

Encabezado: MEILLASSOUX: UNA INTRODUCCIÓN

Título de la investigación: Meillassoux, Una introducción al Neorrealismo del Siglo XXI

Nombre: Javier Eduardo Alejo

Universidad Autónoma de Baja California

Notas del autor

Javier Eduardo Alejo

Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, UABC

Tesis de licenciatura dirigida por Karla Yudit Castillo Villapudua

Calzada Tecnológico y Universidad S/N Delegación Mesa de Otay C.P.22390

javier.alejo@uabc.edu.mx

Contenido

1 Una recepción de la ontología de Meillassoux	3
Apuntes introductorios	3
Biografía e Introducción.....	9
1.2 Antecedentes: Alain Badiou	12
1.3 Kant/Hegel.....	20
2 Más allá de la finitud.....	23
2.1 Crítica del Correlacionismo	26
2.2 Materiales para un más allá de la identidad.....	42
Cualidades primarias	42
2.3 Realidad, contingencia y diacronicidad.....	48
2.4 Sobre el principio de no-contradicción y razón suficiente	54
2.5 El archi-fosil y la recuperación de la espacialidad.....	61
2.6 Potencialidad, contingencia & Dios	69
2.7 Notas sobre el Dios “por-venir” o la divinología de Meillassoux	73
Duelo por venir, Dios por venir	73
2.8 ¿Final de la fenomenología?.....	83
2.9 Fenomenología, correlación y metafísica.....	90
2.10 Meillassoux: Science Fiction and Extro-Science Fiction.....	94

2.11 Materialismo, realismo, neorrealismo	98
3 Otros pensadores de la filosofía del nuevo realismo o realismo especulativo	101
3.1 Notas sobre Graham Harman.....	102
3.1.1 La relación filosófica entre Bruno Latour y Graham Harman	108
3.1.2 El objeto cuádruple	112
3.2 Markus Gabriel	115
Introducción a campos de sentido.....	115
3.2.1 La mirada sin-mundo	120
3.2.2 Campos y más campos (analogía pluralista)	123
3.3 Notas sobre Iain Hamiton Grant	126
3.4 Notas sobre Janne Bennett.....	132
3.5 Notas sobre Shaviro	140
3.6 Notas sobre Bryant	146
3.6.1 “Alien phenomenology”	151
4 Ética inmanente, Ética divina	154
4.1 Demonología y divinología	157
4.2 Fundamentos para una ontología ética no violenta	161
4.3 La metafísica como reflexión básica y violenta fundamental	162
4.4 Por una ontología a-violenta.....	166
4.5 Distanciamiento interrogativo.....	169

5 Conclusiones.....172

La tesis tiene como objetivo conocer cuáles son los principales conceptos del aparato teórico del filósofo francés: Quentin Meillassoux. Para ello se describe el movimiento denominado “nuevo realismo o realismo especulativo”, que incluye a pensadores como: Graham Harman, Markus Gabriel, Levi R. Bryant, Janne Bennett, etc. En cuanto al aparato teórico de Meillassoux, el primer eje lo constituye el principio de la descorrelación; un segundo eje, el de la absoluta contingencia de la necesidad (ambas pretendidamente fundadas en la ontología); un tercer eje, sería la propuesta teleológica/ética. Esta tesis se dirige a introducir y ponderar el contenido teórico de la ontología del pensador francés, dentro del canon de los últimos movimientos que han motivado revisión de los fundamentos de la ontología/epistemología moderna, así como de sus consecuencias o alteraciones postmodernas. La filosofía que se ha desplegado a partir del neorrealismo del siglo XXI promete una relectura novedosa de toda la metafísica precedente y garantiza la posibilidad de teorías consistentes. Incentiva a una reformulación de sus fundamentos. A pesar de las coincidencias y discrepancias en los campos compartidos de los neorrealistas del siglo XXI, este movimiento supone una re-educación de lo que significa ontología o metafísica.

Javier Eduardo Alejo

1 Una recepción de la ontología de Meillassoux

Apuntes introductorios

Esta indagación tenía como propósito plantear un vínculo de contraste y complementariedad entre la filosofía metafísica (ontológica), realista, europea o estadounidense en unas contadas figuras con cierta repercusión en el pensamiento filosófico contemporáneo (sin la voluntad de reproducir meramente esa misma popularidad) con una inclinación en estudios metafísicos u ontológicos en México o América Latina. Focalizada en autores como Quentin Meillassoux y Graham Harman con otros de la filosofía de la liberación, decolonialidad, etc., principalmente Enrique Dussel. Parecía que la crítica al correlacionismo abría paso a una crítica a la epistemología (epistemologización del saber en las ciencias sociales y humanas) y que hacía más asequible modos de pensar una independencia¹ epistemológica. Sin embargo, dada la dificultad y lo vasto de la tarea, resultaba fuera del alcance ahora a mi disposición. Permanecerá como una tarea para otro momento. Además de que dicha disposición puede ser contraproducente, ya que la labor es asimismo “crear vínculos o entrar en diálogos”².

¹ Contraria a este primer planteamiento estaría por ejemplo el sociólogo y psicoanalista, además de filósofo Slavoj Žižek, para quien, como enuncia en su *Contragolpe Absoluto* (2016, Akal), no se trata de que los subalternos se desprendan de las enseñanzas y los modos de pensamiento de los colonizadores y volver a una especie de pasado idealizado, precolonial, sino que por el contrario se debía de ejercer mayor fuerza en esos mismos modos de pensar que son heredados y apropiarse, por ejemplo, del inglés, su ciencia, sus artes, etc., para vencerlo desde dentro y no renunciando a ello rescatando la lengua, la cultura... si bien esta crítica es aceptable, también podría ser criticable. No hay que suponer que existe de facto una cultura universal y otras que están condenadas a la particularidad.

² Cf. Alyssa Deblasio (2014). *The end of Russian Philosophy: Tradition and Transition at the Turn of the 21st Century*. Plagave Macmillan: UK.

Por ello esta tesis está enfocada, con sencillez, y supuesta a interpretaciones y una lectura meramente introductoria e incompleta, a estos nuevos movimientos o cambios de paradigmas, quizá, como la llama Mario Teodoro Ramírez (2016), de la comprensión filosófica. Por tanto, esta investigación es de carácter expositivo, doxográfico, aunque en algunos pasajes se tratará de mantener una postura igualmente crítica o de sospecha. Se puede, asimismo, destacar una columna vertebral y ejes que estructuran el trabajo. El primero claramente es la cuestión del correlacionismo (epistemológico y ontológico), su distinción y su problemática, término que fue introducido críticamente por Meillassoux (contra la postura idealista generalizada del sujeto que conoce individual ante su representación y conocimiento mediado). Otro de los ejes es su sistema filosófico (si es que se pueda hablar de uno) en conceptos tales como la contingencia radical y el Dios por venir. En un tercer eje se pueden colocar a los otros pensadores que fueron influenciados de alguna manera con la crítica de la correlación y la apertura a una ontología orientada al mundo o a los objetos en tanto tales. Esto con el propósito de hacer un trazo y conocer algunas de las ideas prioritarias de estos pensadores, como Markus Gabriel, Jane Bennett, Hamilton Grant, entre otros. Dadas las determinaciones de este estudio, algunos autores propositivos, inmersos en la misma corriente de pensamiento materialista o realista, no podrán ser incluidos en este estudio, esto debido a la brevedad del estudio o ignorancia de quien esto escribe. Es una labor que requiere de un estudio mucho más detallado y extenso. Un último eje es el cuestionamiento de algunas de las consecuencias de la democracia ontológica, como la postula Levi R. Bryant y Mario Teodoro Ramírez con su metafísica no-violenta. En las conclusiones se juzgará en su conjunto la propuesta filosófica del pensador francés.

Cabe destacar que no hay un acuerdo unánime sobre lo que sea la filosofía especulativa en su corte realista, materialista o hasta objetualista, como se podría nombrar al posicionamiento

teórico de Graham Harman. El principio mayoritario es el rechazo al entrelazo necesario entre el sujeto y el objeto, es decir, la correlación.

Meillassoux se posiciona, con su nuevo proyecto, y junto a otros de sus seguidores, como uno de los nuevos giros que efectúa la filosofía continental, anglosajona y francesa en el actual siglo XXI. Esto significa, como dice Teodoro Ramírez: un retorno a la metafísica (como lo más allá del ser-uno, tratado por la ontología de conjuntos, por ejemplo, de Badiou) caracterizada por un meta/pensamiento (Ramírez, 2016). Este paradigma que emerge trae nuevos proyectos, que simplemente indicaremos: niega una jerarquía de objetos (Levi Bryant, 2014), plantea una ontología trascendental, una posición meta-metafísica realista nihilista (Gabriel, 2011, 2015), o hace una distinción entre la dimensión material de las realidades socio-culturales (Ferraris, 2012 y 2014) y la dimensión propiamente hermenéutica (aquello no posible de interpretar; aquello dispuesto necesariamente a la interpretación). Este giro enuncia una crítica hacia la modernidad y hacia la postmodernidad. Contra la postmodernidad: su relativismo, su adiós a la razón, a la verdad, su exceso de priorización en procedimentalismos o su celebración de una época postfilosófica. Y contra la modernidad, la primacía de la epistemología sobre la ontología (el

saber sobre el ser) y por tanto también el dogma científicista (y eurocéntrico, donde ha habido reacciones de descolonización de las ciencias sociales; J. J. Bautista, 2012³; Schlenker, 2012)⁴.

Las aportaciones de la modernidad son patentes y valiosas. Sin embargo, también construyó una visión de la humanidad, la naturaleza y el conocimiento; la post-modernidad fue una crítica interna a la mencionada, que también aporta, pero ahora la motivación de este estudio es pensar formas más allá de ambas. Y a pesar del breve estudio que se está por presentar, concederle a estos nuevos movimientos que cuestionan y establecen diálogos, nuestros criterios y finalidades están de todos modos en comprender al ser que se le ha impedido existir, se le ha borrado de la historia, negado su pensar o se le ha “cubierto la cara”. Al ser que ha sido condicionado al abismo del filosofar, a la diferencia ontológica del no-ser, a la distinción colonial (Mignolo, 2011, p. 149), del subordinado o el subalterno epistémico o exclusión de las mujeres (Gargallo, 2011 y 2012). En suma, donde una categoría de conocimiento y unos sujetos universalizados, se han apropiado del nombramiento de la esencia factiblemente existente de aquella que no es. El “otro” está dentro “de lo Mismo”, lo Uno tiene su “otro en sí mismo” y esto constituye, al parecer, una “repetición” ensimismada subjetivamente (Badiou, 1988, p.185-192).

³ En estos enfoques surge el compromiso de proponer racionalidades alternativas a aquellas ancladas en la occidentalidad caracterizada por su capitalismo. Un ejemplo de una racionalidad diferente versaría en la preponderancia de la vida, sobre la ganancia utilitaria, por ejemplo. Algunos de estos compromisos son además la afirmación de otras valorizaciones que permitan la conservación de la vida ecológica en la tierra y de la vida humana. No es la racionalidad que sacrifica la humanidad para efectos de producción y reproducción de capital y ganancia de capital, sino que es la afirmación de la pluralidad viviente y de otras formas de naturaleza no humana las que han de ser repensadas. Véase el prólogo de la obra de Juan José Bautista: *Hacia la descolonización de la ciencia social latinoamericana*, por parte de Yamandú Acosta. La crisis a la que se enfrenta la vida sobre la tierra ya no sólo se trata de un modo de producción capitalista que estaría bajo la responsabilidad de la economía, sino que es además y en primer término una racionalidad cultural civilizatoria.

⁴ Esta descolonización es también ética, como plantea Mignolo (2001) en su artículo *Descolonización epistémica y ética: La contribución de Xavier Albó y Silvia Rivera Cusicanqui a la reestructuración de las ciencias sociales desde los Andes*. Muestra por una parte la introducción de las ciencias sociales en América Latina a mediados del siglo XX e historias locales que obtienen el poder y lo ejercen armando diseños globales.

O como lo dice Lewis R. Gordon (2005):

Europa trató de convertirse en *ontológica*, pretendía ser eso que los dialécticos llaman el “Ser Absoluto”, el cual se interponía en el camino del ser *humano* o de una manera humana de ser. Se presentaba, por lo tanto, como una teodicea (p.217).

Lo recién mencionado, amerita la realización de una indagación independiente a este estudio, que podría decirse que quedará para después, pero el aquí presente sirve como puente para reconstruir una ontología con el entendimiento de los tres cualidades del ser dichas antes: irreductibilidad, alteridad y multiplicidad, nociones que además permiten la formulación de una teoría sobre el ser menos violenta, como quedará expuesto en el capítulo sobre la violencia ontológica politizada.

Finalmente, este trabajo tiene dos objetivos principales. El primero está vinculado a una presentación moderadamente suficiente sobre lo que se ha denominado Realismo Especulativo. En este inciso se trataría de explicar aquello que une a las diferentes variantes de este movimiento intelectual y filosófico de siglo XXI, (Teodoro Ramírez lo califica de la *filosofía del siglo XXI*, por ejemplo). Como trabajo introductorio, no pretende ser exhaustivo pero sí suficiente. El filósofo que nos ayudará en el trazo general de este recorrido (el cual es también considerado por muchos, desde Graham Harman o Badiou) como el iniciador de este “giro”, es Quentin Meillassoux. Se ocupa del concepto de correlación, elemento pendular del movimiento especulativo o realista de principios de siglo, así como algunas otras nociones críticas para un replanteamiento ontológico. Conceptos como el archi-fósil, súper-caos, contingencia radical, y el tratamiento hábil e ingenioso de Meillassoux sobre el principio de no contradicción.

En el primer apartado vemos antecedentes biográficos e intelectuales que incentivan, influyen y chocan con el proyecto filosófico de Meillassoux, como en un proceso de irrupción

y continuidad. Nos detendremos unos momentos en Badiou en su tratamiento de la alteridad y la diferencia desde su perspectiva ética y también veremos la influencia de teoría de conjuntos tanto en este pensador francés, como en su discípulo o alumno Quentin Meillassoux. Asimismo, recorreremos elementos cruciales que fundamentan el concepto de correlación y las razones de las críticas al mismo.

En una segunda parte estudiaremos la cuestión del archi-fósil, una vez revisada la definición de metafísica, o “metafísicas”; el principio del sujeto correlacionista, el punto de vista de la correlación, que es al fin y al cabo, una postura que puede reinar en todas las ciencias, y en la ideología egocéntrica (de un sujeto que destapa un mundo antes inexistente), dado que se incrusta, como un saber ontológico de todo aquello que es o que puede ser. Sucintamente, la teoría sobre las cualidades primarias y secundarias, que se remontan al empirismo inglés de John Locke, que marca a Meillassoux necesariamente como un pensador dualista.

Por otra parte, revisaremos otros desarrollos de la ontología (como la ontología orientada a objetos) y filósofos que incumben al tema, por ejemplo, a Graham Harman. Para anotar el punto crucial que separa las dos versiones, de filosofía especulativa o realista de estos dos filósofos, determinada por la concepción de espacialidad. Esto es, que Harman se toma en serio la descorrelación de la espacialidad, mientras que Meillassoux lo concibe como infructuoso. Parece que quedará evidente su preocupación en cuanto comencemos la revisión de su concepción del súper-caos y la contingencia radical. También se hará un estudio conciso y básico sobre el problema teológico que acucia a Meillassoux, el Dios por venir, la potencialidad inimaginable, así como, apoyados por el análisis de Sparrow, sobre el “final de la fenomenología”, nos detendremos a exponer este asunto que es efecto o producto de las críticas inherentes del

realismo especulativo a la epistemología de la correlación, ligada a la fenomenología que ofrecía evaluaciones ontológicas.

En un tercer apartado, anotaremos de forma general una introducción a los trabajos filosóficos (asociados con el giro especulativo o el nuevo realismo) de Jane Bennett, Ian Hamilton Grant, Levi R. Bryant y Markus Gabriel (no se incluirán los trabajos de Manuel Delanda o de Maurizio Ferraris pese a su relevancia teórica).

En un último apartado hacemos un análisis sobre tres conceptos que son característicos del ser, estos son, alteridad, multiplicidad e irreductibilidad, siguiendo en este caso a Teodoro Ramírez en su reciente estudio.

Biografía e Introducción

Meillassoux nació en París en 1967, hijo del antropólogo Claude Meillassoux. Su primer libro fue *Après la finitude* (después de la finitud). El cual se publicó por primera vez en el 2006, pero que ha tenido más distribución de copias a partir del 2009. La recepción de su trabajo fue aplaudida por su profesor Badiou e incluso por otros como Zizek. Tanto ha sido su buen recibimiento en la academia americana o europea, que Meillassoux ha producido que diversos blogueros (o bloggers) comiencen a tratar los temas de su primer libro. Su primera obra ha catalizado el movimiento del realismo especulativo o el materialismo especulativo o el nuevo realismo (Harman, 2011, p.2). Graham Harman en su introducción al pensamiento de Meillassoux dice que este adopta la crítica al más severo monumento del pensamiento, que era el

conciliador del realismo y el idealismo, que sintetiza en “correlacionismo”. Un ingenio y hazaña para nombrar en una palabra lo que está en juego.

