

Com-plexus: espacio y comunidad

Com-plexus: space and community

Arturo Romero Contreras¹

[Respecto a la división cuerpo-mente] encuentro yo otro gran error en Descartes, los principios que cohabitan en el hombre están entreverados de tal suerte que resulta ilusorio la pretensión de deslindarlos sin mezcla de confusión como él pretendió con su teoría de las dos sustancias [...] Hay que olvidarse del bisturí porque aquí no hay disección posible. Como en una curva fractal con infinitos cabos y golfos, las líneas fronterizas se complican hasta lo inconcebible: lo psíquico reaparece donde sólo parecía haber un juego bioquímico de canales iónicos y neurotransmisores; encontramos lo animal dentro de las funciones más crasamente vegetativas; lo físico renace en lo viviente; las virtudes humanas se hibridan una y otra vez con los instintos más bestiales. Es ilusorio no ya encontrar dos sustancias separables en el hombre; lo mismo se puede decir hasta de la última de sus cualidades. [...] lo más propio del hombre es precisamente el mestizaje²

RESUMEN

El presente texto avanza la tesis de la ontología exige un pensamiento de la comunidad y su relación con el espacio. Para ello se avanzan tres líneas de pensamiento. 1. Un pensamiento del ser debe poder conjugar un lado ontológico y otro ético-político al mismo tiempo, sin reducir o subordinar el uno al otro. Esto es lo que llamamos aquí "comunidad", que su vez solo es posible fragmentando la unidad del origen. 2. La ontología de Heidegger ha resaltado el nexo esencial entre ser y tiempo, desarrollando una crítica a la filosofía de la presencia. Pero al pensar un origen fragmentado, distribuido, introducimos una dimensión espacial en el razonamiento ontológico. Hace falta entonces pensar el nexo entre ser y espacio. Un pensamiento del espacio puede desarrollar una conceptualidad a partir de la topología matemática. 3. La comunidad y el espacio exigen no sólo nuevas categorías sino también una lógica distinta (no-aristotélica), capaz de lidiar con la complejidad y la paradoja. Tomando en consideración los puntos anteriores se esboza un programa filosófico

Palabras clave: Naturaleza, espacio, topología, lógica no-clásica, poliarquía.

¹ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

² (Arana, 2014).

ABSTRACT

The present paper claims that ontology requires to think community and its relationship to space. To support this thesis, we offer three lines of thought. 1. A thought on being must conjugate both an ontological and an ethical-political side at the same time, without reducing or subordinating one to the other. This is what we call "community", which becomes only plausible by fragmenting the unity of origin. 2. Heidegger's ontology has underlined the link between being and time, in his attempt to offer a critique to philosophy of presence. But a fragmented and distributed origin necessarily introduces a special dimension un ontology. We must consequently think the link between being and space. A thought on space can develop a conceptuality departing from mathematical topology. 3. Community and space demand not only new categories but also a new logic (non-Aristotelian), capable of approaching complexity and paradox. Considering the above presented issues, a philosophical program is sketched.

Keywords: Nature, space, topology, non-classical logics, polyarchy

INTRODUCCIÓN

El presente texto indaga sobre la dimensión ontológica del *espacio* y su relación con el concepto de *comunidad*. Busca hacerlo en respuesta al pensamiento heideggeriano y sus herederos, quienes hicieron del *tiempo* el horizonte más propio de la pregunta por el ser, y del ser una pregunta exclusivamente ontológica y no, al mismo tiempo, ética. El texto podría también haberse llamado *comunidad, tiempo y espacio*, en tanto que propone leer al ser como un espacio-tiempo de lo común. Para esbozar esta propuesta se avanzan en el presente texto cuatro argumentos:

1. La ontología piensa el *espacio común*. Nada existe fuera de *alguna* relación, ni ninguna relación fuera de un *conjunto de relaciones*. Los conjuntos de relaciones producen espacios en los cuales se despliegan los entes. Al mismo tiempo, siempre hay *más de un espacio*. Eso quiere decir que los *espacios están hechos de otros espacios*, y también que hay *diferentes espacios*.
2. Toda ontología debe *diferenciar e incluir a la vez* la relación entre entes (que concierne a todo comprender) y la relación entre prójimos (que concierne al vínculo). Todo pensamiento del ser que subordine al prójimo al *to on* griego, hace de la política y de la ética esferas *derivadas* de una supuesta pregunta fundamental sobre el ente. Si a la ontología corresponde el concepto de verdad como desocultamiento (es decir, a la manifestación de las cosas, a su aparecer), a la ética le corresponde el de verdad como justicia (relación con el otro). Pero los pares de verdad y justicia, ontología y ética hay que pensarlos *a la vez*, sin pretender subordinar una esfera a la otra (esto es, sin jerarquías) y sin oposiciones (donde decantarse por el ser implicaría violencia ética y decantarse por la ética, una renuncia a toda presentación). Esta es la exigencia de un *arché*, es decir, del primer principio u origen, *distribuido*.
3. Una ontología que hace del tiempo su horizonte último y exclusivo, sin considerar el espacio, o bien, subordinando el espacio al tiempo, sólo alcanza a pensar la dimensión del *retardamiento* en la presentación, del desajuste (del demasiado tarde o demasiado temprano) de un sujeto que intenta aprehenderse. Se dibuja así la dimensión trágica de la filosofía como

un constante e inevitable fallo (*verpassen, versagen*), porque su concepto central es la *no-simultaneidad*. Introducir el espacio en la ontología significa pensar, de nuevo, la simultaneidad. Pensar la articulación entre espacio y tiempo en la ontología tiene que derivar en la concepción de una *simultaneidad no-simple*, no-trivial. Este espacio-tiempo de la complejidad será llamado *complexus*, en donde existe siempre una pluralidad conectada de manera compleja.

4. Finalmente, ni el origen distribuido, ni el espacio complejo pueden ser pensados bajo la lógica tradicional: hay que suspender, de cierto modo, la vigencia irrestricta de dos axiomas de la lógica aristotélica: el principio de tercero excluido y el de no-contradicción. La lógica que se exige la llamaremos *policontextural*.
5. Intentaremos mostrar estas ideas a partir de una revisión esquemática, pero estratégica, de cuatro autores que han dedicado reflexiones sobre el espacio en su dimensión ontológica: Platón, Heidegger, Schelling y Husserl. Finalmente, haremos una breve referencia a la geometría y a la lógica no-clásica como modos fundamentales para articular lo que se nos presenta en la exploración del espacio.

Presento así el esbozo muy general de un programa filosófico. Primero habrá que mostrar el camino que lleva del concepto de ser al de comunidad, luego el que relaciona el tiempo con el espacio. Con ello será posible presentar la idea de aquello que he llamado *complexus*: concepto que permite captar la dimensión ética-ontológica de la ontología y la relación temporal-espacial. La complejidad sólo puede ser captada a partir de conceptos muy peculiares. Muchos de ellos han sido ya preparados, si bien no desarrollados filosóficamente, en la matemática, especialmente en la topología, rama matemática que piensa precisamente el espacio en su dimensión más elemental. Finalmente, no se trata de que la filosofía hable en el lenguaje de las matemáticas, ni viceversa, sino que ambos *espacios conceptuales* se fecunden, lo cual requerirá un pensamiento frecuentemente paradójico. Para que dichas paradojas no falten al rigor del pensar resulta siempre necesario mostrar que la lógica filosófica es capaz de *suspender de manera regulada* la prohibición de la contradicción y del tercero excluido. La lógica no-clásica que resulta más afín al concepto de *complexus* será la lógica policontextural, aunque no se restrinja a ella.

DEL SER A LA COMUNIDAD

A. Introducción

Queremos mostrar aquí que la noción de comunidad es inseparable de la noción de espacio y que ambos, comunidad y espacio, deben conformar el humus de una ontología contemporánea. Ya hemos anticipado en la introducción que la ontología heideggeriana dio privilegio al tiempo sobre el espacio. Dicho privilegio no es exclusivo de su pensamiento. Corresponde a toda una tradición filosófica haber hecho del alma, en sus diferentes versiones, el sitio de manifestación por excelencia del ser. Recuérdese el libro XI de *las Confesiones* de San Agustín para ver cómo el alma se transforma en el *sitio* de recolección del tiempo (presente, pasado y futuro) que constituye la interioridad reflexionante sobre la cual todas las cosas y, finalmente, Dios, aparecen en su duración. Fuera del alma no hay nada. No es gratuito que el epígrafe que aparece en las *Lecciones*

sobre la conciencia interna del tiempo que impartió Husserl, refieran precisamente a este libro de *Las Confesiones*. Y no es tampoco gratuito que Descartes haya reservado el espacio al mundo exterior de las cosas, ni que Kant haya hecho de él medio del sentido externo, mientras que el tiempo haya estado asociado al esquematismo y, así, al vínculo entre sensibilidad y entendimiento. Para todo el idealismo alemán el tiempo, entendido como historia, será puramente espiritual, mientras que el espacio ocupará el sitio restringido del mundo material, la dispersión. Bergson también denuncia la *espacialización* del tiempo como un modo extrínseco y artificial, exterior, de aprehender la duración de la vida. Heidegger es solamente el epígono de esta tradición. Es verdad que en *Ser y Tiempo*, el existente, llamado *Dasein*, exhibe en su analítica un conjunto de relaciones espaciales (ser-en: *in*, ser-con: *mit*; ser-cabe: *bei*); éstas caracterizan su existencia en el mundo, pero no dicen nada del *ser en cuanto tal*. Éste solamente hablará al *Dasein* en su confrontación con la muerte, un fenómeno propio de la temporalidad. De hecho, todo el discurso heideggeriano sobre el origen y el comienzo (ejecutado el primero en Grecia, prometido en Alemania un nuevo inicio), sobre el final (de Occidente, de la metafísica, de la filosofía), la *destinación* a la que estamos atados desde el inicio del pensar occidental (*Geschick*), el pensar rememorante (*Gedenken, Andenken*) ... todo su teatro conceptual se dirime fundamentalmente en el tiempo. Incluso las consideraciones de su obra tardía en torno al habitar (*Wohnen*) y el construir (*Bauen*), conducen al pensar (*Denken*) (Heidegger 2000), que a su vez nos vuelve a remitir a la tradición occidental y que nos ponen a la *espera* del acontecimiento. Nuevamente, un suceso temporal. Resulta entonces pertinente preguntarse por el espacio y, sobre todo, si ello es de provecho para la ontología, o si el espacio, más bien, debe permanecer como el medio exterior de *representación* del mundo.

B. Platón: el espacio de los géneros

Es un hecho que no tenemos una única palabra para recoger el haz de significaciones que le atribuimos al vocablo espacio. Ya sólo en el español no sabríamos dar cuenta de las diferencias entre "espacio", "lugar" y "sitio"; no se diga ya articular y discernir nociones fundamentales que se desprenden de ahí, como "límite", "frontera", "borde", o "margen"; palabras que nos evocan, nos convocan y hasta nos obligan a pensar qué es el "adentro" y el "afuera", que significa "pertenecer" o "ser excluido", "participar" o "formar-parte". Del griego nos llegan palabras como "*topos*", "*chora*" y "*kenós*". Del latín vocablos como "*spatius*", "*ubis*" o "*locus*". No habría que apresurarse a distribuir estas palabras entre diferentes dominios: uno del "alma", otro "físico", otro "social", por ejemplo, o a fijar filológica o etimológicamente el sentido, campo y función de dichos vocablos.

