



Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Facultad de Filosofía "Dr. Samuel Ramos Magaña"

Programa Institucional en Filosofía de la Cultura

Tesis para obtener el grado de Maestro:

El materialismo especulativo de Quentin Meillassoux.

Autor: Lic. Gerardo Roberto Flores Peña

Asesor: Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobián.

Morelia, Michoacán.

Octubre del 2019.

Resumen

En el siguiente trabajo se desarrolla una investigación acerca de la propuesta filosófica del filósofo francés Quentin Meillassoux, llamada por él “materialismo especulativo”. Nuestro propósito es comprender esta propuesta en el horizonte de la tradición materialista y de los problemas clásicos de la filosofía en lo referente a las relaciones entre el pensamiento y la realidad. El trabajo está dividido en dos partes, la primera dedicada al desarrollo temático del concepto clásico del materialismo; la segunda se consagra a elucidar genéticamente los conceptos centrales de la propuesta materialista de Meillassoux.

Abstract

In the following work I undertake a reasearch concerning the philosophical proposal of the french philosopher Quentin Meillassoux, named by him “speculative materialism”. My purpose is to understand this proposal in the horizon of the materialist tradition and the classical problems of philosophy concerning the relations of thought and reality. The work is thus divided in two parts: the first one is dedicated to carry out the thematical development of classic materialism; the second one is consecrated to elucidate genetically the central concepts of Meillassoux’s materialist proposal.

Palabras Clave

Materialismo – Ontología – Meillassoux – Correlacionismo – Idealismo

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.	5
ABREVIACIONES.	6
INTRODUCCIÓN: ¿Para qué ser hoy materialista?	7
Primera Parte: El fracaso del materialismo clásico	
1. El concepto de Materialismo.	11
1.1 La dificultad de historiar el concepto de materialismo.	11
1.2 Las dificultades del concepto.	17
1.3 La falacia naturalista: la imposibilidad del determinismo.	21
1.4 Algunas cuestiones concernientes a la delimitación temática.	25
2. Realismo y materialismo: a propósito de la novedad.	27
2.1 Emergentismo, eliminativismo e hilozoísmo.	35
3. La debacle idealista del materialismo dialéctico.	38
3.1 ¿Qué es la dialéctica idealista?	41
3.2 ¿Qué es el materialismo dialéctico?	47
3.3 La ancestralidad como problema ontológico.	55
3.4 Materialismo aleatorio.	58
Segunda parte: La opción especulativa del materialismo	
4. A manera de puente.	68
4.1 El repliegue trascendental del materialismo.	71
5. Empezar en cualquier lugar: la era del correlacionismo.	75
5.1 Correlacionismo.	77
5.2 Subjetualismo.	81
5.3 El paso de la epistemología a la ontología: la correlación.	83
6. La génesis de la correlación.	88
6.1 Cualidades primarias y cualidades secundarias: el correlacionismo débil.	88
6.2 La crítica de la representación: el correlacionismo fuerte.	95
6.3 Idealismo y subjetualismo.	100
6.4 La ancestralidad.	102

7. El problema de Hume.	106
7.1 La metafísica de la causalidad: entre Hume y Kant.	108
7.2 La crítica de Meillassoux a la solución kantiana.	114
8. La ontología factual.	118
8.1 La contingencia subordinada y la contingencia radical.	118
8.2 El Principio de Factualidad.	122
8.3 La inmanencia de la ontología factual.	130
8.3.1 La Figura de la No Contradicción como principio inmanente.	138
8.4 Identidad y diferencia.	142
8.5 Sustracción y contracción.	146
8.6 La intuición intelectual.	155
8.6.1 De la intuición intelectual a la intuición dianoética.	160
8.7 Programa para una reelaboración especulativa de la sensación.	164
Conclusión: ética inmanente y pensamiento irreligioso.	169
ANEXO – Entrevista con Meillassoux.	182
BIBLIOGRAFÍA	190

AGREDECIMIENTOS

El presente trabajo no hubiera sido posible sin el apoyo incondicional de mi pareja Selina Barreras Maciel, cuyo amor y cariño es parte fundamental de este proyecto. Agradezco infinitamente el apoyo de mis padres Gerardo Flores Romero y Guadalupe Peña Hernández y de mi abuela Martha Romero Montejano, quienes han creído en mí desde antes de que yo tuviera consciencia y decisión en este mundo y sin quienes este proceso particular no hubiera sido posible.

Tampoco puedo terminar de agradecer los más de diez años de amistad y aprendizaje que tengo con mi maestro y director de este proyecto Mario Teodoro Ramírez Cobián, de él he aprendido casi todo lo que sé de este noble oficio del pensar. Le agradezco no sólo a nivel académico, lo que doy por descontado, sino a nivel vital, no sería el aprendiz que hoy soy sin él.

También quiero agradecer a Rubí de María Gómez Campos, maestra y amiga, cuya lectura paciente y enseñanza amable me han ayudado mucho en este camino académico pero sobre todo vital, me ha enseñado a tratar de mejorar no sólo como estudiante sino como persona.

A Marcela García por sus consejos y recomendaciones para clarificar mi camino por el sendero filosófico. No pueden faltar dos maestros que me han estimulado y apoyado a lo largo de este proceso, Alfonso Villa Sánchez y Eduardo González Di Pierro, cuya generosidad no puedo dejar de agradecer. A mis compañeros que me han leído y discutido conmigo con atención, Román Suárez, Patrick Llored, Misael Ceballos, Gérard Moreno, Rafael Muñiz, Luis Fernando Mendoza, Juan Carlos Mendez.

Quisiera además agradecer a Quentin Meillassoux quien no sólo es un extraordinario filósofo, sino un generoso ser humano. Le agradezco haberme recibido, leído y apoyado en este proyecto.

Finalmente agradezco al programa de maestría en filosofía de la cultura, a todos los maestros que me dieron clases Víctor Pineda, Cristina Ramírez, Arturo Ponce, Gloria Cázares.

ABREVIACIONES

- AF *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence*, cito, para los fines de este trabajo la traducción castellana de Margarita Martínez en Caja Negra.
- ID *Inexistence Divine*, tesis doctoral inédita de 1996.
- DD “Deuil à venir, dieu à venir”, en *Critique* n°704-705 (janvier-février 2006), Paris, p. 105-115, cito, para comodidad de los lectores, la traducción de Mario Teodoro Ramírez Cobián.
- PV “Potentialité et virtualité”, *Failles* n°2, printemps 2006, p. 112-129. Cito la traducción de Jorge Fernández Gonzalo.
- SC “Spéculation et contingence”, *L'héritage de la raison. Hommage à Bernard Bourgeois*, E. Cattin et F. Fischbach (éd.), Paris, Ellipses, 2007, p. 137-156.
- QCF “Question canonique et facticité”, dans *Pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas rien?*, Francis Wolff (éd.), Paris, PUF, 2007, p. 137-156. Cito la traducción de Jorge Fernández.
- SCD “Soustraction et contraction. À propos d'une remarque de Deleuze sur *Matière et mémoire*”, *Philosophie*, n°96, hiver 2007, p. 67-93. Cito la traducción de Jorge Fernández Gonzalo.
- CF “Correlation and factuality”, *Collapse*, vol. III, novembre 2007, p. 408-435.
- MSE “Matérialisme et surgissement *ex nihilo*”, *MIR*, éd. Ikko, juin 2007, p. 52-69, cito, mi propia traducción publicada en *Devenires* en 2019.
- IOM “L'immanence d'outre-monde”, *Revista Ethica Cadernos Acadêmicos* (Universidade Gama Filho), Rio de Janeiro, vol. 16, n°2, 2009, citaré fragmentos de mi traducción que será publicada en la *Revista Valenciana* en julio de 2020.
- MSC “Métaphysique, spéculation, corrélation”, en *Ce peu d'espace autour. Six essais sur la métaphysique et ses limites*, B. Mabilie (éd.), Les Éditions de la Transparence, Chatou, 2010.
- TWD *Time without becoming*, éditadoo par Anna Longo, Mimesis International, 2014.
- IRR “Iteration, reiteration, repetition: an speculative theory of the meaningless sing”, trad. Robert Mackay

INTRODUCCIÓN

¿Por qué ser hoy materialistas?

Ninguna investigación ha estado rodeada, para los filósofos de cada época, por tanta oscuridad como la concerniente a la naturaleza de la materia. Y sin embargo un entendimiento sobre esta cuestión es necesario para la verdadera filosofía, ya que todos los falsos sistemas naufragan en el comienzo mismo de este arrecife.

Schelling, *Ideas para una filosofía de la naturaleza*, p. 179.

Cuántas revoluciones [naturales] (incluyendo, ciertamente, muchos seres orgánicos antiguos, que ya no viven sobre la faz de la tierra) precedieron la existencia del hombre, y cuántos (acompañados, quizás, con una organización más perfecta) están aún en prospecto, está oculto a nuestra mirada investigadora –ya que, de acuerdo a Camper, ni un solo ejemplar de ser humano ha sido encontrado en las profundidades de la Tierra.

Immanuel Kant, *Opus Postumun*, p. 67.

Cuando se habla de materialismo en filosofía contemporánea se suele referir a una instancia demasiado amplia, que es, al mismo tiempo, una postura tanto epistemológica como política. En su dimensión política es una postura asociada al marxismo –pero también a otras perspectivas críticas como el feminismo, el anarquismo y la crítica de la cultura– que sostiene que las relaciones de producción y de poder entre los miembros de una sociedad poseen una dinámica tal que hacen surgir las instituciones sociales, la vida cultural y espiritual en general y hasta a los sujetos mismos. En su vertiente epistemológica, es una teoría que pretende explicar los fenómenos de la experiencia humana, interior y exterior, en términos descriptibles por la ciencia positiva, mesurables y objetivamente determinables. Esta vertiente es usualmente eliminativista, es decir que va eliminando los aspectos “inmateriales” de la experiencia humana explicándolos en términos materiales y reduccionistas, por tanto, niega la posibilidad de dominios explicativos fuera de la ciencia natural, con lo que usualmente va asociado a lo que se entiende como “naturalismo”.

En la mal llamada “tradición continental” el éxito de la hermenéutica, la fenomenología y el deconstructivismo en la teoría crítica del siglo XX y las primeras décadas del XXI provocó que el materialismo quedara relegado como perteneciente a un pasado perimido y superado. Se le acusó de simplificar la complejidad de la experiencia humana, de negar la dimensión semiótica de los productos culturales, de reducir el cuerpo a la carne y hasta de enmascarar cierto idealismo.¹ La filosofía continental está actualmente signada por un rechazo a la historiografía filosófica elaborada por el marxismo que dividía la historia de la filosofía en dos grandes vertientes: materialismo e idealismo. De ahí el recelo de la mayoría de los intelectuales críticos europeos para denominarse a sí mismos materialistas.

En la tradición analítica por igual el materialismo ha recibido fuertes críticas que se pueden resumir en tres principales: 1) la crítica al eliminativismo desde el concepto de *qualia*;² 2) el argumento modal de Kripke en contra del fisicalismo (y que por extensión critica al materialismo);³ 4) y la crítica a la identidad mente-cerebro.⁴

De acuerdo a su propia historicidad⁵ el materialismo se ha entendido como un proyecto anti-especulativo, anti-metafísico y desmitificador, como un contrapeso al exceso idealista de la filosofía y a su olvido del mundo material, de la experiencia humana concreta y de las causas de su opresión. Frederick Engels lo dice en los siguientes términos: “La unidad real del mundo no consiste en su ser, sino en su materialidad.”⁶

Más allá de las acusaciones y prescripciones, ¿qué significa ser hoy materialista? Algunos teóricos contemporáneos como Alain Badiou o Slavoj Žižek asumen el carácter idealista en el corazón del materialismo y lo suscriben a una teoría general del sujeto⁷, otros como los *new radicals*⁸ de la

¹ Cfr. Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence*, 2012.

² Sobre este punto conviene visitar dos posturas, Thomas Metzinger en *The Ego Tunnel*, 2009 y Daniel C. Dennett en *Sweet Dreams*, 2005.

³ Cfr. Kripke, S.: *Naming and Necessity*, 1980.

⁴ En su versión más reciente, esta crítica aparece magistralmente elaborada por Markus Gabriel en su libro *Yo no soy mi cerebro*, 2016.

⁵ Cfr. Sobre los intentos más o menos sistemáticos de historiar el materialismo remito a los siguientes: Ernest Bloch, *Das Materialismus problem, seine Geschichte und Substanz*, 1972; Pascal Charbonnat, *Historia de las filosofías materialistas*, 2007; Werner Post y Alfred Schimdt, *Materialismo: introducción a la filosofía de un sistema*, 1976; Olivier Bloch, *Matière à Histoire*, 1997; Terry Eagleton, *Materialism*, 2017; Charles T. Wolfe, *Materialism: an historical-philosophical introduction*; 2016; Frederick A. Lange, *Historia del materialismo*, 1930; G. Pléjanov, *Ensayos sobre la historia del materialismo*, 1976.

⁶ Friedrich Engles, *Anti-Dhüring*, 2003, p. 31.

⁷ Cfr. Adrian Johnston Badiou, Žižek, and Political Transformations: *The Cadence of Change*, 2009.

⁸ Cfr. *Marxism and the Millennium Beyond*, Mark Cowling y Paul Reynolds (eds), p. 257 y s.s., 2000.

izquierda anglófona entienden el materialismo en los términos de una teoría general de la cultura y de las diversas formas en que se “concreta” la lucha de clases en los diversos productos y procesos de la cultura y la sociedad. Inclusive hay quienes han tratado de construir una teoría “materialista” del poder y la subjetividad bajo la égida del deconstructivismo y el anti-humanismo, es el caso de Rosi Braidotti⁹ y Judith Butler.¹⁰ En todos estos casos el materialismo se presenta primariamente en su carácter político-social y se desplaza la cuestión de su sentido estrictamente ontológico, es decir, que en ninguna de estas posiciones se puede responder claramente a la pregunta de ¿qué se entiende exactamente por ‘materialismo’?

En la tradición analítica, el materialismo se discute por sus consecuencias epistemológicas, noseológicas y deontológicas pero se lo despoja de cualquier alcance crítico y político. En este panorama ¿qué sentido tiene hoy sostener una filosofía materialista que pretenda responder a la vez a las dos cuestiones: la pregunta por la posibilidad de la emancipación social y la pregunta por la relación entre nuestro pensamiento y la realidad? ¿Y cómo se anudan, en una posición filosófica denominada, “materialismo” estas dos preguntas?

La filosofía de Quentin Meillassoux se ha plantado de lleno esta doble tarea al caracterizar su postura filosófica en el universo del realismo como “materialismo especulativo”. En lo que sigue trataré de hilvanando lentamente la preocupaciones fundamentales de este proceso de reformulación del materialismo en el pensamiento de Meillassoux. Para esto discutiré brevemente el sentido general del proyecto y caracterizaré algunas de sus líneas argumentales, para el propósito de este texto desarrollaré más puntualmente la parte primera del trabajo que corresponde a la investigación acerca del sentido de la relación entre materialismo clásico, materialismo dialéctico y materialismo especulativo. Aunque este punto es primero en el trabajo final, en este texto se abordará hasta la segunda parte, una vez que sean aclarados ciertos puntos principales concernientes a la estructura y la argumentación de nuestro trabajo. La segunda parte aborda la compleja construcción de la ontología factual (término que tendré tiempo de aclarar debidamente) en sus decisiones teóricas fundamentales, para esto tendré que hacer un minucioso repaso de ciertos derroteros de la historia de la filosofía, para lograr comprender, de manera más estricta qué se entiende por “materialismo especulativo”. Finalmente el tercer apartado de esta

⁹ Rosi Braidotti, *Metamorfosis*, 2005.

¹⁰ Judith Butler, *Cuerpos que importan*, 2002.

tesis lo he consagrado al paso que hay de la ontología factual propia del materialismo especulativo a lo que Meillassoux llama la ética divina o ética inmanente.

Primera Parte: El fracaso del materialismo clásico

1. El concepto de Materialismo.

1.1 La dificultad de historiar el concepto de materialismo.

La primera dificultad con la que se enfrenta quien decide emprender una investigación sobre el materialismo, sea para refutarlo o para suscribirse a él, es precisamente el tener una idea general de lo que sería el materialismo, ¿cuáles son sus compromisos teóricos básicos? ¿Qué distingue a una filosofía materialista de otras filosofías emparentadas como el empirismo, el realismo o el vitalismo?

Esta dificultad es mucho más acuciante si se atiende además al papel marginal que el materialismo juega en la mayoría de las historias de la filosofía, con los casos excepcionales de las historias de la filosofía elaboradas en la extinta Unión Soviética durante el siglo pasado. Afortunadamente —lo digo por su precariedad— estos volúmenes ya no se enseñan y son hoy una curiosidad filológica para los historiadores de las ideas. Pero en la línea clásica de la reconstrucción de la historia de la filosofía se puede ver que el materialismo está mayormente ausente o remitido a breves momentos (como el siglo XVIII francés y el siglo XIX alemán). No hay mejor suerte en los diccionarios de filosofía, por ejemplo Ferrater Mora en su famoso *Diccionario* dice:

(...) el materialismo sería, en primer lugar, la atribución exclusiva de la realidad a la materia —entendida ésta en el sentido de la corporalidad y no simplemente como la materia aristotélica—, la negación de la subsistencia del espíritu o consiguiente concepción de la conciencia como una eflorescencia de la materia, como un epifenómeno y, simultáneamente, la atribución de cierta trascendencia a la materia misma, por la cual ésta podría alcanzar conciencia de sí, ya fuera en sus formas más finas y puras (materialismo antiguo), ya en sus interiorizaciones (monismo naturalista, materialismo dialéctico).¹¹

Más adelante Ferrater-Mora construye cuatro distinciones fundamentales: materialismo mecanicista, materialismo hilozoísta, materialismo fenomenista y materialismo dialéctico. En la enciclopedia de

¹¹ Ferrater Mora, Vol II, p. 159.

Stanford el término “materialismo” no merece una entrada propia y es inmediatamente referido al fisicalismo, aunque es mencionado en más de 200 entradas de esa misma enciclopedia. La definición que da el diccionario de Oxford es igualmente escueta: “Materialismo: La visión de que el mundo está compuesto de materia. Los filósofos tienden ahora a preferir el término *fisicalismo, ya que la física ha mostrado que la materia misma se reduce a fuerzas y energía, y es una entre otras instancias físicamente respetables del universo.”¹²

Si buscamos en la diversas Historias de la Filosofía tampoco habrá más suerte. Tomaré como ejemplo la *Historia de la Filosofía*¹³ de Hans Joachim Störig, una historia bastante sintética pero que tiene la fortuna de no ser eurocéntrica y que por lo mismo empieza su recuento desde la filosofía védica de la India. Ahí aparece la escuela *materialista charvaka*¹⁴ y después el término “materialismo” es asociado a los filósofos de la Ilustración francesa,¹⁵ particularmente con La Mettrie, y de manera general al marxismo durante el siglo XX.¹⁶ Este modo de división también se encuentra en la *Historia del pensamiento filosófico y científico* de Giovanni Reale y Dario Antiseri, y en la clásica *Historia de la filosofía* de Federick Copleston. Es Ferrater-Mora sin duda el compilador que da la más acabada lista de compendios de Historia de la Filosofía dedicados al tema del materialismo.¹⁷

De acuerdo a como se ha historiado el materialismo sería una posición que piensa que lo único existente es la materia y que habría tenido tres grandes momentos: un materialismo antiguo (Hindú y Griego, pero también romano con Lucrecio y Marco Aurelio), un materialismo moderno (Hobbes, los “enciclopedistas franceses”, los anti-hegelianos y el marxismo) y un desarrollo contemporáneo (toda la discusión sobre el naturalismo y el fisicalismo). El problema con todo esto es que en cada uno de estos momentos la definición del materialismo como “la atribución exclusiva de realidad a la materia” es al menos inexacta.

Al rastrear el término, el historiador de la filosofía Olivier Bloch encuentra que su primera aparición registrada sucede en 1666, en la obra del platonista inglés Henry More, amigo de Robert

¹² Oxford Philosophical Encyclopaedia, p. 283.

¹³ Hans Joachim Störig, *Historia universal de la filosofía*, 2012.

¹⁴ *Ibid.* p. 67.

¹⁵ Störig se refiere a ellos como los “enciclopedista” y dedica tan sólo 2 páginas del libro a discutir su “materialismo” (p. 418-16).

¹⁶ Störig dedica todo un capítulo a construir una genealogía que va desde el Positivismo de Comte al materialismo de los anti-hegelianos y finalmente desemboca en el marxismo pp. 529-556.

¹⁷ *Ibid.* p. 159. Aunque está completamente ausente de esta historiografía por un lado el trabajo de Ernst Bloch *El materialismo, su historia y su esencia* y por otro el trabajo de Olivier Bloch *Matière a Histoires*.

Boyle, a quien usualmente se le atribuye la invención del término. More escribió un diálogo, como era usual en la escuela platonista de Cambridge, titulado *Divine Dialogues*. More usa el término “materialista” pero jamás “materialismo”, lo que implica que no reconocía aún una doctrina específica con este nombre. Pero se puede decir que en More están yuxtapuestas tanto una idea del “materialista” como un ateo como una concepción del materialista como un físico. Será casi 10 años después, en 1674 cuando Boyle escriba el famoso texto *Of the excellency and grounds of Corpuscular or Mechanical Philosophy*, ahí Boyle entiende por “materialistas” a los químicos de su época¹⁸ que no explicaban los fenómenos naturales más que haciendo intervenir los ingredientes de los cuerpos sin tomar en cuenta los principios del movimiento. Boyle defiende así la mecánica cartesiana frente a los atomistas y químicos británicos del siglo XVII. En el mismo siglo, en 1678 un amigo de More, Ralph Cudworth emprende una cruzada contra el surgimiento de los atomistas “discípulos de Hobbes” que habían recién traducido *De Rerum Natura* de Lucrecio al inglés y que promulgaban una filosofía atea, immoralista y sensualista. Cudworth, defendiendo el lugar de la teología natural en el nuevo edificio de la ciencia moderna, escribe su tratado *The true intellectual system of the universe* donde la palabra “materialista” se extiende también por primera vez hacia el pasado filosófico, hacia los físicos jonios (Tales, Anaximandro, Anaxágoras, Empédocles) y los atomistas Leucipo y Demócrito. La descripción de Cudworth ha extendido el materialismo incluso al famoso diálogo platónico el *Sofista*¹⁹ donde los materialistas son identificados con los así llamados “hijos de la Tierra”.

El materialista y el materialismo son en todo esto, nombres para el adversario. Desde Platón que dirige severas críticas a los “hijos de la Tierra” hasta las diatribas de More contra Hobbes a quien acusa de socavar la dialéctica que hace andar el conocimiento,²⁰ e imitado por Berkeley tanto en su forma de

¹⁸ “But to come now to the other sort of Hypotheses formerly mentioned; if the Chemists, or others that would deduce a complete Natural Philosophy from Salt, Sulphur, and Mercury, or any other set number of Ingredients of things, would well consider what they undertake, they might easily discover, That the material parts of Bodies, as such, can reach but to a small part of the Phenomena of Nature, whilst these Ingredients are considered but as Quiescent things, and therefore they would find themselves necessitated to suppose them to be active; and That things purely Corporeal cannot be but by means of Local Motion, and the effects that may result from that, accompanying variously shaped, sized, and aggregated parts of Matter: So that the Chemists and other Materialists, (if I may so call them,) must (as indeed they are wont to do) leave the greatest part of the Phenomena of the Universe unexplicated by the help of the Ingredients, (be they fewer or more than three,) of Bodies, without taking in the Mechanical and more comprehensive affections of Matter, especially Local Motion.” En *The Excellencies of Robert Boyle*, J.J. McIntosh (ed.), p. 38.

¹⁹ Platón, *Sofista*, 246a y s.s.

²⁰ Henry More, *Divine Dialogues Containing Disquisitions Concerning the Attributes and Providence of God*, Londres: Robert Foulis, 1743 [consultado el 11 de diciembre de 2018 en <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A51294.0001.001?view=toc>]

exposición como en la manera de adjudicarle a Hylas²¹ (famoso personaje de su diálogo) posiciones que califica de irreflexivas, inconsecuentes y francamente desprovistas de sentido.

Tendría que pasar un siglo para que un filósofo decidiera tomar para sí el nombre de “materialista” y no podía ser otro más que Julien Offray de La Mettrie en la famosa *Epístola a mi espíritu* donde acepta generosamente las acusaciones que le hacían de “materialista.”²² Hay que tener entonces en cuenta, con todas las reservas, condiciones y escrúpulos posibles, que “materialista” y “materialismo” es una acusación y una injuria antes de ser el nombre de una filosofía. Esto quiere decir que hasta la Mettrie en 1796, el materialismo no era actor sino objeto de una polémica.

Esto nos reenvía a un extraño lugar para historiar, el materialismo parece ser más una serie de vínculos de referencia (como los que La Mettrie hace a Locke y a Hobbes), que se reenvían los unos a los otros a lo largo de la filosofía moderna, aunque pueda parecer mucha la distancia y la incompatibilidad de las empresas filosóficas. Pero habría algo en común en el materialismo, lo que Bloch llama su “risa desmistificadora”, una actitud común, alegre e irónica ante las verdades incommovibles de la santidad, la espiritualidad y la trascendencia humanas. Bloch indica:

Si tal es el sentido que creemos que debemos dar a la idea de materialismo, comprendemos que este tiene, entre otras características, aquella de tender a la eliminación de todo aquello que introduce en la concepción de lo real un principio de estructuración o de organización que viene de cerca o de lejos al pensamiento, sea aquel de un espíritu divino, humano u otro, o cualquier forma de pensamiento, forma o idea objetiva u objetivada ajena y/o superior a la materia.²³

El materialismo es así una actitud y una disposición filosófica de combate contra toda trascendencia, sea humana, divina, espiritual o de cualquier otra forma. Pero si se lo quiere entender como una especie de tradición filosófica entonces hay que reconocer su inherente discontinuidad.²⁴ A este respecto uno de los textos más iluminadores es el estudio de Charles T. Wolfe quien dice:

Los retos propuestos por el materialismo como objeto histórico-filosófico no son sólo efecto de los significados cambiantes, de los contextos históricos o científicos, o incluso de su auto-comprensión (considerando que el materialismo anti-clerical tendrían, al menos en su mayor parte, diferentes metas y criterios de validez que la neurofilosofía). Incluyen el hecho significativo que, a diferencia digamos, del

²¹ George Berkeley, *Three dialogues between Hylas and Philonus in opposition to Sceptics and Atheist*, 2004.

²² Julien Offray De La Mettrie, *Epitre a mon sprit*, en *Oeuvres Philosophiques De La Mettrie*, 2012, p. 20-27.

²³ Bloch, *Le matérialisme*, p. 15. [Trad. Propia]

²⁴ Mensching G., “Le matérialisme, une tradition discontinue” en: Benítez M, McKenna A, Paganini G, Salem J (eds) *Materia actuosa... Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*, 2000, pp. 512-52

“idealismo”, comienza como un término polémico, primariamente definido por sus oponentes, incluyendo autores que subdividen el materialismo en varios géneros más precisos, para refutarlos mejor; de hecho, los apologistas frecuentemente han mostrado ser guías excelentes a las estructuras internas del pensamiento heterodoxo.²⁵

Es hasta el siglo XIX que comienza a extenderse una forma más homogénea y familiar de este término; como una doctrina aliada de la ciencia, como una especie de escudero ideológico de la ciencia positiva, pero a la vez su guardián; esto provocó paulatinamente su carácter dividido entre un uso negativo (normalmente por ciertas implicaciones éticas inoralistas y sensualistas), y un uso positivo que pone el acento en su conexión con la ciencia sin reparar mucho en la diferencia abismal entre el concepto filosófico y la afirmación empírica. Pero como espero mostrar, el marxismo presentó la primera crítica rigurosa de esta apuesta materialista para aliarse con la ciencia y reducir la potencia explicativa de la abstracción y el concepto.

Desde el siglo XIX en adelante entonces el materialismo se cimbra dividido en dos tendencias difícilmente reconciliables: un materialismo cuya tarea es la crítica de la superstición, el mito y la religión, que niegan el carácter placentero de la vida y tratan de liberar a los individuos de los estreñimientos morales e ideológicos que promueven la sumisión, la obediencia y el miedo, cuyo programa principal queda delineado en las páginas que La Mettrie escribió en su escandaloso *Anti-Séneca o Discurso sobre la felicidad*.²⁶ La otra tendencia del materialismo es la que lo entiende como una teoría general de la realidad supuestamente aliada de la ciencias positivas, en particular la física, la química y la biología, que permitirían, gracias al carácter holístico de la filosofía, construir una visión monista de la realidad, de la vida humana y de los fenómenos mentales tales como el pensamiento, la vida emocional, la memoria, el conocimiento, etc. que se identifican, de manera problemática, con procesos cerebrales.²⁷

Después de la crítica que le dirigiera Friederich Lange, quien construye una historia del materialismo precisamente para refutarlo, muchas formas militantes de materialismo han tratado de construir un sentido trans-histórico del mismo para poder captar así su “verdad”, como el caso de Ernst Bloch en *El problema del materialismo*. Conviene a este respecto ser más precavidos y no tratar de

²⁵ Wolfe, *op. Cit.*, p. 12.

²⁶ La Mettrie, *L'anti-Sénèque, ou le souverain* en *Oeuvres Philosophiques de La Mettrie*, 2012.

²⁷ El ejemplo más vituperado es la afirmación de Carl Vogt: “(...) todas las propiedades que referimos como actividades del alma son meras funciones cerebrales, y para ponerlo de la manera más cruda, *el pensamiento es (más o menos) al cerebro lo que la bilis es al hígado y la orina a los riñones. Es absurdo concebir un alma independiente que usa el cuerpo como un instrumento.*” Citado por Wolfe, *Op. Cit.*, p. 14.

afirmar alguna “verdad” del materialismo, mucho menos la de una verdad científicamente fundada, tampoco como una especie de contra-narrativa al estilo de Michel Onfray, donde Epicuro, Lucrecio, Hobbes, Diderot y compañía son una especie de epítomes libertarios en contra de la visión idealista de la filosofía que recorre de Platón a Heidegger y más acá. Pero es posible aún así mantener su carácter de oprobio, y esto puede ser útil para comprender la apuesta principal del filósofo que aquí me interesa. Conviene entonces abandonar el intento por hacer una serie de definiciones históricas para destilar una “esencia” o cosa permanente y común a todas las formas de materialismo; trabajaré más bien sobre el materialismo como lo entiende Meillassoux, porque me parece que atiende a un problema verdaderamente acuciante ya no sólo para el materialismo mismo sino para toda la filosofía en cuanto tal.

Pero las dos tendencias que acabo delinear, la desmistificadora y liberadora, y la teoría general de la realidad, pueden ser conciliadas, y lo son, si ciertas precauciones, y sobre todo, análisis filosófico-conceptual y racional, son elaborados.

1.2 Las dificultades del concepto

Las objeciones no se hacen esperar, ya que una definición como la que da Bloch y que Wolfe reafirma, aunque se pretende mínima es ya, demasiado comprometedora. ¿Pueden los principios del pensamiento pertenecer a otro campo que no sea el del pensamiento? ¿No elimina el materialismo la posibilidad misma de la filosofía disolviéndolo en un proyecto de ciencia empírica?

Mi propio trabajo y el del filósofo que aquí analizo van en la forma en que el materialismo tiene, entendido positivamente, de enfrentar este tipo de objeciones. De manera general el materialismo debe reconciliar dos tesis fundamentales:

T1 – Que el ser es anterior, y por tanto independiente, al pensamiento

T2 – Que el pensamiento puede pensar el ser como independiente de él.

La primera es una tesis evidentemente Ontológica. La segunda tesis es decididamente Gnoseológica. A lo largo del trabajo me referiré a ellas como T1 y T2. Puede parecer extraña esta definición, a mi entender el materialismo no tiene nada que ver, como quieren sus críticos, con una tesis *reduccionista* donde lo único real es la materia, o que la materia es la *realidad última* de lo que existe. Esta tesis es fácilmente atacable en tanto que el acto de pensarla, y las leyes que rigen su enunciación (leyes lógicas, gramaticales, semánticas, etc.) no son ellas mismas entidades materiales.

También tendré en este trabajo ciertas reservas a extender el nombre de “materialismo” a las filosofías pre-modernas, o antiguas. Porque precisamente la problemática del materialismo nace como una problemática moderna, cuando se escinde por vez primera la realidad en dos esferas, la razón y el mundo. No importa, en este nivel, si esta división se considera sustancial, modal, dinámica, dialéctica, procesual. La modernidad es la intuición de que los hechos de razón, los hechos naturales y los hechos de la historia no son inmediatamente identificables los unos con los otros.

Esta dificultad es tan grande que puede que la historia misma del pensamiento moderno sea la historia de la imposibilidad del materialismo. Aquí es donde entra, con toda pertinencia el pensamiento de Quentin Meillassoux, quien asume precisamente esta imposibilidad histórica cuando acuña el

concepto “Era de la Correlación”²⁸ para referirse al pensamiento moderno. La Era de la Correlación se define como la imposibilidad del materialismo, es decir, como la imposibilidad de conciliar T1 y T2.

En este momento inicial hay que cuidar las distinciones, no se trata de que la filosofía moderna haya sido incapaz de pensar la realidad, todo lo contrario, la filosofía moderna *es* el intento por indagar la naturaleza de la realidad mediante el pensamiento. La oposición que aquí intentaré dibujar, siguiendo a Meillassoux, no es entre las diversas variantes de idealismo y un “materialismo” renovado que sería posible después de 2006 cuando Meillassoux publica *Después de la finitud*. Porque ciertamente ha habido formas no-materialistas de resolver la oposición entre pensamiento y realidad, Fichte por ejemplo hace de este proyecto el fundamento de su *Doctrina de la Ciencia (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre)*.²⁹ Y junto con Fichte todo el idealismo alemán puede ser entendido como proyecto de superación de esta oposición.

Además cuando se dice “imposibilidad” no se dice una tesis paradójica según la cual no habría habido ningún materialista en la modernidad *hasta* Meillassoux. Tal afirmación iría contra todo el sentido de cualquier posibilidad de construir una historia de la filosofía en la que poder comprender los aportes de Hobbes, de Marx, de Diderot, de La Mettrie y tantos otros que la tradición ha tendido a reconocer como “materialistas”. Se trata, a mi entender, de explotar fructíferamente esta imposibilidad del materialismo, creo incluso que todo filósofo que se ha querido materialista en la modernidad no ha hecho otra cosa más que hacer fructífera esta imposibilidad. Se trata entonces de hacer eminente la imposibilidad y quizás esto ayude a explicar por qué el materialismo en la actualidad sostiene tesis tan contra-intuitivas con respecto a lo que entendemos usualmente por este término.

Otro peligro debe ser sorteado, y tendré tiempo de volver sobre esto, y es que el materialismo no implica ninguna hipóstasis, ninguna sustancialización de un nivel de la realidad, supuestamente más fundamental y real que todo lo demás, al que se denomina usualmente “materia”. Una defensa clara de esto se encuentra en la tradición misma, donde Marx se niega categóricamente a definirla, Diderot, D’Alambert, Helvetius, La Mettrie, D’Holbach dan definiciones más bien dinámicas de la materia³⁰ y poca suerte se ha corrido al intentar identificar la materia con los supuestos componentes más

²⁸ IRR, p. 3 y s.s.

²⁹ Sobre este punto ver Isabelle Thomas-Fogiel, “Le labyrinthe de l’idéalisme: Scepticisme, réalisme et idéalisme dans l’élaboration de la « Doctrine de la science » de 1794 » en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, no. 13, verano 2017, pp. 1-15.

³⁰ Para una descripción más detallada de todas estas variantes ver Pascal Charbonnat, *Histoire des philosophies matérialistes*, 2007.

elementales de la realidad.³¹ La Ciencia es *metodológicamente* materialista, cierto; pero esto genera, desde su mismo nacimiento, una serie de problemas *para la filosofía* que es la que pretende extraer de la ciencia, o contra ella, un *conocimiento de la realidad*, de su estructura, de su fundamento o más recientemente de su modo de aparecer.

El materialismo es un problema *para* la filosofía y no tanto para la ciencia. De hecho la ciencia es intuitivamente *dualista*. Ningún científico piensa que las reglas lógicas y semánticas con las que se ensamblan las teorías son ellas mismas fenómenos materiales sujetos a una descripción empírica cuantificable. Esa es una imagen *metafísica* que algunos filósofos han elaborado a partir de los resultados de la ciencia en un momento dado de su historia. Pero todo intento de fundar la filosofía, y sobre todo lo que esta puede decir de la realidad, sobre la ciencia está condenada al fracaso —y no deja de fracasar— en tanto que un estado determinado de la ciencia es temporalmente contingente, y una teoría determinada de la ciencia tiene de suyo la posibilidad de ser corregida, refutada y hasta desechada por completo por otra teoría más adecuada. La ciencia no es inmediatamente una ontología, y aunque toda ontología debe dar cuenta de ella, al menos en cuanto posibilidad, no es el criterio último para fundar nuestra comprensión filosófica de lo real.

Así, las apelaciones ilustradas a las ciencias naturales nacientes en el siglo XVIII no podían sino demostrarse argumentativamente al interior de discursos racionales y conceptuales. La ciencia no falseaba de suyo los contenidos de la religión, pero les brindaba a aquellos pensadores un suelo fructífero para enfrentar a la visión religiosa de la realidad una nueva visión dinámica, laica y desmistificadora del mundo.³²

Para la filosofía el materialismo es un proyecto. El filósofo español Gustavo Bueno dedicó gran parte de su obra a comprender el materialismo filosófico. Para Bueno el materialismo en filosofía se identifica con

³¹ En su compromiso inflexible con la verdad de la ciencia, el epistemólogo Mario Bunge aporta quizás la mejor idea sobre este tema, en su libro *Ciencia y materialismo*, 1981. Bunge presenta el caso de la necesaria historicidad del concepto de materia asociado al materialismo. Si la ciencia ha ido cambiando paradigmas, es siempre problemático construir el concepto de materialismo sobre el concepto de materia de determinada posición científica. Aún así Bunge, como muchos otros, afirma que la ciencia es materialista, al menos al nivel epistemológico.

³² Cfr. *Matérialistes français du XVIIIe siècle. La Mettrie, Helvetius, D'Holbach*, Sophie Audidière, Jean-Claude Bourdin, Jean-Marie Lardic, Francine Markovits y Yves Charles Zarka (eds.), 2006, particularmente el prefacio de Yves Charles Zarka “Les deux voies du matérialisme” pp. 7-15.

(...) el ejercicio mismo de la razón crítica en filosofía (...) Sólo desde la Idea de un materialismo filosófico puede decirse que la ciencia es materialista. Y con esto, naturalmente, no quiero afirmar que no lo sea por sí misma: sólo quiero decir que las proposiciones que establecen que las ciencias naturales son materialistas no son proposiciones científicas, sino metacientíficas, aunque no por ello irracionales: son filosóficas. La práctica científica es materialista, sin duda; pero afirmar esto es ya materialismo filosófico (...)³³

Pero ciertamente, no toda filosofía que ejerza la razón crítica ha sido materialista. El sentido de “materialismo” que da Bueno se refiere a la manera en que la filosofía construye sus categorías al punto que para él toda la filosofía cuando se ejerce críticamente es materialista, lo que implica una “reinterpretación” de toda la filosofía, incluso la que ha sido decididamente hostil ante el materialismo, como *materialista* en sentido filosófico.

Aunque interesante de discutir, la reinterpretación de Bueno está muy alejada de lo que quisiera intentar en este trabajo. No me pronuncio sobre la validez o invalidez de su reconstrucción y de su teoría del cierre categorial.³⁴ Pero creo que poco se ha ganado en filosofía cuando se ha querido convertir a una posición filosófica particular en TODA la filosofía, o cuando se ha interpretado desde ella, la Historia de la Filosofía. Esta vía teleológica, característica de Aristóteles y Hegel ha sido ciertamente seguida por Marx en su propia historiografía del materialismo. Yo no cuento con los elementos necesarios para decidir si tal esfuerzo puede hacerse sin traicionar lo que los filósofo *dicen* y no lo que los hacemos decir.

³³ Gustavo Bueno, *Ensayos Materialistas*, 1997, p. 21-23.

³⁴ Gustavo Bueno, *Teoría del cierre categorial I*, 1992.

1.3 La falacia naturalista: la imposibilidad del determinismo.

Lo cierto es que el materialismo no es inicialmente solamente una tesis ontológica y gnoseológica, habrá que discutir una tesis derivada:

T3 – es posible fundar las dimensiones de la acción y el valor humanos sobre principios immanentes.

Esta es la tesis que enarbolan principalmente los materialistas franceses del siglo XVIII, la que más fuertemente defienden. Es también la tesis que abrazará Marx y que quedará plasmada en las famosas *Tesis sobre Feuerbach*. Esto vincula al materialismo con una vía emancipadora y transformadora. Aunque lo cierto es que no siempre es así y resulta muy complicado derivar T3 de T1 y T2. El materialismo, a pesar de los títulos de algunos libros, no puede ofrecer un *sistema*, al menos en su sentido usual, que comprenda naturaleza, sociedad, pensamiento, afectividad, y demás instancias como un todo unificado, sencillamente porque no puede ser el caso que haya una teoría unificadora de la realidad puesto que la realidad misma no es una totalidad cerrada. Esto debido a una necesidad incontestable, y es que el materialismo tiene que evitar a toda costa, en tanto que es pensamiento filosófico, la falacia naturalista.³⁵

Se ha llamado *falacia naturalista* al intento por fundar ya sea causalmente, ya sea por derivación, ya sea por reducción, las cuestiones de deber y de poder sobre las cuestiones de ser, entendido este último como alguna instancia ontológica no-humana. Esta falacia es descrita tempranamente por Hume³⁶ y aceptada por Kant en la distinción trascendental entre ser y deber.

³⁵ Aunque normalmente se le adjudica a George Edward Moore la formalización de esta falacia, podemos decir que está de cierta forma presente en la totalidad de la historia de la filosofía occidental, y quizás sea esta su peculiaridad más esencial.

³⁶ David Hume, *A treatise of human nature*, 1898, sección 3.1.1 “On the moral distinctions not derived from reason”: “In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark’d, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz’d to find, that instead of the usual copulations of propositions, *is*, and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, or an *ought not*. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this *ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, ’tis necessary that it shou’d be observ’d and explain’d; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it ... [I] am persuaded, that a small attention [to this point] wou’d subvert all the vulgar systems of morality, and let us see, that the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relations of objects, nor is perceiv’d by reason.” p. 219-220.

Más que falacia naturalista prefiero el término acuñado por Alfred North Whitehead *falacia de falsa concreción* o *reificación*³⁷ para hablar de toda vez que se pretenda explicar T3 por una combinación de T1 y T2. Esta falacia suele confundir las condiciones de la opinión, la creencia o del valor en general con las condiciones de lo que es. Whitehead quiere decir básicamente que nuestra forma de ver y experimentar el mundo en la experiencia común e inmediata no nos permite concluir la manera en la que son las cosas a nivel ontológico, esto incluye por supuesto el llamado “lenguaje natural.” Yo por el contrario utilizo el término cuando se pretende, desde una posición ontológica específica fundar tal o cual contenido ético, político o cultural. Creo que la razón tiene acceso a dos tipos de estructuras, o hechos, al menos: las estructuras de la realidad en cuanto tal, indiferente a nuestras formas de aprehensión (hechos reales), y las estructuras de la realidad en tanto implicadas en nuestras formas de aprehensión (hechos de razón).

En este punto es necesario distinguir mi posición de la posición de William James por ejemplo y lo que él llama *abstraccionismo vicioso*:

Permítanme nombrar “abstraccionismo vicioso” a una manera de usar los conceptos que puede ser descrita así: podemos concebir una situación concreta señalando algunos de sus rasgos prominentes o importantes, y clasificándola mediante ellos; entonces, en lugar de añadir a sus características previas todas las consecuencias positivas que esta nueva forma de concebir pueda traer, procedemos a usar nuestro concepto exclusivamente; reduciendo el fenómeno originalmente rico a las sugerencias desnudas de ese nombre abstractamente tomado, tratándolo como un caso de “nada sino” ese concepto, y actuando como si todas las demás características de las cuales el concepto ha sido abstraído fuera expurgadas. La abstracción, cuando funciona de este modo, se convierte en un modo de abarcar más de lo que se puede en el pensamiento... *el uso viciosamente privativo de los caracteres abstractos y de las clasificaciones* es, estoy convencido, uno de los grandes pecados originales de la mentalidad racionalista.³⁸

Yo creo, a diferencia de James, que hay manera de sostener la existencia de los valores sin pretender que éstos sean una viciosa abstracción de la “riqueza original del fenómeno”. El materialismo no tiene porque rechazar la posibilidad de los valores, sería auto-refutante en ese sentido porque no nos permitiría entender por qué debemos preferirlo a otras posiciones filosóficas. Creo que Meillassoux practica una forma novedosa y original de resolver este problema que no cae ni en la *falacia de falsa concreción*, ni en el *abstraccionismo vicioso*.

³⁷ Alfred North Whitehead, *Science and the modern world*, 1997, p. 59.

³⁸ William James, *The Meaning of Truth, A Sequel to 'Pragmatism'*, 1970, pp. 135-136. [Trad. propia]

Evadir la falacia de falsa concreción significa evitar fundar los hechos espirituales o humanos en hechos naturales. Esta es la segunda dificultad de todo materialismo y la sorprendente originalidad del materialismo de Meillassoux. Gustavo Bueno por ejemplo construye un admirable edificio teórico materialista y termina sosteniendo las tesis más reaccionarias con respecto a los temas del aborto, el racismo, la migración y los derechos de las minorías.³⁹

Hay una confusión fundamental y es creer que el materialismo debería negar, de principio, las esferas de la vida humana que no son explicables por principios materiales. Esta ha sido también la principal causa de la persecución de la que ha sido objeto el materialismo desde que se acuñó el término. Lo que Cudworth y Berkeley en su momento combatían, y hoy combaten otros tantos, era la idea de que el materialismo terminaría por socavar la vida espiritual humana: su dimensión creativa, su dimensión cultural, su dimensión afectiva, su dimensión abstracta, e incluso la religiosa. Por eso es necesario no hacer tesis históricas. Porque ciertamente el materialismo ha sido todo esto, ha sido un intento determinista por fundar en una supuesta “naturaleza” humana la moral, los valores y la vida política. O en supuestas instancias “concretas” o “materiales” que determinan, dirigen o limitan la vida de los seres humanos. No se puede obviar que en este sentido el materialismo que se pretende crítico ha servido también para “naturalizar” las diversas formas de dominación.

Esto es particularmente ejemplar en el caso de los Ilustrados franceses, que sostuvieron, con poquísimas excepciones, tesis bastante conservadoras con respecto al papel de las mujeres en la sociedad libre e igualitaria que promulgaban en sus escritos.⁴⁰

Esto se debe a una característica que atañe a la naturaleza del discurso filosófico occidental. La filosofía nacida en Grecia, la que hemos heredado como “filosofía occidental”, nace con una doble ruptura: con respecto a la explicación de la naturaleza a través de la autoridad religiosa, como cuestión de creencia y mito con los Presocráticos que pretendieron por vez primera en Grecia hacer un discurso racional y público sobre los fundamentos de la naturaleza. Y con Sócrates, quien pregunta lo mismo pero frente a los valores como la justicia, la belleza, la verdad y el bien. Sócrates reclama para estos una explicación semejante a la que los jonios reclamaban para el movimiento de las estrellas y el devenir de los seres. Una explicación racional y pública de por qué creemos lo que creemos, por qué y

³⁹ Cfr. Gustavo Bueno, *El fundamentalismo democrático*, 2010.

⁴⁰ Cfr. Genieève Fraisse, *Musa de la razón*, 1991.

para qué actuamos y cómo gobernarnos y organizarnos mejor. Explicación decididamente hostil a cualquier apelación a la tradición y a la autoridad de cualquier tipo.

Es insuficiente, no obstante, quedarse únicamente con la fundación del hecho humano en el hecho natural. La pregunta que inaugura Sócrates es si podemos creer en la existencia de esos valores en cuanto tales y no de acuerdo a cómo los hemos construido. Esa es la batalla central de Sócrates contra los Sofistas, quienes alejándose, como él, de toda explicación mediante la autoridad, llegaban a una relatividad de los valores, cosa que de suyo no es descartable y tendré tiempo de entrar en este complejo debate.⁴¹

En lo que atañe al materialismo consiste entonces en recobrar también el sentido de esta empresa filosófica, y frente a ella los discursos naturalistas son aún más débiles de lo que lo aparecían en las discusiones ontológicas y gnoseológicas. La ciencia no puede fundar tampoco las cuestiones de valor, no nos ayuda a decidir cómo organizarnos, ni siquiera nos explica por qué debemos ser racionales y no actuar más bien por instinto. La ciencia no nos puede explicar qué es la justicia y qué es la belleza, o qué es el bien, ni siquiera lo que es la verdad. Y este ha sido durante siglos el subterfugio del pensamiento religioso en el interior mismo de la filosofía cuyo cuestionamiento empieza con Hegel y Marx.

El materialismo, después de Marx al menos, es el intento por separar radicalmente la explicación sobre la justicia (o la injusticia en el caso propio de Marx) de la explicación de la naturaleza de la realidad en su totalidad. Marx exige ferozmente que transformemos la realidad. Y ciertamente, como tendré oportunidad de mostrar, no inventa nada parecido a una teoría determinista, historicista o economicista de la realidad humana.

Los principios invocados por T3 son inmanentes en dos sentidos: 1) en que son absolutamente contingentes. El descubrimiento materialista fundamental es el de la contingencia de todo lo que hay, eso incluye la condición humana y su situación de opresión, y 2) en que son irreducibles a una instancia exterior a ellos, esto incluye también las instancias que explican lo social mediante lo natural, lo histórico mediante lo físico, etc. Este es el logro más netamente identificable del materialismo que practicó Marx, con sus propios límites y fallas.

⁴¹ No hay que olvidar que recientemente la posición sofista en filosofía ha sido reivindicada por la filósofa francesa Barbara Cassin, ver particularmente *L'effet sophistique*, 1995.

1.4 Algunas cuestiones concernientes a la delimitación temática.

La riqueza de lo que me propongo enfrentar aquí ya puede ser bastante evidente en este momento temprano del trabajo. Como todo tema filosófico digno de ser estudiado, la complejidad y la riqueza de este tema se antoja inabarcable en los límites estrechos de un trabajo de esta naturaleza. Me abstendré entonces, a partir de ahora, de hablar del “materialismo” en sentido general pretendiendo caracterizar todas las filosofías que se han llamado con este nombre. Quiero seguir un problema particular ¿Por qué es necesaria una renovación del materialismo después del declive del materialismo dialéctico? ¿Qué puede la filosofía de Meillassoux aportar a esta renovación?

Mi idea es poder caracterizar y dar sentido al concepto “materialismo especulativo” acuñado por Quentin Meillassoux. Primero en un sentido genético ¿por qué hay que tener un materialismo especulativo y no más bien un materialismo dialéctico, o un materialismo eliminativo, o un materialismo hilozoísta? Asumo a manera de hipótesis, aunque lo problematizaré en su momento, la superación del materialismo vitalista y el materialismo mecanicista por el materialismo dialéctico como lo habían querido Marx y Engels en ese famoso libro titulado *La Sagrada Familia*. Pero creo que actualmente tenemos poderosas razones para rechazar la idea según la cual ese materialismo “dialéctico” está completo y es una opción deseable si uno quiere ser materialista. Segundo, espero mostrar la opción del materialismo especulativo como directamente atendiendo las dificultades propias del materialismo dialéctico, y, lo principal, brindándonos una opción no dialéctica para el materialismo. Los materialismos que se quieren hoy día herederos de Marx, no han hecho, a mi entender, sino repetir un error crucial, lo que en Marx podía explicarse como un error histórico se ha convertido hoy en un total *impasse* teórico.

Así este trabajo estará compuesto en dos partes y ocho capítulos. La primera parte, “La debacle idealista del materialismo clásico” explorará los límites del materialismo clásico a la luz de la propia historiografía que los materialistas de cuño marxista no han dejado de repetir, y es la de la oposición entre dos concepciones de la filosofía, una materialista y una idealista. Este apartado consta de dos capítulos: el primero se elabora al rededor de la dificultad teórica del materialismo en dos vertientes principales, el hilozoísmo y el eliminativismo. El segundo capítulo explora el conflicto entre idealismo y materialismo sobre el eje de la dialéctica y espero mostrar, ayudado de varios autores, que no hay

posibilidad de una dialéctica materialista, o lo que es lo mismo, que la dialéctica es inherentemente idealista.

La segunda parte del trabajo, “El materialismo especulativo: un recommienzo del materialismo” explora la propuesta de Quentin Meillassoux en 5 capítulos donde trato de hacer una reconstrucción genética de sus conceptos fundamentales y dar claridad sobre algunas de sus tesis más enigmáticas.

2. Realismo y materialismo: a propósito de la novedad.

En abril de 2007 se reúnen en el Goldsmith College en Londres, cuatro filósofos de diversas nacionalidades y pertenecientes a distintas tradiciones teóricas con el propósito de discutir las relaciones que hay entre la filosofía contemporánea, particularmente del realismo, y la literatura de Lovecraft, estos cuatro filósofos son: el norteamericano Graham Harman, los ingleses Ray Brassier e Iain Hamilton Grant y el francés Quentin Meillassoux. Tras una larga discusión, y a sugerencia de Ray Brassier, se funda el breve movimiento conocido como “realismo especulativo”. El objetivo del movimiento era posicionar una perspectiva teórica novedosa, con respecto al método, que pudiera superar la debacle anti-realista de la filosofía contemporánea.⁴² Mucha tinta se ha vertido ya sobre el origen y alcances del movimiento del realismo especulativo⁴³, por lo que no me centraré en mayor caracterización, lo que me interesa acotar en esta sección es la difícil relación que hay entre realismo y materialismo y que no se trata de dos términos fácilmente intercambiables ni asimilables el uno al otro.

Aunque en *Después de la finitud*⁴⁴ Quentin Meillassoux caracteriza su propia postura como “materialismo especulativo”, no se encuentra después ninguna otra discusión o apelación al carácter “materialista” de la especulación dentro de esa obra. ¿Por qué es importante hacer esta caracterización? En México el movimiento de reorientación ontológica ha recibido el nombre de *nuevo realismo* o de *realismo especulativo*. Mario Teodoro Ramírez ha mostrado en varios artículos,⁴⁵ y en la presentación del volumen que lleva este nombre,⁴⁶ la importancia de la vuelta a lo real o de la reformulación del realismo en la filosofía contemporánea. Ahora, en este respecto, se puede preguntar con propiedad

⁴² Cfr. El libro de Lee Braver *A Thing of This World: A History of Continental Anti-realism*, 2007, particularmente el capítulo 1: Defining Realism.

⁴³ Cfr. Mario Teodoro Ramírez (comp.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, 2015; Peter Gratton, *Speculative Realism : Prospects and Concepts*, 2014; Paul J. Ennis, *Continental Realism*, 2011; *The Speculative Turn: Continental materialism and realism* Harman, Bryant y Srnicek (eds.), 2011; Maurizio Ferraris, *Manifiesto del Nuevo Realismo*, 2012; *El Giro Ontológico*, José Luis Jeréz (comp.) 2015; *Realism Materialism Art*, Cox, Jaksley & Malik (eds.s), 2015 ; *Speculative Aesthetics*, Trafford, Mackay & Pendrell (eds.), 2014; Paul J. Ennis, *Post-Continental Voices: Selected Interviews*, 2010.

⁴⁴ Quentin Meillassoux, *Après la finitude*, 2006. Es el libro que indiscutiblemente se toma como el inicio del realismo especulativo.

⁴⁵ Cfr. Mario Teodoro Ramírez, “Hacia un racionalismo ontológico. El nuevo realismo y el valor de la filosofía”, en *Dianoia*, 61, 77, (2017); “Cambio de paradigma en filosofía. La revolución del nuevo realismo”, en *Devenires*, XVIII, (2016).

⁴⁶ Mario Teodoro Ramírez, “Presentación del Nuevo Realismo”, en *El Nuevo Realismo. La filosofía del siglo XXI*, 2015.

¿cuál es la relación del materialismo con esta renovación del realismo? Y ¿cuál es el valor, una vez más, de denominarse ‘materialista’ en filosofía?

Meillassoux enfrenta esta pregunta en un artículo titulado *Materialismo y surgimiento ex nihilo*⁴⁷ y en su tesis doctoral *L'inexistence divine*⁴⁸, ahí vincula el problema del materialismo con el problema del devenir y del surgimiento: “*El surgimiento ex nihilo es el único concepto inmanente del devenir.*”⁴⁹ Todo el sentido del proyecto “especulativo” de su materialismo descansa en la adecuada exposición de esta tesis, y en cierto sentido el trabajo que estoy desarrollando también pretende dar cuenta de ella.

De manera general el realismo y el materialismo comparten una base común y es la idea según la cual lo real y el pensamiento no tienen una relación sincrónica, ni en el ámbito temporal (no surgieron al mismo tiempo), ni en el ámbito ontológico (no son inmediatamente reductibles el uno al otro). Para una tradición bastante clásica materialismo y realismo se co-implican. Sin embargo en su forma contemporánea ha habido un gran esfuerzo por escindir esta co-implicación.

Es importante señalar que diversos representantes del así llamado “realismo especulativo” rechazan abiertamente esta relación. El caso más ejemplar, quien incluso dedica varios artículos⁵⁰ y un libro entero⁵¹ a esta cuestión es Graham Harman, quien ha insistido sobre la incompatibilidad de formular una tesis materialista en el corazón del realismo. Harman parte de la idea de que el materialismo es siempre reduccionista, que no considera a las entidades tal cual son sino como conformadas por una sustancia o estructura subyacente, más real que ellas. No hay para Harman un movimiento unitario que agruparía a nuevos materialistas⁵² y realistas especulativos. Los realismos contemporáneos no son asimilables a las problemáticas propias de los nuevos materialismos. Estos últimos son, según Harman, movimientos rabiosamente anti-realistas (“mostly rabid anti-realist

⁴⁷ MSE, 2008.

⁴⁸ ID, 1996.

⁴⁹ *Ibid.* p 14, cursivas en el original.

⁵⁰ Cfr. los artículos de Graham Harman, “I am Also of the Opinion That Materialism Must Be Destroyed” en *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 28, (2010): pp. 772- 90; “Objects are the Root of All Philosophy,” en *Objects and Materials: A Routledge Companion*, Penny Harvey, Eleanor Conlin Casella, Gillian Evans, y Hannah Knox (Eds.), Londres: Routledge, 238-245.; “Undermining, Overmining, and Duomining: A Critique,” en *ADD Metaphysics*, Jenna Sutela (Ed.), Aalto: Aalto University Digital Design Laboratory, pp. 40-51.; “Johnston’s Materialist Critique of Meillassoux,” en *Umbr(a)*, vol. 1. (2013); “Realism without Materialism” en *SubStance*, vol. 40, no. 2, (2011): pp.55-72.

⁵¹ Cfr. Graham Harman, *Immaterialism: Objects and Social Theory*, 2017.

⁵² Cfr. “Realism without Materialism” pp.55-72.

movements”⁵³). Hemos dicho que en la tradición realismo y materialismo estaban asociados como compartiendo una misma tesis básica: la independencia de la realidad (o naturaleza, o ser) con respecto a la conciencia. El punto de Harman es que el materialismo *reduce* los objetos a sus componentes esenciales. La definición clásica de la materia como *partes extra partes* implica un movimiento de *socavamiento* (*undermining*), es decir, apelar a la materia termina por negar la realidad de los objetos ya que son reducidos a agregados de materia.

Harman enfrenta también otra tradición materialista, la del materialismo dialéctico, que se separaba de la concepción mecanicista de los materialistas ilustrados del siglo XVIII precisamente en tanto que no se consideraba a sí misma reduccionista⁵⁴. Por tanto los materialistas dialécticos compartirían con Harman su distancia con respecto al materialismo clásico en tanto que éste es reduccionista y mecanicista. La crítica general de Harman al materialismo dialéctico entonces, consiste en que sostiene otro tipo de negación de la autonomía de los objetos reales, el *sepultamiento* (*overmining*).

Esta segunda estrategia de negación anula a los objetos en tanto que los comprende como “productos” de un proceso más grande. Poco importa si este proceso es histórico, social o físico, el punto esencial es que los objetos considerados como productos carecen de realidad fuera de la totalidad en que se engloban. Lo importante para el materialismo dialéctico, de acuerdo con Harman, es comprender los procesos de producción de la realidad. Incluso existe la reducción de los objetos naturales a mera “materia de trabajo” y de los objetos culturales a puras formas ideológicas reflejadas por la estructura económica. Puede darse el caso incluso de tener un materialismo no dialéctico, un

⁵³ Cfr. Harman, Graham (2016) "The Future of Continental Realism: Heidegger's Fourfold," *Chiasma: A Site For Thought*: Vol. 3, Article 6. Disponible en: <http://ir.lib.uwo.ca/chiasmaasiteforthought/vol3/iss1/6>. Con esta expresión Harman se refiere al nuevo materialismo de la filósofa alemana Karen Barad, a quien toma como ejemplo de que se puede ser materialista radical sin ser realista, e incluso siendo abiertamente anti-realista.

