

# El estado de la cuestión

## Histéresis: para una teoría del todo

Hysteresis: the case for a theory of everything

Maurizio Ferraris

*Para Lecs, Málaga, Rondoni*

### Resumen

Quizás el aspecto más relevante de la transformación filosófica en curso sea la ruptura del binomio especulación-idealismo. De hecho, se puede ser realista y a la vez especulativo. Este artículo trata de mostrarlo a través de una definición de realismo negativo, positivo y especulativo, y la atención al concepto especulativo de histéresis. La histéresis, es decir, la supervivencia de los efectos a sus causas, es de hecho el principio fundamental que subyace a lo que hay (de la ontología), lo que hacemos (de la tecnología), lo que conocemos (de la epistemología), y finalmente de la teleología (es decir, la interrupción que, al poner un final a un proceso, le asigna un fin al mismo tiempo).

### Abstract

Maybe the most relevant aspect of the ongoing philosophical transformation is the splitting of the binomial speculation-idealism. Indeed, one can be both realistic and speculative. The paper aims to show it through a definition of negative, positive, and speculative Realism and through the speculative concept of hysteresis, i.e. the survival of effects to their own causes. Indeed, it is the fundamental principle at the basis of what exists (ontology), what we do (technology), what we know (epistemology), and finally of teleology (that is, of the interruption which, by putting an end to a process, simultaneously assigns a purpose to it).

**Palabras clave:** realismo, especulación, relación, histéresis, teleología.

**Keywords:** Realism, Speculation, Relation, Hysteresis, Teleology.

Quizá el aspecto más relevante de la transformación filosófica hoy en curso es la escisión del binomio especulación-idealismo. Se puede ser realista y especulativo. Y esto por un excelente motivo, a saber: porque ha fracasado la confianza en la posibilidad de un acceso científico a lo definitivamente real. Desde Kant se ha reconocido a la física como la legítima heredera de la metafísica, puesto que había conseguido con éxito abandonar el ámbito de la reflexión puramente racional sobre la naturaleza para llegar a la cuantificación y a la experimentación. A partir del momento en que, debido a las dificultades suscitadas por la mecánica cuántica, la física retorna a la metafísica, vuelve a parecer legítimo que la filosofía vuelva a ejercitarse en el plano especulativo, como en la época de Schelling. Esto no significa en absoluto réplica o competencia, sino, más bien, que se quiere abrir una época nueva, de cooperación y no de separación. Ya no estamos en los tiempos en los que la física pretendía haber resuelto los problemas fundamentales del universo y a la filosofía solo le quedaba tratar de seguir su ejemplo, autoafirmarse o perderse en la inconsistencia y en el desprecio general, renunciando a la naturaleza (opción que, por estupefaciente que sea, encontró muchísimo consenso). Pero cuando la física vacila no queda, para ella y para nosotros, más que la especulación, el uso de conocimientos particulares para generar descripciones generales, sabiendo siempre que se trata de especulaciones, o sea de un juego de la reflexión<sup>1</sup>.

Obviamente, los filósofos están en desventaja respecto a los físicos porque carecen de laboratorios; poseen, sin embargo, la ventaja de saber «latines», lo que les permite ver en lo aparentemente nuevo algo viejo y, con frecuencia, superado y discutible. He aquí, pues, el juego que trataré de jugar en las siguientes páginas. Por una parte, recordaré las principales opciones sobre el fundamento último de lo real que han caracterizado a la filosofía moderna (de la que la mecánica

---

<sup>1</sup> Sobre la separación del binomio realismo-especulación, cf. BRYANT, L.R.: *The Democracy of Objects*. Open Humanities Press, Ann Arbor, 2011; BRYANT, L. / SRNICEK, N. / HARMAN, G. (eds.): *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*. Re.press, Melbourne, 2011; BRAVER, L.: *A Thing of This World: A History of Continental Anti-Realism*. Northwestern University Press, Evanston, 2007; FERRARIS, M.: *Introduction to New Realism*. Bloomsbury, Londres, 2015; FERRARIS, M.: «From Postmodernism to Realism», en ANDINA, T. (ed.): *Bridging the Analytical Continental Divide. A Companion to Contemporary Western Philosophy*. Brill, Leiden, 2014, pp. 1-7; FIGAL, G.: *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*. Mohr, Tübinga, 2006; GRANT, I. Hamilton: *Philosophies of Nature after Schelling*. Continuum, Nueva York, 2006; GRATTON, P.: *Speculative Realism. Problems and Prospects*. Bloomsbury, Londres, 2014.

cuántica aparece como un apéndice). Por otra parte, siguiendo el hecho de la razón como facultad de los fines, que consiste en dirigirse más allá de lo que puede ser directamente experimentado<sup>2</sup>, avanzaré mi propuesta de una teoría del todo.

### 1. *Correlacionismo y relacionismo*

La operación parece tanto más fácil, esta vez desde el lado de la filosofía, en cuanto que en los últimos tiempos se ha asistido al fracaso de la concepción correlacionista<sup>3</sup> de lo real, que había sido predominante desde Descartes hasta la posmodernidad. De acuerdo, con esta concepción lo real nacería del encuentro entre el sujeto y el objeto, y, por tanto, consistiría esencialmente en una relación cognoscitiva. En el correlacionismo, el sujeto pone la forma (y todas las modificaciones que esta forma puede sufrir) y el objeto la materia. Cuando Kant define el principio supremo del entendimiento como la posibilidad de los fenómenos de formar parte de la unidad sintética de la apercepción, se está refiriendo a la circunstancia para la que el conocimiento presupone la histéresis. La unidad sintética de la apercepción expresaba una intervención del sujeto, no distinta de lo que ocurre en las refiguraciones –que atraviesan toda la historia de la filosofía desde Platón a Freud– donde se representa la mente como un escritor subyacente. Tanto la permanencia como el devenir del mundo quedan garantizados por el sujeto (el *cogito*, el yo pienso), que se convierte en el receptáculo invariante de todas las transformaciones; por lo cual, los objetos existen solo por relación a los sujetos. La solución es clara y lineal, dado que nos parece disponer de un acceso inmediato a nuestro yo, y la más común experiencia de la memoria nos enseña que las experiencias pasadas pueden ser evocadas de nuevo, y que aparece intuitivamente obvio (dejando a un lado si es verdad o no) que la suma de todas las experiencias constituye la continuidad de nuestro yo.

La solución es simple y lineal, pero el precio a pagar es alto, pues el correlacionismo no nos permite concebir que exista nada antes de la aparición de los sujetos, y de los sujetos históricamente situados y con determinadas características. En rigor, su éxito coherentemente

---

<sup>2</sup> Cf. KANT, I.: *Crítica de la razón pura*, A (1781), vii.

<sup>3</sup> Según la definición de MEILLASSOUX, Q.: *Dopo la finitudine: saggio sulla necessità della contingenza*. Mimesis, Milán-Udine, 2012. La obra original en francés es de 2006.

exigiría el solipsismo, solución que ha sido descartada por motivos fundados que, si se profundizara en ellos, llevarían a rechazar todo el correlacionismo. Una de las poquísimas cosas a las que cabe asentir con total certeza, incluso mayor que la del «cogito ergo sum» es que el *Tyrannosaurus rex* nunca supo que se llamaba así, aunque esto no le haya impedido tener todas las propiedades que ha tenido. Así como, para proponer un ejemplo de nuestro mundo actual, tenemos un completo conocimiento de que en el dibujo del conejo-pato hay un conejo y hay un pato, aunque esto no impida que no podamos ver en él más que uno solo de estos animales cada vez: el ojo no es el dócil sirviente del cerebro; pero esto no es sino el comienzo. Lo más importante es que en esta pequeña resistencia de la percepción se anuncia la enorme resistencia del mundo, que estaba antes que nosotros y que quedará después de nosotros.

La única manera en que el yo puede realmente afirmar que da su ley al universo es *la dependencia causal*, para la cual *la condición suficiente de la existencia de X es su causación por un sujeto*<sup>4</sup>. Ahora bien, es absurdo suponer que sólo lo que está realmente presente en mi pensamiento es real, lo que hace que todo lo que no lo está caiga en la irrealidad, empezando por la teoría de la dependencia causal y sus proponentes. Si fuera cierto que sólo existe lo que realmente está presente en el pensamiento de un sujeto pensante, no habría diferencia entre la introspección y el conocimiento del mundo exterior; todas las cosas del pasado, desde los dinosaurios hasta los sumerios, estarían presentes exactamente de la misma manera que los pensamientos que las piensan; todas las cosas futuras no serían menos presentes que las pasadas (y por lo tanto no habría diferencia entre lo posible y lo real); todo lo que el teórico de la dependencia causal ignora (y uno tiene razones para creer que no son pocas cosas) sería inexistente; por el contrario, existiría todo lo que el teórico de la dependencia causal piensa, pero sólo en el momento exacto en que lo piensa.

---

<sup>4</sup> El único filósofo contemporáneo que conozco que defiende un idealismo sin compromisos y, por tanto, en una dependencia efectiva y no equívoca de la ontología respecto de la epistemología, ha sido J. Foster (1940-2009). Véase su notable obra: *A World for Us. The Case for Phenomenalistic Idealism*. Oxford University Press, Oxford, 2008. Con todo, en general, la tesis simplemente es propuesta, pero no articulada y se vuelve tan brumosa que parece vagamente razonable. Por ejemplo, sostiene que los objetos se convierten en relevantes solo cuando hay sujetos, pero obviamente, se puede existir sin ser relevante y los profesores lo saben mejor que nadie.

Para evitar estos contrasentidos, los constructivistas pasan a la *dependencia conceptual*, de modo que *la condición necesaria (no suficiente) de la existencia de X es su conceptualización por un sujeto*. Esta tesis es uno de los posibles resultados del dicho de Kant: «Las intuiciones sin concepto son ciegas»<sup>5</sup>. Sin embargo, esta afirmación puede ser interpretada de dos maneras. En la forma débil, según la cual sin el concepto de «perro» no reconoceríamos a un perro si lo viéramos. Y en la forma fuerte que afirma que sin el concepto de «perro» no veríamos un perro si lo tuviéramos delante de los ojos. Cuando se trata de defender a Kant, se dice que se refería a la forma débil: lo conceptual es reconstructivo con respecto a la experiencia en general. Pero si hubiera defendido realmente la forma débil, su filosofía habría sido sólo una epistemología, y no también una ontología, llamada a fundar (en función antiescéptica) no sólo la posibilidad de conocimiento, sino también la certeza objetiva de lo conocido. Si la filosofía trascendental creyó que había respondido de manera convincente a las objeciones escépticas, fue porque entendió que lo conceptual es constitutivo con respecto a la experiencia en general. El defensor de la dependencia conceptual se encuentra así en un callejón sin salida. Cabe reconducir la dependencia conceptual fuerte (ontológica) a la dependencia causal, y es susceptible de la misma crítica. La dependencia conceptual débil (epistemológica) no es una dependencia. De hecho, es banalmente falso decir que el perro depende de nuestros patrones conceptuales, así como es banalmente verdadero decir que la palabra «perro» no depende de nuestros patrones conceptuales, sino de nuestras habilidades lingüísticas, que por cierto pueden ser erróneas y que en la gran mayoría de los casos son confusas.

¿Qué cabe hacer? Sólo queda la posibilidad de transformar la dependencia conceptual en una dependencia representacional, es decir, en una dependencia conceptual débil para la cual la condición necesaria (pero no suficiente) de la existencia de X es su representación por un sujeto. Comparada con la dependencia conceptual, la

---

<sup>5</sup> En la reciente *scholarship* kantiana –y en continuación con el retorno al realismo– existen lecturas no conceptualistas sino realistas de Kant (cf. por ejemplo, HANNA, R. et al.: *In Defense of Intuitions: A New Rationalist Manifesto*. Palgrave Macmillan, Londres, 2013 y ALLAIS, L.: *Manifest Reality: Kant's Idealism and his Realism*. Oxford University Press, Oxford, 2015). ¡A buena hora! Sin embargo, aquello sobre lo que conviene reflexionar es cuál fue el motivo que indujo, durante los dos siglos y medio anteriores de *scholarship*, a leer a Kant en sentido conceptualista e idealista.

dependencia representacional tiene la característica de ser programáticamente vaga. Mientras que la dependencia conceptual afirma que las intuiciones dependen de los conceptos, la dependencia representacional sugiere que nuestros vocabularios ejercen cierta influencia en el mundo exterior. A pesar de ello, las dificultades de la dependencia conceptual reaparecen de un modo u otro. De hecho, o «dependencia representacional» significa que el nombre «perro» depende de nosotros –y entonces no es una dependencia en ningún sentido serio–, o significa que ser un perro depende de nosotros, y esto no es filosofía, sino magia<sup>6</sup>.

