

# PENSAR LO ABSOLUTO QUENTIN MEILLASSOUX Y EL REALISMO ESPECULATIVO

Mario Teorodo Ramírez - Laureano Ralón

- No hay más misterio, no porque ya no haya problema, sino porque ya no hay más razón  
*Quentin Meillassoux*

## Introducción

¿Cómo puede el pensamiento pensar lo que pueda haber allí donde no hay pensamiento? En *Después de la finitud: Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*,<sup>1</sup> el filósofo francés Quentin Meillassoux, discípulo de Alain Badiou, nos ofrece una solución sui generis para este problema que la filosofía moderna, en sus diversas expresiones –dogmática, escéptica, trascendental–, ha sido incapaz de resolver. Florencio Noceti no exagera cuando, en su prólogo a la traducción al español a cargo de Margarita Martínez, afirma que “el libro de Meillassoux, apenas aparecido, revolucionó toda la escena contemporánea”, revitalizando “el paisaje desolado que habían dejado tras de sí en el continente filosófico las sucesivas desapariciones de Gilles Deleuze y Jacques Derrida”<sup>2</sup>. En el mismo sentido, Slavoj Žižek afirma en la contratapa de la publicación que “rara vez nos encontramos con un libro que no solo alcanza los niveles más altos del pensamiento, sino que establece estándares nuevos, transformando por entero el campo en el que interviene”. El propio Badiou advierte en su prólogo que *Después de la finitud* abre un camino nuevo en la historia de la filosofía.<sup>3</sup>

Estas referencias a una “revolución”, a “estándares nuevos” y a un “camino nuevo” no son meros halagos editoriales, pues, como veremos, hay un antes y un después de Meillassoux en la filosofía continental contemporánea. Ahora bien, ningún texto (ningún autor) es por sí mismo capaz de un efecto semejante: no sin un esfuerzo de colaboración entre pares, un conjunto de prácticas editoriales efectivas, una plataforma de difusión inteligente y una masa crítica de seguidores y adeptos (lectores, comentaristas, críticos, traductores). Somos conscientes de que una consigna *relacional* de este tipo como preludeo para una reseña sobre filosofía especulativa puede resultar un tanto anticlimática; sin embargo, creemos que

<sup>1</sup> Meillassoux, Q.. *Después de la finitud: Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*; trad. Margarita Martínez, Caja Negra editora, Buenos Aires, 2015.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 17.

para apreciar la importancia de un texto tan “extraordinario”<sup>4</sup> como *Después de la finitud* es necesario tener en cuenta las condiciones materiales y simbólicas de su surgimiento. Esto implica un breve *detour* con miras a esclarecer la relación particularmente ambigua entre el pensamiento de Meillassoux y el movimiento filosófico con el que ha sido vinculado, el realismo especulativo (nuevo realismo o realismo ontológico), una de las novedades filosóficas del siglo XXI.

En efecto, el pensamiento crítico nos exige distinguir lo sustancial de lo novedoso. Por ello, a fin de situar la obra de Meillassoux en su justa contextura y evitar empañar la recepción del libro con rótulos difusos, debemos determinar el verdadero alcance y la existencia efectiva del movimiento realista especulativo. Luego de esta labor propedéutica, introducimos los decálogos básicos del pensamiento especulativo del filósofo francés, el cual, en rigor, tiene muy poco de realismo en el sentido clásico –metafísico-dogmático– del término. Para finalizar, resumimos algunas críticas que se han suscitado en su contra, poniendo especial énfasis en las diferencias específicas que separan su pensamiento posfinito de la otra gran vertiente especulativa: la ontología orientada a objetos de Graham Harman.<sup>5</sup> Concluimos que estas diferencias son el producto de la posición que cada uno de ellos adopta respecto del círculo correlacional entre el pensamiento y el ser, identificado por Meillassoux como uno de los obstáculos del progreso filosófico en nuestro tiempo.

### **El realismo especulativo**

Tal vez la mejor manera de relativizar la importancia del movimiento realista especulativo sea identificando algunas de sus inconsistencias. Al respecto, resulta llamativo que, para comprender su surgimiento, debamos invocar el trabajo logístico de Ray Brassier: uno de los integrantes menos conocidos del grupo original que, sin embargo, fue uno de los mayores responsables a la hora de difundir las ideas de Meillassoux en el mundo anglófono. Resaltar la labor aparentemente subsidiaria de Brassier puede parecer excesivamente anecdótico y hasta innecesario en un artículo filosófico; sin embargo, creemos que nos permitirá determinar el verdadero alcance de un movimiento que, en los hechos, va mucho más allá del protagonismo individual de cuatro hombres y presupone todo un trasfondo de prácticas y cooperación entre una serie de elementos diversos.

Así pues, dos años después de la aparición pública de la primera edición de *Après la finitude*,<sup>6</sup> Brassier publicaba su traducción al inglés bajo el título *After finitude: An essay on the necessity of contingency*.<sup>7</sup> Esto condujo, en abril del mismo año, a un exitoso coloquio

<sup>4</sup> Clemens, J., “Vomit Apocalypse; or, Quentin Meillassoux’s After Finitude”, en *Parrhesia journal*, 18, p. 2.

<sup>5</sup> Graham Harman es profesor de filosofía en la Universidad Americana del Cairo.

<sup>6</sup> Meillassoux, Q., *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Seuil, Paris, 2006.

<sup>7</sup> Meillassoux, Q., *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, Continuum, London and New York, 2008.

en la Universidad de Londres, moderado por Alberto Toscano del colegio Goldsmith y organizado por el propio Brassier.<sup>8</sup> La finalidad de este evento fue presentar formalmente el trabajo de Meillassoux ante un público anglófono, además de los aportes de sus colegas Ian Hamilton Grant, Graham Harman y del propio Brassier. En su prólogo, Noceti nos cuenta que fue Brassier quien bautizó el coloquio con el ingenioso título de “realismo especulativo”, y observa que “el nombre del evento (...) se aplicaría luego a toda la corriente de pensamiento que tendría allí su origen, y que acabaría convirtiéndose en el movimiento filosófico más prolífico y mejor organizado de nuestra generación”.<sup>9</sup> Su apreciación es acertada en cuanto a lo prolífico y organizado, aunque denota cierta confusión acerca de la sustancia portadora de dichos atributos: esto que apresuradamente se ha definido como un movimiento en un sentido óntico y homogéneo. En efecto, existe una tendencia generalizada a suponer que el realismo especulativo se gestó en aquel coloquio londinense, lo cual implica que tanto el materialismo especulativo de Meillassoux como la ontología orientada a objetos de Harman emergieron de aquel acontecimiento original y originario. Como veremos, esto es cuestionable.

En principio, es necesario aclarar que tanto Meillassoux, como Harman,<sup>10</sup> Grant,<sup>11</sup> y el propio Brassier<sup>12</sup> ya estaban trabajando intensamente en sus diversas teorías con anterioridad al coloquio mencionado. En particular, la filosofía especulativa de Meillassoux debe situarse en la tradición posfinita de su maestro, Alain Badiou. Asimismo, la filosofía orientada a objetos de Harman se remonta al menos a su tesis doctoral sobre Martin Heidegger, defendida en 1998 y publicada en formato libro bajo el título *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*.<sup>13</sup> Por otro lado, aunque el trabajo individual de los fundadores del movimiento antecede al coloquio inaugural, es problemático referirse al evento en términos de “destape”.<sup>14</sup> La palabra “destape” denota una colaboración previa e invoca el debut público de algo preexistente, lo cual es objetable dada la actividad mayormente individual de sus miembros con anterioridad al evento. A esta ausencia de cooperación previa se suman diferencias filosóficas posteriores, sobre todo en lo que concierne a sus estrategias al afrontar desafío de pensar lo absoluto. A grandes rasgos, diremos aquí que los realistas especulativos son realistas en cuanto defienden una realidad extramental más allá de una experiencia humana correlativa con el mundo; son especulativos en la medida

---

<sup>8</sup> Una transcripción completa del evento se encuentra disponible en Brassier, R., Grant, I. H., Harman, G., & Meillassoux, Q., “Realismo especulativo”, en *Collapse III: Unknown Deleuze*, 3, 2007, pp. 306-449.