⁵⁴ Esta diferenciación es explicada con toda claridad en el artículo de Pablo López Álvarez, “Materialismo”, en *Diccionario Espasa de Filosofía*, 2003. pp. 568-576: “El «materialismo dialéctico» (apocopado como *Diamat*), debido fundamentalmente a Engels, es el resultado de la extensión de las leyes de la dialéctica hegeliana a la realidad natural, que pasa a ser comprendida en términos de contradicción, cambio y progreso. En virtud de las tres leyes fundamentales del materialismo dialéctico —la ley de la conversión de la cantidad y cualidad, la ley de interpenetración de los opuestos y la ley de la negación de la negación—, Engels imprime a la naturaleza un carácter procesual y teleológico, y construye un modelo de claros tintes evolucionistas y monistas que trata de dar cuenta de los avances de las ciencias naturales del siglo XIX. El materialismo dialéctico se convertiría en punto de partida esencial del marxismo-leninismo institucionalizado, fuera de cuyos límites no disfruta de una continuación clara: filosóficamente, es importante su crítica al materialismo mecanicista del siglo XIX y a la idea sustancialista de materia, su recuperación del pensamiento de Hegel (en particular, de la *Ciencia de la lógica*), su contribución a las distinciones teóricas idealismo/materialismo y metafísica/dialéctica, su combate contra las formas del trascendentalismo religioso y del escepticismo, y su defensa de la determinación social del conocimiento.” p. 570-1.

proceso diferencial (Deleuze, Guattari), o un proceso relacional (como algunas aproximaciones al materialismo derivadas de la filosofía de Alfred N. Whitehead). El punto esencial de esta estrategia de sepultamiento es que los objetos son “muy poca cosa” para ser considerados en su realidad, haciendo del proceso mismo el depositario legítimo del término “realidad.”⁵⁵

Ahora pasaré a otra instancia de realismo sin materialismo, o invirtiendo la frase citada de Harman, de realismo *rabiosamente* anti-materialista. Es el caso de Markus Gabriel y su proyecto del realismo neutral.⁵⁶ Antes de darle este nombre, y de romper teóricamente con Maurizio Ferraris, Gabriel llamaba a su propia posición “nuevo realismo”. Para Gabriel el núcleo duro de cualquier realismo consiste en ser decididamente anti-metafísico, si por metafísica entendemos una teoría acerca de la totalidad irrestricta y de los objetos que la pueblan. Su ataque más contundente contra el materialismo es aquel expuesto en su extraordinario libro *Fields of Sense*⁵⁷. Para comprender la crítica que Gabriel dirige al realismo es necesario resumir su posición brevemente, aunque no tengo el espacio para entrar en el complejo entramado de su argumentación la síntesis que presentaré permitirá comprender el sentido de su crítica al materialismo y el sentido de mi propia objeción a esta crítica.

Según Gabriel toda metafísica es aquella que sostiene una doble tesis: a) una confrontación de la realidad contra la apariencia y b) una teoría de la totalidad⁵⁸. El mundo o la totalidad es una suerte de gran objeto donde todo tiene lugar, y existir es aparecer o formar parte de este mundo. Frente a esto Gabriel propone una reconsideración del término *Ontología* entendiendo por ésta la investigación acerca de cuál es el sentido o significado de la existencia. Frente a la teoría de la totalidad que subyace a toda metafísica Gabriel propone una “visión-sin-mundo”⁵⁹ que tendría 4 supuestos fundamentales: 1) no existe una totalidad que englobe a todos los entes, todos los casos y todos los acontecimientos; 2) no existe una categoría o característica básica que absolutamente todo tenga en común; 3) existir es aparecer en un campo de sentido; 4) un campo de sentido puede ser un objeto dentro de otro campo, así como cualquier objeto puede ser un campo para otros objetos.

Entonces según Gabriel el materialismo es una forma de metafísica, en tanto que asumiría que hay una totalidad y que existir es formar parte de esta totalidad. Pero el materialismo también es

⁵⁵ Harman, “I am also of the opinion...” p. 773-6.

⁵⁶ Markus Gabriel, “Neutral Realism” en *The Monist*, 98, 2, (2015): pp. 181–196

⁵⁷ Markus Gabriel, *Fields of Sense*, 2014.

⁵⁸ *Ibid.* p. 6.

⁵⁹ *Ibid.* p. 187 y s.s.

acusado de ser monista y reduccionista. Según Gabriel el materialismo asume *en última instancia* que todos los objetos que pueblan el mundo son materiales de alguna forma, y que este -- “el mundo material” -- forma una unidad concreta omni-abarcadora realmente existente: es decir, monismo.⁶⁰

Con respecto a su carácter “reduccionista” Gabriel concuerda con Harman en que los materialistas asumen una especie de fundamentalismo metafísico con respecto a dónde depositar el carácter de lo “real”: en la realidad subyacente a los objetos “aparentes” de la experiencia. Esta reducción puede ser un *materialismo metafísico de primer orden*, según el cual lo único real son las partículas elementales que componen todo el universo físico y los objetos que vemos no son sino ilusiones provocadas por nuestros órganos de percepción.⁶¹ El materialismo puede dudar entre sostener un monismo o un dualismo metafísico, como quiera termina reduciendo la realidad de los objetos a una o dos instancias, ya sea que sea eliminativista, y niegue la realidad del pensamiento y la experiencia interior, o que sea dualista, y que sostenga que ambas instancias (espíritu y materia) son igualmente reales.

Yo por mi parte trabajaré con la idea siguiente: Si un realismo no es materialista carece de la capacidad de dar cuenta de su propio punto de partida, de su anudamiento con eso que llama lo real. Al proteger al objeto del socavamiento y el sepultamiento Harman impide a su vez saber cómo el pensamiento es posible en general, sobre cualquier objeto, recurre a afirmar una forma de pansiquismo que denomina *polisiquismo*.⁶² Pero el problema del pansiquismo radica en que al expandir o proyectar las características conscientes o intencionales en todos (o algunos) de los objetos del mundo termina sin poder darnos criterios claros de lo que significa experiencia, y de cómo surgiría de una materia ya

⁶⁰ En el capítulo titulado “What’s wrong with Kant and Frege?” Gabriel nos dice: “Notemos que el monismo ontológico debe ser distinguido del monismo *óptico*. Donde el monismo ontológico es la visión según la cual sólo existe un único *dominio* de objetos que establece que objetos existen y qué objetos no, el monismo óptico es la visión según la cual sólo hay un objeto, en instancia, en la forma de un único *objeto real* que comprende otros objetos aparentes teniéndolos como partes.” p. 87.

⁶¹ *Ibid.* p. 63.

⁶² Cfr. “Zero-Person and the Psyche” en *Mind That Abides: Panpsychism in the New Millennium*, 2009, ahí Harman dice: “Experimento el interior de mis relaciones con las cosas que percibo, no el interior de mí mismo. Es casi cierto que hay muchos objetos que tienen una genuina realidad, pero que no entran en ninguna relación. Estos objetos serían genuinos habitantes del mundo, a pesar de no entrar en relación con nada más. Serían reales pero sin experiencia. Más que con un complete *pan*-psiquismo, entonces, tendremos que conformarnos con un *poli*-psiquismo, en el cual las entidades pueden ser reales sin tener relación con nada. Muchos objetos reales podrían estar condenados a un sueño perpetuo.” p. 282.

dotada de experiencia la experiencia interior de la conciencia, a esto se le ha llamado tradicionalmente el problema de la combinación.⁶³

En la postura de Markus Gabriel por ejemplo, como aparece en *Fields of Sense*, el materialismo es rechazado debido a su carácter reduccionista y monista, donde existir, es formar parte del mundo material.⁶⁴ Pero una vez más el problema de la emergencia del pensamiento es eludido, afirmando que el pensamiento “forma parte de la realidad” no se explica cómo es que la realidad ha producido el pensamiento ni por qué esta es pensable. El concepto “sentido” que Gabriel proyecta como característica de aparición en un campo determinado mantiene una especie de idealismo trascendental o incluso una suerte de hermenéutica llevada al ámbito ontológico en tanto que hacer depender una ontología sobre el concepto de “sentido” implica un regreso a una instancia trascendental de determinación/interpretación de este sentido.

Otra debacle del realismo de Gabriel implica su renuencia a aceptar niveles de fundamentalidad. Según Gabriel la realidad (sin que este sea un concepto englobante) implica series transfinitas de campos cada uno de los cuales es igualmente real que los demás. La afirmación de Gabriel es que tanto los fenómenos humanos (culturales, semióticos, artísticos, religiosos, etc.) como los físicos/químicos, y los ideales (los números, las leyes de la lógica) son objetos localmente reales (en tanto que aparecen en un campo de sentido) pero no hay forma en que todos sean reales “del mismo modo”. También la teoría que dice que existir es aparecer en un campo de sentido es ella misma un objeto dentro de un campo de sentido y sería necesario saber cómo puede saltar desde sí misma para poder definir *a priori* lo que significa existir, aunque sea en este aspecto modal. Subrepticamente Gabriel está aceptando que existe la posibilidad de hacer una teoría general de la existencia y no se comprende cómo esta generalidad puede ser posible si hemos negado la posibilidad de una totalidad en el que todos los casos tengan lugar. El punto con Gabriel es saber qué campos de sentido son fundamentales en tanto que permiten

⁶³ Es un lugar muy breve para señalar este rico (y aún continuo) debate en la filosofía de la mente. En breve, el pansiquismo es una forma radical de fisicalismo, es decir, asume que sólo existe el mundo físico y que todos los fenómenos deben estar contenidos en él, tesis derivada del así llamado *monismo* russelliano. El pansiquismo es la idea de que todas las entidades del mundo físico, hasta las fundamentales (quarks, protones, bosones) experimentan el mundo de manera consciente. Galen Strawson y David Chalmers son los dos más prominentes defensores de esta perspectiva en la filosofía de la mente contemporánea. Frente a esto, diversos autores han establecido el llamado “problema de la combinación” que puede ser resumido en la siguiente forma propuesta por Kevin Morris: “El problema de la combinación acusa que al atribuir propiedades fenomenales a los componentes básicos de los organismos, como propone el pansiquismo, éste falla en proveer de una base satisfactoria para entender la experiencia humana y la de otros organismos” Morris, K. “The Combination Problem: Subject and Unity” en *Erkenntnis*, 82 (1) pp.103-120.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 62 -64.

comprender la estructura de los demás. Aunque se multipliquen los estratos ontológicos en series transfinitas, el problema de la fundamentalidad, como ha mostrado Marcela García⁶⁵ a través de la filosofía de Chris McDaniel, no puede evadirse.

Con respecto a esta investigación, lo que me parece crucial señalar es que el propio Meillassoux tiene en cuenta estas posibles objeciones, así respondiendo indirectamente a ellas caracteriza su materialismo de la siguiente forma:

[...] insistiré sobre el, a la vez ‘extraño’ (no clásico) y ‘no intrusivo’ (no dogmático), carácter del materialismo que propongo. Primero, este materialismo es extraño en que no absolutiza ninguna realidad material determinada: las partículas, las fuerzas, las ondas, el continuo espacio-tiempo, las ondas de probabilidad, etc. Estas así llamadas realidades ‘materiales’ (o al menos ‘físicas’) son contingentes, así como lo son las leyes que las gobiernan. Lo que llamo Hiper Caos puede destruirlas sin ninguna causa ni razón, si todo está, de hecho, desprovisto de necesidad. Entonces no soy para nada dogmático con respecto a lo que nuestro mundo efectivamente es. No baso arrogantemente mi pensamiento en este o aquel estado contemporáneo de la ciencia. Esta aproximación, más que ser el asunto de un materialismo rigurosamente comprendido, pertenece a cierto ‘naturalismo’. Una aproximación tal me parece profundamente futil, porque se hace dependiente, cada vez, de un estado de la ciencia que no tiene más razón para ser pensado como definitivo hoy que la que tuvo ayer. Mi propuesta es completamente diferente: afirmo que el único punto de absoluta exterioridad que el pensamiento encuentra es aquel de la radical contingencia de nuestro mundo. Dado esto, la consecuencia radical es la siguiente: debido a que especulo sobre el absoluto, *me prohibo a mi mismo completamente el hablar acerca de lo que es*, sin mencionar aquello que podría ser. Ya que lo que es, es completamente contingente –y esto quizás en un sentido mucho más basto que el de la contingencia ordinaria o trascendental, que están restringidas de varias formas por las leyes físicas. De acuerdo a mi posición, cualquier cosa puede pasar –cualquier mundo puede suceder a cualquier otro. Ahora, la única cosa que debe ser del interés del filósofo especulativo no es lo que es contingente, sino lo que es necesario. Pero como nada de lo que existe es necesario, la especulación no debe hablar para nada de lo que existe. [...] La especulación debe hablar solo de esas Figuras que pertenecen precisamente a una contingencia liberada de toda limitación más que la de su propia eternidad.⁶⁶

Esta larga cita ayuda comprender por qué las críticas de los neorrealistas, que no hacen sino repetir las críticas clásicas del idealismo, hacia el materialismo especulativo fallan completamente y le adjudican a Meillassoux tesis que ciertamente jamás ha sostenido. Pero, ¿cómo Meillassoux critica en su lugar al realismo? Por una cuestión expositiva me reservaré este desarrollo para la sección 2 de la segunda parte de este trabajo.

⁶⁵ Marcela García, “Ontology without Metaphysics, Existence without a World: On Markus Gabriel’s Neutral Realism” 2015, pp. 146-152.

⁶⁶ IRR, p. 3.

Aún debo aclarar de manera más puntual el panorama en el que surge el materialismo de Meillassoux y distinguirlo de las empresas materialistas o naturalistas que le pudieran ser asociadas más por un defecto hermenéutico que por una ambigüedad de su formulación.

2.1 Emergentismo, eliminativismo e hilozoísmo.

El pansiquismo nace, en la filosofía de la mente contemporánea, como opción para ser: por un lado consecuentes con el fisicalismo y, por el otro, para refutar cualquier forma de dualismo. La tercera cosa que un pansiquista quiere evitar es el llamado Emergentismo.⁶⁷ El emergentismo, como señala Mario Bunge en su magnífico libro *Emergencia y Convergencia*,⁶⁸ es el paradigma científico que afirma que es posible un salto cualitativo en la composición de los niveles de lo real tal que surgen cualidades inéditas en los conjuntos que no estaban previamente en sus partes y que no son, por tanto, reductibles a éstas. Con esto se pretende salvaguardar el mundo de la experiencia humana de su reducción a meros procesos físico-químicos que suceden en la interioridad de nuestro cerebro. Se trata también de prevenirse tanto del dualismo como de la autorefutación monista de la ciencia. Este último tema lo enfrentaré más abajo, en la sección tercera.

En el artículo citado *Materialismo y surgimiento* a Meillassoux le preocupa algo mucho más radical que el paradigma emergentista de la ciencia, en tanto que el paradigma descansa sobre un universo probabilizable de casos, es decir, es una emergencia subordinada a las leyes de la naturaleza, veré en la segunda parte de este trabajo cuál es la crítica de Meillassoux a esta idea. Por su parte Meillassoux trata de construir el sentido ontológico del materialismo, y esto es, que las cualidades de la vida psíquica y espiritual son reales y no son materiales y, a la vez, han surgido no “a partir de” lo material, sino de la nada. Esto contradice abiertamente la tesis materialista de Lucrecio, y que en la ciencia moderna adquiere una nueva formulación por Lavoisier⁶⁹, y es que “nada se crea de la nada”. Esta tesis forma parte de la decisión anti-mistificadora y anti-religiosa (irreligiosa quizás) del materialismo filosófico. Decir que nada puede ser creado de la nada es afirmar que no puede haber una instancia trascendente que pudiera crear lo existente. Meillassoux por su parte ve que esta posición conduce a una doble aporía. Si nada puede surgir “de la nada” no se puede entender cómo la vida ha surgido de lo no-vivo, de lo inorgánico, y como lo ideal ha surgido de lo material sin introducir la extraña idea o bien de que la vida ya estaba de cierta forma “potencialmente”, dentro de la materia o

⁶⁷ Sobre esto ver principalmente el artículo: “Realistic Monism: Why Physicalism entails Pansychism” de Galen Strawson en *Real Materialism and Other Essays*, 2008, pp. 53-72.

⁶⁸ Mario Bunge, *Emergencia y Convergencia*, 2003, pp. 40 y s.s.

⁶⁹ Cfr. Antoine Lavoisier, *Traité élémentaire de chimie, présenté dans un ordre nouveau et d'après les découvertes modernes*, 1975.

bien que no es sino un mero epifenómeno, o un concepto confuso producto de nuestra forma aún rudimentaria de entender el fenómeno material del pensamiento.

Si no se admite el surgimiento *ex nihilo* como tesis racionalista del materialismo no se puede dar cuenta del compromiso galileano de la ciencia, es decir, de la ciencia matematizada. La verdad epistemológica del materialismo, según Meillassoux, es la idea de que la ciencia, al expulsar las cualidades subjetivas de su discurso sobre la naturaleza, no pierde nada esencial concerniente a esa naturaleza, ya que estas cualidades no existen por sí, sino por la intervención de nuestra subjetividad. Así la ciencia moderna se reduce a un tipo de cualidades matematizables, objetivas, pertenecientes, de suyo, a los objetos. Desde el cartesianismo, es sabido, esto llevó al dualismo y con él al idealismo y al correlacionismo que Meillassoux se propone combatir. En la tradición filosófica esto se juega en dos opciones igualmente impracticables: o bien la dimensión ideal y espiritual del ser humano no es propiamente real (o sea que es epifenomenal) y puede ser explicada por medios físico-químicos (tesis eliminativista);⁷⁰ o bien no tenemos motivos para creer que esas cualidades no se encuentren ya insertas en la materia inorgánica y sólo se encuentren intensificadas o complejizadas en la vida orgánica (tesis hilozoísta).

Según la tesis eliminativista, si somos consecuentes con el empeño galileano de la ciencia ya no podemos pensar la vida psíquica y la experiencia humana en términos de interioridad, de intencionalidad o de significación que no estén apoyados en hechos medibles: reacciones químicas e impulsos eléctricos del sistema nervioso central, manifestaciones exteriores del comportamiento, esquematización de estímulo-reacción, etc. Al eliminar el dualismo mente-cuerpo el eliminativismo no puede fundar la validez de su propia teoría por el hecho evidente de que las teorías, y las reglas que les dan validez, no son ellas mismas fenómenos medibles, ni tienen su principio explicativo en el estudio de los comportamientos humanos. Podemos dar una explicación evolutiva o antropológica de las razones por las cuales los humanos hacen teorías, pero esto no explica por qué algunas teorías son mejores que otras. De la misma forma observar la actividad cerebral mediante la técnica EGG (electroencefalograma), o la magnetoencefalografía (MEGOHMOS) o cualquier otra técnica no nos explica por qué es válida la teoría científica desde la cual observamos el cerebro⁷¹.

⁷⁰ Cfr. Paul Churchland, "Folk Psychology and Eliminative Materialism" en *On The Contrary*, 2005, pp. 1-44.

⁷¹ Cfr. Catherine Malabou *¿Qué hacer con nuestro cerebro?*, 2007, particularmente el capítulo titulado irónicamente "Eres tus sinapsis" pp. 55-78. También para una discusión realista del paradigma neurocientífico ver Markus Gabriel, *Yo no soy un cerebro*, 2016.

Por el contrario, según la tesis hилоzoísta, lo que debe rechazarse es la idea de una materia inerte, desprovista de vida e intencionalidad. Deleuze lo dice así en *¿Qué es la filosofía?*:

Las rocas y las plantas carecen por supuesto de sistema nervioso. Pero si las conexiones nerviosas y las integraciones cerebrales suponen una fuerza-cerebro como facultad de sentir coexistente a los tejidos, resulta verosímil suponer también una facultad de sentir que coexiste con los tejidos embrionarios, y que se presenta en la Especie como cerebro colectivo; o con los tejidos vegetales en las «especies menores». Y las propias afinidades químicas y causalidades físicas remiten a unas fuerzas primarias capaces de conservar sus largas cadenas contrayendo sus elementos y haciéndolos resonar: *la más mínima causalidad permanece ininteligible sin esta instancia subjetiva*. Todo organismo no es cerebrado, y toda vida no es orgánica, pero *hay en todo unas fuerzas que constituyen unos microcerebros, o una vida inorgánica de las cosas*.⁷²

Pero esto socava el galileanismo científico porque ¿cómo puede cuantificarse y medirse esta “vida inorgánica de las cosas”? Para evitar la mistificación de la creación de un ser trascendente, el materialismo hилоzoísta inyecta en todas las cosas del mundo la subjetividad y sus actividades asociadas: pensamiento, sensación, percepción. Aquí vitalismo y naturalismo coinciden asintóticamente, ya que, como ha defendido Galen Strawson, aceptar el pansiquismo es la única manera de ser consecuente con el fisicalismo.⁷³

La respuesta de Meillassoux es afirmar que se debe conservar la realidad de la existencia ideal de la vida espiritual humana, a la vez que se debe conceder la tesis monista de que esta realidad debe existir aquí, en consonancia con la realidad material, pero no reductible causalmente a ella. Esto significa una superación de la oposición clásica entre monismo y pluralismo, y que estaba a la base de las críticas “realistas” al materialismo que presenté más arriba.

⁷² Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es filosofía?*, 1993, p. 212. [Subrayado mío.]

⁷³ Galen Strawson, *op. cit.*

3. La debacle idealista del materialismo dialéctico

“En la expresión concreta (*konkreten Ausdruck*) en el mundo del pensamiento vivo, como son el Derecho, el Estado, la Naturaleza, la Filosofía entera, es necesario escuchar al Objeto en su propio desarrollo, sin esforzarse en adjudicarle clasificaciones arbitrarias, sino dejando que la razón misma de las cosas (*Vernunft des Dinges selbst*) siga su curso contradictorio y encuentre la unidad en sí misma.”

Karl Marx, *Marx: Escritos de juventud*, pp. 6-7

Cuando se habla de materialismo uno de los sentidos claros que tiene este término en filosofía es su vinculación con el marxismo y el nombre de dos formas: materialismo histórico y materialismo dialéctico (desde ahora MH y MD). Sin embargo, las relaciones entre estos dos o el carácter estrictamente materialista que puede tener la dialéctica (¿hay dialéctica en la historia? ¿El desarrollo de las categorías corresponde al desarrollo real de la historia?) han despertado todo tipo de dudas, malos entendidos y soluciones fáciles a lo largo de la historia del marxismo.

Es sabido que la tradición marxista considera a Marx como el fundador del materialismo histórico y el materialismo dialéctico. Sorprende entonces, como señala Carlos Fernández Liria en su magnífico libro *El Materialismo*,⁷⁴ que Marx sea considerado como el fundador de algo que jamás tuvo la ocasión de escribir. En una carta enviada a Engels el 14 de enero de 1848 Marx lo declara así:

Por ejemplo, he captado en el aire toda la teoría de la ganancia tal como existía hasta ahora. En el *método* de la elaboración del tema, hay algo que me ha prestado un gran servicio: *by mere accident* había vuelto a hojear la *Lógica* de Hegel. (Freiligrath ha encontrado algunos libros de Hegel que habían pertenecido antes a Bakunin y me los ha enviado como regalo.) Si alguna vez vuelvo a tener tiempo para este tipo de trabajo, me proporcionaré el gran placer de hacer accesible en dos o tres pliegos impresos, a los hombres con sentido común, el fondo racional del método que Hegel ha descubierto y al mismo tiempo mistificado.⁷⁵

Marx quería escribir la explicación del método hegeliano en “dos o tres pliegos”, este método, es sabido, era la dialéctica, piedra de toque del sistema del idealismo absoluto. Pero Marx no tuvo jamás

⁷⁴ Cfr. Carlos Fernández Liria, *El Materialismo*, 2005, p. 16 y s.s.

⁷⁵ Citado por Fernández Liria p. 15. Cursivas en el original.

la ocasión de realizar este proyecto, no aclaró el sentido que podía tener una dialéctica materialista salvo en leves alusiones como en el famoso prólogo de 1848 del primer tomo *El Capital* o en otro famoso pasaje de la *Contribución*, ambos apenas esbozos, comentarios, nada por supuesto que permita salir del formidable edificio de la dialéctica hegeliana. Esto ha provocado una historia de malos entendidos, conjeturas y confusiones tan profundas que la cuestión de saber qué es la dialéctica materialista fue abandonada durante muchas décadas a la más completa oscuridad.⁷⁶ Según la historia del marxismo Marx abandona su proyecto idealista en 1839 para dedicarse al estudio minucioso de la economía, la historia, y la política, rompimiento que culminará en 1843 con la redacción de la *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel)*. La así llamada “inversión” del hegelianismo, es decir, la exposición de su mistificación de la dialéctica, consiste apenas en un par de líneas de esta magna obra.

Como lo dice Nicolás Gonzáles Varela en su estudio introductorio a su traducción del *Cuaderno Spinoza* de Marx:

Marx descubre las incongruencias hegelianas: la Materia es en Hegel, dirá, un mero capítulo de su *Logik*, y la Filosofía Política un “paréntesis de la Lógica”, un *hors d'oeuvre* de la argumentación real. El elemento filosófico ya no es la Lógica de la Cosa (*Logik der Sache*), tal como el joven Marx la intenta desarrollar desde sus toscos principios materialistas (en la carta de 1837 a su padre), sino que se produce la inversión mistificadora de la mano de Hegel: la *Logik der Sache* se transforma, bajo una forma mistificada, en la Cosa de la Lógica (*Sache der Logik*). Lo que Hegel presentaba como una exposición científica del “Automovimiento de la Cosa” (carente de presupuestos), es en realidad un movimiento elaborado a partir de la interpolación (*Unterschiebung*) de un Contenido (inmediato), de determinación empírica, no reconocido en su función preliminar en relación con la Forma. El movimiento dialéctico esconde y transvalora (en el peor sentido metafísico) el movimiento de la empiria.⁷⁷

El sentido del MD descansa así en captar el “movimiento de la empiria” sin transvalorarlo y esconderlo. El problema con la lectura tradicional de todo el marxismo como “inversión de Hegel” es

⁷⁶ Quizás un momento crítico de esta oscuridad fue la disputa que mantuvieron Karl Korsch y Karl Kautsky a propósito del revisionismo. Kautsky escribe en 1927 *La Concepción Materialista de la Historia* donde denuncia el idealismo inherente al materialismo dialéctico y propone un reformismo llamado “social demócrata”. El punto de Kautsky es que no hay un desarrollo dialéctico de la historia y de ahí rechazaba la apelación a la supuesta necesidad de la “dictadura del proletariado”. Karl Korsch, por su parte, en un espíritu engelsiano escribió el *Anti-Kautsky* (cfr. *L'anti-kautsky la conception matérialiste de l'histoire suivi de crise du marxisme et préface au livre I Du Capital*, Reliure inconnue, 1973). Lo que Korsch inventa no es solo una doctrina revolucionaria sino una lectura del Libro I del *Capital* donde las contradicciones internas del capitalismo hacen necesario el surgimiento no sólo del proletariado, sino de una clase revolucionaria, la revolución es entonces un resultado dialéctico de las propias contradicciones del capitalismo.

⁷⁷ Nicolás González Varela, “Karl Marx, lector anómalo de Spinoza” en Karl Marx, *Cuaderno Spinoza*, 2010, p. 82.

que no parece entender el hecho de que tal inversión al interior del sistema hegeliano no representa más que uno de sus momentos.

3.1 ¿Qué es la dialéctica idealista?

Parece ineludible que se plantee la pregunta por el idealismo si se quiere entender la supuesta inversión y superación que el MD pretende hacer del idealismo absoluto hegeliano. En la *Ciencia de la Lógica* Hegel define así al idealismo:

La proposición que “lo finito es ideal”, constituye el “idealismo”. El idealismo de la filosofía no consiste en nada más que en esto: no reconocer lo finito como un verdadero existente. Cada filosofía es esencialmente un idealismo, o por lo menos lo tiene como su principio, y el problema entonces consiste sólo [en reconocer] en qué medida ese principio se haya efectivamente realizado. La filosofía es [idealismo] tanto como la religión; porque tampoco la religión reconoce la finitud como un ser verdadero, como un último, un absoluto, o bien como un no-puesto, inengendrado, eterno⁷⁸.

Esta idea permanece durante todo el desarrollo del pensamiento hegeliano, la vemos aparecer de nuevo en la *Enciclopedia*: “Esta idealidad de lo finito es el principio fundamental de la filosofía, y toda verdadera filosofía es por ello *idealismo*.”⁷⁹ Quizás esto esté detrás de algunas afirmaciones de Marx, que se volvieron un lugar común del marxismo, en torno a la necesaria superación de la filosofía por el MD, es decir, aceptar el principio hegeliano de que toda filosofía es esencialmente idealismo. Si para Marx en 1839 cuando escribe su crítica a la filosofía de Hegel podía ser cierto que el sistema hegeliano pudiera presentarse como toda la filosofía, parece anacrónico y falto de todo rigor seguir sosteniendo la superación de toda la filosofía por el marxismo debido al carácter idealista de ésta. Por lo anterior se entiende que para Marx la única forma de romper con Hegel era romper con la filosofía en general, ahora, romper ¿hacia dónde? Eso lo veré en la siguiente sección.

Para Marx el idealismo representó la “miseria de la filosofía” en general y por tanto le concede a Hegel la idea de que el idealismo es el efectivo cumplimiento de la filosofía y no una mera desviación ideológica. Esta concesión la hacen dos antecedentes teóricos importantes del pensamiento de Marx, tanto Ludwig Feuerbach como Auguste von Cieszkowski aceptan que la filosofía es un idealismo más o menos realizado.⁸⁰ Entonces podemos tratar de sintetizar cómo es que esto se realiza, y seguir de forma general sin la intención de entrar en detalles especializados sobre la interpretación de Hegel, cómo es que la historia de la filosofía no ha hecho sino desenvolver a lo largo del tiempo el sistema hegeliano.

⁷⁸ Hegel, *Ciencia de la Lógica*, p. 136. (desde ahora CL)

⁷⁹ Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, p. 199. (desde ahora EF).

⁸⁰ Cfr. Nicolás González Varela, *op. cit.*

Según Hegel cada filosofía que ha existido ha sido un intento más o menos logrado del idealismo. El presupuesto metafísico duro de esta afirmación es que lo finito no tiene verdadera existencia, es decir, que debe ser siempre considerado como *ideal*. “*Idell*” es el término que Hegel utiliza en la famosa nota del libro I de la *Lógica* donde se explica el concepto de *Aufheben*. Lo finito es lo “*aufgehoben*”, lo “eliminado”, pero lo eliminado en un sentido muy específico del término alemán:

El eliminar [*Aufheben*] y lo eliminado (esto es, lo ideal [*Idell*]) representan uno de los conceptos más importantes de la filosofía, una determinación fundamental, que vuelve a presentarse absolutamente en todas partes, y cuyo significado tiene que comprenderse de manera determinada y distinguirse especialmente de la nada. Lo que se elimina no se convierte por esto en nada. La nada es lo inmediato; un eliminado, en cambio es un mediato; es lo no existente, pero como resultado, salido de un ser. Tiene por tanto la determinación, de la cual procede, todavía en sí. La palabra *Aufheben* tiene en el idioma [alemán] un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, mantener, como al mismo tiempo la de hacer cesar, poner fin [...] Algo es eliminado [*Aufheben*] sólo en cuanto ha llegado a ponerse en la unidad con su opuesto; en esta determinación [...] puede con razón ser llamado momento.⁸¹

Por tanto, hay idealismo cada vez que lo finito se presenta como “momento” de un único movimiento. La determinación y la finitud no son meramente nada, no son lo puramente falso. Son lo verdadero en cuanto son el despliegue del absoluto en uno de sus momentos. Hay que subrayar este sentido de la “determinación” porque es el corazón de la supuesta “inversión” marxiana de la dialéctica. Nada puede tener legitimidad fuera de su condición de momento: “(...) lo ideal es lo finito tal como está en lo infinito verdadero, esto es, como una destinación, un contenido, que es distinto, pero no existente de manera independiente, sino como momento.”⁸²

Ideal es entonces lo puesto por otro, y este otro para Hegel siempre es el “principio”. Hegel recurre a una reconstrucción sistemática de la historia de la filosofía para servir de ilustración –más que de justificación– sobre este punto. Incluso cuando el principio es postulado como algo no ideal, el agua de Tales, los átomos de Demócrito, etc., se comprueba que este principio, aunque empírico es realmente ideal: “La diferencia en lo tocante al concepto no tiene ningún significado físico, sino que las diferencias o el simple desdoblamiento de la forma en las dos partes de su contraposición son precisamente las que deben considerarse como las diferencias generales del concepto.”⁸³ En tanto que

⁸¹ *CL*, Libro I, pp. 97-98.

⁸² *Ibid.* p. 132.

⁸³ Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía I*, 1955, p. 167.

pensamientos universales, son ideales. La totalidad de las cosas solo puede ser pensada con propiedad en su idealidad, como puestas precisamente por ella. Hegel tiene razón, siguiendo esto, al afirmar que la historia de la filosofía moderna –y la antigua también– ha pensado el principio como ideal, y las cosas particulares han sido pensadas como eliminadas-conservadas en el principio, es decir, como ideales ellas mismas.

Pero esto está lejos de fundamentarse por sí mismo, si acaso es el planteamiento del problema. Si todo principio, y las cosas particulares que unifica, no son sino idealidades ¿cómo hacer andar la dialéctica fuera de un estéril juego de oposiciones lógicas? Se trata de encontrar una idealidad capaz de eliminar y conservar todo en sí misma, de modo que ella misma sea la absoluta concreción de cada determinación y no la noche abstracta en la que todas las determinaciones desaparecen. ¿Qué es ese otro de lo finito que lo pone como idealidad? Aquí Hegel es estrictamente racionalista, en el sentido spinozista. Lo otro de lo finito es lo Infinito. Todo consiste entonces en engranar cada momento de lo finito en lo Infinito. El galimatías ontológico que Hegel opera es un Infinito capaz de seguir siendo él mismo siendo todo lo otro, de modo que lo otro aparezca como *momento* suyo. La noción de “buen Infinito” (opuesto al “mal infinito” de Schelling, según Hegel⁸⁴) es, afirma, la noción de la que depende que sea posible la filosofía. “A lo infinito se atribuye el ser, el ser absoluto”⁸⁵ cosa que no puede afirmarse de ningún ser determinado en ninguna de sus formas. Sólo es absoluto aquello que es capaz de ser lo que es y también lo que no es, de modo que, precisamente por ello, no pueda ser relativo a nada. En la *Fenomenología* el absoluto es presentado como “diferencia interna”⁸⁶, como diferencia que es capaz de ser su diferenciado. Lo mismo pasa con el Infinito de la *Lógica*, es un infinito que logra ser lo mismo incluso cuando es otro. El argumento de Hegel procede por reducción al absurdo: si no fuera así, el infinito estaría limitado por lo otro, limitado por lo finito, dígame cualquier determinación, por cualquier límite, y sería de este modo un *infinito finito*.

El problema para Hegel, desde la FE y su análisis de la certeza sensible es que la determinación está ahí, dada como un hecho. El mundo entero es un conjunto de determinaciones y devenires, de rupturas y escisiones. Esta es la “noche del mundo” que escribe Hegel en el *Prólogo* de la FE. El mundo está desgarrado por la pérdida del todo, del poder capaz de conferirle unidad, una unidad que la naturaleza ha buscado incansablemente en la vida y que la historia ha perseguido en la religión, en la

⁸⁴ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 105.

⁸⁵ *CL*, p. 116.

⁸⁶ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, p. 96. (desde ahora FE).

política y en el amor, detrás de la compleja dialéctica del amo y el esclavo, en la disputa por las condiciones de vida y, finalmente, en la instauración de una comunidad de individuos libres. El todo se encuentra así, perdido, escindido, desgarrado del mundo. La constatación de ese hecho, según Hegel, inicia los pensamientos religiosos en el helenismo y el cristianismo. Pero si es un problema para la filosofía es porque es un problema para el absoluto mismo, en tanto que la filosofía no es sino el sistema de la ciencia, es decir, saber del absoluto. La forma romántica en que Hegel resuelve esto es afirmando un absoluto amenazado por la *escisión*, o negatividad. La ínfima caída de una piedra en la naturaleza, el acontecer de la Revolución francesa, o más originariamente, el mero surgir lógico del ser determinado, resultado inevitable de que el puro ser no haya podido evitar su paso a la nada,⁸⁷ introduce en lo absoluto una inquietud que amenaza con destruirle.

El argumento de Hegel continúa; en el segundo momento vimos que lo Infinito se inquieta por esta “exterioridad” de lo finito. Para Hegel esta inquietud es la clave misma de la realidad más alta alcanzada por el idealismo: la realidad como espiritualidad, como *Wirklichkeit*, como actualidad/actividad. Una vez que la determinación se presenta –no importa en qué lugar del sistema hegeliano nos hallemos – el absoluto tiene que ser capaz de temblar en sí sin ser movido. El absoluto tiene que ser no sólo idéntico *en sí* sino también *fuera de sí*. O lo que es lo mismo: idéntico *para sí*. Todo el prodigio lógico de la dialéctica hegeliana se juega en concebir esta categoría: el ser para sí.

Ser para sí significa, de forma sucinta, no ser simplemente “en sí” es decir, haber ido “fuera de sí” para *retornar* a sí desde lo otro. Este movimiento de retorno estaba exigido por el concepto de *buen infinito*. Debe comprender que el Infinito es ese ser que incluso cuando se relaciona con otro se está relacionando consigo mismo. La instancia ejemplar de este movimiento, para Hegel, es la conciencia, el yo, o el sujeto. La conciencia es conciencia de algo: pero al mismo tiempo y en el mismo movimiento es conciencia de sí misma, es autoconciencia. Y según ha mostrado Hegel en la FE, mientras la conciencia va realizando la experiencia del mundo, va descubriendo progresivamente que el “algo” en cuestión no era sino ella misma. Se descubre como autoconciencia precisamente en su ser conciencia de algo.⁸⁸

⁸⁷ Hegel, *CL*, p. 77, la famosa sentencia: “*El puro ser y la pura nada son por lo tanto la misma cosa.*”

⁸⁸ Hegel, *FE*, p. 127 y s.s.

La relación consigo a través de lo otro es lo que Hegel llama una “relación infinita.”⁸⁹ Es una relación no limitada a mediar entre dos extremos independientes sino que muestra *uno de los dos términos* como siendo la relación misma. Subrayaré esta fórmula porque es el corazón mismo de la imposibilidad dialéctica del materialismo y la razón por la que Meillassoux emprende la destrucción del correlacionismo: *la relación expresa la potencia de uno de los términos para convertirse en vínculo de unión entre ambos*. Este imprescindible privilegio es fundamental y va a tener una enorme relevancia en la polémica con el materialismo que intento rastrear. Uno de los dos términos asume el papel propio que encontrábamos en la primera definición del absoluto: *el de diferencia capaz de ser su diferenciado*. Ello equivale a mostrar que uno de los términos no logra ser igual a sí mismo más que a costa de convertirse en otro. Por ejemplo, en la oposición clásica entre espíritu y materia, el espíritu siempre saldrá privilegiado en tanto que es *retorno* hacia sí a partir de lo otro. Ello es tanto como decir que tiene la *potencia de volverse lo infinito*. En estas oposiciones, y es el corazón de la dialéctica idealista (y se verá hasta dónde también de la de Marx), Hegel privilegia una de las determinaciones (sujeto/objeto, materia/espíritu, finito/infinito) transformándola en infinita, en sentido verdadero. La fórmula general de este retorno es la muy repetida definición de lo absoluto como “identidad de la identidad y la no-identidad.”⁹⁰ La noción de retorno hacia sí es este “ser para sí”. En las oposiciones clásicas este ser-para-sí es capaz de operar como “mediación (o relación) infinita.”⁹¹

A esta relación infinita Hegel la llamó también “totalidad”. Un concepto más familiar en el vocabulario marxista, que muestra ineludiblemente su reigambre hegeliana.⁹² La totalidad que es capaz de constituirse en la inquieta capacidad inmóvil de ser ella misma siendo cualquier otro: una relación que sólo se relaciona consigo misma. Por eso la totalidad no puede aparecer salvo como *sí mismo*. José María Arteola tiene una cita precisa y que resume este síntoma del idealismo en una de las mejores explicaciones del sistema hegeliano que he encontrado en castellano:

La totalidad se constituye precisamente por la mediación, por el movimiento, gracias al cual los extremos inertes de las oposiciones engendradas por el entendimiento no dialéctico se convierten en momentos del todo. Los extremos pierden su independencia para convertirse en momentos. Entre los momentos posee una prioridad ontológica aquel que es capaz de ser momento y vínculo de unión de sí mismo con los otros.

⁸⁹ Hegel, *FE*, p. 261 y s.s.

⁹⁰ Hegel, *CL*, p. 69.

⁹¹ Hegel, *FE*, p. 260.

⁹² Lukács Georg, “¿Qué es el marxismo ortodoxo?” en *Historia y consciencia de clase*, trad. Manuel Sacristán, 1969. México, DF.

Lo cual, a su vez, implica la aparición de un *sí-mismo*, de un *Selbst*, cuya peculiar condición ontológica antes indicada se refleja en el hecho de que es capaz de ser-para-sí-mismo.⁹³

Este es todo el misterio de la fórmula del *Prólogo* de la FE: “De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo.”⁹⁴ Esto es lo mismo que decir que “sólo lo espiritual es real.” Si lo verdadero es el todo como quiere Hegel, lo es en tanto que su esencia se completa mediante su devenir. Que todo el ser se desarrolle en un fenómeno tan ínfimo como una piedra que cae, de igual manera que se desarrolla en cualquier evento histórico, implica que hay algo en ambos acontecimientos que es todo y que logra seguir siendo todo pese a lo que el desarrollo en cuestión le añade. Implica que ambos acontecimientos son la *nada* que el absoluto vierte sobre sí para conocerse.

Podría preguntarse ¿si la caída de la piedra y la revolución francesa no son nada en verdad cómo pueden conocerse? La gravedad y la revolución son el absoluto mismo que despliega para sí lo ya puesto en sí. Es decir: el absoluto que se conoce, que conoce lo que es. Dicho de otro modo, el conocimiento es siempre una nada que se añade el absoluto para conocerse. El absoluto “en sí” no es todo más que siendo nada. Es el puro ser que se convierte en nada en el comienzo de la CL. El “universal abstracto” de la primera figura de la FE que es todo por simple indiferencia, porque le da igual ser esto que lo otro, porque no hay todavía esto ni lo otro que poder ser.⁹⁵ La conclusión que debe sacarse de esto no es que la piedra o la revolución no sean nada puesto que sólo son *conocimiento*, porque si fueran nada no habría tampoco nada que conocer. La conclusión es que son *algo*, algo muy determinado y además de un tipo específico: espíritu. La revolución y la caída de la piedra no son sino autoconocimiento, autoconciencia. Si hubiera que decir lo que la caída y la revolución son “en sí” habría que decir simplemente que “en sí” son, precisamente, *espíritu*.

Este es el dispositivo teórico que merece ser llamado idealista. Pues lo que se tiene es una nada capaz de sacar de sí el todo, que no es sino esa capacidad, y que esa capacidad tiene un nombre muy antiguo: *logos*, o si se quiere *razón*. Si el materialismo pretende definirse en oposición a esta sentencia “todo lo espiritual es real” en que se reconoció el idealismo, tiene que aprender a intervenir en la encrucijada teórica que separa finitud e infinitud de la razón.

⁹³ José María Artola, *Hegel, la filosofía como retorno*, 1972, p. 325.

⁹⁴ Hegel, *ibid.* p. 17.

⁹⁵ Hegel, *ibid.*, p. 75 y s.s.

3.2 ¿Qué es el materialismo dialéctico?

En el famoso *Epílogo* a la segunda edición alemana del *El Capital* Marx señala su método en contraste con el de Hegel:

Mi método dialéctico no sólo es *en su base* distinto del de Hegel, sino *directamente su reverso*. Para Hegel, el proceso del pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de Idea, en sujeto con vida propia, es el *demiurgo* de lo real, y lo real su simple apariencia. Para mí por el contrario lo ideal no es más que lo material traspuesto y traducido en la cabeza del hombre.⁹⁶

De aquí entonces que este *directamente reverso* materialista de la dialéctica haya que empezar por “lo material”, lo que sea que esto signifique. Pero convertir a uno de los términos en la relación misma es la esencia del idealismo y en nada cambia, como lo advirtió Hegel, que este término pretenda emparejarse con lo empírico, lo concreto, lo material. Durante casi 100 años la fórmula, de los diversos simpatizantes de esta inversión en la tradición marxista, fue afirmar que el materialismo empieza por lo sensible, entendido como aquello que el ser humano encuentra en la práctica. La práctica es el verdadero concepto matriz que dispara la dialéctica marxista. Pero eso sólo pasa si como advierte Badiou en un texto de su juventud: “(...) no es suficiente *declararse* fuera de Hegel para escapar efectivamente de un reino maldito donde, como se sabe, no hay nada más fácil que cantar indefinidamente *en el mismo sitio* la canción de partida.”⁹⁷

El MD es *la filosofía* del marxismo y lo que signifique y cómo proceda esta filosofía es algo sobre lo que los marxistas han guardado un largo silencio. Durante las primeras décadas del siglo pasado se resolvió trasponer o identificar MH con MD⁹⁸, y quizás es Louis Althusser el primero en entender a profundidad esta imposibilidad. Revisé en la sección pasada como una interpretación del rompimiento de Marx con Hegel se da en una supuesta superación de la filosofía por parte del MD. Althusser rastreando esto señala tres formas en las que el materialismo dialéctico anunciaba el *fin* de la

⁹⁶ Karl Marx, *El Capital*, vol. 1. p. 100.

⁹⁷ Alain Badiou, “El (re)comienzo del materialismo dialéctico”, en *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, 1969, p. 35.

⁹⁸ El caso más paradigmático de esto es Antonio Gramsci en *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, 1971, particularmente en el apartado titulado: “Cuestiones de nomenclatura y de contenido” p. 157 a 161.

filosofía consagrada por su negación como forma ideológica: la ética, la del historicismo, y la del positivismo.⁹⁹

- 1) La negación “ética” de la filosofía por el MD apelaba algunos textos de juventud de Marx (los que se escribieron entre 1842-44) donde el fin de la filosofía era su “realización”. Es decir, según esta interpretación de los textos de Marx la filosofía antes de Feuerbach no había existido salvo en su forma especulativa, contemplativa y abstracta que se expresaba bajo las formas “enajenadas” de la especulación. Se trata entonces de poner fin a las especulaciones de la filosofía separada de la vida y de lo concreto haciéndola pasar a lo concreto *realizándola*. La filosofía se haría “práctica” y se desplazaría totalmente a la política y la práctica revolucionaria. En estas condiciones el MD como filosofía del marxismo desaparece para confundirse con el MH.
- 2) La negación “historicista” se funda también en los textos de juventud de Marx, pero considera a la filosofía como ideología privilegiada que tiene la función específica de expresar adecuadamente la esencia de un *momento histórico*. Esto reduce al MD a ser la conciencia de sí (así lo concibió Sartre¹⁰⁰) del período contemporáneo.
- 3) En la negación “positivista” apoyada en una lectura de la *Ideología Alemana* la filosofía es entendida como una ilusión “ideológica” que es superada cuando Marx encuentra un método para estudiar las cosas “positivas” que forman la conciencia de los seres humanos. Fue la interpretación dominante propuesta por Engels en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* y desde donde la ortodoxia marxista interpretó al MD como la “generalización” de la experiencia de las masas. Se olvidaba, según Althusser, que una generalización jamás produce un conocimiento y así la filosofía marxista perdía legitimidad y se reducía, una vez más, al MH.

Para Althusser entonces, todavía en este texto de 1969, el materialismo era *necesariamente* dialéctico en lo que concernía a la posibilidad de conciliar las dos tesis materialistas básicas:

T1: La primacía de lo real sobre su conocimiento. Primacía del ser sobre el pensamiento.

T2: La distinción entre lo real (el ser) y su conocimiento. Y cómo a su vez puede ser lo real conocido y pensado.

⁹⁹ Louis Althusser, *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, 1969 p. 44.

¹⁰⁰ Cfr. Jean Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, 1963.

Entonces para Althusser, en este momento temprano, la dialéctica es la forma de resolver la aparente contradicción entre que el ser y el pensamiento sean distintos pero a su vez el ser pueda ser conocido por el pensamiento. Lenin lo interpretaba así cuando hablaba del paso “de la ignorancia al conocimiento” como punto de arranque de la dialéctica. Pero Althusser no es tímido en concluir que no se ha construido aún (no se había hecho para 1969 y parece que sigue sin hacerse¹⁰¹) una filosofía rigurosa y detallada del materialismo dialéctico equivalente a lo que Marx construyó en *El Capital* con respecto a la historia y la economía.

Fuera de estas exquisiteces hermenéuticas el problema principal estriba en que todas las soluciones que se le dieron a este problema consistían en entender la problemática del materialismo dialéctico poniendo el acento sobre T2 en mor de T1. Es decir como una discusión sobre una teoría del conocimiento.¹⁰² En esto el materialismo dialéctico es igualmente, y Graham Harman tiene razón, una filosofía del acceso¹⁰³, o un “correlacionismo” como dice Meillassoux. Y el problema con el correlacionismo es que es esencialmente idealista, o al menos impide, rigurosamente, el desarrollo de un materialismo consistente. Este ataque al corazón idealista del materialismo clásico por parte de Meillassoux lo abordaré en el capítulo tercero.

En el libro que he citado del filósofo español Carlos Fernández Liria, *El Materialismo*, este empeño por pensar fuera del idealismo llega hasta el corazón mismo del punto de partida del materialismo dialéctico, este es, desde Lenin, el de la fecundidad de la ignorancia. Hay en su investigación un vínculo esencial entre teodicea y teología propio del idealismo, es decir, que para el idealismo este fue un modo de establecer una continuidad entre ignorancia y saber en el cual la

¹⁰¹ Aunque el diagnóstico de Althusser en 1968 no es del todo exacto, la historia del marxismo nos revela que Henri Lefebvre entre 1946 y 1947 emprendió el proyecto de escribir el *Tratado del Materialismo dialéctico* que constituiría ocho volúmenes de los cuales solo escribió el primero *Lógica Formal, Lógica Dialéctica* en 1946 y abandonó el proyecto por cuestiones políticas (la censura del stalinismo que exigía que se hiciera una “ciencia proletaria”). Desde entonces no se ha vuelto a emprender la tarea de construir sistemáticamente la filosofía del marxismo. Lefebvre será antecedente del proyecto de fundar el materialismo dialéctico en una comprensión ontológica de las matemáticas, proyecto que en nuestros días retomaron tanto Alain Badiou como Quentin Meillassoux. Badiou entiende este pensar de las matemáticas en un nivel ontológico con consecuencias favorables para su filosofía del acontecimiento, según el mismo dice en el *Prefacio de El Ser y el Acontecimiento II: La Lógica de los Mundos*, 2008. Esto lo veremos con detalle en el capítulo segundo de la tesis, para el propio materialismo. Y lo que nos interesa resaltar, que el propio Quentin Meillassoux para su materialismo especulativo sigue esta dirección de ontología matemática abierta por Lefebvre. Cfr. Henri Lefebvre, “Prefacio a la segunda edición” en *Lógica Formal, Lógica Dialéctica*, 1970 p. 1 y s.s

¹⁰² Incluso Henri Lefebvre quien ya hemos señalado hizo la tentativa de escribir el *Tratado* que daría cohesión al materialismo dialéctico como filosofía decidía entender su proyecto en términos de una teoría del conocimiento.

¹⁰³ Graham Harman, *The Quadruple Object*, p. 79 y s.s.

tradicón marxista insistió sobre una separación entre lo ideológico y lo científico. Sigo su exposición en este punto aunque la sintetizaré.

El materialismo se coloca, según T2, en el problema del tránsito entre lo lógico y lo real. El idealismo lo planteaba, con Hegel y Schelling¹⁰⁴, haciendo la pregunta por la unidad de Dios y el mundo. Para los idealistas la razón es el único recinto en el mundo que no pertenece al mundo, en el sentido de que no es una parte de las determinaciones de este mundo, ni nada que pueda engranarse con él. En la razón las cosas están presentes, igual que decimos que están presentes en el tiempo o que tienen una presencia temporal, pero no para nacer o perecer, sino para ser verdaderas o falsas, eternamente verdaderas y eternamente falsas. Por eso decimos que las cosas no sólo suceden sino que también *son* algo.

Fernández Liria lo dice así:

La presencia de las cosas en la eternidad de lo lógico, es decir, su presencia en ese agujero de divinidad que llamamos razón plantea una perplejidad inicial (...) por el sencillo motivo de que las cosas son ya presentes en tanto que *dadas* en el espacio y el tiempo. En el último sentido las cosas ocurren, en el primer sentido no ocurre nada, o mejor dicho, lo único que ocurre es que son (o pueden ser) *conocidas*. O mantenemos esta *dualidad* originaria, que separa el ser de las cosas del saber de las cosas, o no la mantenemos. Pero en este último caso se hace preciso pensar algún dispositivo lógico por el que pueda darse cuenta, en un sentido precisamente lógico, de la existencia de las cosas en el espacio. Las cosas son en el espacio y son en lo lógico. Pero pudiera ocurrir que su presencia lógica fuera más verdadera que su presencia espacial, o que la primera fuera capaz de dar razón de la segunda, que el espacio mismo fuera una degradación del espacio lógico, o que éste fuera capaz de derivar o sacar de sí por algún procedimiento a aquel. Lo lógico se convierte así en el *verdadero* y único espacio de las cosas, ya que el espacio mismo no deja de ser, después de todo, algo lógico ---degradado, confuso o derivado.¹⁰⁵

Esta larga cita indica que para Fernández Liria el materialismo se juega en cuidar la distancia entre ser e idealidad (pensamiento): las cosas son en el espacio, no en lo lógico, en lo lógico sólo son *conocidas*. Este es el sentido de esa cita que ponía de Engels donde se afirmaba que la unidad del mundo no consiste en su ser sino en su materialidad. Es decir, en que las cosas son en el espacio y en el tiempo. Pero con este acento sobre T2 (la distancia que hay entre el saber sobre el ser y el ser) el MD gana claridad conceptual pero pierde suelo ontológico.

Ray Brassier, miembro fundador del así llamado “realismo especulativo” lo resume de la siguiente manera:

¹⁰⁴ Cfr. Fernández Liria, *El Materialismo*, particularmente los capítulos 4: “Infinitud de la razón e idealismo” pp. 77 – 100; 6: “El asalto a la razón hegeliana. Schelling a partir de 1809” pp. 115-128; y 8: “Física y Teología” pp. 147-172.

¹⁰⁵ *Ibid.* p. 223.

Que la articulación de pensamiento y ser es necesariamente conceptual se sigue del requerimiento Crítico que descarta cualquier recurso a una doctrina de armonía preestablecida entre realidad e idealidad. El pensamiento no es un acceso garantizado al ser; el ser no es inherentemente pensable. No hay acceso cognitivo a lo real salvo a través del concepto. Sin embargo, lo real mismo no debe ser confundido con los conceptos a través de los cuales lo conocemos. El problema fundamental de la filosofía consiste en cómo reconciliar estas dos afirmaciones.¹⁰⁶

La distancia entre el pensamiento del ser y el ser debe ser cuidada pero en la tradición marxista esto provocó la caída en la más ingenua de las formas epistemológicas: la teoría del reflejo. Esta desafortunada teoría tiene su origen en una metáfora que utiliza Marx en la introducción de la *Ideología Alemana*:

La producción de las ideas y representaciones de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida [...] La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura este fenómeno responde a su proceso histórico de vida [...] se parte del hombre que realmente actúa y arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los *reflejos* ideológicos y de los ecos de este proceso de vida [...] La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología, y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo [...] *No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia.*¹⁰⁷

Dentro de los ensayos que constituyen el libro *El concepto de ideología* de Luis Villoro se encuentra el que dedica al concepto marxista de “ideología” como lo concibieron Marx y Engels originalmente.¹⁰⁸ Ahí Villoro enfrenta las consecuencias epistemológicas de esta tesis del “reflejo” ideológico. En primer lugar, así entendido, toda forma de pensamiento o actividad espiritual es *ideología*. Lo cual no explica en principio por qué hay una distinción entre ideología y ciencia marxista. Pero más profundamente aún, la concepción “amplia” de ideología que defendían los marxistas dependía de una tesis gnoseológica problemática.

Villoro tiene en cuenta que el uso de este término “reflejo” es una metáfora dentro de la exposición de Marx acerca de la concepción materialista del surgimiento del pensamiento, pero

¹⁰⁶ Ray Brassier, “Concepts and Objects”, en *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, 2010, p. 47.

¹⁰⁷ Karl Marx y Friederich Engels, *La Ideología Alemana*, Cap. I: “Feuerbach: la oposición entre las concepciones materialista e idealista” pp. XV-XVII, Marxist Internet Archive, 2001.

¹⁰⁸ Luis Villoro, “El concepto de Ideología de Marx y Engels” en *El Concepto de Ideología y otros ensayos*, 2008, p. 11-39.

mientras en la *Ideología Alemana* la alegoría del reflejo sigue siendo una figura metafórica, en el libro de Engels *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* se vuelve doctrina gnoseológica que tiene los siguientes supuestos:

- 1) “(...) el mundo material y perceptible por los sentidos, del que formamos parte también los hombres, es lo único real y de que nuestra conciencia y nuestro pensamiento, por muy trascendentes que parezcan, son el producto de un órgano material, físico: el cerebro”.¹⁰⁹ TG1
- 2) “Las impresiones que el mundo exterior produce sobre el hombre se expresan en su cabeza, se reflejan en ella bajo la forma de sentimientos, de pensamientos, de impulsos, de actos de voluntad; en una palabra, de ‘corrientes ideales’,
- 3) convirtiéndose en ‘factores ideales’ bajo esta forma.”¹¹⁰ TG2.
- 4) “(...) los conceptos de nuestro cerebro las imágenes de los objetos reales.”¹¹¹ TG3.

En la doctrina de Engels –sostenida también por Pléjanov¹¹² y Lenin¹¹³-- el reflejo deja de ser una metáfora para convertirse en un principio gnoseológico que debiera fundamentar la diferencia abismal que hay entre la dialéctica idealista y la materialista. El materialista da primacía a la naturaleza, según Engels, empieza por lo sensible (la cosa en sí) según Pléjanov, o siempre antepone la práctica según Lenin. Esto tiene la desafortunada consecuencia de resucitar el dualismo cartesiano y en este sentido es que los materialistas dialécticos fueron duramente acusados de operar un regreso pre-crítico.¹¹⁴

Lo que para Marx era una metáfora¹¹⁵ de la “inversión ideológica” que hacían los filósofos hegelianos, en el marxismo posterior se vuelve una doctrina empirista de las ideas como impresiones del mundo exterior. Villoro lleva esta discusión de las tres tesis de la teoría del reflejo al campo del kantismo y la fenomenología trascendental con los que siempre estuvo comprometido, es decir, a la crítica de toda representación. La distinción que propone Villoro entre un concepto riguroso de

¹⁰⁹ Engels, *Op. cit.* p. 22-23.

¹¹⁰ *Ibid.* p. 27.

¹¹¹ *Ibid.* p. 38

¹¹² Cfr. La segunda Carta en *Materialismo Militante*, 1965.

¹¹³ Cfr. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, particularmente el apartado 5 de la Teoría del Conocimiento del Materialismo “¿Piensa el hombre con la ayuda del cerebro?” p. 85-94.

¹¹⁴ Merelau-Ponty orienta gran parte de su crítica a la dialéctica marxista sobre este punto, cfr. *Las Aventuras de la Dialéctica*, 1986, particularmente el capítulo II.

¹¹⁵ Sobre el uso de las metáforas en Marx ver: Ludovico Silva, *Teoría y práctica de la ideología*, 1978, particularmente el primer capítulo “Teoría marxista de la ideología” donde dedica una sección a analizar el uso de la metáfora del “reflejo” en su teoría de la conciencia, pp. 34-46.

ideología (como conocimiento insuficientemente justificado por razones de interés individual o grupal), filosofía y ciencia puede aclarar el panorama epistemológico en general pero no nos hace entender la función específica que este concepto tiene en el materialismo. Además de que la teoría empirista no puede ser descartada simplemente sin mayor revisión.