Hasta ahora hemos hablado de filosofía. Pero en realidad la mecánica cuántica, o al menos algunas de sus interpretaciones muy motivadas por razones filosóficas<sup>7</sup>, retoman el correlacionismo en forma de relacionismo, que en filosofía se propuso como una variante minoritaria del correlacionismo en autores comprometidos en una confrontación directa con la filosofía de la naturaleza<sup>8</sup>. Desde el punto de vista ontológico, a diferencia del correlacionismo, para el relacionismo cuántico los objetos existen sólo en relación con otros objetos; pero desde el punto de vista epistemológico, como en el correlacionismo, los objetos existen sólo en relación con los tipos de objetos que son los sujetos. Por lo tanto, para el relacionismo cuántico, al igual que para el correlacionismo, la realidad sólo existe en la relación entre un sujeto y un objeto. Así, pues, en el correlacionismo, cuando no te veo y no pienso en ti, querido lector, no existes y vice-

---

<sup>6</sup> Rorty ha señalado la semejanza entre el idealismo del siglo XIX y el postmodernismo del XX (RORTY, R.: «Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism», en *The Monist* 64 /2 (1981), pp. 155-174). Después de todo, ninguno de los dos creía que hubiese un acceso directo a lo real, sino que estaba siempre mediado, para los primeros, por el espíritu; para los segundos, por el lenguaje. No obstante, entre los dos idealismos hay una diferencia fundamental. El idealismo del siglo XX jugaba con las cartas boca arriba: ni el tiempo, ni el espacio, ni los objetos existen de verdad; solo existe el pensamiento que los piensa y los vuelve posibles. Por el contrario, el postmodernismo sigue una estrategia muy diferente, justamente la dependencia representacional, o sea una pseudodependencia (cf. RORTY, R.: «Charles Taylor on Truth», en RORTY, R.: *Philosophical Papers*, vol. III. Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp. 84-97).

<sup>7</sup> La versión del relacionismo cuántico a la que me refiero se encuentra en ROVELLI, C.: *Helgoland*. Adelphi, Milán, 2020.

<sup>8</sup> Es de particular interés la perspectiva de A. N. Whitehead en *Proceso y realidad* (1929), para quien las relaciones preceden a los *relata*, que aparece mucho más metafísicamente sostenible que el relacionismo cuántico y que recuperaré más adelante introduciendo la noción de histéresis.

versa: si no hay existencia sin relación, obviamente no hay relación sin correlación. Ahora bien, las posiciones son cinco.

En primer lugar, el relacionismo cuántico, que concibe la existencia como una acción mutua (categoría que está bien presente en Newton sin sacar las conclusiones nihilistas del relacionismo cuántico), es desde este punto de vista una simple reedición del correlacionismo tradicional. En este último, los objetos existen sólo en relación con los sujetos que los observan, en el relacionismo cuántico los objetos existen sólo en relación con otros objetos. Si el correlacionismo implica afirmaciones obviamente falsas, el relacionismo conduce a dificultades similares, aunque menos evidentes. Sin olvidar que, si lo que se ha dicho hasta ahora es cierto, no es nada seguro que con lo que nos estamos midiendo sean novedades y dificultades traídas por la física cuántica, que habría comprendido que los objetos son sólo relaciones. También en esto el relacionismo no es más que una versión del correlacionismo, del que comparte todas sus debilidades, y al que añade una cierta ingenuidad filosófica. En particular, no hay necesidad de la mecánica cuántica para concluir que la materia es un haz de relaciones: Locke había llegado a esta posición con su propia obra en 1690, abriendo el camino a lo que pronto sería el idealismo radical de Berkeley.

En segundo lugar, si se afirma que un objeto no relacionado con otro es como si no existiera, entonces la existencia del objeto no depende sólo de la correlación, sino del *conocimiento* de la correlación, y descubrir una nueva galaxia equivaldría a crearla. Lo cual es, después de todo, un mal menor que el riesgo de que antes de que América fuera descubierta no existiera, desde el punto de vista eurocéntrico, mientras que desde el punto de vista de los nativos americanos Europa, África, Asia no existían, sin mencionar la cenicienta de Australia. Sin decir asimismo que, además de América, no existe ninguna de las cosas con las que no interactuamos o *creemos que no interactuamos*. El resultado obvio del relacionismo cuántico es que sólo existe lo que conocemos, y que lo que conocemos no existe realmente, así que no conocemos nada. Si en lugar de «interactuar» se pusiera «percibir», el resultado es Berkeley, Q.E.D.

Si así son las cosas, entonces el relacionismo se enfrenta ciertamente a problemas que son aún mayores que el correlacionismo, aunque menos obvios. «Relación», después de todo, es una palabra menos exigente que «conocimiento»; pero si dejamos el mundo de los cuantos y los santos y venimos al mundo de andar por casa, ¿cómo sabemos que algo interactúa con nosotros? Podría perfecta-

mente interactuar sin que lo sepamos. Esto en algunos casos no cambiaría nada; en otros, todo (esto está muy claro en el mundo humano: si sé o no que mi pareja me traiciona cambia mucho en la relación).

En tercer lugar, todo lo que se dice sobre el relacionismo cuántico se aplica al mundo microscópico, pero no al mundo mesoscópico en el que tiene lugar nuestra experiencia, y en el que, si se afirmara el relacionismo cuántico, uno se encontraría con contradicciones manifiestas. La transición de lo microscópico a lo mesoscópico es un error filosófico en el que los físicos a veces incurren cuando hablan especulativamente. Afirmar que el mundo del relacionismo cuántico es nuestro mundo, es decir –si las palabras tienen sentido– el mundo del que tenemos experiencia, no es muy diferente de afirmar que cuando tenemos sed podemos inhalar primero hidrógeno, luego oxígeno, y dejaremos de tener sed. Los elementos fundamentales no son equivalentes al resultado, y nuestro mundo no es en absoluto el mundo cuántico, hasta tal punto que el mundo cuántico nos parece paradójico y fantasmagórico. Nuestro mundo no tiene nada de parecido, y no tenemos más experiencia cuántica que experiencia de los fantasmas. Como dijo Schopenhauer, la vida y el sueño son las páginas del mismo libro, sólo que en la vigilia lo leemos seguido mientras que en el sueño saltamos de una página a otra sin ningún orden. En otras palabras: es demasiado obvio que el sujeto tiene experiencia con un objeto si y sólo si tiene experiencia con un objeto, esta es una tautología indiscutible. Pero es absurdo pretender que el objeto sólo existe si el sujeto lo conoce o tiene experiencia en él.

Cuarto, dado que el relacionismo cuántico se refiere a la observación de los objetos en presencia y en el presente, no nos presenta ninguna duda sobre el pasado y su existencia y acción en el presente. Esta limitación temporal, que inicialmente es una ventaja porque oculta las dificultades, es en último término una grave desventaja porque limita drásticamente el alcance de la teoría, tiene consecuencias dramáticas sobre la posibilidad de dar algún sentido al mundo en el que vivimos y a la forma en que lo vivimos.

En quinto y último lugar, ya que no es un filosofastro sino un físico el que profesa el relacionismo cuántico, y ya que Bellarmino murió hace tiempo, su autoridad parece incuestionable. Sin embargo, aquí también surge un serio problema. La superioridad de la física sobre la metafísica reside en el hecho de que la primera se basa en experiencias sensibles y la segunda no. Pero si los objetos existen sólo en relación con los sujetos, adiós a las experiencias sensibles, ya que no hay forma de distinguir el sueño de la realidad.

## 2. Realismo negativo

Dado que el sujeto es, en esta versión, una función cognitiva, el lugar donde se producen las reflexiones y el conocimiento y del que dependen, la evolución natural del correlacionismo es un epistemologismo que hace que lo que hay –ontología– dependa de lo que se conoce sobre lo que hay –epistemología–. Pero entre la ontología y la epistemología hay la misma diferencia que existe entre el territorio y el mapa. Y esta diferencia es al mismo tiempo una dependencia del conocimiento respecto del ser: algo debe ser para que sea conocido. El mundo estaba allí antes de nosotros y estará allí después de nosotros, y las características que se manifiestan en el presente de nuestra historia reflejan naturalmente principios que ya estaban activos antes de que comenzara toda la historia humana, y que seguirán operando cuando la humanidad haya desaparecido, dejando lugar a otras formas de vida, o a ninguna vida en absoluto, ya que los vivos no son más que una especie rara y transitoria de lo que (con un aspecto todavía antropomórfico) llamamos «lo muerto».

Mediante nuestro contacto con el mundo exterior no sabemos lo que es el mundo (*quid sit*), sino que el mundo es (*quod sit*)<sup>9</sup>; y la experiencia más obvia que tenemos de este ser es que tiene la cabeza más dura que nosotros. Un color cambia dependiendo de las condiciones de iluminación y la proximidad a otro color. Por un lado, esto es un hecho que ocurre a nivel mesoscópico, lo que demuestra que no hay una unidad de la mecánica cuántica. Por otro lado, estas mutaciones cromáticas no cambian la consistencia ontológica del objeto.

---

<sup>9</sup> De acuerdo con Schelling, la filosofía positiva, en sus términos más elementales, consiste en reivindicar una distinción entre *quid sit* y *quod sit*: «en todo ente real es preciso hacer una distinción: en efecto, son dos cosas muy distintas saber qué cosa sea un ente, *quid sit*, y que él sea, *quod sit*. La primera, la respuesta a la pregunta qué cosa es, me permite penetrar en la esencia de la cosa, esto es, hace que yo comprenda la cosa (...). Por el contrario, la respuesta a la segunda pregunta, el saber que esa cosa es, no me la proporciona el mero concepto, sino algo que está más allá del mero concepto, que es la existencia» (SCHELLING, F.W.J.: *Filosofía de la revelación*, en SW II/3, pp. 57-58). Esta diferencia es antigua en Schelling y se remonta a la diferencia, en el *Freiheitschrift*, entre el ser como fundamento y el ser en cuanto que existe. En los términos de la ontología analítica contemporánea, la distinción entre *quod sit* y *quid sit* es la distinción entre la ontología como simple esfera de existencia y la metafísica como predicación de caracteres de esta existencia; en los términos de la metafísica barroca, es la distinción entre la *metaphysica generalis* y la *metaphysica specialis*; en mis términos, yo prefiero caracterizar la filosofía positiva como la reivindicación de la diferencia entre la epistemología y la ontología.

Tanto el hecho de que yo pueda tener experiencia de un objeto, lo que sin duda ocurre, como el hecho de que ese objeto exista incluso sin mi experiencia, lo que es admitido por cualquiera que no sea un correlacionista o un relacionista cuántico especulativo, requiere una permanencia. Una permanencia que en el caso de mi experiencia del objeto es el fundamento de la epistemología (del conocimiento), mientras que en el caso de la existencia del objeto es el fundamento de la ontología (del ser). Tanto es así que, si retrocedemos, antes de los sujetos y objetos no teníamos más que un condensado de memoria, que explotó dando lugar a la materia, y que después de miles de millones de años ha generado correlacionistas, realistas ingenuos o astutos, relacionistas cuánticos especulativos, y un montón de otras personas que tienen mejores cosas que hacer, y esto independientemente de nuestras respectivas creencias sobre el tema.

Sin la epistemología habría lagos, montañas, epistemólogos (entendidos como seres vivos) y números impares, mientras que sin el ser no habría ninguna forma de conocimiento, que es siempre saber acerca de algo, *τι κατὰ τινοῦς*. Esta diferencia y precedencia del ser sobre el conocimiento representa un apriori material más fuerte que cualquier apriori conceptual, y es igual de material, y no menos apriori, que el axioma según el cual no hay color sin extensión. Si, de hecho, el conocimiento no se refiriera a algo distinto y anterior a sí mismo, entonces las palabras «sujeto», «objeto», «epistemología», «ontología», «conocimiento» y «reflexión» no tendrían sentido, o más bien serían sinónimos inexplicables. Si se diera esta dependencia de los objetos respecto de los sujetos no habría diferencia entre los sueños de los visionarios, los sueños de la metafísica y la física, y entonces no habría ninguna razón seria para poner a Newton antes que a Manitú<sup>10</sup>.

Kant puso el principio de que «el yo pienso debe poder acompañar mis representaciones» como una advertencia crítica contra la ilusión de un *conocimiento* del mundo no mediado por nuestros esquemas conceptuales; pero en la herencia kantiana la precaución crítica se convirtió en una certeza dogmática: nunca conocemos directamente el mundo, que depende de nuestros esquemas conceptuales.