Aristóteles discute en la *Metafísica* si los géneros deben constituir el objeto de la ciencia de los entes. Lo pregunta porque dicha ciencia debe *abarcar todo el reino de lo ente*, con sus *diversos sentidos*. La misma división entre género y especie nos arroja la *figura* de un árbol que abre sus ramas de dos en dos, según la lógica bivaluada que tiene por base. En efecto ser y no-ser, esta división primaria que encontramos en Parménides, supone ya una lógica y la distribución de sus valores de verdad (su semántica, diríamos hoy) por el valor de la negación. No es difícil ver aquí los rudimentos de una teoría de conjuntos, que debe dictar el espacio común de los seres a partir del operador de "membresía". Antes que Aristóteles, Platón formula, en *El Sofista*, una ciencia, llamada dialéctica,

cuyo arte consiste en saber dividir, es decir, en saber partir y repartir conceptualmente los seres, como veremos enseguida.

Platón se plantea en este diálogo una pregunta por comunidad o interrelación entre los géneros, que a su vez debe darnos acceso a las relaciones entre las cosas. El problema de una ciencia del ser no concierne solamente a la fundación o primeros principios aislados, sino a su estructura relativa. En otros términos, tenemos ya la intuición de la “membresía” de las cosas respecto a los géneros (según una implícita teoría de conjuntos), pero también de la relación (la estructura, la división o penetración) entre los géneros mismos. El género es un modo del espacio, en su sentido más amplio, en cuanto su función consiste el limitar, delimitar, separar y reunir una colección de elementos³, es decir, en establecer lo común y lo diverso:

¿Y qué? Puesto que hemos admitido que también los géneros mantienen entre sí una mezcla [μείξεως, μίξις] similar. ¿No sería necesario que se abriera paso a través de los argumentos [διὰ τῶν λόγων] mediante una cierta ciencia quien quiera mostrar correctamente qué géneros concuerdan con otros y cuáles no se aceptan entre sí, si existen algunos que se extienden a través de todos [διὰ πάντων] [manteniéndolos juntos [συνέχοντε]], de modo que hagan posible la mezcla, y si, por el contrario, en lo que concierne a las divisiones hay otros que son la causa de la división de los conjuntos? (...) ¿Cómo no hará falta una ciencia, y, por qué no, la mayor de ellas? [...] ¿Cómo la llamaremos ahora, Teeteto? ¿O acaso sin darnos cuenta hemos caído, por Zeus, en la ciencia de los hombres libres, y, buscando al sofista, corremos el riesgo de haber encontrado primero al filósofo? [...] Dividir por géneros [τὸ κατὰ γένῃ διαιεῖσθαι] y no considerar que una misma forma es diferente, ni que una diferente es la misma, ¿no decimos que corresponde a la ciencia dialéctica [διαλεκτικῆς ἐπιστήμης]? (Platón, trad. 1988, 253b-d).

Así pues, el trabajo del filósofo consiste para Platón en partir, repartir y distribuir géneros, que a su vez parten y reparten los seres en una *cartografía dinámica* (recordemos que la discusión sobre el no-ser implica la aceptación del movimiento). Esta función *analítica*, si se quiere, es, sin embargo, unilateral sin otra función que no podríamos llamar “sintética”, pues no se trata de construir o reconstruir un todo, ni de asegurar la conexión sistemática de lo diverso en un yo, sino de la *conexión o conectividad entre géneros*. El método de la división debe complementarse con un método que exponga la mezcla o penetración de los géneros.

Hoy llamaríamos al género categoría. Toda categoría dice algo del ser. Las categorías *expresan* al ser. La pregunta que podemos formular es entonces la siguiente: ¿de qué modo expresan ellas “al ser en cuanto tal”? Heidegger nos recuerda en *Ser y Tiempo* que “la *universalidad* del ser no es la del género”, sino que ella responde más al sentido medieval de un “*transcendens*” (Heidegger, 1951, p. 12). Los trascendentales clásicos son: unidad, verdad, belleza y bien, y su cualidad esencial es aplicarse a toda categoría. Más aún, ellos, al ser transversales, garantizan la unidad del ser (que Heidegger asegura a partir de la *unidad de la analogía* de Aristóteles). Podría decirse así que el trascendental es, por un lado, diferente *toto genere* de la categoría, la cual se aplica al ente; pero, por el otro, es análogo a la categoría, en cuanto su función es también la de asegurar la *unidad de una comunidad*. La pregunta por el ser en cuanto tal se refiere entonces a lo común, antes de que se decida sobre su carácter temporal.

³ Decimos *colección* y *no conjunto* pues no tenemos por qué aceptar la teoría de conjuntos, ni su axiomatización más aceptada (ZFC). Pensemos simplemente, como en la teoría de categorías matemática, en colecciones de elementos que se pueden estructurar de diversas maneras, siendo la teoría de conjuntos una de ellas.

Platón se pregunta entonces por lo *común* a todo lo que existe y cómo se articula esa comunidad a partir de los géneros. El “ser” no implica en principio nada diferente de la comunidad de lo ente a partir de las *relaciones entre los géneros*, sin identificarse ni con aquellos, ni con éstos. Antes de interpretar el ser como unidad, como multiplicidad, como reunión o como diseminación, *la pregunta por el ser es pregunta por la comunidad*. Platón lo reafirma al hablar en el mismo diálogo sobre la peculiar relación que tienen los géneros con la esencia. Leemos así una pregunta lanzada a Teeteto: “¿una vez abarcados [περιέχω] por aquél [el ser] tanto el cambio como el reposo, al considerarlos en conjunto [συλλαβή] y al examinarlos [εἶδον] en relación a su comunicación con la esencia [τῆς οὐσίας κοινωνίαν], afirmarás que ambos existen?” (Platón, trad. 1988, 450b). Platón escribe: τῆς οὐσίας κοινωνίαν, lo *común* a la esencia. Aquí el ser aparece claramente bajo la luz de una pregunta por lo común. *Koiné* es el nombre de lo compartido. Los géneros son los espacios que recorren las cosas. Los géneros se mezclan porque, de alguna manera, participan unos de los otros. ¿No podría entonces decirse que el ser en cuanto tal remite a la *implicación* de los géneros y que no es nada fuera de ella? Si quisiéramos decirlo con cierto sabor matemático, diríamos que al ser corresponde el *punto genérico* o común de los géneros.

Podríamos decir que hay una especie de cartografía propia de las categorías, una especie de proto-espacialidad, en tanto que nos muestra la *estructura* del ser a partir de relaciones diferenciales entre los géneros (ser y no-ser, reposo, movimiento), pero donde dichos se penetran entre sí (porque no son términos puntuales, sino espacios) y forman una estructura conceptual. Dicha estructura conceptual permite pensar lo común de la multiplicidad del mundo, que toma la forma de la multiplicidad y del cambio. Platón nos ha servido para pensar un primer *espacio conceptual* que acoge a una multiplicidad de la cual afirma algo en común. Pero reparemos en el hecho de que la comunidad no puede tener la forma del uno, ni de la totalidad, ni del fundamento, pero tampoco de la simple diferencia (o de una multiplicidad indiferente) y no podrá, como veremos, ligar a los seres en una *contemporaneidad simple*, ni en un *único espacio*. Heidegger hizo suyo el proyecto de pensar la conjunción del ser y el tiempo. Hemos visto que un pensamiento del ser es también un pensamiento de la comunidad y por ello, necesariamente, del espacio.

Cuando Platón habla de participación de lo sensible en la idea, no habla de otra cosa que de *participación en un espacio común*. Pero este espacio común lo es para todo aquello que se junta y se divide, se mezcla y se separa, llega a ser y desaparece. La pregunta por la comunidad se dirige entonces a la *participación* de lo que se encuentra *dividido* o *distribuido*. Nada pertenece a un solo género. Es así que el espacio de los géneros debe explicarse a partir de su *conectividad no-simple*. Esto quiere decir: *lo común deberá ser una conexión no-trivial o compleja de lo múltiple*. ¿Pero qué es lo múltiple? Aquello que no se deja ya recoger bajo las figuras del uno, ni del fundamento, ni de la identidad dialéctica. Es por ello que el pensamiento del espacio que aquí proponemos se encuentra lejos del concepto de subsunción de lo múltiple en el uno o de la oposición simple entre lo uno y lo múltiple, o incluso de su jerarquía (no se puede *derivar* lo múltiple de lo uno, ni lo uno de lo múltiple).

Hasta el momento hemos mostrado la posibilidad de concebir la ontología como pensamiento espacial de lo común. Pero nos hemos limitado a su dimensión puramente conceptual. Si queremos mostrar la comunidad de los seres

mismos (de los entes) debemos descender hasta ellos y mostrar de qué modo lo conceptual actúa en el mundo mismo.⁴ Para ello nos serviremos ahora de *El Timeo*, de Platón. Ahí veremos cómo el espacio muestra su carácter intermedio entre las ideas y las cosas, la eternidad y el tiempo, como una especie de lugar que acoge todas las cosas y les permite adoptar y mantener una forma. En otras palabras, el espacio se vuelve el sitio del despliegue de una morfología que debería incluir los momentos de morfogénesis, de estabilidad, de transformación y de destrucción.⁵

TIEMPO Y ESPACIO

I. Platón, el espacio y su género bastardo

Ahora debemos mostrar cómo el espacio conjuga el mundo de las ideas y el mundo concreto del devenir. Platón dice, a propósito de los géneros que el ser debe dar espacio al no-ser relativo propio de la relativa exterioridad recíproca de las cosas (cada cosa es no-otra) y propio del devenir (que significa un tránsito del ser al no-ser relativo). Toda comunidad es, así, impensable sin diferencia. Pero ¿qué nos puede enseñar Platón sobre el modo concreto y sobre cómo el mundo sensible y en devenir se enlaza con el espacio?

Platón hace intervenir en múltiples diálogos al número como principio del ser. De este modo afirma una especie de matemática del ser. Hay que especificar, sin embargo, en qué consiste dicha matemática. Ella no se conforma con el número, con la cuenta y su carácter cuantitativo, sino que abarca implícita o explícitamente, además de los términos de “unidad” y “multiplicidad”, el de “límite” (πέρας), infinito (ἄπειρον), “continuum” y “discreción”. Llamamos a este pensamiento matemático en sentido anacrónico, porque es la matemática la que en sus desarrollos más actuales ha logrado pensar con rigor estas nociones y, retrospectivamente, las hace legibles en la historia de la filosofía y la matemática. Pero eso no quiere decir que la filosofía deba estar al servicio de la matemática, o que la matemática sea el “lenguaje de la ontología”. Esto constituiría no solamente una pérdida de autonomía filosófica, sino que fijaría el pensamiento filosófico a un dominio científico particular. Pero es evidente que la filosofía no descansa, ni puede descansar en un saber concreto. Quien confía ciegamente en las matemáticas verá tambalearse, tarde o temprano, la certeza con la que creía haber definido sus conceptos. Para que la matemática hable el lenguaje de la ontología es preciso *proyectar* el universo matemático sobre el universo filosófico y operar las *traslaciones* necesarias. Este trabajo es ya propiamente filosófico.