<sup>9</sup> Meillassoux, Q., *Después de la finitud: Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*; trad. Margarita Martínez, Caja Negra editora, Buenos Aires, 2015, p. 11.

<sup>10</sup> Harman, G., *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*, Open Court, Chicago, 2005.

<sup>11</sup> Grant, I. H., *Philosophies of Nature After Schelling*, Continuum, London and New York, 2006.

<sup>12</sup> Brassier, R., *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*, Palgrave Macmillan, London, 2007.

<sup>13</sup> Harman, G., *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Open Court, Chicago, 2002.

<sup>14</sup> Iglesias, C., “Nota a la edición”, en *Después de la finitud: Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*; trad. Margarita Martínez, Caja Negra Editora, Buenos Aires, 2015, p. 10.

en que no pretenden restaurar un realismo ingenuo o dogmático, sino un “gran afuera” o realidad absoluta que no es el “afuera claustral” de un cara a cara entre el ser humano y el mundo. En la última sección de este artículo, nos dedicaremos en más detalle a las diferencias específicas entre los integrantes originales del realismo especulativo, haciendo hincapié en las diferencias entre Harman y Meillassoux. Por lo pronto, es necesario aclarar que, en algunos casos, estas diferencias fueron tan grandes que el propio Brassier llegó a declarar que el realismo especulativo nunca existió como movimiento.<sup>15</sup> En el mismo sentido, Harman declaró que el realismo especulativo, lejos de ser un movimiento en un sentido estricto, fue la cuna de cuatro tendencias filosóficas muy diferentes.<sup>16</sup> En otra oportunidad, y con el estilo que lo caracteriza, Harman reconoció que sus integrantes no tenían mucho en común más allá de su admiración por H. P. Lovecraft, una improbable figura como santo patrono para una escuela de metafísicos.<sup>17</sup> Lo cierto es que si los fundadores llegaron a Londres con grandes diferencias, emergieron de aquel coloquio profundamente divididos.<sup>18</sup> En última instancia, la escasa interacción conjunta con posterioridad al evento pone en serias dudas la continuidad y existencia efectiva del movimiento en un sentido homogéneo.

Ahora bien, si el realismo especulativo no fue un movimiento filosófico estricto, fue mucho más que un mero coloquio. En efecto, creemos que el surgimiento público de las ideas de Meillassoux y sus colegas anglosajones debe comprenderse en el contexto de cooperación al que nos referimos al comienzo. Esta “oposición leal” (*loyal opposition*) entre colaboradores que tenían poco en común en lo filosófico dio lugar a una masa crítica de seguidores que vieron en el rechazo del correlacionismo el punto de partida para un renacimiento de la filosofía occidental. De aquel impulso inicial parece haber surgido, en los últimos años, una segunda generación de filósofos realistas. Un caso puntual es el joven filósofo alemán Markus Gabriel, profesor de la Universidad de Bonn, quien ha tratado, con su propuesta de “realismo neutro” o “realismo ontológico”, de deslindarse del realismo especulativo por considerarlo todavía metafísico, si bien su principal objetivo polémico es el “cientificismo” y la filosofía analítica, por el carácter reduccionista de su concepción de la realidad (el fisicalismo). A través de un restablecimiento del idealismo poskantiano (Hegel, Fichte, Schelling), Gabriel propone una “ontología trascendental” que desemboca en una filosofía de la realidad como pluralidad indefinida de “campos de sentido”, desde la

<sup>15</sup> Brassier, R., “Ray Brassier interviewed by Marcin Rychter: I am a nihilist because I still believe in truth”, en *Kronos journal*, March 4, 2011. Disponible en: <http://www.kronos.org.pl/index.php?23151.896>

<sup>16</sup> Harman, G., *The Quadruple Object*, Zero books, London, 2011, p. 183.

<sup>17</sup> Harman, G., “The Road to Objects”, en *Continent journal*, 1:3, 2011, p. 171.

<sup>18</sup> Justin Clemens observa que la rápida y controvertida popularidad del realismo especulativo fue acompañada por una gran polémica: Clemens, J., op. cit., p. 57. En su reciente libro, Peter Wolfendale lanzó una feroz crítica contra Graham Harman, la cual fue secundada por un incisivo *postscript* a cargo de Brassier: Woldendale, P., *Object-Oriented Ontology: The Noumenon's New Clothes*; with postscript by Ray Brassier, Urbanomic, London, 2014.

cual se puede sostener que el mundo, esto es, el todo de lo existente “no existe”.<sup>19</sup> Otro caso es el de Maurizio Ferraris, profesor de la Universidad de Turín, quien dio el giro desde la filosofía hermenéutica hacia el nuevo realismo. Cabe aclarar que ya la postura de Ferraris hacia la hermenéutica tenía un carácter crítico o auto-crítico, es decir, cuestionaba la absolutización del lenguaje y sus implicaciones relativistas. Ferraris ha aportado una concepción del nuevo realismo en términos de una nueva versión de la teoría de los objetos (naturales, matemáticos y sociales) y un acotamiento de los límites de validez de la perspectiva hermenéutica a través de la idea de “documentalidad”, esto es, no existe nada fuera del texto (Derrida) salvo el texto mismo (en el sentido más material referido a los soportes físicos de todo texto), por ende, existe al menos una realidad objetiva independientemente de nuestras significaciones.<sup>20</sup>

Más allá de las figuras visibles, Harman señala que el realismo especulativo “resultó ser bastante popular entre las jóvenes generaciones de filósofos continentales en el Reino Unido y Norteamérica”.<sup>21</sup> Al respecto, vale preguntarse con qué rapidez las ideas del movimiento en un sentido limitado se hubieran propagado sin esta masa crítica y un trasfondo de prácticas que en buena medida se desarrolló en los confines del ámbito académico. La difusión de sus ideas a través de blogs y redes sociales<sup>22</sup> en lugar de los canales formales comúnmente asociados con la universidad hizo que, en pocos meses, se generaran comunidades virtuales de jóvenes filósofos que, sin pertenecer al grupo original, pero utilizando el término “realismo especulativo” como una suerte de significante vacío, continuaron el trabajo de los fundadores, explorando nuevas formas de lo real más allá de una accesibilidad antropocéntrica al mundo. Es justo, además, destacar el apoyo de pequeñas editoriales independientes, cuyos tiempos de publicación agilizaron el intercambio de ideas.<sup>23</sup> Por último, debemos señalar que la pronta fragmentación del movimiento original tuvo, aunque desde una heurística negativa, un efecto positivo en cuanto sirvió para cristalizar el pensamiento de sus miembros. El caso de Harman es un ejemplo notable: el filósofo norteamericano emergió del coloquio londinense fortalecido y hoy se posiciona como uno de los principales herederos de aquel movimiento que

---

<sup>19</sup> Gabriel, M., *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism*, Continuum International Publishing Group, New York, 2011.

<sup>20</sup> Ferraris, M., *Manifiesto del nuevo realismo*, Biblioteca nueva, Madrid, 2013.