---

<sup>10</sup> Como me decía Lamberto Rondoni: «Carece de sentido estudiar física si la realidad no tiene una existencia no-subjetiva. En efecto, se define a la física como la ciencia de ciertos tipos de medidas realizadas sobre ciertas propiedades materiales de interés, además se supone la universalidad de tales medidas a pesar de que sean inevitables algunas imprecisiones».

Es una falacia trascendental<sup>11</sup>, por la cual la ontología se identifica con la epistemología, y con una epistemología que no nos habla de las cosas en sí mismas, sino de la manera en que deben ser hechas para ser conocidas por nosotros. De esta manera se traza un camino para la radicalización por la que pasamos del correlacionismo al construccionismo, de acuerdo con la tesis de Nietzsche de que «no hay hechos, sólo interpretaciones»: si no hay un ser independiente del saber, entonces sólo hay construcciones del sujeto. La tesis podría ser aceptable, pero sólo con la condición de que se pruebe, y aquí es donde surge el problema. Porque nada prohíbe afirmar que el mundo está construido por el sujeto (o sujetos), ¿o por algunos sujetos y no por otros? (ahí es donde la cuestión se complica), siempre y cuando podamos explicar la forma en que esto sucede, que es todo menos obvio, como hemos visto, lo que lleva al cambio del correlacionismo al realismo.

La apelación al realismo, en un contexto no especulativo, consiste simplemente –pero esto no es poca cosa, dada la difusión de las creencias contrarias– en subrayar el carácter independiente de la realidad con respecto al conocimiento que tenemos de ella. En el caso del realismo negativo, se trata ante todo de dar cuenta de un carácter destacado de la objetividad, a saber, la invariancia<sup>12</sup>, la circunstancia de que un hecho objetivo debe tener tres características: la accesibilidad desde distintos puntos de vista, la posibilidad de un acuerdo intersubjetivo y la independencia respecto de las creencias, esperanzas e intereses de los observadores<sup>13</sup>. Estos tres elementos son los criterios que distinguen el realismo del correlacionismo.

La accesibilidad desde diferentes puntos de vista es una de las características de la objetividad más atestiguada históricamente, y constituye también el origen, nada relativista, de la noción de «perspectiva»: algo es objetivo (en este caso, es una cosa en el sentido ordinario del término y no la imagen de una cosa), ya que puede examinarse desde diferentes puntos de vista. Aquí radica la diferencia entre un

---

<sup>11</sup> Cf. FERRARIS, M.: *Goodbye Kant!* Bompiani, Milán, 2004.

<sup>12</sup> Cf. NOZICK, R.: *Invariances. The Structure of Objective World*. Harvard University Press, Cambridge (MA), 2001.

<sup>13</sup> Vale la pena subrayar que el concepto de «invariancia» desempeña un papel también central en uno de los primeros y más relevantes teóricos de la física cuántica, P.A.M. Dirac: «Las cosas importantes del mundo se presentan como las invariantes [...] de las [...] transformaciones», cit. in NOZICK, R.: *Invariance*, tr. it. cit., p. 75.

lecho real y su representación pictórica<sup>14</sup>, o entre una ciudad real y su representación en un grabado<sup>15</sup>.

La posibilidad de acuerdo intersubjetivo, una vez más, es una característica destacada de la objetividad con respecto a la opinión, y está en la base del privilegio tradicionalmente concedido a la observación con respecto a la valoración, donde este acuerdo parece más difícil. Este criterio por sí solo no es ciertamente la última medida de la objetividad: si todos en Salem creen que una mujer es una bruja, no por ello las brujas existen. Y esto obviamente se aplica a cualquier objeto del conocimiento científico, donde los desacuerdos pueden mantenerse incluso durante períodos muy largos (este es el estado de la física desde hace un siglo), o los acuerdos milenarios (geocentrismo) pueden resultar infundados.

La independencia de nuestras creencias es, definitivamente, la impugnación de la noción de «dependencia», que desempeña un papel crucial en el correlacionismo e (implícitamente) en el relacionismo. Por eso, por ejemplo, es difícil secundar la hipótesis de que la existencia de los objetos está relacionada con campos de significado (hay un campo de significado en el que existen los unicornios, el de la literatura, y un campo de significado en el que no existen, la zoología<sup>16</sup>), porque en este caso la existencia depende de la creencia. Este último punto sugiere, sin embargo, que la verdadera medida ontológica de la objetividad es la independencia, mientras que la accesibilidad múltiple y el acuerdo subjetivo son características epistemológicas de la objetividad, es decir, se refieren a la forma en que las cosas son conocidas por nosotros, y no a la forma en que son las cosas.

En otras palabras, el núcleo ontológico (y no sólo epistemológico) de la invariabilidad se encuentra en lo que he indicado como el rasgo distintivo fundamental del realismo, a saber, su carácter no enmendable<sup>17</sup>. En este sentido propuse, con la noción de «realismo negativo», reconocer como signo distintivo de la objetividad precisamente la circunstancia de que lo real muestra la característica de resistir a nuestras creencias, de manera que un concepto puede ser modificado (y esto es lo que sucede normalmente, en el progreso científico)

---

<sup>14</sup> Cf. PLATÓN: *República*, X, 596a 6-597e 2.

<sup>15</sup> Cf. LEIBNIZ, G.W.: *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, I, I.

<sup>16</sup> Cf. GABRIEL, M.: *Fields of Sense: A New Realist Ontology*. Edinburgh University Press, Edimburgo, 2015.

<sup>17</sup> Me permito enviar al lector a FERRARIS, M.: *Il mondo esterno*. Bompiani, Milán, 2001, pp. 97 ss.; ver además FERRARIS, M.: «Inemendabilità, ontologia, realtà sociale», en *Rivista di estetica*, 19/1 (2002), pp. 160-199.

mientras que un objeto no puede serlo. Y la última medida a la que se refiere la modificabilidad del concepto es un objeto o clase de objetos. El hecho de que el pensamiento no sea capaz de modificar las ilusiones perceptivas no significa que todo lo que aparece sea cierto (y por lo tanto que el palo sumergido en el agua esté torcido *realmente*), sino que el conocimiento no puede intervenir en el plano del ser, y por lo tanto el segundo es independiente del primero.

Esta independencia, negada en teoría por el correlacionismo, es en cambio el presupuesto obvio de todas nuestras acciones en el mundo, al menos el de la experiencia ordinaria, y dejando de lado las *fake news*, que constituyen un retorno al correlacionismo que tiene lugar, por desgracia, no en los seminarios universitarios sino en el mundo real. Ahora mismo estoy tumbado en un sofá. Percibo la composición de su tejido, veo su color, pero más allá de todos estos fenómenos perceptivos el sofá me sostiene, como sostendría a mi gato y como no podría sostener a un elefante. También esta capacidad de apoyo se me presenta fenoménicamente con una especie de variación del tacto, o más bien con una explicación de los dos elementos que se confunden en el tacto, y que son, por un lado, la posibilidad de percibir calor, frío, humedad, aspereza, y por otro lado el hecho de percibir una resistencia. Esta resistencia, por ejemplo, la imposibilidad de atravesar el sofá, como atraveso la habitación, es prueba de una existencia separada de mis órganos perceptivos y patrones conceptuales. El sofá seguiría sosteniéndome, aunque estuviera dormido (de hecho, una de las razones por las que lo compré es exactamente esa) o si estuviera muerto. Lo que pienso o sé sobre el sofá es completamente irrelevante para que posea sus características.

Desde este punto de vista, el *cogito ergo sum* es un principio que oscila entre la tautología (claro que sí: estoy pensando) y la irrelevancia (podría, por ejemplo, ser cualquier cosa, por lo que sé, y en este punto la existencia significa muy poco). Viceversa, *est quod ego non cogito* parece parcialmente más sabio, al menos a nivel ontológico: si la existencia de las cosas dependiera del hecho de que pienso en ellas (digo *yo*, porque obviamente también los demás yoés, en esta hipótesis, dependen de mi estresante ejercicio de pensamiento) el mundo sería poco interesante y muy cansado. Si en cambio asumo que, por ejemplo, una de las características destacadas de mis amigos y de mi cuenta bancaria es el hecho de que existen, aunque no los piense, no sólo me siento menos solo, sino que afirmo algo que parece ajustarse a la experiencia del mundo que tú y yo (que afortunadamente tú y yo existimos independientemente) compartimos sin demasiados problemas.

### 3. *Realismo positivo*

Hasta ahora todo es obvio. De hecho, demasiado obvio. Pero algo chirría. Al examinar la cuestión más de cerca, los realistas se enfrentan a un problema opuesto al de los correlacionistas. Si estos últimos no pueden dar cuenta del ser, los realistas no pueden dar cuenta del devenir. Si el ser es sólo fricción, resistencia: ¿cómo se explica que haya tantas cosas en el mundo, y que estén en constante aumento?

¿Cómo se explica que de una explosión surja el mundo, y que en ese mundo surja la vida y luego en cierto punto surjan los emergentes? Si el problema no resuelto del correlacionismo consiste en dar cuenta de la existencia de un mundo independiente del observador, el del realismo es dar cuenta del proceso por el que de la materia emergen la vida, la cultura y el espíritu. Y no olvidemos que este proceso es necesario no sólo en el ser sino también en el conocimiento, en lo que Kant llamó juicios sintéticos porque añaden algo a lo que podría obtenerse de la simple descomposición de conceptos u objetos. Algo que normalmente, y por buenas razones, es más interesante que el conocimiento analítico: no nos satisface mucho saber (analíticamente) que ningún soltero está casado, en cambio nos da mucha satisfacción el saber (sintéticamente) que un soltero es un buen amigo de Emma Bovary. Una novela puede salir de ello, algo que no estaba allí antes, algo que no describe lo que se da, sino que crea un nuevo objeto. ¿Pero en qué consiste esta síntesis? No tiene nada que ver con la naturaleza ya analizada, comprendida y reducida por las ciencias naturales. No es algo objetivado, sino más bien un proceso, una emergencia, por lo tanto tiene una característica dinámica. A falta de algo mejor, digamos que constituye una fuerza productiva, que es, después de todo, la forma en que se interpreta actualmente la *physis* de Aristóteles.

Es precisamente ahora cuando tenemos que entender la función de lo que he definido como «realismo positivo»<sup>18</sup>, que en la perspectiva sistemática que estoy esbozando es una etapa intermedia hacia el realismo especulativo. El correlacionismo, como hemos visto, es un epistemologismo (ya que hace depender el ser del conocimiento) y un constructivismo (ya que es el conocimiento el que da forma al ser). Por su parte, y de manera bastante obvia, el realismo es un emergentismo y un ontologismo. Pero, si el epistemologismo y el constructivismo de entrada parecen obvios y sólo un pequeño (un

---

<sup>18</sup> Cf. FERRARIS, M.: *Positive Realism*. John Hunt Publishing, Londres, 2015.

escaso, subrayo) examen en profundidad los revela como falsos, el realismo y el ontologismo no saben por dónde empezar.

De hecho, ¿cómo es posible que la actividad pueda surgir de la pasividad? En Aristóteles el problema suena así: el alma es una función pasiva, es decir, receptiva, en la que se depositan las impresiones; esto se aplica también a la parte más elevada del alma, el entendimiento, que es como una tablilla de cera en la que se depositan las impresiones y los pensamientos<sup>19</sup>; sin embargo, como no es admisible que el entendimiento sea pura pasividad, porque manifiesta exigencias de libertad, espontaneidad y universalidad, Aristóteles divide artificialmente el entendimiento en dos partes, un entendimiento pasivo, encarnado e individual, y un entendimiento activo, impasible, inmortal y universal<sup>20</sup>. En este punto uno puede preguntarse de dónde viene esta actividad, y la única solución parece ser abrazar la hipótesis de una influencia sobrenatural, pero Aristóteles la rechaza, por lo que la pregunta no tiene respuesta y la dificultad permanece.