Por mi parte creo que TG1 y TG2 parten de un supuesto de “causación” altamente problemático si uno se quiere mantener en el estricto sentido del materialismo, es decir, como negación de toda trascendencia. Para evitar la apelación a la trascendencia del espíritu los materialistas dialécticos resucitan la doctrina cartesiana del dualismo metafísico. Mientras que TG3 por su parte va más allá al equiparar los conceptos a “imágenes” en el cerebro, lo cual es una vez más una forma de eliminativismo. El problema con el eliminativismo que sostienen tanto TG3 como TG2 es que requieren de una explicación ‘material-causal’ acerca de cómo el cerebro produce las representaciones “en su interior”. Pero esto deja en silencio la infraestructura discursiva que permite dar cuenta de las relaciones de inferencia y de implicación que hacen posible cualquier teoría en el nivel normativo. Se trataría de mostrar entonces la irreductibilidad de la estructura de creencia-justificación-conocimiento a explicaciones neurobiológicas y físicas: las adscripciones a una creencia o a un deseo se inscriben dentro de un espacio normativo (conceptual) de razones que no pueden ser reducidas o comprendidas por causas materiales/espaciales. Parece, hasta este momento, que un materialismo consecuente no puede evitar ser dualista, y quizás aquí estribe toda la necesidad de una renovación del dualismo que emprende Quentin Meillassoux.

Si con Fernández Liria vemos que el materialismo se jugaba en “cuidar la distancia” entre el ser y su pensamiento entonces este cuidado debe también mantener a raya el ejercicio contrario al idealista, digamos, el *fisicalismo reduccionista* en tanto que reduce toda la actividad del pensamiento (creencia, conocimiento, interés, deseo, etc.) a sus causas materiales. Y en este sentido Fernández Liria, y muchos otros marxistas, experimentan un regreso al kantismo en tanto que la distinción entre el supuesto carácter ‘racional-normativo’ del conocimiento y los factores ‘causal-materiales’ invocados por toda explicación reduccionista atribuyen una especie de estatus quasi-trascendental y por tanto necesariamente ineliminable a los marcos conceptuales. En la tradición analítica esta noción de estatus

quasi-trascendental motiva las principales refutaciones de la explicación eliminativista del materialismo.¹¹⁶

La suerte del materialismo descansa en refutar exitosamente este movimiento a lo quasi-trascendental y a la vez fundar la validez de su propia teoría. El problema es que toda fundamentación que hemos conocido posterior a Kant descansa sobre el supuesto de la definición ‘racional-normativa’ del conocimiento, es decir, en la posibilidad de mantener, de una forma u otra, un estatus trascendental para el pensamiento. En la segunda parte abordaré de lleno esta cuestión fundamental para Meillassoux.

Se requiere entonces fundar otro tipo de concepción del pensamiento y de la razón que no opere en esta dimensión ¿Es esto posible? ¿Podemos abandonar el ámbito trascendental? Y si es posible ¿bajo qué condiciones? Quizá esto implique hasta cierto punto que un materialismo consecuente requiere un regreso pre-crítico, pero ciertamente este no se puede dar a nivel epistemológico sino se ha hecho primero el trabajo ontológico.

Hay un presupuesto incuestionado por esta resolución “epistemológica” del materialismo dialéctico, que vamos a encontrar cada vez que se plantee el problema¹¹⁷. Porque el problema del materialismo no es inicialmente epistemológico sino ontológico.

¹¹⁶ Por ejemplo: Andy Clark “Dealing in Futures: Folk Psychology and the role of representation in cognitive science” en *The Churchland's and their critics*, 1996, pp. 86-103.

¹¹⁷ La posición de Fernández Liria es que este presupuesto es inherentemente teológico.

3.3 La ancestralidad como problema ontológico

Ahora, cuando digo que quizás el materialismo requiera un regreso pre-crítico lo estoy entendiendo en el sentido en que Meillassoux hace esta afirmación al cerrar *Después de la finitud*: “Si el problema de Hume despertó a Kant de su sueño dogmático, queda esperar que el problema de la ancestralidad nos despierte de nuestro sueño correlacional y nos comprometa a reconciliar pensamiento y absoluto.”¹¹⁸

No me adelantaré en este momento de la exposición puesto que la explicación de la posición de Meillassoux está reservada una vez que las clarificaciones preparatorias entorno al materialismo que le antecede queden hechas. Sin embargo invocaré una afirmación de *Después de la finitud* que puede servir de guía en esta sección. Según Meillassoux el problema de la ancestralidad es el siguiente:

[...] “¿de qué hablan los astrofísicos, los geólogos o los paleontólogos cuando discuten la edad del Universo, la fecha de la formación de la Tierra, la fecha de una especie anterior al hombre, la fecha del surgimiento del hombre mismo? ¿Cómo captar el *sentido* de un enunciado científico que se refiere explícitamente a un dato del mundo postulado como anterior a la emergencia del pensamiento, e incluso de la vida, es decir, *postulado como anterior a toda forma humana de relación con el mundo*? [...] ¿cómo pensar el sentido de un discurso que hace de la relación con el mundo –viviente y/o pensante– un hecho inscripto en una temporalidad en el seno de la cual esa relación solo es un acontecimiento entre otros, inscripto en una sucesión de la cual no es más que un jalón y no el origen?”¹¹⁹

Empezar por proponer esta problemática vincula a Meillassoux con la tradición del materialismo dialéctico que también utilizó este argumento como imposibilidad de todo idealismo, así por ejemplo Ludwig Feuerbach en su respuesta a R. Hayn dice:

La naturaleza, que no es objeto del hombre o de la conciencia, es, naturalmente, para la filosofía especulativa o a lo menos para el idealismo, la “cosa en sí” de Kant, una abstracción desprovista de toda realidad; pero precisamente contra la naturaleza es contra la que se estrella el idealismo. Las Ciencias Naturales, por lo menos en su actual estado, nos llevan necesariamente a un punto en que aún no se daban las condiciones para la existencia humana; en que la naturaleza, es decir, la Tierra no era aún objeto de la mirada humana y de la conciencia del hombre; en que la naturaleza era, por consiguiente, un ser absolutamente extraño a la humanidad (*absolut un menschliche Wesen*). El idealismo puede replicar a esto: pero también esta naturaleza es una naturaleza concebida por ti (*vor dir gedachte*). Cierto, pero de ello no se deduce que esta naturaleza no haya existido realmente en un tiempo, como tampoco se puede deducir

¹¹⁸ AF. p. 204.

¹¹⁹ *Ibid.* p. 36. Cursivas en el original.

que porque Sócrates y Platón no existían para mí cuando no pienso en ellos, no hayan tenido una existencia real en su tiempo, sin mí.¹²⁰

Esto fue escrito en 1833, tres años después de que Feuerbach escribiera sus *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit (Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad)* lo que le valió la expulsión de la universidad alemana. Es este el materialismo que Marx y Engels descubren en Feuerbach y el que les permite hacer la “inversión” del idealismo. El mismo problema ancestral orienta la reflexión temprana de Feuerbach 163 años antes de que Meillassoux escribiera su propia disertación doctoral en 1996 donde aparece apenas esbozada la problemática del archifósil. Lo que cambiará en esos 11 años que van de la tesis doctoral a *Después de la finitud* es precisamente el modo de exposición. Hay que mostrar radicalmente el límite de todo idealismo, y los materialistas dialécticos tenían la convicción de que el problema de la ancestralidad era el archipiélago donde naufragaba cualquier idealismo. Así vemos por ejemplo que Pléjanov en sus cartas tituladas *Materialismo militante* escribe:

Cuando decimos *nuestra experiencia*, queremos decir: la *experiencia humana*. Pero ya es sabido que hubo una época que no había hombres sobre la Tierra. Y si no había hombres, no existía tampoco su experiencia. Y la Tierra, sin embargo, existía. Esto significa que la Tierra (¡una cosa en sí *también!*) existía fuera de la experiencia humana. ¿Pero por qué existía fuera de la experiencia humana? ¿Por qué no era accesible a la experiencia? No; existía así únicamente porque no había todavía organismos capaces de tener experiencia. En otros términos “existía fuera de la experiencia”, significa que existía aun antes de esta experiencia (...) la experiencia es el resultado de la acción recíproca entre el sujeto y el objeto, pero el objeto no cesa de existir aunque no haya ninguna acción recíproca entre él y el sujeto, es decir, aun cuando la experiencia no tenga lugar.¹²¹

Lo que ni Feuerbach, ni Plejánov, pero tampoco Engels o Lenin, alcanzaban a comprender es que la ancestralidad no es esencialmente un argumento epistemológico contra el idealismo, sino ontológico, marca la imposibilidad del idealismo de tener un mundo siempre correlacionado con un sujeto.

Es decir la T1 del materialismo que he descrito más arriba debe operar siempre como garante especulativo que bloquea cualquier intento de hipostasiar alguno de los términos de la dialéctica. La tentación ontológica en la que cayeron los materialistas dialécticos fue en la idea de continuidad, en aceptar que el pensamiento es materia organizada de alguna forma. Por eso el límite de cualquier materialismo es el eliminativismo, como se vio más arriba. *Materialismo y eliminativismo no son*

¹²⁰ L. Feuerbach, *Sämmtliche Werke*, Vol. VII: *Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christenthums*, 1903: „Entgegnung an R. Haym“, p. 510. Citado por Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*, p. 82-3.

¹²¹ Plejanov, *op. cit.*, 58.

inmediatamente intercambiables, ni se implican mutuamente. Hay que afirmar decididamente que el pensamiento no es materia, no es material, y tratar de conciliar esta afirmación con la afirmación inmanente del materialismo.

Para comprender esta tensión es necesario plantearla no en términos epistemológicos sino ontológicos: ¿es posible acoplar inmanentismo, monismo y pluralismo? No abordaré en esta sección la manera en que Meillassoux resuelve este conflicto, una discusión más debe hacerse que sirve de puente e implica a la crisis misma del MD tal como Althusser la pensó y que antecede directamente al materialismo especulativo de Meillassoux.

3.4 Materialismo aleatorio.

El corazón de la crítica de Meillassoux al MD, aunque jamás lo enfrenta bajo este nombre, reside en su carácter teleológico. Con respecto a cómo conciliar T1 y T2 se ha visto que el MD se enfrentaba a la misma dificultad que los materialismos clásicos frente a los cuales pretendió distinguirse precisamente en el ejercicio de la dialéctica.¹²² Pero la dialéctica parece estar amenazada internamente por la sombra del idealismo. El problema es que el MD obliga a pensar el surgimiento del pensamiento a partir de otra cosa, es decir por una determinación (o para decirlo con términos más contemporáneos, una organización) específica de la materia. El supuesto incuestionado que el MD comparte con el idealismo es el principio de razón.

Las cosas *deben* surgir por alguna otra cosa, hay alguna potencialidad en la materia que hace surgir el pensamiento, y este pensamiento estaba ya potencialmente en la materia. De ahí la dificultad de postular un fisicalismo o naturalismo que no sea reductivo y por tanto asumir abiertamente un pansiquismo. Eso que Meillassoux llama “hilozoísmo.”¹²³ Pero esto sólo ocurre si se acepta el principio de causalidad.

Para Meillassoux el pensamiento nace del mundo material mismo, pero no de una simple posibilidad actualizada que preexistiría en la materia. Al contrario, su actualización crea, retroactivamente, su propia posibilidad. En esto Meillassoux se vincula a la tradición del pensamiento francés acerca del “acontecimiento”, que comienza con el estructuralismo de Althusser y su concepto de *sobredeterminación*.

Althusser es el primero en tratar el problema del materialismo como ligado al problema de la teleología. Para Althusser la intuición materialista fundamental es la contingencia de la estructura del mundo, es decir, que no hay nada que garantice que ésta tenga cierta forma específica, esto implica, como para Meillassoux, las leyes mismas que gobiernan la naturaleza:

¹²² Esto es aceptado por casi toda la tradición marxista comenzando por Engels quien en la *Dialéctica de la Naturaleza* cuando distingue las dos concepciones materialistas de la naturaleza, la “mecanicista” de los materialistas ilustrados del siglo XVIII y la “dialéctica”, inaugurada por él y Marx. Cfr. particularmente el capítulo titulado “Sobre la concepción mecanicista de la naturaleza”, pp. 214-220. También es importante la crítica al materialismo mecanicista que emprenden Marx y Engels en *La Sagrada Familia*, 1971, en el apartado titulado “Batalla crítica contra el materialismo francés”, pp. 146-156.

¹²³ MSE, p. 4.

Se concederá que no hay en absoluto ninguna ley que presida el encuentro de la “toma de consistencia”, pero una vez que el encuentro ha “tomado consistencia”, es decir, una vez constituida la figura estable del mundo, del único que existe (pues el advenimiento de un mundo dado excluye evidentemente todos los otros posibles), tenemos que vérnoslas con un mundo estable en el cual la sucesión de los acontecimientos obedece, a su vez, a “leyes”.¹²⁴

Como se puede ver el *materialismo aleatorio* de Althusser no está coordinado alrededor del concepto de “contradicción dialéctica”, sino a través del concepto de “toma de consistencia”. La “toma” es un concepto decididamente opuesto a la *Afhebung* hegeliana. Si la idealidad consiste “en el modo de ser que tiene lo finito *en* lo infinito”, lo finito no tiene verdadero *ser* más que en la medida en que es inherente a la totalidad, es decir, en la medida en que puede ser entendido como momento expresivo del todo, de nuevo, como *totalización*. Cuando se contraponen *idealidad* a *realidad* se está también, en este caso, relacionando dos extremos que sólo pueden ser entendidos en su verdad en el caso de que la relación misma sea entendida como infinita, privilegiando aquel de ellos que sea capaz de ser paso a lo otro para ser sí mismo. Por consiguiente, la idealidad no puede sencillamente pensarse *al lado* de la realidad y no se arreglan las cosas por situarla en un más allá superior, o irreductible a su conceptualización.

En resumen, la realidad se muestra en principio como *lo dado*. Y el idealismo consiste precisamente, en no considerar a lo dado como lo *originario*. La pluralidad, y con ella el devenir, la determinación y lo finito, son un *hecho*, y este es el problema más trillado pero más acuciante de la historia de la filosofía, encontrar una razón o motivo para que la unidad haya decidido escindirse de esa forma en una exterioridad. Al afirmar la pluralidad de lo finito como *ideal*, es decir, al afirmar que tiene su verdad *en* lo infinito, se está afirmando, por consiguiente, una primacía de la *unidad* sobre la diversidad. Este punto no había llamado la atención de ningún marxista, ¡ni siquiera de Lenin! Sino hasta 1965 con Althusser en su famoso seminario *Para Leer el Capital*.

Para Althusser entonces la tarea del materialismo debería haber consistido en aislar el tipo de *transformación* que sufre lo real al ser pensado *en* la idealidad como totalidad, con la consiguiente primacía de la unidad sobre el *Faktum* de la pluralidad, en lugar de protestar inútilmente porque la totalidad sea *pensada como* idealidad. Para poder comenzar este aislamiento hay que notar que lo que ha sido extirpado de toda esta dialéctica hegeliana es la *sensibilidad*, entendida en el sentido kantiano de salvaguarda de la originariedad de lo *dado* para la razón. El materialismo podría tener un buen

¹²⁴ Althusser, “La corriente subterránea del materialismo aleatorio”, 2002, p. 60.

comienzo, y lo tuvo durante el siglo XVIII con Diderot, Maupertius, La Mettiere y D'Holbach, en *cuidar* ese lugar llamado sensibilidad.¹²⁵

Se trata de velar por la distancia entre “ser y pensar” para que su relación no se haga precisamente *infinita*. Hay que cortocircuitar la pretensión de uno de los dos términos de convertirse en la relación misma. “Cuidando la distancia”, “medirla” constantemente, se puede decir, es tanto como mantener abierto un claro en el cual puedan *darse* las cosas, pero con la excepción de que ninguno de los términos puede ser la apertura misma.

Retomando la breve exposición que hacía más arriba sobre la relación que había en el idealismo entre el espacio lógico (Dios) y el espacio material de las causas naturales, impedir que la relación se transforme en infinita significa velar por la ausencia de Dios. La sensibilidad es, por el contrario, el lugar en el que Dios está ausente, un lugar en el que no se crea, sino que se “deja ser”, en el que el mundo es algo que tiene que ser *esperado* con una paciencia inversa a la “paciencia del concepto” hegeliana. Una razón finita, en el sentido de una razón que reconoce su apertura en la sensibilidad, es una razón para la que, al contrario que para Dios, todo ha comenzado siempre ya.¹²⁶

Entonces al pensar la totalidad como lugar de la verdad es como Hegel pone en marcha un mecanismo capaz de absorber toda *exterioridad*, y, en consecuencia, de *reducir* —a su modo— todo lo material, en tanto que la idea de materia es precisamente la idea radical de pluralidad como *partes extra partes*. La materia es el principio opuesto al principio monista del “todo está en todo”, sentencia que apunta, en realidad, a una totalidad como *interioridad absoluta* (como lo señala Gustavo Bueno en sus *Ensayos Materialistas*). Y si Hegel ha afirmado lo absoluto como espiritual, es porque para el espíritu nada es completamente *otro*: “Toda actividad del espíritu es por eso sólo un captarse a sí mismo, y el fin de toda ciencia que lo sea de verdad es sólo éste: que el espíritu se conozca a sí mismo en todo lo que hay en el cielo y en la Tierra. *Un algo completamente otro no existe de ningún modo para el espíritu.*”¹²⁷

Si Hegel dice que el verdadero infinito nos proporciona la clave de un sentido de “realidad” más alto que los habituales, es en la medida en que el infinito en cuestión no ha sido posible captarlo más que en el tránsito a la categoría del ser-para-sí. La materia y su presentación como *partes extra partes*

¹²⁵ Este punto lo exploraré más a detalle en la segunda parte del presente trabajo.

¹²⁶ Cfr. Louis Althusser, “Sobre la dialéctica materialista”, en *La revolución teórica de Marx*, 1967, particularmente la sección “Un todo complejo estructurado ‘Ya dado’”, p. 160 y s.s.

¹²⁷ *EF*, p. 377.

deberá encontrar su verdad en ese tránsito al ser para sí. Lo que el idealismo introduce es una modificación crucial en el procedimiento por el que *lo otro* irrumpe en el ser y el saber, es decir, en ese proceso de la determinación al que llamamos *verdad*. Lo espiritual en Hegel surge como resultado de la supresión (*Aufhebung*) de lo otro como independiente (*selbständig*) y su transformación en un *Selbst*, en un sí mismo. La pluralidad espacial y temporal, eso a lo que llamamos lo material, obliga a la unidad a devenir para poder seguir siendo unidad. El para-sí viene aquí al caso sin mayor misterio que el de ser la única expresión posible de este movimiento de *retorno* a sí en el que nos vemos compelidos a pensar la totalidad.

En este sentido el materialismo de Althusser comienza preguntando por la *inversión* que Marx ha hecho de Hegel, es decir, qué tipo de inversión puede hacer que no esté ya contenido en la dialéctica hegeliana:

En el fondo, esta lógica [la de las ideas heredadas de Hegel] es la que está implicada en el famoso tema de la “inversión”, de la “puesta sobre sus pies” de la filosofía (o de la dialéctica) hegeliana, ya que a fin de cuentas, si no se trata sino de una inversión, de una puesta al derecho de aquello que estaba al revés, es claro que hacer variar un objeto todo entero no cambia ni su naturaleza ni su contenido por la virtud de una simple rotación: ¡El hombre puesto cabeza abajo, cuando camina, al fin, sobre sus pies, es el mismo hombre! Y una filosofía así invertida no puede ser considerada como algo totalmente diferente de la filosofía que se ha invertido, sino a través de una metáfora teórica: en verdad su estructura, sus problemas, el sentido de sus problemas continúan sometidos a la misma problemática.¹²⁸

La postura de Althusser es no sólo que no hay una tal *inversión* de la dialéctica hegeliana, sino que hay una *ruptura epistemológica* de Marx con respecto a Hegel, hay una etapa hegeliana-feuerbachiana de Marx y una etapa decididamente no-hegeliana. Para Althusser esta etapa se juega en distinguir el uso del concepto de *contradicción* en Hegel y en Marx.

Uno de los textos más polémicos de Althusser y que puede explicar quizás el puente hacia el extraño materialismo aleatorio –extraño para la tradición marxista, familiar para quienes investigamos el materialismo en su sentido ontológico– es *Contradicción y sobredeterminación*. Gerardo Ambriz Arévalos ha dedicado un texto bastante esclarecedor a este punto¹²⁹. Siguiendo la discusión abierta por Fernández Liria de que en Marx, al menos en el *Capital* “nada funciona dialécticamente”¹³⁰, Ambriz

¹²⁸ Althusser, *op. cit.* “Sobre el joven Marx.” p. 59.

¹²⁹ Gerardo Ambriz Arévalos, “El Concepto de sobredeterminación en Althusser” en *AGORA. Papeles de Filosofía*, 35, 2, (2016): pp. 177-197.

¹³⁰ Fernández Liria, *op. cit.* 137, aunque en esta sección la atención de Fernández Liria está dedicada a la idea que tienen Althusser y Balibar en *Lire le Capital* acerca de que Marx no inaugura una teoría general de la historia: “Marx no funda

trata de comprender el tipo de contradicción que se juega en ambas posibilidades dialécticas: la de Hegel y la de Marx. La diferencia esencial es que la contradicción del MD es una contradicción sobredeterminada si por esto se entiende:

[...] que las “diferencias” que constituyen cada una de las instancias en juego [...] al fundirse en una unidad real, no se “disipan” como un puro *fenómeno* en la unidad interior de una contradicción *simple*. La *unidad* que *constituyen* con esta “fusión” de ruptura revolucionaria, la *constituyen* con su *esencia* y su *eficacia propias*, a partir de lo que son y según las modalidades específicas de su acción. *Constituyendo* esta *unidad*, *constituyen* y llevan a cabo la unidad fundamental que las anima, pero haciéndolo, indican también la de la estructura del cuerpo social todo entero, en el que ella actúa, *instancias* mismas que gobiernan; que ella es ella misma *afectada*, en lo más profundo de su ser por dichas instancias, determinante pero también determinada en un solo y mismo movimiento, y determinada por los diversos *niveles* y las diversas *instancias* de la formación social que ella anima; podríamos decir: *sobredeterminada en su principio*.¹³¹

Según Althusser el MH trabaja ciertamente con contradicciones estructurales, pero no concede el principio idealista de no tomarlas en su verdad particular, ni son idealidades que adquieren su ser y su verdad en la totalidad que constituyen. La sobredeterminación implica que todas las contradicciones puestas en juego por el MH son igualmente reales.

Lo que creo que el seminario *Para leer el Capital* propone radicalmente es que no hay nada que funcione dialécticamente en *El Capital* a excepción de una metáfora y la retórica de un capítulo. Lo que el seminario se propuso combatir era esa idea heredada del leninismo y abanderada por el stalinismo de la teoría de la sucesión dialéctica de modos de producción en la historia, no había nada de eso en el *Capital*, ni ninguna ley que presidiera este desarrollo. La aludida metáfora por la que el modo de producción capitalista había aparecido como negación del modo de producción feudal y el comunismo como la negación de la negación¹³² resultaba desautorizada por la exposición misma del capítulo en cuestión en el que Marx se había ocupado en engranar la prehistoria del capitalismo en la historia de la sociedad feudal renunciando a cualquier servicio dialéctico. Se hizo patente para Althusser y compañía que la tradición marxista había confundido enteramente el sentido de la contradicción interna del modo de producción capitalista, al entender que exigía su disolución o superación en el comunismo.

nada parecido a un materialismo dialéctico; pero tampoco algo así como un materialismo histórico, si por ello hemos de entender precisamente una ciencia de la historia universal.”

¹³¹ Louis Althusser, “Contradicción y Sobredeterminación” en *La revolución teórica de Marx*, 1967, p. 81.

¹³² Karl Marx, *El Capital*, 1998, vol. 1, p.954.

Ahora bien, hay una posibilidad de seguir interpretando cierta dialéctica en los textos de Marx, sobretodo en *El Capital*, es la que abraza por ejemplo David Harvey en su *Companion to Marx's Capital*¹³³. Sin mucha argumentación de por medio, Harvey reconoce que Marx no escribió un tratado sobre dialéctica pero que la dialéctica es indispensable para entender el *Capital*, a la vez que el método dialéctico se extrae intuitivamente de su lectura. En un intento extraño de argumentación Harvey sobrepone la idea de que el *Capital* no es una estructura estática, sino un proceso dinámico. El asunto es que la dialéctica no es el único modo de pensar un proceso estructural donde los conceptos sean definidos como relaciones dinámicas, básicamente todo el estructuralismo francés se trata de esto, y sin ninguna apelación a la dialéctica. La dialéctica, como he intentado mostrar, es inherentemente idealista y no admite la menor inversión, ahora que Marx mismo hable de esta inversión, pero guarde un silencio sobre sus pormenores habla de la dificultad teórica formidable a este respecto.

Pero para Étienne Balibar, otro participante del famoso seminario, quedaba claro que lejos de ser el motor del ciclo histórico entre dos modos de producción, lo que encontramos aquí, mucho más modestamente es la explicación física del carácter necesariamente cíclico del modo de producción capitalista, es decir, el trasfondo estructural de las crisis cíclicas del capital. Fernández Liria lo expone así:

Marx no descubría, como tantas filosofías de la historia lo habían hecho ya, que la historia fuera cíclica, sino más bien que el capitalismo podía permanecer eternamente estacado en una estructura contradictoria, en virtud de que a la consistencia estructural en cuestión le correspondía un desenvolvimiento cíclico que lejos de anunciar su necesaria superación, formaba parte de los dispositivos de su *permanencia*. La historia no tenía nada que decir sobre la posibilidad de que el capitalismo permaneciera indefinidamente en esa situación, la lucha de clases fuera capaz de forzar en ella un paso a otra consistencia estructural y otro consiguiente modo de producción, o sencillamente el conflicto se resolviera en una estúpida apocalipsis nuclear. Ni la historia contenía ninguna ley al respecto, ni, lo que es más grave, el propio modo de producción capitalista contenía en su interior ninguna necesidad de probarse a sí mismo en su superación, agotando todas las posibilidades de su devenir contradictorio hasta convertirse en otra cosa.¹³⁴

Ahora podemos ver por qué a nadie simpatizó en Europa esta tesis, y que fue maliciosamente oscurecida por Martha Haernecker en América Latina. Sobre esto creo que habría que revisar el libro de Fernández Liria *Sin vigilancia y sin castigo*¹³⁵, donde explica cómo Marx elabora el surgimiento de aquello que hace capitalista a una sociedad capitalista. Ahora en el texto que he citado de Althusser,

¹³³ David Harvey, *Companion to Marx's Capital*, 2010, p. 11 y s.s.

¹³⁴ Fernández Liria, *op. cit.* p. 139.

¹³⁵ Carlos Fernández Liria, *Sin vigilancia y sin castigo*, 1992.

Contradicción y Sobredeterminación, este insiste en el hecho de que capitalistas y proletarios están en una relación de absoluta *exterioridad* y esto inspirará sus esfuerzos últimos de construir el famoso *materialismo del encuentro*.

Marx no pensaría así la contradicción entre las clases como oposición lógica sino como oposición real. Toda su diferencia con la dialéctica hegeliana depende del tipo de negatividad puesta en juego. En el caso de la oposición real esta negatividad remite siempre a fundamentos positivos que pueden sumarse o restarse, anularse recíprocamente total o parcialmente *en sus efectos*.

Hay un pequeño texto de Kant que muestra este tipo de oposición con toda radicalidad titulado *Ensayo para introducir las magnitudes negativas en filosofía*¹³⁶. Aquí Kant indica que para que haya oposición real uno de los términos no debe ser tomado como el contradictorio del otro, sino que es algo positivo, es algo opuesto a él como afirmativo. “Caer no se distingue de subir simplemente como *no-a* de *a*, sino que es algo tan positivo como el subir, y que sólo cuando se lo pone en conexión con él implica el fundamento de una negación”¹³⁷.

Para que se pueda hablar de oposición real, dice Kant, es preciso que las determinaciones en conflicto se hallen “en el mismo sujeto”. Esto es, precisamente, lo que hace que fuerzas ajenas que podrían ignorarse no puedan sin embargo hacerlo, teniendo que entrar en relaciones de oposición, de suma o resta: que pueden aplicarse sobre el mismo sujeto, y que, en último término, tienen que disputarse un suelo que es siempre finito. En este sentido Althusser afirma que para comprender los destinos de las oposiciones en una coyuntura dada es preciso atender a cómo en “esa situación entran en juego, *en el mismo juego*, una prodigiosa acumulación de ‘contradicciones’, de las que algunas son radicalmente heterogéneas, que no todas tienen el mismo origen, ni el mismo sentido, ni el mismo nivel y lugar”, llamando aquí ‘contradicciones’ a enfrentamiento específicos entre realidades que desplegadas en una tensa red se disputan entre sí un campo finito de realidad¹³⁸.

El poder de lo negativo no surge así de la contradicción lógica, como lo hubiera querido Hegel y todos esos ‘materialistas dialécticos’, ni de la mera ausencia o carencia de lo positivo, sino del hecho de que muchas positivities tengan que repartirse lo que hay. Kant a este respecto nos dice: “Siempre que existe un fundamento positivo (es decir *dado de antemano*) y la consecuencia, sin embargo es cero, hay

¹³⁶ Kant, “Ensayo de introducción de las magnitudes negativas a la filosofía”, en “Las referencias de Lacan, N° 9”, Colección del campo freudiano,(1994): p. 23

¹³⁷ *Ibid.* p. 33.

¹³⁸ Althusser, op. cit., p. 78.

una oposición real, es decir, que ese fundamento positivo está en conexión con otro fundamento positivo, que es la negativa del primero”¹³⁹.

De este modo, si la correlación de fuerzas entre capital y trabajo en un determinado país ofrece como saldo, pongamos por caso, la “inminente victoria del proletariado” y sin embargo, esta no se produce, dejando las cosas como están, puede darse por supuesto que habría otros “fundamentos positivos” que son capaces de intervenir en la misma coyuntura anulando mediante una “resta lógica” el efecto esperado.

Supuestamente, el mayor desarrollo del capital “en plena expansión” había producido el máximo desarrollo de su correlato proletario, que, “en plena expansión electoral” podía así ganarle la batalla. Sin embargo, este efecto, que no se produce, introduce un =0 en la coyuntura. Este cero no es la vaciedad de un absurdo lógico incomprensible, ni tampoco, precisamente, la ocasión para un pasar dialéctico a otra cosa. Es un verdadero cero que tiene que ser explicado haciendo intervenir *otros fundamentos positivos* que hayan conseguido *restar* de los efectos sumados por el proletariado. Así comprendiendo la situación en términos de *oposición real* Althusser tiene razón en afirmar que se hace preciso entonces pensar en términos de *sobredeterminación*.

Hay, para ciertos intérpretes, una posibilidad de entender la *sobredeterminación* como siendo parte de un ejercicio dialéctico, defendemos aquí, por razones que expondremos a continuación, que también puede ser interpretada como la imposibilidad de toda dialéctica. La primera razón es de orden filológico, Althusser mismo se distancia del materialismo dialéctico en uno de sus últimos textos “Sobre el pensamiento marxista”¹⁴⁰ cuando afirma el descubrimiento de Engels en su estadía en Inglaterra:

[...] hay una filosofía que actúa en la historia, *pero una filosofía sin filosofía, sin conceptos ni contradicción*, una filosofía que actúa al nivel de la necesidad de los hechos positivos y no al nivel de lo negativo o de los principios del concepto, que hace caso omiso de la contradicción y del Fin de la Historia, de la Revolución tanto como de la negatividad y del gran vuelco, una filosofía que es práctica, imperando en ella el primado de la práctica y de la asociación de los hombres sobre el de la teoría y la autonomía stirneriana, egoísta, del individuo. En resumen: que en el *Manifiesto* hay verdades, pero que todo en él es falso porque está del revés, y que, para llegar a la verdad, *hay que pensar de otra manera*.¹⁴¹

¹³⁹ *Ibid.* p. 177.

¹⁴⁰ Althusser, op. cit., p. 15 y s.s.

¹⁴¹ *Ibid.*

Este descubrimiento sería oscurecido por la dialéctica del *Manifiesto Comunista*, y aparecería una vez más, en ese capítulo tan estudiado de *El Capital* sobre la acumulación originaria y la conformación de la clase capitalista y la clase obrera. Althusser reniega en este último texto de la *filosofía marxista*, es decir, del materialismo dialéctico cuyo “corte epistemológico” dedicara su vida a defender.¹⁴² Este artículo traducido y compilado por Pedro Fernández Liria lo escribe Althusser en 1982 dos años después de que ahorcara y asesinara a su esposa Hélène en su domicilio en la ENS. Althusser pasará sus últimos años como un fantasma viviente, entre la reclusión, el rechazo público y el escarnio, y prepara notas de lo que hoy se conoce como el “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”¹⁴³.

Fuera de los puntos biográficos, la segunda razón para apoyar esta interpretación de la sobredeterminación como un ejercicio no-dialéctico es que Althusser abandona el proyecto del MD hacia un nuevo tipo de materialismo que tomara en serio sus principios ontológicos. Un materialismo aleatorio o de la contingencia opuesto a todo materialismo previo, incluso al de Marx, Engels y Lenin.

Por primera vez la denuncia cobra la forma que hoy permite pensar con toda claridad el proyecto de Meillassoux:

Para simplificar las cosas, digamos de momento: un materialismo del encuentro, así pues de lo aleatorio y de la contingencia, que se opone como un pensamiento muy diferente a los distintos materialismos que suelen enumerarse, incluso al materialismo comúnmente asociado a Marx, Engels y Lenin que, como todo materialismo de la tradición racionalista, es un materialismo de la necesidad y la teleología, es decir, *una forma transformada y encubierta de idealismo*¹⁴⁴.

Althusser tiene aquí una convicción radical y fundamental, similar a la de Meillassoux, y es que el materialismo no ha sido en la modernidad sino una forma encubierta de idealismo, o en los términos de Meillassoux, el materialismo sólo ha podido operar en el límite del correlacionismo. Se trata de volver a empezar. Sabemos que Althusser no lo hará, pero está apuntada la dirección de este nuevo materialismo. Uno que sea capaz de hacer frente a su propio idealismo. Althusser empieza su esbozo comparando a Epicuro con Heidegger en tanto en el primero habría una evacuación de cualquier resabio de trascendencia, de razón ultramundana, interpreta así el *clinamen* epicúreo como *desviación* como opuesta a la Razón, a la Causación del mundo por otro.

¹⁴² Sobre este punto Cfr. Louis Althusser, *Elementos de Autocrítica*, 1975.

¹⁴³ Althusser, *ibid.* 31 y s.s.

¹⁴⁴ *Ibid.* p. 32.

Por tanto el *materialismo aleatorio* de Althusser se coordina alrededor del concepto de “toma de consistencia” como una opción conceptual frente a la *sobredeterminación* dialéctica de Marx. Para este materialismo una vez que hay toma de consistencia y que efectivamente existe este mundo y no otro puede caerse en la tentación, de refugiarse en las leyes resultantes de esta toma de consistencia, digamos las leyes naturales. Althusser señala así, en una línea que será seguida al pie de la letra por el proyecto de Meillassoux que la única manera de prevenirse frente a una tal tentación es “afirmando así que la necesidad de las leyes resultantes de la ‘toma de consistencia’ provocada por el encuentro está, hasta en su mayor estabilidad, amenazada por una *inestabilidad radical*; [...] que puedan cambiar a cada instante, revelando el fondo aleatorio sobre el que se sostienen, sin ninguna razón, es decir, sin fin inteligible.”¹⁴⁵

Pero si se mantiene que el devenir sólo es capaz de reconfigurar el mundo en el universo de casos pre-dados, entonces entendemos que esos casos irrumpen, propiamente hablando, *ex nihilo*, ya que ninguna estructura los contiene como posibilidades eternas, ninguna causalidad los anticipa como relaciones predictibles, no eran posibles antes de su emergencia. Así la “toma de consistencia” es el concepto mismo de una temporalidad entregada a su pura inmanencia.

Solo un materialismo capaz de liberarse del carácter teleológico de su propia historicidad y asumir de lleno el carácter contingente de su propia emergencia, y de la emergencia del pensamiento en general, puede ser consecuente con la enseñanza más profunda de la ciencia y el sentido más radical de las luchas políticas, la ausencia de razón de lo que existe, y por tanto, su absoluta posibilidad de devenir completamente otras.

¹⁴⁵ *Ibid.* p. 62. Las cursivas son mías.

SEGUNDA PARTE:

LA OPCIÓN ESPECULATIVA DEL MATERIALISMO.

Si se quiere encontrar el punto de lo 'reprimido' de la filosofía, particularmente en lo que concierne a la materia y a la contradicción, habría no solo que remontarse a Marx, ni siquiera a todo un estrato del texto que ha abierto, sino mucho más lejos, hasta los 'materialistas griegos', como lo sabía él mismo.

Jacques Derrida, *Posiciones*.

4. A manera de puente.

Puede parecer un gran desvío penetrar en la dialéctica hegeliana para hacer sentido del concepto de materialismo. El desvío puede parecer mucho más profundo si además se discute la pertinencia o no del método materialista de Marx. Lo que he querido mostrar a lo largo de la primera parte del trabajo es la dificultad de este término “materialismo dialéctico” ha causado una serie de confusiones y de malos entendidos que han terminado por hacer fracasar, *stricto sensu*, el proyecto materialista. No solo en sus realizaciones históricas concretas, que no discutiré aquí, si los estados que han intentado aplicar nuevos modelos económicos han podido confirmar o descartar el sentido del marxismo. La preocupación fundamental de este trabajo es saber si es necesaria una reformulación del materialismo y en qué sentido debe orientarse esta reformulación. Sería muy poco interesante hablar de Meillassoux en otro contexto que este, en primer lugar porque se habla de un proyecto incompleto, frente al cual no se tiene aún nada claro sobre cómo va a resolver los problemas que él mismo ha abierto. Intentaré explorar esto a detalle en esta sección del trabajo.

Todo lo que quería captar con la primera parte del trabajo es que el materialismo plantea de suyo una dificultad conceptual formidable, porque sus dos tesis esenciales T1 y T2¹⁴⁶ están atravesadas por una serie de indecisiones fundamentales. Lo sorprendente quizás es que estas indecisiones no fueron tan acuciantes para la tradición autodenominada materialista como lo fueron para los idealistas, como lo siguen siendo hoy en día. La materia, en su sorda indiferencia a cualquier conceptualización, sigue siendo ese arrecife en el que naufragan los empeños filosóficos.

La respuesta del materialismo fundado por Marx a esta dificultad del concepto de materia ha sido hablar de una prioridad práctica y revolucionaria de lo concreto y material sobre el pensamiento, donde la materia está del lado del trabajo, de la praxis en general y por eso es siempre refractaria a cualquier tipo de teorización. Pero, sorprendentemente nos hallamos así en el primer estadio de la *Fenomenología* de Hegel, donde la materia es ciertamente el concepto más abstracto, más universal y por tanto más vacío que se pueda tener. Y toda la riqueza que se espera defender al colocar a la materia del lado de la práctica, de la sensibilidad y la experiencia es desfundada por su abstracción parasitaria.

Luego repasé como el materialismo de inspiración althusseriana ha tratado entonces de trabajar esta negatividad originaria de la materia, y de hacer de esta contradicción conceptual, en síntesis, que la materia es lo que efectivamente no es concepto, una fuente fructífera para el desarrollo del materialismo. Es la vía negativa de la dialéctica que adquiere muchas caras en el siglo XX y lo que va del XXI: la dialéctica negativa de Adorno, el marxismo lacaniano de la escuela eslovena, el marxismo abierto de los marxistas nortamericanos discípulos de Fromm y Marcuse, el materialismo sin materia de Badiou.

Se han ensayado también otras vías que rechazan circunscribirse al término materialismo, pero que podemos identificar como próximas a sus inquietudes fundamentales, las diversas formas de empirismo, pragmatismo y algunas versiones de las ontologías procesuales.

Finalmente el resultado de esto es el lugar común actual de que cualquier enfrentamiento con el concepto de materialismo pasa por una desmaterialización de la materia. El materialismo, en sentido positivo, parece, ciertamente, ser impracticable en la filosofía contemporánea.

La cuestión que he seguido, la crítica que hace Fernández Liria a la dialéctica en su intento por comprender el materialismo de Marx, y que es una aclaración bastante pertinente de muchas

¹⁴⁶ Recordemos brevemente con fines sintéticos: T1 dice que el ser es anterior al pensamiento e independiente de él. T2 por su parte afirma que el pensamiento es susceptible de alcanzar al ser en cuanto tal, es decir, como independiente.

formulaciones enigmáticas de Althusser, caía en la necesidad de un “retorno al kantismo”. Muchas de las formulaciones que hice en la primera parte de este trabajo eran llamamientos conscientes del kantismo. Es como si después de los excesos hegelianos de la dialéctica materialista hubiera cierta tendencia en la filosofía contemporánea a retraerse hacia la empresa del idealismo trascendental. En Fernández Liria es muy claro cuando habla de “guardar la distancia” entre el ser y su conocimiento. Aunque termina introduciendo, subrepticamente, la presencia del heideggerianismo. La incompatibilidad del pensamiento de Heidegger, en sus múltiples etapas, con cualquier tipo de empresa materialista es, cuando menos, problemática,¹⁴⁷ y resulta un fracaso extraño e inexplicable que Fernández Liria y otros tengan ese derrotero como una opción viable para superar la dialéctica. El problema se puede formular de la siguiente manera: ¿Se puede tener un materialismo sin dialéctica que no reinstaure inmediatamente los misterios de la trascendencia inmaterial?

Frente a esto la empresa de Hegel puede ser leída de forma radicalmente atea, la operación de la dialéctica era la evacuación de toda trascendencia, el compromiso absoluto de un monismo implacable, de un proceso concreto en devenir que no dejaba a la abstracción ninguna de sus determinaciones y que conquistaba, a cada paso, una idealidad más plena, más concreta y más rica. Así, el regreso a Hegel de muchos de los marxistas más conocidos en la actualidad es perfectamente comprensible.¹⁴⁸ Hegel permite, al menos, mantenerse en una hostilidad crítica hacia las diversas formas de trascendencia porque exige, a cada momento, incorporar todas las abstracciones, todas las ilusiones y los fantasmas, en el espeso entramado del mundo.

¹⁴⁷ Aunque esta evidencia repose, en los límites de este trabajo, quizás solo en la poca exploración que tengo sobre el tema y en mis erráticas lecturas de Heidegger. No es este el lugar para discutir, o si quiera esbozar, si el proyecto ontológico de Heidegger pudiera ser un valuarte adecuado para una empresa materialista hoy en día.

¹⁴⁸ Cfr. Slavoj Žižek, *Less than nothing. Hegel and the shadow of dialectical materialism*, 2012.

4.1 El repliegue trascendental del materialismo.

Durante la primera parte me concentré en dos aspectos principales que permiten comprender mejor el alcance del tema que a continuación expondré: el primero fue mostrar la dificultad de tener un concepto adecuado de materialismo, tanto en el sentido histórico como en el estrictamente filosófico. Mostré cómo el materialismo clásico carga con una limitación fundamental, y es la hipostación de la materia como principio único. Ya sea que la materia sea lo único que exista (monismo metafísico), ya sea que se reconozca la existencia de entidades no materiales pero se pretenda explicarlas por alguna forma de organización de la materia (monismo continuista/ hilozoísmo). El segundo gran aspecto fue mostrar los límites del materialismo que ha sido mayormente reconocido en la tradición filosófica como el más riguroso y consecuente, el materialismo dialéctico. Frente a esto intenté mostrar las razones por las que estoy convencido de que no hay una opción dialéctica viable para el materialismo y que los materialistas han tendido a querer preservar la dialéctica en detrimento del materialismo. Hasta el punto en que actualmente los mayores representantes del materialismo abrazan abiertamente el núcleo idealista en el corazón de la dialéctica materialista: Badiou y Žižek serían los dos más claros ejemplos de esta maniobra. Posteriormente mostré una segunda opción, descubierta por Louis Althusser, y que se divide en dos gestos inconciliables: o bien mantener la distancia trascendental entre materia y pensamiento, lo que implica retrotraerse al kantismo; o bien anunciar una nueva forma de comprender las relaciones entre materia y pensamiento que no esté supeditada a la distinción trascendental.

Me gustaría detenerme sobre la solución que encuentra Carlos Fernández Liria, porque me parece ejemplar en el tratamiento, tanto de la hostilidad hacia la dialéctica idealista, como en su repliegue trascendentalista. Fernández Liria insiste mucho sobre la primera de las opciones, pareciera que la única manera de interrumpir el mecanismo dialéctico y garantizar que el materialismo pueda ser otra cosa que una forma enmascarada de idealismo, es mantener una diferencia fundamental entre el ser y su conocimiento, y que el conocimiento siempre sea así la patencia del ente a la razón. Entonces el materialismo marxista y su “recomienzo” parecen debatirse entre dos opciones antitéticas: o un repliegue hacia la distancia trascendental entre pensamiento y ser, pero renunciando a la dialéctica para salvar el materialismo; o un favorecimiento de la dialéctica buscando encontrar en Hegel, o hasta en Platón (como es el caso de Badiou), ciertas formas de superar las aporias del materialismo clásico.

El libro que hemos venido citando de Fernández Liria presenta la forma más clara y más explícita de la opción trascendental del materialismo:

Kant ha dejado la palabra a Galileo y Newton porque su investigación se ha dirigido hacia las condiciones de posibilidad, es decir, hacia aquello que es preciso saber de antemano para que la cosa pueda ser como ellos *saben* que es. Newton ha preguntado por la gravitación. Kant ha preguntado por el “es” que permite decir cosas como que la fuerza “es” masa por aceleración. Pero Kant jamás ha pretendido que las condiciones de posibilidad de lo válido sean ellas mismas lo válido, jamás ha buscado una línea de continuidad entre la investigación del *ser* y la del *ente*. No hay en Kant, podríamos decir, ninguna matemática posible para mediar la diferencia ontológica. Es en este sentido que puede decirse que Kant ha invertido su esfuerzo teórico en *cuidar* de un lugar en el que es *otro* el que tiene que hablar. Su filosofía ha cuidado del saber, pero jamás ha pretendido, como declara Hegel, que la filosofía pueda ser el saber mismo.¹⁴⁹

Cuidar la distancia entre el saber del ser y el ser, para evitar que uno de los dos polos se transforme en la relación misma. No es de sorprenderse que Fernández Liria termine encontrando entre sus aliados, sorpresivamente, a los enemigos más acérrimos del materialismo contemporáneo: Heidegger y Husserl. Baste ver este enunciado de una profunda reigambre heideggeriana: “El diálogo (platónico) consiste en definitiva, en edificar un *ahí* en el que la cosa pueda mostrarse a la palabra. Un *ahí*, en efecto, un *ahí del ser*, pues lo que ha solicitado la pregunta socrática al mostrarse de las cosas ha sido precisamente el ‘es’.”¹⁵⁰ Extraños aliados del materialismo, sin tomar en cuenta si quiera lo que el propio Kant intentó *de hecho* en su filosofía, acaso Fernández Liria tenga fuertes motivos para pasar por alto el texto de 1786 *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza) donde desde el *Prólogo* Kant decomisa a las ciencias empíricas el estatuto de ciencias para remitirlas al puro saber; ciencias, hay, solo de lo apodítico.¹⁵¹

Una teoría racional de la naturaleza sólo merece, pues, el nombre de Ciencia de la naturaleza si las leyes naturales sobre las que se funda son conocidas *a priori* y no son simples leyes de experiencia. Un conocimiento de la naturaleza de la primera especie se dice puro: el de la segunda especie, conocimiento racional aplicado. Como la palabra «naturaleza» comporta ya el concepto de leyes y éstas, por su parte, el concepto de necesidad de todas las determinaciones de una cosa que implica la existencia de esa cosa, se aprecia fácilmente por qué la Ciencia de la naturaleza debe derivar *la legitimidad de esta denominación únicamente de su parte pura, aquella que contiene los principios a priori de todas las demás explicaciones de la naturaleza*, y por qué ella sólo es ciencia propiamente hablando en virtud de esta parte; se ve, también, por qué toda teoría de la naturaleza debe, según las exigencias de la razón, conducir

¹⁴⁹ Fernández Liria, p. 297.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ Kant, *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, 1993, p. 37.

finalmente a la Ciencia de la naturaleza y concluir ahí; esta necesidad de las leyes es, en efecto, inseparable del concepto de naturaleza y quiere, por esta razón, ser reconocida absolutamente; es por esto por lo que la explicación más completa de ciertos fenómenos según los principios de la Química no nos ofrece absoluta satisfacción: se puede, en efecto, dar razones *a priori* de estas leyes en tanto que contingentes y que la sola experiencia ha enseñado.¹⁵²

Esto lo escribe y publica Kant cinco años después de la publicación de la *Crítica de la razón pura* y no deja lugar a dudas sobre en qué lado del saber se va a colocar el estatuto de “ciencia”. No hay ni una señal de que Kant esté dejando “hablar al otro”, a nadie en realidad, pretende fundar *a priori*, como lo anuncia, las leyes descubiertas empíricamente por los físicos y los químicos. Otro tanto podría decirse de los otros dos aliados que Fernández Liria cree encontrar en la historia de la filosofía, Heidegger¹⁵³ y Husserl, quienes comparten la misma perspectiva kantiana ante las ciencias empíricas, al conocimiento a ras de suelo del mundo.

La estrategia del repliegue trascendental como posibilidad de salvaguardar el sentido del materialismo en un “cuidar” la distancia entre el saber del ente y el pensamiento del ser está condenado al fracaso de antemano. Kant, al contrario de lo que supone Fernández Liria, no es el amigo de la ciencia galileana, frente a la revolución de Newton y Copérnico, Kant emprende una “contra-revolución ptolemaica.”¹⁵⁴ Tendré tiempo de mostrarlo a detalle en este capítulo, pero el diagnóstico de Meillassoux a este respecto es lapidario:

Pensar filosóficamente la ciencia es, desde 1781 (después de la primera edición de la *Crítica*) sostener que el *ptolemaísmo filosófico es el sentido profundo del copernicanismo científico*. En suma, es sostener que el sentido manifiestamente realista de la ciencia moderna no es sino un sentido aparente, secundario, derivado; una actitud “ingenua”, “natural” --no el resultado de un simple “error”, ciertamente, porque está en la esencia misma de la ciencia adoptar semejante actitud--, pero, una vez más, una actitud segunda, resultante de una relación con el mundo primordial que el filósofo tiene como tarea develar.¹⁵⁵

¹⁵² *Ibid.* (subrayado mío)

¹⁵³ La hostilidad de Heidegger hacia la ciencia Natural y sobre todo hacia cualquier intento de modelar el pensar filosófico sobre la ciencia natural es quizás uno de los puntos más conocidos de su filosofía. Sobre este punto es importante la compilación de texto de Heidegger que ha hecho Jorge Acevedo bajo el nombre *Filosofía, ciencia y técnica*, 2017.

¹⁵⁴ AF, particularmente el capítulo “La Revancha de Ptolomeo” pp. 179 y s.s.

¹⁵⁵ AF, p. 189. (subrayado mío). Aunque en sentido estricto Meillassoux no es el primero en interpretar la revolución copernicana de Kant en términos de una “contra-revolución ptolemaica”, por lo que he podido averiguar esta caracterización data de 1912, y nace precisamente en otro movimiento de principios del siglo pasado también denominado “nuevo realismo” emprendido por Ralph Burton Perry junto con su maestro William James. En su libro *Present Philosophical Tendencies: A Critical Survey of Naturalism, Idealism, Pragmatism, and Realism, together with a Synopsis of the Philosophy of William James*, podemos leer la siguiente afirmación: “Kant comparó su teoría del conocimiento con la revolución copernicana en astronomía (...) pero Kant no indicó el hecho, y su importancia nunca ha sido suficientemente reconocida, de que la revolución kantiana era virtualmente una contra-revolución, ya que una

Si bien un repliegue trascendental del materialismo, como el que experimentan Carlos Fernández Liria, Slavoj Žižek, Adrian Johnston, Gilles Deleuze y Catherine Malabou (cada uno a su manera¹⁵⁶), puede servir para hacer frente al vértigo dialéctico que pone en movimiento todo el aparato hegeliano con sólo conceder el primer paso, no garantiza que el trascendentalismo sea un aliado adecuado para el materialismo *tout court*. La distancia trascendental entre el pensamiento del ser y el conocimiento del ente no es garantía de ningún cuidado “de la cosa en cuanto tal”, al contrario, es la puesta en operación del mecanismo más pernicioso si uno pretende ser materialista: el correlacionismo.

vez más el espectador se volvía el centro del sistema. Mucho menos esta revolución comenzó o terminó con Kant. Es un movimiento de proporciones epocales, defendida por una amplia variedad de pensadores, y que domina a la filosofía desde los tiempos de Berkeley hasta el día de hoy. Su motivo central es la restauración de la supremacía del espíritu”. p. 13 [traducción propia]. Vemos que el esquema es casi idéntico al que presenta Meillassoux, sin citarlo, quizás sin conocerlo. Pero otro ejemplo más conocido puede no ser tan extraño a Meillassoux, y es el de Bertrand Russell, quien en el “Prefacio” a su famoso libro de 1943 *Human Knowledge. Its scope and its limits*, dice: “Desde Kant (...) ha habido lo que veo como una tendencia errónea entre los filósofos de permitir que las descripciones del mundo sean influidas excesivamente por consideraciones derivadas de la naturaleza del conocimiento humano. Para el sentido común científico (que yo acepto) es obvio que solo una infinitésima parte del universo es conocida, que hubo innumerables eras durante las cuales no hubo conocimiento, y que probablemente haya innumerables eras sin conocimiento en el futuro. Cósmica y causalmente, el conocimiento es un rasgo sin importancia en el universo; una ciencia que hubiera omitido su ocurrencia podría, desde un punto de vista impersonal, haber sufrido un imperfecto muy trivial. Kant habló de sí mismo como habiendo efectuado una “Revolución copernicana”, pero hubiera sido más preciso si hubiera hablado de una “contra-revolución ptolemaica”, ya que puso al Hombre de vuelta en el centro del cual Copérnico lo había destronado”, p. 1.

¹⁵⁶ Discutir estos repliegues caso por caso llevaría un tiempo y un espacio que desafortunadamente, por lo constreñimientos de este trabajo, no tengo. Pero es claro que los tres filósofos y la filósofa que mencioné, cada uno a su manera, lidian con la penosa tarea de “materializar” el trascendental kantiano. Remitiré simplemente a las obras donde esto es más claro. De Žižek cabe mencionar dos obras monumentales *Absolute Recoil. Towards a new foundation of dialectical materialism*, 2015, y el ya citado *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of dialectical Materialism* 2012, donde el materialismo trascendental abrazado por el esloveno es más bien una vuelta radical a Hegel. Adrian Johnston ha publicado el *Prologomena to any future materialism*, 2011, además de *Adventures in transcendental materialism*, 2015. Y por supuesto el libro sobre la filosofía del esloveno *Zizek's Ontology: A Transcendental Materialist Theory of Subjectivity*, 2008. En el caso de Gilles Deleuze, una de las interpretaciones más dominantes de su trabajo insiste mucho sobre la “materialización” del trascendental operada en *Diferencia y Repetición* bajo el nombre de “empirismo trascendental” y después en el *Anti-Edipo* bajo el nombre de “materialismo maquínico”. Es la interpretación dominante de Anna Sauvagagnies en su famoso libro *L'empirisme transcendantal*, 2005; la de Manuel de Landa en *Intensive Science and Virtual Philosophy*, 2003, y la de Levi P. Bryant en *Difference and Givenness*, 2008. Finalmente en el caso de Catherine Malabou esto es particularmente claro en su reciente libro *Avant Demain. Épigénese et rationalité*, 2014.

5. Empezar en cualquier lugar: la era del correlacionismo.

Quizás el libro más influyente y más incomprendido de la última década sea *Después de la finitud: ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Creo que su influencia se debe precisamente a su incompreensión. Saludado laudatoriamente en el mundo anglófono, visto con un recelo desmedido en su propio país, este libro sigue siendo de una extrañeza y de una originalidad que no parecen despejarse después de transcurrida más de una década de su publicación.

Empecemos por la confusión, erróneamente se le ha achacado a Meillassoux una rehabilitación ingenua, hasta dogmática, del realismo. Que haya formado parte, brevemente, del movimiento conocido como “realismo especulativo” puede motivar esas confusiones. Lo cierto es que Meillassoux no es de ninguna manera un realista, en el sentido clásico de este término, ni siquiera en el sentido “nuevo” que defienden Markus Gabriel, Graham Harman y muchos otros. La confusión es mucho más profunda si además se entiende la posición de Meillassoux como una suerte de evacuación crítica de la fenomenología, de la filosofía posmoderna, y de la tradición filosófica en general. Como si el gesto fuera decir “desde Kant hasta mí no se ha podido pensar fuera del correlacionismo”. Algunas de las formulaciones del propio Meillassoux dan esta impresión. No creo, empero, que Meillassoux esté tan enfocado en la novedad de su posición como en resolver ciertos problemas inherentes a la filosofía en el sentido más clásico del término. Es precisamente porque ha querido mantenerse fiel a la filosofía en su sentido clásico, como proyecto que piensa lo necesario y lo universal, que ha arribado a una evacuación tan profunda de algunas de las vías practicadas por la filosofía del siglo XX, particularmente la fenomenología, el vitalismo y la filosofía del lenguaje.

Esto explica su influencia. Quienes saludan con simpatía la obra de Meillassoux creen ver en ella una sana y racional salida a los excesos de la filosofía de la segunda mitad del siglo XX, su estilo abigarrado y sinuoso, su saturación de términos equívocos, de juegos lingüísticos, y su profesión casi de fe de que nada fuera de los límites de lo humano es digno de pensarse ontológicamente. Por supuesto que en esta perspectiva causa una gran confusión encontrar en Meillassoux, una vez más, el proyecto del humanismo, aunque reformulado como veré en la tercera parte de este trabajo.

El escenario es mucho más irónico tanto que sus detractores lo acusan de una indiferencia total y dogmática, “precrítica”, hacia las instancias humanas de acceso a lo real, la perspectiva, el contexto,

las modalidades del lenguaje, la manifestación y la donación¹⁵⁷. Mientras que sus simpatizantes lo encuentran aún demasiado comprometido precisamente con estas instancias¹⁵⁸. De un lado el “afuera glacial” parece “obliterar el sentido de lo humano”, en el otro la intuición intelectual y la tesis divinológica parecen “reintroducir el humanismo” en el corazón de una filosofía que se quisiera anti-humanista. Todo esto ha motivado el presente trabajo, sin una comprensión de los propios derroteros del materialismo y de ciertas imposibilidades de la dialéctica no se puede entender que Meillassoux opera tanto un cuestionamiento de la tradición idealista como de la tradición vitalista y materialista.

Meillassoux trata de salir de lo que llama “La Era del Correlacionismo”¹⁵⁹ conformada por dos vertientes opuestas la una a la otra, el correlacionismo y el subjetualismo. En *Después de la finitud* esta distinción se hacía entre dos formas de correlacionismo, fuerte y débil. Conviene entonces iniciar con estas distinciones preparatorias: ¿qué es el correlacionismo? ¿Qué es el subjetualismo? ¿Cómo y por qué se combinan en una “era”? ¿Por qué tenemos que salir de ellos?

¹⁵⁷ Una reciente crítica en este sentido se encuentra en el libro de Isabelle Thomas-Fogiel, *Le lieu de l'universel. Impasses du réalisme dans la philosophie contemporaine*, 2015. Particularmente el capítulo que consagra a Meillassoux, “Le réalisme spéculatif”, pp. 347-364.

¹⁵⁸ El ejemplo más concreto de este tipo de críticas lo presenta su traductor y colega Ray Brassier en su libro *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction*, especialmente en el capítulo III, tendré tiempo en la sección 5 de detenerme sobre esta polémica.

¹⁵⁹ IRR, 2009, p. 3

5.1 Correlacionismo.

Mi investigación a continuación se centrará en seguir un desarrollo genético de esta instancia frente a la que Meillassoux define su propio materialismo, el correlacionismo. En un primer lugar, fuera de los términos en los que Meillassoux la define. Diez años separan su tesis doctoral *L'Inexistence Divine* del aclamado libro *Après la finitude*, en esos diez años de silencio productivo, hay un cambio en el acento de la posición filosófica.

En la tesis doctoral el término “correlacionismo” está casi completamente ausente, ahí la discusión es otra como mostraré más adelante. Aparece formulado brevemente a medida que Meillassoux discute el problema de la factualidad, terminé que también tendré tiempo de definir en su momento. El correlacionismo no aparece más que como obstáculo argumentativo que franquear.

En efecto, afirmar, contra el principio de factualidad, que el pensamiento de la contingencia es un simple pensamiento contingente –una categoría que no valdría más que para nosotros, pero no en sí- no puede hacerse más que a condición de afirmar la contingencia irreductible *del pensamiento*, y por lo mismo, de todo lo que ella piensa. La idea de que aquello que pensamos no es más que un “para nosotros” que no alcanza el en sí descansa, en efecto, siempre sobre el postulado de que el pensamiento no puede alcanzar más que pensamientos que no tiene ningún sentido suponer como independientes del pensamiento que los piensa. Ya que, se dirá, como el pensamiento es contingente (el hombre como individuo y como especie es mortal) todo lo que el pensamiento piensa lo es igualmente.¹⁶⁰

Aquí este contra-argumento muy conocido hoy en día frente al realismo y al materialismo en general no adquiere ningún cariz programático, es un obstáculo a vencer por la especulación factual. En la tesis doctoral el *correlacionismo* es llamado simplemente *pensamiento recesional* (*pensée récessionnelle*). Su formulación es familiar: “El término ‘pensamiento recesional’ designará en el sentido más amplio toda posición que considere que una donación no puede ser más que dada *para* una conciencia, y que en consecuencia la conciencia es *el* dato primero de todo pensamiento filosófico.”¹⁶¹ En esta etapa simplemente trata de caracterizarse el punto común a la empresa crítica kantiana y la fenomenología husserliana.