En *El Timeo* aparece un decidido concepto metafísico del espacio. Éste no se corresponde con el de la geometría, donde las figuras se trazan sobre una superficie indiferente. El espacio será más bien el sitio donde ellas emergen y son conservadas. El espacio aparecerá como un tercero entre el ser (entendido como eternidad inamovible) y el devenir (como sitio de la multiplicidad y el no-ser, de la copia y de lo sensible):

⁴ En términos matemáticos el estudio del espacio inmanente tendría su sitio en el análisis y el estudio de su morfología más general en la topología. Pero cuando ascendemos a los géneros, el sitio propio sería la teoría de categorías, porque ya no tratamos con un solo espacio, sino con una *multitud* de ellos. Una anticipación puede avizorarse ya en la topología algebraica, que *conecta* el mundo del continuum topológico, con el mundo discreto del álgebra. En Platón: los géneros (conceptos) y las multiplicidades (el mundo).

⁵ Los términos de *estabilidad estructural* y *morfogénesis* fueron acuñados por René Thom (2008).

El comienzo de nuestra exposición acerca del universo [o de todas las cosas: *περὶ τοῦ παντός*] [...] debe estar articulado de una manera más detallada que antes [o mejor “discernido”: *διηρημένη*]. Entonces diferenciamos dos principios [*εἶδη*] (...) uno supuesto como modelo, inteligible y que es siempre inmutable, el segundo como imagen del modelo, que deviene y es visible. En aquel momento, no diferenciamos una tercera clase [*τρίτον ἄλλο γένος*] [...] Ahora, sin embargo, el discurso parece estar obligado a intentar aclarar con palabras una especie difícil y vaga. ¿Qué características y qué naturaleza debemos suponer que posee? Sobre todas, la siguiente: la de ser un receptáculo de toda la generación, como si fuera su nodriza [*γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἶον τιθήνην*]. (Platón, trad. 2008, 48e-49a)

El espacio no es ni una mera nada, ni un ente o cosa. Pero tampoco le corresponde la idea, siempre estática y eterna. El espacio, en cuanto *chora*, dice Platón, es aquello que *recibe* todas las figuras, podríamos ampliar: *todos los entes y acontecimientos*, sin confundirse ni con ellos, ni con sus formas. Es *pasivo*, porque acoge y recoge las figuras y los entes del universo en su seno, pero es *activo* en cuanto es él quien las sostiene en su estabilidad estructural al alimentarlas como una nodriza. Hay pues, en el *Timeo*, tres géneros: “lo que deviene (o surge: *γινόμενον*), aquello en (*ἐν*) lo que deviene y aquello a través de cuya imitación nace lo que deviene.” (50d), o bien: hay “ser, espacio y devenir” (52d), que osaremos transformar en *comunidad, espacio y tiempo*. Es como si el espacio fuese el *lugar del devenir*, a medio camino entre la idea y el mundo. Y como si el espacio fuese también el lugar de *instanciación* de toda idea. Si el espacio no se corresponde ni con la idea, ni con los entes, ¿no será que nos hemos topado con algo impronunciable, algo de lo que no se puede hablar, con un no-ser? Pero Platón había advertido ya en el diálogo el Sofista, que incluso de lo que no se puede hablar, como del no-ser, se habla, y mucho:

[...] el no-ser coloca en dificultad a quien lo refuta, pues, apenas alguien intenta refutarlo, se ve obligado a afirmar, acerca de él lo contrario de él mismo (...) había dicho, un poco antes, que él «es» impronunciable, indecible e informulable (...) Cuando intenté aplicarle el «es», ¿no dije lo contrario de lo anterior? (438d); ([es por ello que] lo más ridículo de todo sería compartir el argumento de quienes no permiten enunciar una cosa por intermedio de otra afeción (...)) Respecto de todo, se ven obligados a valerse de «ser», de «separado», de «lo otro», de «en sí» y de muchas otras expresiones que son incapaces de evitar y de combinar en sus discursos, de modo que no necesitan ser refutados: ellos, como suele decirse, llevan consigo a su enemigo y a su contrincante [...]. (Platón, trad. 2008, 252b-c).

El espacio es paradójico: parece, por un lado, ser el contorno mismo de las cosas, su figura, en el sentido geométrico del término; pero por el otro, parece más bien ser la *condición de posibilidad*, ahí *dónde* se inscribe toda forma. Más aún: el espacio no puede tener forma alguna, pues de otro modo se confundiría con los entes y, sin embargo, se deja marcar, formar o deformar por todos ellos. El espacio no tiene figura, pero tiene forma, o, si se quiere, es como una especie de *vacío estructurado*. Es por ello que éste no podrá pensarse sino por una suerte de paradoja. El espacio resulta ser entonces, en el *Timeo*, un tercer género que:

[...] no admite la destrucción, que proporciona una sede a todo lo que posee un origen, *captable por un razonamiento bastardo* [subrayado nuestro] sin la ayuda de la percepción sensible, creíble con dificultad, y, al mirarlo, soñamos y decimos que necesariamente todo ser está en un lugar y ocupa un cierto espacio, y que lo que no está en algún lugar en la tierra o en el cielo no existe. (Platón, trad. 2008, 52 a-b).

Hemos llegado a una noción ontológica de espacio (y que habrá que extender en sentido ético-político, como veremos más adelante), una categoría que no se deja subsumir por el tiempo, ni tampoco reducir en dignidad frente a él. Antes bien, el espacio parece darle forma indirecta al tiempo, darle su *cauce*. La comunidad en sentido positivo, ¿no surge de este dar forma al espacio común? ¿Y no es el espacio precisamente la condición para el tránsito de una idea abstracta de los géneros al mundo concreto?

II. Heidegger y el espacio

Hemos expresado en la introducción que Heidegger, habiendo sentado el marco para toda la filosofía del siglo XX, otorgó al tiempo el privilegio sobre el espacio y que su ontología fundamental, pero también su pensamiento de la historia del ser, tienen como horizonte más propio la *temporalidad*. Y, sin embargo, Heidegger se aproximó, aunque fuese de manera parcial, a la dimensión espacial de la ontología. En su artículo *La cosa* (Heidegger, 2000) Heidegger se pregunta por el modo en que el ser se dona de manera concreta en el mundo. Si bien no renuncia a la diferencia ontológica como horizonte último de su interrogación, sí aparece un intento por relativizarla. Es fácil adivinar una referencia a Aristóteles y sus cuatro causas. Pero más importante será su caracterización del espacio, que rebasa su declarada relación con la teoría aristotélica del lugar, tal como aparece en la Física. Si bien nunca llegó a formular la fórmula: ser, tiempo y espacios, dio unos cuantos pasos en la investigación de la espacialidad, que conectan sí, con Aristóteles pero, de manera más profunda, con el Platón del *Timeo*.

Heidegger nos recuerda en *La cosa* que la palabra alemana *Ding* está emparentada con el latín “*res*”, lo que nos habla del carácter fundamental de la *res pública*, como algo esencial a toda comunidad. Se trata del modo en que las cosas públicas convocan, evocan o revocan lo común en sentido político. Lo público es la cosa o asunto público. O, si se quiere, lo común no es sin las cosas en torno de las cuales eso común gira. Podemos decir que lo común no surge de un denominador común, ni de un atributo compartido, ni de algo propio, sino de *un asunto* (o un mundo) *que existe para más de uno*. Si este asunto existe para más de uno, éste suscita, además, una multitud de perspectivas, que justamente constituyen la causa tanto de lo común, como del disenso. Antes o *paralelamente* a la “comprensión mutua”, está la *exposición* a cosas o asuntos comunes que rebasan “mi comprensión” particular. Hay un acceso común al mundo por parte de todos los singulares, paralelo o *diagonal* (no diremos *independiente*) a sus particulares tradiciones lingüísticas.

Pero Heidegger no busca interrogarse solamente por una comunidad política, sino por la relación entre el espacio, el ser y lo ente. Es así que pregunta: ¿qué es la cosa (*das Ding*)? Heidegger no responde con una definición, sino que, en guisa fenomenológica, considera un “objeto” cotidiano y lo describe. La cosa en cuestión es aquí una jarra, que no solamente servirá como paradigma de la cosa, sino, como veremos, del ser mismo. Heidegger dice en primer lugar: la jarra es un recipiente (*Gefäß*). Nótese que no se trata aquí de la *forma* del jarro, sino de su *función*, del hecho de poder contener, de retener el agua o el vino. Luego dice: en el llenar y vaciar la jarra aparece ella en su cualidad de cosa (que no de objeto, *Gegenstand*), como un juego de plenificación y vaciamiento (nótese la referencia indirecta a las intenciones plenas y vacías). Así, afirma Heidegger: “El vacío [*Leere*] es lo que retiene en el recipiente [*das Fassende des Gefäßes*]. El vacío, esta nada [*Nichts*] en la jarra, es lo que la jarra, como

recipiente que retiene, es” (Heidegger, 2000, p. 170). La jarra es un vacío (es decir, una suerte de espacio) que retiene (*behält*), lo recibido (*das Aufgenommene*), al igual que la *chora* platónica. La jarra no opera aquí como ejemplo de una cosa particular, sino de todas las cosas, pero no en tanto meros entes, sino a partir de su brotar en y desde un espacio originario. Las cosas no están en el espacio, sino que ellas hacen espacio, dan forma al espacio.

Heidegger cede aquí a cierta tentación clásica al interpretar el espacio como reunión simple: *Versammlung*, perdiendo así la riqueza y paradoja de los géneros platónicos y el intrincamiento entre el continuum y lo discreto. Sin embargo, el espacio gana aquí de forma definitiva la posibilidad de adquirir una forma. ¿Qué hace el alfarero cuando construye la jarra?: “él da forma [*gestaltet*] al vacío [*die Leere*]” (Heidegger, p. 171). El espacio es la nada que acoge los entes y los acontecimientos en su comunidad, dejándose formar y constituyendo los modos en que la comunidad se deja con-formar, con-figurar. El espacio es el lugar del venir a la presencia de los entes (su morfogénesis) y también donde ellos duran y persisten (exhibiendo estabilidad estructural). Si la principal preocupación de Heidegger consistió en pensar el ser más allá de la presencia, es decir, del sujeto (en sentido amplio, como aquello que está debajo de las cosas y asegura su existencia), ofreciendo una reflexión sobre el advenir y el partir, sobre el destinar y el terminar, sobre el existir y el confrontarse con la inactualidad de la muerte y la nada, se pregunta aquí sobre *el sitio donde acontecer todo devenir*. El devenir es abstracto y formal, pero se vuelve concreto e histórico cuando solicita un espacio para su despliegue. Ahora, como hemos dicho, la jarra no representa un ente, sino una comunidad de ellos. La forma del vacío no corresponde a cada ente, sino al espacio que los acoge, espacio que, a contrapelo de la representación usual, no puede ser ya homogéneo, ni inseparable de aquello que “contiene”, por lo que exige relativizar la diferencia entre un supuesto a priori de los entes y el modo en que los entes co-surgen no solamente con el espacio que los alberga, sino junto todos los demás.