Kant, por su parte, va en busca de una imaginación productiva, que aparece como el análogo del entendimiento activo de Aristóteles, y está llamada a desempeñar un papel crucial en la teoría del conocimiento de Kant, porque es la función que hace posible los esquemas a través de los cuales el entendimiento se refiere a las intuiciones. Kant insiste en que esta imaginación es diferente de la imaginación reproductiva, es decir, de una forma de memoria que recombina imágenes de cosas, y la razón de esta insistencia es fácil de comprender: si la facultad que produce los patrones fuera la imaginación reproductiva, entonces la *Crítica de la razón pura* se convertiría en una crítica de la razón empírica –una teoría de la asociación de ideas, una doctrina empírica al estilo de Locke que explica cómo a través de la repetición de la experiencia se forman las ideas generales–, en vez de, como es la intención de Kant, una teoría que explica cómo el entendimiento puro puede determinar la experiencia a través de conceptos y patrones que le son ajenos y que la preceden. Sin embargo, todo lo que Kant dice para caracterizar esta facultad decisiva para su sistema es que es diferente de la imaginación reproductiva, sin dar más explicaciones<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Cf. ARISTÓTELES: *De anima*, 430a 1-2.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 408b 29.

<sup>21</sup> «en tanto que la invención posee espontaneidad, la designo también a veces con el nombre de imaginación productiva» (*Crítica de la razón pura*, B 152).

Sin embargo, estas dificultades tienen una ventaja, y nos ponen en el camino correcto. Parece que un elemento indispensable para la emergencia es la posibilidad de encontrar un intermedio entre el ser y la nada, lo que parece ser una cuestión muy abstracta y artificial, pero puede ser fácilmente ejemplificado por aporías muy presentes en la tradición de la filosofía y el sentido común: ¿el tiempo y el espacio son algo o nada?

Si el tiempo fuera algo, perdería su característica fundamental, la de fluir, y el pasado sería contemporáneo al presente. Es la aporía del tiempo en Aristóteles<sup>22</sup>, que se puede articular en estos términos: si la existencia del pasado dependiera de su observabilidad, entonces no habría pasado. Pero si esto es cierto, también se aplica al presente: si la existencia de este último dependiera de su observancia, entonces no habría ni presente ni presencia. La aporía del tiempo, entonces, es potencialmente extensible a toda la ontología, y en particular al espacio: si el espacio fuera algo, no habría lugar para los objetos que lo ocupan; pero si no es nada, ¿el ser flotaría en la nada?

La aporía del espacio es discutida por Platón, quien, sin embargo, más que una aporía, habla de una dificultad. Platón define el espacio como *χώρα*, un tercer género, un género intermedio entre la forma y la materia, y lo describe como una capacidad de sostener, pero al mismo tiempo de tomar las formas de todo, por lo tanto, también de iterar y alterar. Platón lo identifica con varias metáforas, incluyendo, por supuesto, la metáfora bíblica, que converge en la designación de la *χώρα* como un soporte invisible, amorfo (precisamente como el espacio) y capaz de llevar un registro de todo (un registro absoluto).

Aquí es importante notar la diferencia fundamental entre el *χώρα* y el *ἀρχαί* de los presocráticos y los números de los pitagóricos. Estos últimos eran de hecho principios físicos (el agua, por ejemplo, como principio de todas las cosas), o puramente intelectuales, como los números, llamados a explicar la armonía del mundo. Mientras que el *χώρα* es precisamente un principio intermedio, un «tercer tipo» que se encuentra entre lo sensible y lo inteligible, cuya única propiedad es registrar, como una matriz, las formas de las ideas, transformándolas en entidades sensibles<sup>23</sup>. Esta disposición a recoger impresiones significa que el *χώρα* nunca es algo actual, sino que permanece siempre y sólo en potencia de recibir las formas que provienen de las ideas<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Cf. ARISTÓTELES: *Física*, IV, 217b 32-218a 8.

<sup>23</sup> Cf. PLATÓN: *Timeo*, 48e-49a.

<sup>24</sup> Cf. *Ibid.*, 50b-51b.

Si se examina más de cerca, la propuesta de Platón para el espacio es también una posible solución para la aporía del tiempo en Aristóteles. Si este último no lo consideró es porque, como sabemos, para Aristóteles la relación es la más débil de las categorías<sup>25</sup>. Pero precisamente esto, que es aparentemente una limitación, nos permite dar cuenta del estatuto del espacio y del tiempo, que tienen la extraña condición de ser y no ser al mismo tiempo, porque un ser o un no ser por derecho propio llevaría a una aporía insoluble. Es necesario encontrar una dimensión intermedia, que Aristóteles define como «relación», pero que se podría indicar más adecuadamente como «rastro» o «registro», porque el rastro tiene la característica de estar, al mismo tiempo, presente (como rastro) y ausente (porque ser rastro consiste en referirse a algo que no está presente, al igual que la ceniza es rastro de una madera que ya no existe). También aquí la metáfora de la escritura parece lo suficientemente adecuada para dar cuenta de este intermedio entre el ser y el no ser, y esto se demuestra por la frecuencia con que aparece en la escena filosófica cuando se trata de estos temas. Como observa acertadamente Kant<sup>26</sup>, si nuestro pensamiento, al representar una línea espacial o un curso temporal, perdiera las representaciones anteriores (puntos de espacio o instantes de tiempo) no sólo no podría construir una representación, y los pensamientos que la acompañan, sino que tampoco podría tener lugar la primera y fundamental representación del espacio y el tiempo. Por lo tanto, es necesaria una retención que, sin embargo, se refiere a la representación del tiempo y del espacio, y no al espacio y al tiempo como tales, de modo que la «representación» tiene aquí la misma astenia ontológica de «rastro» y «relación» (al menos si lo leemos en términos de Aristóteles, que por otra parte parecen perfectamente adecuados: la relación es débil con respecto a la sustancia, pero afortunadamente es así).

La noción de espacio-tiempo impuesta en la física del siglo pasado parece unificar y resolver las paradojas poniendo el rastro (la posibilidad de mantener el registro, la memoria como materia y la materia como memoria) en el origen del universo. La memoria nace junto con el universo. El tiempo no es una dimensión externa a la materia, es una dimensión de la materia<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Porque tiene «menos ser y realidad» que todas las demás (cf. *Metafísica*, 1088a 22-24 e 30-35).

<sup>26</sup> Cf. KANT: *Crítica de la razón pura*, A 102.

<sup>27</sup> Lamberto Rondoni, en una comunicación personal: «Si la materia hubiese estado en el tiempo, el Universo, en el Big Bang, al no tener la posibilidad de interactuar con nada, no habría conocido la evolución. Habría sido como un

Una explosión ha causado que una materia muy concentrada se despliegue convirtiéndose en el mundo, por lo tanto, un hecho contingente. Pero para que esta contingencia surgiera, transformándose en el mundo, era necesario que hubiera, en la explosión, no sólo la capacidad de expandirse, sino también la capacidad de seguir la pista: para que algo exista, en la naturaleza o en la sociedad, es de hecho necesaria una retención preliminar, de lo contrario el mundo sería un eterno comienzo, un resplandor instantáneo sin coherencia y sin consecuencias.

Pensar en el Big Bang significa necesariamente concebir un *Big Bounce*, un gran rebote, aunque (y me parece la hipótesis más probable) ese rebote sólo haya tenido lugar una vez (avanzar la hipótesis de una sucesión significa, de hecho, entrar en el pantano, al final inútil, del tiempo antes del tiempo). Al principio está la explosión, al final el equilibrio térmico, en medio el tiempo, que indica una tendencia creciente al desorden y a la dispersión del calor; pero en cada uno de estos momentos hay una histéresis como posibilidad de seguir las condiciones anteriores, que, en los términos mesoscópicos de nuestra experiencia ordinaria, define las características espacio-temporales de los objetos cotidianos (si la estantería detrás de mí desapareciera de repente, tendría buenas razones para creer que soy víctima de una alucinación, positiva o negativa).

Así que la hipótesis de la explosión es absolutamente equivalente a la de la retención de un rastro, y de una capacidad de retener que debe haber estado presente en el momento de la explosión, porque es la única manera de explicar que  $10^{-6}$  segundos después del Big Bang los quarks se unieron de tres en tres para formar protones y neutrones. Es en este punto donde disponemos de los bloques de construcción del universo. La única condición previa para que esto suceda es precisamente la posibilidad de retener, y aquí las especulaciones de la física se cruzan con las de la metafísica. Los físicos cuentan entre las partículas elementales que componen la materia el gluón, del inglés *glue*, pegamento, cuya función consiste en mantener unidas las demás partículas, con una acción estrechamente relacionada con la memoria, con el mantener el registro de un estado.

En general, estamos dispuestos a ver en la memoria una condición previa del conocimiento, pero somos mucho más reticentes a

---

átomo aislado, grande o pequeño, no importa. En cambio, la materia, espacio y tiempo deberían ser un todo unitario. No hay espacio fuera del universo, como no hay un tiempo antes o después de la existencia del universo».

admitir que lo que se representa en la mente como memoria es sólo una de las funciones de una retención que, como tal, no se limita a la esfera de la epistemología, sino que involucra a la ontología, la tecnología y la teleología. Es inconcebible cualquier forma de memoria que no tenga un soporte físico, precisamente porque la memoria es una modificación de la materia. Pero ver en la materia la condición de posibilidad de la memoria es, al mismo tiempo, reconocer que la materia misma es memoria, en forma de repetición y no de recuerdo. Lo que en la materia es repetición, la permanencia de la huella, en la memoria (en esa manifestación peculiar de la materia que llamamos «memoria») es la rememoración.

Esta solidaridad entre el espacio y el tiempo es una identidad entre la materia y la memoria: el pasado se repite en la materia y se recuerda en la memoria<sup>28</sup>, y un hierro doblado recuerda mejor que nada la acción sufrida: la memoria se manifiesta como tiempo y la materia como espacio, pero los dos polos son estrictamente interdependientes, ya que no podemos concebir el tiempo si no es como movimiento en el espacio, y el espacio si no es como presencia temporal. Un poco como la imagen de Proust en las últimas páginas de la *Recherche*, cuando describe a los huéspedes del salón de Guermantes como agigantados, porque al modesto espacio que ocupan en las habitaciones del edificio hay que añadir la enormidad de tiempo de su vida incorporada en ellos, que los transforma en muñecos inmersos en los colores del tiempo y gigantes que caminan sobre los zancos de los años<sup>29</sup>.

Los físicos contemporáneos ven la paradoja de una materia que, a fuerza de descomposición, desaparece, pero es historia antigua. Ya se encuentra en Euclides: el punto (*semeion*) es lo que no tiene partes, es decir, una extensión que no tiene extensión, sino sólo una retención. Y es aquí donde se abre el problema que aparentemente sólo los modernos plantean. ¿En qué sentido, por ejemplo, puede la línea,

---

<sup>28</sup> Cf. BERGSON, H.: *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Les Presses universitaires de France, París, 1965 (1896). Véase todo el capítulo IV, del que tomo estos dos pasajes: «la mémoire n'intervient pas comme une fonction dont la matière n'aurait aucun pressentiment et qu'elle n'imiterait pas déjà à sa manière. Si la matière ne se souvient pas du passé, c'est parce qu'elle répète le passé sans cesse, parce que, soumise à la nécessité, elle déroule une série de moments dont chacun équivaut au précédent et peut s'en déduire : ainsi, son passé est véritablement donné dans son présent». Y también: «Ainsi, pour reprendre une métaphore qui a déjà paru plusieurs fois dans ce livre, il faut, pour des raisons semblables, que le passé soit joué par la matière, imaginé par l'esprit».

<sup>29</sup> Cf. PROUST, M.: *En busca del tiempo perdido*, vol. IV, *El tiempo recobrado*.

que no tiene anchura, tener longitud, y una longitud determinada, de modo que tenga extremos? ¿Y de qué manera puede una superficie, que tiene anchura y longitud, tener límites constituidos precisamente por esas líneas sin anchura, que a su vez están constituidas por puntos que no tienen extensión y sin embargo constituyen los límites de la línea? Todas estas son paradojas que se resuelven pasando de la materia a la memoria, lo cual es muy posible, ya que son los dos lados de la misma histéresis. Si partimos de la hipótesis de que la materia está hecha de memoria, se salvan tanto los fenómenos como el fundamento metafísico. El hecho de que el pasado se repita en y desde la materia significa que no puede haber inscripción sin un soporte material, y que todo soporte material lleva las huellas de esta inscripción y es, en su esencia, una inscripción en sí misma, es decir, el recuerdo de su génesis.

A la inversa, y a la luz de lo que se ha dicho hasta ahora, la función más relevante del universo y la vida es la emergencia, el hecho de que, teniendo una cantidad suficiente de tiempo y espacio, las estructuras complejas pueden surgir de estructuras más simples (o, si se prefiere, las estructuras más superficiales y recientes pueden surgir de estructuras más profundas o más antiguas): el pensamiento surge de la acción, el mundo del Big Bang (o mejor dicho, de la infinita serie de explosiones y contracciones que marcan la historia del universo), la sociedad de las formas de vida animal anteriores a la humanización. ¿Sigue siendo necesario postular la intervención de un *logos* (o más modestamente de cualquier sentido) para dar cuenta de un mundo que debe su emergencia contingente sólo a un patrimonio indefinido, pero no infinito de tiempo, materia y energía?