Más adelante mientras discute la noción de pensamiento epocal de Heidegger, Meillassoux formula de manera sucinta lo que después serán las dos formas del correlacionismo: el *pensamiento de la correlación*, como lo llama en esta etapa, puede tener dos caras: 1) Sea que se postule que el

¹⁶⁰ ID, 1996, p. 57 [Todas las citas de la tesis doctoral de ésta y otras secciones son traducciones propias].

¹⁶¹ *Ibid.* p. 198.

pensamiento accede efectivamente a lo en sí, al ser como tal, y que sea conducido a considerar que el ser es intrínsecamente pensamiento del ser, ya que el ser no es alcanzado más que a través del acceso que tengo a él. Según Meillassoux tanto Hegel como Husserl sostienen esta opción, que hace del pensamiento el correlativo eterno, entiéndase la esencia, del ser mismo. 2) Sea que se postule que el pensamiento es contingente, y con él, el ser dado correlativamente a este pensamiento. Se postula luego que puede haber un todo-otro que lo pensable: es decir, un en-sí exterior a esta correlación pensamiento-pensable, digamos sujeto-objeto en un sentido general, y que excede absolutamente la potencia del concepto. Es la posición de Kant, que considera que lo impensable teórico (un Dios justo, omnipotente y eterno, una libertad capaz de romper las leyes del tiempo causal) puede constituir lo en-sí¹⁶² y también la posición de Heidegger y Wittgenstein aunque en un sentido post-metafísico.

En esta etapa temprana, la discusión con el pensamiento recesional/pensamiento de la correlación simplemente es lateral a la cuestión de saber si hay un acceso racional a lo absoluto, si lo en-sí es susceptible de ser pensado racionalmente, ya que, como mostraré más adelante, ninguno de los pensamientos así llamados “anti-metafísicos” renuncia a lo en-sí, solo a su elucidación racional.

Como dije, 10 años separan la tesis doctoral de *Después de la finitud*, década de un silencio productivo, Meillassoux enseña primero en la École Normale Supérieure, como casi todos los egresados del programa de doctorado en filosofía de la Sorbona; en esta etapa prepara la publicación de su influyente libro. Participa en algunos diálogos públicos con Badiou, quien lo toma como su protegido, aunque, es necesario aclarar, jamás Meillassoux tomó clases con él, y ha hecho muchos esfuerzos por distinguirse de Badiou. La tesis doctoral es dirigida por Bernard Bourgoise, el gran experto en Hegel quien ha traducido la *Enciclopedia*, en sus tres volúmenes, la *Lógica* también en sus tres libros, la *Fenomenología* y la *Filosofía del Derecho* al francés.

Ciertamente la relación con Badiou influye el cambio de enfoque y el cambio de términos pero no altera casi en nada el proyecto original. Así *Después de la finitud* es un libro en diálogo con Badiou (quien es apenas mencionado ahí por cierto), no con la obra de Badiou sino con un estilo de argumentación abierto por Badiou en *El ser y el acontecimiento*, aquel de la posibilidad racional de lo absoluto, la superación del pensamiento de la finitud, y la recuperación de un concepto fuerte de verdad. Pero sobre todo, aunque esto lo veré hasta la sección tercera, con la idea de una necesidad

¹⁶² *Ibid.* p.249.

filosófica de superar el discurso de la finitud. Aquí el término “correlacionismo” aparece desde las primeras páginas en su formulación más conocida:

El correlacionismo consiste en descalificar toda pretensión de considerar las esferas de la objetividad y de la subjetividad independientemente la una de la otra. No solamente debemos decir que no alcanzamos jamás un objeto “en sí”, aislado de su relación con el sujeto, sino que tenemos que decir también que nunca alcanzamos un sujeto que no esté ya siempre en relación con un objeto.¹⁶³

El término correlacionismo quiere caracterizar algo que ya no es sólo un obstáculo argumentativo sino todo un dispositivo axiológico-conceptual que orienta la totalidad del pensamiento contemporáneo. Aquí hay una indecisión terminológica fundamental porque como es evidente puedo perfectamente absolutizar la correlación, como *a priori* universal de la correlación en el caso de Husserl y mucha de la fenomenología, como horizonte de comprensión en Gadamer, como identidad sujeto-objeto de Hegel. Esta distinción inicial desemboca necesariamente en una distinción más restrictiva, correlacionismo será simplemente cualquier ejercicio de des-absolutización del pensamiento.¹⁶⁴

Lo que es abandonado tres años después de la publicación de *Después de la finitud* es el término “correlacionismo fuerte” que causaba profundas confusiones, porque los pensadores agrupados bajo este modelo: Hegel, Deleuze, Bergson, Nietzsche, se entienden, por sus intérpretes al menos, como hostiles al modelo kantiano, trascendental de la correlación.

La distinción entre los dos tipos de correlacionismo: el fuerte y el débil, es entonces una distinción argumental y no precisamente caracterizadora o clasificatoria de posiciones filosóficas determinadas. El correlacionismo débil niega que se pueda acceder a cualquier cosa fuera de la correlación: un sujeto en sí, un objeto en sí, una realidad independiente del pensamiento. Mientras que el correlacionismo fuerte afirma que esta correlación *es* esta realidad, ya sea en un modelo hegeliano, donde la correlación es puesta al servicio de la identidad, o en un modelo nietzscheano donde se destaca más bien la diferencia bajo el concepto de fuerza. Todo el punto de *Después de la finitud* descansa en mostrar que el correlacionismo fuerte es una consecuencia lógica posible y consecuente con el correlacionismo débil y que para combatirla, el pensador crítico debe hacer un ejercicio de “des-absolutización” del pensamiento, es decir, afirmar la facticidad de la correlación. No es necesario que haya correlación sujeto-objeto, lenguaje-mundo. La mayoría de la equivocidad en las interpretaciones

¹⁶³ AF, p. 19

¹⁶⁴ IRR, p.2

de este tema se debe a que se obvia por completo el papel que el par “necesidad/contingencia” juega en cada uno de los momentos de este desarrollo.

5.2 Subjetualismo

Que en las reimpressiones posteriores a 2006 no haya habido un cambio terminológico, que Meillassoux no vea necesidad, en este libro de corregir la distinción correlacionismo fuerte y correlacionismo débil, nos hace ver que el estudio de *Después de la finitud* está enteramente circunscrito a una crítica del pensamiento anti-metafísico. Las ambigüedades frente a Hegel, a Badiou, a Deleuze muestran que el proyecto emprendido aquí apenas es la mitad del proyecto. Lo que Meillassoux ha mostrado es que la crítica del correlacionismo fuerte a través de una radicalización del correlacionismo débil puede ser usada *en contra* del correlacionismo como tal, para mostrar que el pensamiento, efectivamente alcanza algo independiente del acto de pensarlo.

Esto no cancela, al contrario potencia, las posibilidades de los proyectos metafísicos más rigurosos, Hegel, Deleuze, Spinoza, Bergson, Whitehead, Hartmann, y muchos más podrían perfectamente ser no-correlacionistas en este sentido expuesto por Meillassoux. Puede interpretarse, si uno se queda exclusivamente en lo dicho en *Después de la finitud*, la idea de que la teoría factual, el principio de irrazón y el materialismo especulativo son quizás prolegómenos a toda especulación no dogmática. Una suerte de inversión del criticismo kantiano. Esta interpretación no es del todo descabellada dada la preferencia que siente Meillassoux hacia los filósofos post-kantianos Reinhold, Maïmon y Jacobi.¹⁶⁵ Y dado que en *Después de la finitud* se anuncia una superación de Kant, que puede a su vez ser, perfectamente un resurgimiento de Hegel, de Deleuze y de toda metafísica que se haya querido como contraria al criticismo.

Viendo esta consecuencia Meillassoux hace un giro terminológico y llamará *subjetualismo*¹⁶⁶ a todo ejercicio de absolutización del pensamiento o de alguna instancia subjetiva asociada con este.

El subjetualismo consiste en absolutizar el pensamiento, o algunas de sus características, para poder mantener un anti-materialismo post-berkeleyano sin renunciar al estatus especulativo de la filosofía. ¿Por qué este término ‘subjetualismo’? porque necesitamos un término que nos permita abarcar a la vez todas las formas de idealismo y todas las formas de vitalismo, para poder cuestionar la aparente oposición entre

¹⁶⁵ Cfr. La entrevista que hace Harman a Meillassoux al final de su libro *Meillassoux: Philosophy in the making*, p. 221.

¹⁶⁶ Este término aparece desde 2010 tanto en la entrevista con Graham Harman como, en la conferencia *Iteration, reiteration, repetition*. Y más recientemente en el texto *Time Without Becoming* compilado por Anna Longo en el libro homónimo.

estas corrientes, en particular durante el siglo XX; y para enfatizar en su lugar su parentesco esencial y su complicidad anti-materialista original.¹⁶⁷

El *subjetualismo* no ha sido criticado con el mismo rigor con el que ha sido criticado el correlacionismo, y es fácil anticipar que la siguiente publicación de Meillassoux deba enfrentar al subjetualismo en cuanto tal. Lo que sí se puede afirmar en este momento es que Meillassoux entiende el materialismo como ejercicio crítico tanto del correlacionismo como del subjetualismo. Ya que, según él, ambas tendencias comparten la idea, surgida después de Berkeley, de que el materialismo es impracticable en filosofía.

En la línea idealista es claro que una interpretación del espíritu objetivo de Hegel puede ser perfectamente consistente con esta absolutización del pensamiento. También es cierto que este es el modelo del rechazo especulativo del materialismo. Pero es menos claro en lo que respecta al vitalismo, aquí el gran interlocutor es Deleuze, y su uso especulativo de Bergson, Nietzsche y Spinoza. No es claro dónde situar ejercicios como los de Badiou, Žižek, Nancy, Agamben, Foucault o Derrida, ya que cada uno construye a su manera un pensamiento no-correlacional. Guardan la posibilidad de un afuera de la correlación.¹⁶⁸ Salvo Badiou, Derrida, Foucault y Whitehead casi todos los filósofos no-correlacionistas parecen caer en la instancia subjetualista. Creo que este término “subjetualismo” es demasiado equívoco y muy poco útil, y que habría que caracterizarlo mejor como “trascendentalismo” ya que todos los filósofos que Meillassoux quiere combatir, idealistas y vitalistas, dialécticos y procesuales, lacanianos y marxistas, comparten el ejercicio común de una ampliación, reformulación o reconceptualización del “trascendental”. Más que el pensamiento lo que está absolutizada es la instancia trascendental. Pero volveré sobre este punto al finalizar esta sección.

¹⁶⁷ IRR, p. 4

¹⁶⁸ También en el libro citado de Harman sobre Meillassoux, en la entrevista, el francés refiere vagamente su diferencia con el modelo materialista de Žižek y Badiou refiriéndose a ellos como “correlacionismo enfermo” cuya estrategia central consiste en “detectar el rastro de una coincidencia imposible del sujeto consigo mismo, y por tanto, de un residuo extra-correlacional en el que podría localizarse un ‘momento materialista’ del pensamiento.” (p. 221) El problema con este correlacionismo enfermo es que sigue manteniendo la estructura esencial del correlacionismo, ya que es siempre *para un sujeto* que hay un evento indecible (Badiou), o una falla en la significación (Žižek).

5.3 El paso de la epistemología a la ontología: la correlación

He insistido durante la primera parte de este trabajo en que la comprensión del aporte de Quentin Meillassoux a la problemática del materialismo requería de un preámbulo preparatorio cuya vastedad puede alcanzar a atisbarse con claridad en las páginas que he escrito. Creo que he reunido las suficientes condiciones para que mi lector o lectora puedan comprender ahora la importancia de llamar a la propuesta de Meillassoux por su nombre adecuado “materialismo especulativo” y que se atisbe quizás la profunda complejidad que este nombre parece implicar. El nombre, “materialismo especulativo” es, a mi entender, una doble toma de posición: frente al dominio idealista, o más bien correlacionista, de la filosofía moderna, Meillassoux ha querido llamarse decididamente materialista; y frente a la revancha realista de la filosofía contemporánea, pero también frente a los materialismos que le antecedieron, particularmente los de Alain Badiou, de Gilles Deleuze y de Louis Althusser, ha querido mostrarse decididamente “especulativo”.

Materialismo especulativo es el nombre de una toma de posición que pretende tener por objeto a la filosofía moderna en su totalidad, de Descartes a Badiou. No es de sorprenderse que la amplitud de miras y la ambición de su proyecto hayan levantado las más diversas voces escépticas. Pienso que la mayoría de sus críticos, y muchos de sus simpatizantes, pasan peregrinamente por alto al carácter paradójico de su posición. Es difícil agruparlo con los otros así llamados “nuevos realistas” o “realistas especulativos”, principalmente porque Meillassoux esgrime a la tradición materialista *en contra del realismo*.¹⁶⁹ Y esto por una doble razón, una que pertenece a la historia de la filosofía y otra que pertenece a los principios mismo de las filosofías que enfrenta.

En cuanto al sentido histórico Meillassoux no olvida que el debate entre realismo e idealismo en filosofía fue decidido en favor del idealismo por los argumentos concluyentes que Fichte, Schelling y Hegel esgrimieron a este respecto. No creo encontrarme en una posición dogmática al afirmar “concluyente”, ya que el debate del idealismo alemán sigue siendo el límite trascendental en el que puede plantearse, y sobre todo resolverse, con algún sentido la oposición clásica entre realismo e idealismo.¹⁷⁰

¹⁶⁹ IRR, p. 3-4.

¹⁷⁰ Esta es la posición de un grupo de filósofos y filósofas que han logrado mostrar que el comentario que tiende a clasificar a los filósofos post-kantianos como “idealistas alemanas” es algo menos que un mote confuso que no permite comprender el alcance de sus filosofías, referiré solo a algunos de ellos y ellas: Markus Gabriel en su libro

La segunda, y es la que me interesa abordar en este apartado, es que el realismo no representa ningún peligro para el correlacionismo. Es decir, que se puede esgrimir, y se ha hecho, al realismo contra el materialismo. Conviene entonces entrar en materia.

Meillassoux es famoso en la filosofía contemporánea por emprender una feroz crítica de la filosofía moderna y contemporánea en el nombre de un combate contra el correlacionismo. La definición mínima pero sencilla de este concepto aparece casi al inicio de su más famosa obra hasta el momento *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*:

Por “correlación” entendemos la idea según la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente. En lo sucesivo denominaremos *correlacionismo* a toda corriente de pensamiento que sostenga el carácter insuperable de la correlación así entendida. De allí en más se hace posible decir que toda filosofía que no se pretenda un realismo ingenuo se ha convertido en una variante del correlacionismo.¹⁷¹

Es decir que lo que viene a ser cuestionado en la filosofía de Meillassoux es precisamente el dispositivo, que según los materialistas que hemos venido siguiendo, permitía precisamente “cuidar” la distancia entre ser y pensamiento. El lugar de ese cuidado, de esa distancia, que es precisamente el “ahí” del ser, el ser como manifestación, como experiencia, como donación, como fenómeno, como referente, como relacionado irremediabilmente con nuestro pensamiento, pero siempre en una trascendencia que se escapa a esta relación, en tanto que es su donación.

En esta obra de 2006 Meillassoux distingue entre dos tipos de correlacionismo, uno “débil” y uno “fuerte” y toda la estrategia se juega en poder efectivamente perforar el “círculo de la correlacional” desde dentro. El círculo de la correlación es el gesto, común a los filósofos después de Berkeley, de que no hay pensamiento del ser sin la mediación precisamente del “pensamiento” o de cualquier otra instancia que se eleve al nivel trascendental: el lenguaje, la cultura, el poder, la historia, etc. Mientras que la ciencia, como pensaba Gaston Bachelard, sólo se ha corregido mediante una sola mediación, el conocimiento.¹⁷²

Transcendental Ontology. Essays on german idealism, 2011; Frederick C. Beiser en *German Idealism. The Struggle Against Subjectivism*, 2008; Isabelle Thomas-Fogiel *Critique de la représentation. Études sur Fichte*, 2000; y sobre todo su artículo “L’opposition entre réalisme et idéalisme?: Genèse et structure d’un contresens” en *Revue de métaphysique et de morale* 95, vol. 3 (2017): pp.93-207; Jean-Francois Kervégan *Hegel et le hégélianisme*, 2017.

¹⁷¹ AF, p. 29.

¹⁷² Gaston Bachelard, *El racionalismo aplicado*, 1979, pp.36-65.

Para Meillassoux la relación entre filosofía trascendental y ciencia está cargada de una acuciante contradicción. Para la ciencia el único criterio posible del conocimiento es el conocimiento mismo, y la aparente tautología de esta definición salta solo a la vista del filósofo idealista que persigue el conocimiento sin requerir ningún conocimiento específico. Así la herencia kantiana en filosofía, para Meillassoux, signada por la contra-revolución ptolemaica de la que hablaba más arriba, ha querido entender al conocimiento como un saco vacío que refiere a unas “cosas” respecto a las cuales estamos supuestamente alejados por una distancia infranqueable: la de la cosa en sí y el fenómeno, es decir, la del hecho de que las pensamos o las estudiamos de alguna manera específica, con la mediación de ciertos esquemas conceptuales. Mientras que a ningún científico se le ocurriría comparar la adecuación del conocimiento con la cosa, comparando a su vez el conocimiento con la cosa. Según Bachelard, la historia de la ciencia comprueba diariamente esta “adecuación”, por una vía muy concreta: comparando nuestro conocimiento de la cosa con nuestro conocimiento de ella.¹⁷³ Es decir, el criterio de falseabilidad de la ciencia asume que conocemos la cosa únicamente conociéndola y si surgen dudas o nuevas pruebas que nos hagan dudar de ese conocimiento la ciencia no tiene otro remedio más que intentar conocerla mejor. Así para los científicos, para el racionalismo aplicado del que habla Bachelard, el conocimiento es el más poderoso correctivo del conocimiento, lo reordena, lo reformula, lo obliga a cambiar sus supuestos, a modificar sus preguntas, a observar más y mejor. El saber se adecúa al saber, y por ello se aproxima cada vez mejor a la cosa, se va alejando del error como decía Aristóteles en la *Metafísica*.¹⁷⁴ Husserl lo reconocía a su vez, a pesar de que, como veremos, su proyecto filosófico traiciona este principio:

Los conocimientos no siguen sin más a los conocimiento como poniéndose en fila, sino que entran en relaciones lógicas los unos con los otros: se siguen unos a partir de los otros, “concuerdan” mutuamente, se confirman –como reforzando los unos la potencia lógica de los otros–. De otro lado, entran también en relaciones de contradicción y pugna, no concuerdan, son abatidos por conocimientos seguros, rebajados al nivel de meras pretensiones de conocimiento. Nacen las contradicciones, quizás en la esfera de las leyes de la forma puramente predicativa: hemos sucumbido a equívocos, hemos cometido paralogismo, hemos calculado o contado mal. Si es esto lo que sucede, restauramos la concordancia formal, deshacemos los equívocos, etc. O bien, las contradicciones perturban el nexo de motivaciones que funda la experiencia: unos motivos empíricos entran en pugna con otros. ¿Cómo salimos entonces del paso? Pues bien:

¹⁷³ *Ibid.* p. 58. En esto Bachelard coincide además con la interpretación más contemporánea de Mario Bunge en su libro *Ciencia y materialismo*, 1981, pp. 30-4.

¹⁷⁴ Aristóteles, *Metafísica*, IV, 4, 1008b, 35: “No afirmaríamos que dos y tres son igualmente pares, ni yerran igualmente el que cree que cuatro son cinco y el que cree que son mil. Si, pues, no yerran igualmente, es evidente que uno de los dos yerra menos, de suerte que se acerca más a la verdad.”

sopesamos los motivos que hablan a favor de las diversas posibilidades de determinación o explicación. Los más débiles han de ceder a los más fuertes, los cuales, a su vez, están en vigencia justo en tanto que resisten, o sea, mientras que no tienen que rendirse en un combate lógico semejante ante nuevos conocimientos que aporten una esfera de conocimientos ampliada. Así prospera nuestro conocimiento natural. Se va adueñando cada vez mejor y en mayor medida de lo que efectivamente existe y está dado (...) Así surgen y crecen las distintas ciencias naturales.¹⁷⁵

Lo que quiero decir con todo esto es que el realismo propio del proceder científico sólo han causado perplejidad a los filósofos, quienes, heredando la correlación kantiana, quisieran ya tener todo el conocimiento condensado en una relación que pudiera ser ella misma el conocimiento. No es entonces, en el terreno de la epistemología donde se han jugado las cartas de este juego y sobre las cuales se han hecho las mayores apuestas.

Los materialistas que confían en la posibilidad de un repliegue trascendental del materialismo, o que asumen que de cierta forma se puede estar entre Kant y Hegel, no hacen sino evadir la cuestión fundamental, a saber, aquella de la posibilidad misma del materialismo, no como “conocimiento” sobre el mundo sino como modo de ser del mundo, es decir, como ontología. Si se permanece en el nivel puramente epistemológico la pregunta trascendental del materialismo sería ¿cuáles son las condiciones materiales que posibilitan el conocimiento del ser? ¿cómo se relaciona una materia pensante con todas las demás formas de materia mediante esta curiosa operación vacía que es el conocimiento? El problema es que el dispositivo trascendental está decididamente en conflicto con el inmanentismo requerido por una visión materialista de la epistemología. Porque, una vez más, las teorías y formas en las que vemos la realidad no son ellas mismas fenómenos materiales ni pueden ser causalmente derivadas (como intentaron Marx y Engels) de ninguna determinación material o histórica. El materialismo clásico, por decirlo así, despoja a la historia y a la naturaleza de los hechos de razón, tales como las teorías, los valores y el conocimiento en general, y luego surge la profunda pregunta de cómo insertarlos de nuevo en esta realidad. Si la realidad social está “determinada” por las relaciones históricas de producción ¿cómo garantizar que pueda insertarse en ella el impulso de libertad necesario para que los oprimidos reconozcan su opresión y deseen luchar para salir de ella?

En este punto el materialismo de Meillassoux representa un auténtico recomienzo de la cuestión, ya que será precisamente el dispositivo correlacional-trascendental lo que vendrá a ser cuestionado. El correlacionismo no es una estrategia más entre otras para la filosofía, es la

¹⁷⁵ Edmund Husserl, *La Idea de Fenomenología*, 1989, p. 87.

imposibilidad misma del materialismo en tanto que lo he definido como el intento por conciliar dos tesis: que el ser es independiente del pensamiento (y anterior a él): T1; y que el pensamiento puede pensar al ser en cuanto tal: T2.

Un ser definido como independiente y anterior es el polo absoluto del pensamiento, el “Gran Afuera”¹⁷⁶ de los filósofos pre-críticos. En este sentido al materialismo de Meillassoux no le interesa tanto el contenido “epistemológico” de la ciencia sino el sentido “ontológico” de ésta, lo que dice del mundo y su posibilidad de decirlo, de construirlo fuera de nuestra relación con él. Esto depende de una extraña tesis, vieja en filosofía pero que por lo mismo resuena con una rareza inquietante en el horizonte de nuestra filosofía contemporánea.

¹⁷⁶ AF, p. 33: “(...) ese Afuera que no era relativo a nosotros, que se daba como indiferente a su donación para ser lo que es, al existir tal como es en él mismo, lo pensemos o no; ese Afuera que el pensamiento podría recorrer con el sentimiento justificado de estar en tierra extranjera, de estar, esta vez, plenamente en otra parte.”

6. La génesis de la correlación

6.1 Cualidades primarias y cualidades secundarias: el correlacionismo débil.

Para llegar a comprender a detalle la distinción propuesta por Meillassoux entre los dos correlacionismos es necesario volver sobre *Después de la finitud* y no de la manera en que él elabora esta distinción sino a lo que la obra se propone hacer. Así, basta aclarar que su obra comienza con una declaración de principios: “La teoría de las cualidades primarias y secundarias parece pertenecer a un pasado filosófico irremediablemente perimido: es tiempo de rehabilitarla.”¹⁷⁷ Si el correlacionismo se define como la imposibilidad de pensar fuera de la correlación, lo que viene a ser cuestionado en primer lugar es que se pueda pensar algo así como “cualidades primarias.”

La distinción entre cualidades primarias y secundarias de los entes atribuida usualmente a Descartes no es más que el intento de éste por permanecer fiel a la enseñanza de Galileo y de su ciencia matematizada, quien en su texto *Il saggiaiore* establece la línea y los argumentos que el cartesianismo pondrá a nivel metafísico:

Ahora digo que, cuando quiera que concibo cualquier sustancia material o corpórea, inmediatamente siento la necesidad de considerarla como limitada y como dotada de una u otra forma; como si fuera grande o pequeña con respecto a otras cosas y estando en un lugar específico en cualquier tiempo dado; como estando en movimiento o en reposo; como en contacto con o separada de algún otro cuerpo; como siendo, en número, una, unas cuantas o muchas. De estas condiciones no puedo separar ninguna sustancia mediante ningún esfuerzo de mi imaginación: pero mi mente no se siente obligada a traer, como una compañía obligada, el que sea blanca o roja, ácida o dulce, ruidosa o silenciosa o de un olor grato o desagradable. Sin los sentidos como nuestros guías, la razón o la imaginación, sin otro auxilio, probablemente nunca llegarían a cualidades como éstas. Por tanto, pienso que los sabores, los olores, los colores y demás, no son más que meros nombres con respecto al objeto en el que los situamos y que sólo residen en la conciencia. De aquí que si eliminásemos a la criatura viviente, se borrarían y aniquilarían todas estas cualidades. Pero, puesto que les hemos acordado nombres especiales, distintos de los de las otras cualidades reales mencionadas antes, deseamos creer que realmente existen como, de hecho, diferentes de aquellas¹⁷⁸.

Descartes sigue la égida de la ciencia galileana y asimila, en una terminología que hizo popular Locke, que las cualidades descubiertas por el viviente en su experiencia son “secundarias”, es decir,

¹⁷⁷ AF, p. 23.

¹⁷⁸ Galileo Galilei, *The Assayer (Il saggiaiore; fragmentos)*, en *Discoveries and Opinions of Galileo*, 1957, pp. 229-280, [Trad. propia]

asimilables a sensaciones y que no atribuimos, más que con dificultad, a entidades externas. Galileo y Descartes llegan al resultado anterior en abierta polémica contra la física escolástica, que era la visión *cualitativa* de la materia dada por Aristóteles. Fundan así un intento por purificar, en la descripción física del mundo, los elementos que permitieran construir una ciencia matematizada y geométrica. La distinción entonces, repetida por Descartes tanto en el *Discurso del Método*,¹⁷⁹ como en las *Meditaciones metafísicas*,¹⁸⁰ entre dos cualidades no solo distintas sino con diversos estatutos ontológicos, representa la idea según la cual las cualidades secundarias no son propiedades del mundo material y que surgen únicamente de nuestra relación con él en tanto que vivientes, lo que se ha venido a llamar, externalismo.¹⁸¹ Así el mundo material estaría enteramente constituido por la extensión y sus modos. Ahora, en este punto es incierto que Descartes mantenga la idea de que efectivamente la matemática permita concebir esas cualidades, ya que la duda hiperbólica es capaz incluso de suspender la realidad de las matemáticas. Sólo la creencia en la existencia de Dios, quién garantiza la adecuación de nuestras representaciones con la verdad, garantiza a su vez la evidencia apodíptica de las matemáticas en la razón.¹⁸²

Pero para el intento de apoyar un recomienzo del materialismo sobre una “rehabilitación” de las cualidades primarias, hay que considerar el siguiente problema. De su identificación, entre materia y extensión, Descartes termina por considerar claramente que los objetos materiales, esto es, porciones diferenciadas (en caso de que esto pudiera darse) de materia, tienen las cualidades de la extensión: figura y volumen, además del movimiento con el que Dios dotó, en su creación, las partículas de materia que forman tales objetos y, sobre esta base, tiene que explicar la presencia, en nuestros conceptos, de ideas de cualidades tales como las secundarias. Para expulsar exitosamente las cualidades secundarias del mundo material y remitirlas a la esfera de la sensación subjetiva, Descartes tuvo que rechazar también una explicación aceptada en su época, la que dice que los objetos físicos envían

¹⁷⁹ René Descartes, *Discurso del método*, particularmente la Parte V, p. 129-140.

¹⁸⁰ Descartes, *Meditaciones metafísicas*, en la compilación citada arriba. Es la tarea de la Tercera Meditación demostrar la diferencia entre estas dos cualidades, pp. 425-431.

¹⁸¹ Sobre este punto sigo la magnífica reconstrucción del cartesianismo que hace Armstrong en *A Materialist Theory of the Mind*, 1968.

¹⁸² Sobre este punto remito al aún hoy vigente libro de Luis Villoro, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, 1965, particularmente el capítulo III pp. 101-118.

imágenes pictóricas a nuestro aparato visual, tesis sostenida por Alhzen y Witelo, y más contundentemente para el futuro de la óptica por Kepler.¹⁸³

Sin embargo, si sólo nos quedamos con estas características del mundo, desde la perspectiva científica, lo que tenemos es sólo una extensión tridimensional, homogénea e isotrópica, esto es, las propiedades geométricas del espacio, que para nada permiten dar cuenta de la constitución del mundo en donde trabaja la ciencia, que es la de la distinción entre objetos y, por esto, el pleno material cartesiano (todo lo que no es pensamiento es extensión) para nada se distingue del espacio vacío, aun cuando ahora se nos diga que es material. Ciertamente la ciencia galileana matematiza la materia para comprenderla sin ninguna relación con nuestra sensibilidad, pero esto ignora por completo el papel de la ciencia experimental en la conquista científica del mundo natural. En el mundo cartesiano tenemos todas las propiedades del espacio (con una sola excepción) las que, en esencia, *son las propiedades de la materia*. Este vaciamiento del espacio y su reducción a la tridimensionalidad servía a Descartes para garantizar que la idea era la forma de la cosa en cuanto existía objetivamente, considerar al ente en su ser formal, matemáticamente, nos lo ofrecía como independiente de la mente, a la vez que en su ser objetivo, es decir, en relación a la verdad descubierta en el pensamiento. Pero esta realidad del ente objetivo, matematizado, tiene que ser distinta de la realidad de la cosa, ya que Descartes no se encuentra afirmando una forma de pitagorismo, no está diciendo que el ente sea su matematización, sino que matematizándolo la ciencia puede concebirlo como independiente de la mente, y de las cualidades que ésta asocia con él por medio de los sentidos. El *fenomenalismo* empieza con Descartes precisamente en la doble exigencia de que el ente objetivo sea real pero de distinta manera en que es real el ente “fuera de la mente.”

Esta “realidad objetiva” de las cualidades primarias Descartes la toma, como nos recuerda Etienne Gilson, de la escolástica de Suárez¹⁸⁴ donde se nombraba más bien como “ente objetivo.” La

¹⁸³ Vitellio (o Witelo) era el nombre real de Erasmo Cioelk, físico y matemático polaco quien escribió una obra publicada después de su muerte, en 1533 *Vitellionis perspectivae* en la que recogía los trabajos de óptica de Ptolomeo y Alhzen. En 1572, Risner, en Basilea, publicó estudios de óptica de Vitellio (*Opticae thesaurus*) al editar la óptica de Alhzen (traducida al latín con el nombre de *De aspectibus*, también conocida como *Perspectiva o De visu*). Kepler escribió su obra *Ad Vitellionem paralipomena, quibus astronomiae pars optica traditur* (Adiciones a Vitello, en la que se trata la parte óptica de la astronomía) en 1604. Cfr. Max Caspar, *Kepler*, 1993.

¹⁸⁴ En su comentario a la edición del *Discourse de la méthode*, 1947, p. 321: “En la escolástica el *ente objetivo* no es un ente real sino un ente de razón; no es menester, pues, una causa especial para dar razón de él. En el cartesianismo, el ente objetivo es un ente menor que el ente actual de la cosa, pero es, sin embargo, un ente real y requiere, por consiguiente, una causa de su existencia”. [La traducción es de Luis Villoro en la nota 16 de su obra citada anteriormente, p. 131)

noción de cualidad primaria como realidad objetiva del ente inserta una contradicción en el corazón de esta distinción: si el ente es objetivo depende enteramente de su apertura al entendimiento; pero si es real es indiferente a su realidad objetiva, su ser está en su modo de existir como independiente del entendimiento.

Esto es claro en la siguiente concepción de Descartes con respecto a las ideas matemáticas, fundamentos de las cualidades primarias:

Todas las demostraciones de las matemáticas versan sobre entes y objetos verdaderos (*vera entia et objectia*) [...] y así el objeto universal de la matemática [...] es ente verdadero y real, y tiene naturaleza verdadera y real, no menos que el objeto de la física. La diferencia sólo consiste en lo siguiente: la física considera su objeto no sólo en cuanto ente verdadero y real, sino en cuanto ente en acto y existente como tal; en cambio la matemática lo considera en cuanto posible y en cuanto no existe en acto en el espíritu, pero puede existir.¹⁸⁵

Hay una tensión en Descartes sobre el estatuto del ente matemático y sobre esta “existencia en cuanto posible en el espíritu” que va a llamar a una nueva concepción de la filosofía de las matemáticas requerida por este materialismo que se ha puesto así mismo la tarea de rehabilitar la doctrina de las cualidades primarias. Esta tensión va a despertar primero la sospecha de John Locke, que en este punto en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* quiere mantenerse fiel a la distinción cartesiana pero elaborándola sobre una distinción que evitaría conceder existencia real a las cualidades primarias, por el hecho de ser matematizables, sino por la fuerza de la idea que despiertan en la mente.¹⁸⁶

En el capítulo VIII de la obra de Locke, dedicado a corregir el aporte cartesiano, tras afirmar que las ideas en nuestro entendimiento surgen en virtud de las cualidades en los objetos, Locke distingue entre cualidades primarias y cualidades secundarias. Pero surge una dificultad esencial y es que la noción misma de cualidad entra en conflicto con la propia distinción ofrecida por Locke. Para él, una cualidad es “la potencia para producir cualquier idea en la mente”¹⁸⁷, lo cual es consistente con la propia idea de Descartes de que las cualidades sensibles son producidas por los objetos sobre nuestros órganos de los sentidos, lo que implica que las cualidades no son sino meras potencias en los objetos para producir ideas en nuestras mentes, a través de la sensación, que tenemos de los cuerpos en los que están contenidos dichas cualidades. En el siguiente párrafo Locke afirma que las cualidades deben

¹⁸⁵ René Descartes, *Conversación con Burman*, Quinta Meditación, p. 435.

¹⁸⁶ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1975, particularmente capítulo VIII del Libro II, pp. 132-42.

¹⁸⁷ *Ibid.*, § 8, p. 135.

distinguirse en dos tipos: las cualidades primarias o “aquellas enteramente inseparables del cuerpo”¹⁸⁸ y las cualidades secundarias que “no son nada en los objetos mismos, sino potencias para producir en nosotros diversas sensaciones por medio de sus cualidades primarias.”¹⁸⁹ Esta contradicción fue notada por Berkley, y la extiende hasta Descartes, para afirmar lo problemático en el intento de lograr reconciliar la definición general de cualidades con la clasificación que Locke ofrece de ellas. En efecto, si Locke prescinde del innatismo cartesiano que garantizaba la matematización de las cualidades primarias y lo reemplaza por un sensualismo fuerte, en sentido estricto, las únicas que podrían ser llamadas con propiedad “cualidades” serían las secundarias, puesto que las primarias están en los cuerpos mismos de manera efectiva, mientras que las secundarias no son sino potencias para producir en nosotros ideas, tal como exige la definición de cualidad.

En su *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, y que gira sobre el estatus ontológico de las cualidades sensibles o secundarias, a diferencia de las mecanico-geométricas o primarias, la propuesta de Berkeley será rechazar que, sólo por el carácter matematizable de las cualidades primarias habría que darles un estatus óntico diferente (y superior) del de las secundarias¹⁹⁰. Lo que la crítica de Berkeley pone de manifiesto es que las cualidades sensibles de los objetos tienen diferente peso, pero no diferente estatus óntico, ya que no pueden ser concebidas con independencia de las cualidades secundarias.¹⁹¹

De esta crítica Berkeley va a construir uno de los más formidables argumentos en filosofía en contra de cualquier pretensión para el pensamiento de alcanzar la realidad tal cual es, o las propiedades de un objeto tal y como son en el objeto. Es lo que Meillassoux llama “correlacionismo”, que nace estrictamente con Berkeley, en lo que André Gallois llamó “el argumento maestro”¹⁹² y que viene formulado tanto en el *Tratado* como en los *Diálogos entre Hylas y Philonus*. En el *Tratado* aparece la mejor formulación de este argumento:

¹⁸⁸ *Ibid.*, § 9.

¹⁸⁹ *Ibid.*, § 10, p. 136.

¹⁹⁰ George Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, 1998. La crítica está contenida principalmente en el §10 del libro I.

¹⁹¹ *Ibid.* “But I desire any one to reflect and try whether he can, by any abstraction of thought, conceive the extension and motion of a body without all other sensible qualities. For my own part, I see evidently that it is not in my power to frame an idea of a body extended and moving, but I must withal give it some colour or other sensible quality which is acknowledged to exist only in the mind.”

¹⁹² André Gallois, “Berkeley's Master Argument.” en *The Philosophical Review*, 83, (1967): pp. 55–69.

[...] me parece suficiente expresar la totalidad [del problema] de la siguiente manera: Si puedes aunque sea concebir como posible el que una sustancia movable externa o, en general, una idea cualquiera, o algo similar a una idea, exista de alguna manera que no sea en una mente que la percibe, estaré listo a abandonar la causa. Y, [en ese caso,] aceptaré la existencia de toda esa trabazón de cuerpos externos que defiendes, aunque no puedas darme ninguna razón [que justifique] tu creencia en ella, [ni puedas] atribuirle utilidad alguna. Lo que estoy diciendo es que la mera posibilidad de que tus opiniones sean verdaderas será tomada como un argumento de que en verdad lo son. [...] Mientras hacemos todo lo posible por concebir la existencia de cuerpos externos, lo único que estamos haciendo es contemplando nuestras propias ideas. Pero la mente, inconsciente de sí misma, está en el error al pensar que puede concebir y que en efecto concibe cuerpos que existen sin ser pensados o que son externos a la mente, ya que, en el preciso momento [en que ella piensa esto, dichos cuerpos] están siendo aprehendidos por la mente o existiendo en ella. Un poco de atención permitirá a cualquiera descubrir la verdad y evidencia de lo aquí dicho, y hará innecesario insistir en cualesquiera otras pruebas contra la existencia de la sustancia material.¹⁹³

El argumento maestro de Berkeley sella el destino de toda la filosofía posterior, cuya más compleja elaboración será la crítica del idealismo emprendida por Kant al inicio de la *Crítica de la Razón Pura*. Como es sabido en el escolarismo kantiano, el idealismo trascendental pretende encontrar un punto medio entre el subjetivismo propio a los empiristas (particularmente a Hume y a Berkeley) y el realismo dogmático de Descartes y Leibniz. Por un lado concede que las formas de la extensión (el tiempo, el espacio y las otras cualidades que en adelante se llamarán categorías) no tienen una existencia autónoma con respecto a la conciencia que las concibe (tesis empirista), pero frente al empirismo concede que no son meras representaciones sino que tienen realidad *empírica* en tanto que son la condición de nuestra experiencia. Es decir, que el espacio y el tiempo, y las demás categorías, no son menos existentes por ser subjetivas.

Kant opera el correlacionismo (idealismo trascendental), también llamado por él *idealismo formal*, como opuesto al idealismo material/empírico como califica, en un gesto extraordinario, las posiciones supuestamente contrapuestas de Descartes y Berkeley. El cuestionamiento de las cosas exteriores puede darse o bien dudando de su existencia (duda hiperbólica) o bien negando que haya alguna cosa existente fuera de nosotros (idealismo subjetivo). La duda es el motor del idealismo material, llamado por Kant psicológico o escéptico. Kant atribuye, como se sabe, a la posición de Berkeley el carácter de dogmático, ya que niega la efectividad (*die Wirklichkeit*) de las cosas fuera de nosotros. La hostilidad de Kant frente a este tipo de idealismo se ve en la manera que tiene de

¹⁹³ Berkeley, *Ibid.* § 22-3.

caracterizarlo como *soñador, místico o extravagante*.¹⁹⁴ Kant fija el origen del idealismo material en lo que llama realismo trascendental¹⁹⁵, cuyos representantes serían Newton y Clarke. Kant escribe a este respecto en su crítica al cuarto “Paralogismo” de la psicología trascendental:

A este idealismo [el trascendental] se opone un realismo trascendental que considera espacio y tiempo como algo dado en sí (independientemente de nuestra sensibilidad) como cosas en sí mismas, existentes con independencia de nosotros mismos y de nuestra sensibilidad. Es ese realista trascendental el que hace luego de realista empírico: una vez que ha partido, erróneamente, del supuesto de que, si los objetos de los sentidos han de ser exteriores, tienen que existir en sí mismos, prescindiendo de los sentidos, descubre que desde tal punto de vista, todas nuestras representaciones de los sentidos son incapaces de garantizar la realidad (*Wirklichkeit*) de esos mismos objetos.¹⁹⁶

Pero por más que pueda argumentarse que Kant no sería “el mismo tipo” de correlacionista que es Berkeley, debido a que emprende una crítica de su idealismo dogmático, la descripción de Meillassoux dada del correlacionismo nos permite comprender que lo que hay en común en Descartes, Berkeley y Kant es la posición *fenomenalista o correlacional*, la idea de que de las cosas no tenemos salvo lo que está relacionado con nuestras formas de aprehensión. Es claro que esta rehabilitación de las cualidades primarias debe pasar por una efectiva superación de la identificación kantiana entre realismo trascendental (digamos el realismo propio de la ciencia galileana) y realismo empírico, que Kant atribuye a Descartes.

¹⁹⁴ Para los diferentes idealismos, cf. *Crítica de la Razón pura*, Ak., III, 24, BXXXIX-BXL; Ak., IV, 232, A369 y s.s.; Ak., III, 338-339, A49/B51ss; Ak., III, 190-191, B274ss.; Ak., IV, 337 (*Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, § 49).

¹⁹⁵ Cfr. Roger Verneaux, *Le vocabulaire de Kant: Doctrines et méthodes*, 1967, especialmente pp. 61-62. Allí, Verneaux muestra por qué el realismo trascendental desemboca en el idealismo empírico o material.

¹⁹⁶ KrV, Ak., IV, 233, A369, ed. cit., pág. 345.

6.2 La crítica de la representación: el correlacionismo fuerte.

Hay una segunda distinción en el corazón de la filosofía de Meillassoux y es quizás la más problemática y la que sufre más transformaciones de 2006 a la fecha. Es la del correlacionismo “fuerte” que pasa después¹⁹⁷ a ser llamada “subjetalismo” (*subjetalisme*). Mientras que el correlacionismo débil, en su lucha contra el dogmatismo racionalista, cancelaba la posibilidad misma para el pensamiento de concebir cualidades de la realidad “como independientes” o como “perteneciendo al objeto independientemente” de nuestras formas de aprehensión, el segundo tipo de correlacionismo, que nace históricamente con la crítica a la representación emprendida por Fichte, va a transformar la correlación precisamente en la verdad de lo real.

El correlacionismo fuerte en su forma de idealismo nace de un reconocimiento de la revolución copernicana. Pero Fichte, así como K. L. Reinhold, Salomon Maïmon y los demás post-kantianos se dieron la tarea de resolver las múltiples dificultades del criticismo kantiano. Como lo ha expuesto de manera magistral Isabelle Thomas-Fogiel en su estudio sobre Fichte¹⁹⁸, estas dificultades se resumen en tres:

La cuestión de la cosa en sí: el estatus dado por Kant a la cosa en sí, incognoscible pero existente, es decir, no impensable.

Deducción genética: El aparato trascendental no logró fundar la relación entre la intuición sensible y las formas *a priori* de la intuición. La forma *a priori* –la forma pura de la intuición como espacio/tiempo-- es simplemente postulada. La deducción trascendental es simplemente una inferencia lógica. Como la deducción trascendental del espacio se legitima en la geometría euclidiana es una inferencia y por tanto carece de genética. Esto implica que no hay nada que justifique la existencia de las 12 categorías trascendentales. Como dirá Hegel, simplemente son arrojadas, arbitrariamente.¹⁹⁹

Condición de posibilidad de la filosofía que busca las condiciones de posibilidad de la ciencia: La crítica de la razón pura no ha justificado suficientemente su propia posibilidad, es decir, depende de su aplicación a la experiencia. Las categorías fundadas por Kant son categorías aplicables al conocimiento mismo. Por ejemplo la causalidad que nos permite conocer. Pero si aplicamos la categoría de causalidad a un objeto no sensible, pierde su legitimidad como categoría. Es decir, permanece en una

¹⁹⁷ Cfr. IRR, y también TSD, p. 23-50.

¹⁹⁸ Isabelle Thomas-Fogiel, *op. Cit.*, 2002.

¹⁹⁹ Hegel, *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*, 2013, p. 45.

oscuridad la cuestión de la propia posibilidad del pensamiento *a priori*. Ya que se trataba simplemente de legitimar los enunciados científicos: matemáticos y físicos. Pero en este movimiento transgrede su propio límite ya que sus juicios no son juicios sintéticos *a priori*. Es decir, se requiere la instancia de la reflexión de segundo orden y esto plantea la pregunta de ¿cómo ordenar los juicios trascendentales?

Para Fichte la pregunta será: ¿cuál es la facultad que nos permite hacer el juicio trascendental? Estas cuestiones determinarán la necesidad de una filosofía sistemática y darán lugar al nacimiento del correlacionismo fuerte. Aunque la cuestión de la cosa en sí fue postulada por primera vez por Jacobi en su libro consagrado a David Hume²⁰⁰, reflexionando sobre la prohibición trascendental del conocimiento de la cosa en sí, resultado de la crítica al idealismo dogmático y al idealismo empírico, Jacobi descubre que esto implicaba que no es posible conocer al objeto en sí mismo, ya que toda aparición está signada por las formas puras de la intuición, es decir, *a priori*. Para Jacobi esto es una causa perdida ya que no hay nada fuera de las formas puras de la intuición. Más allá de su aparición fenomenal hay una “causa”, según Kant, de mi percepción. La cosa en sí causa mi percepción, mis percepciones varían, pero no es por mi propia voluntad, yo soy pasivo en la percepción sensible, es decir, la cosa en sí es activa. Jacobi va a insistir en que este punto supera el límite trascendental y hace un uso ilegítimo de la noción “cosa” porque se vuelve “supra-sensible”.

El idealismo kantiano debe así, para ser consistente, devenir idealismo absoluto, es decir, que no existe cosa en sí, ya que es una noción absurda, y que no existen sino las donaciones a la conciencia. Fichte, Schelling y Hegel irán ampliando, cada uno a su manera, la disolución ontológica de la cosa en sí para volverla la relación misma. Extraen de la crítica de Jacobi un idealismo radical. Se trata de dar cuenta de la innegable pasividad de la actividad sensible en oposición a la espontaneidad de la actividad conceptual. Intentarán responder a la famosa aporía de Jacobi: sin la cosa en sí no podemos acceder a la filosofía trascendental pero con ella no podemos habitar ahí.²⁰¹

El segundo problema, acerca de la deducción genética de las categorías se resume en la cuestión ¿cómo evitar la arbitrariedad de su postulación? Esto suscitará directamente el primer reclamo de la necesidad de un sistema de la razón. Aquí será Reinhold quien asuma la tarea de tratar de explicar la filosofía kantiana y de popularizarla. Reinhold escribe su tesis titulada *Carta sobre la filosofía*

²⁰⁰ Friederich Henrich Jacobi, *David Hume sobre la creencia o sobre realismo e idealismo*, trad. Hugo Javier Ochoa, consultado en www.revistaobservacionesfilosofias/Jacobi.pdf [Consultado por última vez el 7 de febrero de 2019]

²⁰¹ F. H. Jacobi, *Sobre el idealismo trascendental*, trad. Hernán D. Caro, en *Ideas Valores*, 116, (2001): p. 163-171.

*kantiana*²⁰², y ahí trata de enfrentar el criticismo kantiano con un camino propio. Su punto de partida es el siguiente.

Para Reinhold el problema inicia con que Kant no define jamás los conceptos que sostienen el movimiento trascendental. Se refiere a esto como la “anfibiología” del concepto de la reflexión.²⁰³ forma/ materia, activo/pasivo, espontaneidad/receptividad. Se trata entonces de clarificar estas nociones fundamentales de la crítica. La insuficiencia de la crítica implica que las categorías de las formas puras de la intuición son simplemente exhibidas pero jamás propiamente deducidas. Son establecidas como única forma posible del pensamiento. Pero ¿cómo demostrar ante el escéptico la necesidad de las 12 categorías? Kant simplemente las toma de la lógica escolástica. El sistema es entonces la forma de defender a las categorías contra el escepticismo.

Si el criticismo no es un dogmatismo pero pretende a su vez superar el escepticismo debe demostrar la necesidad de sus puntos de partida. La forma del conocimiento, y su fundamento, deben estar efectivamente dados en la forma de la crítica. Tenemos que partir de un hecho incontestable: que tenemos representaciones. ¿Qué permite derivar *a priori* el conjunto de las formas? Es lo que Reinhold llama en la *Filosofía Elemental* “el principio de conciencia”²⁰⁴ que toma como un hecho la representación. La representación de toda conciencia es distinta de lo representado y del representante, al mismo tiempo que se relaciona con ellas dos. A partir de este hecho incontestable hay que descomponer la representación en 3 momentos:

- 1) Hay un sujeto que se representa.
- 2) Hay un objeto que es representado.
- 3) Y debe haber la representación que es la relación entre los dos primeros.

A partir de esto Reinhold va a definir los conceptos kantianos que le parecen muy oscuros: forma, materia, activo, pasivo, espontaneidad, receptividad, etc. Intenta derivar estas nociones a partir de su triplicidad inicial. Desde esta triplicidad se intenta derivar todas las otras nociones del kantismo pensándolas en términos de condiciones de pensabilidad. De tal forma que un solo principio, el principio de representación, incontestablemente verdadero, permitirá engendrar los conceptos que en

²⁰² Karl L. Reinhold, *Letters on the philosophy of Kant*, 2006.

²⁰³ *Ibid.* p. 34 y s.s.

²⁰⁴ No tengo conocimiento de si esta obra de Reinhold ha sido traducida al español, mi comentario se hará sobre la traducción francesa de François-Xavier Chenet, *Philosophie élémentaire Essai d'une nouvelle théorie de la faculté humaine de représentation (extraits). Contributions à la rectification des erreurs commises jusqu'ici par les philosophes (choix d'essais). Du fondement du savoir philosophique*, 1989.

Kant son usados sin definición precisa. Esta forma imperfecta aún de correlacionismo fuerte (en tanto que sostiene toda pensabilidad en el punto nodal de la representación) es el embrión de la dialéctica hegeliana, en tanto que engendra el pensamiento de lo real a partir de una triplicidad dinámica. Pero en Reinhold ya está dada la exigencia de circularidad propia del correlacionismo fuerte, y al mismo tiempo, la noción subjetualista de que la realidad es precisamente nuestra representación o experiencia de ella.

El correlacionismo fuerte se completa entonces con la crítica que Fichte hace a la doctrina de la representación de Reinhold. La posición de Reinhold abre una nueva línea de problemas al interior del pensamiento correlacional kantiano. La cuestión ya no girará en torno a la cosa en sí y sus aporías, sino sobre la posibilidad misma de la sistematicidad del kantismo. Esta vez se trata de una cuestión del tipo de facultad que es necesario poner en operación para garantizar el cierre del círculo correlacional. El correlacionismo fuerte nace de utilizar la crítica kantiana y postularle las preguntas que ella hace a las demás formas de metafísica: ¿con qué facultad es posible deducir las categorías de la *Crítica*? ¿Cómo pensar el estatus de los enunciados de la *Crítica*? En resumen ¿cómo es posible la *Crítica*?

El descubrimiento fundamental de Fichte, y por lo que Meillassoux afirma que es el padre del correlacionismo fuerte,²⁰⁵ es que cualquier forma de filosofía, para poder tener algún hecho como hecho de conciencia, como *faktum*, debe autopoicionarse fuera de aquello que postula para tenerlo como objeto. Este movimiento de autopoición de un sujeto y un objeto es el principio de la reflexión sólo posible por la intuición intelectual. Aunque el hecho mismo de este concepto y la manera en que varía en cada uno de los post-kantianos es un problema de interpretación aún latente, se puede conceder a Fichte, como hace Meillassoux, el descubrimiento del dispositivo reflexivo que pone en operación el correlacionismo fuerte, así Isabelle Thomas-Fogiel y Anna Longo han trazado una fuerte línea de investigación que vincula la filosofía de Fichte con la posibilidad de pensar el correlacionismo.²⁰⁶

La idea es que Fichte descubre un movimiento del pensamiento, el de la reflexión, que hace de todos sus objetos algo que no es él mismo un objeto de experiencia. Por ejemplo, solo mediante la

²⁰⁵ Quentin Meillassoux, “Presentation of speculative realism” en *Colapse*, II, pp. 345-68.

²⁰⁶ Isabelle-Thomas Fogiel, “L’actuelle confrontation entre réalisme et idéalisme: la place de Fichte chez Brassier et Meillassoux” en https://www.researchgate.net/publication/322831854_La_confrontation_entre_idealisme_et_realisme_la_place_de_Fichte_chez_Meillassoux_et_Brassier [Consultado por última vez el 10 de febrero de 2019]. Y de Anna Longo “Relativité radicale: Fichte, Meillassoux et la genèse du transcendantal” en *LA GENÈSE DU TRANSCENDANTAL : Conditions et hypothèses* J. Lageira y A. Longo (eds.), 2017 y “La querelle Fichtéenne: le réalisme spéculatif face à l’idéalisme post-kantien” en *Spirale*, 255, (2016): pp. 45-47.

intuición intelectual, operada por la reflexión, puedo comprender frases como “el espacio es él mismo una forma *a priori* de la sensibilidad.”²⁰⁷ El *Enesidemo* de Schulze es el puente que permite a Fichte hacer una superación de los límites del correlacionismo débil kantiano. El correlacionismo fuerte nace sobre el siguiente hecho incontestable, según Reinhold todos nuestros pensamientos son representaciones (el fenomenalismo kantiano y pre-kantiano que mencioné anteriormente como inherente a la doctrina de las cualidades) y no son pensables más que en la oposición sujeto-objeto propia de la representación. Pero el correlacionismo kantiano impedía pensar el sujeto o el objeto como separados, es decir, se vuelve irrepresentables en sí mismos, las representaciones mismas se vuelven irrepresentables. Luego no puedo tener una representación como objeto ya que su estructura presupone la síntesis de sensibilidad y entendimiento. En suma: no tengo experiencia de la representación. Puedo percibir un vaso, pero no puedo percibir la percepción del vaso. No puedo tener representación del espacio o de la presencia como forma universal. Así jamás puedo partir de la representación como un hecho incontestable, es más bien un principio que me he impedido pensar.

Si la representación es irrepresentable el correlacionismo no sólo se niega a sí mismo el conocimiento de la cosa en sí, de cualquier cualidad primaria, sino que los conceptos mismos que usa para pensar, o para limitar cualquier acceso a lo en sí no son ellos mismos pensables sin exceder el límite impuesto por la correlación, límite inherente al entendimiento humano. La correlación misma deviene ilegítima, y en términos kantianos, el correlacionismo fuerte no es solo resultado de que de hecho la filosofía todo el tiempo trasgrede los límites de la correlación, sino de que el pensar filosófico requiere, como condición trascendental, el ejercicio de la reflexión no como una forma más del pensamiento, sino como la estructura misma de lo real.

²⁰⁷ Este punto se hace particularmente acuciante en dos filósofos post-kantianos, por un lado en Schulze en el *Enesidemo*, y en Salomon Maimon en su *Ensayo sobre la filosofía trascendental*. Schulze en particular insiste en el hecho de que Kant no cesa de transgredir sus propios límites. Cuando limita el uso de las categorías a los objetos sensibles no cesa, al efectuar su deducción trascendental, de tratar a las facultades mismas como objetos sensibles del conocimiento. Esto para Schulze viola la limitación trascendental porque las facultades son entonces pensadas por Kant como las causas de las representaciones pero la categoría de la causalidad no puede ser, de derecho, aplicada a un objeto suprasensible como una facultad. Cfr. Gottlob Ernst Schulze, *Énesidème: Ou Sur Les Fondements de La Philosophie Élémentaire Exposéé a Iena Par Reinhold*, 2007.

6.3 Idealismo y subjetualismo.

He dicho que el asunto no se agota ahí, no se trata simplemente de que Meillassoux rehabilite la oposición marxista entre el idealismo y el materialismo, se trata, para él, de que el ejercicio de la correlación como condición “irreductible” del pensar filosófico cancela de antemano la posibilidad misma del materialismo. Por eso al principio de este capítulo comencé apartándome de la vía “trascendentalista” adoptada por varios materialistas contemporáneos. Como lo mostré en el caso particular del materialismo dialéctico, una vez puesto en operación el dispositivo trascendental, hay dos opciones: o bien mantenerse en el límite de la distinción entre el conocimiento y el ser sin que se pueda afirmar verdaderamente nada de éste último; o bien atravesar el abismo que los separa y hacer de este movimiento, el de la reflexión, la estructura misma de lo real.

Esto puede parecer únicamente propio del idealismo, pero es un gesto común incluso a aquellos que han pretendido decir que no es la reflexión (como la facultad de hacer una representación de la representación), sino la experiencia, la sensibilidad o cualquier otra instancia humana, la que define la estructura de lo real. Meillassoux introduce dos casos: por un lado Deleuze y por otro lado Hegel, y anula su oposición. Son dos filósofos decididamente hostiles a cualquier forma de representacionismo, profundamente críticos del fenomenalismo ya sea en su modalidad trascendental o en su modalidad racionalista-empirista, pero en los dos encontramos un mismo presupuesto. Sobre este punto Meillassoux nos dice:

[...] la respuesta metafísica al correlacionismo consiste más bien en absolutizar lo subjetivo en general – de acuerdo con una modalidad trans-individual en la que cada humano, de hecho cada ser orgánico o inorgánico, participa en su propio nivel. Este absolutismo toma varias formas, llevando en cada una de ellas a una absolutización de una o muchas formas determinadas de la subjetividad, o incluso del sujeto en su totalidad. La sensación fue absolutizada (como en el hiloísmo de Maupertius y Diderot), la razón también lo fue (en el idealismo de Hegel), la libertad (en el texto de 1809 de Schelling), la percepción (en la teoría de la imagen pura de Bergson en el primer capítulo de *Materia y memoria*), la voluntad (en Schopenhauer), las voluntades en su conflicto mutuo (en la voluntad de poder de Nietzsche), el yo en su estado germinal inicial (los ‘yo-larvarios’ de Deleuze en *Diferencia y repetición*) etc. Entonces hubo una proliferación de subjetivizaciones de lo real, a veces en conflicto las unas con las otras, en particular entre el polo vitalista (del hiloísmo a Deleuze via Nietzsche), y el polo idealista (dominado por Hegel). Pero estos conflictos disfrazaban *un acuerdo fundamental*: que después de Berkeley, no podía haber ocasión de un regreso total a la realidad a-subjetiva del materialismo epicúreo. El marxismo trató de hecho de mantener una tal concepción no-subjetiva de la materia en una forma dialectizada, pero finalmente esto

llegó a nada, excepto en el tardío e ignorado esfuerzo filosófico de Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*, en la línea de la filosofía de la naturaleza del último Engels.²⁰⁸

Así el materialismo de Meillassoux se propone una doble tarea, la de romper el círculo correlacional *desde el interior* para poder “rehabilitar” la doctrina de las cualidades primarias, entiéndase matematizables, y la de pensar una forma de absoluto no-correlacional pero consistente con las exigencias materialistas que he venido siguiendo.

²⁰⁸ TSD p. 12.

6.4 La ancestralidad

Durante mi investigación la primera cuestión que me mostró la necesidad de entender la filosofía de Quentin Meillassoux en términos de la tradición materialista y no ya en términos únicamente del debate entre el realismo y el anti-realismo,²⁰⁹ fue la manera en la que arranca su libro *Después de la finitud* donde se recupera un viejo contra-argumento materialista hacia la correlación que establece el idealista entre el pensamiento y la realidad. En la sección 2.2 de la primera parte abordé el tema de la ancestralidad como un argumento clásico, desde Feuerbach hasta Lenin, con el que el materialista reduce al absurdo la posición idealista. El problema era que en la tradición materialista se confundían dos niveles de argumentación: el epistemológico y el ontológico.