Heidegger insiste en que la forma del vacío no es un objeto de la representación. Es decir, no es un objeto tratable por la ciencia. La forma del vacío, que acoge los entes, no es una idea (*eidōs*), ni una representación (*Vorstellung*). Pero no es seguro que con ello Heidegger haya liquidado todo subjetivismo. Por el contrario, el espacio aparece conectado con la *póiesis* y la *praxis* humanas y finalmente con el lenguaje y el sentido para los hombres. Pese a todo, podemos observar en los *Beiträge zur Philosophie* (Heidegger, 1989, pp. 5, 87, 243) un concepto que abandonará muy pronto, pero que capta con mucha fortuna lo que aquí está en juego. Se trata de la construcción lingüística *Zeitspielraum*. *Zeit*, tiempo, y *Raum*, espacio, se combinan con la idea de juego, *Spiel*. Más allá del intento heideggeriano, todavía afianzado en el *Dasein*, se deja entrever una nueva posibilidad. El ser puede pensarse a partir de un *juego de tiempo y espacio*. Igualmente, *Spielraum* significa margen de maniobra, espacio de juego o grado de libertad. El neologismo indicaría que ese juego entre tiempo y espacio se encuentra siempre con una *limitación* (o restricción) que configura un *espacio de posibilidades*.

Para el Heidegger de *Ser y Tiempo* existen una interpretación *vulgar* y otra *originaria* (o *propia*) del tiempo. La vulgar es aquella que corresponde a la ciencia, que coloca al hombre en un tiempo cósmico, medido por relojes. El tiempo originario y propio será aquel que surja de la estructura de la existencia y de su trama de significatividad en el mundo, es decir, se trata de un tiempo *vivido*,

así sea de manera pasiva y no-temática (o no-consciente). El tiempo ha sido en la tradición, una y otra vez, el refugio de la subjetividad, de lo íntimo, de lo propio y lo interior, como sucede en Heidegger. El espacio, en cambio, ha sido pensado en la tradición mayoritariamente como el ámbito de la exterioridad, de lo no-espiritual, de lo muerto y abstracto. Cuando Heidegger considera la *cosa* como un *dar forma al vacío*, la piensa como un *espaciamiento* inmanente. Sin embargo, no logra pensar espacio como exterioridad en la cual el *Dasein* no tendría el privilegio de la mirada comprensora.

El pensamiento del espacio se ve *convocado* en filosofía en el momento en que el ego, el *Dasein* o cualquier otra forma de subjetividad, o también la correlación sujeto-objeto (*Dasein*-mundo, nóesis-nóema) dejan de constituir el *espacio absoluto* de donación de los fenómenos, para colocarse, ella misma (sea la subjetividad o la correlación subjetividad-objetividad) en un espacio más amplio. Con ello se renuncia a una hiper o protosubjetividad, para colocar la subjetividad en el espacio, pero no como fenómeno, sino en una multitud de espacios, los cuales, como vimos desde Platón, no pueden pensarse sin paradojas. No se renuncia, sin embargo, a la correlación (por ejemplo, sujeto, objeto), sino que más bien se multiplican las correlaciones.

Éste es el sentido radical del *ser-en*: estar arrojado a un mundo del cual el yo no es el autor, pero tampoco ninguna instancia cultural, trascendental o inconsciente. Y ésta es la paradoja del espacio: que, por un lado, funge como una forma de la sensibilidad (Kant) y del ordenamiento conceptual de los fenómenos (si pensamos en la matemática como una ciencia de las estructuras), pero, por el otro, es un ámbito donde todas las cosas, incluido el sujeto, deben ser inscritas para poseer *realidad*. Algo es real porque es al menos para dos, es decir, hay siempre un tercero. Podríamos decir entonces que el “en sí” es la unidad aislada, desconectada, el “para otro” es la relación dual, el “para nosotros” es la relación trascendental, el “desde otro” es el pensamiento de la diferencia ontológica, donde la estructura trascendental de condicionamiento se mantiene, pero no se afina en el sujeto. En todos estos casos hay *dos* elementos en juego, pero el pensamiento del espacio es realizable al menos a partir de *tres términos*: dos subjetividades que *no se funden en una sola* (están relativamente *fuera* de sí) y un mundo compartido, pero *relativamente independiente*. Este camino puede reivindicar los derechos de una cierta naturaleza y de una cierta subjetividad, sin realismo ingenuo, ni subjetivismo ilimitado.

Con Platón hemos presentado al espacio como un género intermedio entre las ideas y el mundo sensible, o entre la eternidad y el devenir. Ese tercer género funge como un receptáculo de todas las formas. Dichas formas son siempre instanciaciones de ideas en el mundo concreto. El espacio se transforma entonces en el sitio donde realmente existen las ideas. Dicho espacio es, por un lado, neutro, porque recibe a todas las cosas o entes por igual. Por el otro, tiene una potencia propia, porque no solamente da-lugar a los entes, sino que les proporciona su estabilidad (es su nodriza, dice Platón). El espacio se nos muestra entonces como paradójico: por un lado, ni idea, ni copia de la idea; por el otro, idea y copia a la vez. Esto es así en tanto que el espacio no tiene una forma específica, pero al mismo tiempo, siempre se deja formar para dar sitio a todos los entes en su comunidad.

Heidegger se nos presentó como un pensador que describe de manera ejemplar el concepto de cosa como un dar forma al vacío. Las cosas o entes aparecen a partir de la práctica mundana que da forma al espacio. De este modo, diremos

que las cosas no son sino formaciones y que el espacio común es *la forma que conecta las formas*. No una superforma que englobe a todas las otras formas, ni una meta-forma (o forma de segundo orden), sino una formación del espacio en subespacios y entre-espacios. Sin embargo, vimos que este continuismo del espacio, que pretende asegurar en Heidegger la unidad del ser, está garantizado a su vez por el mundo del sentido y el lenguaje. Pero el lenguaje no es sino una estructura entre otras. *Toda estructura, sea temporal o espacial es ya en sí misma un modo del espacio en sentido amplio*. Siguiendo este hilo conductor se hizo evidente que Heidegger debe distinguir entre un espacio original y primero y los entes que toman en él su lugar.

Esta diferencia es una repetición de la *diferencia ontológica*, que, como buen pensamiento *trascendental*, impide hacer del polo subjetivo un objeto presentable y que reduce lo presentable a una mera manifestación que toma su fundamento de otro sitio, careciendo así todos los entes de fuerza propia. Lo que debe ser pensado en Heidegger es la diferencia misma, llamada ontológica, que separa el “desde donde” del aparecer de los entes y el “aparecer mismo”. Pero dicha diferencia preserva un *dualismo*: ente y ser no pueden confundirse (acaso se puede buscar su raíz común, pero *nunca se deben mezclar sus espacios*) uno no es el otro y viceversa. Adicionalmente, el dualismo supone una jerarquía, una flecha que va del ser al ente, pero nunca del ente al ser (al cual está reservada la pasividad y la “recepción”, el destinamiento del ser). Como veremos a continuación, y rompiendo toda regla de sucesión histórica, Schelling intenta pensar la dignidad de lo ente más allá de su representación, pero también más allá de su sentido, como actividad propia y a partir de una relativa separación de los entes (es decir, que no se dejan ya recaudar por el “ser” de manera simple). Igualmente intentará pensar una diferencia más paradójica y porosa.

Vimos que el espacio puede fungir como una forma de la sensibilidad, pero si el sujeto quiere ser real, hay dos posibilidades. La primera es típicamente idealista y exige una reflexión simétrica y absoluta del sujeto, que es objeto para sí mismo. La segunda consiste en colocar al sujeto en un espacio más amplio, hacerlo formar parte de una comunidad, en vez de considerarlo a él mismo (o su correlación con el mundo del sentido) el espacio absoluto. Se puede leer a Schelling como el intento por salvar el realismo sin renunciar al idealismo. Para ello nos concentraremos en el período de su filosofía de la naturaleza.

III. Schelling y la naturaleza.

La preocupación central del Schelling de la filosofía de la naturaleza es lo real. Si la filosofía debe ser absoluta, ella no puede contentarse con *representaciones* (o categorías) que sólo valen para un sujeto. La filosofía, para ser absoluta, debe ser filosofía de lo real y efectivo. Sin embargo, Kant había dejado fuera la posibilidad tanto de conocer las cosas en sí mismas (*Dinge an sich*), como al sujeto que las conoce (pues al ser trascendental, funge como *condición de posibilidad* de todo conocimiento, por lo que él mismo no puede ser conocido). Kant sabe que permitir el conocimiento de las cosas en sí y del sujeto trascendental conduce a contradicciones, lo que constituiría una objeción a la razón y su aspiración a la unidad. La dialéctica trascendental, específicamente los paralogismos, exponen las contradicciones que surgen de la aplicación de los conceptos puros del entendimiento a ideas y no a una variedad sensible. Para evitar toda contradicción es necesario establecer un *prius* absoluto: por “abajo”, la cosa en sí, por “arriba”, el sujeto trascendental. Ninguno de ellos puede ser conocido, ni remontado a una instancia previa.

Schelling postula la *necesidad* de un *saber absoluto* a partir del concepto de razón kantiano, pero en contra de los límites impuestos a ella. Si es posible tal cosa, el punto de partida no puede ser el yo, sino la naturaleza⁶. Pero ¿cómo podría un emerger de la naturaleza, que siempre es ciega, sin finalidad y sometida a la causalidad más férrea, un yo pensante y libre? Habrá que mostrar la prehistoria del yo en la naturaleza, pero al mismo tiempo habrá que mostrar que la naturaleza es algo más que materia (o sustancia). Ella deberá ser actividad o sujeto, pero sólo parcialmente: será espíritu visible pero inconsciente. Dice Juan Arana que el error de Descartes no consistió en separar cuerpo y pensamiento, sino en haber reducido el cuerpo a mera extensión (2015). Éste el santo y seña de toda filosofía de la naturaleza que caracteriza también a Schelling.

La filosofía idealista comienza con esta afirmación: lo que para Kant constituye un punto de partida absoluto, es en realidad el *resultado* de un proceso. No hay origen propiamente dicho, porque todo origen es defectuoso, incompleto, a la espera de su despliegue, el cual no solamente no depende de manera absoluta del inicio, sino que se desarrolla dialécticamente. Por dialéctica debe entenderse aquí el espíritu que rechaza todo punto de referencia arquimedeo, originario o elemental como definitivo, por rechazar toda definición filosófica y solicitar en cambio el despliegue de las nociones (o géneros, como en Platón) y su entrelazo; por rechazar la impermeable división entre sujeto y objeto, libertad y necesidad; y por rechazar la prohibición de objetivar al *sujeto*, tanto como la insistencia por reducir la naturaleza a mera representación o sentido. Es así que Schelling ofrece una idea de espacio a medio camino entre una naturaleza objetiva y subjetiva. Si es cierto que la naturaleza sólo cobra sentido como discurso en un mundo significativo, al mismo tiempo, ella le impone a la razón su realidad, independencia y necesidad, de modo que ella debe preceder a toda ciencia y, con ello, todo sentido y toda significatividad.