#### *4. El realismo especulativo*

Recapitemos. Partimos de las dificultades del correlacionalismo y expusimos tanto las objeciones que plantea el realismo negativo (el correlacionalismo no da cuenta de la existencia separada de los objetos, por lo que omite el carácter que distingue la realidad de la alucinación) como la dificultad del realismo en general para dar cuenta del devenir, que hemos resuelto, al menos en abstracto, recurriendo a una visión emergente del espacio y del tiempo. Uno puede preguntarse qué es lo especulativo en estos argumentos, y es precisamente a esta más que legítima objeción a la que quiero responder. Por un lado, el relacionalismo cuántico ya tenía un carácter especulativo, aunque de forma positiva y no negativa: describir propiedades que sólo tie-

nen lugar cuando la realidad está bajo observación no es diferente, desde un punto de vista conceptual, de describir propiedades que, por definición, nunca pueden ser verificadas. Por otra parte, para dar cuenta de la emergencia, evoqué la necesidad de un intermedio entre el ser y el no ser que dé cuenta de las experiencias comunes, como la del espacio y el tiempo, así como de los acontecimientos comúnmente admitidos por la física, como el espacio-tiempo y su origen con el Big Bang. Pues bien, la especulación comienza ahora mismo, cuando se trata de definir la naturaleza de este intermediario. Aquí entramos en la especulación más *hard* o más *hot*, la que a menudo ha desacreditado tanto a los filósofos (y quizás a veces con razón) pero sin la cual, aparentemente, no es posible proporcionar una teoría del todo. Evidentemente, también se puede renunciar a la investigación, pero si hubiera tenido esta intención no habría llegado aquí, sin olvidar que hay excelentes razones para comprometerse con ella, porque si no se formula una teoría del todo puede suceder fácilmente que se asuma sobre ello una teoría vaga y no formulada explícitamente, y, por tanto, tan tenaz e insidiosa como cualquier cosa vaga.

Empecemos de nuevo, entonces. La filosofía, así como la vida cotidiana, siempre ha sentido la necesidad de formular una hipótesis de un término intermedio entre el ser y la nada que pudiera justificar el proceso de cambio, muy evidente, pero al mismo tiempo inexplicable en términos de una ontología parmenídea de dos lugares (ser / no ser). Este «intermedio» (la *metaxy* de Platón<sup>30</sup>) fue luego recuperado de manera variada en las filosofías especulativas de la era moderna, generalmente en forma de «devenir». Así es la tríada ser/nada/devenir en la dialéctica de Hegel, pero también en la tríada devenir/ser/nada en la reforma de la dialéctica de Trendelenburg. Permítanme explicarme con algunos ejemplos tomados de la tradición.

Primer ejemplo. La mediación *dialéctica* es tecnológica, en ella lo negativo desempeña el mismo papel que se puede encontrar en una dinamo. Lo negativo es sólo un momento funcional del movimiento, es decir, es precisamente el no ser (y no una contradicción real) lo que activa la dialéctica. Esto es lo que Marx no entiende cuando afirma que las contradicciones del capitalismo habrían de generar el comunismo. Antes bien –como estamos viendo incidentalmente–, es el desarrollo del capitalismo lo que produce el comunismo, y la contradicción es sólo una negativa funcional del desarrollo y del movimiento. Es en este sentido en el que la tecnología funciona no

---

<sup>30</sup> Cf. PLATÓN: *Parménides*, XXIV, passim.

como alienación (lo que sería lo negativo como una contradicción real), sino como revelación (el movimiento que permite el desarrollo y la manifestación de la potencialidad, para bien o para mal).

Segundo ejemplo. La mediación del *Espíritu Santo*. La dificultad de cualquier teología para explicar de qué se trata se remonta precisamente al hecho de que el Espíritu no es propiamente, ya que no tiene una dimensión ontológica, ni se sabe lo que es, ya que no tiene una dimensión epistemológica, sino que es un hacer. El espíritu de las leyes de Montesquieu es, por lo demás, un espíritu objetivo, que precede al espíritu idealista, y lo informa de sí mismo en virtud de la tesis de que el espíritu es un despliegue histórico, de acuerdo con la visión cristiana de la revelación. Este elemento técnico del espíritu es claramente visible en las religiones del espíritu, o sea en las religiones universales, que son sistemáticamente religiones del espíritu, es decir, universalizadas a través de los libros, esto es, a través de la obra de la letra. En este sentido la letra, lo opuesto al espíritu, no es sino un espíritu diferente o diferido, otra forma de decir que la letra es la condición de posibilidad del espíritu, y no lo contrario, como se piensa desde las concepciones pentecostales.

Tercer ejemplo. Como zona intermedia entre el ser (que se neutraliza a través de la *epoché*) y el conocimiento, la *fenomenología* también se presenta como una tecnología. La fenomenología no es más un conocimiento que cuanto lo son las matemáticas, y de hecho fue concebida por un matemático: ninguna de las dos se refiere al ser. Pero una y otra, si se refieren a la ontología, pueden dar lugar a una epistemología, o pueden funcionar independientemente de un conocimiento (la eficacia irracional de las matemáticas).

Mas estas, precisamente, son imágenes teológicas o tomadas de las filosofías del pasado. Hoy, sin embargo, ante las transformaciones radicales que ha traído a nuestro mundo un simple acontecimiento técnico, la *web*, que se presenta en una primera aproximación como un aumento exponencial de la capacidad de acumular de registros<sup>31</sup>, quizás podamos pensar en una forma diferente y más amplia de mediación que nos permita llegar a un boceto de teoría del todo. Una teoría semejante está llamada a dar cuenta de la ontología: como mera *acción de registrar*, como depósito de algo (tanto más eficaz cuanto más equipado técnicamente: piénsese en la escritura, que va más allá de los límites de la memoria individual, transitoria y loca-

---

<sup>31</sup> Cf. FERRARIS, M.: «L'esplosione della registrazione», en TADDIO, L. / GIACOMINI, G. (eds.): *Filosofia del digitale*. Mimesis, Milán-Udine, 2020.

lizada en un cuerpo) permite que se forme el archivo. Luego a dar cuenta de la tecnología como la *iteración* que posibilita que lo que una vez tuvo lugar se repita indefinidamente, permitiendo la creación de mecanismos como el crédito, la normatividad, la acumulación de energía, la mejora técnica, la tradicionalización. Por lo tanto, la epistemología como *alteración*, es decir, el proceso iniciado por el registro y potenciado por la iterabilidad, hace posible el surgimiento, la salida a la luz de nuevas formaciones (ya sea el crecimiento del capital, de la cultura o de la conciencia). Por último, la teleología, es decir, la desaparición de la iteración y la alteración como *interrupción*, da un sentido (una dirección, que proviene de la entropía) a todo el proceso.

¿No es eso pedir demasiado? ¿Y habrá un concepto único capaz de prestar tan amplios servicios? Si no tuviera una respuesta aproximada no habría llegado tan lejos. Hagamos una pregunta aparentemente frívola o absurda. ¿Qué tienen en común el disco duro de un ordenador, el universo, las costumbres sociales y la psicología de un mítico ser humano que, en algún momento, como se dice, pierde la paciencia? Parece un juego de preguntas y respuestas, pero tiene una respuesta científica: la histéresis, es decir, la posibilidad de un sistema de mantener registros de los estados anteriores. El ordenador recuerda, y esta memoria depositada en la materia está en la base del desarrollo sin precedentes de la capacidad de grabación que es la *web*<sup>32</sup>; el universo es el resultado de la expansión de una memoria muy comprimida que, al expandirse, ha generado espacio y tiempo; don Quijote se comportaba como si la caballería todavía existiera, y cada uno de nosotros, al persistir en sus hábitos sedimentados, es menos diferente de él de lo que está dispuesto a admitir; y hay un momento, fatal, en que la gota, en vez de comportarse como las anteriores (y precisamente porque todas las demás no eran diferentes) desborda el vaso.

Mi propuesta consiste, pues, en reconocer el principio de la diferencia en la histéresis, término con el que designo (como sucede en

---

<sup>32</sup> Con «capacidad de registro» designo, pues, lo que Husserl denomina «retención», pero evitando sus implicaciones psicológicas. La capacidad de registro se refiere tanto a la naturaleza como al espíritu, tanto al cosmos como al hombre. Las retenciones primarias y secundarias son mencionadas por Husserl en la *Fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. La tercera por Stiegler (cf. STIEGLER, B.: *La technique et le temps 3. Le temps du cinéma et la question du mal-être*. Galilée, París, 2011) y corresponde a la escritura y a sus antecedentes.

muchas disciplinas<sup>33</sup>) la posibilidad de que los efectos sobrevivan a las causas, pero que (a diferencia de la reflexión en otras disciplinas) trato de articular en sus consecuencias, implicaciones y ramificaciones metafísicas. La «raíz común» de la sensibilidad y el entendimiento puede reconocerse ahora, gracias a la amplificación del fenómeno generado por el aumento técnico de la capacidad de registro, en la histéresis. Que ya no consiste, como en el caso de la imaginación trascendental, en una facultad del alma, sino en una función que está en la base del ser en general, tanto espiritual como material, así como de la naturaleza y la técnica, y que se manifiesta con particular evidencia en la explosión tecnológica de la histéresis determinada por la web. Porque, de hecho, el aumento exponencial de la capacidad de *registro* (el hecho de que algo permanezca) constituye al mismo tiempo el fortalecimiento de todas las demás funciones de la histéresis, es decir, como he mencionado antes, la *iteración* (que algo se repita), la *alteración* (que algo, al repetirse, experimente un cambio), la *interrupción* (que tarde o temprano todo termine).

Este principio es propiamente metafísico y trascendental, y no lo escribo por amor a las grandes palabras. En la tradición, «metafísica» y «trascendental» son equivalentes: la metafísica es lo que *transcendit omne genus*. La histéresis es lo transcategorial (lo trascendental en sentido clásico, la estructura metafísica) que, como transversal, sacude las distinciones tradicionales entre la *physis* y el *nomos*, la *physis* y la *techne*, y en general entre lo natural y lo artificial. En este sentido la histéresis, así como los gluones de los físicos contemporáneos, son el equivalente del *Lichtstoff* de Kant, el éter, ese medio que todavía buscaba en el *Opus postumum*, en un intento de dar al *medium* un nombre que no fuera simplemente el de una facultad de la mente humana, para evitar la deriva subjetiva que esto implicaba. Recalcando lo que Spinoza dijo sobre los cuerpos, creo, por tanto, que la pregunta metafísica fundamental, previa a la pregunta misma «¿por qué hay ser en lugar de nada?», debe sonar como: «¿qué puede hacer la histéresis?». Quienes recurren al diseño inteligente para explicar el orden del mundo natural, y a la intencionalidad y la construcción para explicar el mundo social, cometen el mismo error que Spinoza reprochó a quienes recurren al espíritu, suponiendo que ciertas actuaciones excedían las posibilidades de los cuerpos, mientras que

---

<sup>33</sup> Cf. MAYERGOYZ, I.D. / BERTOTTI, G. (coords.): *The Science of Hysteresis*, 3 vols. Academic Press, Cambridge, 2005.

hasta entonces –observaba Spinoza<sup>34</sup>– nadie había establecido cuánto puede hacer realmente un cuerpo. De la misma manera, nadie ha establecido cuánto puede hacer por sí misma la histéresis. Subestimar su alcance metafísico implicó recurrir a entidades mágicas de las que podemos prescindir fácilmente, entidades benignas o malignas a las que habíamos atribuido supersticiosamente el poder sobre nuestras vidas, pero que tal vez no lo poseían de forma autónoma, sino sólo como hipóstasis de una función fundamental.