Para esto debo hacer unas aclaraciones pertinentes. Meillassoux entiende por “*ancestral* a toda realidad anterior a la aparición de la especie humana, e incluso anterior a toda forma registrada de vida sobre la Tierra.”²¹⁰ Desde esta definición Meillassoux postula en un primer momento el problema a nivel epistemológico: “¿qué interpretación el correlacionismo es susceptible de dar de los enunciados ancestrales?”²¹¹

Hay dos respuestas, la correlacionista y la subjetualista. Según la posición correlacionista, como somos los seres humanos los que hacemos ciencia, y tenemos los instrumentos y los marcos conceptuales propios para poder conocer algo así como los fósiles, la determinación de los enunciados ancestrales depende por completo de estos marcos y de estos instrumentos, a nivel epistemológico. El enunciado mismo tiene sentido en una estructura semántica determinada, la de las afirmaciones de la ciencia natural y su lenguaje matematizado. Según la posición subjetualista se entiende que como hay una instancia de la subjetividad siempre presente en el Ser, la subjetivación permite postular lo que Meillassoux llama un “Testigo ancestral”²¹² que garantizaría la experiencia del universo, antes de la vida, como la experiencia o despliegue del universo mismo como una forma de subjetividad²¹³ que ya

²⁰⁹ Cfr. Braver, op. Cit., 2007.

²¹⁰ TSD p. 36.

²¹¹ *Ibid.* p. 37.

²¹² *Ibid.* p. 38.

²¹³ Un ejemplo muy fehaciente de esto es la manera en que Deleuze y Guattari hablan de la estratificación de las capas de la Tierra poniendo la figura de los “juicios de Dios” y se refieren a la Tierra como un “cuerpo sin órganos” que, como una especie de voluntad subjetiva se resiste a las estratificaciones provocando nuevos plegamientos, espacios de interrupción etc. Cfr. Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 47-50.

existía de cierta forma antes del surgimiento de la subjetividad humana. Correlacionismo y subjetualismo coinciden en que *epistemológicamente* la ancestralidad no plantea el menor problema ya que la correlación, o bien es la que da sentido al enunciado ancestral precisamente como ancestral, en tanto que “anterior a...” y en ese sentido como un “para” el ser humano; o bien la correlación siempre ha existido con Dios, la voluntad, el Espíritu que se enajena en la naturaleza, el Mundo como Cuerpo sin Órganos, etc., encuentran su demostración precisamente en este proceso que ha producido lo orgánico desde lo inorgánico, en los plegamientos y movimientos del gran animal holístico que es el Dios-Naturaleza.

Por lo tanto la posición de Meillassoux consiste, de manera original, en llevar este problema de la ancestralidad al nivel ontológico. En realidad este paso, como él mismo argumenta, está dado por el correlacionista, que admite que efectivamente el saber científico tiene un alcance meramente óptico, la actitud realista ingenua o naturalista del científico según Husserl, o la determinación de la cosa como ente intra-mundano según Heidegger, por poner dos ejemplos. Pero el filósofo correlacionista afirma tener otra forma de pensamiento que alcanza, de una manera más originaria, la relación esencial entre pensamiento y ser, que incluso posibilita y da sentido a la ciencia en su ejercicio irreflexivo²¹⁴.

El filósofo correlacionista no interviene en nada acerca del contenido del enunciado (ancestral) [...] se conformará con agregar –mentalmente quizás, pero lo agregará – algo así como un simple codicilo, siempre el mismo, colocado con discreción al final de la frase. A saber: el acontecimiento x se produjo tantos años antes de la emergencia del hombre –*para el hombre* (e incluso *para el hombre de ciencia*). Este codicilo es el codicilo de la modernidad: el codicilo a través del cual el filósofo moderno se cuida (o al menos así lo cree) de intervenir en el contenido de la ciencia, preservando un régimen de sentido exterior al de la ciencia, y más originario que aquel²¹⁵.

No es entonces que el correlacionismo haya expulsado el pensar metafísico y dejado el campo abierto a la ciencia, es que ha expulsado el saber científico de la posibilidad de afectar el lugar que la metafísica reserva a la experiencia humana. Este régimen de sentido más originario, aunque quiera presentarse

²¹⁴ Una vez más vuelvo a mi distancia con respecto a la posición de Carlos Fernández Liria: no creo, de ninguna forma que una posición heideggeriana o fenomenológica sirva para fundar la verdad del materialismo, ni siquiera en el modesto materialismo metodológico (como lo llamó Bachelard) de la ciencia natural. Porque a la verdad de la ciencia la filosofía trascendental, la fenomenología, y la hermenéutica existencial le opondrán un saber más fundamental, más originario y es el de nuestra relación pre-teórica con el mundo, descubierta precisamente sólo para la filosofía. Esto es fácilmente comprobable en dos textos: de Husserl la sección titulada “La conciencia y la realidad natural” en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. pp. 74-90, y de Heidegger “Ciencia y mediación” en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, 2017 pp.149-180.

²¹⁵ AF, p. 42.

como ontológicamente neutral (como en el caso de Husserl), no deja de ser metafísicamente significativo. En realidad, en la perspectiva de Meillassoux, el correlacionismo y el subjetualismo están unidos, como dos opciones antitéticas, pero complementarias, para mantener el dispositivo trascendental como la estructura de lo “irreductible”²¹⁶, o incluso, en sus más extrañas formulaciones, como el “quasi-trascendental” de la deconstrucción derridiana.²¹⁷

El temor filosófico es que una admisión del alcance de la ciencia, ayudado por las herramientas de la filosofía terminaría por disolver ésta última en una ciencia particular. El temor quizás esté fundado sobre el hecho de que el proceso histórico de separación entre ciencia y filosofía, que ha ido produciendo las ciencias particulares desde el siglo XVII hasta nuestros días, conquistó terrenos del preguntar y de la construcción de sentido propia del pensar filosófico.²¹⁸ Quizás por esto vemos cada cierto tiempo que los filósofos resucitan la vieja batalla del espiritualismo contra el materialismo, tan vieja como la hostilidad de Platón hacia Demócrito de quien se dice mandó quemar todos los libros.²¹⁹ En este sentido la defensa de Meillassoux del materialismo precisamente como desmontaje del dispositivo trascendental kantiano (el círculo correlacional) adquiere su radicalidad del hecho de que no termina por disolver, como tantos filósofos temieron y temen aún, al pensar filosófico en el conocimiento científico.

El correlacionista y el subjetualista han sido quienes han transportando la discusión científica, que como mencionaba más arriba, oponía al conocimiento más y mejor conocimiento, a un plano donde los datos están cargados a favor de lo que se espera demostrar: la irreductibilidad de la experiencia humana a las descripciones sustractivas de la ciencia. Por este motivo, entre muchos otros, el materialismo en general no deja de despertar hostilidad entre los filósofos a lo largo de la historia.

Pero para vergüenza del correlacionismo la ancestralidad no es invocada (ni tampoco lo fue por Feuerbach, ni por Pléjanov, ni por Lenin y Engels) como una forma de anular el pensar filosófico y disolverlo en las ciencias naturales, sino como estrategia para romper el círculo correlacional y tengo

²¹⁶ Sobre este punto remitimos al espléndido estudio de Beatrice Han *L'ontologie manqué de Michel Foucault*, 1997.

²¹⁷ El tema del quasi-trascendental aparece disperso en la obra de Derrida, Geoffrey Bennington explora algunas de sus formas en su espléndido libro titulado *Jacques Derrida*, 1997. Una versión más contemporánea y exhaustiva de las diferentes acepciones de este término en el pensamiento de Derrida se puede encontrar en el artículo de Andrea Hurst “Derrida’s Quasi-Transcendental Thinking”, en *South African Journal Of Philosophy*, 23, 3, (2004): pp. 244-255.

²¹⁸ Cfr. Arana, *El proceso histórico de separación entre ciencia y filosofía* 2015.

²¹⁹ Cfr. Marcelo Rodríguez Arriaga, “Demócrito: una “nueva” práctica de la filosofía” en *Byzantion nea hellás*, 33, 2014.

fuertes motivos para pensar que quizás esta estrategia no había triunfado contundentemente hasta Meillassoux. La estrategia no consiste en oponer al correlacionista simplemente un hecho del que no podría dar cuenta, ese apenas es el inicio de la argumentación, la incapacidad para dar cuenta del significado literal del hecho científico sólo sirve, en Meillassoux, como una pedagogía para develar el nudo gordiano del pensamiento filosófico moderno.

El archifósil nos invita a *seguir la pista* del pensamiento, invitándonos a descubrir el “pasaje secreto” que el pensamiento tomó para tener éxito en lo que la filosofía moderna nos enseña desde hace dos siglos como lo imposible mismo: *salir de uno mismo*, apoderarse del en-sí, conocer lo que es, independientemente de que nosotros seamos o no.²²⁰

²²⁰ AF, p. 51.

7. El problema de Hume

Si Kant y Berkeley representan para Meillassoux el momento fundador del correlacionismo moderno, es frente a Hume que la posición kantiana gana la fuerza y la universalidad de la que goza hoy en día y que constituye una especie de sentido común filosófico. Kant mismo indica, al principio de la filosofía crítica, en una frase que es hoy célebre:

Lo confieso de buen grado: la advertencia de *David Hume* fue precisamente lo que hace muchos años interrumpió primero mi sueño dogmático y dio a mis investigaciones en el terreno de la filosofía especulativa una dirección completamente diferente.²²¹

Esta “advertencia”, como es sabido, es la crítica hecha por Hume a la idea de causa, componente esencial de la metafísica dogmática, particularmente de la de Wolff. La crítica mostraba con contundencia que a pesar de lo que se pretendía, el principio de causalidad no es evidente *a priori* sino que está derivado de la forma de nuestra experiencia con respecto a la sucesión sensible, y por tanto no puede valer fuera del campo de los objetos sensibles, ya sea dios o los objetos materiales que supuestamente son la causa de nuestras impresiones. Hume lo dice con contundencia:

La mente nunca puede encontrar el efecto en la causa supuesta, ni por el más exacto escrutinio y examen. Ya que el efecto es totalmente diferente de la causa, y consecuentemente, no puede ser descubierto en ella [...] En una palabra, entonces, cada efecto es distinto de su causa. No puede, por tanto, ser descubierto en su causa; y la primera invención o concepción de este, *a priori*, debe ser enteramente arbitraria. E incluso después de ser sugerido, su conjunción con la causa es igualmente arbitrario; ya que hay siempre muchos otros efectos que, para la razón, deben parecer igualmente consistentes y naturales. En vano, por tanto, pretenderíamos determinar el más simple evento, o inferir alguna causa o efecto, sin la ayuda de la observación y la experiencia.²²²

La crítica humeana de la causalidad parece negar de golpe toda posibilidad de un conocimiento ontológico, es decir, *a priori*. Pero la consecuencia más radical del problema postulado por Hume es si la causalidad nos es mostrada únicamente por la experiencia de las sucesiones sensibles, ¿cómo

²²¹ Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*, 1984, p. 204.

²²² David Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, 2005, pp. 37-38

podemos asegurarnos que éstas se presentarán en el futuro en conformidad con las mismas leyes que hemos podido constatar en el pasado? Entonces no sólo es la metafísica dogmática sino la ciencia misma la que es puesta en cuestión por Hume. Y si bien Kant admite la imposibilidad de tener conocimiento ontológico más que de la razón pura, uno de los objetivos esenciales de la *Crítica* es justificar la posibilidad de la ciencia. Entonces será necesario comenzar por entender cómo Kant pretende solucionar el problema.

7.1 La metafísica de la causalidad: entre Hume y Kant

El consenso filosófico alrededor del problema de la causalidad propuesto por Hume en la secciones IV y VII de la *Investigación sobre el entendimiento humano*²²³ tiene que ver con que, planteado en los términos de Hume, es decir, los de una exigencia metafísica, *a priori*, del fundamento de la causalidad, el problema permanece irremediabilmente insoluble. Es la posición de Nelson Goodman estudiada por Meillassoux en su artículo “Potencialidad y Virtualidad.”²²⁴ La posición de Goodman puede resumirse en lo siguiente: que es imposible racionalmente justificar juicios sobre eventos futuros apoyados únicamente en la experiencia pasada, y que por tanto debemos abandonar esta pretensión en favor de un modelo más modesto, probabilista, de la causalidad.²²⁵

El modelo de Goodman, la teoría de la confirmación, propone que toda predicción es sólo probable hasta que vaya siendo eventualmente confirmada por la ciencia experimental, no es sino una prolongación de la posición de Kant a este respecto en la Segunda y Tercera Analogías de la Experiencia.²²⁶ Es decir, Goodman reconoce que una categoría como la “causalidad” sólo está justificada *quid juris* en cierto contexto de la experiencia fuera del cual su aplicación no es solo ilegítima sino contradictoria. Ya que si bien es cierto que una categoría puede ser *necesaria* en ciertos contextos esto no significa inmediatamente que dicha categoría pueda representar (o estructurar) nuestro mundo adecuadamente.²²⁷ Exigir el establecimiento de la categoría de causalidad “más allá” de la experiencia, hacia el futuro, sólo puede hacerse de dos formas: primero en la Analítica de los Conceptos en la Deducción Trascendental (que es la que Meillassoux ataca por razones que serán comprensibles en el capítulo siguiente); segundo, de manera clásica, se entiende que la demostración de la causalidad está reservada en Kant a las Analogías de la Experiencia mediante el argumento de la irreversibilidad de la percepción. Me concentraré primero en este punto, que no es desarrollado por

²²³ *Ibid.* pp. 32-93.

²²⁴ PV, pp. 93-120.

²²⁵ Nelson Goodman “The New Riddle of Induction” en *Fact, fiction and forecast* Cambridge: Cambridge University Press, 1946, pp. 60-62.

²²⁶ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, 2008, pp. 220- 240.

²²⁷ Sobre esta dificultad del cruce empírico y trascendental de la categoría de causalidad remito al aún vigente estudio de Eric Watkins, *Kant and the metaphysics of causality*, 2005, pp. 182-229.

Meillassoux y que amenaza, al menos para varios de sus críticos²²⁸, con una unilateralidad injustificada.

Antes de abordar directamente las dos opciones kantianas, recordaré algo en lo que Meillassoux no insiste demasiado pero que es crucial para comprender su apuesta ontológica. En la Segunda Analogía de la Experiencia Kant enfrenta el problema de la determinación temporal.²²⁹ Al defender la idea de que se requieren principios sustantivos que implican sustancias causalmente interactuantes para la determinación de la duración y las relaciones temporales de esas sustancias, debe entenderse por qué Kant piensa que la determinación-temporal es problemática en primer lugar. Si percibimos dos objetos cercanos, por ejemplo ahora que miro mi computadora y junto a ella una pequeña pila de libros, puedo también ver junto a ellos mis lápices y marcadores, sé, sin mayor problema que todos estos objetos coexisten. Pero, según Kant, esta forma intuitiva de la determinación temporal es ingenua en varios aspectos. Primero, al dar la prueba del principio general de las Analogías, Kant enfatiza que no podemos percibir el tiempo mismo,²³⁰ es decir un tiempo absoluto. La idea de Kant es que no se puede establecer el tiempo en que los objetos existen únicamente mirando ya sea al tiempo mismo o al objeto. Mi computadora frente a mí no se encuentra dentro de una entidad espacio-temporal con coordenadas claras y definidas (en una versión burda del tiempo supuesto por Newton y Descartes), tampoco tiene añadidas en ninguna parte sus propiedades temporales, el tiempo en el que existe en este mundo (y en esto Kant se aleja de la teoría leibniziana de los conceptos completos). Por lo que Kant niega que podamos determinar el lugar de los objetos en el tiempo por estos dos métodos. Pero como el lugar de los objetos en el tiempo no puede determinarse mediante ninguno de estos métodos (Descartes o Leibniz), no se pueden tampoco derivar sus relaciones temporales (ya sea que se entiendan como sucesivas o como coexistentes) a partir de ellos. Kant propone determinar el orden temporal de un objeto (o de sus estados) por un proceso un tanto indirecto y relacional: el tiempo subjetivo de la aprehensión.

La distinción entre el tiempo objetivo y el subjetivo es abordada por Kant, en la Segunda Analogía con el famoso ejemplo del barco y la casa. A pesar de que nuestra aprehensión sea siempre

²²⁸ Esta posición es común a varios autores contemporáneos, algunos de ellos han sido reunidos por Fabio Gironi en el libro *The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux*, 2017. Particularmente el texto “After Kant, Sellars, and Meillassoux: Back to Empirical Realism?” de James R. O’Shea, pp. 35-50 y “Correlation, Speculation, and the Modal Kant-Sellars Thesis” de Ray Brassier, pp. 51-73.

²²⁹ Kant, op. Cit, p. 220-234.

²³⁰ *Ibid.* p. 194.

sucesiva, los diversos estados del objeto pueden no serlo, por ejemplo, las partes de una casa, aunque aprehendidas sucesivamente, no son sucesivas sino que coexisten. Mientras que cuando miro un barco navegar frente a mí, todo su desplazamiento se me presenta en una única percepción, aunque en realidad se trata de una percepción donde cada momento es sucesivo del anterior. Como resultado, Kant distingue entre las relaciones temporales en las que se sostienen las relaciones temporales de los objetos y las relaciones temporales de la representación por medio de la manera en que unas y otras son aprehendidas. La estructura de las Analogías de la Experiencia implica que las categorías relacionales – que son la sustancialidad, la causalidad y la comunidad– deben ser usadas para determinar las relaciones temporales objetivas del mundo. Pero aunque esta parezca únicamente una posición epistemológica, es decir que parece tratarse únicamente de cómo podemos *aprehender* las relaciones temporales dejando de lado el hecho de cómo son posibles en primer lugar, hay también una indecisión fundamental, propia del correlacionismo, sobre si la distinción entre el tiempo objetivo y el tiempo subjetivo no termina haciendo colapsar la unidad del Tiempo, como Kant la llama, al no ser ya la determinación del objeto. Es mejor decirlo con una pregunta: ¿Está sugiriendo Kant que el tiempo es únicamente percibido con relación a nuestras formas de aprehensión, lo cual sugeriría a su vez que es imposible determinar un tiempo absoluto, como el necesario para determinar y fechar la existencia de objetos anteriores a la manifestación del ser a un ente dotado de la estructura trascendental? ¿Está haciendo Kant depender la unidad del mundo de la unidad del tiempo (y de las tres categorías de la relación) que es a la vez la unidad de la experiencia?²³¹

Como yo lo entiendo la posibilidad de responder ontológicamente al problema de Hume y la posibilidad de volver a abrir un Tiempo Absoluto son uno y el mismo proyecto en Meillassoux y es por esto precisamente por lo que este proyecto no se define únicamente como *absolutamente contrario* a equiparar o a garantizar la unidad del mundo por la unidad de la experiencia y viceversa, sino porque asume como tarea la completa y total des-subjetivación del Tiempo. Todo se juega entonces en refutar la manera en que Kant ha legado a la posteridad una respuesta subjetivista (correlacionista al menos) al problema de Hume.

²³¹ Sobre este problema me ha sido de invaluable ayuda el texto de François Marty, *La Naissance de la métaphysique chez Kant : Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, 1997.

He seguido este difícil problema gracias al magnífico libro de Eric Watkins *Kant y la metafísica de la causalidad*, según él la “unidad del tiempo” en Kant está dada alrededor de la persistencia, de la sustancialidad, y no tanto de la causalidad:

La persistencia es requerida para la unidad del tiempo en tanto que expresa la idea de que el tiempo permanece el mismo mientras que sus momentos y los estados de cosas que se obtienen en cada momento no lo hacen. Esto es, el tiempo no sale y entra de la existencia mientras sus momentos sí. Como resultado, para que pueda haber un tiempo único, algo debe persistir para relacionar los varios momentos de uno y el mismo tiempo. En virtud de su persistencia, el tiempo puede tener una magnitud duradera. Kant refiere a la Primera Analogía como expresando la relación de la existencia de las apariencias al “tiempo mismo, como una magnitud”. La sucesión y la simultaneidad, por otro lado, son las dos relaciones temporales básicas que los estados de los objetos deben soportar entre sí para estar temporalmente relacionados, y juntas hacen el tiempo persistente posible.²³²

Pero ¿cuál es la respuesta de Kant al problema de Hume? Según Watkins, y en esto coincide con Meillassoux, Kant admite con Hume que es imposible fundar la necesidad de las leyes en la experiencia, pero contra él, funda las leyes empíricas en el nivel trascendental. La primera forma en que Kant parece enfrentar este problema es invocando la irreversibilidad de nuestra experiencia de la sucesión, pero como ha mostrado contundentemente Strawson, tomado en su sentido literal, este argumento es una falacia de *non sequitur*. Según Strawson el hecho de que nuestra experiencia de la sucesión sea necesariamente irreversible no implica ni puede fundar la necesidad de una ley causal. Esto solo nos habla de cómo percibimos pero no garantiza en ningún punto que percibamos una relación causal, las leyes causales no son del orden de la experiencia.²³³ Es decir que la necesidad de representar objetivamente estados sucesivos como sucesivos es conceptual, mientras que la necesidad de acuerdo a la cual un estado B se seguiría de un estado A se supone que es causal. El problema es que Kant parece querer conectar el orden de nuestras percepciones a la necesidad de la causalidad.²³⁴ Según Strawson esto implicaría un uso ilícito de la aplicación y el sentido de “necesidad” que se mueve desde la necesidad conceptual dada en la forma en que deben representarse los estados sucesivos, hacia la necesidad causal por la cual una causa provoca un cambio de un estado a otro.

Frente a la interpretación de Strawson, Watkins argumenta que Kant invoca la irreversibilidad de la percepción como condición inmediata necesaria de nuestro conocimiento objetivo²³⁵. En

²³² Watkins, op. Cit., p. 192 [Trad. Propia].

²³³ Strawson, *The Bounds of Sense*, 1975, p. 138.

²³⁴ Kant, op. Cit., 230.

²³⁵ *Ibid.* 205.

palabras de Kant se debe “deducir la *sucesión subjetiva* de la aprehensión de la *sucesión objetiva* de los fenómenos.”²³⁶ Entonces, según Kant, la irreversibilidad de la experiencia es *consecuencia* de la sucesión objetiva. Discutiré este punto con mayor profundidad, primero citando a Kant mismo:

Yo percibo que los fenómenos se siguen unos a otros, es decir, que el estado de las cosas en un tiempo es opuesto al estado anterior. En realidad, lo que hago es, pues, enlazar dos percepciones en el tiempo. Ahora bien, el enlace no es obra del simple sentido y de la intuición, sino que es, en este caso, producto de una facultad sintética de la imaginación, la cual determina el sentido interno con respecto a la relación temporal. Pero la imaginación puede ligar los dos mencionados estados de dos formas distintas, de modo que sea uno o el otro el que preceda en el tiempo. En efecto, *no podemos percibir el tiempo en sí mismo*, como no podemos determinar en el objeto, empíricamente, por así decirlo, lo que precede y lo que sigue. De lo único que tengo, pues, conciencia es de que mi imaginación pone una cosa antes y la otra después, no de que un estado preceda al otro en el objeto. O, en otras palabras, *con la mera percepción queda sin determinar cuál sea la relación objetiva de los fenómenos que se suceden unos a otros*. Para que ésta sea conocida de forma determinada, tenemos que pensar de tal forma la relación entre ambos estados, que quede determinado necesariamente cuál es el estado que hemos de poner antes, cuál el que hemos de poner después y que no los hemos de poner a la inversa. Pero *un concepto que conlleve la necesidad de unidad sintética no puede ser más que un concepto puro del entendimiento, un concepto que no se halla en la percepción y que es, en este caso, el de la relación de causa y efecto*. El primero de estos términos determina al segundo en el tiempo como consecuencia, no como algo que sólo pueda preceder en la imaginación (o que pueda incluso no ser percibido en absoluto). Consiguientemente la misma experiencia, es decir, *el conocimiento empírico de los fenómenos, sólo es posible gracias a que sometemos la sucesión de los mismos y, consiguientemente, todo cambio, a la ley de la causalidad*. Los fenómenos sólo son, pues, posibles, considerados como objetos de la experiencia, en virtud de esta misma ley.²³⁷

Kant está partiendo del hecho de que tenemos experiencia del mundo objetivo, y se está preguntando cómo es posible esta experiencia. Admite que la intuición no nos puede proveer conocimiento de ninguna sucesión objetiva, ya que, siguiendo la distinción entre tiempo objetivo y subjetivo, la intuición sólo nos brinda la sucesión subjetiva de la experiencia. El segundo paso es admitir que la imaginación tampoco puede dar una relación necesaria, sino que la imaginación es la fuente de las contingencias. Pero en este punto la imaginación topa con una percepción que no puede representarse como siendo de otra manera. Aquí es donde Kant finalmente establece la categoría de la causalidad, en el hecho de que la imaginación *no puede representarse* la sucesión temporal como siendo de otra manera, entonces se deduce que la percepción de la sucesión está sometida a una estructura trascendental, a saber, la ley de la causalidad. Esta es la más débil de las dos formas en que Kant

²³⁶ op. cit., p. 231. [Subrayado mío]

²³⁷ *Ibid.* p. 245 y s.s.

defiende la causalidad ya que el peso de la prueba cae sobre la Deducción Trascendental de las categorías y el rol epistémico que juegan cada una de nuestras facultades.

Por tanto el argumento central de Kant es el siguiente: La aprehensión de los objetos –en el nivel subjetivo de las percepciones-- es siempre sucesiva, lo que implica que hay una distinción entre ese orden y los estados sucesivos del objeto que impide que se establezca una inferencia inmediata de los unos hacia los otros. Entonces para tener conocimiento de un orden sucesivo, los estados del objeto deben estar sometidos a una regla que los determine como sucesivos. Se trata de una relación de condición-condicionado, es decir, la dependencia causal de los estados sucesivos esta condicionada por la causalidad a nivel trascendental. Por lo tanto tener conocimiento de los estados sucesivos de un objeto implica que éstos dependen de una causa, o una regla de sucesión.²³⁸

En resumen Kant afirma que las causas y los efectos se suceden en un orden necesario en razón de una facultad del entendimiento que organiza los datos de los sentidos y permite formular sobre ellos juicios sintéticos *a priori*. Si Kant afirma que poseemos un conocimiento sintético *a priori* indiscutible significa que no preguntará si éste es posible (ya que su realidad está admitida) sino cómo es posible. La dificultad está planteada evidentemente en su propia proposición. ¿Cómo afirmar, *quid juris*, que el orden de las causas y los efectos constituye una ley universal de la naturaleza, es decir, que de las mismas causas se producirán universalmente los mismos efectos? Es cierto que Hume admite la misma proposición, pero no es evidente que tampoco él tenga razón en hacerlo. Por el contrario, la crítica que hace de la causalidad habría debido conducir a poner en cuestión la universalidad de las leyes, ya que no podemos afirmar, en nombre de nuestra experiencia, que ésta idea sea legítima. Aunque la experiencia nos haya podido mostrar la universalidad de las leyes en el pasado, no nos puede –debido a la hipótesis escéptica misma-- mostrar la constancia de las leyes en el futuro.

²³⁸ Mi reconstrucción es una forma resumida de la reconstrucción que hace Watkins en las páginas 209-212 de su libro citado.

7.2 La crítica de Meillassoux a la solución kantiana

Se puede comprender ahora por qué la empresa especulativa de Meillassoux gira entorno a una redefinición radical del par necesidad/contingencia. La “necesidad” juega un papel fundamental en cómo Kant y otros han respondido al problema de Hume. Desde su tesis de doctorado *La inexistencia divina*, Meillassoux insistía en que la metafísica clásica carecía de una respuesta adecuada ante el problema de Hume:

[...] sostendremos, por el contrario, que es imposible para la razón demostrar una tal aserción [de las leyes de la naturaleza], no, como se afirma, porque la razón estaría limitada, porque sería incapaz de demostrar esta verdad, *sino porque ésta es falsa*. En lugar de constatar en este problema que la razón encuentra sus límites, sostenemos que la razón manifiesta aquí su capacidad de revelarnos *a priori* una verdad sobre el mundo, *a saber que las leyes de la naturaleza pueden efectivamente cambiar*.²³⁹

Así, según él, la razón puede reclamar un conocimiento verídico y *a priori* del ser. La apuesta especulativa de Meillassoux es mostrar que la creencia en la perenidad de las leyes conduce a un discurso sobre el fundamento del mundo como un hecho inaccesible a la finitud humana.²⁴⁰ Aquí Meillassoux recupera el principio materialista de la crítica de toda trascendencia, donde “trascendencia” es precisamente todo lo que excede a la potencia de la comprensión de la razón humana.

En su crítica a la solución trascendental aportada al problema de Hume Meillassoux se concentra en la Deducción Trascendental de las Categorías en la Analítica de los Conceptos donde Kant presenta el caso de la siguiente manera:

El que la naturaleza tenga que regirse por nuestra base subjetiva de apercepción, es más, *el que tenga que depender de ella en lo referente a su regularidad*, suena ciertamente a cosa extraña y absurda. Sin embargo, si se piensa que esta naturaleza no es, en sí misma, más que un compendio de fenómenos, que no es, pues, una cosa en sí, sino una mera pluralidad de representaciones del psiquismo, entonces no causará extrañeza el que la veamos sólo desde la facultad radical de todo nuestro conocer (esto es, desde la apercepción trascendental), desde una unidad que es la que permite que la llamemos objeto de toda experiencia posible, es decir, naturaleza. Precisamente por ello podemos conocer dicha unidad *a priori* y, consiguientemente, como necesaria, cosa que sería imposible si ella se diera en sí misma con independencia de las primeras fuente del pensar. En efecto, no sabríamos de dónde extraer las proposiciones sintéticas de esa unidad general de la naturaleza, ya que, en tal supuesto, habría que

²³⁹ ID, p.26.

²⁴⁰ PV, p. 6.

derivarla de los objetos de la misma naturaleza. Pero, *desde el momento en que ello sólo puede hacerse empíricamente, no surgiría de tal derivación más que una unidad meramente accidental, unidad que dista mucho de la necesaria cohesión a que aludimos al hablar de naturaleza.*²⁴¹

Esta es la idea resumida de que la unidad del objeto es la unidad de la apercepción. Con este punto Kant está cercano al subjetivismo de Berkeley, si quiere alejarse radicalmente de la posición escéptica de Hume sin conceder el otro paso al subjetivismo berkeleyano debe dar un segundo paso, es decir, mostrar que la unidad de la apercepción está fundada en un hecho incontestable: el *hecho* de la representación. Lo que Meillassoux cuestiona en el capítulo cuarto de *Después de la finitud* es precisamente lo que veíamos que Kant proponía como solución en las Analogías de la Experiencia. Kant afirmaba que la estabilidad fenoménica en la sucesión se debía a la necesidad categorial que regía al objeto. En vez de atacar la Analogía con la que Kant demuestra la causalidad, Meillassoux ataca lo que él llama “la inferencia necesitarista.”²⁴²

Esta inferencia está apoyada en un supuesto infundado que hace Kant acerca de la posibilidad de tener un “todo de casos” de la experiencia posible. En este punto Meillassoux se apoya en el libro de Jean-René Vernes *Crítica de la razón aleatoria*.²⁴³ En este libro Vernes se dispone a demostrar que pueden hallarse en Descartes los medios para corregir la solución kantiana al problema de la causalidad. Pero lo importante para la argumentación del propio Meillassoux es precisamente la crítica de la inferencia necesitarista con la que Kant pretende demostrar la necesidad de las categorías, particularmente de la causalidad. Kant admite, como hace Hume, sin prueba, la universalidad de las leyes. Entonces parece que es admisible decir que la justificación inicial dada por Kant, el de la constancia de la naturaleza, está insuficientemente justificada. Si la idea que sostiene la creencia en la constancia de la naturaleza no puede justificarse, entonces la teoría kantiana de la causalidad está condenada desde el inicio. O bien, puede demostrarse pero esto haría inútil, que es el objetivo de Vernes en el libro, la explicación kantiana.

Todo parece jugarse en interpretar el asunto de si hay una universalidad de las leyes de la naturaleza, si son estables por decirlo así, deben ser igualmente necesarias. Que la estabilidad suponga la necesidad es el meollo del asunto.

²⁴¹ Kant, *op. Cit.*, p. 98. [Subrayado mío]

²⁴² AF, p. 151.

²⁴³ Jean-René Vernes, *Critique de la raison aléatoire, ou Descartes contre Kant*, 1982.

Lo que, en la posición de Meillassoux, permite pasar de la irreversibilidad de la percepción, entiéndase la estabilidad del fenómeno, a la necesidad causal es un paso problemático que Kant da suponiendo que, *reductio ad absurdum*, si no hubiera tal necesidad causal *no habría* estabilidad fenoménica, es decir, que el mundo fenoménico cambiaría con tanta frecuencia que no podríamos tener si quiera una representación. El hecho de la representación supone, como condición trascendental, la estabilidad del fenómeno. Esta inferencia, extravagante así desglosada, es la piedra de toque de la inversión del platonismo operada por el materialismo especulativo. Inversión del platonismo porque Meillassoux coloca la estabilidad del lado del fenómeno, del devenir, y el cambio del lado de los principios que lo rigen.

Lo que es común a los filósofos que han abordado el problema de Hume, incluido Hume mismo, de Kant a Karl Popper y Nelson Goodman es la creencia en la necesidad de las leyes. Por lo tanto se ha asumido como una limitación fundamental del entendimiento humano el desconocer la razón de esa necesidad. Ya sea que se asuma que la necesidad es únicamente postulada por la teoría (la posición de Popper²⁴⁴), ya sea que se asuma que la teoría puede funcionar con un modelo probabilista de causalidad (la posición de Goodman), ya sea que se asuma algún criterio de carácter psicológico o antropológico para la existencia de la causalidad (la posición común a Hume, y a otros pragmatistas como Hilary Putnam y Richard Rorty). Lo único que no se ha cuestionado es precisamente la necesidad de tales leyes. Pero ¿y si la razón nos informa correctamente sobre la estructura del ser? ¿Y si el ser está constituido por una contingencia tan radical que la intuimos en cada ocasión en que tratamos de adjudicarle a la realidad una estructura determinada como necesaria?

Meillassoux invierte la pregunta, en lugar de preguntar por el misterioso principio que haría necesarias las leyes que se supone verídicas pregunta “cómo explicar la estabilidad manifiesta de las leyes físicas si éstas se suponen contingentes”²⁴⁵.

El verdadero cambio de acento en el materialismo especulativo, que ha sido tan difícil de captar porque supone, como ha mostrado Mario Teodoro Ramírez Cobián, toda una conversión de la mirada

²⁴⁴ Karl Popper, *Objective Knowledge*, 1972, p. 7, donde asume que hay “razones empíricas” basadas en la observación y la experimentación. Lo que significaría una petición de principio. El problema es que ninguna instancia finita que permita alguna confirmación puede saltar la experiencia, que se presenta infundada, y alcanzar la universalidad. Así Popper admite desde su texto *La lógica de los descubrimientos científicos* de 1949 que la epistemología de la inducción no está basada en la inducción sino en la metafísica. La solución de Popper sigue siendo trascendental en tanto que las inducciones hechas por una teoría determinada son localmente válidas para esta teoría y pueden ser por tanto falseadas, es decir, dependen de los marcos conceptuales.

²⁴⁵ *Ibid.* p. 148.

filosófica,²⁴⁶ radica en poder, racionalmente, admitir esta tesis. Este cambio de mirada rompe la alianza del materialismo contemporáneo con cualquier instancia científicista o naturalista, ya que la verdad que pretende alcanzar no es aquella que cae bajo la descripción de ciencias determinadas, que sólo tratan, a lo más, de cosas contingentes.

Este cambio de mirada también invierte la deducción trascendental, en vez de fundar las categorías en la necesidad supuesta de su orden para la experiencia, se trata ahora de intentar fundar el orden de la experiencia en la irrazón de las categorías del ser.

²⁴⁶ Sobre este punto remitimos al magnífico texto de Mario Teodoro Ramírez “Cambio de paradigma en filosofía. La Revolución del nuevo realismo” en *Diánoia*, LXI, 77 (2016): pp. 131–151.

8. La ontología factual

8.1 La contingencia subordinada y la contingencia radical

He defendido que Meillassoux opera una inversión del platonismo, quizás todo materialismo que se ha querido consecuente no ha intentado otra cosa. La estrategia de Meillassoux está propuesta desde su tesis doctoral, donde emprende una crítica a lo que es el concepto central de su filosofía: la contingencia. Si toda la metafísica del debate sobre la causalidad suponía la necesidad de las leyes, Meillassoux se aparta de ésta y funda una nueva posibilidad para pensar racionalmente sin la necesidad. Se tratará, para el proyecto especulativo, de borrar la distinción trascendental entre necesidad y contingencia para cumplir con dos propósitos: 1) poder establecer el discurso racional de una ontología factual; 2) poder socavar la distinción entre lo pensable y lo posible. Según las palabras del propio Meillassoux, su proyecto filosófico no tiene por objeto lo que es, sino lo que puede ser.²⁴⁷

En la tesis doctoral, que inicia con la solución especulativa al problema de Hume²⁴⁸, se plantea que el problema de la causalidad no obedece a un registro epistemológico, es decir, no se trata de un problema acerca de la naturaleza de nuestro conocimiento del mundo. Por el contrario, la imposibilidad de fundar racionalmente la causalidad, como lo vimos, debía mostrar la impracticabilidad del principio de razón. Ahí donde a nivel cognoscitivo buscamos una razón para los sucesos en el mundo, la razón nos enseña que todo lo que existe está desprovisto de razón de ser. Ahora, el logro fundamental de la ontología factual consiste en mostrar que esta ausencia de razón no significa que el mundo sea irracional, que su estructura sea refractaria a nuestra representación conceptual. Al contrario, la idea de Meillassoux es que es esta ausencia de razón lo que permite fundar un nuevo discurso racional, como he dicho más arriba, eso significa universal y necesario. Esto alza una pregunta, ¿cómo hacer un discurso necesario de aquello que carece de razón? Es decir, la pregunta fundamental de la ontología factual se reduce a la pregunta por la distinción entre la necesidad y la contingencia.

De entrada conviene empezar por lo que Meillassoux llama “la contingencia subordinada”. Intuitivamente, cuando se piensa en la contingencia, se piensa en una existencia más bien accidental, gratuita, un producto del devenir, pero al devenir mismo se lo postula como una constante estructural

²⁴⁷ Cfr. la entrevista con Graham Harman en Harman, *Meillassoux: philosophy in the makings*, 2012.

²⁴⁸ ID, p. 6 y s.s.

del mundo. La famosa sentencia de Heráclito “somos y no somos”, para Meillassoux es la forma típica de la necesidad real. Todo ente está sometido a una ley universal, ella misma incommovible, la del devenir. Todo deviene menos el devenir. Heráclito entonces postula, metafísicamente, una necesidad real, que debe ser ella misma explicada. El devenir se postula como un principio trascendente, en tanto que organiza la totalidad de lo que existe. Así Meillassoux afirma por ejemplo que Heráclito es más bien un pensador de la necesidad y es Parménides quien resulta el pensador del devenir.²⁴⁹

Pero si no hay ley estructurante que subordine el cambio esto permite afirmar que la contingencia del mundo no debe ser pensada como azar, ya que Meillassoux entiende que el azar supone siempre una estructura dada en el seno de la cual opera la variación de acuerdo a ciertas leyes estables; lo que permitiría el cálculo probabilístico hecho por Kant. El azar supone entonces la invariancia de la ley, por eso Meillassoux llama al azar “contingencia subordinada”, subordinada precisamente a una necesidad trascendente que organiza un todo de casos que establece las posibilidades finitas e inventariables de casos que pueden ser sometidos a la invariancia de la ley.

Esto conecta directamente con la problemática de la causalidad y nos enseña porqué la rehabilitación metafísica del problema de Hume es la introducción adecuada a la ontología factual. Al ser incapaces de fundar racionalmente (es decir directa y sin mediaciones) la causalidad de las leyes de la naturaleza, los filósofos optaron por una fundación mediada e indirecta. La fundación de la causalidad desde Kant se apoya de una forma o de otra en el razonamiento probabilístico. Entonces el futuro probable, en el que se apoyan las leyes de la naturaleza de la ciencia contemporánea,²⁵⁰ es un futuro de casos posibles, pero no es un devenir de esos casos, el azar no tiene libertad de hacer surgir nuevos casos. Confundir la contingencia con el azar es subordinarla a la invariancia de la ley necesaria:

Esa concepción subordinada de la contingencia es universalmente admitida desde Platón (o quizás desde Heráclito) ya que, la noción de azar, como nosotros la definimos, proviene de una concepción antigua de la contingencia. Así el fenómeno platónico, la potencia aristotélica, *debilitan, enturbian, parasitan* una estructura ideal ella misma eterna –inaccesible a la virtualidad, al cambio. Esta subordinación de la contingencia por cierto también está en el hecho del materialismo atomístico ya que, por ejemplo, la creación de la novedad asegurada por el *clinamen* aleatorio no se hace más que en el seno de las leyes eternas del átomo, leyes que el clinamen mismo no puede romper.²⁵¹

²⁴⁹ ID, p. 158.

²⁵⁰ Cfr. Sobre la fundación probabilista de las leyes naturales en la ciencia contemporánea, Max Kistler, *Causalité et lois de la nature*, 2000, particularmente Capítulo II, 103-130.

²⁵¹ ID, p. 14.

Lo que en esta formulación primaria de 1997 es la oposición entre azar (contingencia subordinada) y contingencia, se transforma, actualmente, o al menos desde el artículo citado de 2006, en la oposición entre virtualidad y potencialidad. El devenir pensado por Meillassoux adquiere una radical inmanencia del hecho mismo de que está insubordinado a algún principio trascendente, el devenir mismo puede devenir. Esto es lo que Meillassoux llamará en adelante “factualidad.”²⁵²

Desde la metafísica clásica, que inicia con Platón, se impuso una concepción del devenir como actualización de potenciales, sea de un universo aleatorio o de uno determinista. Así los casos siempre son la actualizaciones de casos pre-existentes en el nivel ideal, eterno y necesario del ser; infinitamente no inventariables de hecho, pero de derecho inventariables en tanto que pertenecen a una totalidad no sometida al devenir. Esto supone una doble consideración metafísica fundamental:

- 1) Identificar el mundo con una totalidad infinita.
- 2) Identificar el todo y el infinito.

Como resultado de la admisión de la concepción del devenir sometido a una ley o a un conjunto coherente de leyes, se entiende a las leyes de dos formas distintas: funcionales (deterministas) o aleatorias (probabilísticas). Meillassoux rechaza identificar el todo y el infinito, y para él, y en esto sigue a Badiou, la concepción cantoriana del infinito pone fin a la modernidad entendida como esta identificación.²⁵³ Esto permitirá a Meillassoux desplazar el pensamiento de la finitud propio de la modernidad después de Kant con un nuevo pensamiento de lo infinito.

Después de Cantor no se puede pensar un infinito último que no pueda ser superado por otro. La diferencia entre el Infinito y el Todo es que éste último no sucede a nada. El todo no tiene nada fuera de sí, nada lo puede exceder. Pero el infinito cantoriano es aquello que rompe el ordenamiento de lo finito, lo que lo excede absolutamente.

Si se quiere comprender el concepto de “infinito” en Meillassoux quizás ninguna otra formulación ha superado la dada en aquel texto germinal de 1997:

Lo infinito es una totalidad pero no es el Todo : permite la recolección de todos los ordinales finitos e infinitos que le preceden, pero no es jamás aquello que nada está en posibilidad de exceder. Lo indefinido concebido como posibilidad de una progresión inacabable de infinitos ellos mismos, lo indefinido, por

²⁵² ADF, principalmente “El Principio de Factualidad”.

²⁵³ Cfr. W. Dauben, *Georg Cantor; His Mathematics and Philosophy of the Infinite*, 1979, cap. 6. pp. 289 y s.s.

tanto, concebido como *la inexistencia del Todo*, es la verdad de lo múltiple tal como Cantor nos la enseña.²⁵⁴

A diferencia de Badiou, Meillassoux no identifica al Ser con lo Múltiple,²⁵⁵ ya que la multiplicidad matemática no es el modelo del ser en su filosofía. De hecho hay una ambigüedad en el proyecto de Meillassoux acerca del estatus del pensamiento matemático. No afirma como Badiou que la matemática sea la ontología. Admite por el contrario, según lo entiendo, dos registros del discurso racional: el discurso alosemiótico de las matemáticas, es decir, el uso de signos desprovistos de significado, que son capaces de pensar el absoluto, aunque sólo de manera hipotética. El segundo discurso racional es el tema de esta sección, la demostración factual de los principios del ser, el discurso racional.

Por ahora basta retener la idea de que la contingencia descrita por el pensamiento factual, que sostiene el proyecto especulativo de Meillassoux es una contingencia sin ley, sin regla, no subordinada a ningún principio de inteligibilidad.

²⁵⁴ *Ibid*, p. 34.

²⁵⁵ Cfr. Badiou, *El ser y el acontecimiento*, meditación cuatro “El vacío: nombre propio del ser”, 2015, pp.68-74.

8.2 El Principio de Factualidad

Aunque el recorrido ha sido largo estoy ahora en condiciones de poder explicar, y sobre todo despejar varias dudas, entorno a la función que el Principio de Factualidad cumple en el materialismo especulativo. La crítica del azar o contingencia subordinada, sirve a Meillassoux para fundar el concepto central de su filosofía, el de contingencia insubordinada, o absoluta. Pero una contingencia que, como lo veré, no funciona en oposición a la necesidad, no insta una dualidad trascendente de la que habría que dar cuenta con un principio exterior. Esta contingencia es absolutamente inmanente. Podríamos hablar de una visión anárquica de la contingencia, tan radical que parece oponerse intuitivamente a cualquier idea de “principio”. A mi entender todo gira entorno a cómo concebir precisamente este término.

Si Kant trataba de defender la necesidad de la causalidad es porque asumía que esta era una ley de la naturaleza, y en tanto que ley, era objeto de un tipo de discursividad propia del ejercicio de la razón. Desde Descartes la razón es una discursividad universal, necesaria y verdadera,²⁵⁶ por tanto es un pensamiento de lo que es. Empero lo que es, se da, por el contrario, como particular y contingente. ¿Cómo construir entonces un discurso universal sobre aquello que es contingente? Esto equivale a preguntar ¿qué hay en lo que existe, en el ente, que no sea contingente? La respuesta de Meillassoux no es la de encontrar un principio necesario y exterior como en la vía de la metafísica clásica, pero tampoco afirmar solamente la gratuidad de la existencia finita. Se trata de encontrar una verdad ontológica, entiéndase, necesaria, en el corazón de lo que existe. Esta necesidad es precisamente su carácter contingente, lo que Meillassoux denomina factualidad. Factualidad se distingue del término más familiar, facticidad, en tanto que factualidad refiere al hecho de ser precisamente un hecho, es decir, de ser necesariamente contingente, lo veré a detalle.

En primer lugar no se le puede atribuir, sin negarla, facticidad a la facticidad misma. Es decir, que la contingencia del ente es su única propiedad no contingente, esto con la precaución de no caer en otra forma de metafísica, denunciada por Markus Gabriel, acerca de suponer que el discurso filosófico tiene que girar entorno a una propiedad que se considere general para absolutamente todo ente.²⁵⁷ Lo

²⁵⁶ Cfr. André Robinet, *Descartes. La lumière naturelle*, 1997.

²⁵⁷ Markus Gabriel, *Fields of Sense*, 2015, particularmente el capítulo titulado “Existence is not a proper property” pp. 43-66.

que haría que la posición de Meillassoux recayera en la metafísica frente a la que se define. Según Gabriel la metafísica se caracteriza, entre otras cosas, por la atribución de una propiedad general que coloca a todos los entes como pertenecientes el mismo mundo.²⁵⁸ En este sentido, la facticidad no es un hecho, entre otros, del ente, sino aquello que permite que algo sea un hecho, el hecho de tener ciertas propiedades y no otras, y por tanto, de poder tener otras en otro momento.

Para aclarar el principio de factualidad Meillassoux invoca el “no redoblamiento” de la facticidad o lo que en *Después de la finitud* se denomina *archi-facticidad*. ¿Por qué la facticidad no puede ser ella misma fáctica? La afirmación de que *únicamente* la contingencia no puede ser ella misma una propiedad contingente de lo que existe tiene que evitar el paso que la llevaría a deducir este principio desde un principio exterior, que sería él mismo necesario, al modo en como Hegel por ejemplo, deduce la contingencia, en la *Ciencia de la Lógica*, como momento necesario del Todo.²⁵⁹ También hay que evitar confundir este principio con una derivación de una ley o principio lógico exterior. Se trata de negar toda exterioridad al principio de factualidad, y por tanto, incluso pretender fundar el pensamiento mismo y los principios de la lógica en este principio ontológico.

La absolutidad de la contingencia significa que toda determinación dada puede no ser, toda propiedad, toda característica, situación o estado del ente puede no ser, incluso el ente mismo puede no existir. Aunque por lo demás es siempre necesario que haya ente contingente en general.²⁶⁰ La contingencia de las determinaciones del ente, y del ente mismo en cuanto tal, no es una determinación contingente suplementaria de este ente, es decir, no es una propiedad del ente. En palabras de Meillassoux:

La contingencia no es una *nueva* determinación que se añade al ente. La contingencia es siempre la contingencia *del* ente y *de sus* determinaciones. Esta es la imposibilidad del redoblamiento entendida como la imposibilidad de atribuirle la facticidad a la facticidad misma.²⁶¹

Esto va a abrir una vía *intuitiva* fuertemente defendida por Meillassoux, que abordaré en la sección siguiente, ya que la contingencia no es algo dado en la experiencia, como propiedad empírica. Esta intuición soporta el peso de la diferencia verdadera entre necesidad y contingencia. Ahora, esta diferencia no es la de una oposición dialéctica, ni siquiera la de una dualidad metafísica de la que

²⁵⁸ *Ibid.* p. 69 y s.s.

²⁵⁹ Hegel, CL, particularmente Sección Tercera “La Realidad Efectiva”, Capítulo Segundo, pp. 604-15.

²⁶⁰ Cfr. QCF.

²⁶¹ ID, p. 46. [Subrayado mío]

habría que dar cuenta nuevamente en un nivel superior. La necesidad factual designa la contingencia en el sentido de que es la contingencia de todo ente y de sus determinaciones. La necesidad impide que entendamos esta formulación “contingencia de todo ente” en el sentido de que la contingencia sea una determinación añadida al ente e impide, a su vez, que la contingencia sea ella misma un ser contingente, es decir, un ser en general. También impide que se entienda a la contingencia como una propiedad general del ente. Esto quiere decir que la contingencia no tiene ser, no es un ser, ni algo asimilable al ser entendido bajo la pregunta “¿qué es?”.

La necesidad es entonces la imposibilidad de auto-atribución de la contingencia, la imposibilidad de calificar la contingencia de contingente, el hecho factual.²⁶² El no-redoblamiento revela así la esencia misma de la necesidad. De aquí el proyecto de Meillassoux, anunciado desde la tesis doctoral, de delinear un procedimiento específico que permita derivar una multiplicidad de proposiciones, que denomina *Figuras*, que van permitiendo multiplicar las “formas” de la necesidad a las que el ente está sometido, y que van dibujando una auto-limitación de la contingencia.

Cabe preguntar aún ¿qué tipo de principio es el principio de factualidad? Si no se puede derivar de nada exterior, es decir no es un principio metafísico, no está fundado en nada que le sea exterior; pero tampoco parte de un hecho empírico, sino del hecho mismo de que haya hechos en general, es decir, de la contingencia del ente, ¿cómo pensarlo? La característica más difícil de captar del modo de razonamiento de Meillassoux es precisamente que traza una tercera vía entre los dos modelos propios del razonar filosófico clásico: el metafísico y el hipotético.

La metafísica para Meillassoux se caracteriza, *grosso modo*, por la afirmación de que hay entidades necesarias, o que los principios por los cuales las entidades son, están sometidos a una ley necesaria. A esto lo llama “necesidad real”, y es importante distinguirla de la pura necesidad lógica que da fundamento a los razonamientos y a las argumentaciones. La necesidad real reenvía el ser de todo ente a una razón última o causa que es a su vez otro ente, entendido esta vez como necesario, o sea inexplicable. Hay que distinguir también el principio factual del método hipotético. La diferencia central estriba en que el razonamiento hipotético parte de un comienzo postulado. Meillassoux nos dice:

²⁶² AF, p. 120 y 121.

[...] eso que llamamos razón hipotética designa la concepción según la cual el comienzo de la razón no puede ser más que postulado –como axioma, postulado, tesis, hipótesis, etc.– es decir, *tanto* la razón hipotético-deductiva desplegada por la lógica y las matemáticas, como la razón inductiva desplegada por las ciencias experimentales. Ya que esta idea de un comienzo indemostrable, postulado –“hipotético”, en el sentido platónico de toda racionalidad, es el objeto, en el pensamiento contemporáneo, de lo que podemos llamar un *consenso*.²⁶³

En su lugar el pensamiento factual del materialismo especulativo va a trabajar con un principio “anhipotético” fundador del principio racional pero que no es él mismo postulado racionalmente, sino que está fundado en la intuición de la irrazón del Ser. Para explicar lo anterior debe entenderse que Meillassoux recupera la idea aristotélica de una proposición que no es deducible de otra. Para demostrar el principio se demuestra que quien lo niegue cae en una contradicción, porque debe presuponerlo para refutarlo. Pero hay que señalar que para Aristóteles el principio anhipotético es absolutamente metafísico, aunque tiene una presentación múltiple.²⁶⁴

Meillassoux por su parte comienza por la ignorancia subjetiva: el humano no sabe por qué las cosas son como son y no más bien de otra forma; aquí ser contingente significa la ignorancia de la razón de las cosas. El principio de factualidad opera sobre esta ignorancia subjetiva y la vuelve, mediante la argumentación, un *saber*. El primer paso de la argumentación factual es la “conversión de la mirada” como la llama Meillassoux, consiste en dejar de hacer de la ignorancia una incapacidad subjetiva para intuir a través de ella la contingencia de la cosa. La forma más radical de esta ignorancia subjetiva es precisamente la denunciada por Hume cuando establece la imposibilidad lógica y ontológica del principio de causalidad. Si no podemos fundar, es decir, comprender el principio de causalidad, éste debe ser únicamente subjetivo, producto de un estado psicológico peculiar.

Todo principio filosófico formidable opera un gesto similar, incorpora el argumento escéptico más radical de su tiempo como motor de su discurrir. Así Descartes se apropió del escepticismo de Montaigne,²⁶⁵ Kant del escepticismo de Hume, y Meillassoux se apropia del relativismo posmoderno como fundamento de la ontología factual. Esta sólo tiene sentido en un horizonte decididamente post-metafísico. Para Meillassoux es la clausura de la metafísica operada tanto por el pensamiento

²⁶³ ID, p. 54.

²⁶⁴ Aristóteles, *Metafísica*, II 1, 993, B19-32 y IV 1005b5-b15

²⁶⁵ Hay una larga tradición filológica que se ha dedicado a elucidar este tema, quizás el texto más famoso es el de Hervé Baudry, *Les Dos de ses livres, Descartes a-t-il lu Montaigne?*, 2015, que aunque da una posición escéptica sobre esta filiación directa ayuda a elucidar la problemática relación entre ambos autores. Por su parte Jean-Luc Marion ha insistido tanto en su *Teología Blanca de Descartes*, 1980, como en su *Sobre el prisma metafísico de Descartes*, 1986, la importancia ineludible que la duda razonable de Montaigne tiene en la duda metódica cartesiana.

fenomenológico como por la crítica wittgensteiniana, la que abre la posibilidad de la especulación factual,²⁶⁶ Entonces lo que parece una simple constatación de la relatividad de todo discurso, el escéptico posmoderno contemporáneo contesta, una y otra vez frente a toda afirmación que se quiera universal y necesaria: “tú discurso es un discurso contingente más, uno más entre varos igualmente válidos que el tuyo.” Creo que no habría muchos problemas en definir la posmodernidad filosófica como la conciencia crítica de que todos los discursos son históricamente construidos, es decir, son contingentes a nivel histórico, social y hasta biológico (dependen de la estructura cognitiva de nuestra especie). La contingencia es el fundamento de la posición teórica propia de la posmodernidad. La fuerza de la ontología factual nace precisamente de volver esta contingencia un principio necesario del ser y ya no sólo del discurso. Gana su gradiente al superar la dimensión meramente subjetiva o contextual de la contingencia para arribar a un tipo muy peculiar de necesidad, que ya no puede ser la necesidad real de la metafísica clásica.

Si el relativista afirma que puede haber otros discursos posibles, no sólo humanos sino inclusive de otras criaturas capaces de pensamiento discursivo, o incluso si simplemente sostiene que nuestras afirmaciones son relativas a la estructura biológica y el destino evolutivo de nuestra especie; entonces admite que la contingencia es una característica propia de toda posición relativista actual o posible. El principio factual comienza con este hecho escéptico, que no es tomado como hipótesis. El relativista no dice “puede que todo discurso sea contingente”, sino que afirma “todo discurso es realmente contingente.” Así Meillassoux encuentra un fundamento seguro que tiene que ser admitido incluso por el relativista. De ahí que la contingencia como principio debe ser admitida incluso por aquellos que se niegan a aceptar la existencia de principios universales y generales. Si la contingencia es eternamente verdadera, posición requerida por el relativista para mantener su relativismo como arma contra toda metafísica, entonces hay determinaciones de la contingencia misma. Ser contingente es ser de una forma B o de una forma Y. Porque no puedes ser cualquier cosa si quieres ser contingente, ser contingente es estar determinado. Volveré sobre este punto a continuación.

Lo que es necesario captar en este primer punto es que la contingencia se vuelve, por la especulación factual, un principio universal del ser y del pensamiento, y ya no sólo un rasgo psicológico, social o histórico de nuestra humanidad. Por eso Meillassoux va a decir, escandalosamente para algunos, coherentemente a mi entender, que la especulación factual comienza con una *intuición*.

²⁶⁶ IOM, p. 6.

Se trata de una intuición propiamente intelectual, o más bien *dianoética* como veré más adelante, que puede intuir la real ausencia de razón de los entes empíricos, y del saber de estos entes, y así saber, a su vez, que su facticidad es una estructura *a priori e insuperable* del ser mismo. Con esto se puede comprender de qué manera Meillassoux recupera la idea racionalista de la razón como una potencia ilimitada de verdad. En sus propias palabras:

La contingencia de la contingencia no da lugar a alguna otra contingencia más que la contingencia factual, es decir, la contingencia absoluta, la *contingencia que está fuera de afectarse a sí misma*. Contestar el principio de factualidad es entonces auto-refutarse: es pretender que la contingencia no es absoluta porque es absoluta. La necesidad de la contingencia es así establecida por la impensabilidad de su condicionalidad por alguna otra cosa que ella misma, lo que implica afirmar de hecho su incondicionalidad.²⁶⁷

Ahora, ¿cómo evitar el contra-argumento que establecería que el pensamiento de la contingencia es un pensamiento contingente, situado histórica y temporalmente y que no se está admitiendo, de ningún modo, a manera de principio, sino como la descripción de un hecho y no como la prescripción de un principio? El relativista tendría que afirmar que el principio de factualidad es solamente un pensamiento contingente entre muchos otros, que valdría, por decirlo así, solo para nosotros en tanto que seres pensantes, solo en este contexto histórico específico, como un mero constructo lingüístico que no tiene ninguna autoridad sobre el ser fuera de los marcos conceptuales que lo hacen posible. Pero entonces admite, al mismo tiempo, la contingencia irreductible del pensamiento, y por tanto de todo lo que éste piensa. Lo primero que se puede decir, como es obvio, es que esta objeción es estrictamente correlacionista en tanto que afirma que lo que pensamos sólo es “para nosotros” y no alcanzamos jamás un en sí. Esto supondría que el pensamiento no alcanza sino pensamientos, y que no hay motivos para suponer los objetos de este pensamiento como independientes del pensamiento que los piensa. Aproximadamente esto quiere decir que quien afirma que la ontología factual es relativa a ciertos marcos conceptuales, afirma que el pensamiento que funda esta ontología es contingente. Se pueden ver con bastante facilidad ahora las condiciones para comprender en qué se refuta a sí mismo el correlacionista en este punto. Conviene sin embargo recapitularlo.

Si el o la correlacionista piensan su propia contingencia como entes pensantes, o al menos, la contingencia de aquello que piensan, su depender de marcos conceptuales históricamente construidos, acceden, por esta misma admisión, a pensar algo que no depende de su pensamiento, al en sí y no al

²⁶⁷ ID, p. 57.

para-nosotros. Si piensan que pueden no ser, o que sus pensamientos pueden ser de otra manera, admiten, en efecto, que este contenido de su pensamiento, su posible no ser, no depende del acto de pensarlo. Ya que si su no-ser dependiera del hecho de que él o ella lo piensen, no sería posible más que a condición de que existieran para pensarlo, por lo que no sería posible. Por lo que la contingencia, comprendido en esto su propia contingencia como entes pensantes, es entonces el único objeto de pensamiento que se da como necesariamente independiente del pensamiento que la piensa. En resumen, la contingencia del pensamiento no puede depender jamás del pensamiento de la contingencia. La contingencia es el punto de absoluta exterioridad que alcanza el pensamiento. Este punto es crucial porque nos permite entender en qué sentido el materialismo de Meillassoux no hipostasia ninguna entidad como principio de lo que existe, mucho menos alguna entidad que comprenderíamos bajo el concepto, igualmente contingente, de “materia.” La exterioridad del pensamiento es precisamente la contingencia absoluta, o lo que es lo mismo, el pensamiento está en condiciones de pensarlo todo, una vez más, el pensamiento es una potencia infinita de discursividad necesaria.