El realismo especulativo, nuevo realismo o nuevos materialismos han generado gran revuelo vía internet en la última década y en alguna parte considerable de la filosofía académica, principalmente en la filosofía continental europea y estadounidense, aunque también ha sido trabajada por filósofos en Latinoamérica (Ramírez, 2014). Es una filosofía joven que va en la marcha. Se ha mostrado su importancia en blogs y artículos. Aparentemente, esta nueva filosofía ha generado nuevos conceptos por sus diferentes autores e inquietudes filosóficas. Según Gratton (2014) esta filosofía da un giro cibernético, porque sus publicaciones pueden ser apreciadas y descargadas desde la web⁵. Pero frente a toda esta parafernalia ubicada en los blogs donde alguien puede publicar sus trabajos con nombres extraños y diferentes, como metanaturalismo o hiperrealismo meta-metafísico, súper nihilismo, para algunos sólo muestra una idea sobre este movimiento, a saber, imaginaciones y ontologismos absurdos de unos "blogueros", como es el caso de Ray Brassier⁶, el que nombró a este giro: “realismo especulativo” y después se deslindó del mismo.

Lo que tenemos que entender en esta sección es, sin embargo, que la *ontología del nuevo realismo* ha planteado una serie de consecuencias ético-políticas. Ahora debemos de pensar con Meillassoux su teoría del *ser*, comprender su postura, para luego realizarle las críticas dentro de

⁵ Aunque no sería suficiente para denominarlo un giro cibernético en el sentido de que la discusión se organice vía Internet o que los contenidos conceptuales tengan conexión con una perspectiva cibernética de la realidad. No es lo digital o virtual lo que les preocupa en primer momento a estos pensadores, sino la materialidad concreta del mundo circundante.

⁶ Su libro *Nihil desencadenado* es una excelente presentación, salvo oscura y de difícil comprensión, sobre la filosofía del siglo XX proyectada desde los criterios especulativos del realismo que se ha restablecido en la ontología. De cualquier modo, Brassier observa optimistamente las posibilidades de pensar lo que hay mediante la razón especulativa.

nuestras posibilidades o ampliar su discurso a otro ámbito desestimado. Meillassoux se mantiene en una postura meramente “abstracta” y no desciende, con un enfoque pronunciado, a lo concreto; dirige su crítica a la “ontología” (mal entendida, como correlacionista) o a una ontología epistemologizada, tal la entendemos nosotros siguiendo a Ferraris (2012), como más adelante describiremos. Su punto de partida es su concepto de la *ancestralidad* (entendida como un absoluto no condicionado o determinado del pensar), o, en sus palabras: “toda realidad anterior a la aparición de la especie humana, e incluso anterior a toda forma registrada de vida sobre la Tierra” (p. 36) y mediante éste se pasa a pensar el mundo (valga la redundancia) más allá del pensamiento. Ahora, no obstante, nos detendremos en ciertas puntualidades.

Se define la ontología en este nuevo realismo como el estudio del ser de aquello que es en tanto que es (más allá del pensamiento que lo piensa en su inmediatez, diría Harman, 2011) y definimos a epistemología, siguiendo a Hegel: estudio del ser en tanto que es pensado:

En la primera exposición, recién dada, del *ser* como inicio está *presupuesto* el concepto del *saber*. Con ello, este inicio no es absoluto, sino que proviene del precedente movimiento de la conciencia. La ciencia de este movimiento, del que saber resulta, tendría entonces que tener el inicio absoluto. Esa ciencia se inicia con la *conciencia inmediata*, con saber que algo es. (2011, Hegel; nuestras comillas para enfatizar)⁷.

⁷ Markus Gabriel en su estudio sobre Schelling y Hegel observa puntualmente que Hegel piensa una identidad entre pensamiento y ser. El ser es la estructura de la Reflexión, básicamente. (Trascendental Ontology: Essays on German Idealism, p. 104-136, Continuum).

1.2 Antecedentes: Alain Badiou

Diversos autores influyen en la obra de Quentin Meillassoux: Bergson, Deleuze, idealistas alemanes del siglo XIX, pero sólo nos detendremos en dos. Uno es Alain Badiou (y se hablará de Hegel más adelante). Como es bien sabido, Badiou fue el profesor de Meillassoux en su formación académica filosófica. Sus categorías y principios es razonable pensarlos entretejidos a los de su maestro. Encontramos afinidades entre ambos: las matemáticas, las ciencias físicas, la poesía y la importancia de las condiciones para la filosofía. Todos estos campos son de interés para los dos filósofos franceses. En particular, la teoría de conjuntos de Georg Cantor. Georg Cantor⁸ fue el creador de la teoría de conjuntos y teorizó las infinitudes matemáticas. Paul Livingston (Gratton, 2015, p.37) nos dice que revolucionó los fundamentos de las matemáticas y del pensamiento filosófico concerniente al infinito. Livingston nos recuerda que antes de Cantor otros filósofos pensaron el infinito, Aristóteles: como un concepto que solo puede existir potencialmente, puesto que la cantidad infinita es contradictoria consigo misma, esto es, que siempre puede existir un número más infinito que otro; Locke o Galileo: como una infinitud que debía identificarse con la absoluta divinidad de Dios y que, por tanto, Tomás de Aquino: no puede entenderse a través del intelecto finito, y deficiente, humano. Por el contrario, Cantor añadió que es posible pensarlo mediante la "jerarquía transinfinita", cuestión transmitida a Meillassoux desde Badiou. Basado en la teoría de conjuntos trasladado a la política, Badiou nos dirá (Gratton, et. al, 2015, p.30)⁹ que toda situación política (o artística...) está siempre *excedida*

⁸ Un conjunto es un múltiple (many) que puede ser pensado como uno. El teorema de Cantor, por otro lado, dice que dado un conjunto, sea finito o infinito, tiene un conjunto-potencia mayor que sí mismo; (mismo consigo mismo). Nos encontramos aquí al parecer con la ontología de la totalización, retotalización, cuyo *núcleo* está en suspenso.

⁹ (Norris, 2015, p.30). De la obra *The Meillassoux Dictionary*.

por algo que la *supera*, la desborda; por algo que no cuenta o no considera. Este exceso no es ajustable al dominante "cuenta por uno". De ahí los movimientos sociales dentro del conjunto de los excluidos (las minorías migrantes norafricanas, por ejemplo, en Francia). Existen múltiples que exceden la situación, lo "contado". Badiou dice que toda verdad excede al conocimiento y que debe pensarse como objetivo, se trata de un reconocimiento (o recognition) trascendente. Por lo que es epistemológicamente irrestricto (Gratton et. al, 2015, p. 37)¹⁰.

Ambos son pensadores axiomáticos, apreciable en su rigurosidad, principios lógico-especulativos e incluso científicos. Sin embargo, la prioridad de Meillassoux frente a la de Badiou es la de reinsertar la posibilidad de una *ontología* sobre (o más allá de) la *conciencia*. Directamente, la teología de Meillassoux parte de su ontología. Y elabora una teleología teológica (divinología, la llama), esto significa: una finalidad o una posibilidad de lo por venir, más allá de la razón humana, como lo excedente y lo futuro, asociado con el mesianismo. Badiou no postuló nunca la posibilidad de un Dios por venir, como lo hace Meillassoux (Gratton et. al, 2015, p.38), por el contrario, afirmó su ateísmo estricto.

Sin embargo, debemos considerar los contextos en los que se desarrollan sus filosofías. Meillassoux nació en 1967; Badiou en 1937. Badiou crece intelectualmente en medio de un existencialismo efervescente francés de posguerra, mientras que en Meillassoux se aprecia el influjo deleuziano (contenido en su inmanencia radical); post-estructuralista (setentas) y deconstruccionista (ochentas). En general las discrepancias que tiene Meillassoux, como él mismo lo expresa (en diálogo con Harman, 2010) con Badiou son que, mientras que Quentin Meillassoux piensa la necesidad de la contingencia, Badiou la contingencia de la necesidad,

¹⁰ Livingston, 2015. Escribió sobre el filósofo Badiou en The Meillassoux Dictionary.

como también pensaría M. Gabriel bajo otras reflexiones. Con estos dos criterios, la diferencia radica en el énfasis. Meillassoux quiere explicar cómo es necesario que todo lo que existe sea contingente, o gobernado por la contingencia; cómo racionalmente se produce el proceso del orden contingente al necesario. El orden aparentemente necesario de lo que hay tiene como condición la contingencia. Además de que el mismo puede modificarse en cualquier instante. Así, pues, lo único necesario es que todo es contingente. Ahora bien, la contingencia de la necesidad afirmaría lo inverso: hay órdenes donde fue dada la operación de necesidad, y otros en los que no; de facto, la necesidad es una forma de conocer humana y terrenal. Meillassoux, no obstante, también discrepa asumiendo la archi-facticidad (donde se entiende un *hecho [o arch-hecho]* anterior al hecho conocido por los seres humanos), en orden de ir a una necesidad anterior al acontecimiento de Badiou. Además, con Gabriel¹¹, no está completamente de acuerdo en que las matemáticas sean la ontología por excelencia y considera que la filosofía puede lograr un nivel de "necesidad" que sobrepase al de las matemáticas. Pero, en sus diferencias, ha habido

¹¹ Véase la ontología trascendental en contexto. Especialmente la Lógica y ontología, contra Badiou. Donde Markus expone la ontología de conjuntos y la contrasta con su proyecto filosófico; por una parte, la existencia como cuantificador no "da cuenta" de la cualificación o el hecho de que una cosa sea una cosa no porque sea una o tres, sino porque es esa cosa, más allá de la cuantificación. Dice 1) necesitamos "desarrollar una noción de existencia que no mezcle la existencia con el cuantificador existencial y su implícita atención unilateral sobre la referencia"; quiere decir, mediante una sustitución de la idea de conjuntos por la de dominios de sentido. Markus le dice a Badiou que, como la teoría platónica en general, no es capaz, en su división de ontología o teoría de conjuntos como Ser y el orden de aparición, de explicar la transición de (las formas puras o) múltiples de múltiples a la aparición. Ilustrando con el caso de una obra de arte renacentista y otra expresionista, dice: "Hay muchos dominios de objetos que están constituidos por campos de sentido y no solamente como campos de referencia. Algunos dominios de objetos son campos de sentido, que evidentemente implica que no todos los dominios de objetos son conjuntos. Luego, la teoría de conjuntos no puede dar cuenta de la existencia de una pluralidad de dominios de objetos, y tiene que dominar este campo de diferencias en los términos de un dominio específico...". (p.138). Pero, aún, dice que el problema más fundamental estriba, por una parte, en que Badiou piensa a la ontología, la ciencia que desde Aristóteles investiga el ser en tanto que ser (Markus cita a Heidegger), en una que la secciona en su cuantificabilidad, esto es, las ciencias matemáticas. Por último, otro punto crítico que dice Gabriel es además, con respecto a la diferencia entre campos de sentido y conjuntos: "No hay una lógica trascendental universal para todos los campos de sentido, como cree Badiou. El aparecer, y no solo el Ser, es múltiple" (p. 141).

un decisivo influjo. Según Christopher Norris, Meillassoux no habría podido escribir su *Après la finitude* sin el ejemplo del filósofo Badiou¹².

Una ética “descorrelativa” desprendida de este *giro* favorecería la idea de que Lévinas tenía razón y no Badiou. “Un filósofo que considerase el pensamiento levinasiano del Todo-Otro absurdo porque es inaccesible a la lógica, ¿no nos parecería un librepensador cubierto de polvo, incapaz de elevarse al nivel de pertinencia del discurso de Lévinas?” (2016, p.76). En su libro *Ética* Badiou realiza una crítica hacia la concepción ética de la alteridad desarrollada por Lévinas (Badiou, 2001, pp. 18-19). Lévinas había criticado la tradición dialéctica de la negación del Otro por una mismidad autoreferenciada:

La dialéctica que escinde al yo termina en una síntesis y en un sistema en los que el desgarramiento es invisible. La dialéctica no es un diálogo con otro, se queda como mucho en diálogo del alma consigo misma que procede mediante preguntas y respuestas. Tal era la definición platónica del pensamiento (Lévinas, p. 190, 2001).

Se trata de una dominación de la “identidad propia”, en la que hay una visión epistemológica legítima de concebir el mundo. En Lévinas¹³ hay una abertura hacia la vida que es dada *anterior* a la individuación mediante la donación intersubjetiva del Otro. Por el contrario, Badiou opta por regresar a un “Lo Mismo”, esto es, dice Badiou (2001): “The whole ethical predication and based upon recognition of the other should be purely and simply abandoned. For the real

¹² Peter Gratton (ed.), J. Ennis (ed). The Meillassoux Dictionary. Edinburgh University Press (2015)

¹³ Levinas pertenece a los teóricos de la diferencia.

question –and it is an extraordinarily difficult one—is much more that of recognizing the Same” (p.19.).

Para Badiou, la ética dominante en la actualidad sería la del multiculturalismo, cuyo principal representante es Lévinas. Badiou piensa que hay un error en este multiculturalismo que se ha hecho bandera política y mediática en distintos sectores: como en las luchas por las minorías sexuales LGBT, el respeto por los animales, Black Lives Matters, entre otros. Esta ética llamaría a pedir tolerancia y diversidad. Sin embargo, dicha ética no es que sea contraria a la suya, pero sí es insuficiente, ya que la suya viene condicionada por la razón práctica de decidir una verdad (a la que llama ética de verdades)¹⁴. Para ese consentimiento, como diría Bilbeny (2011, p. 54) no tiene que ser nacida de una opinión ni colarse de una creencia, sino que debe ser fruto de una ciencia o saber en el que damos nuestro consentimiento. Este consentimiento es lo que Badiou llamará fidelidad (en donde reside la consistencia ética), como fidelidad a una verdad o a un proceso de verdad. Y la fidelidad (Ética, 2001, p.41) se determina por la decisión (como voluntad racional para hacer) de relacionarse con una situación. Una situación que es anterior y excede al sujeto de una verdad. Pero la realidad que parece darse mediante los medios de comunicación, ha producido que todo se trate de opiniones: el material de la comunicación es la opinión y la ética se torna mera ética comunicativa, justamente lo contrario de lo que busca Badiou (Ética, 2001, p. 51). Ahora bien, por verdad se entiende al proceso real de una fidelidad hacia un evento. Y la ética de una verdad es la que permite la continuación de un proceso de verdad. Así, pues, la ética tenía como principal criterio un compromiso para con la verdad. Y el sujeto tendría que conducirse hacia su solución científica. Sin embargo, tal sendero podría dirigirse a implicaciones asociales, ascéticas

¹⁴ Asimismo tal ética es capturada por la agenda del capitalismo neoliberal. Para la cual, su máxima a seguir, es el aumento de la tasa de ganancia, entre más se produzca, se consuma y se gane en capital mejor.

o de renuncia (como merodea Badiou enseguida, p.53). En pocas palabras, el cierto ascetismo de Badiou convoca a que el mero autointerés no es el requisito primordial que resuelve un problema social de verdades y que el compromiso ante una posibilidad que excede y modifica el orden de cosas establecido es factible mediante el coraje de la decisión no sometida a la representación ficticia (ni mero auto-interés) de la opinión. Ahora, no se hará ninguna objeción al planteamiento de Badiou, solo cabe señalar que no resulta del todo claro a qué se refiere en concreto con un procedimiento o proceso de verdad, pero sí que es decidido (se supone) desde criterios que tienden honesta y críticamente hacia la verdad y bondad de una situación.

Bien, como el nuevo paradigma del realismo, prima facie, le ha dado razón a Lévinas (como en su concepto de *exterioridad*, des-correlación, Gratton, 2014, p.7)¹⁵, vamos en lo siguiente a defenderlo mínimamente de las críticas del pensador del Acontecimiento. La postura de Badiou sobre la moral o ética de Lévinas enunciaría la fundación “contemporánea de la ética, esta es, en el culturalismo”, más precisamente, en el multiculturalismo. La ética dominante de los medios de masas. Un “multiculturalismo” (que también es criticado desde distintos frentes, desde un Zizek hasta una Avelina Lesper). Ya que en ocasiones no importa la calidad de la obra, la relevancia o contenido de un argumento o premisa, sino que venga dado por una mujer, negro, indígena o subalterno en general. Es decir, la importancia del chiste o de la obra reside en que sea proveniente de un sujeto considerado “excluido”. Así, se ofrecen preferencias con fundamento en una agenda de multiculturalismo. En ese sentido dicho multiculturalismo es ineficaz o ciego, por no decir en servicio de un sistema con hambre de expansionismo. A ojos de Badiou, dicha ética está basada en una vulgar sociología. “Directly inherited from the astonishment of the colonial encounter with *savages*. And we must not forget that there are also *savages among us* (the drug addictis of the

¹⁵ Quien dice que uno de los principales modelos de Graham Harman (incluso sobre Heidegger) es Levinas.

banlieues, religious sects –the whole journalist paraphernalia of meaning internal alterity...”). (ibid, p.26). Curiosamente, esto parecería suponer que los europeos franceses no son, sino solamente cuando se drogan o son creyentes, “salvajes o bárbaros”, mientras que todos los colonizados eran simple y llanamente “salvajes”. Badiou, describe tal discurso, que no especifica distinciones de pueblos originarios de Mesoamérica, Sudamérica, por ejemplo; la filosofía Náhuatl, Maya, Tojolabal, Quechua, Mapuche, Guaraní, etc., considerándolos *salvajes* (aunque tampoco él lo hace); (León Portilla; Hernández Díaz; Lenkersdorf; Estermann; Salas Astrain; Melia, etc., 2011).

Si bien el multiculturalismo es una forma de subsumir además las particularidades como medio para enriquecer la complejidad de producción capitalista, como también piensa su amigo Zizek (Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto... 2015*¹⁶), tampoco resulta del todo conciliable un retorno a lo Mismo. Que postularía a un sujeto abstracto, que radicalizaría la unidad y unilateralidad de producción subjetiva.