Hemos insistido con razón en el papel de la imaginación en la evolución de la especie humana<sup>35</sup>. ¿Pero por qué hablar de «imaginación» en lugar de histéresis? ¿Qué pasa si el poder transfigurador estuviese en la histéresis misma, con un alcance que no se limita a la humanidad, sino que afecta a toda la génesis del universo? Por ejemplo, mis dedos están dando golpecitos en las teclas y el Sol ilumina el tendedero, y algún tiempo después, cuando mis dedos han dejado de dar golpecitos y el Sol se ha puesto, lo que escribí permanece y mi ropa está seca. Es decir, los efectos han sobrevivido a las causas. Encontramos esto normal, y nos interesamos, cuando es necesario, por la búsqueda de las causas, y quizás, si estamos de humor para la metafísica, consideramos que el verdadero pegamento del universo es la causalidad. No es cierto: el verdadero pegamento es la supervivencia de los efectos allí donde desaparece el rastro, lo que explica por qué la pérdida de memoria nos aterra tanto, por qué una sociedad sin documentos es muy pequeña, y por qué un aumento cuantitativo de la histéresis, que es, entre otras cosas, lo que permite el funcionamiento de un disco duro, ha cambiado el mundo, y sobre todo ha revelado su profunda esencia.

Aunque cuando estoy enfermo voy al médico y no al filósofo, en el supuesto de la *chora* o del Big Bang observo que en los dos

---

<sup>34</sup> Cf. SPINOZA, B.: *Ética*, libro III, proposición 2, escolio: «Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede hacer el cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de la naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué es lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine. Pues nadie hasta ahora ha conocido la fábrica del cuerpo de un modo lo suficientemente preciso como para poder explicar todas sus funciones, por no hablar ahora de que en los animales se observan muchas cosas que exceden con largueza la humana capacidad y que los sonámbulos hacen en sueños muchísimas cosas que no osarían hacer despiertos; ello basta para mostrar que el cuerpo, en virtud de las solas leyes de su naturaleza, puede hacer muchas cosas que resultan asombrosas a su propia alma». (Traducción de Vidal Peña).

<sup>35</sup> Cf. HARARI, Y.N.: *Sapiens. De animales a hombres*. Debate, Barcelona, 2015.

casos se trata de hipótesis especulativas que parten de cosas de las que tenemos experiencia y razono desde ella, asumiendo una regularidad de la naturaleza («natura non facit saltus»). El conflicto entre la imagen científica del mundo y la imagen de la experiencia común parece irresoluble a primera vista debido a la brecha entre las dos dimensiones: la mesa sobre la que escribo es un poco más densa, desde el punto de vista atómico, que el aire circundante, pero para mí hay una diferencia esencial entre la mesa y el aire<sup>36</sup>.

La histéresis proporciona el principio que mantiene unidas estas dos experiencias aparentemente antitéticas y permite hablar de una realidad, y no de varias facetas y niveles, ninguno de los cuales puede aspirar a la afirmación de ser definitivamente real. Por ejemplo, las palabras que usted está leyendo no habrían sido posibles sin una larguísima evolución técnica que presupone la capitalización y la transformación, y sin embargo la manera en que usted y yo las interpretamos es como si fueran el fruto de mi pensamiento, que simplemente lo expresan, mientras que el ordenador es una simple herramienta para grabarlas y transmitir las. En cierto sentido, la respuesta a la pregunta especulativa sobre la teoría del todo es más simple de lo que parece, y Arlequín nos la ofrece a su regreso de la Luna: es como nosotros, aunque con algunas diferencias<sup>37</sup>; y sin necesidad de asumir saltos, como sucede, por ejemplo, en el intento de dar cuenta, al mismo tiempo, de la mecánica cuántica y de nuestra experiencia ordinaria del mundo.

Como condición necesaria y suficiente, la histéresis no es más que una generalización de la ley constitutiva de los objetos sociales (aunque, por supuesto, se trate de considerar a estos últimos como una especialización de la histéresis en el mundo social). Es necesario seguir la pista de los acontecimientos incluso después de que sus causas hayan desaparecido, y producir un círculo en el que a partir de la sedimentación del pasado se produzcan nuevos objetos que desarrollen intenciones, que a su vez se sedimenten en otros objetos, y así sucesivamente, en un proceso indefinido, pero no infinito, ya que al final prevalece la entropía. En general, se trata de un gran soporte en el que se conservan los rastros y que permite tanto la génesis (algo se origina y se desarrolla) como la estructura (lo que se

---

<sup>36</sup> Cf. EDDINGTON, A.S.: *La naturaleza del mundo físico*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1955 [1928].

<sup>37</sup> Cf. LEIBNIZ, G.W. : *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, I, I : «C'est partout et toujours comme ici, c'est partout et toujours comme chez nous, aux degrés de grandeur et de perfection près».

ha desarrollado toma una forma, se relaciona con otros desarrollos y puede, en un tiempo largo o corto, dar origen a un significado).

Esto también se aplica a los problemas que plantea el relacionalismo cuántico. La partícula está en un lugar determinado si la observamos, lo que no significa que no esté allí si no la observamos. ¿Cómo se resuelve este rompecabezas? Simplemente afirmando que estaba allí, lo que significa que no depende de nosotros. Reajustando de esta manera la experiencia microscópica con la mesoscópica, y evitando trasvases (hechos no por físicos, sino por filósofos) de lo microscópico a lo mesoscópico. Es evidente que hay que recurrir a otra hipótesis, ya sugerida por la importancia de la noción de «relación» que hace que las cosas sean, pero despojándola de la dimensión de ser completo que la caracteriza, como cuando se argumenta que se necesita un tercer objeto para determinar el ser (a través de la relación) de dos objetos cuánticos. Hablar de un tercer objeto que garantiza la relación entre los dos primeros obviamente desencadena el argumento del tercer hombre. Más bien es mejor hablar de una tercera clase, intermedia, en este caso, no entre la idea y la cosa (como en Platón) sino entre dos objetos. Más que de una relación es necesario hablar de histéresis, que garantiza tanto la persistencia de los objetos como su acción recíproca sin que se caracterice como un ser pleno, sino simplemente como una mediación.

Al fin y al cabo, las soluciones propuestas por la antigua filosofía que hemos expuesto al hablar de «realismo positivo», precisamente porque se basan en un mundo sensible y observable, parecen especialmente adecuadas para dar cuenta de la naturaleza de esta «tercera clase», que aparece como la condición de posibilidad de la materia y la memoria. No hay memoria sin materia o materia sin memoria. La definición parece circular, pero es esta circularidad la que se encuentra en la base de la hipótesis especulativa comúnmente aceptada por los físicos de que el universo es el resultado de la expansión de una masa original y altamente concentrada, que era simultáneamente materia y memoria. Podemos eliminar cualquier bloque constitutivo del universo y cualquier principio físico conocido por nosotros, excepto la histéresis, y con el tiempo se producirá un mundo natural y social como el que ahora vivimos. Pero si eliminamos la histéresis, nada en este mundo que nos rodea hasta los confines del universo, así como nada sobre lo que estoy escribiendo en este momento, podría existir. Por lo tanto, el principio de razón suficiente del universo, así como del mundo social y de la psicología individual, suena *nihil est sine hysteresis* (nada existe sin histéresis, y la nada es precisamente la ausencia de histéresis).

Schopenhauer declaró que podía renunciar a todas las categorías kantianas excepto a la causalidad. Pero la causalidad es un principio sutilmente epistemológico (piénsese en la noción de etiología, donde la explicación se equipara al hallazgo de las causas: A causó B). Pero si lo pensamos cuidadosamente, el único elemento con el que tenemos contacto ontológico es el efecto, que permanece incluso cuando la causa ha desaparecido.

Afirmo, pues, que puedo renunciar a todas las estructuras del trascendentalismo kantiano excepto a la histéresis, a la que el propio Kant se refiere cuando habla de las síntesis necesarias para la constitución de la experiencia y cuando sitúa en la imaginación (es decir, en una clase de capacidad de registrar) la raíz común de la sensibilidad y el intelecto. Esta reflexión procede en analogía con una vieja cuestión teológica. Se solía definir a Dios como la causa del mundo entero (como creador), y como *causa sui*, en el sentido de que Dios lo causa todo y no es causado por nada. Pero decir que algo es causa de sí mismo, ¿no es acaso sostener, al mismo tiempo, que es un efecto de sí mismo?... Puede haber causalidad sin histéresis, pero entonces es la nada. Si hay algo es porque hay histéresis, que desde el punto de vista lógico, ontológico y cronológico precede a la causalidad, y además nos ahorra el absurdo de las teorías de la *causa sui*. La capacidad de registrar es la versión ontológica de la histéresis, el principio de permanencia de la sustancia como presencia, resistencia, existencia. En primer lugar, tenemos una posibilidad de repetición que proviene de la capacidad de registrar. Lo que se registra puede ser iterado, alterado y finalmente interrumpido por la entropía; y su simple existencia es una repetición en el tiempo de su ser en el universo, que considera a los objetos como ocupantes no sólo de tres dimensiones en el espacio, sino de una cuarta dimensión constituida por su persistencia temporal. Si la hipótesis del Big Bang y el Big Bounce es válida, tenemos un movimiento desde la estasis (la materia retenida antes de la explosión) a la estasis (entropía, el equilibrio térmico final del universo) cuya única constante no es el ser o la nada, sino una diferencia espacio-temporal. No es necesario postular una materia o una causa antes de la histéresis, precisamente porque la causalidad y la materialidad se piensan a partir de la histéresis: la memoria es materia diferida, la materia es memoria diferente.

Se podría argumentar que la histéresis, como la permanencia de un efecto después de la desaparición de la causa, presupone la noción de causa, así como la de persistencia y la de espacio-tiempo. ¿Cómo puede un principio ser tal si presupone otros? No lo creo. En

primer lugar, cabe preguntarse si la presuposición es ontológica o epistemológica: indudablemente, necesito la noción de causalidad, así como la noción de persistencia para definir la histéresis, pero esto no supone que la causa y la persistencia preexistan: puede ser una génesis instantánea (como en la hipótesis del Big Bang y  $\chi\acute{o}\rho\alpha$ ) o puede ser un movimiento de expansión y contracción (como en la hipótesis del Big Bounce y *Tzimtzum*)<sup>38</sup>.

Hay una segunda línea de defensa. Supongamos que realmente hubo causalidad y persistencia antes de la histéresis. ¿Qué sería eso? La persistencia de una causa más allá del efecto, es decir, sería histéresis. Las preguntas de este tipo siempre tienen el sabor de la pregunta «¿Qué hizo Dios antes de la creación?», o precisamente la sutil paradoja de la definición tradicional de Dios como *causa sui*. Excepto que si hay algo que merece ser definido como *causa sui* es precisamente la histéresis, que tiene también la ventaja, en comparación con Dios, de ser un fenómeno observable y omnipresente incluso en la experiencia más ordinaria. Obviamente, el hecho de que añadiendo histéresis a una enorme cantidad de espacio y tiempo se pueda obtener el mundo tal como es y la vida tal como la conocemos no excluye que todo pudiera haber tomado una línea diferente, dando lugar a un mundo muy diferente. La necesidad de la histéresis no significa de ninguna manera que sus efectos concretos no sean contingentes.

Consideremos el famoso ejemplo de Kant<sup>39</sup>: ponemos una bola de plomo sobre una almohada y a resultas de ello en la almohada se forma una pequeña cavidad. La causa y el efecto tienen lugar simultáneamente, pero en realidad la causa precede lógicamente al efecto, ya que sin la bola la almohada permanecería lisa. Esta es una extraña forma de razonamiento, porque si reemplazo la almohada por una superficie rígida no se da el efecto, circunstancia que debe conside-

---

<sup>38</sup> En la cosmología hebrea el *tzim tzum* (תצמצ) es la autolimitación de Dios que se retrae después de la creación del mundo. La imagen es particularmente significativa porque, en rigor, retirarse es precisamente crear un espacio vacío (Khalal/Khalal Hapanoi, יונפה ללה, es decir, también en este caso, una *chora* (Ha-Makom, מוקמה, literalmente «el Lugar», es uno de los nombres de Dios en la literatura rabínica; obra de la histéresis, da vida al mundo: de esta manera, la creación es retractación y registración. La explosión por sí sola habría sido un brillo puro e intemporal. Es sólo a partir de la retención como todo comienza, lo que significa que todo comienza con una retención, y todo procede por retiradas retenciones posteriores, en una imagen que coincide con la doctrina neoplatónica de la hipóstasis.

<sup>39</sup> Cf. KANT, I.: *Crítica de la razón pura* A 203-4 / B 248-9.

rarse de importancia primordial precisamente para una filosofía trascendental, es decir, atenta a las condiciones de posibilidad de las que dependen los caracteres de la realidad. Si en lugar de la almohada ponemos la *χώρα*, nos damos cuenta de la circunstancia de que, si no hubiera habido el efecto (histéresis), no habría habido la causa, sobre todo porque la histéresis, a través de los efectos acumulativos, obtiene resultados muy diferentes de los que se podrían predecir con referencia a la simple causalidad.