El principio de factualidad del materialismo especulativo asegura *en un solo movimiento* tanto la potencia del pensamiento para pensar al ser en cuanto tal, como la radical diferencia entre ser y pensamiento. Conjunta en un principio racional los dos criterios materialistas mínimos que había esbozado al principio de este trabajo.

Al pensar la contingencia de todo ser, el pensamiento no liga al ser a una identidad consigo, o al hecho de que el pensamiento es el pensamiento de un ente, mientras que lo que piensa, la contingencia, no es ella misma un ente. Por lo que garantiza la primera condición T1 de la diacronía entre ser y pensamiento. Lo remarcaré nuevamente: es contingente que exista un pensamiento adecuado a la necesidad de la contingencia, pero no es contingente que esta contingencia pensada sea necesaria, por tanto independiente del pensamiento. En palabras de Meillassoux: “(...)que haya donación de la facticidad es un hecho, pero que la facticidad se done como no factual no puede ser un hecho.”²⁶⁸ Dicho de otro modo: que la esencia del ente sea pensable como contingente excluye así que el pensamiento o cualquier otra instancia contingente sea la esencia del ente (la manifestación p.e.). Ahora bien, hay que cuidarse de no transformar la afirmación anterior, acerca de la donación de la facticidad, en la base para un nuevo tipo de pensamiento hipotético. Meillassoux no comienza con un hecho del que no podríamos dar razón para desarrollar una hipótesis, comienza con un hecho que se presenta

²⁶⁸ ID, p. 58.

como el único hecho necesario, o archi-hecho: la contingencia. La ignorancia subjetiva es un hecho dado, pero el saber de esta ignorancia no es, como lo fue desde Sócrates, una mera hipótesis, sino el saber mismo de la ignorancia. No es un mero dado, sino que es conceptualmente construido por un tipo muy particular de intuición.

Para cerrar esta sección me gustaría volver al punto inicial ¿cómo asegurar que el principio de factualidad es un principio primero del ser y del pensamiento? O lo que es lo mismo, cómo garantizar T2, que el pensamiento pueda pensar al ser. El argumento que da Meillassoux es de una acuciante circularidad:

La idea general es la siguiente: un principio “hipotético” se enuncia como contingente, es decir, como simplemente postulado, como sin razón. Pero el principio de factualidad pronuncia *lo que en él es la contingencia*: su contenido, a lo que apunta, es a la esencia de la contingencia. Y esta esencia es que es imposible relativizar la contingencia sin hacer apelación a ella. *Sin embargo, tal sería precisamente la operación que consistiría en condicionar el principio de factualidad por un principio postulado*: se condicionaría por un enunciado *dicho* contingente, un enunciado que habla sobre la no-contingencia de la contingencia; se condicionaría entonces de nuevo la contingencia por sí misma, y se nota de nuevo que es imposible condicionar la contingencia sino por sí misma. Esto era precisamente el contenido del enunciado factual que se pretendía condicionar.²⁶⁹

El principio de factualidad no es un principio hipotético en tanto que afirma que aquello que exige que haya que empezar por un principio dado es él mismo una exigencia dada, es decir, no tiene nada de necesaria. Pero si se pretende que esta exigencia sea necesaria se debe aportar la demostración de su necesidad, cosa que el procedimiento hipotético se impide a sí mismo en su exigencia de comenzar por lo dado. En conclusión, el razonamiento factual, que va a fundar un nuevo tipo de ontología a la que Meillassoux llama precisamente “ontología factual” o a veces simplemente “lo factual”, dice lo mismo que el razonamiento hipotético, con la excepción de que demuestra la necesidad de éste último y por esta demostración, ya no dice lo mismo. Este punto es esencial para comprender la dificultad central de la solución que Meillassoux da a la T2 del materialismo, la de las relaciones entre pensamiento y ser.

²⁶⁹ ID, p. 60.

8.3 La inmanencia de la ontología factual

Responder a la pregunta de cómo el pensamiento puede pensar un ser que es independiente, indiferente y esencialmente refractario, sin convertirlo en un misterio trascendente, es quizás el tema más acuciante del materialismo especulativo. La respuesta a esta problemática se juega entonces en lo que efectivamente pueda derivarse de este principio anhipotético. Se puede afirmar sin muchos problemas que el materialismo especulativo de Meillassoux no tiene otro objeto más que esta derivación, está interesado únicamente en el discurso de lo necesario, y por tanto, como veré a continuación, no es un discurso sobre lo que es, sino sobre lo que puede ser.

Con lo anterior quiero decir que el materialismo de Meillassoux no construye una ontología “intrusiva”²⁷⁰ que determina *a priori*, lo que el mundo es, la ontología factual no es un inventario del mundo, de los entes que lo pueblan, que son, por otro lado no-inventariables por razones que no puedo exponer en esta investigación,²⁷¹ sino que construye un tipo de discursividad que puede explicar lo que hace de un ente precisamente un ente, que discurre sobre el ser del ente, lo que desde Arsitóteles a nuestros días se ha entendido como filosofía primera u ontología.

Meillassoux mismo no para de afirmar este carácter no-intrusivo de su materialismo, corresponde precisamente con el ideal que Fernández Liria ha creído encontrar en Kant, como un materialismo que precisamente deja que sean otros quienes hablen sobre el ser, quienes lo describan. Defiende este carácter frente a Harman en la entrevista que este último le realiza en su libro de 2011,²⁷² y lo hace una vez más en la entrevista que anexo a la presente investigación.

Se debe seguir la idea de que si la ontología factual es coherente, es decir, si no es un defecto epistemológico, sino una verdad ontológica, el que no hay razón para que las cosas sean de un modo y no más bien de otro, entonces accedemos por primera vez a un pensamiento ontológico radicalmente inmanente. Aunque el concepto de inmanencia juega un papel fundamental en la comprensión del materialismo especulativo, su sentido es escasamente esclarecido por Meillassoux. La inmanencia es el rasgo fundamental de todo materialismo congruente, al menos en su lectura tradicional, por lo que

²⁷⁰ IRR, p. 5.

²⁷¹ Por lo demás las razones que impiden tan concepción de la ontología han sido magistralmente elaboradas por Markus Gabriel en varios de sus libros, refiero únicamente a *Fields of Sense* y su discusión de la existencia como una propiedad ontológica frente a otras concepciones.

²⁷² Harman, *Quentin Meillassoux. Philosophy in the making*, 2015 (segunda edición), pp. 218 y 219.

tengo que aclarar que la diacronía entre ser y pensamiento no postula al pensamiento como una *trascendencia* con respecto al ser, ni viceversa, pero tampoco colapsa la autonomía del uno en el otro, se trata propiamente de un *dualismo*. ¿Cómo puede operar un dualismo a nivel de la inmanencia, si esta parece estar irremediablemente comprometida con el monismo? La idea de que el ser no se reduce a su actualidad en el pensamiento (correlacionismo) y de que el pensamiento no se reduce a una intensificación del ser (subjetalismo) parece, intuitivamente, ser contraria a la inmanencia. Se hace entonces necesario aclarar qué puede querer decir este término en el sentido que Meillassoux le da.

Con todo lo que he venido desarrollando propongo comprender la inmanencia de un modo que es coherente tanto con en el sentido clásico del materialismo, como crítica de toda trascendencia, sea religiosa o metafísica, como con el exigido por la filosofía trascendental y su correlacionismo asociado. Es el sentido clásico admitido tanto por los materialistas como por Kant –y que quizás explique este repliegue trascendental del materialismo del que hablé más arriba– para ellos inmanencia se opone a trascendencia en tanto que la religión postula un principio, dios, refractario a la razón e inaccesible a cualquier demostración, objeto de fe, fundamento del mundo y de la vida; por el contrario, y frente a esto, *inmanente* es aquello que es susceptible de un discurso racional. La inmanencia defendida por Meillassoux debe comprenderse como desplegada en dos frentes, contra la filosofía trascendental y contra la metafísica clásica (de la que el materialismo clásico es tributario).

Frente al discurso trascendental Meillassoux adopta la inmanencia bergsoniana, como queda claro en su artículo *Sustracción y contracción*. Meillassoux enfrenta, a través de la reconstrucción de la filosofía de Bergson, el sentido de la inmanencia filosófica que recorre a la tradición vitalista que va de Spinoza a Deleuze.²⁷³ Frente al discurso metafísico, es decir, aquel que deriva la realidad de un principio de razón, de una causa necesaria, sea esta un ente, o alguna otra instancia, la inmanencia es la radical contingencia de lo que existe, lo veré en este y en los apartados subsiguientes.

En este punto es vital la comprensión del “no-redoblamiento” factual o archi-facticidad. Como hemos visto anteriormente, según este carácter del principio de factualidad, la contingencia no es una propiedad general, ni una propiedad entre otras, de los entes existentes, de hecho no es en nada una propiedad. Debe ser comprendida por el contrario como la necesidad que funda cualquier determinación del ente, y en este sentido únicamente la contingencia es necesaria. Precisamente porque

²⁷³ SC, p. 133.

todos los entes son contingentes la contingencia misma es necesaria. Me explicaré mejor porque este tema es quizás el más complejo de toda la argumentación de Meillassoux.

Para que un ente, una situación, una cosa, dada puedan ser, deben poder ser de cierta manera y no de otra, diciéndolo con un vocabulario racionalista, el ente debe estar determinado. Lo que equivale a afirmar que cualquier determinación del ente es contingente, es decir que puedo, sin contradicción pensarlo como siendo de otra manera, o como no existiendo en absoluto. A esto se refiere Meillassoux cuando afirma que la contingencia es siempre la contingencia *del ente*. Es necesario que el ente *pueda* ser de una manera o de otra, pero de esto no se sigue que es necesario que *sea* de una manera o de otra. De esto se sigue que hay ciertas *condiciones* que Meillassoux llama *Figuras*, de la contingencia.

La primera de las Figuras que Meillassoux deriva con toda claridad del principio de factualidad es el principio de no contradicción, que se va a entender no solamente como lógico, sino como ontológico. De la demostración de esta imposibilidad de la contradicción en ambos niveles, el lógico y el ontológico, depende toda la solución factual al problema postulado por la segunda tesis mínima del materialismo. Mientras que para la metafísica clásica se trata de un principio de no contradicción solo puede hallar su fundamento en un principio trascendente, por ejemplo en la manera en que Schelling se lo atribuye a dios;²⁷⁴ para Meillassoux se trata de un principio que puede ser fundado en la inmanencia de los entes contingentes. Es decir, el principio de no contradicción no es algo distinto a los entes no-contradictorios sino que es una Figura de la factualidad, esto significa que es una condición lógico-ontológica de los entes en el nivel virtual. Esta idea hace colapsar la distinción trascendental entre el espacio lógico y el mundo actual.

En este punto Meillassoux trata de rehabilitar una idea de la metafísica cartesiana, aquella que dictaba que de la imposibilidad lógica debía seguirse necesariamente la imposibilidad ontológica. El problema, como veré, radica en que la metafísica racionalista operaba esta rehabilitación aplicando el principio de razón. La ontología factual es inmanente en tanto que demuestra que lo impensable es igualmente imposible,²⁷⁵ o en positivo, que lo pensable es posible. Esto equivale a decir que el pensamiento es capaz de construir un *posible a priori*.

Para comprender este punto es necesario distinguir entre dos tipos de posibilidad, la segunda de las cuales es paradójica. 1) Un posible *a priori* tal como nos aparece antes de la experiencia, cuyo

²⁷⁴ F.W.J. Schelling, *Del yo como principio de la filosofía*, Barcelona: Trotta, 2004.

²⁷⁵ ID, p. 48.

conocimiento nos es dado por la imaginación; 2) un posible experimental, tal que puede ser determinado a partir de experiencias precisas y asimiladas, conocidas gracias a la percepción.

El materialismo clásico ha sido aliado de la idea de que la experiencia nos demuestra que no existe sino un posible experimental, y en esto parece que niega la posibilidad de todo conocimiento *a priori*. No obstante he defendido la idea que el principio de factualidad abre una brecha entre la experiencia del mundo y el pensamiento de mundo, la intuición dianoética defendida por Meillassoux como método racional de la ontología factual, con ayuda de la imaginación, nos muestra como pensables una multitud de *posibles a priori* a condición de que no sean lógicamente contradictorios. Esto se debe a la admisión racionalista de Meillassoux que afirma que la razón es una facultad de lo *a priori*, y que por tanto es capaz de un discurso necesario, y de este modo es capaz de demostrar la contingencia esencial de todos los objetos de la experiencia. Ahora, para Meillassoux la identificación entre contingencia y necesidad nos permite afirmar que la razón es a su vez la facultad de lo contingente.

El pensamiento factual parece proponernos que si algo es imaginable sin contradicción debe ser declarado como posible *a priori*. Lo que hay que notar en este punto es que el posible *a priori* de la ontología factual no es idéntico al posible *a priori* del racionalismo clásico. Según Leibniz, por ejemplo, de la suposición de que existe una infinidad de mundos pensables sin contradicción se sigue que estos mundos son posibles. Se adopta una concepción según la cual posible y pensable son equivalentes, y de ahí que el hecho de que nuestro mundo sea pensable constituye una justificación suficiente de su existencia. Pero si se admite que podemos pensar el mundo que habitamos tan distintamente que una infinidad de mundos diferentes es concebible sin contradicción o incluso que la ausencia total de mundo es igualmente posible, la existencia de este mundo particular es un posible entre otros y no tenemos motivos para buscar una explicación suplementaria. Para Meillassoux por el contrario el principio de factualidad es un principio determinante bajo la forma de la no-contradicción. Pero esta cuestión es el resultado de plantear la pregunta en los términos de Leibniz, “¿por qué el ser y no más bien la nada? O bien ¿por qué existe el mundo en vez de no existir?”, cuya respuesta metafísica sería simplemente que existe porque es posible. Pero la relación entre existencia e inexistencia se presenta, para la ontología factual, relacionada con otra cuestión más profunda. Supongamos que el mundo *debe* existir, nos preguntamos inmediatamente ¿por qué existe de esta forma en vez de alguna

otra? Esta es la pregunta que le hacía Meyerson a la respuesta racionalista de Leibniz.²⁷⁶ El principio de razón suficiente nos permite comprender que el mundo sea perfectamente homogéneo y que la materia esté igualmente repartida en todos sus puntos, pero la heterogeneidad geográfica de las diferentes regiones del mundo postula el siguiente problema. ¿Por qué hay esta diversidad de lugares? Decir que bajo la diversidad de las apariencias no hay más que un mismo tejido de ser, que la materia está compuesta de partículas idénticas y que solamente están arregladas de manera distinta en cada objeto del mundo es un engaño total. Ya que se puede afirmar con fuerza que sólo el ser existe y que la apariencia no es nada, pero inmediatamente nos encontramos con el hecho de que nosotros vivimos en esta apariencia y que no conocemos el ser más que a través de ella. ¿Cómo evitar en este punto, cuando exigimos racionalmente que el principio de cuenta de la determinación, caer en la posición que afirmaría que la realidad se resiste a la razón? La oposición entre razón suficiente y razón determinante debe ser disuelta en mor de la segunda. El principio de factualidad anula el principio de razón en favor de la determinación del ente. El mundo en que vivimos es pensable, tanto que la ciencia natural nos puede ofrecer una explicación del mundo tan precisa y completa como le es posible.

Este dar razón de la imposibilidad de lo impensable es la forma de resistirse al efecto refractario de postular un límite de la razón y admitir, por tanto, un más allá misterioso e inaccesible a la razón, que es el punto neurálgico de toda teología de acuerdo con Meillassoux. La fundación factual de las Figuras consiste en aportar una razón para esta adecuación entre impensable-imposible y su contrario lógico pensable-posible. Hay que evitar la concepción limitativa del principio de no contradicción porque implica finalmente que algo es contradictorio sólo porque es impensable para nosotros sin dar razón real de su imposibilidad. Algo contradictorio, aunque impensable para nosotros, bien pudiera ser posible. El principio de factualidad procede afirmando que si un ente fuera contradictorio tendría en sí su propia negación y entonces no podría ser otro: “El principio de no-contradicción lejos de oponerse a aquello que en el ente es contingente, saca entonces toda su necesidad de la necesaria contingencia del ente.”²⁷⁷

O lo que es lo mismo: la impensabilidad de la contradicción no es un mero hecho en tanto que reposa sobre la necesidad misma de la facticidad. El principio de facticidad evita que la razón sea limitada a causa de la facticidad de sus principios, ya que todos sus principios están desde ahora

²⁷⁶ Miguel Espinoza, “Meyerson y el rol de la causalidad y el determinismo en la ciencia”, en *Thémata*, 40, (2006): pp.167-178.

²⁷⁷ ID, p. 50.

fundados en la necesidad de la facticidad. El carácter paradójico de esta definición representa para Meillassoux la esencia misma de la razón, pero lo veré más adelante. Es necesario antes aclarar que Meillassoux reivindica la concepción de la verdad como correspondencia entre ser y pensamiento:

[...] la razón aparece capaz por sí misma de dar razón de las *verdades* últimas del mundo real: el término de verdad, entendido clásicamente como *correspondencia* entre el pensamiento y el ser, se encuentra entonces rigurosamente justificado ya que demostramos que la impensabilidad racional nos hace acceder efectivamente a una imposibilidad ontológica.²⁷⁸

Esto lleva a Meillassoux a tratar la cuestión del ser según 4 principios clásicos de la metafísica pero reformulados como inmanentes: 1) la *quodidad*; 2) la *quididad*; 3) la entidad; 4) el *hay* o la existencia.

Sobre los dos primeros “quodidad” y “quididad” la diferencia es sutil pero fundamental, cuando hablamos del Ser no podemos hacer intervenir ninguna determinación del ente (quodidad). Dar cuenta de aquello que “es” no pasa por dar cuenta de los diferentes entes que son, lo que desde Heidegger se ha conocido como *diferencia ontológica*.²⁷⁹ Pero como he expuesto no podemos dar cuenta del Ser, lo que lo convertiría en una especie de principio necesario, en tanto que elucidar la cuestión del Ser llevaría a determinar el ente por el Ser, entonces se trata de dar cuenta no de tal o cual determinación sino de la determinación en cuanto tal (quididad). De aquí que podamos responder a la pregunta por la “entidad” en general, ¿qué significa ser un ente, no por tal o cual determinación sino en cuanto ente? Es decir, la ontología factual debe enunciar las condiciones para que un ente sea un ente. Mientras que la ontología clásica parte del Ser para determinar la entidad. La cuarta cuestión es la llamada cuestión canónica:²⁸⁰ hay ente y no hay más bien nada. Para Meillassoux la respuesta especulativa a esta cuestión no se trata de preguntar por el Ser en oposición a la nada, sino el ser de la entidad como tal, no lo que llamamos el ente sino su *haber* (*il y a*), o su existencia.

Así la onto-teología criticada por el pensamiento post-metafísico queda definida por un intento muy específico por resolver esta cuádruple cuestión. La metafísica y su concepción de la necesidad real responden a esta cuestión de la siguiente manera: Hay cosas porque el *Ser* primero, en tanto que lleva la *entidad* a su colmo, debe ser, y debe ser de tal manera que dé necesariamente su *ente* y su *quididad* a

²⁷⁸ ID, p. 51.

²⁷⁹ ID, p. 67.

²⁸⁰ QCF, . 139 y s.s.

los entes finitos. Es la forma tanto del modelo del Uno-Bien platónico y neo-platónico, como del Motor Inmóvil aristotélico, y la forma del argumento ontológico de Anselmo en el *Proslogion*.

Meillassoux distingue entonces el uso factual de la quiddidad del uso onto-teológico, mientras que para el última la quiddidad siempre remite a la esencia del ente, para la ontología factual la quiddidad designa solamente el conjunto de determinaciones constatables del ente, su ser de tal o cual manera. En este sentido la filosofía factual es un rechazo completo del esencialismo.

Arribamos así a una cuestión crucial de este intento por construir una ontología completamente inmanente sobre el principio de factualidad: ¿Cómo se puede hablar racionalmente del ser mismo? La solución factual es la siguiente: El ser en tanto que ser se identifica con la facticidad como tal. En efecto, que ente el *sea* no significa otra cosa que *el hecho* de que sea. *Ser es ser un hecho*. Así el ser no designa una “cosa” que sería factual, como se vio más arriba la facticidad no forma parte del ser como una propiedad. El ser es la facticidad misma.

Percibimos ahora la “lógica” de la ontología factual: identificar el ser con la facticidad del ente implica identificar la *diferencia ontológica entre el ser y el ente con la diferencia factual entre el ente factual y la facticidad no factual del ente*, entre lo que el ente es, la quiddidad, y el *hecho* de que el ente es, la quodidad.²⁸¹

Para Meillassoux el discurso ontológico tiene como condición especulativa el principio de factualidad, esto lleva a replantear la diferencia ontológica que Heidegger exigiera como condición de la pregunta por el sentido del ser.²⁸² Hablar del ser en su diferencia con los entes, es reconocer que la facticidad del ente es algo distinto que los entes factuales que existen, es decir, en tanto que esta facticidad es, ella, *estrictamente necesaria*. La inmanencia de la ontología factual está garantizada en el argumento que dice que después del principio de factualidad todo ente es necesariamente contingente, por tanto hablar adecuadamente del ente es tener un discurso él mismo contingente, *es decir descriptivo*. Pero ya que la facticidad del ente no puede ella misma ser factual, hablar adecuadamente de la facticidad como tal, del ser en tanto que ser, es hablar un discurso repleto de necesidad, es decir, *demostrativo*. ¿Pero qué es un discurso repleto de necesidad sino precisamente un discurso racional? La identificación factual del ser y de la facticidad se vuelve entonces la base para la construcción de una razón *integralmente*

²⁸¹ ID, p. 71.

²⁸² Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, 1998, p. 21.

demonstrativa del discurso mismo del ser en tanto que ser, y en este sentido el materialismo especulativo es una ontología en su sentido más clásico.

Aunque se comprenda ahora la diferencia de la ontología factual con la ontología clásica, debo ahora exponer la crítica a la diferencia ontológica de Heidegger, que nos brindaría el carácter racional del discurso factual, en tanto que la diferencia ontológica es el principio mismo de su discursividad necesaria. Meillassoux define metafísica entonces como la posición que enuncia que la necesidad es la necesidad de un ente, es decir, que la necesidad es *real*, que hay determinaciones constatables que no pueden ser otras que las que son, es decir, la metafísica se caracteriza por sostener la diferencia *óntica* de la contingencia y la necesidad.

La entidad ya no está separada por un abismo de la cuestión del ser como lo exigía Heidegger. En tanto que no es una determinación privilegiada del ente. Meillassoux disuelve la diferencia ontológica porque la ontología factual no produce el término “Ser” como una instancia que daría su ser a las entidades, o que las sostuviera en su entidad, pero refractario y trascendente a ellas.²⁸³ La facticidad de un ente, su ser contingente, y su ser se identifica a su contingencia misma que, ella, no es nada, ya que ella no es contingente, en tanto que ella no es un ente; la entidad, la condición para que el ente sea un ente, es entonces el *ser contingente*, el ser del ente es la contingencia misma.

Pero esta caracterización deja sin resolver la cuestión de la existencia, que un ente *deba* existir *contingentemente* no nos explica por qué *debe* existir ente en general. Es decir, la cuestión del *hay* de la entidad, de su existencia queda aún en la oscuridad. ¿Por qué hay ente contingente en general? ¿Cómo se evita el regreso de que el ‘hay’ del ser implique algún tipo de trascendencia?

²⁸³ Esta idea es mantenida aún después del supuesto “giro” (*Kehre*) del pensamiento de Heidegger, cuando se abandona la ontología fundamental, y aparece formulada una vez más en los *Aportes a la filosofía*, 1989.

8.3.1 La Figura de la No Contradicción como principio inmanente.

Decir que toda existencia es necesariamente factual equivale a decir que es necesario que haya la existencia factual en general.²⁸⁴ Meillassoux aborda este problema tanto en la tesis doctoral como en un texto posterior, de 2008, titulado *Pregunta canónica y facticidad*. Según la argumentación de estos dos textos, la necesidad al identificarse con la contingencia, coloca a la facticidad en un “hay” eterno exterior a la existencia y la inexistencia. Se requiere observar que Meillassoux afirma que esto no vuelve a la facticidad algún tipo de instancia o entidad supra-sensible ya que no es facticidad *más que* del ente. Es decir que la facticidad es la eterna inmanencia del ente:

Ya que si pensáramos, al contrario, que es contingente que haya ente en general, pensaríamos por lo mismo que la facticidad del ente es ella misma un hecho que podría así existir o no, ya que sin ente, no hay facticidad. Si negamos esta necesidad del ser de un mundo en general, identificamos la facticidad del ente con una propiedad factual del ente condicionada por su existencia, lo que implica de nuevo una ocultación de la diferencia ontológica bajo la forma del redoblamiento factual.²⁸⁵

En otras palabras, la necesaria contingencia de la determinación implica la necesaria persistencia de la determinidad, es decir, de que haya determinaciones. Es necesario que haya mundo y no más bien la nada, ya que es necesariamente contingente que haya este mundo y no algún otro. Para Meillassoux en la cuestión canónica debe resolverse cómo el principio de factualidad dicta que todo lo que exista debe ser un hecho, al punto de la existencia efectiva de los hechos, ya que podemos tener hechos inexistentes.²⁸⁶

Meillassoux distingue este argumento factual del *argumento ontológico* de la metafísica clásica. En el argumento factual no se trata del ser necesario de una entidad determinada considerada como suprema, cuya existencia necesaria es opuesta a la existencia relativamente contingente de los demás entes, la ontología factual no admite grados de ser; sino sobre el ser indeterminado del ente como tal, es decir, en tanto que contingente. El argumento ontológico factual es la *primera Figura* de la contingencia, su primera auto-limitación, ya que se impone a ella misma un *hay*.

Según Meillassoux la necesidad de que haya ente y no nada es la consecuencia inmediata de la imposibilidad del enunciado: “El ser es.” Recordemos que se ha admitido que lo impensable es

²⁸⁴ Cfr. QCF, p. 13 y s.s.

²⁸⁵ ID, p. 78.

²⁸⁶ QCF, p. 90.

igualmente imposible. Se accede así a la intuición de la eternidad del Tiempo, ya que el tiempo se identifica con un campo de posibles apariciones y desapariciones de los entes. Es decir, la factualidad de lo que es debe implicar la doble posibilidad existencia-inexistencia. Si pudiéramos tener un mundo enteramente poblado de entes meramente virtuales, sin ninguna actualización, tendríamos en consecuencia un mundo de entes necesarios, es decir, que ya no puede devenir en lo que no son (pasar de lo virtual a lo actual). No significa tampoco que el devenir o sus leyes sean alguna especie de principio necesario. Esto no hace de las leyes del devenir, determinadas, algo eterno, sino que *el devenir de las leyes* es lo eterno. El devenir sin ley como lo llama Meillassoux. Tampoco este Tiempo eterno es identificable a la conciencia del tiempo, digamos, a la duración. Porque el Tiempo eterno es también el del paso de la vida consciente a su ausencia (muerte individual y extinción colectiva) y a su posible *recomienzo*²⁸⁷. Finalmente el Tiempo tampoco hace las veces de una totalidad en la cual todo ente está actualmente, primero porque Meillassoux entiende al tiempo como una serie transfinita de instantes; segundo, porque hemos definido la factualidad como la posibilidad necesaria tanto de existir como de no-existir. Es el tiempo de la contingencia de toda determinación y no de un tiempo determinado: sea físico-empírico, psicológico, trascendental.

Con esto aún no se ha respondido la pregunta por la existencia, si acaso se ha dicho que si algo debe existir, existe contingentemente en el Tiempo. Pero de que se constante que hay ente ¿entonces es necesario y no imposible que haya ente? En ese caso, no se puede decir que si de hecho el ente no se diera, lo que tiene que considerarse como posible porque su donación es un hecho contingente, podría haber sido igualmente imposible que no hubiera.²⁸⁸

Según Meillassoux este tipo de objeción reposa sobre una *confusión*.²⁸⁹ Es la objeción que presenta Ray Brassier por ejemplo, entre la contingencia del pensamiento de la contingencia y la no-contingencia de la contingencia pensada (la no-facticidad de la facticidad, o la achi-facticidad²⁹⁰) y que exploraré a propósito de la intuición en la última sección de esta investigación. Ciertamente es que se accede a la contingencia *empíricamente* mediante el ente contingente, pero no se debe confundir el hecho del ente percibido, es decir, que este ente que percibo podría no ser, con el hecho de la percepción, esto es que podría no percibirlo en lo absoluto, y yo mismo ciertamente podría ni siquiera existir para

²⁸⁷ ID, p. 267 y s.s.; IOM, p. 12 y s.s.

²⁸⁸ QCF, 91 y s.s.

²⁸⁹ ID, p. 85.

²⁹⁰ Cfr. AF.

percibirlo. La facticidad del ente, como he dicho, no es un hecho que se constante empíricamente a través de los entes factuales, sino que es el resultado de una *intuición dianoética*. La contingencia es establecida por la teoría factual como necesaria contingencia del ente, no hay contingencia que pudiera darse *más que a través* de aquello que es contingente, es decir, de un ente particular. Pero lo anterior no implica que lo factual comience por un hecho o dependa de la experiencia de los hechos, o alguna otra especie de donación primera, sino que comienza por la demostración de la necesidad insuperable de la facticidad del ente, es decir, por la demostración de que no hay sino entes factuales y que la facticidad no puede ser captada mas que a través de su donación empírica en ellos. Una vez más, la contingencia de los entes, su facticidad, *es resultado de nuestra experiencia atravesada por su conceptualización*, pero la necesidad de la contingencia *es resultado de una demostración*. Es decir, en tanto que discurso necesario, la ontología factual no comienza por la donación empírica sino por su demostración racional (*dianoia*).

Ahora, el discurso de lo factual, como discurso de lo necesario debe ser rigurosamente distinguido de cualquier tipo de discurso esencialista o determinista. Por tanto aclararé estos conceptos: Hay *necesidad* porque la necesidad no puede ser, es decir no puede ser real en tanto que atributo determinante o determinado de un ente. La necesidad es así *efectiva e irreal*. Esto permite afirmar la *contingencia*: nada es necesario. Mientras que el discurso racional es un tipo de contingencia subordinada: con esto Meillassoux reconoce un tipo de necesidad, la de la razón, que tiene su sustento en la contingencia, y por consiguiente sólo la razón es capaz de acoplar demostrativamente la necesidad y la contingencia.

Esta última contingencia subordinada, la razón, es producto de la auto-limitación de la contingencia absoluta que Meillassoux afirma bajo el nombre de la *Figura*. La primera Figura es la no-contradicción principio supremo de la razón, y se trata ahora de refutar la idea según la cual el principio de no contradicción sólo es la exigencia formal del discurso sin ningún significado ontológico. Meillassoux piensa, por el contrario, que el principio de no contradicción nos permite saber algo del ser en cuanto tal. El hecho es que, oponiéndonos a la posición de Kant, el principio de no contradicción nos permite saber algo de los entes sin importar sus maneras de existir. El principio permite aprehender *algo* del ente en tanto que ente. Este “algo” no es una propiedad empírica, ni una propiedad ideal que trasciende el mundo de la empiricidad, el “*principio de no contradicción enuncia lo que en el ente*

factual le es propio sin ser no obstante factual.”²⁹¹ El principio, de esto modo, se desprende de la necesaria contingencia: nada puede ser y no ser a la vez. Nada puede ser *contradictorio* porque nada puede ser *necesario*.

Meillassoux establece una correlación estricta entre contradicción y necesidad real. Si un ente fuera contradictorio existiría y no existiría al mismo tiempo, nada podría *limitar/determinar* a ese ente. Esto significa que el Absoluto tendría su otro en sí mismo, justo como el absoluto hegeliano que exploré en la sección 3 de este trabajo. El rechazo de Meillassoux a la dialéctica se encuentra justo en tanto que ésta es la teoría consecuente de la necesidad real en tanto anulación del principio de no contradicción. La no contradicción no es un principio trascendente, opuesto al devenir manifiesto del ente, sino que es la manifestación eterna en el seno de cada cosa ofrecida a la experiencia.

El principio de no contradicción habla entonces de la contingencia necesaria de toda determinación empírica, de su necesaria posibilidad de ser otra, es decir, de *cambiar*. Se conecta así esta Figura de la no contradicción con la idea del Tiempo. El instante es el nombre de la eternidad del tiempo como tal.²⁹² Lo que implica que la temporalidad del objeto no es ella misma una propiedad temporal, es decir, factual, del objeto.

Por lo anterior es necesario entender que el principio de no contradicción en el nivel ontológico refiere al tiempo como tal, en tanto que no es él mismo temporal. El “al mismo tiempo” al que el enunciado del principio hace alusión significa que el ente no puede escapar al tiempo eterno al poseer en sí mismo sus determinaciones y las negaciones de sus determinaciones, lo que haría imposible su cambio y lo haría salir del tiempo. Pero ser temporal tampoco implica cambiar necesariamente, un objeto temporal puede bien ser inmutable, “sempiterno” (*sempiternel*) pero seguir siendo *necesariamente* susceptible de cambio. Así hay ente contingente porque hay Tiempo, el Tiempo es la condición ontológica que garantiza la existencia del ente.

²⁹¹ ID, p. 97.

²⁹² ID, p. 101.

8.4 Identidad y diferencia

Meillassoux distingue entonces entre necesidad *real* y necesidad *lógica*, anulando la primera mediante la segunda. Pero si la necesidad real es destruida ¿de dónde obtiene su necesidad la propia lógica? Desprovistos del principio de razón, ¿qué permite a los enunciados y a los entes no caer en contradicciones? La respuesta a esta pregunta ha sido, desde Platón, la apelación al Principio de Identidad. Meillassoux introduce en esta larga tradición una problemática que llevará a punto su reformulación del de Principio de Identidad. En su sentido clásico el principio de identidad como equivalencia de dos proposiciones $A = A$ no postula sino *presupone* ya una forma de equi-valor, ya que “p equivale a p” es verdad sí y solamente sí p y p son verdaderas, o falsas. Entonces decir que p equivale a p simplemente construye una fórmula en la cual p debe necesariamente tener el mismo valor de verdad que él mismo (equi-valor) ¿pero en qué está fundada esta equivalencia? ¿cómo p puede tener un valor idéntico a sí mismo?

Meillassoux se opone a la noción de identidad como un sustrato determinado que perdura a través de los cambios, que era la solución aristotélica al asunto, también rechaza la solución platónica donde el Principio de Identidad viene dado por la participación del enunciado con las ideas. La idea de un cambio de todas las cosas parece así el arma especulativa privilegiada para contestar tanto el principio de identidad como el de no-contradicción. La concepción factual de estos principios supera este primer intento ya que la determinación factual no envía a una sustancia en tanto que formula que no hay una *determinación ontológica privilegiada*. Lo factual rompe así la alianza entre identidad y sustancia.

Lo factual rompe la alianza de la identidad y de la sustancia postulando que la eterna identidad consigo de una determinación *cualquiera* (sin privilegio alguno sobre cualquier otra determinación) marca por el contrario su eterna posibilidad de no existir si existe, y de existir si no existe. No hay, para lo factual, sustrato del cambio, determinaciones reales que permanecerían “bajo” el devenir de las cosas, sin ser jamás afectadas por este cambio.²⁹³

El “sustrato” ya no es una determinación real sino las diversas propiedades de la eterna contingencia misma: la no-contradicción, la identidad, la necesaria existencia de la determinatividad en general, lo indefinido, lo infinito y todas las demás Figuras.

²⁹³ ID, p. 136.

Esto permite reformular el terreno de las filosofías contemporáneas post-heideggerianas que se entienden como pensamientos de lo múltiple opuestos al pensamiento de lo Uno, o de la diferencia opuesta a la identidad. En ambas cosas, metafísicos de lo uno y anti-metafísicos de lo múltiple, la necesidad surge como un *atributo*²⁹⁴: es necesario que el Ser sea Uno; o bien, es necesario que el Ser sea múltiple. Pero esta necesidad atribuida termina por no poder ser elucidada más que a partir de sí misma y de su opuesto directo: la contingencia. Para la teoría factual en cambio, la oposición fundamental del pensamiento es la de la necesidad y la contingencia y de ahí elucida las oposiciones *secundarias*: uno/ múltiple, identidad/diferencia.

Esto me conduce a reparar sobre la *forma* del principio de factualidad, es decir, el “no redoblamiento”. Lo que ahora hay que apuntar es que este no redoblamiento da la apariencia de ser un pensamiento sistemáticamente paradójico, ya que define la necesidad como no contingencia de la contingencia. Aunque la paradoja aparece normalmente como el arma del escéptico, o del sofista, es decir como *misológica*,²⁹⁵ la filosofía puede, por el contrario, demostrar que la paradoja es la expresión del principio mismo de la razón.

La paradoja tiene para Meillassoux la función de revelar la esencia de la razón.²⁹⁶ Pero el no-redoblamiento ha sido utilizado en la metafísica clásica para fundar la necesidad de una esencia o de un principio determinado (la idea platónica, siempre Idea de tal o cual fenómeno, las formas *a priori* del conocimiento, o la voluntad de Schopenhauer, p.e.), la filosofía factual por el contrario funda la necesidad *misma* por este argumento.

Aplicar el no-redoblamiento a una instancia particular del ser para atribuirle el rol de principio necesario de lo que es, implica, lo que según Meillassoux, no puede conducir más que al fracaso por las razones expuestas. Así la estructura paradójica del principio de factualidad lo conduce a una tentativa de unificación del saber bajo un principio *a la vez inmanente y necesario*.

²⁹⁴ ID, p. 137.

²⁹⁵ Misología (del griego *miséo*, “odiar” y *logía*, “razón/discurso”) es un término filosófico introducido por Platón, con el cual describía el desprecio hacia los razonamientos. Posteriormente, Kant consideraba que se trataba en la creencia errónea de que la razón conduce a la infelicidad, cuando en realidad debía llevar a la moralidad. Cfr. *Diccionario de filosofía*, 2003. pp.193-4.

²⁹⁶ ID, p. 176.

La unidad y la inmanencia del principio son postuladas a través de una determinación declarada común a todo ente y que, a este título, lo define: el problema es ahora fundar la necesidad de esta determinación general, que no debe ser un simple punto común a todos los entes, sino su determinación principal.²⁹⁷

El no-redoblamiento no privilegia ninguna determinación específica ni unifica los entes bajo un mismo caso. Así el archi-hecho que hipostasia una determinación del ente como principio de todo ente recibe su crítica en una *delimitación* de la razón en Wittgenstein y Heidegger.

Según la interpretación de Meillassoux para Wittgenstein el no-redoblamiento sería una tesis limitativa en tanto que enuncia la incapacidad de la lógica para pensar su capacidad de decir adecuadamente los hechos mundanos, la lógica es, de principio, incapaz de pensar su propio “ahí”, y correlativamente, el del mundo que describe.²⁹⁸ De esto se sigue que el acto de mostrar sea a la vez esencial y extra-racional, es decir, místico. Mientras que para Heidegger, según Meillassoux, la diferencia ontológica hace que la razón sea reducida a un discurso sobre el ente y Heidegger apela a un pensar, casi místico, casi religioso, capaz de decir el ser en cuanto tal, en su diferencia con el ente, o más bien una especie de “escucha” a la propia des-ocultación epocal del Ser. En fin, este pensamiento es por esencia exterior a la razón olvidadiza, primero como metafísica después como técnica, del ser en tanto que ser.²⁹⁹

La diferencia ontológica debe identificarse con la auto-diferenciación de la diferencia óptica, para evitar una implacable multiplicación de los niveles de la diferencia. Esto es que la diferencia ontológica entre ser y ente remite, en segunda instancia a una diferencia entre el ser en cuanto tal y el ser como ente, que en una tercera instancia remite a una tercera diferencia entre el ser como ente y el ente determinado, y así al infinito. Lo que Meillassoux llama “la diferencia óptica” es la diferencia entre dos entes factuales donde cada hecho es diferente de otro hecho. Esta diferencia que podría denominarse también “intra-óptica” es de la misma naturaleza que aquello que diferencia.³⁰⁰ Por lo que no basta para salir de la facticidad inherente al ente: no hace más que decir que si los entes son diferentes entre ellos, son también “diferentemente diferentes” los unos con los otros. ¿Cómo encontrar

²⁹⁷ ID, p. 177.

²⁹⁸ Sobre lo místico en Wittgenstein ver Luis Villoro, *Lo indecible en el Tractatus*, en *Vislumbres de lo Otro*, Ciudad de México: VerdeHalago, 2006, pp. 115-134.

²⁹⁹ Sobre el itinerario filosófico de Heidegger ver Ángel Xolocotzi Yáñez, *Fundamento y abismo, a proximaciones al Heidegger tardío*, 2011 particularmente el capítulo 3 pp. 57-66.

³⁰⁰ ID, p. 186.

la diferencia ontológica en el seno de lo óntico, es decir, cómo aprehender la diferencia óntica *como tal*, y no como la diferencia entre los entes para evitar la proliferación de los niveles de la diferencia?

Meillassoux responde frente a la filosofía de la diferencia que

[...] las diferencias ónticas son siempre diferencias *idénticamente factuales*; y si la diferencia óntica como tal se despliega como una multiplicidad de diferencias, y de diferencias de diferencias, es precisamente porque estas diferencias son tan factuales como los entes que ellas diferencian, entonces pueden diferenciarse ellas mismas entre ellas al infinito. La diferencia óntica en general se enuncia así como el ejercicio de una negación: tal ente no es *de hecho* tal otro ente, he aquí lo que nos dice toda diferencia óntica.³⁰¹

En otras palabras, nada permite concluir que la negación que enuncia que un ente puede no existir es estrictamente idéntica a la negación que enuncia que un ente *no es* otro ente.³⁰² Así la contingencia debe *implicar* la diferencia entre los entes, y por tanto la *pluralidad* del ente. ¿Cómo evitar que la contingencia del ente nos reenvíe a la posible ausencia de todo ente, y por tanto, a la supresión de toda diferencia óntica?

Para responder esto Meillassoux debe encontrar una diferencia de naturaleza entre ambas contingencias, o más bien una diferencia en cuanto tal entre ambas. La solución del argumento factual es la siguiente: “Es imposible que la contingencia abola al ente en *su integralidad*, ya que hay necesariamente ente contingente en general, ya que la contingencia no puede ser contingencia más que de *tal* o *tal* ente.”³⁰³ Esto significa que la negación por la que se ejerce la contingencia asocia de manera esencial los dos enunciados: “A no es” y “A no es B”, debido a que no hay ruptura posible entre la contingencia del ente y la diferencia contingente entre entes, la primera no puede en ningún caso ejercerse sobre la segunda, es decir, una vez más, que ser contingente es estar determinado.

Hasta este punto he mostrado entonces cómo el principio de factualidad puede ser a la vez un principio necesario e inmanente que permite construir una ontología factual estrictamente racionalista. Pero aún queda explorar cómo Meillassoux construye un concepto de inmanencia que se oponga radicalmente al trascendentalismo kantiano.

³⁰¹ ID, p. 186.

³⁰² ID, p. 187.

³⁰³ ID, p. 188.

8.5 Sustracción y contracción.

He reservado un apartado especial para este tema porque el texto que abordaré es quizás uno de los más enigmáticos escritos por Meillassoux, me refiero a su artículo *Sustracción y contracción*, publicado en francés en 2008³⁰⁴, traducido ese mismo año por Robert Mackay al inglés, y traducido al español por Jorge Fernández Gonzalo en la compilación de editorial Holobioente, titulada *Hiper-caos*. Sigo la lectura que ofrece Mario Teodoro Ramírez en su artículo “Devenir Inmortal”³⁰⁵ cuando habla de una “*superación interna* de la filosofía deleuziana.”³⁰⁶ Ramírez entiende esto a la manera en que habría una especie de corrección y modificación de la filosofía de Deleuze por Meillassoux, pero conservando el núcleo esencial de la filosofía del primero. En mi perspectiva es complicado sostener esto porque Meillassoux se aparta radicalmente de Deleuze al clasificarlo en su concepto de *subjetualismo*, que como he mostrado, es la forma más radical de correlacionismo. Ramírez expone también este punto crítico en su explicación de la relación entre ambos filósofos:

Más allá de sus pretensiones ontológicas (metafísicas incluso), ninguno de estos modelos filosóficos escapa al correlacionismo (por ende a cierto *subjetivismo* o *idealismo*). No lo logran en cuanto ambos, Heidegger y Deleuze, suponen de alguna manera el *dictum* kantiano (un verdadero dogma moderno) de los límites de la razón; aunque trataron de pensar más allá de la razón, ambos concedieron el supuesto de que la razón era incapaz de acceder a la cosa en sí y de establecer verdades absolutas. De esta manera, Deleuze mismo, y a pesar de los vectores de su filosofía, queda preso, desafortunadamente, en los supuestos del escepticismo moderno.³⁰⁷

Varios autores han intentado defender a Deleuze de esta clase de ataque, mostrando que no es un correlacionista en el sentido de Meillassoux. Aunque concuerdo con la perspectiva de Ramírez en lo general creo por mi parte que la crítica de Meillassoux a Deleuze está apenas esbozada en este artículo y que no es el sentido central de su reconstrucción de Bergson. Meillassoux critica a Deleuze en tres puntos nodales en sus obras publicadas: 1) en su crítica a la metafísica de la identidad y la diferencia

³⁰⁴ Quentin Meillassoux, “Sustracción et contraction: Deleuze, l’immanence et *Matière et Memoire*” en *Philosophie* (2008), 1, 96, pp. 67-93. Las otras dos traducciones que menciono son: “Sustracción and contraction: Deleuze, Immanence and Matter and Memory” traducida por Robert Mackay en *Collapse*, (2009), 3, pp. 63-107; y “Sustracción y contracción: A propósito de un comentario de Deleuze sobre *Materia y memoria*” traducida por Jorge Fernández Gonzalo, en *Hiper-Caos*, 2018, p.121-166. [Esta es la versión que usaré como referencia]

³⁰⁵ Mario Teodoro Ramírez, “Devenir Inmortal: La crítica de Quentin Meillassoux a la filosofía de la inmanencia de Gilles Deleuze” en *Signos Filosóficos*, XVIII, 35, 2, (2016): pp. 32-51.

³⁰⁶ Ibid. p. 35.

³⁰⁷ Ibid. p. 38.

como aparece en su tesis doctoral, en “Tiempo sin devenir” y en “Iteración, reiteración, repetición”; 2) en su crítica del hilozoísmo como forma de subjetualismo que aparece en “Materialismo y surgimiento *ex nihilo*”; 2) y en su crítica a la concepción reactiva de la vida, como la expone Ramírez en su artículo citado. Retornaré al texto de Ramírez más adelante.

Sostengo que la razón por la que Meillassoux se concentra en Bergson, en lugar de en Deleuze, es que porque pretende producir una interferencia en ese paso que hay de la inmanencia spinozista, absolutamente metafísica, hacia la inmanencia deleuzeana, de la virtualidad de la vida³⁰⁸ concepto que es tomado explícitamente de Bergson.³⁰⁹ No sólo el artículo aparece en la misma revista que el famoso artículo publicado por Deleuze en 1995 titulado “La inmanencia: una vida...”, sino que discute exactamente la misma cuestión ¿cómo puede sostenerse una inmanencia radical que no reduzca la vida a la materia? Ahí Deleuze tiene una lectura kantiana de la inmanencia, dice que la inmanencia es una vida y empieza preguntando ¿qué es un campo trascendental? Con esto es claro que Deleuze quiere apartar su posición del materialismo, ya que el campo trascendental habla, para él, del flujo de la conciencia a-subjetiva, impersonal,³¹⁰ lo que Meillassoux denomina subjetualismo. No es extraño entonces que Meillassoux comience su reconstrucción del problema de la inmanencia y la vida con la crítica anti-kantiana de Bergson al problema de la percepción:

[...] el rasgo quizás más impactante de la teoría bergsoniana de la percepción, que la convierte en una *teoría antikantiana* de una rara radicalidad, es que, para Bergson, la percepción no es una *síntesis*, sino una *ascesis*. La percepción no somete, como en Kant, la materia sensible a una forma subjetiva, porque el vínculo, la conexión, la forma, pertenecen por completo a la materia. La percepción no conecta: desconecta. No informa de un contenido, sino que incide en un orden. No enriquece la materia, sino que, por el contrario, la empobrece [...] La perspectiva que hemos adoptado es la siguiente: tratar de demostrar que la teoría de la percepción pura responde mejor que el desarrollo ulterior de *Materia y memoria* a la exigencia de la *inmanencia antikantiana*.³¹¹

Es decir que hay una forma moderna de la inmanencia y esta es la dictada por Kant. Toda la crítica de Meillassoux a Deleuze en este artículo se juega en usar a Bergson contra Deleuze para extraer una inmanencia que supere los límites establecidos por Kant.³¹² En la perspectiva de Meillassoux el

³⁰⁸ Cfr. Gilles Deleuze, “L'immanence: une vie...” en *Philosophie*, 46, (1995), p- 4-7.

³⁰⁹ Cfr. Gilles Deleuze, *El bergsonismo*, 2017, particularmente el capítulo III, pp. 47-69.

³¹⁰ Ibid. p. 4.

³¹¹ SC, p. 133-34.

³¹² Muchos intérpretes de Deleuze suelen obviar el papel que juega el kantismo en la filosofía del francés. Manuel de Landa hace pocas referencia a la epistmología kantiana en *Virtual Science and Intensive Philosophy*; François

trascendentalismo, no importa bajo qué configuración, está totalmente opuesto a la inmanencia exigida por el metarrealismo, en tanto que Meillassoux ha identificado inmanencia con racionalidad, y sólo reconoce a Lucrecio a Spinoza como las dos filosofías de la inmanencia. A mi entender, más que una modificación que mantiene lo sustancial de la inmanencia deleuziana, la crítica de Meillassoux es una evacuación completa del trascendentalismo kantiano y una transformación de la filosofía deleuziana en una auténtica filosofía de la inmanencia. Es por esto que Meillassoux propone su análisis imaginando que Deleuze es un filósofo antiguo del que sólo tenemos algunos fragmentos, precisamente los fragmentos donde habla de la inmanencia en Spinoza y en Bergson.

¿Qué es pues la inmanencia en Meillassoux? Si uno trata de orientarse por la entrada escrita por Jeffrey Bell en el *Meillassoux Dictionary*³¹³ esta noción sigue en los límites de la filosofía trascendental, que opone inmanencia a trascendencia y que deja a la filosofía trascendental la tarea de garantizar tal oposición. Sin embargo tengo razones para creer que la explicación de Bell es por lo menos inexacta, lo expondré a continuación. Meillassoux trata de encontrar una salida a los límites del término inmanencia establecidos por Kant en la *Crítica de la razón pura*. Kant llama a establecer los límites de la aplicación de las síntesis de la imaginación trascendental, y ahí es cuando define inmanencia como radicalmente opuesta a trascendencia,³¹⁴ y por tanto, como relativa a ésta. Pero hay un segundo uso que Kant da, fuera de esta oposición, que es usado también por Meillassoux en su ataque del kantismo. En una carta a J. S. Beck el 20 de enero de 1792 Kant afirma que como resultado de la crítica “emerge una ciencia nueva de la Ontología como pensamiento *inmanente*, es decir, *una ciencia de las cosas de las cuales la realidad objetiva de sus conceptos puede ser adecuadamente establecida*.”³¹⁵ Más allá de los límites de la crítica, la inmanencia no es una propiedad de la auto-crítica de la razón pura, sino lo que la crítica intenta alcanzar. Pero es lo que, de acuerdo con Meillassoux, ninguna filosofía trascendental podría alcanzar en modo alguno.

Para entender esto último es necesario distinguir que la inmanencia se despliega en dos formas en la propia perspectiva de Meillassoux: formal y ontológica. Una filosofía es *formalmente inmanente*

Zourabichvili no dedica atención especial a este tema en su texto *Deleuze: una filosofía del acontecimiento*; lo mismo puede decirse de la reciente interpretación de David Lapoujade *Deleuze: los movimientos aberrantes*; quizás la única excepción sea la propuesta de Anne Sauvagnagues en *L'empirisme transcendantal*, donde dedica varios capítulos a rastrear la problemática del campo trascendental en Kant y Deleuze.

³¹³ Op. cit., p. 95-98.

³¹⁴ Cfr. Kant, *Op. Cit.* secciones A297/B313, A308/B365.

³¹⁵ Kant, *Correspondence*, 1999, p. 398 [trad. Propia].

si no apela a nada fuera de los términos y relaciones construidas por esa misma filosofía, en este sentido el kantismo es inmanente, y el problema de la fundación de sus conceptos abre paso a todo el idealismo alemán, es decir, todas estas filosofías herederas de Kant son inmanentes en un sentido formal. En cambio, *ontológicamente* una filosofía de la inmanencia promete que el pensamiento es completamente capaz de dar cuenta del ser; no hay “trascendencia” del ser al pensamiento. Lo que he venido explorando en la T2 del materialismo. Este es el punto que permite defender la idea de que la inmanencia puede ser formalmente defendida desde el correlacionismo y el subjetualismo pero nunca ontológicamente alcanzada. Aliterando a Hegel se puede decir que se trata de una “mala inmanencia”.

Esto ayuda a entender por qué no hay inmanencia ontológica en la metafísica, ya que esta se entiende como un discurso de la necesidad real, y por tanto, de un principio necesario cuya necesidad es refractaria a la razón. Pero tampoco hay inmanencia ontológica en las llamadas filosofías post-metafísicas ya que renuncian a cualquier tipo de necesidad racional y por tanto condicionan el acceso humano a lo real como límite insuperable, es decir, trascendental, del pensar.

Cuando Deleuze habla de un “campo trascendental” para dar cuenta de la inmanencia está entendiendo esta última en el plano estrictamente formal. La herencia de Kant en Deleuze es la idea de que podemos situar la inmanencia negativamente frente a la trascendencia. Cada cosa, cada entidad, cada proposición y principio pueden ser entendidos en términos de un sistema de principios que lógica y metafísicamente impidan concebir algún afuera. Mientras que para Meillassoux todo el objetivo del pensamiento especulativo es abrirse paso hacia el Gran Afuera, hacia el absoluto, entendido como aquello que precisamente *no es pensamiento*.

Esta inmanencia formal es abordada por Deleuze bajo la figura de la virtualidad, y es el punto nodal de la crítica de Meillassoux y lo que permite construir su propia noción de inmanencia. No tengo el espacio para detenerme en los por menores de este complejo concepto en Deleuze,³¹⁶ me conformaré con exponer la crítica de Meillassoux a la virtualidad deleuziana, que caracterizaré brevemente y extraer de esto el concepto post-metafísico de inmanencia que sostiene la apuesta especulativa del materialismo de Meillassoux.

La tesis central de la inmanencia deleuziana que es cuestionada por Meillassoux es su apego a la distinción trascendental entre pensamiento y experiencia. Lo que puede ser pensado o concebido sólo

³¹⁶ Remito sin embargo a la inigualable exposición de Christian Kerslake en su libro *Immanence and the Vertigo of Philosophy: from Kant to Deleuze*, 2009.

aparece en la filosofía deleuzeana como resultado de una violencia en el pensamiento,³¹⁷ lo problemático que fuerza a pensar, o las “ideas del arte” como en su libro sobre Proust.³¹⁸ Es decir el pensamiento sólo es capaz de expresar el ser bajo condiciones muy singulares. El principal apego de Deleuze a la filosofía de Kant radica entonces en el concepto de “Idea” como aparece en la *síntesis ideal de la diferencia*.³¹⁹ Las ideas como correlatos del pensamiento pueden realizarse de varias maneras: pueden ser lo problemático en las afirmaciones del conocimiento, las alusiones en el lenguaje de la pintura, el teatro, la literatura o el cine, o pueden ser producidas mediante la repetición y caracterizar desarrollos orgánicos, psíquicos y existenciales. Así la inmanencia deleuziana se sitúa en la tradición post-kantiana, precisamente entre Kant y Hegel. Lo importante es esta idea deleuziana de que la inmanencia acontece en el pensamiento bajo la figura de lo problemático, de lo ideal, es decir, la forma más fuerte de correlacionismo. No por nada sus críticos más severos han mostrado la complicidad de Deleuze con el hegelianismo³²⁰. Lo que podría defenderse de un modo más plausible, sin caer en esta interpretación errada, es la idea de que si Deleuze admite algún tipo de Absoluto este no es asequible mediante la representación conceptual, y por tanto es ajeno a cualquier discurso racional, requisito ineludible del absoluto hegeliano, como vi en el segundo apartado de este trabajo. Como dice Ramírez:

Para Deleuze, todo lo existente constituye un enorme plano de inmanencia o de consistencia, es decir, donde el caos se actualiza y ordena (el *caosmos*) (cfr. Deleuze y Guattari, 1993). El *ser* (palabra no muy usada en la ontología pluralista de Deleuze) es un flujo constante de devenir, o mejor dicho, de devenires, de multiplicidades sin fin. (Deleuze y Guattari, 1993). Nada hay fijo, ninguna trascendencia obstruye, dirige o significa al devenir, no hay sustancia, ni sujeto, ni *telos* o ley. El devenir es lo absoluto [...] No es el devenir el que se dice del Ser, sino el Ser el que se dice del devenir. Esta fórmula resume como ninguna otra el talante de la ontología deleuziana, radicalmente antisustancialista y alegremente dinamista.³²¹

Por eso Deleuze afirma todo tipo de formas no-representacionales de cognición para el pensamiento del devenir, aunque reconoce el papel intensivo de los aspectos espacio-temporales de la intuición. Las “Ideas”, o las “estructuras de la diferencia y la repetición” son expresadas de tal manera en que dicen su propio sentido.

³¹⁷ Cfr. Gilles Deleuze, *Crítica y clínica*, 1996.

³¹⁸ Cr. Gilles Deleuze, *Proust y los signos*, 1970.

³¹⁹ Cfr. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, 2002.

³²⁰ Cfr. Slavoj Žižek en *Órganos sin cuerpo: sobre Deleuze y consecuencias*, 2006; y Peter Hallward, *Fuera de este mundo: Deleuze y la filosofía de la creación*, 2006, ambos pensadores son los dos más claros ejemplos de esta crítica.

³²¹ *Ibid.* p. 36

En este sentido la acusación de subjetualismo hecha por Meillassoux alcanza el corazón mismo de la filosofía deleuzeana si se admite que esta ha sido una filosofía de la inmanencia. Es fácil advinar en este punto la diferencia de Meillassoux con la inmanencia de Deleuze, y en este sentido Meillassoux sería mucho más cercano a Spinoza y Bergson (en su rechazo del kantismo) de lo que Deleuze mismo fue. Inmanencia significa para Meillassoux que el pensamiento es capaz de pensar al ser *racionalmente*. Para Meillassoux la racionalidad es una propiedad que aparece contingentemente en el ser con el ser humano, pero que permite comprender al Ser en su verdad absoluta. Meillassoux quiere afirmar un discurso sobre el Ser que sea una vez más *logos*. Para dar cuenta de la inmanencia, Deleuze convertía la inmanencia en idea, en vida, pero en este movimiento la apartaba de cualquier discurso universal y necesario, que es la esencia de la razón. La inmanencia deleuziana es una inmanencia irracional, y por tanto, religiosa, objeto de contemplación, pero jamás de acción, ni de transformación fundamental de la vida.³²²

Como yo lo entiendo la reconstrucción de la inmanencia bergsoniana disputa la conceptualización deleuziana de lo virtual. Según Meillassoux lo virtual en Deleuze cumple 4 características principales: 1) lo virtual es determinado; 2) lo virtual es real y no actual; 3) lo virtual difiere de lo posible, “lo actual menos la existencia”³²³; 4) lo virtual es la condición de la acontecimentalidad del ser, del devenir de lo imprevisible, de lo nuevo. Lo que Meillassoux modifica esencialmente es la relación de esta virtualidad con el modelo sustractivo de la memoria que reconstruye en Bergson, es decir, la idea de que la percepción y la memoria no aportan algo, sino que empobrecen la materia, que la materia está saturada de actualidad y es la percepción, como selección de imágenes,³²⁴ la que establece al organismo como un desinterés selectivo hacia la materia, un espacio de indeterminación, como dice Bergson. Es sabido que para Deleuze lo virtual se opone a lo actual así como lo cualitativo se opone a lo cuantitativo³²⁵. La pareja cualidad y cantidad pone la duración, lo virtual, del lado del sujeto, sin importar si este sujeto es diluido en lo material como el hilozoísmo de

³²² En este punto la crítica de Hallward a Deleuze como un pensador más bien contemplativo, o reactivo, ya que lo actual no tiene ninguna influencia en los devenires virtuales, es compartida por Meillassoux, aunque éste último la presenta bajo la figura reactiva del Loco en el artículo citado.