Ahora bien, para Badiou, la ética de la diferencia postula que hay que darle crédito o reconocimiento en su diferencia al otro, mientras que, por el contrario, se trata de ver la similitud y ser indiferente ante la diferencia. Por supuesto, el sujeto nunca es idéntico consigo mismo, el yo *es otro*. Sin embargo, eso no anula la preponderancia de la negatividad y la disidencia en la construcción de una honesta pretensión ética. Así como la necesidad de concebir unos principios materiales (Dussel, 2016) o la condición de la interpelación. Claramente Lévinas cae en teologismos extraños al afirmar la trascendencia o la mistificación del otro (del absolutamente otro) como si a través de él se diera la epifanía de Dios.

¹⁶ Véase en especial el capítulo tercero: *¿Revolución o capitalismo? ¡Sí, por favor!* (Así como el segundo).

El multiculturalismo afirmarí, en razón de Badiou, que “queremos al otro mientras sea igual a nosotros, es decir, bueno”. Esto significa, en efecto, que no vamos a aceptar a un grupo humano cuyo principal modus vivendi sea precisamente aniquilarnos. No es posible ni correcto, aceptarlo, por supuesto. No da posibilidad para la vida. Y segundo, dice: “este otro es aceptable en tanto que es bueno para nosotros”. Sin embargo, tampoco la mera mismidad es factible o deseable. Ya que se trataría de una mismidad que se autoconcibe como la legítima y auténtica. La dicha aboliría la posibilidad de seres distintos. La mismidad (acentuada por la correlación epistemológica) aceptaría positivamente la Identidad (y negaría cualquier otro camino, ya que siempre sería absoluto el otro con-migo). Prima facie, Badiou no refuta los principios filosóficos del autor de *Totalidad e Infinito* (Lévinas) y, en cambio, en momentos hace una crítica *ad hominem* o un reflejo de sus criterios: la combinación de narcisismo y agresividad es lo que explica “la supresión propia” y la indagación en lo *absolutamente otro*. Si de eso se tratara, ¿y el egologismo eurocéntrico del punto cero, no situado, como ojos de Dios?, ¿cómo catalogar el ego conquiro, ego destruyo y ego extermino de la colonialidad/modernidad que precede al “pienso” cartesiano? (Dussel, 1992).

Por otro lado, la cuestión de ver lo “mismo” en la diferencia, y la nombramos como la opción 2 (la opción 1, criticada por Badiou fue el multiculturalismo que presuntamente tiene a Lévinas como estandarte), que menciona Badiou como el *verdadero problema* a resolver (que por lo demás supondría también afinarse sumamente), ¿no sería tendiente a lo que dice Grosfoguel con respecto a la susodicha mismidad que se ha manifestado del mismo modo en distintos siglos desde la modernidad/colonialidad, ya sea con su: “cristianízate o te mato” (siglo XVI), “civilízate o te mato” (XIX), desarróllate o te mato (XX), “neoliberalízate o te mato”, *democratízate* o te mato (XIX) (o, aún, te me privatizas o te bloqueo económicamente, si te me nacionalizas “verás las

consecuencias”?) (Sibai, 2015, p.38). La apelación a la mismidad tiene asimismo sus problemáticas.

1.3 Kant/Hegel

La influencia hegeliana en la filosofía de Meillassoux no es tan evidente *prima facie*. La prosa y el método del pensador francés dista mucho de asemejarse a la escritura espiralada de la *Fenomenología del Espíritu*, en ese sentido la prosa de Meillassoux tiene más parecido a la de Hume, cuyo método de argumentación y escritura tiende a ser claro, casi periodístico. Hegel, no obstante, es para Meillassoux el gran idealista que piensa la correlación, de ahí su perspectiva de la sustancia devenida sujeto¹⁷. Pero volveremos a mencionar a Hegel más tarde.

Un tema que le incumbe a nuestro pensador, ya Kant lo había propuesto solucionar: la necesidad racional con la existencia contingente. El fenómeno es racional y empírico y en un orden causal. Kantianamente, podemos decir que lo que hay fuera existe, pero nada más (Shaviri, 2015, p.104). La necesidad es sólo absoluta para nosotros. Kant estableció el círculo correlacional, en su sentido más fuerte, aunque no fuese idealista. La realidad existe para nosotros, pero fuera de nosotros no podemos saber nada específico, incluso lo que sabemos sobre

¹⁷ En Schelling la vida creadora de la naturaleza y el poder creador del pensamiento eran sólo uno. “La naturaleza es espíritu visible y el espíritu, naturaleza invisible”. Hegel realizaría la síntesis mediante la razón (Taylor, 2014, pp. 32-37). Lo que más caracteriza el corte con el pensamiento de Schelling y Spinoza es la noción de “espíritu”, “sujeto” o “absoluto”. Tras su estudio de la filosofía trascendental de Kant y de otros pensadores de la época, Hegel logró distanciarse de la postura spinozista de la substancia, para el planteamiento de una filosofía del espíritu o de la subjetividad absoluta. Hegel llama *Espíritu* (Stern, 2002) a la substancia y al sujeto en una relación de identidad en la diferencia con el mundo.

aquello anterior a la emergencia de la conciencia humana, no lo podemos saber. A esto se le opondrá Meillassoux, aunque resaltaré uno de los logros relevantes de Kant: “descalificó” a una absoluta *entidad necesaria* (como Dios, por ejemplo) (Shaviro, 2015, p.105)¹⁸.

Ha aprendido de Hegel, filósofo con quien comparte afinidades, dado que cada uno pretende pensar al absoluto, sólo que por vías diferentes, la noción de un pensamiento de absolutos. Por una parte, Hegel, pensaba al absoluto como completa identidad con el sujeto, al menos desde algunas de las lecturas más copiosas. Por no decir una identidad del pensamiento racional con el sujeto y con la sustancia (Coletti, 1973). Esta será una de las críticas que le hará Meillassoux: la compaginación de quien conoce con lo que estuvo antes de su nacimiento. Hegel pensaba que las cosas singulares son contradictorias y es conducido a pensar que el ser verdadero es una identidad total, como lo muestra en su fenomenología del espíritu como en diversos pasajes de sus obras, incluyendo sus *lecciones sobre la filosofía de la historia universal*:

Cuando hablamos del espíritu –del espíritu objetivo que existe en sí y por sí– sabemos que para nosotros sólo existe en el pensamiento, en la representación interior. Pero para llegar hasta este punto, para elevarse hasta el punto de conocer el espíritu no solo como algo objetivo en general, sino como lo absoluto, del que solo pensando tenemos conciencia interiormente, hace falta recorrer un camino largo de la abstracción, de la educación (2001, p.265).

Asiduo lector de Hegel durante su juventud (2010, en conversación con Harman),

Meillassoux dirá que la contradicción es imposible en las entidades finitas y pensará, al contrario

¹⁸ Aclaración: se presenta al Hegel según Meillassoux y en parte según el Realismo Especulativo.

de Hegel, que, debido a que un ser total necesario, es imposible, la contradicción en los finitos es imposible. Además, el mundo de Hegel es una razón total de un ser superior que se despliega. La contingencia hegeliana es una totalidad absoluta racional. Y el principio rector de la contingencia y el súper-caos está regido por una irrazón constitutiva, no contradictoria a su pesar.

Sobre la diferencia teórica sobre saber o desconocer a las cosas, entre Hegel y Meillassoux, citemos este pasaje de Shaviro:

(...) Hegel pone nuestro *conocimiento* de las cosas de vuelta en las cosas mismas. Por ende, Hegel asevera que podemos, de facto, conocer el noumeno kantiano (cosas en sí mismas) porque nuestras mentes posicionan a esas cosas en primer término, mientras que Meillassoux afirma que nosotros podemos conocer a las cosas en ellas mismas precisamente porque podemos estar certeros de que nuestras mentes no las pusieron, y son incapaces de ponerlas, y que ellas no tienen una razón para ser como son (Shaviro, 2014, p. 135, énfasis propio)

Va contra Hegel¹⁹, hay que enfatizar, con su propuesta de la Irrazón o súpercaos, en contraste con la visión omnicomprendensiva racional hegeliana, pero dicha diferencia no la trataremos con detalle, sólo lo podemos indicar brevemente ahora. Es una analogía falsa si se supusiera que Meillassoux es Hegel invertido (en lo que respecta al Absoluto ontológico) ya que el pensador parisino intenta justificar su escenario filosófico fundamentado en razones: la contingencia de lo

¹⁹ Las lecciones fueron elaboradas por sus estudiantes, son de sus escritos póstumos, por tanto, no tienen la misma credibilidad o autoridad de un escrito publicado por Hegel. Pero ilustra aquello de lo que se distancia el Realismo Especulativo.

que hay es la necesidad de la necesidad. No defiende la irracionalidad, ni descalifica la dificultad de pensar este absoluto en su irresolución.

2 Más allá de la finitud

Comenzaremos con uno de los conceptos básicos. Meillassoux tiene una definición de metafísica, probablemente no conforme con otras definiciones de la misma. Ya que erra por reductiva²⁰. La metafísica no es únicamente la búsqueda de una entidad necesaria, se refiere también al saber de la realidad, realidad última, ser en general; se pregunta por la existencia, la esencia o el orden fundamental de las categorías máximas²¹. Aquí, no vamos a partir de otra definición de metafísica, simplemente seguiremos el tratamiento del concepto por Meillassoux. Sin más, entenderemos a la metafísica en una de sus particularidades, a saber: pregunta sobre los orígenes y causas de todo lo que hay con el presupuesto resolutivo de una entidad explicativa, fundamentadora²².

²⁰ Véase: <http://dialecticayanalogia.blogspot.mx/2014/10/realismo-y-metafisica-comentarios-apres.html>. De Juan Negrete Alcudia. ¿Realismo sin metafísica?

²¹ Véase, por ejemplo: C. Koons & H. Pickavance (2017, p. 3).

²² Cf. Grossmann R. (2007). La existencia del Mundo. Introducción a la Ontología. España: Editorial Tecnos. En las primeras páginas de su libro (p. 17), escribe: La ontología plantea y trata de responder a dos cuestiones que están relacionadas entre sí. ¿Cuáles son las *categorías* del mundo? ¿Y cuáles son las leyes que gobiernan estas categorías? Propongamos una comparación: la química busca los elementos químicos y las leyes de la química; en la física se buscan las partículas elementales y sus leyes. Las categorías son para la ontología lo que estos bloques constitutivos básicos del universo son para las ciencias naturales. Pero la ontología no es una ciencia más entre las ciencias. Su finalidad es mucho más amplia que la de cualquier otra ciencia. Y su punto de vista es totalmente diferente que el de las ciencias. Para ver como la ontología difiere de la ciencia, tenemos que comprender, antes que nada, la noción de categoría. Por consiguiente, nuestra primera cuestión es: ¿qué es una categoría? Para Ángel Gonzáles (1987) la ontología es una parte de la metafísica que se encarga de estudiar al ente. Escribe: “por

La metafísica dogmática (Meillassoux, 2009, p.3), pre-crítica e ingenua, pensaba que tenemos un acceso puro con la realidad y que todo es de acuerdo a los sentidos, al entendimiento, en suma, al sentido común. Desde Berkeley, nos escribe Meillassoux, el realismo ingenuo sufre una suerte de transformación que lo torna en su punto extremo: un idealismo ingenuo (Gratton, 2014, p. 17-25). Que creía que en “todo está el pensamiento” y que el pensamiento no puede estar fuera “de sí mismo”. Este vuelve al que conoce: el sujeto, pero todavía faltaría filosofar las posibilidades y límites de esta cogitación. Ya que el giro había sido hasta cierto punto extremista. El paradigma se torna el de la conciencia que conoce.

Durante la llamada revolución trascendental se corrigió este error. La realidad no puede ser pensada puramente como es, dado que el pensamiento no puede estar fuera de sí mismo para pensar al mundo en sí mismo, sino que este es *para nosotros* (como animales con aparatos cognoscitivos). La revolución trascendental también superaría el solipsismo y redefiniría el concepto de objetividad y límites del conocimiento (Meillassoux, 2008, p. 4). Un post-crítico tendrá que preguntarse, por tanto, ¿qué conocemos de las cosas que son, de los entes y las sustancias? La revolución trascendental argüirá de ingenua la susodicha realidad o cosa-en sí sin atenerse a nuestros modos de entenderla, aprehenderla y clarificarla categorialmente. El mundo desde la visión que conoce sigue repercutiendo en la teoría social y cultural, donde tiene su núcleo de mayor énfasis, más que en las ciencias que estudian los objetos como si fuesen objetos dados en el mundo.

pertenecer al mismo dominio científico de la metafísica, la ontología, la teología natural y la gnoseología no tienen entre sí ninguna diferenciación formal. Como partes de la metafísica, las tres se ocupan de la entidad como tal, las tres estudian sus respectivos objetos en cuanto son entes” (p. 18).

Ilustremos el ejemplo con una cita de Materialismo y Empiriocriticismo²³:

“reconocen algo que es impensable e incognoscible: la “cosa en sí”, la materia ‘fuera de la experiencia’, fuera de nuestro conocimiento. Caen en un verdadero misticismo, admitiendo que hay algo existente más allá, algo que trasciende los límites de la ‘experiencia’ y del conocimiento. Cuando dicen que la materia, obrando sobre los órganos de nuestros sentidos, suscita las sensaciones, los materialistas toman como base *lo desconocido, la nada*, pues ellos mismos declaran a nuestros sentidos la única fuente del conocimiento”. (Lenin, 1966, p. 14)

El misticismo no residiría en la unión con un mundo de las ideas, espiritual e inmutable, sino con el mundo material y externo, al cual nos dirigimos sin mediaciones. Ahora bien, este dogmatismo metafísico, como es considerado en su modo de realismo ingenuo, deviene una nueva modalidad de metafísica que, dice el pensador parisino, se engloba en el argumento ontológico: “tiene que existir una entidad necesaria por excelencia” (2008, p.42) que proporcione los fundamentos de la causalidad y la sucesión necesaria, (infiérase, si se desea, la influencia de una religiosidad que se introducía en cada resquicio de la vida social en la época en donde se justifica esta causa primera). Debe de existir un ser que sea fundamento, razón, de todo.

²³ En este libro, Lenin criticaba a los “machos” y graciosos (Bogdánov, Basárov, Fraser, Valentinov, entre otros) que defendían una especie de Kantismo, donde la cosa-en-sí es absurdo siquiera pensarla, partidarios de lo que ya había dicho Berkeley en su libro editado en 1710: *tratado de los principios del conocimiento humano*. Materialismo y empiriocriticismo tiene cierta similitud con el libro de Meillassoux en su defensa de la existencia de la naturaleza, la realidad, o hasta lo que se ha denominado cosa en sí. Después de la finitud no obstante encara la filosofía postmoderna.

Hemos dicho *concepción reductiva* porque la metafísica que comprende está concebida bajo algunos de sus aspectos (importantes, íntimamente ligados, pero no suficientes), que al pretender refutar sólo una parte de la metafísica, la desplaza y descuida su complejidad, pensada ya desde sus momentos fundamentales²⁴.

Ahora se puede apreciar (como se verá en el principio de la absoluta contingencia) que Meillassoux desecha la metafísica así entendida (con un principio rector que ordena todo lo que hay, una causalidad entramada con una epistemología idealista). Más adelante regresaremos a este asunto, por el momento, seguiremos el argumento de nuestro filósofo en lo que respecta al fundamento de la renovación de la ontología en el siglo XXI. Nos referimos al suplante del correlacionismo.

2.1 Crítica del Correlacionismo

Antes de entrar en detalles, vendría bien la aclaración de Badiou (Bryant, Srnicek, et. al, 2010, p.19): el realismo especulativo es el momento histórico-filosófico donde el punto de partida de la filosofía no es "la relación entre el sujeto y el objeto o el sujeto y el mundo". Precisamente es

²⁴ Véase Meyer (2000, p.169). Dice, por ejemplo, que la metafísica debe de plantearse como problematológica, los primeros principios incluirían la problemática o las interrogantes, dudas, como bases fundantes y fundamentales. "(...) no hay nada más radical que la cuestión que se refiere al hecho mismo de cuestionar" y dice más adelante" (p. 172) que en la duda radical está la asertibilidad, y ahí reposa el punto de vista fundamental que, a su vez, busca su certeza. Pero que la pregunta o la problematicidad sea principio de la ontología supondría que lo que es (misteriosamente) se quedaría en la inexistencia sino es por la condición del cuestionamiento que se dirige al fondo de los argumentos, visiones, posicionamientos.

esto lo que Meillassoux entiende con "correlacionismo". Mientras que un realismo estaba orientado a pensar los objetos como sustancias o entes objetivos (olvidando al sujeto que los conoce) y mientras que un idealismo se concentraba en los procesos en los cuales es conocido algo, el correlacionismo será el punto medio, el más difícil de refutar, ya que ancla y mezcla elementos de ambas posturas. Sería el término medio aristotélico de la epistemología/ontología, donde la crítica de estos dos lados polares trataría de ser conciliada.