Por lo tanto, es necesario suponer cierta capacidad de mantener las huellas, lo que hace posible el proceso de aplazamiento del pasado al presente y preserva parcialmente el pasado en el presente. Repito: esta función no sólo consiste en registrar (porque en este caso el presente sería igual al pasado), sino que también implica actos como iterar (repetir algo del pasado como presente), alterar (modificar lo que se itera) e interrumpir el proceso, como la entropía física imperante y el olvido psicológico, y sobre todo como obstáculo, ralentizar, inercia, *kathekon*<sup>40</sup>. Esto es lo que Derrida expresó con el difícil concepto de *différance*<sup>41</sup>. Tratando de simplificarlo: lo que parece diferente (distinto) desde el punto de vista ontológico, ya sea vida o muerte, día o noche, actividad o pasividad, es simplemente diferido (aplazado) desde el punto de vista cronológico: ahora estoy vivo, pero la mía no es más que una muerte diferida; ahora es día, pero el día no es más que una noche diferida; ahora propongo tesis activamente elaboradas, pero, como demuestran las notas, en el fondo, son el resultado de nociones aprendidas pasivamente. La diferen-

---

<sup>40</sup> En la segunda carta a los tesalonicenses (2 Ts 2, 6-7), Pablo habla del *κατέχων*, el obstáculo, en neutro, o del *κατέχων*, quien obstaculiza, en masculino. Se trata de algo o de que retiene al Anticristo. Cuando sea quitado del camino, entonces el Anticristo desplegará todo su poder, lo cual, para Pablo, es bueno, porque acelerará la segunda venida de Cristo. La histéresis es otra figura de este mismo fenómeno.

<sup>41</sup> En efecto, desde hace tiempo me he preguntado por el porqué de un emparejamiento entre la escritura y la diferencia como el sugerido por Derrida en su libro famoso, así como también desde siempre he encontrado excesivamente crípticas sus reflexiones sobre la *différance* con la *a* (DERRIDA, J.: *La escritura y la diferencia*. Anthropos, Barcelona, 1989 [1967]; también: «La *différance*», de 1968, en DERRIDA, J.: *Márgenes de la filosofía*. Cátedra, Barcelona, 1989). Creo que precisamente el ejemplo de la globalización (y todo lo que implica) puede volver muy evidente, incluso banal, el porqué de esa pareja un poco inquietante, e ilustrar de un modo muy concreto la noción de *différance*, que en italiano propongo llamar *differenza*, teniendo presente el modo de gerundio que esta palabra puede tener en mi lengua, donde no indica solo la diversidad, sino también (con un pequeño esfuerzo) el acto de diferir, de reenviar.

cia ontológica no es más que un aplazamiento cronológico. En estos términos, se trata de una tesis especulativa que se debe a la dialéctica hegeliana y al mismo tiempo a una consideración de sentido común, la que nos lleva a decir que el tiempo es caballeroso y que, tarde o temprano, la verdad sale a la superficie. Demos tiempo al tiempo (13.700 millones de años), y espacio al espacio, dejemos que la histeresis siga su curso, y todo saldrá: esta única circunstancia explica la omnipotencia de la imbecilidad (¡antes que el diseño inteligente!), la peste negra y el terremoto de Lisboa, el cloruro de sodio y Cromwell, la batalla de Poltava y *Las Mil y Una Noches*.

El efecto es pasivo y está ligado al aquí y ahora de su producción, pero el rastro es activo (sobrevive independientemente de la causa) y es independiente de las circunstancias espacio-temporales de su producción. Lo que se registra ya no es un acontecimiento, sino un ser, y como tal se presta a ser iterado (puedo repetirlo a voluntad, o más bien hasta el aburrimiento), alterado (el registro conserva una forma sin materia, un *eidos* sin tiempo) e interrumpido (la repetición, aunque indefinida, no es infinita). El aplazamiento no sólo es la posibilidad de garantizar la persistencia de los objetos en el espacio y el tiempo, sino también la posibilidad de diferenciarlos, es decir, de introducir principios de variación en la repetición. Piénsese en la variación de la especie sobre la base de mutaciones aleatorias, pero contando posiblemente con una enorme extensión temporal y una disponibilidad de material aún mayor. Cada aplazamiento implica una posibilidad de diferenciación. A' es diferente de A, así como es diferente de B' (el rastro del evento B). Diferente por su origen, B' y A' tienen, sin embargo, la característica común de ser huellas, y de poder combinarse en formas que no eran posibles para los eventos originales, dando lugar a las secuencias A'B', B'A', AB'B'A' etc.

Venimos de una historia de miles de millones de años y estamos juntos desde el momento preciso en que nos encontramos. Y esto porque ese preciso momento resume e incorpora todo el pasado de todo el universo, sin por ello responder a ningún tipo de necesidad, sino simplemente porque el presente se asienta sobre los hombros del pasado. El Big Bang, el arañazo en mi teléfono móvil que nos recuerda un hurto repentino, los intereses compuestos del capital, el aprendizaje de un idioma, la familiaridad que nos predispone al reumatismo y la neurosis que nos empuja a establecer relaciones con los demás repitiendo los patrones que experimentamos cuando éramos niños son otras tantas manifestaciones de esto. La emergencia es el resultado de la diferencia (aplazamiento y diferenciación). Un sopor-

te conserva la huella de una acción, es decir, difiere su presencia temporalmente, más allá del aquí y ahora de su producción. Este aplazamiento es también una diferenciación, una entidad cualitativamente diferente del acontecimiento original (se refiere a ese acontecimiento, pero no es ese acontecimiento). Al preservarse, puede asociarse con otros rastros y dar vida a nuevos objetos, más complejos y cualitativamente diferentes, con un proceso de capitalización. El nacimiento del universo, el origen de la vida, el origen de la cultura, así como el de la tecnología, desde este punto de vista, son la expresión de un único principio.

### *5. Teoría del todo*

En este punto me atrevo a sostener que he resuelto el problema de una teoría de todo. La histéresis constituye así el principio fundamental que se halla en la base de lo que hay: de la ontología, en cuanto permanencia de la sustancia en el tiempo a través de la capacidad de registrar; de lo que hacemos, de la tecnología, en cuanto iteración del pasado en el presente, por ejemplo a través del trabajo muerto que, en un hacha de pedernal, lleva la cuenta del trabajo vivo que lo produjo, o el podómetro que lleva la cuenta de nuestra actividad física; de la epistemología, de lo que conocemos, o más bien de la alteración que transforma la simple repetición, la competencia sin comprensión, en un concepto reflexivo; y finalmente, precisamente de la teleología, o más bien de la interrupción que, al poner fin a un proceso, le asigna al mismo tiempo un fin, un propósito, un significado (esa era la dirección en la que iba todo el proceso). Vamos a verificarlo.

En cuanto a la capacidad de registrar, como muestran los agujeros negros, puede haber acción registrar sin materia (esto es un agujero negro) pero no materia sin acción de registrar. La pregunta «¿por qué existe algo en lugar de la nada?» corre el riesgo de ser inútil, porque se formó en un momento en que la búsqueda de una causa antes del universo parecía ser la tarea esencial de la ciencia, la filosofía y la teología. Pero si lo transformamos en «¿por qué resiste algo más que la nada?» ni siquiera necesitamos el signo de interrogación. Todo lo que es existe porque está registrado, porque mantiene un nivel primario de histéresis, el que hizo que el universo derivara, con el Big Bang, a partir de un registro original (una materia que no era más que memoria). La ontología es, de hecho, la doctrina del ser, es decir, de lo que existe independientemente de lo que sabemos o creemos. Su única

condición de posibilidad, su principio de razón, es precisamente la posesión de una histéresis, la permanencia en el tiempo y el espacio. Puesto que la permanencia es el carácter del ser, no es sorprendente que la función ontológica primaria (por paradójico que esto pueda parecer) sea la acción de registrar, lo que lleva al ser lo que de otra manera sería devenir.

Una singularidad ha tenido lugar. Un aquí y ahora del que queda un rastro. La historia registra las interacciones entre los individuos que tal vez, y en un tiempo muy largo, llevarán a la sociedad. Esta inicialmente se sedimenta en los ritos, en los soportes externos necesarios para la fijación de la memoria en una sociedad sin escritura. Sin embargo, muy pronto surge alguna forma de registro. Por ejemplo, las adquisiciones técnicas, como el trabajo del sílex, que permiten una cosificación de la memoria en artefactos; asimismo, no me parece casual que muy pronto tengamos pinturas murales, de nuevo un proto-documento que, como sugieren los paleontólogos, tiene un valor descriptivo y prescriptivo, al igual que nuestros documentos: muestran dónde y cómo cazar, por ejemplo, o cuáles son los animales sagrados del clan. Con el desarrollo de la escritura, la sociabilidad evoluciona mucho más rápidamente y la función del documento se potencia. De hecho, los documentos fijan y coordinan acciones y asumen un papel prescriptivo, y generan valor en lugar de simplemente registrarlo.

Precisamente el hecho de que el ser resista, por tanto que posea una consistencia, es también lo que permite la existencia, que es uno de los resultados más notables de la histéresis. La existencia no tiene necesariamente un sentido (al contrario, en la mayoría de los casos no lo tiene), pero puede existir un sentido del ser, que consiste en el significado que el ser recibe de la tecnología (el uso que podemos hacer de lo que es), de la epistemología (lo que podemos conocer) y de la teleología (el fin que podemos dar a los entes, empezando por ese ente que somos nosotros). Así que continuemos.

En cuanto a la iteración. La acción de registrar no es inerte, sino que da vida a procesos de iteración que aseguran la permanencia en el tiempo y la emergencia. La segunda manifestación de la histéresis es, por tanto, la iteración. Consideremos, a modo de ejemplo, un proceso natural, como la transmisión del código genético; un proceso artefáctico, como la talla de un pedernal; y un proceso cultural, como la formación de un idioma o un ritual. En cada uno de estos casos se trata de la sucesión de actos repetidos (la copia del código, la percusión repetida del pedernal, la iteración de ciertos gestos o

ciertos sonidos). Poco a poco, cada una de estas iteraciones da lugar a un ser, tanto en forma de praxis, es decir, de acción (por ejemplo, una danza ritual o un intercambio conversacional), como en forma de *poiesis*, es decir, de producción (la génesis de una forma de vida, una punta de flecha, una obra literaria o un código legal). La característica de los actos, tal como se repite, es por lo tanto también en este caso una variante de la histéresis, que en este caso es la iteración de un acto que se caracteriza por una competencia no necesariamente (de hecho, sólo muy raramente) acompañada de la comprensión.

Para ilustrar este punto, me gustaría usar una imagen propuesta por Aristóteles que compara la experiencia sensible con un ejército en movimiento<sup>42</sup>. En el flujo de la experiencia, el vuelo de las sensaciones, a la manera de un ejército errante, se detiene en un punto determinado, como cuando un soldado deja de huir y reconforta a sus camaradas para que la falange se recomponga. De la misma manera, la creencia se forma a partir de la experiencia, que se convierte en conocimiento cuando somos capaces de transmitir a los demás las creencias que creemos (con razón o sin ella) que son verdaderas y justificadas. La imagen es interesante desde muchos puntos de vista: explica cómo pasamos gradualmente de la sensación al pensamiento; sugiere que, de la misma manera que fijamos las sensaciones, podemos llegar a la formación de categorías, precisamente a través de la iteración de las experiencias, es decir, con ese proceso «rapsódico» que parece tan razonable aunque Kant lo lamentaba tanto; además, compara muy intuitivamente un proceso natural (la fijación de la sensación, pero podría ser, igual de bien, la manera en que un arroyo excava en la tierra surcos que se profundizan progresivamente) con un proceso intencional: el soldado deteniéndose y los demás imitándolo. Entre la fijación de la sensación y la decisión del soldado hay obviamente muchas diferencias, pero no hay hiato, no hay intervención de alguna propiedad mágica que diferencie la decisión del soldado del modo en el cual, por ejemplo, un arroyo de agua, buscando su propio camino, se curva a la derecha en vez de a la izquierda. Sobre todo, ilustra un proceso de histéresis que va más allá de la esfera del conocimiento, afectando también al ser, al hacer y al tender (poseer un objetivo). Salvo el último aspecto, que es crucial, lo demás es la descripción del *machine learning*. Pero el propósito se invierte. Mientras que en Aristóteles se trata de la vía ascendente,

---

<sup>42</sup> Cf. ARISTÓTELES: *Analíticos posteriores*, 100a 4-14.

en la Web se trata de la vía descendente, el paso de la comprensión a acciones simples que se reducen a la acción de registrar.