<sup>21</sup> Harman, G., *The Quadruple Object*, Zero books, London, 2011, p. 136. Trad. Laureano Ralón.

<sup>22</sup> Justin Clemens observa que, al comienzo, buena parte de las discusiones sobre el realismo especulativo tuvieron lugar en el ciberespacio, y considera que RS es el primer movimiento filosófico de la era digital: Clemens, J., *op. cit.*, p. 57.

<sup>23</sup> Dos casos puntuales fueron las editoriales Urbanomic ([www.urbanomic.com](http://www.urbanomic.com)) y Zero Books ([www.zero-books.net](http://www.zero-books.net)). En nuestro país, Caja Negra editora ha allanado el camino al pensamiento de Meillassoux con su publicación de *Después de la finitud* en 2015.

nunca existió en un sentido estricto.<sup>24</sup> Desde esta perspectiva ampliada, tendiente a resignificar la importancia del realismo especulativo como acontecimiento cristalizador, más que como movimiento en un sentido homogéneo, cerrado, incluso elitista, introducimos a continuación los decálogos básicos de la filosofía de Meillassoux. En la última sección, analizaremos más detenidamente las diferencias específicas entre Meillassoux y Harman.

## Después de la finitud

Lo cierto es que Meillassoux fue un materialista especulativo antes de aquel coloquio en Londres y continuó siéndolo luego del advenimiento y la pronta disolución del realismo especulativo como movimiento en un sentido óntico y homogéneo. Desde una perspectiva estrictamente filosófica, el pensamiento de Meillassoux no tiene nada de realismo en el sentido ingenuo de una metafísica dogmática. Como veremos más adelante, tampoco pretende restaurar una realidad extramental renunciando a la prioridad del pensamiento humano, a la manera de Harman. De hecho, ni siquiera podemos considerarlo un materialista a secas, pues no busca reducir la realidad a una serie de elementos constitutivos básicos, al estilo de los filósofos presocráticos. Por el contrario, su materialismo comienza por rechazar el antropocentrismo filosófico y el individualismo metodológico propiciados por la filosofía moderna. Su crítica se centra fundamentalmente en el problema del correlacionismo, esto es, la incapacidad filosófica a tratar al ser humano o al mundo por separado, independientemente de una relación o *rapport* primordial entre ambos:

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 (...) El correlacionismo consiste en descalificar toda pretensión de considerar las esferas de la subjetividad y de la objetividad independientemente una de la otra. No solo hay que decir que nunca aprehendemos un objeto “en sí”, aislado de su relación con el sujeto, sino que debemos sostener también que nunca aprehendemos un sujeto que no esté siempre-ya en relación con un objeto.<sup>25</sup>

Según Meillassoux, el correlacionismo parece haberse convertido en la noción central de la filosofía moderna desde Kant. Con el idealismo trascendental kantiano, es sabido, el

<sup>24</sup>En efecto, la ontología orientada a objetos de Harman y sus colegas norteamericanos –Ian Bogost, Levi R. Bryant y Timothy Morton– se asemeja mucho más a un movimiento filosófico estricto y homogéneo: posee una historia y un lenguaje común; se caracteriza por una fructífera colaboración entre pares y ostenta una notable visibilidad en coloquios, congresos y publicaciones internacionales.

<sup>25</sup> Meillassoux, Q., *Después de la finitud: Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*; trad. Margarita Martínez, Caja Negra editora, Buenos Aires, 2015, p. 29.

realismo dogmático y la ontología de la substancia iniciada por Aristóteles y continuada por Leibniz fueron cediendo ante el avance de ontologías relacionales y de procesos, cuya prioridad no son las cosas en sí mismas, sino las condiciones epistémicas de acceso humano al mundo. En este sentido, Meillassoux considera que la filosofía contemporánea continúa siendo fundamentalmente kantiana, pues la inmensa mayoría de filósofos desde Kant ha mantenido, casi indefectiblemente, la primacía de la relación:

Después de Kant, y desde Kant, desempatar a dos filósofos rivales no resulta de preguntarse cuál de los dos piensa la verdadera sustancialidad, sino de preguntarse cuál piensa la correlación más originaria. ¿Es el pensador de la correlación sujeto-objeto, del correlato noético-noemático, de la correlación lenguaje-referencia? La pregunta ya no es ¿cuál es el sustrato justo? sino: ¿Cuál es el justo correlato?<sup>26</sup>

De este párrafo se deduce que el correlacionismo vale también para las filosofías que han planteado la superación de la lógica de la representación, como es el caso de la fenomenología de Husserl, con su reducción a una conciencia trascendental y sus actos objetivantes; o bien la ontología fundamental de Heidegger, con su reducción a la existencia y su énfasis en la temporalidad como horizonte de comprensión del ser. Aún pensadores vanguardistas como Slavoj Žižek –acaso uno de los referentes más importantes de la filosofía continental contemporánea– son, en lo que al correlacionismo respecta, indefectiblemente kantianos.<sup>27</sup> Aunque plantean la superación de la relación sujeto-objeto que caracteriza a buena parte de la filosofía moderna, para Meillassoux estos pensadores solo propusieron una correlación más primaria entre el pensamiento y el ser. En relación a Heidegger, Meillassoux señala que,

Por una parte, se trata por cierto para Heidegger de señalar, en todo pensamiento metafísico de la representación, una obliteración del ser o de la presencia en provecho únicamente del ente-presente, considerado como objeto. Pero por otra parte, pensar semejante velamiento del ser en el seno del develamiento del ente que él hace posible supone, para Heidegger, tomar en consideración la co-pertenencia (*Zusammengehörigkeit*) originaria del hombre y el ser, que él denomina *Ereignis*. La noción de *Ereignis*, central en el último Heidegger, sigue siendo entonces fiel a la exigencia correlacional

<sup>26</sup> *Ibíd.*, p. 30.

<sup>27</sup> Esto se manifiesta con claridad en algunas declaraciones públicas de Žižek: “Y ahora diré algo que a algunas personas les parecerá horrible, particularmente a los historiadores de la filosofía antigua que van a querer lincharme: Kant fue el primer filósofo. Creo que Kant, con su giro trascendental, abrió un espacio desde el cual podemos analizar en retrospectiva todo el canon de la filosofía anterior. La filosofía prekantiana es incapaz de pensar esa dimensión trascendental”. Žižek, S., Daly, G., *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*, Editorial Trotta, Madrid, p. 26.

heredada de Kant, y prolongada por la fenomenología husserliana: porque la “co-apropiación” que es el *Ereignis* significa que tanto el ser como el hombre no pueden ser planteados como dos “en-sí” que no entrarían en relación sino en una segunda instancia. Los dos términos de la apropiación, por contrario, están constituidos originariamente por su relación mutua...<sup>28</sup>

En efecto, los medios de la correlación –las estructuras invariantes o formas fijas de la conciencia, el lenguaje, la percepción, la praxis, etcétera– pueden variar de un filósofo a otro; pero en todos los casos se sigue manteniendo el cara a cara primogénito de la donación.