Ahora bien, para Meillassoux, el correlacionismo es el oponente principal del nuevo realismo o el *speculative turn* que ya habíamos mencionado. De ese modo inicia su charla en la universidad de Londres en mayo del 2008 (*Time without becoming*). El correlacionismo apoya a muchas escuelas de pensamiento: fenomenólogos, constructivistas, subjetivistas, postmodernistas o hasta relativistas, porque de uno u otro modo, es el pensamiento en relación con el objeto el que produce el conocimiento o el que genera alguna teoría sobre lo que sea²⁵. Queda claro que es un posicionamiento contra la visión realista (ingenua) de la práctica científica. E inversamente, desde estos diferentes posicionamientos, se refuerza el supuesto correlacionista. Una postura que trate de obtener una comprensión del objeto prescindiendo del sujeto que conoce es banal e ingenua. El planteamiento filosófico que ha desarrollado Meillassoux con su crítica contra el correlacionismo es un nuevo paradigma en la filosofía (Hagglud, 2011; Ramírez, 2016) dirigido en pos del paradigma de conocimiento kantiano, este es, la cognición a partir de las formas de conocimiento sensible (tiempo y espacio) y la pregunta de ¿cómo conocemos y qué conocemos? (Gratton, 2014), postulando ahora un absoluto que va más allá de ellos; este absoluto, sin embargo, no es "metafísico" (como se distinguió), porque no se está pensando en ninguna

²⁵ Véase el tratamiento de la postmodernidad por Ferraris, (Manifiesto del nuevo realismo, 2011) que considera al nuevo realismo con los criterios de la crítica al correlacionismo, y con otros aportes además.

“entidad” (primera causa, originaria), sino que es (un absoluto) “especulativo”. Este absoluto es “la absoluta imposibilidad de un ser necesario” (Hagglund, 2011; Meillassoux, 2009). Es en suma el desplazamiento de un ser necesario por un principio especulativo contra cualquier postulado de entidad fundamental. La espacialidad y la temporalidad tendrán que pensarse ante la sospecha hacia Kant, de otro modo: realistamente. Lo que Kant había pretendido fundar con la estética trascendental, es decir, las condiciones sensibles para el conocimiento, era, como dice Ferraris (2013, *Goodbye Kant...*) que espacio y tiempo son a priori, independientes de la experiencia, formas sensibles de conocer, trascendentales (hacen posible la experiencia) e intuiciones puras (inmediatas y singulares); pero estas dejan de ser un punto de partida.

En otras palabras: la pregunta se reformula, ¿cuáles son las formas por las que conocemos lo que es?, y se vuelve: ¿cómo es que existe algo en el espacio y en el tiempo? Es más, ¿cómo es que hay espacialidad y temporalidad, ya no como formas sensibles de conocimiento, sino como fuerzas autónomas? ¿Y cuál es nuestro espacio ahí? ¿Cómo nosotros surgimos de la realidad? ¿Cómo surge nuestro pensamiento para *después* determinar la realidad (socio-humana)? Para Kant la finitud significaba epistemológicamente los límites de nuestro entendimiento, ir después de la finitud es pensar lo ontológico, esperemos ir aclarando esto en lo siguiente.

Meillassoux explica matemáticamente el correlacionismo; en su opinión, presente en la historia de la filosofía moderna europea²⁶: no puede haber X sin que haya una X por la cual sea, o interpretándolo: no hay, de forma genérica, un objeto sin un sujeto; el objeto no es por-sí. Sin

²⁶ Una actitud particular de Meillassoux que puede ser anotada y tildada por filósofos es la de cargarse el costal de "ir contra todos" en un momento dado. Meillassoux apunta frente así a innumerables filósofos y corrige a toda una tradición de pensamiento encasillándolos en una etiqueta: correlacionistas. Kant, Hegel, Marx, Husserl, Heidegger... y todos los que entran en la idea de filósofos occidentales modernos, además de los post-modernos: Vattimo, Rorty, Lyotard, etc. Sucede en su contraargumentación a todas las réplicas que el mismo se formula. Dentro de esta identificación: correlacionistas, en especial las variedades de fenomenologías, idealismos, postmodernismo.

un sujeto que conoce no hay mundo. O también: No puede haber una X sin una posición de una X. La X expresa además la identidad de la posición que se evidencia en la postura de suponer la inexistencia de algo dado que carece de sujeto que la represente. El sujeto es centro de la creación, del universo, de la realidad. Es gravedad imprescindible para todo lo demás. Pero no del cuerpo o de las partes físicas de los seres humanos, sino de una característica que pareciera distinguirlo (en algún grado) de los demás animales: su pensamiento. La implicación desastrosa fue la idea de la inexistencia de cualquier cosa fuera de la mente, certeza absoluta; la absoluta imposibilidad de la independencia de un ente de ser pensado. Pero llegado este punto, el movimiento que realiza Meillassoux para poder mostrar la falsedad de la absolutización de la correlación, es mostrar la ausencia de *necesidad* entre esta misma correlación, es decir, demostrar que pudo no haber existido una circunstancia en la cual hubiese un pensar humano que pensase una cosa exterior. A esto lo llamó Facticidad de la correlación, es decir, el hecho de que hubo, en un momento dado; que comenzó a ser la correlación.

La correlación no es absolutamente necesaria y esta ausencia de necesidad absoluta de la correlación es accesible al pensamiento, es decir, se la puede justificar con la ayuda del pensamiento y no plantearla como acto de fe. Esta no-necesidad absoluta de la correlación, en tanto que pensable, es precisamente lo que llamo la facticidad de la correlación. (Meillassoux, 2014)

Veremos con más detalle qué se entiende por *facticidad* y a qué se está dirigiendo el asunto. Aceptando que, por curioso que se nos presente, la *facticidad* es cierta e innegable (por su contingencia), y asumiendo que la mente correlativa ordena, explica y forma una teoría sobre lo que hay, es decir:

Se trata de afirmar el carácter absolutamente contingente de todo lo que existe, la contingencia total de la existencia. El error de la metafísica consistía en suponer que sólo podría hablar del “ser” si hablaba de él como “necesario” (éste es el límite de la llamada “prueba ontológica”). (...) Por el contrario, la única verdad absoluta y eterna que la filosofía puede y debe pronunciar sin temor ni prevención es que no hay nada necesario en el universo, que es una verdad a priori que Dios, el ser necesario, absolutamente necesario, no existe, pues, de hecho, no existe nada necesario en un sentido fuerte, esto es, nada necesariamente necesario. (Ramírez, 2014, p.199)²⁷

En la explicación de Ramírez sobre el pensamiento de nuestro filósofo francés, ya nos acercamos al tema de la contingencia radical²⁸.

Pragmática y epistemológicamente es acertada la contradicción de “pensar lo sin-en-el-pensar”. Es evidente que uno no puede acceder a algo sin que sea porque lo esté pensando, porque esté con él. Negarlo es una contradicción pragmática. (Meillassoux, 2014, p. 73-84). Hablar de algo de lo que no se está hablando; pensar algo que es sin pensamiento; el mismo hecho de pensarlo es porque está en el pensamiento y no puede existir sin que esté *un* pensamiento pensándolo, y más concretamente: *alguien*. Este *alguien* es condición (o determinación) para que se dé un pensamiento; entre otras determinaciones, como podría ser: que esté encarnado y vivo.

²⁷ (...) “no sólo afirma que todo es contingente (facticidad) sino que, aún más, todo es necesariamente contingente (principio de factualidad)”.

²⁸ Aclárese que ese concepto no es de relevancia fundamental en el ensayo, pero el argumento de la finitud (o del archifósil) permitiría una fundamentación, desde Meillassoux, para una crítica a la totalidad-dialéctica, como la nombraría Markus Gabriel.

Descartes, Berkeley y hasta en el idealismo de Hegel se encuentra esta determinación aparentemente fundamentada sobre el conocimiento y aprehensión, que asimismo modifica lo conocido. Desde luego, no constituye un error considerar las formas con las que *nosotros* nos acercamos al mundo, a la realidad, pero que éstas determinen a la *realidad, sin nosotros, más allá de nosotros*, puede conducir a malentendidos (sobre la realidad misma y sobre nosotros mismos). Desplazando lo propio de cada uno de estos filósofos, el principio que encuentra el neorrealismo es la crítica a esta coordinación “necesaria” entre objeto y sujeto. Que bajo sus respectivos grados y particularidades confluyen en la idea de que el *ser* está necesariamente en el *pensamiento*, y sin *pensamiento* que lo piense (habría que pensar su legitimidad o ámbito práctico, político, social, etc.) el “ser” no es. En otras palabras: este Pensamiento es el ser y el no-ser, que no-es, es lo que este Pensamiento es incapaz de captar, una suerte de Abismo inexistente que se fuga ante nuestra cognición. Como el no-ser no es pensado, no es. Es más: no es porque no es pensado. ¿Qué objetos lo son? ¿Quiénes se encuentran en este Abismo? O mejor dicho: ¿quiénes y qué constituye este ser abismal?, habría de examinar²⁹.

Ahora bien, antes de seguir con la propuesta de Meillassoux, es recomendable clarificar la falacia entre saber-ser. Esta falacia, como advertiremos, es explicada puntualmente por el filósofo italiano Mauricio Ferraris (2012, p.23-28).

Comencemos en su argumento. La falacia del ser-saber (ontología-epistemología)³⁰ se puede explicar a partir de la confusión entre ser, el ser que es, y el pensamiento sobre aquello que es.

²⁹ Cosa que no es notable de encontrar entre los especulativos.

³⁰ O la falacia trascendental. “Es decir, había interiorizado profundamente dos supuestos de ninguna manera obvios. El primero es que nosotros tenemos una relación inmediata sólo con el pensamiento, que a su vez media toda relación nuestra con el mundo. El segundo es lo que yo he llamada “falacia trascendental”, la confusión entre ontología y epistemología, entre lo que hay y lo que sabemos, o creemos saber, a propósito de lo que hay”. (Ferraris, 2015, p.29).

Desde la modernidad³¹, cotidianamente, se tenía el supuesto de que nosotros teníamos sólo una relación inmediata (Descartes, Berkeley, por ejemplo), con el pensamiento, y de ninguna manera, con el ser. *Pienso, luego soy* (Descartes), da cuenta de ello. O *ser es ser percibido* (Berkeley). “Más todo es mente. La mente es todo, el pensamiento está allá, cerca de la estufa, y arde en la estufa, es fuego (...) es sólido muro” (Berkeley, 2012). El pensamiento, la mente, es lo que existe (incluso lo que está dentro de ella). Este pensamiento se confunde con el ser (configuración ontológica incognoscible-conocida oblicuamente, dirá Graham Harman; o la independencia del ser con respecto a ser-pensado) de las cosas o incluso del mismo pensamiento³². No son siempre equiparables. La pregunta por lo que *es* diferente a la pregunta por lo que se piensa de lo que es. Su alteridad.

Siguiendo dicha falacia, contribuidores al giro lingüístico o intelectuales con resonancia del siglo XX, como Nietzsche, para quien “no hay hechos, sólo interpretaciones”³³ o a otros más precavidos, como Gadamer (“ser que puede ser comprendido es lenguaje”), (Gadamer, 1998, p. 235)³⁴, filosofarían una variación más de una epistemología ontologizada. Esto es, concibe al ser a partir de un lenguaje que es pensamiento humano. El problema que hay, en que el lenguaje sea

³¹ La modernidad no surge con El Discurso del Método del siglo XVII, sino con el exterminio eurocéntrico español del siglo XV.

³² P. Bozzi; 1991. Citado por Ferraris en su artículo. “Realismo por venir”.

³³ “Contra el positivismo, que se detiene en los fenómenos: ‘hay sólo hechos’, diría: no, justamente no hay hechos, sino sólo interpretaciones. Nosotros no podemos constatar algún hecho ‘en sí’; es tal vez un absurdo querer algo de ese tipo. ‘Todo es subjetivo’, dicen ustedes; pero ya ésta es una *interpretación*, el ‘sujeto’ no es algo dado, es sólo algo agregado con la imaginación, algo agregado después. Finalmente, ¿es necesario aún poner la interpretación detrás de la interpretación? Ya esto es invención, hipótesis. En cuanto la palabra ‘conocimiento’ tenga sentido, el mundo es conocible; pero ello es *interpretable* en modos diversos, pero no tiene un sentido detrás de sí, sino innumerables sentidos. ‘Prospectivismo’. Son nuestras necesidades las *que interpretan al mundo*: nuestros instintos y sus pros y contras. Todo instinto es una especie de sed de dominio, cada uno tiene su perspectiva, que querría imponer como norma a todos los instintos”, F.Nietzsche, *Fragments póstumos*, 1885-1887, 7 [60], en *Obras completas*, vol. 8/1, al cuidado de G. Colli y M. Montinari, Adelphi, Milano 1990. En Ferraris, manifiesto del nuevo realismo, nota a pie de página en la tercera página.

³⁴ O el poeta *¡qué no haya nada ahí donde no haya la palabra!*

la ontología humana por excelencia, es que recaea posteriormente en una postura de constitución de la realidad (construccionismo) y en la idea de que el ser, para ser, ha de estar mediado por lenguaje, u otro factor, (en general, correlacionismo). Aquí se involucra lo que Ferraris (2012, p. 4) dice: que el mundo más que ser una fábula, se ha convertido en un *reality*. Ambos, a nuestros ojos, tienen consecuencias político-éticas catastróficas. Además, el lenguaje no es, en mirada realista, ontología; el lenguaje es epistemológico, porque supone marcos conceptuales, con Marconi, Ferraris llama “hermenéutico” o “kantiano” a la posición que

cree (...) que el hecho de que hay montañas de cuatro mil metros de altura en la luna es también dependiente de nuestros marcos conceptuales o incluso de las palabras que usamos (“¿Podríamos decir verdaderamente que hay montañas en la luna si no tenemos el concepto o palabra para ‘montaña’, ‘luna’, etc? Propongo que llamemos a esta intuición “construccionismo” o “constructivismo”, como asume que relativamente grandes pedazos de realidad son contruidos por nuestros marcos conceptuales y aparatos perceptivos.

(Ferraris, 2012, p.23, traducción propia)³⁵

Se provee, por consiguiente, una implicación no vana del lenguaje al pensamiento, en este caso, como escribe Juan José Acero³⁶: “hay (...) un sentido de conformar en que el lenguaje conforma nuestros pensamientos sobre el mundo”. Esto significa que para que algo pueda “ser”, (no sólo “comprenderse”) tiene que ser dado al lenguaje, porque están correlacionados. Otra vez: “experiencia, lenguaje y mundo son conceptos correlativos cuyas las realidades que designa son

³⁵ The second (that Marconi calls “hermeneutical” or “Kantian”) believes instead that the fact that there are over four thousand meter tall mountains on the moon is also dependent on our conceptual schemes or even simply on the words we use (“Could we truly say that there are mountains on the moon if we did not have the concept or word for ‘mountain,’ ‘moon,’ etc.?”) I propose we call this intuition “constructionist” or “constructivist,” as it assumes that relatively large parts of reality are constructed by our conceptual schemes and perceptual apparatuses (Ferraris, 2012),

³⁶ Acero, uno de los editores de *El Legado de Gadamer*. En *El papel del lenguaje en la conformación del pensamiento...*

igualmente correlativas (...)" (Teodoro Ramírez et. al, 2014, p.203). Sin embargo, ¿el ser que describe las leyes de Newton no era acaso antes de su enunciación, de su formulación en un lenguaje? El problema radica cuando se afirma "todo ser, entendido como tal, ha de estar en el lenguaje", lo cual es similar a decir, como recuerda Ferraris, que el *tiranosaurio rex* no existió hace millones de años, de hecho; sino que comenzó a existir desde que el ser humano lo nombró al descubrir sus fósiles. A esto también se le llama "dependencia representacional" ("dependencia con nuestro vocabulario"). Lo cierto fue que *existió*, por sí mismo, independiente de vocabulario alguno, representación o conocimiento de él³⁷. Una mirada retrospectiva sobre el giro lingüístico del siglo pasado, sostenido por pensadores analíticos, inspirados en Wittgenstein, cuyo uno de sus mayores representantes sería Richard Rorty, resulta, a contracorriente, fútil.

De acuerdo con las conclusiones contra el correlacionismo, formulado por Meillassoux, Nick Srnicek (2011) interpreta el rompimiento con este también como un rompimiento con el impuesto límite del discurso subjetivo del antroporformismo y narcisismo moderno en su ensayo *Capitalism and the Non-Philosophical Subject*. Donde dice Srnicek (2011, p. 164-167) a aquello que nombra no-filosófico, siguiendo a Laruelle, como inmanencia (terrena/cósica) más allá de cualquier idealidad recíproca que refuta la filosofía circular kantiana constituyente de lo Real, mediante, en general, el conocedor y lo conocido, es decir, en términos kantianos, la deducción trascendental. Pero dice, Srnicek: hay una inmanencia indiferente al pensamiento: "the real qua one can be described as the (admittedly unweddy) always-already-given-without-giveness"

³⁷ También David Stove, filósofo australiano (1927-1994) habló del *peor argumento del mundo* que resumía así: Sólo podemos conocer las cosas: (1) -cuando mantienen una relación con nosotros (2) -bajo nuestras formas de percepción y comprensión (3)-en tanto que caen bajo nuestros esquemas conceptuales etc. Por lo tanto No podemos conocer las cosas como son en sí mismas. Vale aclarar que no se refiere al noúmeno kantiano que luego problematizarán filósofos del nuevo realismo, se trata más bien de la perspectiva de que la cosa es imposible conocerla, no mediante el pensamiento, sino debido al pensamiento.

(2011. p.167-168). Determinación indiferente a lo determinado. La fuerza del pensamiento es determinada por la Realidad (acercándose a la Realidad en distinción con la realidad para sí o en sí).

Ahora bien, tenemos que detenernos unos momentos para comprender los matices de correlacionismo, como nos ayuda Harman (2011) nos proporciona unas que apoyan en la elucidación.