³²³ SC, p. 153.

³²⁴ SC, p. 145 y s.s.

³²⁵ Cfr. Manuel de Landa, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, en especial el Capítulo 1 “The Mathematics of the Virtual”, 2005, p. 1-35.

los sujetos larvarios o los cuerpos sin órganos deleuzianos parecen muchas veces sugerir. Meillassoux quiere que el devenir mismo sea ya plenamente cualitativo y cuantitativo y por tanto:

La cualidad, en concreto, deja de ser por sí misma la marca de una novedad. Esto implica que el lenguaje de la creación imprevisible no será primordialmente de cualidad, sino de pliegue –del devenir virtual del pliegue: un lenguaje que será, en suma, una topología o incluso una *geología* de lo virtual. Por ello, generamos al menos un efecto de homología con Deleuze, a saber: un legado bergsonianiano de lo virtual explicado en términos geológicos antes que cualitativos. “Hay devenires” se dice de hecho “hay pliegues virtuales” o “hay plegamiento.”³²⁶

La ontología deleuziana busca ampliar la manera en que se entienden las categorías tales como pensamiento y materia. Busca incesantemente evitar que la realidad sea apropiada por la mente humana lo que se manifiesta no sólo en el idealismo como es obvio sino en los materialismos reduccionistas. La consecuencia monista para Deleuze es que el estatus de lo corporal y lo mental es evacuado en favor de una exaltación dinámica del ser, o el devenir. Este punto es central para la explicación deleuziana de la inmanencia, su énfasis en la materialidad des-antropomorfizada, construye un pensamiento que quiere dar cuenta de la productividad incansable del devenir. Por eso para Deleuze la inmanencia se vuelve la productividad excesiva de la Vida, esto asegura que la materia sea siempre más que la mera materia inorgánica, así como el pensamiento es siempre más que el mero pensamiento consciente. Esta idea de una ontología inmanente que invoca una especie de exceso, cuando el pensamiento y la materia son más de lo que son, parece apuntar hacia un plano fuera de la inmanencia. No es aquí el lugar para discutir si el sistema de Deleuze convierte a la vida, sin quererlo, en un principio trascendente. Para Deleuze mismo la respuesta es un rotundo no, siguiendo su modificación de Spinoza, Deleuze nos diría que no hay ninguna reserva de la vida más allá de las creaturas actuales: la sustancia se declina en favor de los modos. La Vida no existe fuera de las cosas finitas que la expresan. Por eso es siempre la inmanencia de una vida. Sin embargo, parece también admitir que es la naturaleza misma de la Vida, de su potencia auto-diferenciante, expresarse de maneras infinitas, y es esta capacidad para la constante re-expresión lo que convierte el exceso de la Vida en un prospecto infinito para devenir-otra.

Para Deleuze entonces, la vida no es la base trascendente de las cosas materiales, sino la condición inmanente-trascendental, el plano de inmanencia, que no está localizado en ningún lugar sino que es el entramado de la experiencia mundana. Al caracterizar a la vida como una inmanencia

³²⁶ SC, p. 154.

trascendental, parece difícil comprender cómo Deleuze puede distinguir la Vida de las cosas materiales sin rehabilitar la trascendencia. Si Meillassoux habla de homología entre su noción de virtualidad y la de Deleuze, está expresando en qué punto su figura de la inmanencia *se parece* a la de Deleuze, pero ¿en qué difieren? En este punto vuelvo al texto de Ramírez cuando dice:

Meillassoux propone otro modelo, al cual llama sustractivo. Éste busca mantenerse fiel a la tesis bergsoniana inicial de la percepción pura, es decir, pues *tenemos un acceso directo a la realidad y no un doblamiento subjetivo de la misma*. Se trata, pues, de sustraer a la conciencia para mantenernos en el devenir puro. Pero, de esta manera, ¿no remitiríamos a un devenir indiferenciado, plano, finalmente empobrecido? Meillassoux propone entonces un modelo del devenir que pueda salvar esta cuestión. Básicamente su tesis se centra en la introducción del concepto de *interceptores (cortes, barreras)*, que movilizan y cualifican el devenir sin necesidad de mantener la dicotomía sujeto-objeto ni de introducir en la realidad ninguna jerarquía de entes. Así, el postulado de una filosofía consistente de la inmanencia afirma: “hay el devenir, y el devenir son los flujos y sus intercepciones” (Meillassoux, 2008: 81). El puro flujo, el puro movimiento, no es suficiente para formar un devenir, un dinamismo. Pero no es necesario introducir ninguna instancia *trascendente*, los cortes en el devenir son los efectos inmateriales del propio devenir, los cuales, gracias a la memoria, abren una dimensión virtual en el devenir que es el flujo de interceptores, constituyendo el tiempo del “Aion”, el tiempo eterno de lo *virtual*, como del que habla Deleuze en la *Lógica del sentido*.³²⁷

Aunque Ramírez homologue una vez más este virtual de Meillassoux con el de Deleuze, se debe remarcar que la diferencia entre ambos es profunda, el virtual de Meillassoux ha interceptado toda subjetivación del devenir. El pliegue del que habla Meillassoux no es el pliegue de Deleuze porque no está atravesado por la escala orgánica de la vida, hay una diferencia infranqueable entre el devenir de la materia y el devenir de lo orgánico, que marca para Meillassoux la posibilidad real del surgimiento.³²⁸ En el virtual de Deleuze todo está ya dado antes de su actualización, y la realización del virtual no es más que un arreglo de lo problemático, un plegamento específico, la invención de un plan de consistencia. Por eso Deleuze no puede más que afirmar que lo vital está ya de cierta manera (de una forma virtual) distribuido en el ser, y por eso también, la inmanencia es la vida, una vida. Esta subjetivación del ser es el gesto propio del subjetualismo al que Meillassoux se opone decididamente. Lo que Meillassoux afirma es un virtual, es decir, un surgimiento tal que sea totalmente irreductible al mundo del que surge, que organice o destruya los devenires previos, una virtualidad infinita que solo puede nombrarse bajo la figura de *Dios*.

³²⁷ *Ibid.* p. 41-42.

³²⁸ Cfr. MSE, p. 8 y s.s.

Concluiré, la discusión con Deleuze se establece sobre la posibilidad de recuperar una inmanencia no subjetiva, no vital digamos, sin negar la novedad de la vida, ni la especificidad de lo orgánico, es decir, busca colocarse en una tercera opción entre el materialismo eliminativo (lo orgánico no es más que epifenómeno en el devenir de las fuerzas materiales) y el materialismo hilozoísta (lo orgánico ya está de cierta forma, virtualmente, en lo inorgánico). Para esto es necesario poder decantar una inmanencia que ya no sea la vida, una vida, porque eso excluye reactivamente la muerte, y por tanto regresa al filósofo a dos formas reactivas del pensamiento de la finitud: las que Meillassoux llama el sacerdote³²⁹, y el loco³³⁰, ambas tildadas por la aceptación implícita de que si la inmanencia es la vida, la trascendencia re- aparece, como afirmada en uno y como temida en otro, en la muerte.

³²⁹ SC, p. 162

³³⁰ SC, p. 163

8.6 La intuición intelectual

Todo este excursus pareció llevarme demasiado lejos de mi exposición original, pero me parecía ineludible, toda vez que la filosofía no puede mostrar salvo la necesidad de sus puntos de partida, si el materialismo ha de empezar por la especulación es porque pretende alcanzar a la vida, pretende tocar el sentido de esta contingencia eminente que es la experiencia vivida: la vida como la realización de una contingencia.

Recorriendo un camino inverso al espíritu hegeliano, la especulación factual no comienza por la certeza sensible, sino que comienza por el absoluto de la correlación. Se trata aquí de pensar, que en el seno del más denso de los círculos del pensamiento, aparece el pensamiento de algo que no es pensamiento. El materialismo de Meillassoux comienza entonces, no por la sensación, sino por la intuición.

La apuesta de Meillassoux es precisamente decantar aquello que se intuye en la experiencia más cotidiana, la ausencia de razón de lo que existe, su absoluta contingencia. La sensación, el hecho de que esta cosa se me presente como siendo esta, y que intelectualmente, bajo el viejo ejercicio de la *acatalepsia*,³³¹ pueda imaginármela como siendo distinta sin contradicción, me permite intuir la contingencia de sus determinaciones. Desde Descartes es una estrategia propia del intuicionismo el operar la imaginación en contra de la aprehensión sensible, haciendo variar sus posibilidades en el entendimiento. Que pueda imaginarme cualquier determinación sensible como siendo-otra sin contradicción, esta ventana como siendo redonda en lugar de cuadrada, el árbol que avisto a lo lejos como estando repleto de flores en lugar de seco, me permite intuir la contingencia de la manera que tiene lo sensible precisamente de *darse*. Esta posibilidad ideal de la variación da su apoyo metodológico más seguro a la fenomenología.³³²

El pensamiento factual por su parte, que pone en operación la especulación materialista, tiene por objeto “determinar la naturaleza de la diferencia entre contingencia y necesidad.”³³³ En un primer

³³¹ Para un análisis detallado de este concepto cfr. Víctor Brochard, *Los escépticos griegos*, 1967.

³³² Cfr. Sobre la famosa “variación eidética”, Husserl, *Investigaciones Lógicas*, tomo II, 1999, Sexta Investigación, § 52, 715-719. La abstracción ideatoria es en primer lugar una facultad de examen humana cotidiana que puede y debe ser pulida metódicamente para que pueda servir como fundamento para un análisis específicamente fenomenológico de la conciencia. El método eidético ha sido mantenido y continuamente desarrollado por Husserl a lo largo de todo el discurrir de su pensamiento

³³³ ID, p. 41.

momento, ser contingente quiere decir, sencillamente, el hecho –sin razón-- de ser así y no de otra forma. El hecho, de nuevo sin razón, de existir más bien que no existir. Estos dos sentidos, según Meillassoux, se conjuntan intuitivamente en aquello que es así o que no es así (ser rojo, redondo, pesado, uno, múltiple, etc.), implica afirmar que tales determinaciones (la rojez, la redondez, la pesadez, la unidad, la multiplicidad, etc.) existen o no. Ser contingente quiere decir, entonces, ser *de hecho* así, sin que se pueda dar alguna razón última por la cual esta cosa no pudiera ser de otra manera.

El término *facticidad* es empleado por Meillaassoux, desde su tesis doctoral, como sinónimo de la noción de contingencia:

[...] designa el carácter de ser contingente o factual [...] el término ‘facutal’ (con una ‘a’) es un neologismo que empleo indiferentemente como sustantivo o adjetivo (hablo de lo factual, o de ontología factual): lo factual es el nombre de la teoría, aquí explicitada, de la diferencia entre la contingencia y la necesidad. Esta teoría descansa sobre la noción de factualidad, diferente de la de facticidad (o contingencia).³³⁴

De aquí que la facticidad, a pesar de ser un hecho, es un principio universal, es decir, es un tipo de discursividad necesaria. Meillassoux recupera en este punto la idea cartesiana, que aparece en el *Discurso*, de la razón como una discursividad universal y necesaria.³³⁵ Por lo tanto conviene tratar de comprender, intuitivamente, es decir, mediante la luz de la razón, aquello que en el ente no es factual. “El principio de facutalidad tendrá por tarea, establecer una discursividad necesaria, *no*-contingente, que llamamos ‘factual’, cuyo objeto es la *facticidad no-factual, es decir, necesaria, de lo que es.*”³³⁶ Como ya he hablado anteriormente de la imposibilidad del redoblamiento puedo ahora encarar la intuición propia a esta discursividad necesaria.

Una primera forma de entender el papel de la intuición en el materialismo de Meillassoux es vincularlo con la tradición filosófica que desde Aristóteles llamaba *dianoética* a la parte del alma reservada para la discursividad y la razón,³³⁷ Meillassoux recupera este sentido cuando habla de la “intuición dianoética”. Además conviene tener en cuenta que la intuición, después de Kant, es definida como facultad pasiva de la imaginación, es decir, como captación singular de un objeto exterior.³³⁸

³³⁴ ID p. 42.3.

³³⁵ René Descartes, *Discurso del método*, en *René Descartes. Obras*, Madrid: Gredos, p. 99.

³³⁶ *Ibid.* p. 44.

³³⁷ Aristóteles, *Acerca del Alma*, 3, 414b415.

³³⁸ Como se afirma en el *Kant's Lexicon* de G. J. Matteys: “Una intuición es una especie de presentación, en la cual un objeto es presentado a la mente humana. Más específicamente, es una *cognición*, una presentación con consciencia, que

Hablar entonces de intuición dianoética es elaborar un discurso necesario sobre lo que constituye la singularidad de un objeto, no sobre sus características, que están remitidas al polo conceptual, sino sobre el objeto singular como siendo precisamente de esa manera particular, es decir, como siendo contingente.

Uno podría verse tentado a entender la intuición dianoética como cercana a la *ciencia intuitiva* que Spinoza sorpresivamente introduce en el Escolio 40 de la *Ética*³³⁹ o como siguiendo quizás la definición cartesiana de la intuición. Es necesario explorar esta vía para comprender el papel que la intuición juega en el materialismo de Meillassoux.

Descartes, en sus *Reglas para la dirección del espíritu*, nos dice en la tercera de ellas:

Entiendo por intuición no la fluctuante confianza de los sentidos o el juicio falaz de la imaginación que compone arbitrariamente: sino más bien un concepto tan fácil y distinto de la mente pura y atenta, que no nos quede duda alguna de aquello que entendemos; o, lo que es lo mismo, un concepto no dudoso de la mente pura y atenta, nacido de la sola luz de la razón y más cierto que la misma deducción, por ser más simple, aunque ya hicimos notar también que no puede ser realizada indebidamente por el hombre. De esta suerte cada uno puede intuir con el espíritu que existe, que piensa, que el triángulo está determinado únicamente por tres líneas y la esfera por una sola superficie, etc.³⁴⁰

La siguiente regla, la IV, reduce el método al uso de la intuición y la deducción, que Descartes ha elogiado en el pensamiento aritmético y algebraico, ahí Descartes nos dice:

Entiendo por método unas reglas ciertas y fáciles; cualquiera que las observe con exactitud jamás tomará nada falso por verdadero, y, sin consumir inútilmente esfuerzo alguno de la mente, sino aumentando siempre gradualmente la ciencia, llegará al conocimiento verdadero de todas aquellas cosas de que es capaz. Hay que notar aquí estas dos cosas: no tomar nada falso por verdadero, y llegar al conocimiento de todo. Porque, si ignoramos algo de todas aquellas cosas que podemos saber, esto sucede sólo, porque nunca advertimos vía alguna que nos conduzca a tal acontecimiento, o porque hemos caído en un error contrario. Pero, si el método explica rectamente de qué modo ha de ser utilizada la intuición de la mente, para no caer en un error contrario a lo verdadero, y de qué modo han de ser halladas las deducciones, para

se refiere a objetos (a diferencia de la sensación, que se refiere solo a la mente, en tanto que la sensación es una modificación del estado de la mente). Las intuiciones son caracterizadas en contraste con los conceptos. Hay dos diferencias. Primera, las intuiciones son singulares. Una intuición se refiere a un solo objeto. Los conceptos del entendimiento, por el otro lado, tienen una extensión, o “esfera” de objetos a los que refieren. Segundo, una intuición se refiere a un objeto inmediatamente, mientras que el concepto se refiere a un objeto a través de sus características.” en <http://hume.ucdavis.edu/mattey/phi175/intuition.html> [consultado por última vez el 15 de marzo de 2019]

³³⁹ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Libro II, 40, esc. 2: Spinoza postula la existencia de un tercer género de conocimiento, la ciencia intuitiva, que según es presentada en este escolio de la *Ética*, “progresa a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas”.

³⁴⁰ René Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, X, p.31-2.

que lleguemos al conocimiento de todo, nada más, me parece, se requiere para que sea completo, puesto que ninguna ciencia puede adquirirse, sino por la intuición de la mente o por la deducción como anteriormente ya se ha dicho. Y tampoco puede extender el método hasta enseñar cómo hay que hacer esas mismas operaciones, porque son las más simples y primeras de todas, de manera que, si nuestro entendimiento no pudiera usar de ellas ya antes, no comprenderá ninguno de los preceptos del método mismo, por fáciles que fuesen.³⁴¹

Descartes comienza entonces por la certeza, por la luz natural de la razón (*intuitio mentis*) que evita confundir lo verdadero con lo falso. Entonces en un primer momento se puede comprender que los dos aspectos fundamentales de la noción de intuición de Descartes sean que se trata de un acto simple y unificado de aprehensión, puramente intelectual, que se orienta hacia datos inmediatamente evidentes y que alcanza así una completa certeza. Pero hay que agregar otra cosa: la intuición cartesiana es decididamente racional, es decir, no se relaciona con otra cosa que no sea el entendimiento, reconocida por Descartes como la única facultad cognoscitiva. Así es radicalmente distinta de la sensación, de la imaginación, de la memoria y de la voluntad.

Pero quizás la parte más relevante para la presente investigación es la petición cartesiana de la intuición como única fuente del saber. En el *Discurso del Método*, Descartes exige no ocuparse salvo de objetos de los que se pueda tener un conocimiento cierto e indubitable. Esta exigencia intenta deshacerse de todo pensamiento mal consolidado, y especialmente de esos razonamientos que hoy son llamados probabilistas. Descartes rechaza todo conocimiento de la probabilidad para no aceptar más que aquello que es absolutamente cierto. Pero ¿cómo sé que conozco algo con absolutez y no solo con probabilidad?

Responder esta pregunta conduce hacia la segunda característica de la intuición cartesiana que es la inmediatez. Al ser el acto primero de la razón, la intuición capta directamente la evidencia presente, la patencia del ente al entendimiento. La intuición es entonces un conocimiento inmediato por virtud del cual los contenidos objetivos del conocimiento no se supeditan a un proceso psíquico de elaboración y mediatización. En la Regla XI Descartes dice: “exigimos dos condiciones para la intuición intelectual, a saber: que la proposición se entienda clara y distintamente y, además, de una vez por completo y no sucesivamente.”³⁴² De acuerdo con lo anterior la intuición posee tres rasgos: claridad, distinción y simultaneidad. Pero inmediatamente Descartes reconce como ha señalado Lefevre en su magnífico libro sobre la estructura del cartesianismo que

³⁴¹ *Ibid.*

³⁴² *Ibid.* p. 34.

[...] la inmediatez no impide que la intuición se propague en serie en el curso de la deducción, ni que la deducción se condense en intuición en el curso de la enumeración, pues es siempre por intuición como se capta en el primer caso el lazo de las intuiciones sucesivas, y en el segundo la unidad de la deducción concentrada. De aquí vemos la inmediatez conjugarse en el espíritu con la temporalidad.³⁴³

Los últimos dos rasgos son la simplicidad y la inefabilidad. Con respecto al primero podemos entender que la intuición toma su simplicidad del objeto intuido, se capta todo lo que puede caer en un simple acto de pensamiento. Con respecto a la inefabilidad, y es quizás uno de los temas más controvertidos entre los cartesianos, la intuición sería inefable al ser más simple que la deducción, que no es sino la progresión espontánea de la luz natural. Es decir que es una captación de una esencia simple pero que no impide tener en cuenta las conexiones entre las diferentes nociones.

La intuición en Meillassoux parece coincidir en casi todo lo exigido por Descartes en su método, salvo en la idea de inmediatez. En *Después de la finitud* Meillassoux invoca la intuición intelectual precisamente en este sentido cartesiano cuando se pregunta qué tipo de contenido conceptual es descubierto por el principio de irrazón:

[...] debemos proyectar la irrazón en la cosa misma y descubrir, en nuestra comprensión de la facticidad, la verdadera *intuición intelectual* del absoluto. Intuición, porque por cierto es así como descubrimos una contingencia sin otro límite que ella misma; e intelectual porque esa contingencia no es nada visible ni nada perceptible en la cosa: solo el pensamiento accede a ella como al Caos que está en la base de las continuidades aparentes del fenómeno.³⁴⁴

Mientras que en las filosofías de Descartes, Spinoza, y Fichte, la apelación a la intuición intelectual no estaba restringida por los presupuestos de sus posiciones, aunque en el caso de Kant encontramos el esfuerzo más radical de restricción de la intuición intelectual al subordinarla a la imaginación trascendental. En el caso de Meillassoux merece ser cuando menos justificado ya que la tradición materialista ha sido particularmente hostil a todo tipo de apelación a la intuición, y ha adoptado en su lugar el modelo sensualista del empirismo.

³⁴³ R. Lefevre, *L'estructure du cartésianisme*, 1978, p. 13. [Trad. propia]

³⁴⁴ AF, p. 133-4.

8.6.1 De la intuición intelectual a la intuición dianoética.

Quizás el primero en notar esta extraña tensión en el corazón del proyecto especulativo de Meillassoux fue otro realista especulativo, traductor de *Après la finitude* al inglés, me refiero a Ray Brassier. En su obra *Nihil desencadenado. Ilustración y extinción*³⁴⁵ dedica el tercer capítulo de la primera parte para hacer varias consideraciones críticas sobre el materialismo especulativo de Meillassoux. Quizás la más acuciante de ellas sea la que dedica a cuestionar la rehabilitación de la intuición intelectual como un recurso que compromete la asimetría entre ser y pensamiento que el materialismo especulativo defendía como inherente a la ciencia galileana.

Para Brassier todo se juega en la distinción entre la realidad del archifósil y la idealidad del enunciado ancestral.³⁴⁶ Citaré el párrafo que Brassier discute:

[...] sostendremos que los enunciados que tratan de la acreción que son formulables en términos matemáticos designan, en lo que tiene que ver con ellos, propiedades efectivas del acontecimiento en cuestión (su fecha, su duración, su extensión), incluso cuando ningún observador haya estado presente para hacer una experiencia directa de dicho acontecimiento. A través de esto, sostendremos una tesis cartesiana sobre la materia, pero no, observémoslo bien, una tesis pitagórica: no diremos que el ser de la acreción es intrínsecamente matemático, que los números o las ecuaciones involucradas en los enunciados ancestrales existen en sí. Porque habría que decir entonces, que la acreción es una *realidad tan ideal* como un número o como una ecuación. Los enunciados, de un modo general, *son ideales* en tanto que son una realidad signifiante: pero sus referentes eventuales no son necesariamente ideales (el gato en el felpudo es real, aunque el enunciado “el gato en el felpudo” sea ideal). En este caso, diríamos entonces: los referentes de los enunciados que tratan de fechas, volúmenes, etcétera, existieron hace 4,56 miles de millones de años tal como esos enunciados los describen, pero no esos enunciados mismos, que nos son, por su parte, contemporáneos.³⁴⁷

Según Brassier esta distinción es necesaria para poder sostener la disyunción ontológica entre el presente de la correlación y el pasado ancestral, la diacronicidad inaceptable que el correlacionismo niega desde Berkeley. Aunque Meillassoux nunca hace una elaboración detenida de este punto, Brassier la despliega “como una distinción entre existencia y esencia; entre el hecho de que algo exista y lo que es.”³⁴⁸ Esta distinción es errada en tanto que cae en el redoblamiento de la facticidad, distinguir entre el ser y los hechos es no entender que la contingencia *es* el ser de los hechos. Pero el vocabulario de

³⁴⁵ Ray Brassier, *op.cit.*, 2007. [Todas las citas son traducciones propias]

³⁴⁶ *Ibid.* p. 86 y s.s.

³⁴⁷ AF, p. 39-40.

³⁴⁸ *Ibid.*

Brassier, aunque equívoco, permite que nos adentremos en el corazón del problema. El materialismo especulativo, en su batalla contra toda la metafísica, reduce esta esencialidad de lo que hay al hecho de que existe contingentemente. Pero si la diacronicidad propia del materialismo y de la ciencia galileana tiene alguna relevancia filosófica debe afectar no sólo al ser sino también al pensamiento. Según Brassier esta división primaria entre ser y pensamiento propia del materialismo se subdivide en la distinción entre real e ideal: el pensamiento posee una dimensión real y una ideal, así como el ser posee, a su vez, ambos rasgos.³⁴⁹

Meillassoux establece una distinción entre la realidad física y la idealidad discursiva, pero esto a su vez amenaza la idea de que la realidad del fenómeno es perfectamente verificable en su idealización matemática, es decir, en el enunciado ancestral. Aunque la realidad del archifósil sea codificable en términos matemáticos, Meillassoux debe garantizar que trascienda esta inscripción con el riesgo de caer en el pitagorismo, éste sería una forma de correlacionismo fuerte al identificar al ser con la idealidad matemática. El absoluto inmanente perseguido por Meillassoux debe ser independiente de su intelección matemática, ya que el ser, como afirma Brassier, no depende de la existencia de las matemáticas.³⁵⁰ Así Brassier pregunta por la condición o el garante especulativo que permita sostener esta disyunción entre la realidad y la idealidad que no descansa sobre la evidencia provista por la matematización de los fenómenos. Brassier lo dice así: “entonces la cuestión que afronta el materialismo especulativo de Meillassoux es: ¿bajo qué condiciones esta disyunción secundaria entre lo real y lo ideal sería intuible intelectualmente sin reinstanciar una correlación en el nivel de la disyunción primera entre pensamiento y ser?”³⁵¹

La tensión es mucho más agobiante para el proyecto especulativo de Meillassoux en tanto que hacer depender esta distinción idealidad-realidad sobre la intuición intelectual es dejar enteramente comprendida en uno de los polos de la disyunción primaria entre ser y pensamiento, y así volver a caer presa del círculo correlacional. Así, según la crítica de Brassier, Meillassoux se ve en la difícil posición de intentar reconciliar la afirmación de que el ser no es inherentemente matemático con la afirmación de que el ser es intrínsecamente accesible mediante la intuición.

Para escapar de esta crítica me fue necesario primero reconstruir el concepto de intuición que está detrás de la escandalosa afirmación de Meillassoux que dice que el principio de irrazón es el

³⁴⁹ *AF*. p. 87

³⁵⁰ *Ibid.*

³⁵¹ *AF*. p. 88

contenido de una intuición intelectual. De hecho Meillassoux mismo matiza esta afirmación en una de las pocas respuestas que ofrece a las objeciones que se han hecho a su filosofía, precisamente frente a Brassier en el coloquio de Goldsmith documentado en el segundo número de la revista *Collapse*. Ahí, durante su intervención, Brassier vuelve a elaborar una versión resumida de esta crítica:

Mi reserva principal concierne al estatus de la intuición intelectual. Quentin defiende la afirmación de que la ideación matemática, la intelección matemática, aprehende a las cosas en sí mismas. Aprehende la estructura inteligible de la realidad. [...] explícitamente pretende rehabilitar el proyecto cartesiano, donde la ideación matemática describe correctamente la estructura objetiva de la realidad como es en sí misma, contra el proyecto kantiano, que limitaría el alcance de la cognición científica hacia el reino fenomenal. Mi pregunta es muy simple: ¿es posible abstraer la ideación de la realidad física que aprehende o capta, dado que desde Darwin sabemos que esa capacidad para la ideación matemática que sostiene la objetividad de la cognición científica, es el resultado de un largo proceso de desarrollo evolutivo? [...] ¿Podemos conceder que la ideación, incluso en su forma más sofisticada de ideación conceptual abstracta como la desplegada en la ciencia matemática, simplemente sobreviene sobre un conjunto de procesos neurobiológicos fundamentales? ¿Puede uno conceder esto sin reducir la cognición y la ideación a su conveniencia pragmática? [...] En otras palabras ¿puede uno rechazar el pragmatismo y el pragmatismo naturalista en particular, sin adscribir alguna especie de trascendencia misteriosa al pensamiento; sin decir que el pensamiento y específicamente la cognición científica, es esta misteriosa capacidad que los seres humanos han encontrado o se les ha concedido por algún tipo misterioso de proceso el cual es imposible de intentar comprender en términos más rudimentarios?³⁵²

Esta exposición conmina a Meillassoux a reformular el sentido de la intuición que defendía en *Después de la finitud*, dedica toda su exposición en este coloquio a mostrar por qué la no-filosofía de Laurelle no resiste la crítica correlacionista, y propone la intuición dianoética de la que he hablado más arriba como alternativa a la ruta seguida por la no-filosofía.³⁵³

Meillassoux llama intuición dianoética al “entrelazamiento esencial de una intuición simple y de una discursividad, una demostración, ambas implicadas en el acceso a la factualidad.”³⁵⁴ Es esencial para Meillassoux la dimensión “dianoética” de la intuición, y es una reformulación de aquella jerarquización que veíamos con Descartes entre intuición y demostración. Si para Descartes la intuición era la patencia del ente al entendimiento que permitía comenzar la cadena de los razonamientos en la demostración, en Meillassoux la intuición del principio de irrazón es resultado de una demostración. Esta demostración, dice Meillassoux en su respuesta, implica que “la simple intuición de la facticidad

³⁵² Intervención de Ray Brassier en el Coloquio “Speculative Realism” en *Collapse*, no. 2, 2008, pp: 319-20.

³⁵³ Intervención de Quentin Meillassoux en el Coloquio “Speculative Realism”, *ibid.* p. 414.

³⁵⁴ *Ibid.* p. 433

es transmutada por una *dianoia*, por una demostración, en una intuición de una exterioridad radical. ”³⁵⁵
Esta intuición radical es la que transforma la ignorancia de las razones últimas en el saber absoluto de la contingencia de toda cosa. “Tenemos un *nous* develado por una *dianoia*, una intuición develada mediante una demostración.”³⁵⁶

Con esto Meillassoux se aleja completamente de la concepción kantiana de la intuición, pero también de la vía cartesiana que exigía, por principio, empezar por la intuición. Aquí, en una sorprendente inversión del cartesianismo, la intuición es resultado de una demostración. Meillassoux concluirá esta respuesta a Brassier con una afirmación en la que está concentrado todo el sentido de su proyecto: “Un realismo, de acuerdo conmigo, es un *logos* que se vuelve hacia lo Real en vez de ir *alrededor* de él.”³⁵⁷

³⁵⁵ *Ibid.*

³⁵⁶ *Ibid.* p. 434.

³⁵⁷ *Ibid.* p. 435.

8.7 Programa para una reelaboración especulativa de la sensación.

Hasta el momento he sostenido de manera poco problemática el rol del pensamiento y sobre todo de la intuición en la empresa materialista de Meillassoux. Se trata ahora de tomar en cuenta las circunstancias de la propia tradición a la que se adscribe. El materialismo se entiende, tradicionalmente, y en esto coinciden críticos y defensores, como el pensamiento que pretende socavar el alcance especulativo de la razón, limitar el exceso de la intelección y devolvernos a la preciosa y corporal experiencia del mundo. Meillassoux podría estar de acuerdo con todo esto, sino fuera por el hecho filosóficamente incontestable, de que nos encontramos siempre ya al interior del pensamiento. Que cualquiera apelación a la experiencia pre-teórica, a la experiencia sensible, carnal, a todas cuentas, real, del mundo *está ya conceptualmente mediada*. Este ha sido un punto común de los correlacionistas después de Berkeley, que se perpetúa en Kant, en los postkantianos, en Hegel, y actualmente en posiciones tan distantes a la metafísica continental como la de Wilfrid Sellars, John McDowell y Robert Brandom.

Frente a esto los y las filósofas de la experiencia pre-teórica, independientemente de que se asuman conscientemente de esta forma, pretenden partir de lo sensible, de lo vivido, de la experiencia como evidencia que contraponen a la intelección y a la conceptualización. Bien sea para superar los estrechos límites del racionalismo, en el modo común a Bergson, Heidegger, Nietzsche y Deleuze, bien sea para ampliar las posibilidades de la razón, como en el caso de Simone Weil. Esta estrategia la denominaré “retórica de la concreción”.

Ciertamente en su apelación al origen del pensamiento en la sensibilidad, o en su más refinada apelación a la prioridad de la praxis, el materialismo se entiende aliado de estas formas de filosofía que afirman esta retórica: ya sea en las diversas formas de sensualismo que recorren el materialismo clásico desde Epicuro a Mettrie, Diderot y D’Holbach y con ellos hasta la tradición analítica inagaurada por Russell que encontraba un lugar a salvo de la metafísica en los *sensa data*. En el materialismo el esfuerzo por dar luz al origen físico del pensamiento abstracto y de desmentir así su pretendida pureza está en la base de su hostilidad contra toda trascendencia. Aunque esta retórica pueda ser, con todo, digna de los más altos elogios, rápidamente deviene contradictoria en tanto que son precisamente estas apelaciones las que provocan la escisión drástica entre saber y experiencia empírica. Para la modernidad la separación entre “teoría” y “vida” cesa de ser la ilusión arrogante del teórico,

constituyéndose, por el contrario, en el resultado *material* de relaciones *materiales*. En un gesto que he estudiado con detenimiento en la primera parte, negar la “autonomía” efectiva del pensamiento significa dar la prueba de un *idealismo desvergonzado*. Resulta, como afirmaba Hegel en el primer capítulo de la *Fenomenología*, que no hay nada más abstracto y más ahistórico que buscar la concreción en un “ahí” no conceptualizado.³⁵⁸ El sensualismo se vuelve presa entonces de una ironía paradójica, pues muere precisamente porque tiene razón: en la teoría no hay ni un rastro de la experiencia sensible vital inmediata justamente porque esta experiencia, organizada según el correlacionismo, hace de la teoría una fuerza “independiente”.

Más que detenerse en las causas de esta independencia, el sensualismo materialista y su compañero vitalista, la exorcisan con un gesto. La situación empeora: no solamente falta captar el estatus del saber, sino que falta también escapar de la experiencia en nombre de la cual se cree hablar. No se atiende a las relaciones abstractas (Marx las llamaba “abstracciones reales”) que la recorren y le dan su cohesión, salvo bajo la forma del pensamiento “puro” --ese mismo que la retórica de la concreción se proponía desenmascarar-- que da cuenta de estas relaciones, con el más alto de los realismos. Antes esto se puede decir con facilidad, que a diferencia de toda esta retórica el sujeto trascendental kantiano nunca es reducible a los puros sujetos empíricos, y con esto capta la verdad impersonal de las relaciones materiales mejor que cualquier investigación empírica.

Recordaré algunos de los derroteros clásicos de esta alianza entre sensualismo y materialismo que se conjuntan en la retórica de la concreción. Su tema dominante es la sombra que el cuerpo proyecta sobre el pensamiento, el rol que lo sensible juega en la abstracción que quisiera eliminarlo. La instancia profunda de los materialismos es, según Adorno,³⁵⁹ presentar al conocimiento, de la forma más cruda posible, aquello que se esfuerza en olvidar, a saber, las impresiones de *placer* y de *dolor* que no dejan nunca de marcar la percepción sensible. Esta rememoración brusca tiene un valor polémico: contra todas las escenas fundadoras de la metafísica, la retórica de la concreción recurre a un giro inesperado de gran trivialidad, reintroduciendo de forma improvisada en las relaciones lógicas mismas, la imagen del cuerpo que goza o que sufre. No se puede concebir la relación entre *logos* y *ethos* (y con ello entre filosofía y política) sino apelando a la difícil relación entre *logos* y *aisthesis* (entre teoría y sensación).

³⁵⁸ Hegel, FE, primer capítulo “La Conciencia” primera sección “La certeza sensible, o el esto y mi opinión que quiero íntimamente decir”, p. 163 y s.s.

³⁵⁹ Theodor Adorno, “Die Idee der Naturgeschichte”, en *Gesammelte Schriften*, 2003, pp. 361.

No es sino en el contacto entre el pensamiento y el placer (y el dolor) que la ética y la política encuentran un fundamento que no es fácilmente desechable.

Así, de forma clásica, el materialismo adquiere su dignidad particular como instancia radicalmente crítica, *ajuste de cuentas* interminable, interrogación provocativa sobre la felicidad, por su oposición a la vaciedad de las abstracciones, a la palabrería de la metafísica y sus trucos de lenguaje que es operada por esta retórica. Pero, a su vez, al querer erigirse en sistema positivo, parece condenado a la más desalentadora indigencia teórica. Sus *leitmotives* son harto conocidos: elogio de la experiencia inmediata, predilección de los procesos inductivos, una teoría “aproximativa” de la reflexión, una adecuación conformista al sentido común, afirmación de la experiencia vital del mundo sobre su reflexión teórica, etc. Este arsenal pierde todo sentido frente a la ciencia moderna, de la cual su estilo hipotético-deductivo contradice o desprecia abiertamente la percepción directa. ¿A qué se debe esta ingenuidad del materialismo en el terreno de la gnoseología? ¿Hay una forma aún de defender la experiencia sensible en la que se repliega el materialismo? ¿Bajo qué condiciones?

Recordaré que es Hegel quien sirve de puente al materialismo dialéctico, que emprende la crítica del materialismo “mecanicista” bajo la crítica en su confianza en la certeza sensible. Hegel niega todo carácter de valor a la afirmación “aquí y ahora experimento el mundo.” El sensualista puede objetar que si no se admite el “aquí y ahora”, estos pueden llegar a ser un conocimiento efectivo, o al menos una verdadera sensación, si se agrega: “aquí y ahora experimento el mundo con *placer* o *displacer*.” Pero esta reivindicación del carácter entero e inseparable de la percepción tiene poco éxito, por una razón que se puede adivinar fácilmente y que Hegel señala con contundencia, no implica desarrollo alguno. De hecho, para ir más allá de la sensación y garantizar algún tipo de contenido a la experiencia, el sensualista debe introducir el placer y el dolor, retrospectivamente, como estando presentes en la sensación. Así, clásicamente poco se puede avanzar en el terreno del sensualismo sino se construye una crítica consistente y contundente del dispositivo perfeccionado por Hegel, pero presente en toda la tradición filosófica idealista, a saber, la consideración de la certeza sensible como una realidad segunda, meramente subjetiva.³⁶⁰ En un primer momento la rehabilitación de la doctrina

³⁶⁰ Sobre dos intentos contemporáneos por devolver la dignidad a la sensibilidad como fuente originaria del pensar filosófico, por un lado el aún irremplazable libro de Mario Teodoro Ramírez *Cuerpo y Arte. Por una estética merleau-pontyana* particularmente su capítulo titulado “La estética como ontología”, 1996. Y más recientemente *Plastic Bodies. Rebuilding Sensibility After Phenomenology*, de Tom Sparrow. También es claro que a un materialismo especulativo podría complementársele un empirismo especulativo, como el desarrollado por Didier Debaise en su estudio sobre Whitehead: *Speculative Empiricism: Revisiting Whitehead*, 2017.

de las cualidades defendida por Meillassoux parece suscribir esta larga tradición de negación de la sensación por mor de la actividad conceptual.

Para comprender toda la dificultad de cualquier intento de defensa filosófica de la experiencia sensible, conviene evocar a Feuerbach, protagonista injuriado del materialismo moderno: “La filosofía debe entonces comenzar no desde sí misma, sino desde su antítesis, con la no-filosofía. Este principio, presente en nosotros, es diferente del pensamiento, es el principio del sensualismo”.³⁶¹

La vida es el sujeto gramatical, el pensamiento su predicado, y no al contrario. El sentido precede a los conceptos: en estos últimos la experiencia originaria no se revela enteramente. Aquello que es percibido en la experiencia muda de la sensación táctil, por ejemplo, se mantiene independiente de la potencia especulativa del lenguaje. Se puede atisbar esta supuesta “indubitabilidad” del principio sensualista como encuentro originario con el mundo. Siguiendo a Feuerbach se tiene la impresión de que está a su vez en lo cierto y en lo falso. En lo cierto porque insiste sin pena sobre la autonomía de lo sensible; en lo falso porque esta autonomía es verdaderamente tal, únicamente si es introducida, y por así decirlo, legitimada, por el pensamiento. Que el cuerpo, o la “vida” puedan ganar un lugar y una originalidad propios solamente apartir de la abstracción, o del hecho mismo de la abstracción, es el aspecto que más iluminan, con todo su mérito, los adversarios del materialismo.

Hegel, como he dicho, en las primeras páginas, y en las más cruciales, de su *Fenomenología*, había explicado claramente que lo sensible no es un dado absoluto, sino que es un pensamiento, el pensamiento de lo que no es un pensamiento, precisamente. Pero en Hegel, como en toda la tradición metafísica, el hecho de que lo sensible se presente como *pensamiento* de lo sensible, es posible porque el pensamiento se aplica a la vida corporal, y no hace sino encontrarse así mismo ahí. Así es como surge, precisamente, gracias a su confrontación con lo concreto, la experiencia de un *pensamiento que se piensa a sí mismo*. Lo sensible no constituirá en adelante, más que un detonador, o ingrediente sacrificial, para renovar el círculo correlacional.

Esta idea me ha convencido de que es vano tratar de empezar “por la prioridad de la praxis”, “la primacía de la experiencia”, “la experiencia pre-teórica” o cualesquiera otras modalidades del pensamiento como referencia a lo que no es pensamiento, incluida aquí, por supuesto, la materia. Pero hay otra forma, especulativa, en la que el sensualismo del materialismo puede ser tomado en serio, y ya no solo como un *incipit* inmediato, o un presupuesto, o un fundamento pasivo. No debe ser considerado

³⁶¹ Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, 2013, p. 46.

ya como una etapa precaria o un simple pretexto para alimentar la rueda autoreferencial del correlacionismo, pero tampoco como principio indiscutible, refractario a la razón y a la conceptualización. Inviertiendo el orden clásico, propongo, a la luz de lo que Meillassoux ha construido, y siguiendo un término atinado de Paolo Virno, como el *alegre punto de llegada*³⁶² de la labor del concepto, como el *resultado*, o el exceso, de la teoría, como el *objetivo* complejo, hacia el cual convergen las presentaciones intelectuales más sofisticadas. Parafraseando a Feuerbach podría decir que la filosofía debe *cumplirse* no en ella misma, sino en su antítesis, la vida sensible, y que al cumplirse, ésta debe liberarla, devolverla a ella misma, hacerla más plena.

Gaston Bachelard escribió algo que puede ser útil en este contexto: “El aprendizaje sensible no es ya un punto de partida, ni tampoco una simple guía, es un *fin*.”³⁶³ Para su apuesta epistemológica era necesario hacer referencia a la práctica científica en los laboratorios. Cada vez que su observación se aplica también, en adelante, a la experiencia común, y a lo que revela de ella la poética literaria, a las formas que adquiere ésta en la modernidad tardía. Ella puede devenir, en suma, una suerte de motivo heráldico o de epígrafe para una instancia materialistas deseosa de escapar de su situación minoritaria. Y esto bajo dos perfiles diferentes pero concomitantes. Primero como registro de una condición histórica, o en general contingente, la nuestra, en la cual las relaciones entre saber y vida han cambiado radicalmente. Después como afirmación de la potencia del pensamiento para dar cuenta del mundo sensible más allá de la experiencia.

³⁶² Paolo Virno, “Les casse-tête du matérialisme”, trad. Michel Valensi, en *L’Homme et la société*, 2003, 4-1, no. 150, pp. 127-136.

³⁶³ Gaston Bachelard, *La poética del espacio*, 1987, p. 60.

Conclusión: Ética inmanente y pensamiento irreligioso

Las páginas que anteceden no pretenden agotar la discusión sobre una posible interpretación del materialismo especulativo de Quentin Meillassoux, las he propuesto como una vía aclaratoria a su filosofía, tratando de expresar los propios medios que yo utilicé en mi investigación para acercarme a la novedad de la propuesta de este autor francés contemporáneo. Al principio de esta investigación delinéé tres tesis esenciales que se ponen en juego en cada materialismo, todos los capítulos anteriores no han hecho sino intentar comprender las dos primeras. Que hay una diacronía entre ser y pensamiento y que, sin embargo, el ser es susceptible de ser pensado racionalmente. Que es posible acceder, mediante la razón, a ciertos principios absolutos del ser.

Ahora, la admisión del propio Meillassoux es que la contingencia es un principio “ciego y estúpido”³⁶⁴ esto quiere decir, indiferente al valor humano. La existencia mundana es la experiencia de una arbitrariedad absoluta. El problema que enfrenta todo materialismo es conjuntar la afirmación del valor de la vida con la afirmación de que ésta no posee ninguna instancia trascendente que garantice este valor. En la sección 1.3 de esta investigación hablé sobre una posible tercera tesis del materialismo, aquella que quiere fundar la dimensión del valor y la acción humana en principios inmanentes. He establecido las condiciones que permiten entender el proyecto materialista de Meillassoux en este último sentido, creo que su materialismo tiene una respuesta adecuada a la pregunta por el sentido de lo humano.

La contingencia del mundo nos entrega entonces a la experiencia de una injusticia sin límites, la de la muerte atroz, que nos reclama con lo que Meillassoux denomina el *dilema espectral*.³⁶⁵ Según esta idea el sentimiento de rebelión hacia lo dado viene de nuestra incapacidad para aceptar las muertes injustas, las muertes de todos los inocentes, las muertes violentas y repentinas, en fin, todas aquellas que se nos presentan con el rostro de lo terrible. Frente a ellas todas las posiciones éticas flaquean porque aceptan la inevitabilidad del mal. El mal es el problema fundamental de la ética, frente a él tiene sentido la búsqueda de la vida buena, la lucha por la justicia, el cumplimiento del deber, la atención al otro. Precisamente porque el horizonte de nuestra experiencia finita es aquel de la mortalidad, se nos

³⁶⁴ ID, p. 268.

³⁶⁵ Cfr. DV.

abre la exigencia igualmente infinita de la justicia. Ahora, frente al dilema espectral lo más que las éticas que han existido hasta hoy pueden decirnos es que debemos *aceptar* nuestra finitud. Esto introduce en el pensamiento una desesperanza esencial, la de la imposibilidad de la justicia plena.

La finitud de nuestra condición pone un límite no sólo a la posibilidad de la justicia sino a la fundamentación del valor. El materialismo especulativo tiene entonces la tarea de construir un concepto nuevo de ética, esto nos coloca frente a tres problemas que abordaré de manera separada.: 1) la nueva alianza entre ontología y ética a través de una fundamentación absoluta del valor; 2) el problema del ser humano y el cuarto mundo; 3) la reconceptualización de la esperanza. Empezaré con el primero de ellos.

He discutido anteriormente las condiciones que permiten comprender la afirmación de Meillassoux: “(...) la ontología anhipotética funda la posibilidad de una ética inmanente.”³⁶⁶ Una teoría inmanente, recapitulemos, presenta las verdades comprensibles como las únicas verdades posibles, es decir, iguala lo lógicamente posible con lo realmente posible, a esto Meillassoux lo llama virtualidad; excluye entonces la posibilidad de una verdad *otra*, de una verdad revelada, trascendiendo la potencia del pensamiento. Entonces la ética inmanente que acompaña al materialismo especulativo postula *esta vida misma* como la única deseable, se trata de una ética, por tanto, que no promueve, como la religión, *otra vida más allá* de la nuestra, *al contrario manifiesta un tal deseo de esta vida que la quiere inmortal*³⁶⁷. Meillassoux lo dice sin miramientos:

*Lo inmortalidad es el deseo filosófico de la vida, el deseo de que esta vida humana, y ninguna otra, sea aún y siempre vivida. La filosofía quiere una vida sin más allá, sin trascendencia, y es por esto que la ética filosófica debe ser una ética de la inmortalidad, es decir una ética de la vida sin otro sitio.*³⁶⁸

Evidentemente que la primera objeción que surge frente a esta ética “de la inmortalidad” tanto desde un punto de vista materialista como desde uno idealista, es la objeción escéptica. Según esta posición la vida no es inmortal y el deseo de inmortalidad es *realmente* el deseo religioso de una vida otra. Pero la ética de la inmortalidad de Meillassoux se propone demostrar que esta vida finita posee en sí misma la dimensión de la inmortalidad como posibilidad real (virtualidad). La ontología factual le permite a la

³⁶⁶ ID, p. 289.

³⁶⁷ ID, p. 290.

³⁶⁸ ID, p. 289.

ética inmanente pensar inmediatamente la inmortalidad como posibilidad *entre otras*, pero posibilidad real, *en tanto que no contradictoria*, del surgimiento *ex-nihilo*.

Todo lo que es lógicamente posible es realmente posible y el *renacimiento de los cuerpos* no tiene nada de ilógico, no contradice la naturaleza innovadora de la realidad en la perspectiva de Meillassoux. Pero para entender esta idea contra-intuitiva es necesario arribar a un resultado especulativo de la ontología factual del materialismo defendido por Meillassoux: la diferencia entre el surgimiento de un Mundo y un surgimiento intra-mundano.

El Mundo (con mayúscula) es una categoría del surgimiento, de la virtualidad: la materia, la vida y el pensamiento, son los tres Mundos que Meillassoux reconoce como surgimientos *ex-nihilo*. Mientras que un surgimiento intra-mundano es aquel que tiene lugar en el seno de un Mundo determinado: el surgimiento de nuevas especies, el surgimiento creador de nuevas obras en el pensamiento, el encuentro amoroso, la innovación política. Así los Mundos en el primer sentido surgen de los mundos (en el segundo sentido). La distinción entre Mundo y mundo que elabora Meillassoux³⁶⁹ tiene por objeto mostrar que el renacimiento de los cuerpos muertos pertenece a un nuevo Mundo y no simplemente a un surgimiento interno a las actividades creadoras del ser humano: el renacimiento de los muertos debe ser nombrado *el cuarto mundo* o mundo de la justicia.

Este Cuarto Mundo, en tanto que en el mundo del pensamiento se descubre como virtualmente (absolutamente) posible, se vuelve objeto de un deseo racional que transforma al sujeto radicalmente. Es importante esta vinculación que Meillassoux hace entre el pensamiento y el Cuarto Mundo porque arribará a su re-estructuración del humanismo clásico, que llamaré, tomando el concepto de Peter Wolfendale, “inhumanismo racionalista.”³⁷⁰ Es importante este viraje porque en la tesis de 1997 el vocabulario de Meillassoux aún es el del humanismo clásico, habla del “Hombre” para referir al universal de la humanidad, reintroduce un antropocentrismo, además de un androcentrismo, que amenazan el proyecto especulativo desde dentro, pero en el artículo de 2009 “La Inmanencia del Otro-Mundo” hace la siguiente aclaración:

Pero lo Último, él, es decir el ente pensante (del cual el hombre es un representante entre otros posibles) es un ente contingente, frágil, mortal, al menos en nuestro mundo. El Último es el ente que sabiendo la

³⁶⁹ ID, p. 290 y s.s.

³⁷⁰ Cfr. Peter Wolfendale, “Inhumanismo racionalista” en *Reflexiones Marginales*, 44, (2018) consultado por última vez el 15 de julio de 2019 en <https://2018.reflexionesmarginales.com/inhumanismo-racionalista/>

absolutidad de la contingencia, conoce su propia contingencia y adquiere de este hecho una dimensión cognitiva y trágica a la vez que le da su valor insuperable.³⁷¹

Por eso más que una reactualización del humanismo, Meillassoux fundamenta la posibilidad de un inhumanismo racional. El inhumanismo racional se alza frente a otras dos opciones contemporáneas impracticables desde el materialismo especulativo: el transhumanismo que postula la posibilidad de un más allá de la condición humana, lo que instaura nuevamente un tipo de trascendencia teoleológica; y el post-humanismo que afirma radicalmente el valor de la diferencia y es enteramente hostil a las pretensiones de universalidad y neutralidad del proyecto de la ética inmanente. Según Wolfendale el racionalismo del inhumanismo

[...] reside en la afirmación de aquellos aspectos del humanismo que resultan de la idea de que los humanos son definidos por su capacidad para la agencia racional: entiende la diferencia funcional entre *sentencia* animal y *sapiencia* humana en términos de la diferencia entre una respuesta diferencial confiable y la competencia conceptual y entiende el distanciamiento normativo entre naturaleza y cultura en términos de autonomía o de la capacidad para la autodeterminación individual y colectiva [...]³⁷²

En cuanto a la idea de *inhumanismo*: “consiste en el rechazo de aquellos aspectos del humanismo que resultan de incorporar estas capacidades [de autodeterminación individual y colectiva] a la biología, la psicología o la historia cultural del *homo sapiens*: ve a la *razón* como un protocolo abstracto que ha sido funcionalmente implementado por la infraestructura tecno-lingüística de la cultura humana.”³⁷³ Es decir en tanto que la razón descubre, en la intuición de la contingencia, la posibilidad de algo más que su condición precaria y mortal, la humanidad recupera su propia dignidad, vista en negativo en la protesta contra la muerte injusta, que el pensamiento descubre en el valor de la vida. Inhumanismo no significa, decididamente, anti-humanismo o alguna otra forma de antropofobia. El inhumanismo es un vector de revisión racional, que va eliminando paulatinamente toda la metafísica residual del humanismo clásico sin cancelar los niveles de la normatividad, del valor y de la verdad asociados con el uso de la razón. Esta idea de la insuperabilidad del ser pensante es quizás uno de los puntos más discutibles de la propuesta de Meillassoux. Merece entonces una revisión detallada.

Ya que el ser humano, como ente pensante, tiene acceso a la verdad eterna del mundo. *Nada puede advenir más allá del ser pensante*: ningún ser inconmensurable a nuestra humanidad, sino

³⁷¹ IOM, p. 56.

³⁷² *Op. cit.*

³⁷³ *Ibid.*

solamente variaciones contingentes del viviente o de sus soportes materiales. La humanidad es presentada por Meillassoux como el *efecto insuperable* del surgimiento *ex nihilo*.³⁷⁴ Y más adelante: “*La sola novedad posible sucedánea al hombre es el recomienzo del hombre.*”³⁷⁵ Propongo, en mi reconstrucción de su argumento, no hablar de El Hombre, y hablar, en su lugar del ser pensante, o en todo caso de la humanidad como colectivo sexualmente diferenciado, para evitar la elaboración del penoso dispositivo de la persona,³⁷⁶ aliado de la metafísica clásica que Meillassoux pretende superar. En la medida en que el concepto de lo humano articula nuestra autocomprensión cultural no está meramente sujeto al cambio pasivo —como Foucault señalaba a propósito en las transiciones entre las eras preclásica, clásica y moderna³⁷⁷—, sino que está abierto a una revisión activa de acuerdo con la norma de autodeterminación colectiva. Como lo expresa Wolfendale: “El inhumanismo transforma el compromiso de autodeterminación del humanismo contra sí mismo al desarrollar las consecuencias de esta revisabilidad radical.”³⁷⁸

Meillassoux presenta al ser pensante como desgarrado entre su contingencia presente y su pensamiento de lo eterno. Esto da cuenta del carácter escindido de la experiencia humana de la que tanto han hablado la antropología³⁷⁹ y el psicoanálisis.³⁸⁰ La inexistencia divina que da título a la tesis doctoral de Meillassoux implica por primera vez el rol de condición para la esperanza mesiánica en la resurrección de los muertos. El ente pensante adquiere toda su dignidad de esta captación del cuarto mundo que deviene para Meillassoux el corazón de la vida espiritual y moral de un pensamiento inmanente, porque deviene la fuente de esperanza de un pensamiento extremo.

Para Meillassoux, si la ontología factual del materialismo especulativo abre la posibilidad de una ética divina, es porque permite una nueva fundamentación ontológica del bien y la verdad. Una vez más es Mario Teodoro Ramírez quien mejor ilumina esta cuestión cuando en su artículo “Posibilidad de una fundamentación absoluta de la moral”³⁸¹ entiende los esfuerzos racionalistas de Meillassoux como similares a los de la ética kantiana. Quisiera complementar lo expuesto por Ramírez sobre este tema,

³⁷⁴ ID, p. 290.

³⁷⁵ ID, p. 292.

³⁷⁶ Cfr. Roberto Esposito, *El dispositivo de la persona*, 2013.

³⁷⁷ Cfr. Foucault, op. Cit.

³⁷⁸ Wolfendale, op.cit.

³⁷⁹ Cfr. El ejemplar estudio de Edgar Morin, *El Hombre y la muerte*, 1970.

³⁸⁰ Cfr. Sobre este punto sigue siendo ejemplar lo apuntado por Sigmund Freud en *El esquema del psicoanálisis*, 2017.

³⁸¹ Mario Teodoro Ramírez, “Posibilidad de una fundamentación absoluta de la moral” en *En-Claves de pensamiento*, XI, 21, (2017) particularmente la sección “Kant y Meillassoux: razón práctica y razón especulativa” pp. 120 y s.s.

quien ve en Meillassoux una superación de la fundamentación racional pero subjetiva de la moral elaborada por Kant y abordar la manera en que Meillassoux disuelve la distinción trascendental entre ética y ontología, entre el Bien y la Verdad.

Meillassoux habla de tres formas clásicas de entender la relación entre Bien (el valor moral de los individuos) y la Verdad (la forma de ser del mundo):

a) La idea religiosa: según esta idea el bien es verdadero porque se relaciona con una realidad presente y necesaria. Pero fácilmente se atestigua que este real no está dado en la experiencia (el Bien no reina en este mundo), y además como he mostrado, la necesidad real es una imposibilidad ontológica, *entonces* el Bien, si ha de ser además verdadero, no puede tratarse más que de una realidad trascendente a nuestra comprensión, un real impensable. Es esta impensabilidad lo que deviene en la idea religiosa, objeto de pensamiento, de esta forma se señala implícitamente este más-allá de lo pensable que legitima la fe.

b) La idea horizonte-utópica: según esta posición el bien es verdadero porque se relaciona con un ideal. Este ideal es claramente imposible de alcanzar, pero manifiesta la exigencia esencial del ser humano en tanto que ser libre: el ideal es una guía perenne de la acción, precisamente porque es inalcanzable. Pero Meillassoux piensa que esta solución es por ella misma inconsistente, ya que presenta dos opciones antitéticas:

b1) si la verdad del Bien significa que este se relaciona a una imposibilidad (aquella de la realización del Ideal): el bien se revela entonces como totalmente infundado ontológicamente, y el ideal como una pura ilusión, lo que no puede conducir más que a la desesperanza, y ser fundamento de la pura ideología.

b2) si el ideal reposa el mismo sobre lo real, este real no puede ser trascendente, lo que reconduce a la solución precedente.

Según Meillassoux todo lo anterior implica que el idealismo trascendental de la fundamentación racional del deber ofrecida por Kant no es una doctrina que pueda ser autonomizada de la religión, sin llevar a una desesperanza. Es lo que señala la doctrina kantiana de los postulados: el reino de los fines no puede servir de ideal regulador de la acción sometido a la ley moral más que a condición de postular *la existencia* incomprensible (inaccesible a la razón teórica) de dios y de la inmortalidad del alma³⁸².

³⁸² Cfr. Kant, *Crítica de la razón práctica*,

c) La idea revolucionaria: el Bien es un posible real y asequible mundanamente. Según esta idea la justicia puede ser completamente realizada por la pura acción humana. No es un ideal inaccesible sino que resulta del proceso revolucionario que instauraría el comunismo, evento singular aunque realmente posible. Esta solución es igualmente insuficiente a los ojos de Meillasoux en tanto que obliga igualmente a admitir la injusticia presente en nombre de la justicia futura (el sacrificio de las generaciones presentes en nombre de las generaciones futuras tan propia de los pensamientos revolucionarios) y además que no da solución al dilema espectral en tanto que no puede pretender reparar las injusticias hechas a los desaparecidos, provocando que su maximalismo resulte en una especie de renunciamiento, o de ascetismo revolucionario.

Frente a esto Meillassoux elabora una cuarta opción, la idea especulativa: para ella la verdad del Bien, como Cuarto Mundo, no designa ni una realidad, ni una imposibilidad, ni una posibilidad dominable. El Bien de la ética divina designa la verdad de una posibilidad indominable. No dominable por el ser humano al menos. El surgimiento de un nuevo Mundo no deviene de alguna acción interior al mundo precedente. Así la esperanza es postulada por Meillassoux como enunciado condicional: “*si un mundo surge entonces este no puede ser más que el mundo de la justicia.*”³⁸³

En este punto Meillassoux habla de una “simbolización”: la *simbolización* es el término que usa para referir a la relación entre los valores y la verdad del mundo, lo que la exigencia de justicia como tal nos *enseña* sobre el mundo. El valor de la ética inmanente es el descubrimiento de una verdad concerniente al mundo, lo real extra-humano. Pero ¿cómo puede lo real extra-humano, la contingencia en su sorda indiferencia, fundar el valor?

De acuerdo con Meillassoux, desde Sócrates, la filosofía no ha querido otra cosa que una inscripción de los valores en el ser: “El problema de la filosofía es afrontar la desesperanza que resulta de la indiferencia del mundo a mis fines morales, sin pasar a la afirmación religiosa de un acuerdo trascendente entre el mundo y la justicia.”³⁸⁴ Una inscripción de los valores en el mundo consiste así, de una forma general, en rechazar el carácter puramente humano de los valores: los valores deben también enseñarnos alguna cosa sobre el mundo; los valores son portadores de una cierta verdad sobre el mundo. Esta inscripción inmanente del valor en el ser es llamada por Meillassoux *símbolo*. El filósofo se esfuerza por demostrar que los fines morales de los seres humanos no son simples ilusiones,

³⁸³ ID, p. 295.