Para poner esta problemática en una perspectiva más amplia, debemos repasar brevemente la transición del dogmatismo al trascendentalismo a fin de comprender el surgimiento del primado de la relación como rasgo esencial del correlacionismo. El idealismo kantiano, es sabido, significa el abandono de la empresa de pensar lo absoluto en términos dogmáticos, es decir, desde una ontoteología que postula a un ente particular como la razón necesaria de todos los demás entes. La introducción y posterior marginalización por parte de Kant de una cosa en sí incognoscible más allá de nuestras representaciones tiene como consecuencia que la verdad ya no se plantea en términos de una adecuación entre lo objetivo (lo nouménico) y lo subjetivo (lo fenoménico), sino en términos de las condiciones de acceso epistémico del pensamiento al ser; para Kant, estas condiciones de posibilidad se fundan en las estructuras a priori de la sensibilidad (tiempo y espacio) y del entendimiento (las categorías). La universalidad de este aparato conceptual trascendental –inherente a cada sujeto– echa por tierra la necesidad de una prueba ontológica (Descartes) o razón suficiente (Leibniz) como requisitos para fundar lo absoluto:

En el marco kantiano, la conformidad de un enunciado con el objeto no puede definirse, en efecto, como “adecuación” o “ semejanza” de una representación objetiva (del tipo: “el sol calienta la piedra”) y una representación “simplemente subjetiva” (del tipo: “la habitación me parece calurosa”) debe entonces pasar por la diferencia entre dos tipos de representaciones subjetivas: las que son universalizables – es decir, experimentables en principio por cualquier- y, a ese título, “científicas”, y las que no son universalizables, y no pueden en consecuencia formar parte del discurso de la ciencias.<sup>29</sup>

En resumen, si las estructuras invariantes de la sensibilidad y el entendimiento son formas fijas que organizan la experiencia humana pero no pueden ser deducidas, sino apenas descritas, la verdad debe emanar de un consenso comunitario o intersubjetivo entre ciencias. Al respecto, Meillassoux plantea que pensadores como Kant y Heidegger solo

<sup>28</sup> Meillassoux, Q., *op. cit.* p. 33.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 28.

reemplazaron el solipsismo del cogito cartesiano por el solipsismo de un cogito correlacional, esto es, un solipsismo intersubjetivo centrado en una comunidad de sujetos (Kant) o de *Mitdaseins* (Heidegger). En este contexto, la pregunta sobre el “gran afuera” –lo absoluto más allá de la correlación humano-mundo– es descalificada como un pseudo-problema. Por el contrario, la filosofía especulativa sostendrá que “no hay más misterio, no porque ya no haya problema, sino porque ya no hay más razón”.<sup>30</sup> Pero no nos adelantemos.

Lo cierto es que la objetividad del pensamiento crítico –el consenso intersubjetivo entre conciencias– tiene un alcance finito. Para develar sus límites, Meillassoux nos presenta un problema que, a su juicio, el correlacionismo es incapaz de resolver: *la ancestralidad*. El problema de la ancestralidad nos remite- a la incapacidad del trascendentalismo de pensar una realidad anterior, o incluso posterior, a la comunidad de seres pensantes; porque del mismo modo que soy incapaz de conocer el en sí sin transformarlo en un para mí, soy incapaz de saber lo que me sucederá cuando no sea más de este mundo, y el conocimiento humano debe ser de este mundo. Este problema aparentemente irrelevante adquiere consecuencias prácticas de largo alcance en el ámbito de la investigación y el discurso científico, tal como se evidencia en el caso paradigmático del archifósil. Meillassoux define la materia fósil como

...el soporte material a partir del cual se hace la experimentación que da lugar a la estimación de un fenómeno ancestral, por ejemplo un isótopo cuya velocidad de descomposición se conoce a través de la radioactividad, o la emisión de luz de una estrella susceptible de darnos información acerca de la fecha de su formación.<sup>31</sup>

De manera puntual, el problema que nos plantea el archifósil es el de una diacronicidad o desfase temporal entre la donación de un ser que es anterior a la donación. Meillassoux se pregunta: “¿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?”<sup>32</sup> Concluye que la interpretación que el pensamiento crítico poskantiano puede darnos de un enunciado ancestral es un sinsentido, pues para el trascendentalismo el mundo no tiene sentido más que como dado-a-un-ser-viviente o pensante:

El enunciado ancestral es un enunciado verdadero en el hecho de que es objetivo, pero respecto del cual es imposible que el referente haya podido efectivamente existir tal como dicha verdad lo describe. Es un enunciado

<sup>30</sup> *Ibíd.*, 176.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 37.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, p. 36.

verdadero que describe sin embargo, como real, un acontecimiento imposible, un enunciado “objetivo” sin objeto pensable. En síntesis para decirlo de modo más simple: es un sinsentido.<sup>33</sup>

En pocas palabras, el dilema del correlacionista respecto de los enunciados ancestrales es que sabe que lo que se describe nunca pudo haber tenido lugar tal como se lo describe.

En el plano estrictamente filosófico, la ancestralidad es un problema importante para Meillassoux porque deja de manifiesto que, frente al problema del archifósil, todos los idealismos (tanto la versión agnóstica y civilizada de Kant como la versión absoluta y excéntrica de Berkeley) colapsan en una misma incapacidad de hacer frente a lo sucedido con anterioridad a la donación: “los correlacionismos se revelan como idealismos extremos incapaces de decidirse a admitir que esos advenimientos de una materia sin hombre de los que nos habla la ciencia pudieron producirse efectivamente tal como la ciencia habla de ellos”.<sup>34</sup> Meillassoux se vuelca entonces a la meticulosa tarea de identificar y criticar las distintas vertientes del pensamiento crítico que, de Kant en adelante, han contribuido a exacerbar el círculo claustrofóbico de la correlación entre el pensamiento y el ser. En el curso de su investigación identifica al menos dos variaciones del correlacionismo –“débil” y “fuerte”–, además de la posición posmoderna que propone el colapso de la correlación en favor de una finitud radical y la posición del idealismo subjetivista que propone absolutizar la correlación. Examinemos cada una de estas cuatro variantes. En primer lugar, tenemos el correlacionismo “débil” de Kant, cuyo agnosticismo sostiene que las cosas en sí deben existir, pues de lo contrario habría fenómenos sin nada que los fenomenalice. Meillassoux escribe:

Para Kant, si las representaciones que tenemos del mundo no estuvieran gobernadas por conexiones necesarias –lo que él denomina las categorías, y de las que forma parte el principio de causalidad–, el mundo no sería sino un amontonamiento sin orden de percepciones confusas, que no podrían en ningún caso constituir la experiencia de una conciencia unificada. La idea misma de conciencia y de experiencia exige entonces, según él, una estructuración de la representación capaz de hacer de nuestro mundo algo distinto de una sucesión puramente accidental de impresiones sin vínculo unas con otras.<sup>35</sup>

Una consecuencia de esta posición, que pone en énfasis la evidencia del aparato conceptual del sujeto, es que lo en sí se transforma en un misterio incognoscible, apenas pensable desde la lógica mediante el principio de no-contradicción.

<sup>33</sup> *Ibíd.*, p. 46.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, p. 48.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 150.