1. Realismo ingenuo o dogmático
2. Correlacionismo débil
3. Correlacionismo fuerte
4. Correlacionismo muy fuerte
5. Idealismo Absoluto

El primero fue dicho más arriba, mientras que el correlacionismo débil sostiene le da preponderancia a los objetos y al sujeto que conoce como un objeto más entre otros. Con este inciso se sentirá más identificado Harman (2011, p. 14) mientras que califica a la postura de Meillassoux en el inciso cuatro, dado que puede ser mantenido sin tornarse un idealismo absoluto, para el cual es un error pensar a la realidad en términos de no subordinación a una reflexión. Ahora bien, nuestro filósofo le da prioridad al correlacionismo fuerte del conocimiento universal subjetivista, es un correlacionismo trascendental. Este enuncia que toda X es siempre correlacionada al pensamiento mientras que el segundo tipo de correlacionismo: es imposible concebir una X absoluta porque no hay posible separación del sujeto de conocimiento. Nosotros, dice el correlacionismo trascendental, no podemos distinguir entre las propiedades del objeto y

las propiedades que el sujeto le da al objeto. Según expone: el círculo correlativo no es sólo decir que no podemos pensar al objeto, sino que el objeto (su realidad, sin más) es impensable. Kant dijo que sí existe la cosa fuera de la conciencia, pero que es impensable, lo cual sería extraño (el realismo³⁸ de Harman seguirá este postulado sobre la cosa en-sí como existente pero impensable, véase la distinción que establece en *Philosophy in the Making* con el proyecto de Meillassoux).

Lo que dirá el pensador francés (2009) será:

La cosa en-sí, impensable, es existente y nos afecta

La cosa en-sí misma no es contradictoria consigo misma.

La cosa en-sí misma, como lo plantea Kant, no puede ser espacio-temporal porque el espacio y el tiempo son categorías de nuestra sensibilidad. (Meillassoux, 2009, p.14-16)

Lo que sucede con el giro en la metafísica de Kant, y el idealismo alemán, es que la forma se convierte en el contenido (Meyer, 2000, p. 155). Se desustancializan los campos de la filosofía y se pregunta más puntualmente por las condiciones de un determinado saber y su normatividad práctica. El conflicto se puede plantear en la fundamentación de “el ser y el sujeto”, en cuál ha de fundarse la ontología. Para pensar que el ser es primero y fundamento habría que, por tanto, conocerlo y con ello el problema de su accesibilidad. Es la famosa paradoja de Menon, que Harman refiere en varios de sus libros: cuando se pregunta por una x y no se le tiene ni el

³⁸ Según la exposición de Peter Gratton (Gratton, 2014, p. 24) sobre la postura anti-realista de Dummett, filósofo estadounidense, el realismo es igualmente correlacionista, dado que postula la existencia de algo conocido y alguien que conoce. Un conocedor y un objeto de conocimiento. Sin embargo, a este realismo dogmático no se está refiriendo el realismo especulativo. Dado que en principio este último postula la existencia de aquello real independiente del sujeto que lo conoce.

conocimiento de lo que se busca, por ende, no se puede jamás encontrar respuesta o resolución (Meyer, 2000, p. 11). En el caso de la fundamentación en el sujeto, se desemboca en el historicismo o universalismo vacío y formal. Meyer (2000, p. 157) nos repite que la modernidad instauró un sujeto puro (en término de Nietzsche) una ficción³⁹.

El correlacionismo contemporáneo no nos dice que absolutamente no haya ningún en-sí mismo, sino que simplemente no podemos decir nada al respecto. Lo que ha acaecido historialmente, dada la impensabilidad de la cosa-en sí, luego, no se debía que pensar sobre la posibilidad de pensarlo (por su esfuerzo vano). El en sí mismo de las cosas ha desaparecido, por tanto, de ellas mismas y de los discursos⁴⁰. Para nuestro desprendimiento del pensamiento estrictamente meillassouxiano, pensaremos cómo articular lo siguiente. Entenderemos al correlacionismo como el pensamiento narcisista de que todo tiene necesaria presencia de un sujeto particular, localizado, para que todo ser sea su ser. Entonces, lo que va a hacer Meillassoux, al mostrar que el correlacionismo es una forma de concebir la realidad (y que supuestamente es constitutiva de la misma) al combatirlo, va no tanto contra la egolatría del mismo sujeto de suponerse necesario para el ser de todo e incluso para toda cognición. (Debe de quedar claro que Meillassoux entiende la correlación en un sentido de sucesión temporal y cuando Meillassoux habla de correlación está pensando en correlaciones ancestrales. Es decir, en la imposibilidad de la existencia de un sujeto científico que conoce el mundo, un mundo que existía *per se*, antes que la existencia siquiera del ser humano (Meillassoux, 2016, p. 43). Para el pensador francés la correlación tendría una época en la que el cerebro desarrolló un área del

³⁹ Sería un error probablemente suponer la realidad y preocuparse teóricamente, en esta inversión, únicamente en una especie de objeto puro. Habría que, como dice Spinoza, ser cauteloso.

⁴⁰ Este es un tema clave para una crítica ético-ontológica material, como la que elaboraría contra la modernidad Franz Hinkelammert.

cerebro, es decir, su conciencia para conocer lo circundante, así como su existencia misma). Nosotros estamos de acuerdo en que la conciencia egocéntrica del correlacionismo es errónea. Como la intención del parisino es declinar la postura correlacionista (sujeto-objeto; pensamiento-ser), aunque lo haya identificado como temporal, vamos a seguirlo por este sendero y en momentos hablaremos de correlacionismo entendiéndolo no solamente desde la ancestralidad temporal, sino desde la actualidad.

Los modernos (tanto idealistas objetivos o subjetivos) habían pensado que ser era estar o ser en el pensamiento, ahora bien, los postmodernistas no llevaron más que a negar la validez o verdad de todo ser o de todo pensamiento. Para un postmodernista no hay cabida de una contra-crítica con pretensión de ser un relato-universal. Negando la posibilidad de des-vincularse, desprenderse, des-colonizarse, de un pensar universal, la crítica de Europa desde Europa misma no permite (o confunde) la liberación, porque supone que se caerá en el mismo error que el eurocentrismo de afirmar una verdad absoluta: con una esencialización. No. Si intentamos combinar lo que se ha llamado recientemente transmodernidad con la crítica a la correlación, entonces, se trataría de situar a cada cultura (y que cada una se sitúe) presuponiéndose en cierto horizonte cognoscitivo. ¿De ahí debemos entonces pensar que una contra-crítica a esa “verdad absoluta” en términos de pretensión de verdad, por pretender ser universal en la concreción situada, contra ella, es ya de partida, no simplemente errada, sino ni siquiera posible o fructífera realizarla, con una factibilidad condenatoria? Los post-modernistas adolecerían de las herramientas para reivindicar el realismo científico y la comprensión de una realidad que no se

reduce, como ellos mismos proponen, a una construcción, a un relativismo epistemológico, moral, etc⁴¹.

Otro acercamiento y crítica al correlacionismo, que nos permite reiterar el fracaso del correlacionismo se engrana en la existencia de la materia ancestral: el archifósil. Antes de definir al archifósil, Meillassoux introduce datos que la ciencia ha proporcionado concernientes a orígenes de cosas en el universo. Por ejemplo, el origen de la humanidad se considera de hace dos millones de años, pero el de la tierra, en unos 4.56 billones. La ciencia actual es capaz de ofrecernos evidencia anterior a la vida misma, humana o animal, precedente a la conciencia, de todo acto epistémico. El parisino se pregunta: ¿De qué hablan los geólogos, paleontólogos, los astrofísicos al referirse a objetos de antaño?

El archifósil se encuentra con la crítica consecuente de que si "la metafísica es obsoleta, entonces también lo será el absoluto" (entendido por ejemplo desde la "revolución trascendental"). Lo que Meillassoux llama la implicación de desabsolutización, que es una forma de absoluto que defiende. Entonces Meillassoux (2009) introduce su concepto de archi-fossil o la ancestralidad:

-denominamos *ancestral* a toda realidad anterior a la aparición de la especie humana, e incluso anterior a toda forma registrada de vida sobre la Tierra;

-denominamos *archifósil* o *materia fósil* no a los materiales que indican huellas de vida pasada, que son los fósiles en sentido propio, sino a los materiales que indican la existencia de una realidad o de un acontecimiento ancestral, anterior a la vida terrestre.

Un *archifósil* designa entonces el soporte material a partir del cual se hace la

⁴¹ Se presenta casi como un oxímoron suponer a un científico realista y simultáneamente postmoderno.

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 (Meillassoux, 2015, p.37).

Pero esta temática se volverá a abordar más adelante. Por ahora cerramos este apartado con esta convergencia de criterios (entre Nolt y Meillassoux).

En el primer capítulo de su libro (*correlacionismo y sus descontentos*), Peter Gratton (2014) muestra la discusión sobre el realismo, la fenomenología y el idealismo en contraste con el nuevo paradigma. Lo que se encuentra más enriquecedor en esta circunstancia inicial de un debate y una problemática con el realismo especulativo tiene que ver con las repercusiones y las condiciones que había de partida en la filosofía americana, analítica, como nos lo dice Gratton. Y lo curioso es que no fue Meillassoux el primero, en opinión de Gratton, que había desarrollado un argumento contra el correlacionismo fundado en el anti-realismo, si uno se atiene a la tradición anglo-americana.

El filósofo que nos menciona es John Nolt, un pensador de la universidad de Knoxville. Meillassoux no se había percatado ni de este pensador ni de su argumento contra el anti-realismo. Hemos aludido a que el correlacionista no podía comprender que literalmente la tierra existió antes de la humanidad. Dado que sucede en la manifestación en nosotros. Nolt había, en efecto, presentado el escenario a discutir similarmente:

1. El cosmos existe y tuvo una estructura antes de que nosotros existiéramos, y durante parte de este tiempo, fue posible que nosotros no llegásemos a existir.

2. De estas premisas se sigue que el cosmos tiene una estructura que pudo existir incluso si jamás nosotros lo hubiésemos hecho.

3. Por tanto, el cosmos tiene una estructura que es independiente a nuestra cognición - estructura intrínseca. (Gratton, 2014, p. 40-41)

¿Es que Meillassoux habrá tenido una perspectiva idéntica a la anterior? Desde luego, comparten intuiciones y racionamientos semejantes, pero la labor de Meillassoux residía en unir a todas las tradiciones de filosofía que, en su hipótesis, le habían precedido, para realizar una crítica a ese correlacionismo, radicalizarlo desde dentro y fundar otra clase de correlacionismo radical⁴². El después de la finitud refiere reinventar otra clase de absoluto, a saber, la contingencia radical, la ausencia de leyes, etc., este absoluto es especulativo y se daría efectivamente en calidad de su radicalización. Una diferencia existente entre Meillassoux y Nolt, además de proceder de tradiciones distintas de pensamiento, es que Nolt piensa que hay estructuras, contenidos que son reinterpretados, pero que su estructura persiste por ella misma. Hay algo que nosotros no podemos crear o construir por nuestras concepciones. Y las estructuras son relevantes porque son las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento (ibid, p.50)

⁴² El nuevo correlacionismo (si es que fuese plausible mantener la etiqueta) contrastado con el anterior (que ahora sería sin ley y ontológico, mientras el otro fuese “epistemológico”) se caracterizaría (siguiendo la lógica de nuestro pensador parisino) por la unión entre aquello que es (que opera bajo leyes extrañas, azarosas, ajenas a nuestro conocimiento) con nuestra existencia físico-mental en general, donde no habría separación. Lo que habría es un completo caos o devenir-loco donde estaríamos inevitablemente capturados, pertenecientes.

2.2 Materiales para un más allá de la identidad

Cualidades primarias

La obra "Después de la finitud" comienza con una rehabilitación de las cualidades primarias y secundarias, cuya naturaleza pareciera añeja y sin embargo resulta permisible abordar de nuevo. El filósofo empirista John Locke las había tratado en su *Investigación sobre el Entendimiento Humano*. El lector actual puede tener la impresión de estar leyendo escolástica, indica el parisino. El principio de su diferenciación, la atribuye a Descartes⁴³. La necesidad de reevaluar la cuestión radica en que es ahí donde se juega el mismo absoluto.

Aquello que pretende precisamente criticar el correlacionismo son formulaciones que centralizan la experiencia y las cualidades secundaria. Retomando nuevamente la referencia del *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin, Mach y Avenarius formulan una teoría del conocimiento en el seno de las ciencias donde, dicho en otras palabras, el objeto de la ciencia no sería estudiado como independiente, sino que se trataría de “investigar las leyes de relación entre las representaciones (sicología). (...) Descubrir las leyes de relación entre las sensaciones (Física)”. En este ejemplo, la física estaría encargada de estudiar la relación, no entre cosas o cuerpos, sino entre *nuestras* sensaciones: [no son] “(...) los colores, los sonidos, las presiones, los espacios, los tiempos (lo que ordinariamente llamamos sensaciones) son los verdaderos elementos del mundo” (Lenin, 1966, p. 27). Pero la física desde luego que no es el estudio de las

⁴³ Uno de los filósofos más tratados por Meillassoux, dado que es tradicionalmente el primer filósofo moderno: Descartes había justificado la existencia absoluta de Dios. Su prueba ontológica procede a definir a Dios como la sustancia perfecta, necesaria. La realidad de Dios como sustancia independiente del pensamiento significa que es un ser no correlativo. La partición del Gran Ser (Dios) y la sustancia pensante (el sujeto). El Dios de Descartes es absoluto porque existe más allá de la res extensa.

relaciones de nuestras sensaciones. A esto se dirige el argumento que elabora Meillassoux. Y uno podría imaginarse la pretensión de esta nueva clase de científicos, que en lugar de estar describiendo el comportamiento físico/mecánico o complejo del mundo conocido, estarían examinando cómo dentro de nosotros se establecen dichas relaciones para empalmarse al entendimiento y los sentidos.

Meillassoux, dice: en un primer momento, se podría comprender que son nuestras sensaciones las que están directa y estrechamente implicadas en los estudios sobre el frío y calor, etc., quemarse es una sensación que le sucede al sujeto y no al fuego. La sensación del fuego es imposible sin la corporalidad sintiente, pero eso no significa que no haya una acción “del quemar”:

no se puede decir que lo sensible sea inyectado por mí en las cosas a la manera de una alucinación permanente y arbitraria. Porque existe por cierto un lazo constante entre las realidades y su sensación: sin *cosa* capaz de suscitar la sensación de rojo, no hay percepción de cosa roja; sin un fuego bien real, no hay sensación de quemadura, Pero no tiene sentido decir que el rojo o el calor de la cosa existirían de igual modo, a título de cualidades, tanto sin mí como conmigo; sin *percepción* de rojo, no hay cosa roja; sin sensación de calor, no hay calor (Meillassoux, 2015, p.24).

Y hay una diferencia entre aquello que se siente sobre lo que hay y aquello que el objeto tiene que tener por sí mismo para que necesariamente se sienta una sensación específica. Pero a su vez Meillassoux nos enumera ejemplos donde la cosa objeto de la sensación, como el fuego, capaz de quemar y producir dolor, no se siente su dolor, ni el dolor en las demás cosas, sino en la piel, el fuego en sí mismo no siente lo que sentimos, el sabor de una fresa no la saborea la fresa, sino

el paladar. Pero el fuego, por sí mismo, como su propiedad de quemar ciertas cosas en el entorno, no son cualidades que el sujeto le atribuye al fuego, son hechos reales: consume, arde y carboniza a otras materias (sin mí o conmigo); su cualidad procesada sensiblemente, sí es una subjetivación⁴⁴. Pero el fuego por sí mismo no, en su existencia, como una propiedad no relativa al pensamiento, la que afecta a otras vidas o se relaciona con otros objetos. Puede concebirse (al tratar de clarificarlo) como pueril tal tratamiento del tema.

El fuego tiene unos atributos que no le aporta el sujeto (matemáticos, cuantificaciones). Estos son las cualidades primarias (Gratton, et. al, 2015, p.138)⁴⁵. Si bien podemos hablar que un manzano produce manzanas, y que tanto el manzano como las manzanas, tienen existencia por sí, más allá del pensamiento humano, pese a carecer de “cualificación”; sólo son manzanas-comestibles, son manzanas-fruta, con cierto sabor, en tanto son debido al estómago y la digestión. Esta es la cuestión ya de una intersubjetividad o, quizá modificando la posición hacia los ontólogos orientados a los objetos, de una objetualidad. ¿Esto no nos dice acaso que hay una cualificación de la cosa en el pensamiento, la percepción, el reconocerla?, a lo cual no se reduce la cosa misma, como dirá la ontología orientada a objetos de Harman (2011, p. 43): la cosa no es la-percepción-de-la-cosa. Esta es una distinción que no realiza del todo Meillassoux, como tampoco la descorrelación espacial (en un principio su crítica a la correlación tiene como base la temporalidad), sin embargo, en páginas posteriores hablaremos en ocasiones de la correlación posiblemente en términos de temporalidad o de espacialidad epistemológica. En cualquier caso, la manzana y el sujeto que se la está comiendo, están atravesando una realidad, más allá de la

⁴⁴ Sobre esto dirá Harman que todos los objetos entran en contacto con una cierta cualidad a la que tiene disponibilidad.

⁴⁵ Francis Halsall escribió sobre las cualidades secundarias y primarias en el Meillassoux Dictionary de Gratton y Enis (2015).

realidad objetiva (pensada) del consumo. La realidad que se efectúa, por desplegarse para nosotros siempre, por conocerse en cosas, es debida a la vida que se tiene que seguir viviendo como principio para todo pensar. Por lo que tenemos la siguiente distinción: rumiar la cosa (la realidad objetiva) está antepuesta o superpuesta a la realidad (sin más) del comer. Hay una ontología de los sujetos-objetos vital (más allá de la identidad, conciencia o finitud) y una epistemología de la vida (una conciencia o autoconciencia, pensante).