Schelling ofrece en sus escritos sobre la filosofía de la naturaleza una lograda idea del espacio y el tiempo como procesos en los cuales emergen inmanentemente los entes. Una deformación local, una desviación o *clinamen* en el tiempo y el espacio configuran subespacios que, sin separarse del espacio general que los acoge, se separan relativamente de él, adquiriendo independencia y “vida propia”, separada. Para Schelling la naturaleza es productiva de manera eterna, no necesita ninguna fuerza externa, ninguna intervención para ser puesta en movimiento. Por el contrario, lo que necesita para ser efectivamente productiva, es una *limitación*. El devenir no es nunca productivo sin restricción. Esta limitación o, como lo llama él, *inhibición*, es la *conditio sine qua non* de la emergencia de un “organismo”, el cual, sin embargo, no permanece atrapado en su finitud, esclavo de alguna fuerza trascendental, sino que, por el contrario, reproduce *para y desde sí* la tendencia infinita de la que proviene.

Schelling considera un remolino como emblema de un organismo en el seno de las fuerzas de la naturaleza:

El problema principal de la filosofía de la naturaleza no es lo actuante en la naturaleza (pues ello es muy comprensible, pues se trata de su primer supuesto), sino explicar lo estable, lo permanente. A esta explicación llega ella precisamente por ese supuesto, de que lo permanente es para la naturaleza una

⁶ El problema fundamental del idealismo estuvo claro desde el principio. Toda filosofía busca la unidad absoluta, la cual es exigida por la conciencia, pero no puede ser realizada en ella, pues supone la separación entre sujeto y objeto. Hay que buscar entonces una raíz común. Sin embargo, desde una perspectiva *genética*, ello no basta, pues se requiere una *historia* que muestre el *surgimiento* del yo a partir del no-yo.

limitación (*Schranke*) de su actividad (*Tätigkeit*). Pues, si esto es así, la naturaleza luchará contra cada limitación; así se mantienen en la naturaleza, como objeto, permanencia, los puntos de inhibición (*Hemmungspunkte*) de su actividad. Los puntos de inhibición serán llamados por los filósofos productos; [...] Ejemplo: un río fluye en línea recta hacia adelante. Donde [hay] resistencia [surge un] remolino. Cada producto originario, cada organización de la naturaleza es un tal remolino. El remolino no es algo estático, sino algo que cambia constantemente - pero en cada instante es reproducido de nuevo. Ningún producto en la naturaleza está fijo, sino que es reproducido a cada instante por la fuerza de la naturaleza entera. [...] De manera resumida: la naturaleza es originalmente pura identidad –nada se diferencia en ella. Ahora se colocan puntos de inhibición, barreras a su productividad contra las cuales lucha la naturaleza constantemente. Pero en cuanto ésta lucha contra aquellos, plenifica esta esfera de nuevo con su productividad. Proposición: la naturaleza es activa por antonomasia cuando en cada uno de sus productos reside la pulsión (*Trieb*) de un desarrollo infinito. (Schelling, 1998, I,3,18).

El río es el tiempo puro, devenir indiferente, sin figura. Una piedra en el fondo es el punto de inhibición, la *restricción* al flujo indiferente, que obliga al agua a tomar un desvío. El remolino es la figura, el ente que ha emergido como mera deformación del espacio, que ha surgido como una *singularidad* que desvía el tiempo, pues lo hace cambiar de una flecha a una espiral. Con ello, introduce una diferencia, pero también una *estructura* duradera. Dicha estructura no está separada del devenir, sino que emerge de él, precisamente como figura que insiste y resiste.

El remolino (metáfora de todo organismo) no es sino una *desviación* del tiempo lineal del devenir hacia la forma del círculo (el remolino): efectuando un *ser para sí en el devenir mismo*. La forma es una suerte de actividad dentro de la pasividad, dentro de la restricción. Sin restricción no hay entes, ni organismos, porque la restricción permite la emergencia de la forma y la forma es la garantía de la estabilidad estructural, que es a su vez la condición de toda *duración*. Diremos que la restricción o deformación espacial es responsable de un proceso de *morfogénesis*, pero que el espacio mantiene, de alguna manera, la *estabilidad estructural* de las formas, con lo que les confiere una *autonomía relativa* (tal como Platón hablaba del espacio como nodriza de las cosas). De este modo se mantiene un *continuum* (los objetos son producciones temporales de una fuerza originaria) y la discontinuidad (en tanto que el remolino, al ser para sí, al hacer que el tiempo gire sobre un círculo, gana independencia del flujo mismo). La *restricción de la fuerza originaria del ser natural* es la condición de posibilidad de la libertad de los entes individuales. A su vez, esta separación relativa de todo ente singular respecto al espacio-tiempo del que surge, hará posible la relativa exterioridad de los productos de la naturaleza entre sí que, sin embargo, permanecen siempre interconectados por el espacio-tiempo del que brotan.

Hemos ido del espacio a la comunidad y de la comunidad al espacio y nos hemos movido entre espacios conceptuales y espacios geométricos (en su más amplio sentido). Hemos comenzado a avizorar hasta qué punto el ser corresponde a una pregunta por lo común. Pero hasta ahora parece que el espacio común no se distingue muy bien de un conjunto indiferente de lugares conectados de manera simple. A partir de Schelling y Heidegger los entes (culturales o naturales) se nos presentaron como modificaciones de un espacio continuo. Las cosas no se separan realmente nunca del vacío o de las fuerzas inmanentes

que las constituyen, pero a pesar de eso, ellas ganan cierta autonomía. Ahora, así como Aristóteles debía pasar de la sustancia individual a la comunidad de sustancias en el cosmos, es momento ahora de pensar la *complejidad del espacio* y sobre todo, la *multitud de espacios*. Entendamos por ello su no-simplicidad. Un espacio no es homogéneo, ni tampoco puede ser tratado de forma o meramente global o meramente local, como pura continuidad, ni como pura discontinuidad. ¿Cómo hacer entonces “composibles” cualidades tan dispares del espacio? Lo primero que debemos decir es que hay siempre más de un espacio. Hay espacios, en plural, pero espacios *interconectados*. Esto es lo que no puede pensar una filosofía que someta el espacio al tiempo. Es así que nos proponemos ahora pensar esta multiplicidad de espacios y sus conexiones como un “complexus”, lo que debería incluir relaciones entre espacios, como inmersiones, submersiones, mapeos, y determinaciones peculiares como niveles de organización y de escala. Simplemente adelantamos que con el término complexus intentamos pensar lo común de lo disyunto.

TIEMPO, COMUNIDAD Y ESPACIO EN HUSSERL

Hemos visto que una pregunta por el ser corresponde a preguntarse por una comunidad. Esta comunidad es conceptual y real, simultáneamente. Hay pues, espacios conceptuales y espacios naturales, sin que resulte posible hacer un corte claro y definitivo entre ambos. Además, advertimos que dicha reflexión no se limita al ámbito humano. Finalmente, mostramos que espacio y tiempo deben poseer la misma originariedad.

El espacio, en tanto ámbito de la simultaneidad (no-simple), permite pensar un habitar *en común*. Ahora, si atendemos al pensamiento de Heidegger, deberemos aceptar que el ser no debe pensarse como pura presencia. Por presencia se entiende que lo ente esté afinado en una sustancia y no entregado al devenir. Cuando se piensa la relación entre ser y tiempo, se introduce entre los entes no solamente el devenir, sino la no-simultaneidad de las cosas. No existe, podríamos decir, *el todo en un momento dado*. Un pensamiento de la diferencia, como el de Heidegger, cuestiona la posibilidad de definir, metafísicamente, un “estado de cosas”, es decir, una relación de cosas donde todas serían *igualmente presentes* entre sí. La relación con la nada, la ausencia, la muerte o el futuro, en cambio, introducen una “falta” en la tersa continuidad del ser. La espera, el prójimo, la muerte y el nacimiento, la herencia, todas ellas son figuras de lo no-presente, lo no-simultáneo. Diremos entonces que un pensamiento del espacio debe pensar la simultaneidad no-simple de lo no-simultáneo. Podemos ir más lejos introducimos la idea de diferencia como multiplicidad, tal como se desprende de Husserl, incluso contra su propia intención, a propósito del tiempo, el mundo y el prójimo para mostrar una nueva relación entre tiempo y espacio.

Las *Lecciones* de Husserl (1966) *sobre la conciencia interna del tiempo* constituyen uno de los textos más discutidos, pero menos entendidos de la fenomenología. Las *Lecciones* parecen ser claras en un punto: el presente posee el privilegio absoluto en la fenomenología porque constituye la fuente de toda donación a la conciencia. Es decir: todo lo que tiene sentido se constituye temporalmente como evidencia consciente. Husserl describe explícitamente al pasado como una *modificación* del presente. Pero esta consideración choca, todo el tiempo, con la evidencia de que el tiempo exige una alteridad respecto al presente y, como veremos, una pasividad del sujeto. El tema lo interroga Husserl constatemente, como lo constatan los manuscritos de Berna (Husserl 2001) y los llamados del grupo C (Husserl, 2006), sobre los que también nos apoyaremos.

El punto central de la fenomenología del tiempo es el siguiente: es verdad que todo fenómeno se constituye en el tiempo, pero de forma más precisa, que todo fenómeno *es* tiempo, o que el fenómeno no es otra cosa, en el fondo, que temporización. Todo objeto dura porque se da para una conciencia. Dicha conciencia constituye la objetividad del objeto en el tiempo. Pero si se reduce la objetividad (*morphé*) y se toma la duración como tal (*hyle*), no queda sino la pura forma de la conciencia, es decir, su ser-tiempo. Hay que resaltar que no hay aquí riesgo de caer en una *hylética* muda a falta de forma inteligible. El tiempo, sea como continuum, sea como sucesión de momentos, revela una estructura discernible.

Husserl no renuncia a la estructura intencional de la conciencia. Pero, habiendo reducido su carácter objetivo, debe responder qué significa todavía el término. Una conciencia temporal intencional, concebida en su pura duración implica que ella deberá ocupar tanto el polo subjetivo como el polo objetivo (*nóema* y *nóesis*). En otras palabras, la conciencia debe aprehenderse a sí misma y, de ese modo, su propia duración. No es lo mismo la duración de la conciencia, que la conciencia de duración. La conciencia aprehende toda duración aprehendiendo la suya propia.

Si la conciencia no retuviera en la memoria lo que ella ha sido, estaría atrapada en un eterno presente puntual. Es decir, no *duraría en absoluto*, porque toda duración exige la concatenación de los momentos pasados hasta llegar al presente. La conciencia debe recordarse a sí misma o, en el lenguaje de Husserl: retenerse. Y debe también proyectarse, generar *expectativas* del futuro, lo que Husserl llama *protención*. Pero retención y protención no son actos conscientes (ni objetivantes), sino elementos o momentos estructurales de la experiencia del tiempo. Si esto es así, entonces *pasado y futuro poseen la misma originalidad que el presente*, porque el flujo de conciencia no se debe al punto de donación, sino *a la serie completa y a la estructura que une y diferencia los tres tiempos*. Para todo punto presente hay, *de derecho*, uno anterior y uno posterior.

Es claro que la conciencia no es consciente, valga el juego, de su propio proceso de retención y protención; por el contrario, la presentación de objetividades y la conciencia que constituye evidencias es ya el *resultado* de la estructura temporal inconsciente (o pasiva). Husserl descubre así una *conciencia inconsciente*, remitida a sí misma (autoconsciente), pero no-objetivante (pues no presenta ningún objeto). A partir de ahí afirmará que la intencionalidad sigue funcionando, pero ya no bajo la polaridad subjetivo-objetiva. El presente, el pasado y el futuro se convierten en *rayos intencionales* que se dirigen a sus otros: cada uno a sí mismo y a los otros, produciendo una especie de *fibración*.