En segundo lugar, tenemos un correlacionismo fuerte, que Meillassoux asocia con el pensamiento de las dos figuras más influyentes de las filosofías continental y analítica del siglo xx, Martin Heidegger y Ludwig Wittgenstein. Esta versión sostiene que las cosas en sí no son ni cognoscibles ni pensables, pues, como señala Meillassoux, “del mismo modo en que no podemos más que describir las formas a priori de la sensibilidad y el entendimiento, no podemos más que describir los principios lógicos inherentes a toda proposición pensable, pero no deducir su verdad absoluta”.<sup>36</sup> Esta posición desestima lo en sí en favor de la correlación misma, y en particular de una correlación más primaria cuyo carácter vinculante y holístico adquiere precedencia (el estar-en-el-mundo, la estructura lógica del lenguaje, etcétera). No obstante, Meillassoux observa que el correlacionismo fuerte no llega a plantear la inexistencia de lo nouménico, apenas su falta de sentido:

El modelo fuerte se resume entonces en la tesis siguiente: es impensable que lo impensable sea imposible. No puedo fundar en razón la imposibilidad absoluta de una realidad contradictoria o de la nada de todas las cosas, aunque no hay algo determinado que pueda entenderse por estos términos.<sup>37</sup>

Aunque el correlacionismo fuerte apunta a una desabsolutización del principio de no-contradicción, deja entreabierta la posibilidad de que lo carente de sentido –lo impensado– pueda existir más allá de nuestra finitud. Porque si la cosa en sí solo es pensable a título de nuestra incapacidad esencial de acceder a un fundamento absoluto de lo que es, esto implica que “no puedo pensar lo impensable, pero puedo pensar que no es imposible que lo impensable sea”.<sup>38</sup> Al permitir que las cosas en sí puedan existir más allá de nuestra capacidad de conocerlas o pensarlas, Meillassoux considera que el correlacionista fuerte evita convertirse en un idealista absoluto, pues no elimina los absolutos a partir de una absolutización de la correlación, sino que les otorga una licencia. Desde esa puerta entreabierta, Meillassoux planteará la posibilidad de una vía de acceso al “gran afuera” más allá de la jaula de cristal que construye la correlación por medio de la conciencia, el lenguaje, la percepción, etcétera.

Además de los correlacionismos y el subjetivismo absoluto, Meillassoux considera el colapso de la correlación por parte de los posmodernos. Se trata de una extensión del correlacionismo duro heideggeriano basada en el concepto de facticidad –la idea de una situación que es ella misma finita– que se aplica a la correlación misma:

Los filósofos que – como los partidarios de la “finitud radical” o de la “posmodernidad” – sostengan por el contrario que todo universal sigue siendo un resto mistificador de la antigua metafísica, pretenderán que

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p. 69.

<sup>37</sup> *Ibíd.*, p. 72.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, p. 74.

hay que pensar la facticidad de nuestra relación con el mundo al modo de una situación ella misma finita, en principio, y de la que sería ilusorio creer que podríamos sustraernos hasta alcanzar enunciados cuya validez fuera la misma para todo hombre, en toda época y lugar. Las correlaciones que determinan nuestro “mundo” se identificarán así con la situación inherente a una época determinada de la historia del ser, a una forma de vida dotada de sus propios juegos de lenguaje, a una comunidad cultural e interpretativa determinada, etcétera.<sup>39</sup>

Esta fragmentación posmoderna en una multiplicidad de creencias, interpretaciones, interpretaciones de interpretaciones y puntos de vista relativos parece haber degenerado, según Meillassoux, en un retorno indiscriminado del fanatismo religioso, pues “...cuanto mejor armado está el pensamiento contra el dogmatismo, más desgarnecido parece estar contra el fanatismo”.<sup>40</sup> Ante esta situación, se hace necesario “encontrar en el pensamiento un poco de absoluto, el suficiente, en todo caso, para oponerse a las pretensiones de aquellos que se querrían sus depositarios exclusivos, por el solo efecto de alguna revelación”.<sup>41</sup> Aun así, Meillassoux encuentra el concepto de facticidad adoptado por los posmodernos vía Heidegger de gran utilidad. Sin embargo, a diferencia de los posmodernos, no ve en la facticidad de la correlación una eliminación de toda trascendencia en favor de una finitud radicalmente situada, sino la necesidad de su contingencia. Ahora bien, la contingencia de la facticidad de la correlación no debe confundirse con la precariedad intramundana, esto es, el carácter perecedero de un ente. Existen, de hecho, dos niveles de contingencia: por un lado, una facticidad óntico-fáctica vinculada a la destructibilidad empírica de las cosas, y por otro, la facticidad de la correlación misma, es decir, de sus estructuras invariantes. Centrarse en la contingencia empírica presupone ya siempre una ontoteología, lo cual implica a su vez la absoluta necesidad de un ente ejemplar a la manera de la metafísica dogmática. Por contraste, Meillassoux busca un absoluto que no dependa de un ente absoluto, es decir, una absolutización que no degenera en el absolutismo óntico; y lo encuentra en la contingencia de las estructuras invariantes de la correlación, su facticidad. En la factualidad, o facticidad de la correlación misma, en su contingencia más allá de la sustancialidad de las formas fijas de la correlación, Meillassoux cree por fin haber encontrado una vía de escape hacia el “gran afuera”: la contingencia no es “relativa” (a “nosotros”) sino absoluta y necesaria. De forma aparentemente paradójica, Meillassoux afirma que solamente el ente contingente es “necesario”, por ende, no hay ningún ente necesario (no existe Dios). En esto consiste el principio de factualidad, que tiene, para el pensador francés, un carácter ontológico absoluto y eterno.

---

<sup>39</sup> Ibíd., p. 75.

<sup>40</sup> Ibíd., p. 84.

<sup>41</sup> Ibíd., p. 85.

Según Meillassoux, solo un absoluto no correlativo capaz de existir más allá de que nosotros seamos o no, puede darle un sentido al problema de los enunciados ancestrales, es decir, a la diacronicidad de una donación de un ser anterior a la donación. Ahora bien, para alcanzar el absoluto que nos plantea el archifósil, Meillassoux sigue un razonamiento que, en su trascurso lógico, es similar al proceder de Descartes en sus *Meditaciones*; es decir, que plantea un retorno a la filosofía pre-crítica, aunque intentará evacuarla de su dogmatismo. Expuesto brevemente, comienza por establecer la existencia de un absoluto primero, para luego derivar de este un absoluto derivado. La diferencia radica en que, para Descartes, este absoluto primero presupone una ontoteología: la existencia necesaria de un ser supremo que garantiza la existencia de la matemática como vía de acceso a la perfección divina. Meillassoux remplace el absolutismo dogmático de Descartes por el absoluto de la facticidad de la correlación misma, o principio de factualidad:

...si todavía es pensable un absoluto que escape a los estragos del círculo correlacional, solo podrá ser aquel que procede de la absolutización de la segunda decisión del modelo fuerte, *es decir de la facticidad*. En otros términos, si descubrimos, escondida bajo la facticidad, una verdad ontológica –si llegamos a comprender que la fuente misma que da su potencia a la desabsolutización a través del hecho es el acceso, por el contrario, a un ser absoluto– entonces habremos accedido a una verdad que ningún escepticismo correlacional podrá volver a alcanzar.<sup>42</sup>

Agrega que

Nos hace falta comprender, entonces, en qué no es el correlato sino la facticidad del correlato lo que es el absoluto. Debemos mostrar en qué la facticidad, lejos de ser la experiencia que el pensamiento hace de sus límites esenciales, es por el contrario la experiencia que el pensamiento hace de su saber del absoluto. Debemos entender en la facticidad no la inaccesibilidad del absoluto, sino el develamiento del en-sí: propiedad eterna de lo que es, y no la marca del defecto perenne del pensamiento de lo que es.<sup>43</sup>

La factualidad, lejos de establecer los límites del pensamiento, nos da acceso a un absoluto: la contingencia necesaria de la facticidad en sí. La principal característica de esta contingencia es su sinrazón, esto es, el poder-ser efectivamente otro de las leyes o estructuras invariantes de la correlación:

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>43</sup> *Ibid.*

Todo puede realmente colapsar, tanto los árboles como los astros, tanto los astros como las leyes, tanto las leyes físicas como las leyes lógicas. Y no en virtud de una ley superior que destinaría toda cosa a su pérdida, sino en virtud de la ausencia de una ley superior capaz de preservar de su pérdida a cualquier cosa de la que se trate.<sup>44</sup>

Pero esta irrazón no debe confundirse con una sin razón. Se trata más bien de un rasgo ontológico de la cosa en sí y no de una limitación de nuestro pensamiento:

El absoluto es el pasaje posible, y desprovisto de razón, de mi estado hacia cualquier otro estado. Pero ese posible ya no es un “posible de ignorancia”, un posible que resulta solo de mi incapacidad para saber cuál es la opción correcta: es el saber de la posibilidad muy real de todas esas opciones, como de muchas otras.<sup>45</sup>

Este poder-ser otro constituye un absoluto que, según Meillassoux, es accesible a un pensamiento posfinito. Con estos argumentos, Meillassoux lanza su ofensiva final contra el correlacionismo, afirmando que la diferencia entre el en sí y el para-nosotros está basada en la pensabilidad del posible ser-otro de lo absoluto en relación con lo dado. Agrega que esta diferencia solo puede emerger porque el pensamiento humano es capaz de acceder a su posible no-ser mediante la absolutización de la facticidad en sí. Y concluye que lo en sí es más que una incapacidad del pensamiento, porque *sabemos* que puede ser cualquier cosa.