2. Lo sensible no es una alucinación, bien dice Meillassoux, y no puede ser una especie de eventualidad arbitraria. Tiene su existencia, se ha dicho, una realidad vital que se produce como flujo hacia la necesidad de vivir. Meillassoux lo vuelve a explicar: la cosa absoluta debe de existir para que nuestra percepción de cualidades suceda. Lo dulce de una fruta tiene su posibilidad debido a la realidad efectiva y concreta (más allá de un pensar la cosa) de la fruta. Nos insta entonces a admitirlo: tanto el fuego como el fruto deben de tener una existencia, pero no tienen ciertas cualidades (sensibles) que son tales debido a su interacción con alguien que les encuentra esas cualidades. Sin sensación, no hay cosa sentida; sin consumo, no hay cosa consumida. Pero sigue habiendo cosa. Es aquí entonces donde dice: la sensibilidad sólo se tiene en relación (After Finitud, p.2). Las cualidades primarias y secundarias serán retomadas centralmente en su último apartado del libro, según reconoce Harman (2011, p. 50-53).

Se mencionó que lo sensible es en tanto relación. Además, se mencionó que las cualidades sensibles secundarias son las que no están en los objetos en tanto absolutos, sino que pertenecen a la subjetividad en relación con la cosa. La cualidad primera es la que tiene la cosa de quemar, de calcinar, de iluminar. La cualidad segunda, entonces, es la que es en tanto que es en el sujeto: como la manzana en tanto alimento. La manzana, sin mí, aún es. Pero no es en mi sensibilidad, sólo es manzana comestible al relacionarse con un sujeto que la come. Pero el hecho en el cual

una manzana es ingerida en el cuerpo sigue teniendo su realidad autónoma, cuidado: su realidad, lo es porque incluso es fuera de pensarse (teorizarse) y se presentan los seres por-sí mismos, el hecho a-sensibilidad del ingerir es absoluto, pero la sensibilidad sólo es ya, no como propiedad inherente de la cosa, sino en relación sensible con un sujeto que le atribuye sus particularidades. La cosa es una determinación absoluta del ingerirla. No estamos creándola, o no es la cosa la percepción, advierten los teóricos de la ontología orientada a objetos, su determinación no es relativa, pero sus cualidades o sus atributos secundarios son determinados por una subjetivación. La cognición de la fruta (en su definición es, ahora sí, cualificación). Meillassoux, hay que recordar, se enfoca en las cualidades primarias porque son matematizables⁴⁶.

3. Las cualidades primarias son inseparables del objeto (son, podría decirse, cantidades), las cualidades secundarias son determinadas ampliamente por los seres humanos, el sujeto. Pese a que la cualidad primera no pueda ser pensada sin una cualidad segunda, no significa que su en-sí sea. Para poder diferenciar entre las propiedades del objeto en sí y las que le superpone el sujeto, los aspectos que pueden matematizarse, diría Descartes, son en sí mismos, incluso sin un sujeto. Aquí el error que demuestra Meillassoux es el siguiente: "la creencia de la subjetivación de las cualidades sensibles (...) no debería extenderse a todas las propiedades concebibles del objeto" (Meillassoux, 2015, p.25).

⁴⁶ Como ya se había mencionado, Harman en su estudio de Meillassoux toma el tema de la correlación con la mirada enfocada en la contingencia y en aquellos detalles que le inquietan sobre su teoría de la ontología orientada a objetos. Nosotros por el contrario, nos importa la crítica hacia el correlacionismo porque encontramos tanto una crítica a una forma de posicionarse ante el mundo (ontológica), ser en el mundo, y ante los otros (fuera del espíritu *dialéctico total*). Además, porque se posiciona una de las unidades o principios epistemológicos de la modernidad presente en muchos filósofos europeos (eurocéntricos).

Insistimos: Meillassoux defiende que lo sensible sólo existe en tanto una sensibilidad subjetiva que la siente. Pero agregamos: el objeto dador de lo sensible y el efecto sensibilidad procede, en términos absolutos, vitales, asensibilisticamente, si se le considera como su *realidad*. Explica que la razón por la cual su postura es inaceptable en nuestros días es que parece dogmática e ingenua. Hay propiedades que son debido a nuestra relación (un sabor) y sería incognoscible sin nosotros. Esto significa que, efectivamente, le concedemos ciertas cualidades a las cosas, pero también hay propiedades del mundo que son indiferentes a nosotros, son por-sí mismas; Harman (2011, p.51) le da prioridad a la teoría de las cualidades primarias y secundarias tanto en su teoría de ontología orientada a objetos; porque son las primarias, las que, con Galileo, concibieron al movimiento y al mundo en movimiento. Para Meillassoux, le interesan estas, sobre todo, porque supone que pueden fundamentar y justificar que conocemos verdaderamente a la cosa en sí a través de la matemática, y piensa fue con Galileo que el mundo devino matematizable (After Finitud, p.115)⁴⁷.

Las ciencias experimentales se preguntan por lo que es, pero además a partir de este giro copernico-galileano: le dan sentido a todo aquello diacrónico⁴⁸ a nuestra emergencia al mundo o a la vida. La contribución de Galileo fue “*el descentramiento del pensamiento en relación con el mundo en el seno del proceso de conocimiento*” (Meillassoux, 2016, p.184). No obstante lo que lograron Galileo (y Copérnico) sería desestimado para la filosofía del siglo XVIII y adelante.

⁴⁷ Una replica contra Meillassoux la realiza Shaviro (2014, p. 123) y dice básicamente lo siguiente. Meillassoux argumenta múltiples veces sobre la contingencia de las leyes de la naturaleza, de la forma en la que son las cosas, sobre la descorrelación temporal del pensamiento humano con respecto a las cosas que existieron. Pero de inmediato argumenta sobre la posibilidad de conocer las cosas a través de las matemáticas, una ciencia dura que implica asumir como válido el principio de causa y efecto.

⁴⁸ Con diacrónico o diacronicidad, Meillassoux se refiere a los acontecimientos anteriores o posteriores a la existencia humana sobre la tierra.

Así, mientras se gestaba y expresaba la revolución en la ciencia (a saber, la revolución copernicana-galileana), en filosofía se dio otra (la revolución, o contrarrevolución, ptolemaica), esto es, “exhibía como condición de pensabilidad de la ciencia física la destitución de todo conocimiento no-correlacional de ese mismo mundo” (ibid, p.188). La instauración del correlato.

2.3 Realidad, contingencia y diacronicidad

4. Hegel dijo, recuerda Meillassoux, que no podemos representar al en-sí mismo sin traerlo a una instancia de "para nosotros". Markus Gabriel en su estudio dice: la filosofía comprende (para Hegel) “su propio tiempo y realidad en pensamiento” (2011 pp.104-119); la actualidad hegeliana es el dominio de los hechos y la referencia hacia esos hechos, donde acontece una contingencia dentro de la posibilidad de contingencias. En Hegel esta posibilidad será gobernada por la razón de la necesidad del espíritu en su autoreflexión. Pero una cosa que no podamos pensarla, no conlleva que no sea su realidad, se continúa en *Después de la finitud*. En el caso de la sensibilidad es ella quien le confiere propiedades a su ser (agridulce, amargo, rasposo) que no necesariamente son de su ser (ontológicamente), porque no lo sabemos. El ámbito de las sensaciones, los sentimientos, por nombrar sólo estos dos casos, corresponde al ámbito psicológico/fisiológico, etc., humano (salvo sus extensiones a los demás animales), pero otra cosa es psicologizar, en términos absolutos, a la realidad del mundo de acuerdo a una realidad socio-humana psicológica, etc. No sabemos cómo es la cosa, pero podemos pensar que la cosa es en sí misma, no relativa, pese a pensarla. Uno de los criterios de verdad que se estudian en

filosofía son los de representación o correspondencia. Una cosa es tal de acuerdo a qué tan bien representada corresponda con el pensamiento de ella. Por ello se le denomina de adecuación.

La cosa existe por-sí (es su realidad ontológica), pero no sabemos *cómo sea* en-sí (esa realidad ontológica en todas las formas posibles de aprehensión, esta es la formulación kantiana de la cosa-en sí, que como dice nuestro pensador francés, es la cosa-sin-mí), pero debemos admitir que tiene que ser-en sí, llanamente, sin agregarle más, para que no sea contradictoria) y la objetivación, el término de realidad objetiva es el para-sí. El plano intersubjetivo se encargaría de postular el para-sí. Dentro de la representación subjetivista de la cosa-por sí, hay una universalización de su realidad-objetiva (la científicación), pero dentro de esta cosa representada hay aspectos que no son universalizables, porque la representación de un sujeto solo puede modificar la objetivación de la cosa-por-sí. El traslado de la realidad (que debemos defender y pensar) a la realidad-objetiva humana (que es la que comúnmente se tiene como la verdadera o la única plausible). Asimismo, habría que pensar cómo de los componentes reales de la anatomía humana, son posibles las idealizaciones y construcciones (políticas/económicas...) propiamente humanas.

En este apartado hay un problema: el por-sí, no debe ser contradictorio con el en-sí. Lo que quiere decir el en-sí, en tanto que no es contradictorio, es que realmente es su realidad en-sí. Si no fuera la cosa (cuidado, únicamente en la cosa) su ser en-sí, no contradictoria consigo misma, es decir, que fuera no-en sí y que fuera en-sí, simultáneamente (la contradicción) la cosa no sería ni lo uno ni lo otro, la cosa es, en su realidad, en un en-sí (que es un en-sí contradictorio, para que devenga de modo otro, esto es, contiene la contradicción necesaria para el cambio de su esencia propia). La cosa en-sí deviene para sí (para nosotros) en otra instancia y la cosa por-sí es lo que atañe a la no necesidad de ser pensada para que sea. Pero lo que enfatizamos no es que sea

un en-sí para adjudicarlo de un modo, epistemologizarlo, cualificarlo, calificarlo o jerarquizarlo, etc., como en un siguiente paso (lo que ya no sería en-sí)⁴⁹; su unicidad *es*; pero es su por-sí en la que nosotros la consideramos ahora. Su unicidad es, y no es autocontradictoria, solo que esa unicidad puesta como una forma, no la sabemos. Su forma única, esa unicidad, como realidad única, insubjetivizable, es inaccesible. Mas no descartamos su realidad única (aquí parece ser que coincidiría Harman, quien añadiría no reducible a sus relaciones con otras cosas).

Puede parecer que la postura de, como su realidad única (o su en-sí) es inaccesible, por tanto: o no es, o es impensable o es relativa, indiferente, en términos ontológicos, y se siguiera, por tanto, que es sólo para sí, su realidad-subjetivo u objetiva humana. Pero la cosa en sí es y tiene que ser para aún sostener el principio de no-contradicción, con esto estaría de acuerdo Quentin Meillassoux, pero no ya con la de causalidad, lo cual es un problema que no desarrollaremos. No caemos en contradicción pragmática al decir que el en-sí es en-sí si ciertamente lo estamos pensando, pero señalar su realidad es posible⁵⁰.

5. Cuando la cosa es dada a la comunidad ha trasladado su por-sí, su realidad (ontológica), al pensamiento científico o al pensamiento epistemológico. Aquí Meillassoux y junto con él hemos observado cómo el correlacionismo ha fundado su idea del acceso al ser en el pensamiento. La definición puntual de Meillassoux de lo que consiste el *correlacionismo* es descalificar todo postulado de la independencia de lo subjetivo y lo objetivo, a todo pensar que piense al ser sin

⁴⁹ Nos importaría el por-sí como proceso de liberación epistemológico.

⁵⁰ Hemos ya mostrado la falacia saber-ser, el archifósil, y ya se argumentará o se demostrará con las argumentaciones de la “finitud del pensar”, cuando se exponga el segundo gran principio: el de la absoluta necesidad de la contingencia.

ser sólo pensar (2008, p. 5)⁵¹. El epistemologismo radical entonces pareciera estar en las condiciones de decir que el mundo no es mundo, sino sólo pensado. Su ser se debe y se dona por el pensamiento. El objeto no está y no ha estado nunca separado del sujeto, y no ha subsistido nunca sin él; el objeto es sólo objeto por ser de un sujeto y el mundo es sólo mundo mientras haya sido considerado. El pensamiento es determinante para el conocimiento del ser de la cosa. Sin embargo, el ser de la cosa es sin-mí ontológicamente⁵².

La filosofía moderna, continúa en el apartado de la ancestralidad, ha sido inclinada a pensar las cosas como en una co-originariedad, (p. 5) co-presencia, etc. Esta filosofía está asimismo inscrita en el enemigo que estamos abordando: el pensamiento que supedita lo otro al sujeto, su conciencia, su conocimiento, en su experiencia objetiva y su razón universal⁵³.

Ser sujetos que perciben y piensan objetos se vuelve una teoría en la cual, debido a nuestro pensamiento, debido a ser sujetos, no podemos pensar a la realidad por-sí o en sí misma. Resultó ser que el pensamiento impide el acceso a las cosas en sí mismas. A esto también se le puede explicar cómo la situación trágica de la conciencia egológica de creerse impotente a saber que de

⁵¹ Meillassoux; 2009. After finitude... p.5.

⁵² Como anotamos antes, iremos articulando algunas implicaciones ético-ontológico-epistemológicas de la correlación.

⁵³ La exterioridad es un concepto que expresa bien la problemática (desde otra corriente, tradición o nueva elaboración teórica, que surge de la crítica a Heidegger por Levinas) (Dussel, 1976, p. 76) y tendría que ser estudiado en relación. Parece que Dussel ya había pensado, y la tradición semita que retoma Levinas, la crítica a la correlación, como por parte de aquellos que no forman parte de la mismidad que afirma positivamente una universalidad epistemológica. Pero que habían sido poco apreciadas por ejemplo un Badiou en su *Ethics*, como se mencionó más arriba. La exterioridad del Otro, el no-ser, es un hecho conciencia situado, en el lenguaje y la interpretación, de quienes poseen el *logos*. Es decir, la exterioridad ontológica es subjetivada. Son establecidas dentro de un fundamento, un proyecto, un horizonte (Dussel, *Introducción a la filosofía de la liberación*, 1975, 40-44) El lenguaje y la conciencia son constitutivos y son co-originarios con la exterioridad. Esto significa: no hay exterioridad no-originaria del lenguaje o la conciencia. Más particularmente: de *una* conciencia y *un* lenguaje. Añádase que la posición trans-modernista, que ha dado vuelta a la discusión, antes planteada y afamada por el filósofo francés Lyotard en su concepto de lo postmoderno, no erra de idealista, ya que es un pensar comprometido por los diversos sitios de enunciación de filosofía, con la concreción y la materialidad que tiene como criterio la posibilidad de la vida humana y vida en general del planeta.

la cosa puede ser pensado su ser aún por el pensamiento. O de otro modo: como no puede ser su ser pensado debido al pensamiento, por ello, no es su ser. Sólo está la conciencia individual. Hacía falta la negatividad implícita de la cosa en el pensamiento. Dice: cualquier fuera de nosotros es imposible. Cualquier ser fuera es impensable y es inexistente sin correlacionarnos. Lo que no era relativo a nosotros, no puede existir por-sí tanto si lo estamos pensando o no pensando. Meillassoux entra así a enfatizar que la correlación entre pensamiento y ser no puede ser reducida a la del sujeto con el objeto. El ser no puede ser simplemente el objeto y el sujeto no puede ser solamente el pensamiento. Tiene razón, el sujeto que piensa su subjetividad tiene una realidad más allá de su pensamiento (su ser) y el objeto en su realidad es entre otros objetos, y esto ya lo había intuido Spinoza: puesto que no sabemos de lo que es posible de hacer un cuerpo (Ética, III, P.II, esc.), ni el pensamiento mismo (Deleuze, 2009, p. 28), aunque también en otro aspecto. Asimismo, Meillassoux, no piensa que toda correlación tenga que estar reducida a la de representación.

Pensar la substancia se volvió difícil, incierto, sospechoso. No había que pensarla, habría más que pensar lo correlativo al pensamiento. Hasta Sartre famosamente dijo: conciencia es ser conciencia de... y a la inversa podría decirse que se comenzó a pensar: la cosa sólo es en tanto que es conciencia en... Quentin escribe: la modernidad fue buscar quién o cómo podía decirse la correlación originaria, lo cual se vio hasta entrado el siglo XX con el principio correlativo: lenguaje-referente (Meillassoux, 2008, p. 6).

Wolff, filósofo alemán precursor de Kant, pensaba que todo estaba dentro simultáneamente de que estaba todo fuera. Decía que para que fuera real algo habría que pensarlo. Todo estaba dentro porque era necesario para que fuese tenerlo dentro en la conciencia. Y ser consciente de eso era necesario decirlo. La presente fórmula se presenta explícitamente en Gadamer: El ser que puede

ser comprendido es lenguaje (Ferraris, 2014). Para Gadamer el ser no es independiente del lenguaje. Esto significa que es correlacionista, porque correlaciona al ser (epistemológicamente) con el lenguaje, pero, reitera Meillassoux, en su artículo *Contingencia y Absolutización del Uno*: “fuera de la relación con el mundo que lo precede, el mundo ya es mundo”⁵⁴ (2014, p. 68-91).