Pero entonces surge la pregunta de cómo concibe Husserl al tiempo: como un continuum o como una serie, lo que lo enfrenta al problema de lo continuo y lo discontinuo de la conciencia. En un primer momento Husserl afirma que el tiempo es unitario y constituye una *variedad continua*⁷, pero implica también un *corte* entre tres tiempos que no se confunden: presente, pasado y futuro. De un lado, presente, pasado y futuro se van sucediendo cualitativamente de manera continua o diferencial. Husserl ofrece un modelo *continuo* de la conciencia

⁷ Husserl, emplea un término capital de la matemática de Bernhard Riemann: el de variedad (*Mannigfaltigkeit*). Husserl (1966, p. 99) define el tiempo como un "continuum" que posee "el carácter de una variedad [*Mannigfaltigkeit*] ortotipo [e.d., diferenciable] limitada por un extremo [que] tiene su comienzo en la impresión originaria [*Urimpression*] y prosigue como modificación en una dirección". Lo relevante aquí es la *precisa interpretación matemática* de la vieja metáfora de la flecha del tiempo.

temporal. Uno de los diagramas que propone (Husserl 2001 pp. 34-35) presenta la conciencia como una *superficie*. Doblando un plano finito por la mitad obtenemos una representación de lo que Husserl llamó “conciencia de canto” (*Kantenbewusstsein*, que se obtiene como si dobláramos a la mitad una hoja de papel). La línea que forma el doblar corresponde a la flecha del tiempo; la superficie izquierda corresponde al futuro o expectativa, que va a desembocar en el presente (que antes era punto de donación, pero también una intención vacía y que ahora es plenificada) y que prosigue del otro lado, en otra superficie que corresponde al pasado, donde lo vivido es retenido.

Pero igualmente, el tiempo exige cortes constantes: el presente constituye una ruptura en tanto que introduce siempre algo nuevo en la corriente temporal; el pasado interrumpe la continuidad del presente porque supone, estructuralmente, una *anterioridad* no respecto a lo dado, sino *al presente mismo* (es un pasado que nunca se deriva del presente). Lo mismo vale para el futuro. Husserl asume que pasado y futuro no pueden ser meras modificaciones del presente. De otro modo, los tres tiempos se fundirían en una masa amorfa donde todo sería presente. En este último sentido, pasado, presente y futuro dejan de ser modificaciones de la donación para dar lugar a una estructura de puntos diferentes, pero que se remiten entre sí. Para que el tiempo pueda constituirse, es necesario entonces que cada tiempo (presente, pasado y futuro) se conecte (o se “envíe”) a los otros tiempos, formando así una red.

Es claro que no se puede expresar al mismo tiempo el carácter continuo y discontinuo del tiempo, pero Husserl expresa su convicción de que ambos modos constituyen dos intencionalidades entrelazadas. El resultado es lo que Husserl llama un *entramado* del tiempo: *Verfelchtung*⁸. El tiempo no es ni lineal, ni curvo, sin más, es una multiplicidad de remisiones, lo que produce una red. Pero de nuevo, esta idea de red, que de relaciones punto-punto, tendrá su contraparte continua en un tiempo multidimensional, en una variedad de tiempo *riemanniano*.⁹ Aquí es evidente la “espacialización” del tiempo en Husserl, pero que no le conduce ya a un tiempo trivial, ni homogéneo. Desde que el tiempo es concebible como una fibración o como una variedad (diferencial o topológica), resulta a priori posible, salir del tiempo homogéneo, sea a través de la geometría no-euclidiana, sea a través de funtores (transformaciones) entre espacios.

La *Verflechtung*, podríamos decir, es el entrelazamiento de los tiempos, la estructura de su comunidad. En ese sentido la *Verflechtung* o intrincación de los tiempos es una complejión, un *com-plexus*. *Complexus* proviene del latín *cum* (con) y *plectere* (trenzar). El *complexus* se revela entonces como la conexión de tiempos que no se dejan reducir a ninguna unidad. Se trata de un nombre para la *conectividad* de lo disyunto, pero también para la *separación de lo continuo*, así como del entrelazamiento de ambas perspectivas.

Husserl había comenzado su proyecto fenomenológico partiendo del carácter intencional de la conciencia: conciencia (=sujeto consciente) es conciencia (=evidencia) de algo (un objeto). La conciencia emergía como estructural

⁸ Husserl introduce el término *Verflechtung* en sus *Lecciones* de 1907 como entrelazamiento de dos tipos de intencionalidades: la del tiempo inmanente continuo y la de las fases discretas de tiempo (Husserl 1966, p. 83). Pero aquí podemos extender el sentido del término a lo que Husserl afirma en los Manuscritos de Berna (Husserl, 2001): a saber, que existe un movimiento de cumplimiento-vaciamiento entre los tres tiempos (presente, pasado y futuro), lo que significa una trama de “envíos” entre ellos.

⁹ Para una discusión sobre el concepto matemático de variedad (*Mannigfaltigkeit*) en Husserl ver: (Boi, 2004), donde se muestra que la percepción se comporta como un “continuum topológico amorfo” al cual se le pueden añadir propiedades específicas, las cuales son accesibles matemáticamente.

bipolar, donde dos puntos singularizan localmente un mismo espacio. En sus *Lecciones* Husserl afirma que hay una intencionalidad constituyente continua (el puro flujo continuo de la conciencia) y otra constituyente discreta (la secuencia de las fases del tiempo). Aquí surge una ambigüedad, pues por un lado parece que hay dos intencionalidades entrelazadas. Pero no tiene sentido hablar de una secuencia discreta y de una serie continua que se enlazan, sino más bien de dos modos en que aparece un único y mismo flujo. Es así que Husserl parece más bien servirse, sin hacerlo explícito, de la idea de *mapa* para avanzar sobre el ignoto territorio del tiempo-espacio subjetivo. La investigación fenomenológica avanza a partir de transformaciones entre los espacios en que se nos presenta el tiempo.

Una intrincación similar, pero ahora en el contexto de la intersubjetividad, la encontramos en las *Meditaciones Cartesianas* (Husserl 1973). La *quinta meditación* está dedicada a explicar cómo es posible la intersubjetividad partiendo del ego trascendental. Husserl la escribe como una defensa contra la acusación de solipsismo. Según la formulación estricta de la fenomenología, la función de todo ego reside en constituir su objeto intencional de forma *inmanente*, como correlato suyo. El alter ego, sin embargo, no forma parte de la esfera propia del ego, sino que le trasciende, no puede ser constituido como objeto. El otro está dentro y fuera, constituyendo un continuo intersubjetivo y un corte de alteridad (porque la conciencia del otro no es accesible a mi conciencia directamente). El otro es, por un lado, nada más que una copia mía fuera mí: otro yo; pero por el otro, es siempre trascendente, opaco. La dificultad consiste en que el otro debe exhibir *simultáneamente* una distancia irreductible y una proximidad capaz de permitir un mundo en común. Pero entonces, ¿es que el mundo es interior a una intersubjetividad trascendental, o bien, él constituye el polo de una estructura tripartita?

Lo que Husserl implica, sin reconocerlo explícitamente, es que el problema de la intersubjetividad no puede definirse a partir de conciencias aisladas sin recurrir a un tercer elemento, que es el mundo. Si no hubiese un mundo compartido *antes* o *al lado* de su acceso histórico-lingüístico, habría una multitud de interpretaciones, lo que conduciría al escepticismo que Husserl rechazó desde las Investigaciones Lógicas. Una historización absoluta del sentido le llevaría también al historicismo, que consideraba también un modo de escepticismo. Es claro entonces que debe haber tres elementos en juego: el ego, el alter ego y el mundo. Husserl deberá conceder que el mundo se encuentra en una relación análoga a la del alter ego: es inmanente y trascendente a la vez. El ego tiene acceso al mundo sin mediaciones, forma parte de él, antes de que predique cualquier cosa sobre él, pero también antes de que se singularice por su participación en alguna comunidad histórica. En otras palabras, el mundo no puede ser sólo aquello que se despliega en la esfera de mi inmanencia porque él es también del y para el otro, el cual tiene derecho a su propia *perspectiva*, la cual no tiene por qué coincidir (y de hecho *nunca* coincide exactamente) con la mía.

El mundo del otro es también mi mundo, pero por vía indirecta. Entonces, el sentido forjado por la tradición no puede ser el éter que reúne al ego, al alter ego y al mundo. Hay, más bien, una apertura originaria entre los tres, antes de cualquier sentido común (posibilitado por una lengua, una historia o un territorio). Pero sería un error afirmar que ese común paralelo al lenguaje es más originario o más fundamental que el lenguaje. Se trata solamente de reconocer para el mundo lo mismo que se concede para el prójimo: una doble relación de

continuidad (sin la cual no hay común) y de separación (sin la cual no hay individuación y con ello, libertad de asociación y de toma de posición singular).

Es aquí donde vemos que la ontología pensada como espacio permite articular, a la vez, una dimensión ontológica (constitución de la objetividad) y otra ética (la intersubjetividad). Al mismo tiempo, se reconoce el carácter en principio insondable, pero siempre sondeado de alguna manera del ser (inmanencia y trascendencia) y del otro, reconociendo también su carácter doble: opacidad y asimetría, por un lado, e igualdad y simetría, por el otro). Ahora bien, dicha argumentación puede resultar confusa, sobre todo porque se predicen cosas contradictorias de un mismo sujeto. Es así que debemos reconocer que un pensamiento del espacio, tal como lo proponemos aquí, exige también una diferente estructura lógica, como ya lo advertía Platón. Hay también, digamos, una espacialización de la lógica, en tanto que ella debe modificar su estructura y, con ellos, sus *loci*, es decir, sus puntos de vista. Aquí deben dejar de ser dos, como ha sucedido en la mayor parte de la historia de la filosofía: verdadero-falso, sujeto-objeto, ser-nada, originario-derivado, para devenir, al menos tres.¹⁰

Si la intencionalidad requiere al menos tres lugares, que además están, según una perspectiva, unidos y, según otra, separados, entonces no tenemos más remedio que aceptar también un *origen complejo*. El origen, el *arché*, no remite ni a una base (instancia última, fundamento o fondo), ni a una totalidad (pues los elementos pueden ser inseparables, pero al mismo tiempo guardar su relativa independencia), sino que se produce a partir de un cruce, aquí entre el yo, el tú y el ello. Este origen múltiple, lo llamaremos aquí *poliarquía*: tres elementos que no son nada fuera de su relación, pero que existen en *relativa independencia*.¹¹ Aquí podríamos intentar una salida para pensar el carácter a la vez continuo y discontinuo del tiempo, la intersubjetividad y el mundo, que nos atañe. Esta figura debería hacer pensable el *com-plexus*, es decir, lo común (el nudo), de lo relativamente disyunto, como la complejidad de un mundo que no se deja reducir a la unidad, ni a un *espacio simple*. Es decir, que permita pensar un espacio complejo, la simultaneidad de lo no-simultáneo o la continuidad de lo discontinuo y la discontinuidad en lo continuo. Una posibilidad la ofrece la teoría de nudos y enlaces. Un enlace, ¿qué es sino el vínculo de elementos autónomos? Si recurriéramos a una figura más concreta podríamos pensar en los aros borromeos, que se encuentran enlazados “de a tres” y no “uno a uno”, creando así un enlace (un todo) de elementos autónomos. Recordemos que el nudo borromeo constituye un enlace tal que se corta uno de los aros, los otros dos se liberan.