Ahora bien, el principio de irrazón inherente a la facticidad implica que “nada tiene razón de ser y de seguir siendo tal como es, todo debe sin razón poder no ser y/o poder ser otro que el que es”.<sup>46</sup> El problema con esta absolutización de la facticidad como acceso al “gran afuera” es que parece conducirnos a una suerte de “híper-caos”: la cosa en sí no es nada estable y duradero, sino una fuerza incontrolable para la que nada es imposible, ni siquiera lo impensable. Meillassoux escribe:

Si miramos a través de la grieta que se ha abierto de este modo hacia el absoluto, descubriremos una potencia más bien amenazante, algo sorda, capaz de destruir tanto a las cosas como a los mundos; algo capaz de engendrar monstruos de ilogismo; capaz también de no pasar nunca al acto; capaz por cierto de producir todos los sueños, pero también todas las pesadillas;

---

<sup>44</sup> *Ibíd.*, pp. 91-92.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, p. 96.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, p. 101.

capaz de cambios frenéticos y sin orden o, a la inversa, capaz de producir un Universo inmóvil hasta en sus rincones más ínfimos.<sup>47</sup>

Al absolutizar la facticidad y su contingencia necesaria, Meillassoux parece haber abierto la caja de Pandora: el dominio de lo en-sí no son formas perfectas y armónicas, sino una fuerza caótica y destructiva capaz de arrasarse con todo lo que encuentra a su paso. ¿De qué manera un absoluto semejante es capaz de fundar el absoluto derivado que encarna el conocimiento matemático, si parece destruir todo lo que encuentra a su paso? Y ¿cómo reconciliar contingencia y estabilidad? Meillassoux sostiene que la normalización del Caos debe surgir del Caos mismo, pues “la única necesidad del Caos es seguir siendo el Caos”<sup>48</sup>; en otras palabras, debe ser entendida como la sujeción de la irrazón a ciertos principios estabilizadores, esto es, “las constricciones a las cuales debe plegarse el ente para poder-no-ser y para poder-ser-otro”.<sup>49</sup> Sin embargo, a fin de evitar una regresión al dogmatismo, debemos poder postular estas constricciones sin caer en el principio de causalidad que, según Meillassoux, ha sido mantenido indefectiblemente por la metafísica (Descartes), el escepticismo (David Hume) y el trascendentalismo (Kant). Para Meillassoux, el postulado común de estas tres posiciones es que todas consideran la verdad de la necesidad causal como un punto adquirido:

En todos los casos, no se plantea la cuestión de saber si existe efectivamente una necesidad causal, sino solo de saber si es posible o no otorgársela a la razón. Esta necesidad es considerada como una evidencia que nunca se cuestiona: por supuesto, es manifiesta en el caso de las soluciones metafísicas y trascendentales, puesto que ambas soluciones consisten en demostrar su verdad. Pero el propio Hume tampoco duda nunca realmente de la necesidad causal: duda solo de nuestra capacidad para establecer esta necesidad por medio del razonamiento (...) Y es precisamente porque Hume lo reconoce que puede caracterizar su posición como siendo una posición escéptica: decirse escéptico es reconocer que la razón es incapaz de fundar ella misma nuestra adhesión a una necesidad que se supone verdadera.<sup>50</sup>

Meillassoux considera que el escepticismo de Hume se transforma rápidamente en superstición a partir del momento en que este, aunque descrea de la metafísica, continúa creyendo en la necesidad que la metafísica extrapoló de las cosas por vía de los sentidos. Meillassoux sostiene que sería más sensato creer en la razón y así evacuar de la realidad el trasmundo de la necesidad causal. “De ese modo, el escepticismo que sigue siendo crédulo frente a la necesidad metafísica cedería su lugar al saber especulativo del carácter no-me-

<sup>47</sup> *Ibíd.*, p. 107.

<sup>48</sup> *Ibíd.*, p. 109.

<sup>49</sup> *Ibíd.*, 110.

<sup>50</sup> *Ibíd.*, pp. 145-146.

tafísico del mundo real”.<sup>51</sup> Se trata entonces de desechar el principio de razón necesaria manteniendo el principio de contradicción, para lo cual recurre a la figura del ente necesario en cuanto ente contradictorio. Un ente necesario es absolutamente imposible, pues desobedecería al principio lógico de no contradicción (podría ser al mismo tiempo una cosa y su contraria). Por el contrario, el ente contingente es el único posible lógicamente y el único que puede existir porque es el único que se ajusta al principio lógico de no contradicción, ya que puede ser dos cosas distintas puesto que no las es al mismo tiempo (el ser temporal se convierte así en el a priori de lo que existe). Al contrario de toda la tradición filosófico-metafísica, Meillassoux sostiene que el único ente no lógicamente contradictorio es el ente contingente. Al afirmar el carácter absoluto y necesario de la contingencia –todo puede ser, todo puede ser de un modo o de otro, no hay una causa necesaria de lo que existe– Meillassoux afirma la primacía del principio lógico de no contradicción y destierra al principio de razón suficiente de la metafísica y sus herederos cientificistas. Todo es “sin razón”. Meillassoux llama principio de irrazón al nuevo principio ontológico de su realismo especulativo. No hay razón última de lo que existe porque lo que existe no es un objeto, un “todo”. No hay, de hecho, el todo.

Este saber especulativo debe poder demostrar que el universo sin causalidad es tan consistente y tan capaz de responder por nuestra experiencia actual como un universo causal. A diferencia de un universo causal fundado en lo probabilístico, Meillassoux busca desarrollar un esquema no causal centrado en el principio de la factualidad. Para avanzar en esta dirección, recurre en la matemática transfinita de Georg Cantor, importada a la filosofía por su maestro Alain Badiou: “...una de las líneas de fuerza de *El ser y el acontecimiento* reside en la liberación de los límites de la razón calculante a través de las matemáticas mismas, gesto más potente que la crítica exterior del cálculo en nombre de un régimen supuestamente superior del pensamiento”.<sup>52</sup> Meillassoux comienza por trazar una diferenciación entre lo probabilístico, que se basa en una cantidad (finita o infinita) de casos que ocurren en el universo, y lo contingente, que guarda relación con el universo en su totalidad. La contingencia nos remite a algo que puede suceder pero que escapa a los posibles ya repertoriados por el razonamiento aleatorio y el azar: un acontecimiento imprevisible que no es artístico, poético o religioso, sino matemático. A su forma de ver, “existe un camino matemático susceptible de conducir a una distinción rigurosa de la contingencia y del azar, y este camino es el de lo transfinito”.<sup>53</sup> Dicho brevemente, Cantor plantea que la cantidad de todas las cantidades no solo está más allá de nuestro pensamiento, sino que se plantea como inexistente, pues es demasiado grande para ser comprendida por el pensamiento. Meillassoux escribe:

---

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p. 148.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, p. 166.