El reconocido problema heideggeriano que, había sucedido en la historia de la filosofía desde Parménides, a saber, el olvido del ser, bajo estas reconsideraciones especulativas, es en realidad un falso dilema. Ya que nunca Heidegger se habría preocupado por el ser. El olvido del ser se asociaba fundamentalmente a la esencia de la relación entre el ser del sujeto y el ser del objeto. Sin emitir ninguna clase de juicio precipitado y siguiendo las expectativas especulativas, para estos nuevos realistas el ser no implica ninguna clase de correlación originaria. La idea de relación al ser entre el que conoce y el (o lo) conocido lo había resuelto Aristóteles precisamente con la identidad proposicional, “asegurada por la predicación S es P” (Meyer, 2000, p. 46). Heidegger realistamente comprendió a la realidad humana como el al menos único medio posible conocido para relacionarse con el Ser⁵⁵.

El Ser es lo que está escondido como primero en lo que *nos* parece lo primero, el siendo.

El Ser se esconde, como *siendo*, y se desvela a la vez, pero siempre pasa, por lo que

respecta al Dasein por una relación sensible previa. (...) Al hacer de la predicación el

lugar de la anterioridad para nosotros, el proposicionalismo se asigna como prioridades

⁵⁴ Meillassoux; 2014. Contingencia y absolutización del uno.

⁵⁵ Además, la *ereignis* heideggeriana, como dirá Dussel múltiples veces (1973 vol. 1 y vol 2, 1975, 1977, con respecto a la ontología heideggeriana) es una co-apropiación de la cosa y el sujeto. Esta postura dice: no puede haber una no-apropiación o no pueden ser puestos como subsistentes por sí estos dos elementos y ya posteriormente entrar en relaciones. Los representacionistas, o cualquier filósofo que rompe parcialmente con la modernidad, no quieren caer en una metafísica dogmática. Ésta diría que hay una substancia en cada objeto sin importar lo que de ella sea o de una subjetividad sea.

provisorias las sensaciones, los lugares comunes, para remontarse en seguida al verdadero fundamento, el sujeto mismo, siempre anterior por naturaleza a las propiedades que lo definen. (...) El Ser es accesible, no ya mediante el *logos*, sino mediante la estructura ontológica del *Dasein* como tal (pp. 47-48)

2.4 Sobre el principio de no-contradicción y razón suficiente

Ahora vamos a entrar al segundo gran tema del pensamiento del filósofo francés (y su parecer la cuestión central) a saber: la absoluta necesidad de la contingencia. Pero antes de indagar en ello, nos detendremos en el principio de razón suficiente, que en lógica o filosofía explica o pretende entender por qué una cosa es ella misma lo que es y no es de otro modo. Esto es, una razón por la que eso o esto no esté determinado por ninguna otra razón. Meillassoux desconfía del principio de razón suficiente y, no obstante, permanece con el principio de no-contradicción para explicar el devenir. Es de señalar que Meillassoux se inspira en el escepticismo de Hume⁵⁶. Su contingencia radical surge de la fuente de la incertidumbre humeana

⁵⁶ Es escéptico y concibe como arbitrario sostener la necesaria causalidad entre un hecho y otro o entre un comportamiento y otro (Meillassoux, 2009, P.88). El principio de razón suficiente había preguntado y concluido lo necesario de una o cada cosa en el apoyo de un ser trascendental. Ahora se puede tachar a este principio, desde Hume, porque dicho principio es inaccesible al pensamiento, pero la solución que tuvo, no obstante, fue ¿por qué nos habituamos a creer en que algo funcione determinadamente? La causalidad que sostenía Kant es la trascendental, y suponer la ausencia de leyes o de causalidad es suponer la destrucción o imposibilidad de la representación. Por reductio ad absurdum, Kant sostiene la necesidad de una causalidad para que sea posible por lo menos la representación o la conciencia. Meillassoux recuerda tres formas de causalidad, la trascendental, la de por razón suficiente o la escéptica.

con respecto a la razón como la que explica la necesidad causal (Harman, 2011, p.44). El principio de razón suficiente sólo va en contra de la contingencia, en su argumentación, mientras que el principio de no contradicción pretende ser un principio ontológico de todas las cosas y es aceptable en su ontología realista. El principio de razón⁵⁷ suficiente enuncia el fundamento incluso por las leyes del universo o las leyes del ser. La metafísica dogmática dice que al menos una cosa es necesaria, esta "cosa" es pensada como Dios o una Sustancia eterna. Es decir, de la tesis de una sustancia eterna y que tiene necesaria existencia, se sigue la tesis de que todas las entidades que se le deducen (desprenden) tienen igualmente una razón suficiente. Así podría decirse que, de la idea de una entidad necesaria absoluta, de la cual desembocan como los distintos entes, se sigue, según esta lógica de consecuencias necesarias y suficientes, que los sistemas políticos existentes son efectivamente necesarios, que la decadencia de pueblos o de economías están guiadas por este primer principio rector. ¿Pero qué busca el pensamiento especulativo? Este pretende acceder a una forma de absoluto, mientras que establece como metafísico (diferente a cómo tratará Harman, por ejemplo, a la metafísica; como la nueva metafísica que está postulando los movimientos filosóficos de nuevo realismo), a la postura antigua de haber establecido a una sustancia o entidad⁵⁸ absoluta. Toda metafísica, dice, es especulativa; sin embargo, no toda especulación es metafísica (en el aspecto anteriormente planteado).

⁵⁷ 1 Leibniz pensó el principio de no contradicción y el principio de razón suficiente y fundó el racionalismo metafísico. 2 Hegel miró la absolutización del principio de razón suficiente. Para Hegel todo tiene una razón de ser y todo lo que es es racional. 3 Pero la irrazón de todo lo que es, la gratuidad de lo existente, declina al principio de razón de Leibniz y Hegel. Hegel pensaba a la razón y al ser como algo que es la identidad consigo mismo y como lo que no tiene ninguna alteridad. Todo se trataría de su mismo reflejo en y de su identidad (Meillassoux, 2008, p.71).

⁵⁸ La ausencia de razón tiene que ser la verdadera y última esencia de la entidad. El en-sí mismo y el para nosotros, que conforma el círculo correlacional, según nuestro pensador, presupone una contingencia (Meillassoux, 2008, p.54).

¿Por qué Meillassoux se deshace del principio de razón suficiente pero sostiene el principio de no-contradicción? Este es un apartado que valdría un análisis más detenido. Bueno, la esfera de este asunto estriba en la facticidad. La contingencia de la facticidad ha mostrado al mundo con una ausencia de fundamentación, como el universo, o el ser, esto en otras palabras justifica para Meillassoux que no exista nada absolutamente imposible, todo puede ser, incluso lo impensable. De hecho la contingencia

Señala el hecho de que las leyes físicas permiten indiferentemente a un acontecimiento producirse o no, permiten a un ente emerger, subsistir o perecer. Pero la facticidad, en lo que le compete, concierne a las invariantes del mundo que se suponen estructurales, invariantes que pueden diferir de un correlacionismo a otro, pero que jugarán en cada oportunidad el rol de ordenamiento mínimo de la representación (...) Estas formas, aunque fijas, constituyen sin embargo un hecho y no un absoluto (...) (Meillassoux, 2016, p. 70)

Pero la facticidad critica al principio de razón suficiente y lo lleva a su límite: pero además lo lleva hasta a su condena calificándolo de ilegítimo (Sparrow, 2014, p. 95-96). El principio de no-contradicción es dentro de las categorías o estructuras del pensamiento. Por tanto, Meillassoux está asegurando que los dos principios operan en el pensamiento. La contingencia termina en una identificación con el abismo, el absurdo, la nada; es la posibilidad absoluta para que se manifieste al pensamiento, lo inimaginable, o para usar un concepto más práctico, la ausencia de límites de factibilidad. Sin embargo, como recapita Sparrow, esta justificación de lo contingente radical como lo absolutamente posible, o al menos no imposible, permite la

validación de tratados sobre nihilismo metafísico, teología, misticismo, discursos irracionales, fantasías estrafalarias, lógicas extrañas, etc. (2014, p. 96). El mismo Meillassoux escribe:

Se vuelve racionalmente ilegítimo descalificar discursos sobre el absoluto con el pretexto de su irracionalidad. Desde la perspectiva del modelo fuerte [de correlacionismo], en efecto, la creencia religiosa tiene toda la razón en mantener que el mundo fue creado desde la nada por un acto de amor, o que la omnipotencia de Dios le permitió disolver la aparente contradicción entre su completa identidad y Su diferencia con su Hijo.

(Meillassoux, 2009, p.41)⁵⁹

“Ser y pensamiento deben ser pensador como pudiendo ser completamente otros”

(Meillassoux, 2016, p.77); El pensamiento se percata del correlato que es un hecho contingente y no absoluto. De esto se deduce que proponga la tot-alterización posible del ser y el pensamiento. Pero es desde este fundamento, como se arriba a lo que Meillassoux denomina “en-religamiento” de la razón (ibid, p81)⁶⁰.

En su conferencia y ensayo *Contingencia y absolutización del uno*, posterior a su primera formulación del archifósil, Meillaassoux los nombra: “acontecimientos ancestrales” (2014, p. 69). Mas mantiene la definición. Son dataciones que existieron antes de la aparición de la vida en

⁵⁹ it becomes rationally illegitimate to disqualify *irrational* discourses about the absolute on the pretext of their irrationality. From the perspective of the strong model [of correlationism], in effect, religious belief has every right to maintain that the world was created out of nothingness from an act of love, or that God’s omnipotence allows him to dissolve the apparent contradiction between his complete identity and His difference with his Son. (Meillassoux, 2009, p. 41)

⁶⁰ Cuando habla de las religiones como aceptables y justificadas desde la crítica a las supuestas necesidades fundadas en el correlato, falta enfatizar que no se trata de las religiones actuales como poseyendo una verdad presente. La mayoría de las religiones parten de la idea de que sus dioses existen e intervienen de uno u otro modo en el medio terrestre humano (su psicología o su medio natural). Sin embargo, de lo que habla Meillassoux es de su completa justificación como un *posible* surgimiento inesperado. Pero esta es una justificación de su posibilidad no de su efectividad presente, puesto que podrían jamás ni suceder. Se trataría, en nuestra opinión, de una ateología hasta que no se demuestre lo contrario y que la religiosidad de cada credo es meramente posible, pero no real ni efectivo.

la tierra. La distinción que efectúa Meillassoux sobre el tiempo es con doble sentido: (1) el tiempo absoluto o tiempo en sí mismo, uno de los conceptos más relevantes de sus pensamiento al abordar los temas de correlación, contingencia, ancestralidad, devenir; y (2) el tiempo como sucesión: pasado, presente y futuro. (Gratton, 2015, p.165).

Según Michael Austin (2015), el tiempo de Meillassoux va paralelo con las ideas eternas y, en efecto, las ideas. Tenemos, pues, dos tipos de tiempos, el tiempo intramundano o *mundano* y el tiempo *absoluto*. El primero se relaciona con el tiempo de la física y sus leyes, donde se incluye el archi-fósil, mientras que el segundo formaría parte de los aspectos de la contingencia radical o súper-caos, porque ha dejado de estar sometido a las leyes de la física tal y como las conocemos, es el tiempo de otras posibilidades (los mundos posibles, los multiversos o la infinitud).

El “tiempo ancestral” preexiste a la cronología científica establecida, comprendiendo los eventos ancestrales o los posteriores a la humanidad sobre la tierra (aquí vemos la diacronicidad, de la que hablaremos). El tiempo absoluto trae desde la nada cualquier cosa, inimaginable, sin pasado o futuro. El tiempo absoluto, verdadero, en este sentido, es meramente destructor o creador. Es temporalidad pura, y, por tanto, cambio o movimiento puro.

Meillassoux expone la problemática que de antemano supone adoptar la perspectiva del absoluto en tanto tiempo ancestral o acontecimientos ancestrales. Supone una continua contradicción entre pensar lo que es independiente del pensamiento y, sin embargo, pensándolo. ¿Cómo salir de sí mismos si parece que caemos en la contradicción? El problema de la ancestralidad oscila en plantear un absoluto ancestral independiente. Entonces, ¿cómo se piensa este problema? ¿Bajo una contradicción? Las antinomias que planteó Meillassoux residían en el “realismo como imposible” o en el antirrealismo como perjudicial porque nos restringen la comprensión sobre los eventos ancestrales absolutos (2014, p. 71). Se encara la problemática del

uno matemático postulando la existencia del dos. Considera la manera de pensar un realismo no ingenuo que no cae en la contradicción de hacer de todo relativo al pensamiento. En el principio de no-contradicción parte de este entendiendo a lo contradictorio como lo general o universal. Dado que la temporalidad del devenir en contradicción manifiesta una imposibilidad lógica: tratará el tema de la no-contradicción en el fundamento de su temporalidad. Revisemos la demostración.

Dicta el sentido común a creer, de acuerdo al criterio de los heracliteanos del continuo e imparable devenir (de ser a no-ser, de ser no-siendo, ¿cuándo se deja de ser o se comienza a ser?) una contradicción constante. El flujo heracliteano estaría tan condenado incesantemente a ser y no-ser, a estar y no-estar, a existir y no existir, tanto así de ¿no es que todo es contradictorio?⁶¹ Lo que pasa aquí es que no se ha pensado detenidamente la pregunta: ¿pero a ser y no-ser al mismo tiempo? Esto es, por el contrario, falso. No hay en el devenir, en los procesos temporales en general, ninguna contradicción: una cosa es eso, después aquello, después otra cosa; una cosa temporalizada que no contiene nunca al mismo tiempo propiedades contradictorias, sino que las contiene solo sucesivamente (Ramírez et. al, 2014, p. 92). No cesó de existir, no desapareció para volver.

⁶¹ Este problema es también tratado como una evidencia para dudar sobre la existencia de las cosas. Dado que cambian con frecuencia, ¿cómo habría de confiar en que son algo? Es decir, ¿cómo es posible que algo cambie, si ese algo cambia dejaría de permanecer ese algo? La contradicción residía en que ya deja de ser lo mismo y que sigue siéndolo. A propósito de la cosa tratada: si no fuese siempre la misma, no podríamos afirmar su cambio, porque ya no sería la misma: sino otra. Cuando el objeto cambia, Aristóteles señalaba que los filósofos del Cratilo justificaban su falta de consistencia y seguridad en existir. Platón en el Timeo respondía con esta paradoja postulando una *materia prima*, esto es, una sustancia que se mantiene tras el cambio. Es la sustancia implícita a toda determinación de una cosa (Scavino, 2009, pp. 159-162), “lo inmutable”.

Debemos invertirlo: no se trata de que un ente o ser sea contradictorio porque cambie, sino que sería contradictorio que no cambiase⁶². “Un ser contradictorio sería insumiso a toda temporalidad”. Este brillante giro estima argumentativamente que el ser o ente que no es mutable o disponible al cambio (de la temporalidad) es contradictorio, porque ya tiene dentro de sí lo que no-es, luego, no puede ser otro. Dejaría de ser temporal. La temporalidad es condición de la contradicción, al menos en el sentido de modificación, alteración, cambio o movimiento. La vida es un constante movimiento, un ir hacia, la contradicción por ello no podría permitir cambio alguno. La contradicción negaría la disolución o la aparición de cualquier cosa en el universo. Sería un ser que no puede nacer o no puede morir, porque ya contiene su nacer y su morir simultáneamente; sería un ser que no estaría dis-puesto a ser atribuido por una propiedad otra, y no podría tener ninguna otra atribución porque ya tendría la contradicción de contenerla, que ya la posee.

Meillassoux (2014) escribe:

(...) un ser contradictorio sería un ser absolutamente necesario puesto que es incapaz de cambio; pero como un ser necesario es algo ontológicamente imposible desde el principio de factualidad (el evento o hecho del correlato) es imposible que sea necesario ya que es necesario que sea contingente- nada puede ser necesario y un ser contradictorio sería necesario: ser contradictorio es imposible (p. 92-93).

El principio de no-contradicción lo que vendría a fundamentar es la imposibilidad de que algo sea necesario porque ya tendría implícito lo que no-es. Ilustremos el ejemplo de Dios, siguiendo

⁶² La razón por la que vivimos es porque no hay una razón por la que vivimos, sería una de las sentencias que se pueden interpretar desde Meillassoux (o Mario Teodoro Ramírez).

la lógica anteriormente descrita por Meillassoux. ¿Qué sucede con Dios en el sentido de que fuese absolutamente necesario y de que no aceptara la no-contradicción? Nunca podría haber sido otra cosa de lo que era o fue antes de que hubiera otra cosa. Es decir: Dios habría mantenido dentro de sí todo lo que es, visto en términos de temporalidad⁶³, y todo lo que no es; luego, dado que es lo que no-es y es lo que es, todo el devenir y lo consecuente no hubiese sido, esto es, la tierra, ciertas estrellas, el surgimiento de la vida en la tierra, etc. De ahí que dice que Dios como entidad necesaria es imposible, pero que es posible un *Dios* “por venir”. Lo principal en este caso es el giro que propone Meillassoux concerniente al principio de no-contradicción: no como que las cosas cambien y que por tanto sean contradictorias, sino que serían contradictorias si no cambiaran. Dejemos más explícita la tesis arriba enunciada: “Si hay contradicción, hay necesidad absoluta de un ser incapaz de desaparecer o de cambiar radicalmente (sin volver sobre sí mismo). Inversamente, si hay necesidad de la sola contingencia entonces debe de haber no-contradicción (...)”.(Teodoro Ramírez et. al, 2014, p.93)

2.5 El archi-fosil y la recuperación de la espacialidad

¿Qué es el archifósil? Los archifosiles, según la definición de Rodrigo Nunes (2015)⁶⁴, son aquellos impensables, inexistentes a una teoría correlacionista del conocimiento. En el círculo correlacionista es insoluble pensar la ancestralidad o al archifósil, porque supone que todo pensamiento está ya anclado al objeto que lo piensa, aunque ese pensamiento se refiera a algo

⁶³ Lo que supondría pensarlo en otras variantes y aspectos más detalladamente.