Husserl era entonces el elemento que faltaba para articular la dimensión ética en la ontología, sin ceder por ello a la jerarquía, como en Heidegger, que hace derivar la relación intersubjetiva de la comprensión del ser, o como en Lévinas, que deriva la ontología de la ética. Pero toda la clave del pensamiento que aquí avanzamos reside en no ceder a esta jerarquía, sino más bien en dividir el origen, repartiendo los lugares de sus elementos y operando desde distintas perspectivas *a la vez*. No hay relación con el prójimo que no pase por el mundo, ni relación con el mundo que no pase por el otro. Y hemos ganado también un tercero, *tertium datur*. Con este *tertium datur*, introducimos, entonces, una nueva negación. El no-yo será, por un lado, el prójimo, por el otro, el mundo.

¹⁰ Ver (Romero 2015).

¹¹ En su *Escrito sobre la libertad* expone Schelling el argumento de que la limitación es la condición más propia de la libertad. Schelling argumenta que un ser libre no es el que lo puede todo, ni el que se reconcilia consigo mismo, sino el que deja ser libre al otro (tanto a otro hombre, como a la naturaleza misma). Ver: (Romero 2018).

¿Pero cómo podemos pensar este espacio complejo que se nos ha revelado en el *com-plexus* y en la *poliarquía*? No haría falta un *lenguaje* para poder caracterizar el *espacio* y una *lógica* para poder razonar con varios *loci* y más allá de principio de no-contradicción y de tercero excluido. El primer lenguaje lo proveería la topología (y quizá la teoría de categorías), el segundo, la lógica policontextual. El punto de partida de la topología es el espacio no-euclidiano, el de la lógica policontextual, el concepto y posibilidad de una lógica no-aristotélica. A continuación, ofrecemos algunas notas sobre estos dos vastos campos, con el fin de bosquejar un programa de trabajo.

ESPACIO NO-EUCLIDIANO Y LÓGICA NO-ARISTOTÉLICA

El concepto de espacio que aquí avanzamos, y que sólo dejaremos indicado, tiene una doble vertiente. Por un lado, emerge de su consideración filosófico-metafísica, por el otro, brota también de la historia de la matemática, donde ella deja de ser una ciencia de la medida para convertirse en una *ciencia cualitativa de la estructura*. Se trata aquí de efectuar la transformación más consecuente del concepto de estructura y la idea en general de estructuralidad, términos heredados del estructuralismo y el post-estructuralismo, a la luz de la matemática contemporánea. El estructuralismo debe su pensamiento en buena medida al estudio de las estructuras combinatorias y a cierta interpretación de la teoría de conjuntos. Las estructuras combinatorias, como aquellas utilizadas para describir el lenguaje, son finitas y discretas. La teoría de conjuntos introduce la posibilidad de pensar conjuntos discretos o continuos, finitos o infinitos, pero ellos son demasiado pobres para caracterizar el mundo de la forma, tal como lo hace la topología. Se puede argumentar que la topología tradicional se expresa hoy en el lenguaje de la teoría de conjuntos. Pero la teoría de conjuntos no puede pensar el espacio sino a partir de puntos, perdiendo así el carácter cualitativo y diagramático (combinación de intuición y concepto a través de la esquematización de estructuras) que logró la topología. Hoy existen varias aproximaciones a la topología que no dependen de la teoría de conjuntos. Existe la topología libre de puntos, la topología diferencial (expresada en el lenguaje del cálculo diferencial) o la topología algebraica (que asocia estructuras algebraicas a estructuras topológicas). Cuando hablamos de los géneros en Platón, mostrábamos un espacio conceptual discreto, pero en el que operaba la mezcla. Cuando hablamos de Husserl mostramos un espacio más bien de tipo topológico. No hay que privilegiar aquí lo conceptual sobre lo sensible o viceversa, se trata de dos espacios y a partir de ellos hay múltiples modos de asociarlos, para hacer visible las cualidades de uno por vía del otro y viceversa. Este pensamiento es complementario a la idea de conectividad de la multiplicidad de espacios.

Ahora, dicha transformación del estructuralismo no sería posible, a su vez, sin el cambio profundo que convierte a la matemática de una ciencia de la medida, en una ciencia cualitativa de la estructura. Los primeros hitos en esta historia son, claramente los matemáticos Gauss y Riemann. Con ellos el espacio deja de ser ese continuum indiferente y homogéneo, siempre supuesto, pero nunca interrogado como tal. La lección inaugural de Riemann: "Sobre las hipótesis que están a la base de la geometría" (1868, pp. 133-150) aparece el concepto *más general y cualitativo de espacio* que abrirá camino a la topología. El espacio es considerado de manera intrínseca, siguiendo el teorema egregio de Gauss. El espacio homogéneo, infinito y n-dimensional de Euclides mantenía

un supuesto oculto: una curvatura $=0$ y constante. Pero no había nada forzoso en ello. El famoso postulado de las paralelas podía ser suspendido, la curvatura, variada de punto a punto. El espacio resulta entonces capaz de poseer forma. Hay que hacer aquí una distinción importante: la figura no es la forma. La figura geométrica, como el triángulo, tendrá propiedades distintas *dependiendo de la forma del espacio en la que se inscriba*. En un espacio euclidiano la suma de los ángulos internos del equilátero será de 180 grados, en un espacio esférico, mayor, en uno hiperbólico, menor. La forma del espacio funge como un *a priori* relativo de las figuras que aparecen en él. Relativo porque ese espacio emerge de otras relaciones (es decir, es un espacio relacional), como la distribución de sus puntos. El espacio no-euclidiano tomará al espacio euclidiano como un caso particular. Sentado esto, es que Riemann postula su concepto de variedad (*Mannigfaltigkeit*) como un espacio que posee las características del espacio euclidiano, pero sólo a nivel local. Si se toma la superficie de una esfera (S^2), por ejemplo, ésta es isomórfica a un plano, pero sólo nivel local. Es lo que sucede con los habitantes de la tierra: para la escala de aquellos éste es plano, aunque globalmente se aproxime a una esfera. El matemático Luciano Boi (2004, p. 215) afirma que una variedad “puede ser intrínsecamente definida como cualquier parte del espacio dotado de una adecuada estructura geométrica”, independientemente del espacio ambiente que le rodee. Desde que se acepta la percepción posee una estructura geométrica, queda abierta la posibilidad de leer los objetos que se nos dan en ella de manera matemática. De hecho, como el Trabajo de Weyl, Thom y Boi lo muestra, es posible encontrar invariantes topológicas en diferentes niveles de organización de la materia, en el arte o en la percepción (Boi, 2016).

Las figuras y, por extensión, *todo ente*, poseerá tales o cuales propiedades dependiendo del espacio donde se inscriba. Estar inscrito significa no solamente estar “en” un espacio, sino estar com-penetrado por él. Las posibilidades mismas (las transformaciones, digamos) de todo ente dependerán de las cualidades del espacio y, de la región donde éste se inscriba. No hay, por tanto, modo de conocer todo el espacio *a priori*, de un golpe, sino que es preciso *recorrerlo*. Este espacio es puramente relacional. Sus propiedades globales no coinciden, *a fortiori*, con sus propiedades locales. Pero por la misma razón no hay motivos para preferir lo local sobre lo global o viceversa. De la misma manera, tampoco existe un criterio para preferir lo continuo sobre lo discontinuo. La topología algebraica conjuga, como su nombre lo dice, espacios topológicos (que son continuos) a cualidades algébricas (discontinuas y calculables). Un concepto de la geometría algebraica es el de homología, que permite precisamente *asociar* objetos algebraicos a espacios topológicos. Intuitivamente, la homología cuenta los ciclos y agujeros de un espacio topológico para caracterizarlo y decidir si es topológicamente equivalente a otro. Lo que los agujeros “deciden” es el número de “trayectos” diferentes que se pueden seguir en un espacio. Un espacio con un agujero es más complejo que uno sin él. Un agujero significa una imposibilidad, aquí, de transformar una curva cerrada alrededor de él, en un punto. Un agujero exige desviarse, es una discontinuidad en el espacio, pero no necesariamente una ruptura en la conectividad. Un espacio topológico con un agujero será conexo, de manera no-simple.¹²

¹² La filosofía francesa contemporánea ha hecho suyos conceptos como “exceso”, “no-coincidencia”, “suplemento”, “falta”, etc. Pero todos esos conceptos provienen de la asociación de *un espacio con otro* (así sea él mismo). Algo es

Así como la geometría euclidiana se puede generalizar a espacios más complejos por la suspensión de uno de sus axiomas, en este caso el de las paralelas, la lógica puede también abordar paradojas y pensamientos complejos a partir de la suspensión de dos axiomas atribuidos por costumbre a Aristóteles: el principio de no-contradicción y el de tercero excluido. La idea de un paralelismo entre la lógica no-aristotélica y la geometría no-euclidiana puede rastrear-se hasta el lógico Nikolai Vasiliev (Mikirtumov, 2013). Pero no solamente existe un paralelismo formal entre lógica y geometría, sino que, en tanto ambas son estructuras matemáticas (categorías, en el sentido de la teoría de categorías de la matemática), pueden establecerse “homologías” estructurales (funtores) entre ellas.¹³

Muchas son las lógicas no-clásicas o no-aristotélicas que se han desarrollado a partir de entonces. Dejando de lado la cuestión de su formalización y la posibilidad de realizar cálculos proposiciones, la lógica policontextural de Gotthard Günther se distingue, entre las lógicas no-clásicas, por su meditada relevancia filosófica, es decir, que su lógica formal, es además interpretada filosóficamente. La tesis central es que la tradición filosófica, que una y otra vez separa sus conceptos en pares de oposiciones: ser vs no-ser, cuerpo vs mente, naturaleza vs cultura, etc., resulta de la interpretación de las mismas “leyes” lógicas: el principio de no-contradicción y el de tercero excluido. Los valores de verdadero-falso se filtran a la ontología bajo la oposición entre el ser y el no-ser. Pero como hemos visto ya en Platón, existe un no-ser relativo (un tercero); lo que exige repensar el significado y valor de la negación. Igualmente, cuando decimos, siguiendo a Husserl, que el no-yo (o el otro del ego) puede corresponder al mundo o al prójimo, hacemos uso de un tercero. En cuanto a la contradicción, hemos visto también que el espacio se presenta de manera paradójica: como siendo a la vez aquello en lo cual los objetos anidan, y como un objeto en sí mismo, lo que a su vez exige no solamente repensar el problema de la autoreferencia, sino también la reversibilidad de las relaciones entre lo fundante y lo fundado, especialmente a propósito de la poliarquía, que hemos esbozado anteriormente.