La iteración puede convertirse en *alteración*, y con esto se da cuenta de la aparición de lo nuevo, que no es, de hecho, más que un error de copia. Por lo tanto, la iteración puede ser alterada en algún momento. *Iter*, «otra vez», y *alter*, «de otra manera», derivan de la misma raíz sánscrita, *itara*<sup>43</sup>. Recíprocamente, conviene tener en cuenta la duplicidad intrínseca de la noción de *inventio*, que es a la vez la recuperación de lo antiguo, la investigación archivística de lo precedente (encontrar, inventariar) y la construcción de lo nuevo (inventar en el sentido propio)<sup>44</sup>. En la retórica antigua, la *inventio* es la primera de las actividades a las que el orador debe dedicarse para realizar su discurso: la búsqueda de precedentes, los lugares comunes adecuados para persuadir. Pero es precisamente la búsqueda de lo viejo lo que permite la invención de lo nuevo, no sólo porque lo viejo no es necesariamente conocido por el oyente, sino sobre todo porque la diferente disposición o el contexto cambiado hacen que lo viejo parezca nuevo. La retórica moderna de la creatividad, o sea, de la *creatio ex nihilo* incluso en el campo de las ideas, se ciega a la circunstancia de que nada sale de la nada, no sólo en la física sino también en el mundo de las ideas, y lo que aparece como una creación (una génesis absoluta) es de hecho y precisamente una invención (el descubrimiento de algo anterior). Sin embargo, el hecho de que las dos funciones aparezcan como tan difíciles de distinguir muestra cómo la anámnesis, la capacidad de confiar en la memoria adaptándola a las nuevas circunstancias, asegura la transición de la acción de registrar lo viejo a la producción de lo nuevo. Miren a los sastres, miren a los escritores, miren a los directores. Y, por supuesto, miren a los filósofos, que son creadores siempre y sólo para pequeñas variaciones.

Y no es sorprendente, ya que aquí estamos tocando un aspecto que es lógico y ontológico y no sólo lingüístico. Si esto puede parecer un juego especulativo inútil, piensen en un bar de Hopper a altas horas de la noche; el cliente está frente a su whisky, lo bebe,

---

<sup>43</sup> Itara, (adj.) (Ved. itara = Lat. Iterum, una segunda vez; comparativo del pronombre base \*i, como en ayam, etam, itetc.). Segundo, próximo.

<sup>44</sup> Cf. SIMONDON, Gilbert : *Imagination et invention*. Éditions de la Transparence, Chatou, 2008 ; WESTBURY, C. / DENNETT, D. C.: «Mining the Past to Construct the Future: Memory and Belief as Forms of Knowledge», en SCHACTER, D. L. / SCARRY, E. (eds.): *Memory, Brain, and Belief*. Harvard University Press, Cambridge (MA), 2000, pp. 11-32.

levanta su copa y le dice al barman: «Dame otro». No significa que quiera otra bebida (o, peor aún, otro vaso). Quiere el mismo whisky: otro vaso (alteración) de lo mismo (iteración). *Natura non facit saltus*, y esto no sólo se aplica al bar. No hay un verdadero salto de la naturaleza a la cultura: el ADN deja de repetirse regularmente y da lugar a una evolución de la especie o a una neoplasia; un recuerdo puede corromperse y complicarse hasta el punto de convertirse en un pensamiento original; una larga serie de datos puede simplificarse hasta el punto de convertirse en una teoría; una serie de acciones reguladas puede operar deliberadamente con una parte del mundo de tal manera que se obtengan afirmaciones verdaderas sobre esa parte del mundo (me subo a la balanza, miro la pantalla, pronuncio o pienso la frase «peso 86 kilos, necesito perder peso»). El salto se produce entre la ontología (lo que hay) y la epistemología (lo que sabemos o creemos saber). A nivel ontológico, en el caso de la copa de whisky, hay iteración (siempre es una copa de whisky), pero a nivel epistemológico hay alteración (es otra, una más, una segunda copa).

Esta es la diferencia fundamental entre la histéresis y la acción de registrar: esta última no es suficiente, así como la memoria perfecta no es el conocimiento absoluto, sino la idiocia de Ireneo Funes. Y es difícil desechar por errónea la idea de que un exceso de memoria, un largo repetir y rumiar, paraliza la vida. Sobre todo, sabemos por experiencia directa y por la lectura de infinidad de libros de psicólogos, muchos de los cuales hemos *–et pour cause–* olvidado, que la memoria se recompone, modifica, recrea y no sólo se acumula como si fuera el cubo de basura de nuestras experiencias. Todo esto no sólo es obvio, sino que, lo que es más importante, es correcto: cuando decimos que la memoria no sólo registra, sino que itera (obsesión), altera (invención) e interrumpe (olvido) sólo traemos de vuelta al nivel de nuestra experiencia directa un fenómeno metafísico que involucra la totalidad de todo lo que es. Precisamente por ello, para explicar el fundamento metafísico tanto del crecimiento exponencial de la acción de registrar como esencia de la revolución documental, cuanto de la centralidad de la capitalización en la revelación de la naturaleza humana, he pasado del término genérico de «acción de registrar» y del término principalmente antropomórfico de «memoria» al de «histéresis».

La histéresis tiene ciertamente las características de la acción de registrar, es la preservación de un rastro. Pero también es el conjunto de aventuras que este rastro puede correr, constituyendo el fundamento metafísico de todo lo que es y sucede. Porque el rastro, una

vez conservado, puede ser iterado; e incluso aunque la iteración sea también perfecta, tiene lugar en un segundo tiempo y en un segundo lugar, entonces (si no creemos en el principio puramente lógico de la identidad de los indiscernibles, y Kant nos ha dado excelentes razones para no creer en él: si incluso los indiscernibles fueran absolutamente idénticos, ocuparían dos lugares diferentes en el espacio), crea algo nuevo. Los gemelos son algo diferente de un solo individuo, la misma nota repetida varias veces crea un ritmo o un código, y repetida demasiadas veces crea aburrimiento y exasperación.

Sin mencionar el hecho de que es muy común en la naturaleza y la cultura que la iteración, debido a un defecto de transcripción o a la saciedad y el deseo de variación, genere una alteración. Es así como un error de copia del código genético produce una evolución en la especie o una neoplasia en el individuo; que una mala pronunciación o una mala lectura en el registro parroquial genera, de la misma fuente, «Ferraris» y «Ferrario», o de «Jean» «Sean» (el extraño, para nosotros, nombre de Sean Connery); que la parte meridional de las lenguas alemanas sufra una rotación consonántica que no tiene lugar en las septentrionales; que el diptongo *oi*, tradicionalmente pronunciado *ue*, en francés, pase a pronunciarse *ua*, bajo la influencia del argot parisino, con el resultado de que en Francia se pronuncia «trua» y «rua», mientras que en Quebec se han conservado «true» y «rue».

Pero más allá de la infinidad y variedad de ejemplos, la pregunta filosófica es: ¿podrían estas alteraciones haber tenido lugar sin la iteración? Por supuesto que no. Es sólo la larga repetición, tal vez hasta el aburrimiento y, sobre todo, el error y la mezcla con barbarismos y solecismos, lo que ha determinado el paso del *sermo rusticus* latino a las lenguas neolatinas. Sólo la creación de un sistema de analogías posibilitado por la iteración, por tanto, por la creación de un código regular, permitió que el oclusivo indoeuropeo sordo \*p (\*ph<sub>2</sub>tér «padre») evolucionara regularmente en germánico como fricativa sorda (fáðar), y en latín, en cambio, como «p» («pater»). No hay que sorprenderse de que la memoria recree, habría que extrañarse si esta recreación tuviera lugar en ausencia de memoria.

Vamos a llegar finalmente a la interrupción. Una teoría de todo no estaría completa si no diera cuenta de que todo lo que es termina. Con la histéresis nos medimos con un principio que va al centro de la paradoja del tiempo, que simultáneamente es y no es. Una paradoja tan antigua como la filosofía, no menos sorprendente que las paradojas cuánticas, pero que no puede resolverse afirmando que el tiempo no existe, porque en ese caso quizás poco cambiaría en el mundo

cuántico, pero mucho cambiaría en el mundo, mucho más cercano y relevante para nosotros, de las hipotecas, los impuestos, la muerte. De hecho, estamos tratando con algo que a la vez es y no es, y que a la vez contiene todo lo que es, porque es realmente difícil mantener que las cosas no están en el tiempo, y que el tiempo toma y da. Si el 21 de marzo de 1955 Einstein (que iba a morir al mes siguiente) escribió a Vero y Bice, los hijos de su gran amigo Michele Besso, que para los que creen en la física «la distinción entre pasado, presente y futuro no es más que una ilusión, por muy tenaz que sea»<sup>45</sup>, seguiría siendo una ilusión aún más tenaz pensar que Michele Besso, o Einstein, o cualquier otro, podría resucitar.

Y es también de este mundo del que se trata ante todo de dar cuenta, también y sobre todo en una teoría del todo. Los tres mosqueteros (acción de registrar, iteración, alteración) son en realidad cuatro<sup>46</sup>, y el sistema, para ser completo, necesita un cuarto, la interrupción, la teleología, que es la esencia de la especulación. La teleología, la posesión de fines, es el resultado de la interrupción: un proceso se congela (típicamente, una máquina se rompe o una persona viva muere). La interrupción es la crisis, es decir, el cese de un sistema de registro e iteración, de forma definitiva o transitoria. Como tal, no debe ser concebido como mera negatividad, ya que constituye la condición de posibilidad de sentido y libertad.

Entendemos lo que es un martillo cuando se rompe, y lo que es un ser humano cuando muere. Es en este punto, en el momento del final, cuando reconocemos el fin, la finalidad de ese mecanismo o de ese organismo, y es la previsión de esta interrupción la que determina el sistema de valores económicos y éticos. La interrupción es el elemento decisivo y concluyente de la histéresis, lo que detiene la máquina y al mismo tiempo la motiva. Lo que otorga sentido al todo es precisamente el hecho de que puede estar sujeto a procesos irreversibles. En un cierto punto la entropía prevalece, y es el fin de todas las cosas. Precisamente esta certeza, y las urgencias que dicta en el metabolismo de los organismos, es el origen del sentido, la dirección y el significado general del mundo de la vida. La entropía es, por lo tanto, la condición de posibilidad de cada sentido y significado.

---

<sup>45</sup> «Für uns gläubige Physiker hat die Scheidung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nur die Bedeutung einer, wenn auch hartnäckigen, Illusion», Einstein Archiv Dokument 7-245.

<sup>46</sup> BRANDT, Reinhard: *D'Artagnan und die Urteilstafel. Über ein Ordnungsprinzip der europäischen Kulturgeschichte* 1, 2, 3/4. Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1998 (1991).

Esta circunstancia saca su condición de posibilidad de la histéresis, y por consiguiente, constituye un efecto de la histéresis de la misma manera que la iteración y la alteración, porque una interrupción sólo puede tener lugar dentro de un proceso.

Aparentemente antieconómica, la interrupción da el sentido general de la economía de todo el proceso de histéresis. Esto, como dije, también se aplica al libre albedrío, que no podría tener lugar sin la interrupción. Nacido en la época en que explicar significaba identificar las causas, el debate sobre el libre albedrío conduce necesariamente a la negación de la libertad, ya que es evidente que un efecto, una vez que se ha producido, no puede sino seguir la causa que lo ha producido. Si retomamos una escena, la deslizamos hacia atrás, se verá claramente que Sam no podía dejar de tocar todavía *As time goes by* y Blücher no podía sino preceder a Ney en los campos de Waterloo, y que, por la misma razón, no podíamos dejar de hacer lo que habíamos hecho. Pero veamos la escena desde el otro lado, antes de que ocurriera, y teniendo en cuenta que algo más podría haber ocurrido. Veámoslo desde el punto de vista del fin y del final. La perspectiva de una interrupción, sobre todo si es irreversible, da una dirección al proceso, y esboza su significado, tanto en la teoría del sentido como en la filosofía de la historia, en la concesión de préstamos, así como en la vida de cada uno de nosotros. Y que haya, delante de cada uno de nosotros, una nada y un no todavía que podría no actualizarse siguiendo un orden causal, es precisamente lo que nos hace libres, lo que nos da un fin, un objetivo, precisamente porque hay un fin, un final.

*Traducción de Juan José García Norro*

*Recibido el 20 de mayo de 2021*

*Aceptado el 18 de junio de 2021*

Maurizio Ferraris  
Università di Torino  
maurizio.ferraris@unito.it