³⁸⁴ ID, p. 301.

o meras ideas con una pura utilidad práctica. La ética inmanente implica entonces una *simbolización factual* según la cual la justicia es posible en tanto que es la captación de la esencial contingencia de las leyes del mundo. Para esta ética el valor se reinscribe en el ser sin que este ser sea identificado con una sustancia determinada y perene del mundo, sino a la real posibilidad del cambio imprevisible e incalculable. El mundo puede ser tanto el peor como el mejor de los mundos posibles. Y la inquietud con respecto al mundo es constitutiva de la esperanza.

Esta incertidumbre del mundo nos permite ahora proponer un proyecto para la comunidad humana, en tanto que la posibilidad extrema de nuestro mundo implica que en este valdrá siempre la pena perdurar para espera aún otra cosa. Ya que el ser deviene eso en lo que cualquier cosa puede pasar, y si esto que pasa es una novedad, ésta no puede ser más que la justicia universal, para los muertos como para los vivos. Nuestra aspiración al Bien se encuentra así de nuevo fundada sobre el conocimiento del mundo; el mundo reviene el aliado de nuestra esperanza, en tanto que se devela como riesgo sin igual.³⁸⁵

Meillassoux propone superar el problema de la fundación de los valores del modo siguiente: tradicionalmente si se entiende que el valor reposa en el ser parece admitirse que reposa sobre un hecho, pero un hecho como insiste Kant, no podría fundar nada de derecho, a menos que se piense en un hecho necesario, lo que es imposible, de aquí su apelación a una revelación incomprensible. Pero si el valor no reposa más que en sí mismo, por el contrario, (yo debo porque yo debo), no se fundamenta en nada y su propia gratuidad es el espacio para las opresiones más atroces. Contra esta alternativa la ética inmanente muestra que el valor reposa *sobre un hecho necesariamente insuperable*, a saber, la existencia efectiva y contingente del pensamiento de lo eterno, es decir, del ente pensante.

El ente pensante no adquiere su valor de la eternidad que piensa, como el alma platónica participaba de la eternidad del Uno-Bien, porque lo eterno descubierto por la ontología factual no es más que la contingencia ciega, estúpida y anónima de toda cosa, es decir, no es ella misma el Bien. El valor es el del saber *mismo*: el ente pensante vale no *por aquello* que sabe sino *porque sabe*. Ya no se trata del saber de la factualidad (de la muerte) como un saber de su propio límite o insuficiencia, por esto el humanismo clásico había fallado en su intento de fundar sobre este saber negativo algún valor.

Según Meillassoux el resultado de la ontología factual muestra que el pensamiento posible de la propia muerte reenvía a la capacidad de cada ser humano para intuir la naturaleza real de la contingencia como posibilidad de toda cosa: el saber negativo de mi propia mortalidad como ente

³⁸⁵ ID, p. 313.

pensante implica un saber positivo de mi renacimiento posible. Este saber que cesa de designar la triste conciencia de su propio límite, de la finitud, para conducir a la posibilidad jubilosa de la superación de un tal límite. Así lo factual funda el valor en lo eterno *de-reificándolo*.³⁸⁶ Es de este modo como se ha superado la objeción escéptica que veía al principio de este apartado.

Es Mario Teodoro Ramírez quien más se ha concentrado sobre este novedoso alcance ético especulativo de la filosofía de Meillassoux y quizás quién mejor ha sabido captarlo al engarzarlo con las preocupaciones centrales del pensamiento filosófico. Cuando analiza la filosofía de Meillassoux, Ramírez vincula el materialismo especulativo con el materialismo de otro filósofo marxista, Ernst Bloch, el filósofo de la esperanza³⁸⁷. Intentaré por mi parte reconstrir la filosofía de la esperanza de Meillassoux sin relacionarla con Bloch o cualquier otro filósofo.

La simbolización permitía un empeño resultante de la objetividad ontológica adquirida por lo universal. Ahora se puede preguntar ¿cuál es la práctica correspondiente a esta simbolización factual? Si los valores se encuentran asegurados sobre el ser por venir, la esperanza funda la unidad de una comunidad humana dotándola de un proyecto común, cada ser humano, por fidelidad a los desaparecidos íntimos, actúa en vistas de conservar la comunidad en la espera de su última posibilidad, y se esfuerza por sí mismo de ser digno del regreso del ser amado. ¿Pero si se llegara a cumplir la justicia así entendida, no sería esto la abolición misma de la comunidad en tanto que no habría nada que esperar ni nada que nos uniera?

Para contestar esta pregunta hay que entender que el principio de factualidad revela la legitimidad inmanente de la esperanza inscrita en la desmesura de la justicia, la necesidad de una solución real y no simplemente trascendente o nihilista (resignada) al dilema espectral. Por esto la esperanza no instauro, para Meillassoux, un pensamiento evasivo, que huye del mundo, y que dispensa de actuar, sino que enfrenta la desesperanza que golpea al ateo virtuoso en tanto que es confrontado con la absurdidad bruta de la muerte. La esperanza como hipótesis absoluta debe pasar por dos pruebas, por dos sacudidas para no caer en un mero quietismo contemplativa. Si se trata de fundar la esperanza en el conocimiento del devenir en su verdad se llega al problema clásico de que el conocimiento factual de la contingencia es una teoría, y la esperanza una alegría inquieta pero ¿cómo pasar de una simple teoría a

³⁸⁶ ID, p. 317.

³⁸⁷ Refiero aquí a un texto inédito de Mario Teodoro Ramírez “Ontología y política de la esperanza. De Ernst Bloch a Quentin Meillassoux” (2019).

una alegría realmente vivida? Para poder realmente “creer” en la teoría factual parece necesario franquear una brecha entre la certeza y la verdad.

Mediante el pensamiento factual puedo estar seguro que la inercia infinita de la materia inerte ha podido producir la vida. Esto hace surgir en mi interior un tipo muy específico de desesperanza, aquella que manifiesta a la vez la existencia del pensamiento en mí bajo la forma de una exigencia de sentido, y su inexistencia en el mundo objetivo, bajo la forma de una constatación del sin sentido. La “sacudida” como la llama Meillssoux, es entonces el lugar de la vida del concepto, de la transformación del conocimiento teórico del mundo en aprehensión práctica de la finalidad del humano en el mundo conocido. Implica tomar en serio, como práctica vital, la posibilidad absoluta de la resurrección de los muertos.³⁸⁸

En Meillasoux la sacudida funciona como la figura central de una vida espiritualmente potente capaz de alumbrar todos los lugares de la miseria humana. Pero la sacudida no suprime la miseria, sino que transmuta la miseria en sufrimiento, es decir, como señala Meillassoux en un texto posterior, es la conciencia de la desigualdad radical ante los demás³⁸⁹, lo que permite, a su vez, captar la verdad de la esperanza. Cada vida individual, cada devenir propio, debe descubrir y relatar esta sacudida. Entonces el materialismo especulativo tiene por objeto permitir la transformación de la vida del espíritu humano, que debe, en su práctica (y en esto es materialismo en el sentido de althusser) cerrar toda posibilidad de deducción. Es la victoria de lo factual como *sistema* de la necesaria contingencia del mundo dar lugar a un devenir humano *imposible de clausurar o prever*³⁹⁰.

Pero no se trata de una pura espera, si para Meillassoux el humano es depositario de una doble espera ésta se revela como la estructura bi-fásica de la acción. Espera inicialmente el renacimiento justo del humano. Esta espera inicial significa el deseo de estar a la altura del regreso de los amados y nos llama a una ética de la virtud que tiene por propósito vigorizar la vida en la adquisición de esta dignidad. Para la ética inmanente entonces, el amor a los desaparecidos se convierte en acción hacia los vivientes, acción que nos hace dignos de su regreso. La confianza excesiva en el surgimiento hace recobrar la confianza en los surgimientos creadores del ser humano, y por tanto impulsa al sujeto vectorial a actuar en mor de la justicia.

³⁸⁸ ID, p. 345 y s.s.

³⁸⁹ IOM, p. 68.

³⁹⁰ ID, p. 347.

La sacudida esencial conduce a la posibilidad de una realización inmanente de la justicia, renunciando radicalmente a toda trascendencia. Pero un contra-argumento nihilista surge en medio de esta sacudida y es el segundo paso que la ética especulativa debe lograr en su tránsito de la pura contemplación teórica a la acción emancipadora. Se ha recuperado hasta este punto la voluntad de actuar a pesar de la virtualidad de la justicia (puede o no llegar y su advenir no depende de acción humana alguna).

Ahora el impase ético propuesto por el nihilista es que la ontología factual no implica una verdadera superación del dilema espectral. Según él lo peor adviene: lo factual instauro la posibilidad de una nueva y singular *opresión*. El ascetismo reactivo encuentra aquí el medio de aplastar a los vivientes bajo los pies de los muertos acusando a su adversario de aceptar no solamente las injusticias presentes, sino también las pasadas. En cuanto al deseo de obra, la posición nihilista afirma que lejos de acompañar y de reforzar la esperanza, se transforma en verdad en gozo hipócrita del presente. Acusaciones fantásticas y gozos cínicos volverán para constituir lo peor de nosotros: ya que la ferocidad intolerante y el gozo egoísta se revelarán como los únicos medios de olvidar y de disfrazar la inconsistencia del objeto deseado que es la justicia.

En este punto entonces se abre la necesidad de una segunda sacudida, que Meillassoux denomina “divina”. Para comprenderla es necesario dar cuenta de ciertas distinciones. Primero se debe distinguir entre la miseria y el sufrimiento. La miseria es la pena del ser humano causada por su condición de viviente: enfermedad, hambre, muerte, todos los males que insertan al humano en su condición de mero viviente, idéntico a cualquier otro. Mientras que el sufrimiento es la pena propiamente humana, la pena cargada de sentido: sufrimientos del amor, la amistad, la creación, etc. Lo que la justicia parece exigir es la supresión de la miseria en vista a un pleno ejercicio del sufrimiento. No la anulación total de la contrariedad o de algún tipo de negatividad, sino el rechazo de la miseria, como incapacidad material de acceder al sufrimiento. Posteriormente esta división se agrandará cuando Meillassoux distinga entre miseria, inquietud (lo que en la tesis doctoral es sufrimiento) y sufrimiento³⁹¹. El sufrimiento se reserva aquí para la experiencia de afrontar la desigualdad radical con los otros. Este surge frente cuando somos testigos de lo que Meillassoux llama “humillación” causada por la conciencia que tiene cada ser pensante de su estado de indignidad en la miseria, condición que sobaja y ningunea la eternidad propia de cada ser pensante.

³⁹¹ Esta distinción viene desplegada en el texto “La inmanencia del otro-mundo”, p. 68 y s.s.

Las distinciones anteriores nos permiten revelar algo de la posición nihilista, éste se presenta ahora como aquel que rechaza la efectiva realización de la justicia ya que no la desea verdaderamente. Lo que desea es la lucha por la justicia y no la justicia misma. Es la lucha como tal lo que representa el sentido verdadero de su existencia, o mejor aún, la lucha como perpetuo fracaso.

Ciertamente, el nihilista pudiera vivir este fracaso continuo como su contrario exacto: un éxito continuo, pero siempre parcial. Asumiría entonces el deseo de justicia como el deseo permanente de *progreso* hacia la justicia. Aquello que es amado, en realidad, por el nihilista, es la *posibilidad* misma de este progreso. Aquello considerado como el sentido de la vida, es la posibilidad de dar lugar a este progreso, a estos avances siempre insuficientes, sobre todo siempre insuficientes, hacia la justicia. La justicia considerada como inalcanzable efectivamente, pero capaz de guiar la acción, justicia considerada como ideal de acción. Aquello que es efectivamente deseado por el idealista que se resulta ser el nihilista, es *la maldad del mundo que hace posible la lucha permanente contra la maldad*.³⁹²

De acuerdo con Meillssoux, la filosofía comienza, contrario a lo anterior, con la afirmación de la posibilidad real de una vida cumplida, y en esto se distingue de la religión. Es la religión la que identifica vida con miseria, y ni el idealismo ni el ateísmo han sabido contestar esta identificación. La ética inmanente en la elaboración del concepto de inmortalidad se enfrenta a esta identificación. La inmortalidad aquí no es una noción religiosa, sino filosófica, en tanto que precisamente la filosofía es irreligiosa.

Para expresar esto Meillassoux recupera el sentido que llama “literal” del Eterno Retorno nietzscheano. Según él, la prueba a la que Nietzsche nos invita, es a asumir una existencia en la cual la muerte se vuelve apenas una interrupción momentánea de nuestra existencia. La resurrección de los cuerpos no implica la anulación de la muerte, esto nos convertiría ya no en eternos sino en sempiternos, pero la ética factual convierte a la muerte en mera posibilidad, no necesariamente actualizable. Según Meillassoux el Eterno Retorno significa así esta prueba de inmortalidad que transforma al sujeto finito en un “sujeto vectorial”³⁹³. La victorización del sujeto pasa por lo que Meillassoux denomina “escaología” (*eschaologie*) refiriendo a una combinación de los términos “escatología” y “caos”. Mientras que la escatología marca un destino profetizado, anunciado y necesario por venir, para la humanidad, la incorporación del Cuarto Mundo no es una promesa venidera sino una posibilidad (real) pero no necesaria, sometida a la arbitrariedad del Hiper-Caos.

³⁹² ID, p. 358.

³⁹³ IOM, p. 62.

La inmortalidad no suprime para Meillassoux la mortalidad. No está opuesta a la mortalidad, entendida como deceso efectivo. Si la mortalidad es necesaria, la muerte, ella misma, es siempre contingente. Es siempre necesario que yo *pueda morir* en tanto que soy un ser contingente, no que yo muera efectivamente, esto último convertiría a la mortalidad en un atributo necesario. La inmortalidad abrazada por la sacudida divina no contesta la contingencia, acepta en cambio, en el seno del renacimiento, la posibilidad del fin. ¿Pero qué es esta contingencia? La contingencia que advendría al cuarto mundo cambiaría las leyes que hacen decadente la vida actual, que entregan a los cuerpos a la descomposición, las leyes biológicas y físicas que rigen la entropía propia del universo, por unas leyes que preservarían la vida. Entonces la vida infinita del Cuarto Mundo no es la vida indefinida: la inmortalidad es la vida que ha vencido a la muerte, no a la mortalidad, la vida que recomienza, no la que no acaba. Esto reposa sobre la diferencia ontológica entre lo infinito y lo indefinido.

La inmortalidad del Cuarto Mundo se define entonces como una vida para la cual la muerte deviene pura posibilidad. “La muerte como ‘pura posibilidad’ significa que el fin *puede* siempre advenir, pero que no hay ninguna necesidad de que *debe terminar* por advenir.”³⁹⁴ Y más adelante: “Llamo *finitud mortal* a una existencia en la cual *el fin posible debe de hecho (según la constancia existente en el segundo y tercer mundo) terminar por advenir, y finitud inmortal* a una existencia donde *el fin posible puede no advenir.*”³⁹⁵

Finalmente lo que Meillassoux llama *sacudida divina* es el movimiento por el cual, una vez convencido, a través del ejercicio de la sacudida esencial, de la posibilidad de la inmortalidad, el individuo franquea el asco religioso (reactivo, nihilista) del humano para llegar al deseo activo de la inmanencia, una inmanencia radical en tanto que admite en este mundo la virtualidad de otro-mundo que cumpla su deseo de justicia. Entonces esta práctica de la sacudida divina es aquella de una aclaración de la naturaleza de mi deseo de justicia, del “ideal” de universalidad, la sacudida no deja subsistir más que el deseo activo (inmanente) de lo universal, deseo propio a aquel único que puede asumir la vida *cumplida, que es la vida filosófica, y que puede asumirla hasta imaginarla sin fin*³⁹⁶.

³⁹⁴ ID, p. 365.

³⁹⁵ ID, p. 366.

³⁹⁶ ID, p. 368.

ANEXO – ENTREVISTA CON QUENTIN MEILLASSOUX

Escrita y contestada entre el 2 de diciembre de 2018 y el 3 de febrero de 2019.

Querido Gerardo Flores,

He aquí mis respuestas a tus preguntas.

Como prólogo quisiera, no obstante, precisar el punto siguiente. He renunciado desde hace mucho tiempo a toda forma de entrevista, ya que el ejercicio no me conviene, y esto por una razón simple: la investigación supone forjar las propias preguntas, y no responder a las de otros. Una pregunta que hacemos a un investigador implica siempre preguntarle, más o menos implícitamente, porque no la ha hecho él mismo: la respuesta es simple, porque la investigación en curso no la ha encontrado de tal forma en que permitiera un tratamiento interesante (del cual, puede ser, sobre todo, el hecho de modificarla). Razón por la cual el rigor exigiría no responder ya a las preguntas. He derogado excepcionalmente este principio para permitir la buena obtención de tu título, pero la consición de mis preguntas se explica por mi reticencia hacia este ejercicio.

3 de febrero de 2019.

Gerardo: Uno de los principales problemas encontrados durante el estudio del materialismo marxista es conocer el estatus de la dialéctica materialista e histórica en sus decisiones teóricas fundamentales. En particular, me ha dejado perplejo el poco espacio que has consagrado a la aclaración de la relación entre el materialismo especulativo y el materialismo de la tradición marxista. Tomando en cuenta lo que dijiste en tu entrevista de 2010 con Graham Harman, acerca de la naturaleza no-dialéctica de tu materialismo, uno puede fácilmente imaginar lo que sería la crítica al carácter dialéctico del materialismo de Marx desde la perspectiva factual. Pero ciertas transformaciones sufridas por el materialismo marxista durante el siglo XX lo liberarían de esta crítica, notablemente la posición de los últimos textos de Althusser que habla de un materialismo del encuentro, y afirmar, como el tuyo, la contingencia de las leyes de la naturaleza. Hablo de su materialismo aleatorio, tú lo conoces. En la mencionada entrevista con Harman dijiste que Hegel y Marx son tus maestros en filosofía, pero solamente has tratado detenidamente la dialéctica hegeliana. ¿Podrías profundizar cómo entiendes el materialismo marxista y su relación con tu propia apuesta, el materialismo especulativo?

Quentin: El marxismo tomó la única forma posible del materialismo en el terreno correlacionario (el término designa en adelante para mí la articulación correlación/subjetualismo): aquel del científicismo. Los dos materialismo científicistas corrientes son aquel materialismo “químico” de Vogt, Büchner, etc. (materialismo llamado más tarde “vulgar”, es decir, no dialéctico, por el marxismo), y el materialismo histórico de Marx conjuntado al materialismo dialéctico de Engels. El segundo se ha venido abajo en la segunda mitad del siglo XX, el primero prospera aún hoy bajo diversas formas. Todo científicismo confiere a una ciencia (entiéndase una teoría de esta ciencia) el rol de reemplazar a la filosofía misma. Pero en el caso del marxismo, esto fracasó: mientras que el correlacionismo empiro-criticista se desarrolló en ciertas esferas revolucionarias, la respuesta de Lenin en *Materialismo y empiro-criticismo* demostró las debilidades de los medios de los que disponía el marxismo para responder esto. Y el materialismo dialéctico de Engels –metafísica negada-- pretendía acercar el materialismo histórico a una filosofía sólida, no habría tampoco sobrevivido a las ofensivas filosóficas correlacionistas de la posguerra. De dónde el hecho de que en Francia los fenomenólogos como Sarte y Michel Henry no erraron al “re-absorber” el materialismo histórico en una temática inter-subjetiva. Necesitamos entonces repensar, a mi entender, el materialismo histórico a la luz de un pensamiento que lo extraiga de su coraza científicista para orientarlo hacia una perspectiva especulativa (más no metafísica) reencontrada.

El materialismo del encuentro de Althusser es típicamente un pensamiento del azar (heredero del *clínamen* lucreciano). He hecho al azar una crítica precisa, incluso severa, en *Después de la finitud*, em el nombre de la noción, completamente distinta en mi perspectiva, de la contingencia.

Gerardo: Es clara la hostilidad que manifiestas con respecto a aquello que has llamado “subjetualismo”, entendido como la tentativa de salir la correlación introduciendo una o más características de la subjetividad en la materia inorgánica. Por otro lado afirmas que tu posición es radicalmente anti-trascendental admitiendo a la vez el carácter descriptivo de la fenomenología, pero no me queda claro cómo se puede admitir el carácter descriptivo de la fenomenología despojándola del principio que permite esta descripción: el universal de la correlación. La fenomenología, en un sentido amplio intenta responder a la cuestión filosófica del sentido y el origen de nuestra experiencia del mundo en tanto que sujetos cognoscentes, imaginantes, deseantes y perceptivos y en tanto cuerpos contingentes y diferenciados sexualmente. Todo lo anterior deja abierta la cuestión del estatus del sujeto y del cuerpo en tu propia filosofía, una vez que el círculo correlacional está roto, ¿cómo

debemos entender que el materialismo especulativo responde a los problemas de la corporalidad y la subjetividad? ¿El cuerpo y el sujeto son aún pertinentes para ti en tanto que problemas filosóficos? ¿Qué nueva caracterización de la relación entre la subjetividad, el cuerpo y el mundo podemos esperar del materialismo especulativo?

Quentin: El subjetualismo no intenta, como lo has dicho, “salir de la correlción”: absolutiza la correlación en lugar de hacer de ella un obstáculo para el conocimiento del absoluto (como lo hace el correlacionismo).

El absoluto es para mí pensable como necesidad de la contingencia de las cosas, y es esto lo que busco pensar. Aquello que me interesa es entonces la necesidad, no la contingencia: pero me encuentro con que la necesidad no está presente más que en la contingencia de las cosas, entonces voy a buscarla donde la encuentro. Pero esto quiere decir que las cosas contingentes no son pensadas primordialmente por mi filosofía: puedo cruzar con tal o tal de entre ellas, pero intento ver en regla general si una ciencia determinada (por ejemplo par el cuerpo, para la subjetividad psicológica, etc.), o una práctica artística, política, etc., no son mejores para pensar las cosas contingentes –aquelloque de hecho hay-- más que la filosofía. Es uno de los puntos peor entendidos de mi trabajo: el absoluto, para mí, no es “intrusivo”, no hace del filósofo aquel que debería tener una opinión sobre muchas cosas que conciernen lo real. De ahí la imposibilidad de objetarme la “peligrosidad dogmática” de mi principio (el principio de factualidad).

Nosotros somos, innegablemente, seres pensantes. Parto de ahí, y veo si debo realmente ir más lejos. Lo he hecho, sobre la noción de sujeto (pero no subjetividad) en mi obra publicada en alemán (*Trassierungen: Zur Wegbereitung spekulativen Denkens*). No repito entonces aquí los análisis, demasiado complejos.

Flores: Aquello que me preocupa particularmente es saber como conciliar dos de tus decisiones teóricas fundamentales: la afirmación del Cuarto Mundo y la naturaleza no trascendental del materialismo especulativo. La afirmación de aquello que llamas Cuarto Mundo, el mundo de la justicia, sostenido en la tesis según la cual el ser humano en su carácter contingentes no es, al mismo tiempo, superable por algún otro ente, que la única cosa que podemos esperar, de manera racional, de una nueva emergencia es el advenimiento de la justicia entre los vivos y los muertos, la justicia del dios por venir. Esto recuerda mucho a la mesianidad sin mesianismo de la que Derrida habló en *Espectros de Marx*. Pero Derrida admite finalmente el carácter casi-trascendental de su filosofía, mientras que tu

posición es particularmente hostil a toda forma de trascendentalidad, ¿cómo podemos comprender la figura del Cuarto Mundo sin hacer apelación al ser humano en tanto que instancia trascendental? ¿Esta excepcionalidad antropológica del ser humano en tanto que ente que piensa la contingencia de todo ente, no reintroduce de nuevo la antropología trascendental en el corazón del materialismo especulativo? ¿Podemos comprender todo esto fuera de los límites del humanismo, o de qué tipo de humanismo se trataría aquí, en todo caso?

Quentin: El Cuarto Mundo concierne a la perspectiva de acción de todo ente pensante. Los humanos son pensantes (salvo por algún accidente, biológico o de otro tipo, lo que nos los expulsa en nada de la dignidad del pensante de derecho). Pero ¿por qué todos los entes pensantes serían humanos? ¿Por qué no otros linajes animales, según un curso evolutivo aún imprevisible, no accederían, ellos mismos en el futuro, al pensamiento? ¿Por qué el pensamiento no existiría salvo en la Tierra? Identificar ser pensante y humanidad es un antropocentrismo que no cometo. Si en mi tesis evoqué la noción de “humanismo”, yo diría más prudentemente hoy, que se trata de mantener nuestra admiración por el pensamiento en lo humano, pero en nada reducir esencialmente el ejercicio del pensamiento a una especie, aunque fuera la nuestra. Me intereso en el vínculo entre el pensamiento y aquello que hay (sean el ser y el devenir todos juntos), solamente de forma secundaria me intereso en el vínculo entre la humanidad y el mundo (que no es más que un hecho contingente), únicamente si esto cruza el “dilema espectral”.

Gerardo: Una de las posiciones más originales y por tanto más difíciles de comprender de tu apuesta materialista es aquella de su cartesianismo. Tradicionalmente el materialismo se había comprendido como un aliado del monismo, pero en tu artículo titulado “Iteración, reiteración, repetición” has hablado de oponer un dualismo al monismo=pluralismo defendido por Deleuze como solución a las aporías del materialismo clásico. El cartesianismo aparece igualmente en otros momentos críticos de tu argumentación, en tu tesis doctoral, llamabas a una reinterpretación del problema del solipsismo en favor de Desvartes contra Husserl y en *Después de la finitud* exiges una solución cartesiana al problema de la inducción, que rehabilite las cualidades primarias. ¿Cómo comprender el sentido de tu compromiso cartesiano en el interior del materialismo? ¿Cómo reconciliar materialismo y cartesianismo?

Quentin: Descartes no es en absoluto dualista (no lo demostraré aquí, pero los comentaristas de Descartes saben bien que se trata de un viejo contra-sentido). Es a propósito lo que le reprocho: él no era dualista, yo sí, y al infinito. Descartes, sin embargo, comprende que la ciencia moderna, al expulsar

del mundo físico las cualidades sensibles en favor de su matematización, crea una distinción fundamental entre la esfera de la subjetividad y la de la materia. Propone un problema al materialismo que, para reducir, esta dualidad o bien cualifica la materia (la dota de cualidades sensibles: hilozoísmo, vitalismo), o bien descualifica la subjetividad (la reduce a un modelo matematizable: los diversos positivimos, Chalmers, Dennett, etc.). Este es un fracaso en los dos casos debido al hecho de que se rechaza la única solución racional, aquella que intento sostener al principio de *Después de la finitud*: el surgimiento *ex nihilo* que, vuelto pensable por medio de la resolución transfinitista del problema de Hume, hace posible sin ninguna dificultad la aparición de la subjetividad cualitativa a partir de una materia inorgánica sin cualidad, reductible a su descripción matematizada. Un dualismo no es más que la marca de un surgimiento *ex nihilo*, signo de la absurdidad superior, y de ese hecho impecablemente racional, del Tiempo hiper-caótico, capaz de producir cualquier cosa a partir de cualquier otra (a excepción de alguna cosa necesaria).

Gerardo: Una de las cosas más interesantes de tu posición materialista es el rigor con el cual enfrenta conceptualmente al adversario de todo materialismo, que no es ya solamente el idealista, sino otros supuestos aliados tales como el vitalismo o el naturalismo. Pero esto nos habla de un aspecto, digamos ontológico, de tu apuesta materialista. Pero una de las crítica más lapidarias del materialismo clásico vino de Marx en tanto que calificaba ante todo su propio materialismo de juventud, aquel de Feuerbach, como materialismo puramente contemplativo. Es por lo que, después de Marx, el materialismo ha optado igualmente por una crítica de la trascendencia con el objetivo de proponer nuevas formas de comprender la ética pero sobre todo la política. La ética divina, como le llamas a tu posición, implica una transformación del sujeto, pero ¿qué tipo de filosofía política podríamos derivar de este pensamiento divinológico? ¿Hay un vínculo entre tu materialismo especulativo y algún nuevo tipo de praxis revolucionaria? ¿Cuál es el lugar de la emancipación y de la lucha contra las formas de opresión en tu itinerario filosófico?

Quentin: la política no está a cargo del filósofo: ella está a cargo del militante. El militante, solamente, y a la inteligencia política que le conduce, y no hay que dejarse impresionar en nada por los filósofos que pretenderían explicarle cualquier cosa a este respecto. La política a combatir es la desigual: los esclavos de Santo Domingo realizaron la más grande revolución de todos los tiempos, la primera y última revolución victoriosa de esclavos. Esto después de años de filosofía indiferente o favorable al esclavismo (Aristóteles). La política igualitaria exige talento, incluso genio, de la cosa más contingente

que hay: propagar la igualdad en el contexto de una situación histórica dada, pensar las alianzas eficaces y legítimas con respecto a circunstancias siempre cambiantes, etc. Este tipo de inteligencia trasciende las capacidades del filósofo, tanto como a la teoría matemática o física más elaborada. Si el filósofo quiere hacer una proposición política –debe devenir militante, entre otros militantes, ni más ni menos. Pero que se guarde de dar lecciones, a la luz de tal o cual concepto que acaba de aprender o forjar, a aquellos que están realmente en cambio de esta actividad tan noble como la suya, incluso puede ser, superior a la suya.

Gerardo: Existe una especie de ambigüedad terminológica frente a aquellos que representan los verdaderos enemigos de la especulación factual, hablo del pensamiento religioso. Algunas veces los llamas “teólogos” (por ejemplo, en la *Inexistencia Divina*, en las secciones consagradas a la crítica de Wittgenstein y Heidegger), otras veces simplemente los nombras “religiosos” o “fanáticos”. Entiendo que uno de los aspectos más sutiles de esta ambigüedad concerniente al religioso/teólogo es que ella nos permite criticar otro tipo de fanatismo y otro tipo de religión, me refiero al fanatismo del capital y a la religión del mercado, como la llamaba Marx, y siguiendo aquello que Walter Benjamin dijo a propósito de la naturaleza teológica del capitalismo ¿piensas tú que tu materialismo especulativo nos da igualmente herramientas para pensar en esta dirección, es decir, hacia una crítica de la teología capitalista y de la teología inherente a toda dominación?

Quentin: El capitalismo es un modo de producción histórico, no una doctrina religiosa o filosófica. Un modo de producción no es inventado por el Señor X o la Señora Y: nos sobrepasa en su potencia, precisamente porque no ha sido forjado conscientemente por tal o cual. Claro que podemos volvernos “fanáticos” de este modo de producción, pero el capitalismo no tiene necesidad de nuestra creencia para imponérsenos, de ahí viene, desgraciadamente, toda su fuerza. Si el capitalismo no fuera más que una doctrina, sería muy sencillo afrontarlo. Pero es además una cosa contingente, como toda cosa (los modos de producción, esclavista, feudal han desaparecido ya): es entonces de principio al economista, al sociólogo o al político a quienes toca pensarlo. Pensarlo en filosofía no es imposible, pero esto tampoco es interesarse en la contingencia de las cosas.

Gerardo: finalmente, aunque tu materialismo esté fuertemente coordinado alrededor de una comprensión de la ciencia, de la metafísica y de la ontología, tus otros dos libros publicados son estudios de temas literarios: el estudio consagrado a la diferencia entre ciencia ficción y ficción de los mundos fuera de la ciencia, y el desciframiento de la *Tirada de Dados* de Mallarmé pero jamás has

propuesto una estética o una teoría del arte. ¿Qué espacio ocupan la estética y la teoría del arte en tu filosofía? ¿En qué sentido consideras que estos textos extraños deben clasificarse en tu itinerario filosófico?

Quentin: Estética y teoría del arte no ocupan ningún lugar en mi filosofía. Me interesé por la *Tirada de Dados* de Mallarmé para desarrollar una hipótesis que me apasionaba. No había en esta empresa nada de vínculo con mi propia filosofía ya que la noción mallarmereana de azar no tiene vínculo con mi concepto de contingencia. Que esta investigación me permita un día progresar sobre un punto de mi propia investigación filosófica (lo divino por venir) es posible, pero yo me he dado cuenta de esto muchos años después de la publicación de *El número y la sirena*.

Bibliografía

De Quentin Meillassoux

- *L'Inexistence Divine*, tesis doctoral consultada en el archivo de la Université Paris-1 Panthéon-Sorbonne, 1997.
- *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence*, prefacio de Alain Badiou, Paris: Seuil, edición aumentada y corregida de 2012.
 - *Después de la finitud: ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, trad. Margarita Martínez, Buenos Aires: Caja Negra, 2015.
- *Le Nombre et la sirène. Un déchiffrement du Coup de dés de Mallarmé*, Paris: Fayard, 2011.
- *Métaphysique et fiction des mondes hors-science*, Paris: Les Forges du Vulcain, 2012.
- *Hiper-Caos*, trad. Jorge Fernández Gonzalo, Madrid: Holobionte, 2018.
- “Deuil à venir, dieu à venir”, en *Critique*, no.704-705, (2006): pp.105-115.
- “Potentialité et virtualité”, Lisboa: Ionás, 2016.
- “Spéculation et contingence”, en *L'héritage de la raison. Hommage à Bernard Bourgeois*, E. Cattin et F. Fischbach (éd.), Paris: Ellipses, 2007, pp. 137-156.
- “Question canonique et facticité”, en *Pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas rien?*, Francis Wolff (éd.), Paris: PUF, 2007, p. 137-156.
- “Soustraction et contraction. À propos d'une remarque de Deleuze sur *Matière et mémoire*”, *Philosophie*, 96, (2007): pp. 67-93.
- “Correlation and factuality”, trad. Robert Mackay, en *Collapse*, vol. III, (2007): pp. 408-435.
- “Matérialisme et surgissement *ex nihilo*”, en *MIR*, éd. Ikko, (2007): pp. 52-69.
- “L'immanence d'outre-monde”, en *Revista Ethica Cadernos Acadêmicos* (Universidade Gama Filho), vol. 16, no.2, (2009): pp.39-71.
- “Métaphysique, spéculation, corrélation”, en *Ce peu d'espace autour. Six essais sur la métaphysique et ses limites*, B. Mabilie (éd.), Chatou: Les Éditions de la Transparence, 2010.
- *Time without becoming*, Anna Longo (ed.): Mimesis International, 2014.
- “Sich Ohne Zeugen Bänderingen” en *Trassierungen: Zur Wegbereitung spekulativen Denkens*, trad. Roland Frommel, Bonn: Merve, 2017.

Consultada para este trabajo

- Adorno, Theodor “Die Idee der Naturgeschichte”, en *Gesammelte Schriften* 20, Berlín: Suhrkamp/Insel, 2003.
- Ambriz Arévalos, Gerardo, “El Concepto de sobredeterminación en Althusser” en *AGORA. Papeles de Filosofía*, 35, 2, (2016): pp.177-197.
- Althusser, Lous, *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, trad. Nora Rosenfeld de Pastenac, José Aricó y Santiago Funes, Ciudad de México: Pasado y Presente, 1969.
- *Para un materialismo aleatorio*, trad. Pedro Fernández Liria, Madrid: Arena Libros, 2002.
 - con Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Machery y Jacques Rancire, *Lire le Capital*, París: PUF, 2014.
 - *La revolución teórica de Marx*, Ciudad de México: Siglo XXI, 1967.
 - *Elementos de autocrítica*, trad. Miguel Barroso, Barcelona: Laia, 1975.
- Arana, Juan, *El proceso histórico de separación entre ciencia y filosofía*, Madrid: Real Academia de las Ciencias Políticas y Morales, 2015.
- Aristóteles, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 2005.
- *Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2003.
- Armstrong, D.M., *A materialist theory of Mind*, Londres: Routledge, 1993.
- Arteola, José María, *Hegel: la filosofía como retorno*, Madrid: G. del Toro, 1972.
- Bachelard, Gaston, *El racionalismo aplicado*, Buenos Aires: Paidós, 1979.
- *La poética del espacio*, Ciudad de México: FCE, 1987
- Badiou, Alain, “El (re)comienzo del materialismo dialéctico” en Althusser y Badiou, *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, trad. Nora Rosenfeld de Pastenac, José Aricó y Santiago Funes, Ciudad de México: Pasado y Presente, 1969.
- *El ser y el acontecimiento*, trad. Raúl J. Cerdeiras, Alejandro A. Cerletti, Nilda Prados, Buenos Aires: Manantial, 2015.
 - *Las lógicas de los mundos: El ser y el acontecimiento II*, trad. María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires: Manantial, 2008.
 - *Number + Numbers*, trad. Robin Mackay, Londres: Polity Press, 2008.
- Baudry, Hervé, *Les Dos de ses livres, Descartes a-ti-lu Montaigne?*, París: PUF, 2015.

- Beiser, Frederick, *German Idealism. The Struggle Against Subjectivism*, Harvard: Harvard University Press, 2008.
- Berkeley, George, *Three Dialogues between Hylas and Philonous in opposition to Sceptics and Atheists*, Londres: Jonathan Bennett Ed., 2004.
- *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Bloch, Ernst, *Das materialismusproblem, seine Geischichte und Substanz*, Alemania: Suhrkamp Verlag, 1972.
- Bloch, Olivier, *Matière à histoire*, Paris: Vrin, 1997.
- *Le matérialisme*, Paris: PUF, 1985.
- Boyle, Robert, *Of the excellency and grounds of Corpuscular or Mechanical Philosophy* en *The Excellencies of Robert Boyle*, J.J. McIntosh (ed.), Londres: Broadview Inc., 2008.
- Braidotti, Rosi, *Metamorfosis: hacia una teoría materialista del devenir*; trad. Ana Varela Mateos, Madrid: Akal, 2005.
- Brassier, Ray, “Concepts and Objects” en Bryant, Harman y Srnicek (eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne: re.press, 2010, pp. 47-65.
- *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction*, Londres: Palgrave/Macmillan, 2007.
- “Correlation, Speculation, and the Modal Kant-Sellars Thesis” en Paolo Gironi (ed.), *The legacy of Kant in Sellars and Meillassoux*, Londres: Routledge, 2015, pp. 51-73.
- Brochard, Victor, *Los escépticos griegos*, trad. Vicente Quinteros, Buenos Aires: Losada, 2005.
- Braver, Lee, *A Thing of This World: A History of Continental Anti-realism*, Pittsburg: NorthWestern University Press, 2007.
- Bryant, L., Harman, G., Srnicek N., (eds.), *The Speculative Turn: Continental materialism and realism*, Melbourne: re.press, 2011.
- Bueno, Gustavo, *Ensayos materialistas*, Madrid: Taurus, 1972.
- *Teoría del cierre categorial I*, Oviedo: Pentalfa, 1992.
- *El fundamentalismo democrático*, Madrid: Temas de Hoy, 2010.
- Bunge, Mario, *Ciencia y materialismo*, Barcelona: Ariel, 1981.
- *Emergence and convergence. Qualitative novelty and the unity of Knowledge*, Toronto: University of Toronto Press, 2003.

- Butler, Judith, *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Barcelona: Paidós, 2002.
- Caspar, Max, *Kepler*, Barcelona: Acento Ediciones, 2003.
- Cassin, Barbara, *L'effet sophistique*, París: Gallimard, 1995.
- Charbonnat, Pascal, *Historia de las filosofías materialistas*, Mataró: Ediciones Intervención Cultural, 2007.
- Churchland, Paul, “Folk Psychology and Eliminative Materialism” en Paul y Patricia Churchland, *On The Contrary*, Massachusetts: MIT Press, 2005, pp. 1-44.
- Clark, Andy, “Dealing in Futures: Folk Psychology and the role of representation in cognitive science” en *The Churchland's and their critics*, McCauley (ed.), 1996, pp. 86-103.
- Coldwing, M., y Reynolds, P. (eds.), *Marxism, the Millenium and Beyond*, Londres: Palgrave/MacMilan, 2000.
- Cox, Jaksley y Malik (eds.), *Realism Materialism Art*, Nueva York: Strenberg Press, 2015.
- Dauben, W., *Georg Cantor, His Mathematics and Philosophy of the Infinite*, Princeton: Princeton University Press, 1979.
- Davidson, Donald, “Reply to Roger F. Gibson,” en *Donald Davidson: Truth, Meaning, and Knowledge*, Londres: Routledge, 1999.
- De Landa, Manuel, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Nueva York: Bloosmbury, 2003.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, trad. Thomas Kauf, Barcelona: Anagrama, 1993.
- Con Félix Guattari, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*, trad. José Pérez Vázquez, y Umbelina Larraceta, Madrid: Pre-textos, 2010.
 - “L'immanence: une vie...” en *Philosophie*, 46, (1995): pp.4-7.
 - *El bergsonismo*, trad. Pablo Ires, Buenos Aires: Cactus, 2017.
 - *Crítica y clínica*, trad. Thomas Kauf, Barcelona: Anagrama, 1996.
 - *Proust y los signos*, trad. Francisco Monge, Barcelona: Anagrama, 1970.
 - *Diferencia y repetición*, trad. María Silva Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires: Amorrortu, 2002.
- Dennet, Daniel C., *Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*, Massachusetts: MIT Press, 2005.

- Descartes, René, *Discurso del Método* en *René Descartes. Obras*, Madrid: Gredos, 2011, pp. 97-152.
- *Meditaciones metafísicas*, en *Renés Descartes. Obras*, Madrid: Gredos, 2011, pp.153-414.
 - *Conversación con Burman*, en *Renés Descartes. Obras*, Madrid: Gredos, 2011, pp.414- 460.
 - *Reglas para la dirección del espíritu*, trad. Luis Villoro, en *René Descartes. Obras*, Madrid: Gredos, 2011. p.1-72.
- Eagleton, Terry, *Materialism*, Yale: Yale University Press, 2016.
- Engles, *Anti-Dhüring: La revolución de la ciencia por el señor Eugen Dhüring*, Madrid: Fundación Federico Engles, 2014.
- *Ludwig Feurbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, con Karl Marx, trad. Grupo de Traductores Fundación Federico Engels, Madrid: Fundación Estudios Socialistas Federico Engels, 2006.
 - *Dialéctica de la naturaleza*, trad. Wenceslao Roces, México D.F.: Grijalbo, 1961.
 - con Marx, Karl, *La ideología alemana*, trad. Wenceslao Roces, Barcelona: Akal, 2001.
- Ennis, Paul J., *Continental Realism*, Nueva York: Zero Books, 2011.
- *Post-Continental Voices: Selected Interviews*, Nueva York: Zero Books, 2010.
- Espinoza, Miguel, “Meyerson y el rol de la causalidad y el determinismo en la ciencia”, en *Thémata*, 40, (2006): pp.167-178.
- Esposito, Roberto, *El dispositivo de la persona*, Buenos Aires: Amorrortu, 2013.
- Fernández Liria, Carlos, *El Materialismo*, Madrid: Síntesis, 2011.
- *Sin vigilancia y sin castigo. Una discusión con Michel Foucault*, Madrid: Prodhufi, 1992.
- Ferraris, Maurizio, *Manifiesto del Nuevo Realismo*, Santiago: Ariadna Ed., 2012.
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Tomo II consultado en www.ferratermora.org/ency_dic
- Feuerbach, Ludwig, *La esencia del cristianismo. Crítica filosófica de la religión*, Madrid: Trotta, 2013.
- Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. Elsa Cecilia Frost, Ciudad de México: Siglo XXI, 2010.
- Fraisse, Geneviève, *Musa de la razón. La democracia excluyente y la diferencia de los sexos*, trad. Alicia H. Puleo, Madrid: Cátedra, 1991.
- Freud, Sigmund, *El esquema del psicoanálisis*, Buenos Aires: Amorrortu, 2017.

- Gabriel, Markus, *Yo no soy mi cerebro. Filosofía de la mente para el siglo XXI*, Barcelona: Pasado y Presente, 2016.
- *Fields of Sense. A new realist ontology*, Edinburgo: Edinburgh University Press, 2015.
 - *Transcendental ontology. Essays on German Idealism*, Londres: Bloomsbury, 2011.
 - "Neutral realism" en *The Monist*, vol. 98, no. 2, (2015): pp. 181–196.
- Galileo, Galilei, *The Assayer (Il saggiaiore; fragmentos)*, en *Discoveries and Opinions of Galileo*, Nueva York: Doubleday & Co, 1957, pp. 229-280.
- Gallois, André, "Berkeley's Master Argument." en *The Philosophical Review*, 83 (1974): pp.55–69.
- García, Marcela, "Ontology without Metaphysics, Existence without a World: On Markus Gabriel's Neutral Realism" en *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 122, no.1, (2015): pp.146-152.
- González Varela, Nicolás, "Karl Marx, anómalo lector de Spinoza" en Karl Marx, *Cuaderno Spinoza*, Madrid: Montesinos, 2010, pp. 7-121.
- Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, trad. Isodoro Flambaun, Buenos Aires: Nueva Visión, 1971.
- Gratton, Peter, *Speculative Realism: Prospects and Concepts*, Nueva York: Continuum, 2014.
- Hallward, Peter, *Out of this world: Deleuze and the philosophy of creation*, Nueva York: Verso, 2006.
- Harman, Graham, *Inmaterialism*, Nueva York: Polity Press, 2017.
- *The Quadruple Object*, Reino Unido: Zero Books, 2011.
 - "I am Also of the Opinion That Materialism Must Be Destroyed" en *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 28, (2010): pp. 772- 90.
 - "Objects are the Root of All Philosophy," en *Objects and Materials: A Routledge Companion*, Penny Harvey, Eleanor Conlin Casella, Gillian Evans, y Hannah Knox (eds.), Londres: Routledge, 2014, pp. 238-245.
 - "Undermining, Overmining, and Duomining: A Critique," en *ADD Metaphysics*, Jenna Sutela (ed.), Aalto: Aalto University Digital Design Laboratory, pp. 40-51.
 - "Johnston's Materialist Critique of Meillassoux," en *Umbr(a)*, vol. 1, (2014).
 - "Realism without Materialism" en *SubStance*, vol. 40, no. 2, (2011): pp.55-72.
 - "The Future of Continental Realism: Heidegger's Fourfold," en *Chiasma: A Site For Thought*, vol. 3, 6, (2016).

- “Zero-Person and the Psyche” en David Skrbina (ed.), *Mind That Abides: Panpsychism in the New Millennium*, Amsterdam/Philadelphia: Benjamins Publishing, 2009, pp.253-282.
- Harvey, David, *A companion to Marx's Capital*, Nueva York: Verso, 2010.
- Heidegger, Martin, *Filosofía, ciencia y técnica*, trad. Jorge Acevedo, Santiago: Editorial Universitaria, 2017.
- *Ser y tiempo*, trad. Pedro Rivera, Madrid: Trotta, 2007.
- *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. C. Picotti y V. Dina, Madrid: Biblios, 2003.
- Hegel, George Wilhem Friedrich, *Ciencia de la Lógica: La lógica objetiva*, trad. Félix Duque, Madrid: Abada, 2011.
- *Fenomenología del espíritu*, trad. Antonio Gómez Ramos, Madrid: Abada, 2010.
- *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, trad. Ramón Valls Plana, Madrid: Alianza, 1997.
- *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*, Buenos Aires: Prometeo, 2013.
- *Lecciones sobre historia de la filosofía I*, trad. Wenceslao Roces, Ciudad de México: FCE, 1955.
- Hume, David, *Traite de l'Homme Nature*, en *The Philosophical Works of David Hume*, Vol. 1 y 2 Londres: Edinburgh, 1828.
- Husserl, Edmund, *La idea de fenomenología*, trad. Miguel García-Baró, Ciudad de México: FCE, 1989.
- *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos y Antonio Ziri6n, Ciudad de México: FCE, 2016.
- *Investigaciones L6gicas*, tomo II, trad. Miguel Garc3a Morente, Madrid: Alianza, 1999.
- Jacobi, Friederich Henrich, *David Hume sobre la creencia o sobre realismo e idealismo*, trad. Javier Ochoa, consultado en www.revistaobservacionesfilosofias/Jacobi.pdf
- *Sobre el idealismo trascendental*, trad. Hernán D. Caro, en *Ideas y Valores*, no. 116, (2001):p. 163-17.
- James, William, *The Meaning of Truth: A Sequel to 'Pragmatism'*, Michigan: Michigan University Press, 1970.
- J6rez, Jos6 Luis (comp.), *El giro ontol6gico*, Buenos Aires: C3rculo Hermen6utico, 2015.
- Johnston, Adrian, *Badiou, Žižek and the political transformations: The Cadence of Change*, Evanston: Northwestern University Press, 2009.
- *Prolegomena to any future materialism*, Pittsburgh: Northwestern University Press: 2011.
- *Adventures in transcendental materialism*, Edinburgo: Edinburgh University Press: 2015.

- *Zizek's Ontology: A Transcendental Materialist Theory of Subjectivity*, Pittsburgh: Northwestern University Press, 2008.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Madrid: Taurus, 2013.
- “Ensayo de introducción de las magnitudes negativas a la filosofía”, en “Las referencias de Lacan, N° 9”, Colección del campo freudiano, Argentina, 1994.
- *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, trad. Samuel Nemirovsky, Ciudad de México: IIF/UNAM, 1993.
- *Prologómenos a toda ciencia futura que haya de poder presentarse como metafísica*, Ciudad de México: FCE, trad. Mario Caimi, 2014..
- *Correspondence*, trad. y ed. A. Zweig, Cambridge: Cambridge, 1999.
- Kautsky, Karl, *De la concepción materialista de la historia*, Valencia: Alejandría Proletaria, 2018 (reedición de la versión soviética de 1946).
- Kerslake, Christian, *Immanence and the vertigo of philosophy: from Kant to Deleuze*, Edinburgo: Edinburgh University Press, 2009.
- Kervégan, Jean-Francois, *Hegel et le hégélianisme*, París, PUF, 2017.
- Kistler, Max, *Causalité et lois de la nature*, París: Vrin, 2000.
- Korsch, Karl, *L'Anti-Kautsky: la conception matérialiste de l'histoire suivi de crise du marxisme et préface au livre I du capital*, París: Éditions Champ Libre, 1973.
- *Introduction to Capital*, trad. Thomas M. Holmes, Londres: Ullstein, 1970.
- Kripke, Saul, *Naming and Necessity*, Harvard: Harvard University Press, 1980.
- La Mettrie, Julien Ofray De, *Eptre a mon sprit*, en *Oeuvres Philosophiques De La Mettrie*, París: Nabu Press, 2012, p. 20-27.
- *L'anti-Sénèque, ou le souverain en Oeuvres Philosophiques de La Mettrie*, París: Nabu Press, 2012.
- Lange, Friedrich Albert, *Historia del materialismo. Para una crítica de su importancia en el presente*, trad. Vicente Colorado, Madrid: Biblioteca Científico-Filosófica, 1903 consultado en <http://www.filosofia.org/mat/hdm/index.htm>
- Lapoujade, David, *Deleuze: los movimientos aberrantes*, trad. Pablo Ires, Buenos Aires: Cactus, 2016.

- Latour, Bruno, *Enquêtes sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes*. Paris: La Découverte, 2012.
- Lavoisier, Antoin, *Traité élémentaire de chimie présenté dans un ordre nouveau et d'après les découvertes modernes*, Paris : Forgotten Books, 1975.
- Lefebvre, Henri, *Lógica formal y lógica dialéctica*, trad. Esther Benítez Eiroa, Ciudad de México: Siglo XXI, 1970.
- Lefebvre, Roger, *La structure du cartesianisme*, Paris: PUF, 1978.
- Lenin, Vladimir, *Materialismo y empiro-criticismo*, Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1976.
- Locke, John, *An Essay concerning human understanding*, Oxford: Oxford University Press, 1975.
- Longo, Anna, “Relativité radicale: Fichte, Meillassoux et la genèse du transcendantal” en J. Lageira y A. Longo (eds.), *LA GENÈSE DU TRANSCENDANTAL: Conditions et hypothèses*, 2017.
- “La querelle Fichtéenne: le réalisme spéculatif face à l'idéalisme post-kantien” en *Spirale*, 255, (2016): pp. 45-47.
- López Pablo, “Materialismo”, en *Diccionario Espasa de Filosofía*, Jacobo Muñoz (comp.), Madrid: Espasa-Calpe, 2003. pp. 568-576.
- Mackay, Trafford y Penderell (eds.), *Speculative Aesthetics*, Warsaw: Urbanomic, 2014.
- Maïmon, Salomon, *Essai sur une philosophie transcendantal*, trad. Jean-Baptiste Scherer, Paris: Vrin, 1989.
- Malabou, Catherine, *¿Qué hacer con nuestro cerebro?*, trad. Enrique Ruíz, Santiago: Arena Libros, 2007.
- *Avant Demain. Épigénese et rationalité*, Paris: PUF, 2014.
- Marion, Jean-Luc, *Le prisme métaphysique de Descartes*, Paris: PUF, 1986.
- Marty, François, *La Naissance de la métaphysique chez Kant : Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Paris: Beauchesne, 1997.
- Marx, Karl, *El Capital*, Tomo I, trad. Wenceslao Roces, Ciudad de México: 1995.
- con Friedrich Engels, *La Sagrada Familia*, trad. Carlos Liacho, Buenos Aires: Nueva Visión, 1971.
- Mattey, G.J., *Kant's Lexicon* consultado en:
<http://hume.ucdavis.edu/mattey/kant/LEXICON.HTM>

- Mensching G., “Le matérialisme, une tradition discontinue” en Benítez M, McKenna A, Paganini G, Salem J (eds) *Materia actuosa... Mélanges en l’honneur d’Olivier Bloch*, París: Honoré Champion, 2000, pp. 512–52
- Merleau-Ponty, Maurice, *Las aventuras de la dialéctica*, trad. Leo Rozitchner, Buenos Aires: La Pléyade, 1986.
- Metzinger, Thomas, *The Ego Tunnel: The Science of the Mind and the Myth of the Self*, Nueva York: Basic Books, 2009.
- More, Henry, *Divine Dialogues*, Londres: James Flehser Print 1668 consultado en: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A51294.0001.001?view=toc>
- Morin, Edgar, *El hombre y la muerte*, Barcelona: Kairós, 1970.
- Morris, Kevin, “The Combination Problem: Subject and Unity” en *Erkenntnis*, vol. 82, no.1, pp.103-120.
- O’Shea, James R., “After Kant, Sellars, and Meillassoux: Back to Empirical Realism?” en Paolo Gironi (ed.), *The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux*, Londres: Routledge, 2017 p. 35-50.
- The Oxford Dictionary of Philosophy, Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Perry, Ralph Barton, *A Critical Survey of Naturalism, Idealism, Pragmatism, and Realism, together with a Synopsis of the Philosophy of William James*, Nueva York: Forgotten Books, 2012.
- Platón, *Sofista*, en *Diálogos*, V, trad. Néstor Luis Cordero, Madrid: Gredos, 1988.
- Pléjanov, Giorgi, *Essays on the history of materialism*, en *Selected Philosophical Works*, Vol.II, Moscú: 1976, pp.31-182.
- *Materialismo militante*, trad. Rodolfo García Higuera, Ciudad de México: Grijalbo, 1967.
- Popper, Karl, *Objective Knowledge*, Oxford: Clarendon Press, 1972.
- *The Logic of Scientific Discovery*, Londres: Hutchinson, 1959.
- Post, Werner y Schmidt, Alfred, *Materialismo: introducción a un sistema filosófico*, Madrid: Herder, 1976.
- Ramírez, Mario Teodoro, “Hacia un racionalismo ontológico. El nuevo realismo y el valor de la filosofía”, en *Devenires*, XVIII, 35 (2017): 167-195
- “Cambio de paradigma en filosofía. La revolución del nuevo realismo” en *Dianoia*, vol. 61, no. 77, (2017).

- “Devenir Inmortal: La crítica de Quentin Meillassoux a la filosofía de la inmanencia de Gilles Deleuze” en *Signos Filosóficos*, XVIII, 35, enero-junio, (2016): pp. 32-51.
- “Posibilidad de una fundamentación absoluta de la moral” en *En-Claves de pensamiento*, XI, 21, (2017).
- “Ontología y política de la esperanza. De Ernst Bloch a Quentin Meillassoux” (2019) [en prensa].
- (comp.) *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, Ciudad de México: UMSNH/Siglo XXI, 2015.
- *Cuerpo y arte. Por una estética merleau-pontyana*, Toluca: UAEM, 1996.
- Reinhold, Karl Leonhard, *Letters on the philosophy of Kant*, trad. James Hebbeler, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- *Philosophie élémentaire Essai d’une nouvelle théorie de la faculté humaine de représentation (extraits). Contributions à la rectification des erreurs commises jusqu’ici par les philosophes (choix d’essais). Du fondement du savoir philosophique*, trad. François-Xavier Chenet, París: Vrin, 1989.
- Robinet, André, *Descartes. La lumière naturelle*, París: Vrin, 1997.
- Rodríguez Arriaga, Marcelo, “Demócrito: una “nueva” práctica de la filosofía” en *Byzantion nea hellás*, 33, (2014): pp. 101-114.
- Russell, Bertrand, *Human Knowledge. Its scope and limits*, Londres: Routledge, 2009.
- Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica*, trad. Manuel Lamana, Buenos Aires: Losada, 1963.
- Sauvagnagues, Anne, *L’empirisme transcendantal*, París: PUF, 2005.
- Schulze, Gottlob Ernst, *Énesidème: Ou Sur Les Fondements de La Philosophie Élémentaire Exposée a Iena Par Reinhold*, trad. Hélène Slaouti, París: Vrin, 2007.
- Silva, Ludovico, *Teoría y práctica de la ideología*, Ciudad de México: Nuestro Tiempo, 1976.
- Sparrow, Tom, *Plastic Bodies. Rebuilding sensibility after phenomenology*, Londres: Open Humanities, 2015.
- Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Vidal Peña, Madrid: Tecnos, 2008.
- Storig, Hans Joachim, *Historia Universal de la Filosofía*, trad. Antonio Gómez Ramos, Madrid: Tecnos, 2012.
- Strawson, Galen, “Realistic Monism: Why Physicalism entails Pansychism” en *Real Materialism and Other Essays*, Oxford: Claredon Press, 2008.

- Strawson, Peter, *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Londres: Routledge, 1975.
- Thomas-Fogiel, Isabelle, "Le labyrinthe de l'idéalisme: Scepticisme, réalisme et idéalisme dans l'élaboration de la « Doctrine de la science » de 1794" en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 13, (2017) : pp. 1-15.
- "L'opposition entre réalisme et idéalisme?: Genèse et structure d'un contresens" en *Revue de métaphysique et de morale*, 95, vol, 3 (2017).
- "L'actuelle confrontation entre réalisme et idéalisme: la place de Fichte chez Brassier et Meillassoux" en https://www.researchgate.net/publication/322831854_La_confrontation_entre_idealisme_et_realisme_1_a_place_de_Fichte_chez_Meillassoux_et_Brassie
- *Le lieu de l'universel. Impasses réalistes de la philosophie contemporaine*, Paris : Seuil, 2015.
- *Critique de la représentation. Études sur Fichte*, Paris:Vrin, 2000.
- Verneaux, Roger, *Le vocabulaire de Kant: Doctrines et méthodes*, Paris: Aubier, 1967.
- Vernes, Jean René, *Critique de la raison aléatoire ou Descartes contre Kant*, Paris: Aubier, 1982.
- Virno, Paolo, "Les casse-tête du matérialisme", trad. Michel Valensi, en *L'Homme et la société*, 4-1, 150, (2013): pp. 127-136.
- Villoro, Luis, *El concepto de ideología y otros ensayos*, Ciudad de México: FCE, 2008.
- *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, Ciudad de México: UNAM, 2014.
- "Lo indecible en el *Tractatus*", en *Vislumbres de lo Otro*, Ciudad de México: VerdeHalago, 2006.
- Watkins, Eric, *Kant and the metaphysics of causality*, Nueva York: Cambridge University Press, 2005.
- Wetzel, Linda, "Types and Tokens" en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2006 disponible en: <https://plato.stanford.edu/entries/types-tokens/>
- Whitehead, Alfred North, *Science and the Modern World*, Nueva York: Pelican Mentor, 1948.
- Wolff, Francis, *Dire le monde*, Paris: PUF, 1997.
- Wolfe, Charles T., *Materialism: an historical-philosophical introduction*, Londres: Springer, 2016.
- Wolfendale, Peter, "Inhumanismo racionalista" trad. Gerardo Roberto Flores Peña, en *Reflexiones Marginales*, 44, (2018) disponible en: <https://2018.reflexionesmarginales.com/inhumanismo-racionalista/>

- Xolocotzi, Ángel, *Fundamento y abismo, aproximaciones al Heidegger tardío*, Puebla: Porrúa/BUAP, 2011.
- Zarka, Yves Charles, “Les deux voies du matérialisme” en Sophie Audidière, Jean-Claude Bourdin, Jean-Marie Lardic, Francine Markovits y Yves Charles Zarka (eds.), *Matérialistes français du XVIIIe siècle. La Mettrie, Helvetius, D’Holbach*, París: PUF, 2006, pp. 7-15.
- Žižek, Slavoj, *Less than nothing. Hegel and the shadow of dialectical materialism*, Nueva York: Verso, 2012.
- *Absolute Recoil. Towards a new foundation of dialectical materialism*, Nueva York: Verso: 2015.
- *Organs without bodies: on Deleuze and consequences*, Londres: Routledge, 2006
- Zourabichvili, François, *Deleuze: una filosofía del acontecimiento*, Barcelona: Amorrortu, 2004.