<sup>53</sup> *Ibidem.*

En el seno de la axiomática estándar de conjuntos, lo cuantificable, e incluso generalmente lo pensable - los conjuntos en general, lo que puede ser objeto de una construcción, de una demostración sometida al único imperativo de la consistencia –, no constituye un Todo. Porque ese Todo del pensable es él mismo lógicamente inconcebible: da lugar a una contradicción. Esa es la traducción que vamos a retener aquí del transfinito cantoriano: *el Todo (cuantificable) de lo pensable es impensable*.<sup>54</sup>

Dicho de otro modo, podemos utilizar el razonamiento probabilístico (aleatorio) para acontecimientos que ocurren dentro del universo, pero no podemos aplicarlo al universo en sí o a las leyes de la naturaleza en su conjunto:

...debemos reducir las pretensiones del razonamiento aleatorio solo a los objetos de la experiencia, y no extenderlo (...) a las leyes mismas de nuestro Universo, como si supiéramos que este último debiera necesariamente pertenecer a un Todo de un orden superior... Las únicas totalidades de las que disponemos, y que legitiman semejante razonamiento aleatorio, nos deben entonces ser dadas en el seno mismo de nuestro Universo, es decir por una vía experimental.<sup>55</sup>

Esto implica que lo posible no constituye un todo. De hecho, la legitimación de lo posible es la fuente de la creencia de una necesidad real de las leyes físicas, lo cual implica que nadie puede saber qué son esas leyes. Por contraste, Meillassoux plantea que la facticidad de las leyes debe ser cognoscible –cuantificable desde la matemática transfinita, no desde el razonamiento probabilístico.

Esto reconduce a Meillassoux a uno de los primeros planteos de *Después de la finitud*: la necesidad de rehabilitar la teoría de las cualidades primarias y secundarias, comúnmente atribuida a John Locke, pero cuya diferenciación básica ya estaba presente en Descartes. En cierto sentido, Meillassoux considera que Kant significa un retroceso con respecto a Descartes, quien “ratifica que la naturaleza es sin pensamiento (...) y que el pensamiento puede pensar, vía las matemáticas, semejante naturaleza desubjetivada”.<sup>56</sup> De hecho, considera que la revolución copernicana de Kant es una contrarrevolución, pues en el preciso momento en que la ciencia moderna de Galileo Galilei, Descartes y Nicolás Copérnico estaba tratando de darnos un conocimiento diacrónico de la naturaleza del mundo, es decir, un conocimiento absoluto independiente de nuestra existencia, Kant le devolvió al ser

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 168.

<sup>55</sup> *Ibíd.*, p. 170.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, p. 198.

humano su centralidad en el universo. Sin embargo, Meillassoux observa que Descartes también se equivoca en fundar el alcance absoluto de las matemáticas en una demostración metafísica –ontoteológica– de un Dios perfecto. Por contraste, la filosofía especulativa debe sostener firmemente la tesis cartesiana –lo que es matematizable es absolutizable– sin reactivar el principio de razón. En efecto, la vía de escape al “gran afuera” pasa por la factualidad y por la matematización de las cualidades primarias de las cosas, que son independientes de nuestra existencia. Las propiedades primarias de un objeto no están ocultas más allá del acceso humano, sino que algunos aspectos de lo dado pueden existir independientemente de nosotros, mientras que otros no. Los primeros son matematizables; los segundos, no. Así, las propiedades primarias son a la vez contingentes (pues no se esconden más allá de lo dado) y objetivas (ya que pueden existir más allá del pensamiento). Es porque “lo matematizable no puede ser reducido a un correlato del pensamiento”<sup>57</sup> que la matematización puede responder a la pregunta de cómo el pensamiento puede pensar cuando no hay pensamiento –la pregunta más urgente.<sup>58</sup> Así, el fin de la metafísica no marca para Meillassoux el fin de los absolutos, sino el fin de la ontoteología dogmática. Al contrario, el absoluto de la filosofía especulativa nos remite a la capacidad de la ciencia de pensar las cosas más allá del pensamiento humano. En efecto, el rol de la filosofía debe ser la reabsolutización de las matemáticas.

### **La crítica harmaniana**

Es evidente que el término “correlacionismo” ha sido uno de los grandes aportes de Meillassoux a la filosofía contemporánea. Este concepto fue el primer motor detrás del movimiento realista especulativo que identificamos al comienzo, aunque no bastó para mantener el grupo unido y transformarlo en un movimiento real. En efecto, las diferencias entre los integrantes del realismo especulativo, entendido ahora en términos más amplios como un acontecimiento cristalizador y un trasfondo de colaboración entre pares, estaban vinculadas sobre todo a la posición que de cada uno de sus miembros adoptó vis-à-vis el círculo correlacional, además de la concomitante “crítica a la crítica” que cada cual desarrolló ante el dilema trascendental. Al respecto, aunque Meillassoux ataca ferozmente al correlacionismo por su incapacidad de pensar un mundo anterior a la donación del ser al pensamiento, su tentativa de pensar lo absoluto no plantea la abolición de la correlación humano-mundo, sino la identificación desde la correlación misma de una vía de escape al “gran afuera” que se perdió con el agnosticismo kantiano. Con la re-absolutización de la matemática, Meillassoux busca romper con el círculo vicioso claustrofóbico de la correlación para poder pensar los desfases temporales que nos plantea el problema de la ancestralidad. Sin embargo, hay quienes sostienen que el sujeto mantiene una prioridad ontológica en su filosofía, en la medida en que la matemática es una herramienta humana; de hecho, puede

<sup>57</sup> *Ibíd.*, p. 117.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, p. 121.

argumentarse que, en cierto sentido, lo humano adquiere en Meillassoux una mayor trascendencia, pues el conocimiento infinito se supone capaz de alcanzar lo absoluto.

Desde su metafísica de objetos, Graham Harman ha cuestionado a Meillassoux en estos términos. En primer lugar, Harman argumenta que su colega francés no ha sido del todo fiel a su posición anticorrelacionista pues, a pesar de sus críticas al antropocentrismo filosófico, no busca, en rigor, abolir la correlación humano-mundo, sino radicalizarla desde adentro para alcanzar así una nueva forma de conocimiento capaz de alcanzar el “gran afuera”. Según Harman, esta concesión lleva a Meillassoux a estancarse en la esfera de influencia de su maestro, Alain Badiou, quien junto a Slavoj Žižek y otros, adhieren a un esquema del conocimiento centrado en la posfinitud humana. Para estos pensadores, al igual que para Kant, el ser humano permanece en el centro de la filosofía. Para Harman, el anti-correlacionismo de Meillassoux no plantea la eliminación del antropocentrismo filosófico kantiano, pues el “gran afuera” es una reducción de las cosas en sí mismas por vías de la matematización: “Mientras que yo lamento el abandono por parte del idealismo alemán de la cosa en sí de Kant,” declara, “Meillassoux celebra la amputación de lo en sí incognoscible, pues abriría una vía auténtica hacia una filosofía racionalista”.<sup>59</sup> Para Harman, las cosas en sí mismas poseen una realidad autónoma e irreductible que es violentada por vía de la matematización, aunque el conocimiento diacrónico signifique un gran avance respecto del conocimiento correlativo. A diferencia de Meillassoux, la ontología orientada a objetos no se interesa por las condiciones de un acceso epistémico al mundo, ni busca una manera de “pensar lo absoluto”; transfinita o no, la matemática es para Harman una herramienta humana al servicio de una posición antropocéntrica. Y, en tanto que herramienta humana, es incapaz de explicarnos la interacción entre objetos inanimados más allá del pensamiento humano. La matemática transfinita puede superar el círculo correlacional, pero para Harman sigue siendo una estrategia de demolición y sepultamiento de objetos.