El punto de partida de la lógica de Günther es una estructura tripartida, similar a la que encontramos en Husserl: ahí encontramos un tercero dado, bajo la forma de “ni uno, ni otro”. Ahí donde la lógica encuentra una contradicción: o P o no-P, la lógica policontextural es capaz de rechazar P y no-P a la vez, aceptando un tercero. Pero a cambio, este tercero no podrá expresarse *en el mismo contexto o contextura*, sino en una nueva. Este nuevo término, llamémoslo Q, será de nuevo una P, que puede ser negada como no-P en su propia contextura, etc. El mundo se expande entonces como una gran red de contexturas, se vuelve policontextural, donde, localmente, rige la lógica aristotélica, pero no globalmente. Es fácil ver el paralelismo entre la geometría y la lógica. Así como en la geometría no euclidiana seguimos encontrando el espacio euclidiano de manera local, así encontramos en la lógica el principio de no-contradicción y el de tercero excluido como válidos localmente (en una contextura), pero no globalmente.

excesivo porque no “cabe” en otro espacio, algo falta cuando para un elemento en el dominio no existe uno que le corresponda en el codominio.

¹³ Un ejemplo claro de ello ha sido el trabajo de Blanché y Béziau. Partiendo del cuadrado de oposiciones de Aristóteles, introdujeron negaciones adicionales, obteniendo así un hexágono. Parece que las figuras que organizan las posiciones lógicas responden a criterios de simetría. Esto no sería ninguna sorpresa, en tanto que se ha probado ya la correspondencia entre los topos elementales de Lawvere y la lógica intuicionista (Fourman, 1977)

Yo, tú, ello. Esta aparentemente simple distribución del origen que encontramos en Husserl vuelve a aparecer en Günther. En ella se encarna una lógica multivaluada, que justamente suspende, de manera regulada, el principio de tercero excluido. La relación entre estos tres términos evita así el empleo de términos simplemente contradictorios, jerárquicos (donde un término se subordina al otro) o la “solución” dialéctica de la oposición en un tercero (*Aufhebung*). Una lógica policontextural se dirige precisamente contra la jerarquía y la contradicción como figuras últimas de la lógica. En la filosofía, la jerarquía corresponde al concepto de una filosofía primera y de los primeros principios. Un primer principio, como el axioma, está en la punta de una pirámide y no puede aparecer en otro sitio de la pirámide, es decir, en aquello que aquel funda, so pena de obtener un *circulus in probando*, un regreso infinito.

CONSIDERACIONES FINALES

La pregunta por el ser es la pregunta por lo común. Común al género humano y común a todo lo existente y común también a lo probable, incluso a lo imposible. Porque entre todos esos espacios existe una *comunicatividad*. La comunidad es la totalidad que no excluye, y que, por no excluir, precisamente no constituye un todo. O permite participar, sin incluir. O incluye sin subsumir. Si hay una multitud de espacios, hay también una multitud de principios: hay una *poliarquía*. Y si hay una multitud de principios y espacios, ellos sólo pueden pensarse por medio de una lógica que incluya diferentes perspectivas a la vez, incluida la auto-referencia y la relativización de lo que cuenta como “primero” y como “derivado”. Hay sólo un mundo, pero distribuido en diferentes contexturas. Pero dichas contexturas no deben corresponder a diferentes interpretaciones, en verdad indiferentes entre sí, como en la perspectiva de los “mundos posibles. Hay más de un espacio, pero si podemos afirmar esto, es que podemos pasar de un espacio a otro, por traslación o por conexión. Los espacios, o contexturas son aquí una mixtura de subjetividad (yo, tú) y objetividad (ello, mundo). La pregunta es entonces por la co-participación de los tres elementos, ligados pero semi-independientes, en una conectividad esencial. La filosofía sería entonces la investigación de la relación, es decir de la conectividad de todo lo ente y de los espacios en los que aparecen. No busca la forma del todo, sino el modo en que todo se *com-pone*, es decir, entra en relaciones compuestas o nexos. Investiga entonces la complejidad: el com-plexus. El complexus es otro nombre para lo común.

La filosofía se convierte en investigación de la comunidad. Frente a esto el “ser” resulta una noción demasiado estrecha, limitada, que no puede hacer justicia a la complejidad. Y más grave aún, el concepto de ser está dirigido sólo al ente, no al prójimo. La complejidad es, en cambio, origen distribuido, *poliarquía*. El origen distribuido significa, a partir de la tríada yo-tú-ello, que no se puede derivar (o subordinar) la ética a la ontología, ni viceversa. Hay que partir del tres y su anudamiento (*bruniano*, podríamos decir). Ahí lo mismo y lo otro son sólo nociones abstractas que cobran su sentido en relaciones locales. La filosofía se encamina así a la superación de la oposición, pero también de la mera paradoja entre los conceptos de lo “mismo” y lo “otro”, tal como la matemática ha superado la oposición simple del continuo y lo discontinuo en la topología y la teoría de categorías. Esto es precisamente lo que exige un pensamiento de la comunidad: reflexionar sobre la conexión de lo discontinuo, la comunicatividad de lo disyunto y no la mera “unidad”, la “identidad” o su “otro: la

“multiplicidad” y la “diferencia”, todas ellas nociones muy elementales e incapaces de abordar el espacio en su complejidad.

A partir de aquí se pueden avanzar algunas transformaciones fundamentales en el vocabulario y estructura de la filosofía que heredamos. Puesto que en esta renovada perspectiva el “todo” se encuentra distribuida en tres lugares: yo-tu-ello, la subjetividad misma aparece como repartida, imposible de ser recaudada en un punto o en un terreno cerrado, como un género. La comunidad no puede tener la forma de un yo, ni de una familia, ni de un pueblo, es decir de *ning-uno*. La ontología y la ética entran en la estructura policontextual que las ata en su semi-independencia. Es por ello, reitero, que la pregunta por el ser queda absorbida en la pregunta por la comunidad.

Si el todo no hace totalidad es porque no constituye un solo espacio, ni un sistema donde todos los elementos sean co-presentes, del mismo modo y de manera homogénea (como en la filosofía de la presencia, la metafísica). La totalidad queda así desplazada por el concepto de conectividad. La conectividad es, esencialmente, el juego entre el continuo y la discontinuidad, el entrelazamiento donde ambos dejan de ser meros puntos o términos de una oposición. Cada uno gana su “área”, cada punto se vuelve extenso de tal modo que permite interacciones “locales”. La conectividad es la pregunta por el juego entre continuidad y la discontinuidad sin oponerlas, sin entregarse a la simplicidad de la ruptura y la transgresión.

El siglo XX pensó fundamentalmente una cosa: la multiplicidad, es decir, el desbordamiento del marco de la presencia. Este pensamiento, en cuanto negativo, sólo puede concebir el desbordamiento como lo impensable, lo inaudito, lo indecible, es decir, como límite y esencialmente como finitud derrotada. Pero mientras se horadaba el discurso de la metafísica y emergía la paradoja como el destino irrefutable del pensar, se descubría, simultáneamente, la complejidad. Complejidad es: *com-plexus*, los pliegues y anudamientos (es decir, la topología y la conectividad) sobre los que se despliega lo común. Eso es el *complexus*: un despliegue entre la totalidad estructurada y la absoluta dispersión, su “a la vez”.

Para poder pensar esta complejidad era necesario atravesar el terreno de la presencia, es decir, el pensamiento que sólo podía colocar las “representaciones” en un espacio homogéneo. El espacio homogéneo es el euclidiano. Había que pensar al espacio *en cuanto tal*. Este fue el teorema egregio de Gauss y el punto de partida de Riemann a partir de los cuales pudo emerger el espacio no-euclidiano de manera sistemática. El espacio no-euclidiano es el espacio cualitativamente diferenciado. Y desde que surge la geometría no euclidiana, surge una *multitud* de espacios.

Desde Riemann y Gauss, el espacio no puede ser ya la dimensión de la homogeneidad, de la presencia simple. La matemática deja de ser también la disciplina de la medida y con ello del cálculo, el dominio y aseguramiento de todas las cosas. El espacio y el tiempo son el sitio y modo donde se juegan, se despliegan, se anudan y desanudan lo uno y lo múltiple, lo continuo y lo discontinuo, lo simultáneo y lo sucesivo. Espacio y tiempo son *estructuras*, variedades, diríamos topológicamente, o categorías, en el sentido matemático del término.

En una filosofía donde el espacio generalizado (como *topos*) se piensa radicalmente, el lenguaje completo de la ontología resulta transformado. Un ente es un conjunto de posibilidades, un conjunto de perspectivas y de transformaciones posibles, dependiendo del espacio donde se inscriba. Y un acontecimiento

será una transformación del espacio donde los entes aparecen. El acontecimiento debe aquí ser pensado de manera doble: como ruptura y como emergencia positiva de una forma. La emergencia es la toma de forma, morfogénesis. No es la adopción de una figura, sino la configuración misma del espacio. Así, un acontecimiento es algo que sucede, es un *tener-lugar*. El espacio es el ahí del acontecer. Cuando algo sucede, se dice que tiene lugar. Un acontecimiento no es entonces la simple “irrupción” de lo innombrable, sino la modificación de una estructura. No es la emergencia de un “singular”, sino justo la transformación o meta-morfosis, no de los seres solamente, sino del espacio donde ellos emergen, se mantienen y perecen. Ningún ente tiene propiedad alguna fuera del espacio-tiempo donde aparece (aunque siempre puede aparecer en más de uno). Las modificaciones de este espacio y tiempo deciden la partición, repartición y distribución de lo visible y lo invisible, lo mismo y lo otro, la identidad y la diferencia.

Concluamos con una frase: la metafísica ha pensado la presencia. La filosofía de la diferencia, lo otro de la presencia. Una filosofía del complexus está convocada, en cambio, a pensar *la presencia de otro modo*.

BIBLIOGRAFÍA

- Arana, Juan. (2015): Continuidad y discontinuidad en el desarrollo de las estructuras naturales. *Scripta Philosophiæ Naturalis*. (7), pp. 97-119.
- Béziau, Jean-Yves. (2001) : From Paraconsistent Logic to Universal Logic. *Sorites* (12), 5-32.
- Boi, Luciano (2004): “Questions Regarding Husserlian Geometry and Phenomenology. A Study of the Concept of Manifold and Spatial Perception”, *Husserl Studies*, 20: 207–267.
- Boi, Luciano (2016): “El entrelazamiento y el nudo como metáforas de la interacción entre arte y ciencia”, Trad Arturo Romero Contreras y Francisco Anaya. *Graffylia*, año 14, No. 22, enero-julio. En línea bajo: http://cmas.siu.buap.mx/portal_pprd/wb/filosofia/graffylia_no_22
- Derrida, Jacques. (1972): *Marges de la Philosophie. Critique*. París, Éditions de Minuit.
- Derrida, Jacques. (1995): *L’origine de la géométrie*, Paris, Epiméthée. PUF.
- Fourman, Michael (1977): “The Logic of Topoi”, *Studies in Logic and the Foundations of Mathematics*, Vol. 90, pp. 1053-1090.
- Heidegger, Martin (1951): *El ser y el tiempo*, Traducción de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, P. 12.
- Heidegger, Martin (1989): *GA 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann
- Heidegger, Martin (2000): “Das Ding” y “Wohnen, Bauen, Denken”, en: *GA 7, Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Husserl, Edmund (1966): *Husserliana X: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. La Haya, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1973): *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Edición de S. Strasser, La Haya, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (2001): *Husserliana XXXIII. Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Ed. D. Lohmar. Dordrecht, Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund (2006): *Husserliana, Materialienband 8. Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte*, Dordrecht, Springer.