Para la ontología orientada a objetos, por contraste, la historia de la filosofía se caracteriza por una marginalización sistemática de los objetos, entendidos como realidades autónomas e irreductibles. Dicha marginalización se produce a través de dos estrategias reducidas opuestas pero complementarias: la “demolición” (*undermine*) y el “sepultamiento” (*overmine*). En primer término, hay una estrategia de demolición que reduce a los objetos a algo que está situado por debajo de ellos. Esta posición socava los objetos por considerarlos demasiado superficiales y argumenta que es necesario avanzar hacia un sustrato más profundo, esto es, hacia una serie de componentes básicos como, por ejemplo, los átomos, los procesos neuronales subpersonales o un dominio de lo preindividual. En la antigua Grecia, los presocráticos interpretaron la realidad a partir de una reducción materialista a elementos primarios como el agua, el aire, la tierra y el fuego, o bien a una combinación

---

<sup>59</sup> Harman, G., *The Quadruple Object*, Zero books, London, 2011, p. 137 (T.A.).

de todos ellos unificada por las fuerzas del amor y del odio. En la actualidad, el naturalismo científico habla de partículas subatómicas y cuerdas infinitesimales, pero en todos los casos, está en juego la misma estrategia de demolición de objetos. *Solo lo más básico puede ser real*. En palabras de Harman,

Todas estas estrategias (...) son versiones de un mismo reduccionismo en el que los objetos deben su realidad a otra cosa, y todas son parte de un pensamiento crítico que concibe a los objetos particulares a la luz del nihilismo, demoliéndolos para dar paso a algo más primario. En síntesis, consideran que los objetos son demasiado superficiales para constituir la realidad fundante del universo.<sup>60</sup>

En segundo término, Harman identifica una estrategia de sepultamiento que reduce a los objetos a algo que está situado por encima de ellos. Según esta posición correlacionista, los objetos son demasiado profundos para ser reales, por lo cual hay que limitarse algo más directo y accesible que pueda manifestarse en la conciencia, el lenguaje, las percepciones, las relaciones, o bien en un acontecimiento holístico que también involucre y afecte a otros objetos. Así, por ejemplo, los empiristas clásicos redujeron la realidad de los objetos a un bombardeo de impresiones sensibles compuesto por diminutos píxeles de experiencia agrupados por el hábito humano. Del mismo modo, el “juego de las diferencias” en la filosofía derrideana sustituye el objeto por un simulacro discursivo que pone el énfasis en las relaciones de poder y en una identidad fluctuante que siempre difiere de sí misma. En ambos casos, los objetos individuales son sepultados bajo el manto de una estructura totalizadora que se sitúa por encima de ellos. Según Harman,

Todas estas estrategias sepultan a los objetos al tratarlos como un sustrato inútil que puede ser reemplazado fácilmente por sus manifestaciones más directas. Aunque pretenden hablar de objetos, los reducen a cualidades palpables, efectos producidos sobre otras cosas o imágenes en la mente.<sup>61</sup>

En cierto modo, Harman parece ir más allá que Meillassoux en su rechazo al correlacionismo kantiano, pues ve en este *rapport* primordial entre el ser humano y el mundo el principal obstáculo para el avance filosófico y busca abolirlo para dar lugar a una ontología plana centrada en un “principio de simetría” que contemple a todos los objetos en los mismos términos. En pocas palabras, la ontología orientada a objetos (OOO) propone una ampliación óptica que le permita a todos los entes –humanos y no humanos, reales y ficticios– ser igualmente objetos; considera que lo en-sí es real, aunque su realidad solo sea alcanzable por la vía especulativa, esto es, mediante una causalidad indirecta u oblicua.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 10 (trad. Laureano Ralón).

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 12.

Para Harman, lo absoluto es lo inexhaustible de las cosas. Cada objeto es absoluto, una realidad en sí misma, siempre en exceso de sus relaciones con otros entes y con sus accidentes. Por el contrario, la filosofía de Meillassoux presupone una postura anti-objetos, pues busca reducir la realidad de las cosas a un pensamiento matemático que tiene poco para decirnos acerca de la relación entre los objetos independientemente de la racionalidad humana posfinita. No obstante, el propósito de Meillassoux de captar el movimiento de lo real (el cambio, incluso el cambio radical del “todo es posible”) es inviable si se acepta una filosofía del objeto como la de Harman, donde el objeto es concebido de alguna manera como una sustancia inmutable.

Harman parece estar en lo cierto cuando sugiere que el ser humano mantiene una prioridad ontológica en la filosofía de Meillassoux. De hecho, podríamos afirmar que el pensador francés busca restablecer la dignidad humana en cuanto capacidad para aprehender verdades eternas. Sin embargo, esto no implica un antropocentrismo, pues el propósito es llegar a un “cuarto mundo” más allá de la materia, la vida y del mundo humano; se trata del mundo “divinológico” de la inmortalidad y sobre todo de la justicia absoluta. El humano es un medio, como decía Nietzsche, pero no para el “superhombre” sino para la posibilidad de lo divino (el Dios virtual).<sup>62</sup> Por otro lado, la observación de Harman acerca de un presunto “sepultamiento” por vía de las matemáticas resulta debatible. Para Meillassoux, la matemática no es un instrumento humano, convencional, sino una estructura mental que permite captar la estructura esencial de lo que existe en cuanto existencia contingente, es un medio de conocimiento a priori de la contingencia necesaria del mundo. En última instancia, las diferencias entre ambos pensadores reside, como ya señalamos, en la posición que cada uno adopta respecto de la correlación. Al respecto, mientras que Meillassoux busca radicalizar la posición “fuerte” de Heidegger y Wittgenstein, Harman busca radicalizar la posición “débil” de Kant. En este sentido, las diferencias parecen irreconciliables, lo cual explicaría la pronta ruptura del grupo original. Y sin embargo, una segunda mirada nos revela que hay algo en común más allá del rechazo a la correlación entre la primera generación de realistas especulativos (Meillassoux/Harman) y la segunda generación que conforman filósofos como Markus Gabriel y Maurizio Ferraris. Este hilo conductor es la idea de que el ser puede actualizarse más allá de la perspectiva humana. Aunque Meillassoux parte de criticar la posición fuerte que identifica con el pensamiento heideggeriano, y Harman construye su metafísica a partir del análisis heideggeriano de las herramientas y la cuaternidad, tanto ellos dos, como Gabriel y Ferraris, apuntan a Husserl. La refutación de Husserl es un punto claro en todos ellos: el ser en sí es el correlato de un acto del pensamiento, existe “para” nosotros, pero esto no quiere decir que exista “por” nosotros, o bien,

---

<sup>62</sup>Estos temas son tratados por Meillassoux en su tesis de doctorado, “L'inexistence divine”, de la que sólo se ha editado el extracto en: Harman, G., *Quentin Meillassoux: Philosophy in the making*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2011.

que no exista “sin” nosotros, o “más allá” de nosotros; que no se “dé” a otros y, finalmente, a sí mismo: ya sea como “contingencia absoluta” (Meillassoux), como campos de sentido (Gabriel) o como objeto existente (Harman y Ferraris).