⁶⁴ Del libro *The Meillassoux Dictionary* editado por Gratton y Enis (2015).

que existía antes del mismo, ya lo hemos indicado. El archifósil representa un estado o una circunstancia anterior (espaciotemporalmente) al pensamiento, esto es, a una condición correlativa. Esto sería, por ejemplo: pensar a la naturaleza como un fenómeno independiente de la experiencia o un estado del mundo donde se da la donación primigenia del ser que precede a toda anterior donación. Pero sospechamos que podemos nombrar a este archifósil en otros términos. Se le denomina así a un objeto o un ser que fue antes de toda donación. Pero el archifósil puede ser denominado archivida⁶⁵, o archimaterialidad con Hagglund (2011) cuando surge la emergencia de la vida y aún no hay una correlación del pensamiento, e incluso actualmente sin la correlación del pensamiento (otra vez, diría Harman, 2011).

La ciencia introduce miles de enunciados tratando de comprender fechas y comportamientos del universo, o del mundo, anteriores al pensamiento humano. ¿Cómo, se pregunta Quentin, la correlación interpreta estos postulados? ¿Qué es lo que sucede? La correlación puede ser intransitable, condicionante de todo lo aprehendido. ¿La correlación, dice, puede ser eterna? Aquí se supondría que la realidad se originó con un pensamiento y aquellos seres no fueron hasta que estuvieron en los seres humanos. ¿No es acaso absurdo el correlato infinito del pensamiento, adjudicado a la existencia de un ser trascendente, o simplemente omnipotente? Cualquier substancialización es imposible de efectuar, cualquier distinción o separación ontológica de un ser con el sujeto que lo capta. Su misma existencia se niega, se borra. Meillassoux se da cuenta

⁶⁵ Si nos referimos a algo concreto, situado y específico, habría que aclarar este concepto, con lo ya definido, como una archi-vida, por ejemplo. La archi-vida estaría representando incluso la vida que hay del sujeto más allá de consigo mismo (lo cual sería contrario a toda la lógica mercantilista de ganancia o pérdida monetaria) es una vida más allá de sí y más allá de mí. Una vida no ontológica, meta-física, (meta-physis; no physis) (no epistémica) y vida necesaria para toda filosofía y toda actividad técnica. La archi-vida, en la misma línea, sería la vida anterior (en el sentido de temporalidad) a la existencia de vida humana (y en tanto espacialidad) de esa misma vida consigo misma, una vida meta-epistémica o meta-ontológica.

que no tendría mucho sentido para los postulados, los planteamientos, que tienen que ver con la anterioridad de la emergencia de la vida en la tierra, si había calor, frío, si era de ambientes agradables, si los frutos de sus árboles eran exquisitos, esto es, subjetivar aquellas instancias o circunstancias. No había observador que pudiera experimentarlo.

Uno de los argumentos más rígidos que se replica, como lo enuncia Brassier (2007, p. 55) sencillamente la sincronía entre pensar un acontecimiento pasado, mientras que se usan las categorías de espacio y tiempo. Dicho de otro modo, una persona usa las categorías de espacio y tiempo para direccionarse a un tiempo y aprehender a un objeto que estaba ahí antes de que fuese pensado. Pero esto no es para Meillassoux más que un subterfugio que sustituye el problema planteándolo en términos de la conciencia que consiste en reducir el archi-fósil a una manifestación presente que es pensable en la actualidad. Pero, insiste Meillassoux (2008), que el archi-fósil no es una imagen manifiesta ni una representación ni una realidad temporal interna. Desembocó impredecible, incalculable, in-legislable, anterior a la emergencia de la humanidad sobre la tierra; amarrarlo a los términos del correlacionismo es una excusa que no da cuenta de la contingencia de la correlación. Aquellas instancias anteriores a todo pensamiento, fueron y no dependían de la referencia. Aquellos que tenían la propiedad de generar en otro las cualidades secundarias, probablemente pudieran tenerlo en potencia, pero no en acción, puesto que eso sólo fue posible en el surgimiento de la vida en el mundo. Hay una inmenabilidad en la cosa, por hablar con el concepto de Ferraris (2014, pp. 23-43), hay una innegabilidad: puede que las teorías sobre los sucesos ancestrales sean mejorables, falseables, perfectibles, ya al surgir una teoría más amplia, ya con mejores evidencias empíricas, pensando en Popper, más elegantes o claras; sin embargo, aquel suceso, cosa, sigue teniendo su innegabilidad; el hecho ancestral es anterior al pensamiento que lo piensa como actualidad y que lo esclarece.

Por tanto, nos resulta que si postulamos la existencia de un evento ancestral anterior a la emergencia de humanos, el pensador correlacionista, constructivista, postmodernista, etc., dirán seguramente que el evento no existió. La pregunta que ha hecho Meillassoux al correlacionista es muy sencilla: ¿hace 4.56 billones de años había algo? ¿Qué había? ¿Acaso se fue formando la tierra o no? Y el correlacionista no tiene más opción que decir o no existió nada y esta realidad nació, en toda su complejidad, con la mente, lo cual es absurdo, dado que es la materialidad y la energía anterior a la mente-humana, condición de posibilidad; o existió algo y si existió algo: no todo es una construcción humana y no todo es en relación con el ser humano y, más en particular, un tipo de ser humano (Meillassoux, 2008, p. 16).

Pero aquí viene el segundo problema: la espacialidad. Con esto seguimos más a Hagglund (2011)⁶⁶ y a Harman (2011). Pero vamos a abordar la postura de Meillassoux: Hemos dicho que la demostración de la finitud del pensamiento y el primer golpe hacia el correlacionismo ha sido un argumento de acuerdo a la temporalidad. Con base en lo *anterior* al surgimiento de vida y, por tanto, del pensamiento humano en la tierra. Pero con lo que respecta a la espacialidad, es decir, el hecho de que suceda el nacimiento de una cosa en el universo simultánea ya a nuestra

⁶⁶ Martín Hagglund tiene un ensayo crítico sobre la categoría del tiempo y el espacio en Meillassoux enfrentado al concepto de Trazo en Derrida. Como muchos otros filósofos han mostrado sobre el cambio de paradigma, que provoca, puede ser tildado de sofista, pero ciertamente no lo es. Pero Hagglund va a rescatar el concepto de espacialidad y trazo y sospechará sobre particularmente la contingencia radical, e incluso, la criticará. Plantea un absoluto que ha surgido que va más allá de Kant con su tiempo y espacio, la cognición. Ya no estamos pensando ninguna entidad, no metafísica (en términos o definición de Meillassoux), sí especulativa. Se ha dicho que con la temporalidad la relación conciencia-mundo es una más entre muchas y, además, contingente. Hasta ahí está de acuerdo. Pero realiza una crítica ética al principio de divina inexistencia (no ha habido un Dios, la condición *atea*; y la resurrección, la posibilidad *religiosa*): Es posible creer en un Dios por venir que resucitará a los muertos y traerá justicia, etc. Le parece absurdo la postura de pensar en la posibilidad de un Dios, como virtual, o Dios por venir. En cambio, dice: por lo que las personas se preocupan de las cosas y los seres en el mundo es porque no siempre han sido así y no serán siempre así, es decir, las aprecian por su posibilidad de destrucción o su finitud. Y Meillassoux piensa al Dios por venir evadiendo la destrucción del ser humano y lo cree o asocia como únicamente para su privilegio. Lo problemático yace en la tierra y la responsabilidad para modificarlo es humana. Es absurda la idea de que este Dios cumplirá el Deseo de inmortalidad humana (Hagglund, 2011, p. 129). Con todo, le resulta sospechosísima y un tanto absurda la postura de resucitar a los muertos para postular la justicia.

existencia, para Meillassoux, sigue siendo correlacionista, pero en esto quien está en lo cierto es Harman. Escribe:

No está sorprendido por entidades contemporáneas que son espacialmente remotas a toda inteligencia viviente: tanto si hay incidentes en la galaxia Andrómeda, el centro de un agujero negro, o el interior de una sandía antes de ser cortada ante la mirada. Enfatizo este punto, debido a la preferencia de Meillassoux por el tiempo sobre el espacio como la fuente de desafío que ejerce influencia en al menos dos porciones de su filosofía (Harman, 2011, p. 38-40)⁶⁷.

En efecto, Meillassoux se ve más afín, no sólo con la ancestralidad (lo sucedido antes de la *emergencia* de la vida y el humano), también con la diacronicidad (es decir, con la temporalidad, pasado y futuro, cuando ya, hipotéticamente, no haya epistemología); y *no* con la sincronicidad (o simultaneidad), a la que descarta. No le interesa la espacialidad no-correlacionada: ‘because this objection bears upon an event occurring when *there is already givenness*’ (Meillassoux, 2008, p. 20). Esto muestra además la problemática principal para Meillassoux: la contingencia radical.

Pero continua Harman: “Su atención está siempre en las discrepancias temporales, faltas temporalis de razón, o cambios de leyes temporales” (2011, p.39)⁶⁸. (Aquí tomamos el tema de las leyes físicas y la contingencia o el principio de irrazón que veremos). Las leyes físicas

⁶⁷ He is unimpressed by contemporary entities that are *spatially* remote from all intelligent life: whether it be incidents in the Andromeda galaxy, the core of a black hole, or the interior of a watermelon before it is cut open to view. I lay special emphasis on this point, since Meillassoux’s preference for time over space as the source of challenge exerts influence on at least two other portions of his philosophy (p. 38-40).

⁶⁸ His focus is always on temporal discrepancies, temporal lack of reasons, or the temporal overturning of physical laws (2011, p.39).

pueden “modificarse” impredeciblemente, debido a que hay dimensiones, infinitos (Meillassoux, 2011), inconmensurables (como ya habíamos visto en Cantor más arriba), según explicó el francés en *Potentiality and Virtuality*. ¿Pero cuál es la diferencia entre la espacialidad y la temporalidad? Según Meillassoux, sería porque en la correlación en el espacio hay todavía sincronía con la subjetividad, ya está la constitución subjetiva que en cualquier momento podría acercarse a aquellos espacios lejanos, mientras que en la temporalidad ancestral, por ejemplo, todavía no era la donación del ser del Humano (Meillassoux, 2008, p. 21). Sin embargo, Harman dice: “después de todo, todavía no ha demostrado por qué la espacialidad remota de toda donación es menos amenazante que la anterioridad temporal de toda donación” (2011, p.42)⁶⁹. En efecto, si se trata de demostrar al ser más allá de la correlación, el espacio constituye un argumento legítimo. En ambas situaciones el correlacionista es refutado. Porque, como dice Harman: es solo un aspecto de la independencia de las cosas de acuerdo a nosotros: el otro sucede ahora y aquí. Harman duda si acaso Meillassoux se percató de que es una problemática fundamental la de la espacialidad (2011, p. 147). Todo el conocimiento de la luna no es la *luna*; ni todo el conocimiento que tenemos de ella *crea* o *produce* la *luna*. Por eso escribe Harman: “*Incluso la luna sincrónica en el momento en que leo esta oración continua orbitando y durmiendo y atrayendo de una manera tal que nuestro conocimiento de la luna no puede desentrañar y ciertamente no puede reemplazar*” (2011, p.148)⁷⁰. A esta situación espacial de independencia constitutiva en la que el objeto produce efectos en nosotros Harman le llama causación vicaria, alusiva o evasiva, que significa “que el objeto, que se sustrae epistemológicamente, tiene efectos en nosotros que no podemos percibir ni conocer, ya que el

⁶⁹ “After all, he has still never demonstrated why spatial remoteness from all givenness is less threatening than temporal anteriority to all givenness (2011, p.42).

⁷⁰ “For even the ‘synchronic’ moon in the moment you read this sentence continues to orbit and sleep and attract in a way that our knowledge of the moon cannot fathom and certainly cannot replace” (2011, p. 148).

objeto epistemológico no es el objeto ontológico. Su efecto, de su verdadera naturaleza de objeto, es inefable” (Shaviro, 2014, p. 138)⁷¹.

No es la “percepción” del espacio lo que hace que “algo” suceda. Además, podemos ver cómo la anterioridad del cosmos en el tiempo, como realidad; pero también la posibilidad del espacio como siendo aún más allá del sujeto, como realidad. De la inexistencia del sujeto no se sigue la inexistencia del espacio. Harman estima que Meillassoux privilegia la temporalidad basándose en la ancestralidad y en el argumento de que en un momento dado se donó (aconteció) la estructura de lo que es ex nihilo desde lo inconcebible. Además, ¿qué hay de los universos que existen en dimensiones inobservables? (Harman, 2011, p.40).

Harman (2011) argumenta que la espacialidad es igualmente posible no correlacionadamente: “because *even in the case of direct physical presence* an entity outstrips the thought–world correlate in a manner that is never merely lacunary” (p.43).

Los seres no son espaciales o temporales para-uno, no son, dice Quentin, co-extensivos con la manifestación, porque la manifestación es fenoménica para alguien, es aparición para uno, es así como se pone contra la espacialidad. Pero tenemos también la crítica de Hagglund: el tiempo no es posible sin el espacio, por lo que deberíamos de hacer la crítica también desde el concepto

⁷¹ Para explicar la causalidad no vale (o no es recomendable) solamente recurrir a la razón. Los sentidos pueden decir mucho más sobre la causalidad de lo que ella hace, puesto que a través de los sentidos nos afrontamos a la materialidad concreta del objeto, y sus propiedades primarias aunque en nosotros se hayan distorsionado, siguen presentes, oblicuas, indirectas. Si imaginamos la circunstancia en la que un cuchillo entra en contacto sensible con otro objeto, cuyas constituciones primarias sufren un cambio objetivamente certero, el hecho, por ejemplo, de que el cuchillo corta a la hoja o algo parecido, da cuenta de que tales sentidos, el sentido del tacto, por nombrar uno, da cuenta de la realidad objetiva de la modificación del contacto entre estos dos objetos, cuya causa sin los sentidos sería poco explicable (Shaviro, 2014, p. 142).

de espacio. Hay un “becoming-space of time” y un “becoming-time of space”: en su “Radical Atheist a Critique of Meillassoux”, escribe:

La concepción del tiempo dependiente de la estructura del “trazo” proporciona un mejor modelo para pensar la temporalidad y la contingencia que el propuesto por Meillassoux. Derrida define la estructura del trazo como un devenir espacio del tiempo y un devenir tiempo del espacio. Yo procedo demostrando cómo la estructura del trazo puede ser deducido desde un problema filosófico de la sucesión. La estructura del trazo implica lo que yo llamo la “archi-materialidad” del tiempo, la cual es crucial para pensar la relación entre lo animado y lo inanimado, mientras se socaba la noción de Meillassoux sobre el poder virtual del tiempo. Contrario a lo que Meillassoux sostiene, el tiempo no puede ser un poder virtual capaz de hacer cualquier cosa ocurrir, dado que es dependiente e irreversible a lo espacial, el soporte material que restringe sus posibilidades (2011, p.116)⁷².

El trazo es una lógica estructural que hace explícito lo implícito en el concepto de sucesión. El tiempo siempre tiene presupuesto al espacio. Tiempo no es nada en sí mismo. Hagglund justamente critica de Meillassoux que remplace la temporalidad de la evolución por un instante muy puntual; la vida es una posibilidad de la materia, del tiempo y el espacio, no correlativas al

⁷² Del inglés: “the conception of time as dependent on the structure of ‘the trace’ provides a better model for thinking temporality and contingency than the one proposed by Meillassoux. Derrida defines the structure of the trace as the becoming-space of time and the becoming-time of space. I proceed by demonstrating how the structure of the trace can be deduced from the philosophical problem of succession. The structure of the trace entails what I call the ‘arche-materiality’ of time, which is crucial for thinking the relation between the animate and the inanimate, while undermining Meillassoux’s notion of the virtual power of time. Contrary to what Meillassoux holds, time cannot be a virtual power to make anything happen, since it is irreversible and dependent on a spatial, material support that restricts its possibilities (2011, p. 116).

pensar; “one can make explicit a continuity between the nonliving and the living in terms of the structure of the trace” (ibid, p. 123). Parece ser, entonces, que una es imposible (o por lo menos impensable) sin la otra.

2.6 Potencialidad, contingencia & Dios

Trataremos este tema brevemente para después pasar al tema que nos importa: la correlación como una forma de descolonización o, en otros términos, el más allá de la finitud hacia un más allá de la identidad.

El caos del que está hablando Meillassoux es el de la irrazón de toda cosa, la absoluta y necesaria contingencia de todo lo que es, un caos sin ley, ni accesible y no obstante no completamente desconocida. En sus propias palabras, piensa:

“Entonces, el caso al que me refiero es capaz de modificar por sí mismo incluso las leyes naturales y sin ninguna ley de modificación. Llamaré, entonces, a este tipo de caos extremo, que no es ni el caos determinista ni el caos aleatorio, un supercaos, y agregaría: la facticidad tiene por sentido no un límite del pensamiento para descubrir la razón de las cosas sino su capacidad de acceder a un supercaos de alcance absoluto: un supercaos

absoluto, en tanto que independiente del pensamiento, puesto que es capaz de hacerlo surgir y hacerlo perecer” (Meillassoux, 2012).

La estrategia fundamental de Meillassoux, como ha mostrado Harman (2009), además que es el fundamento del súpercaos, es el de la temporalidad que atraviesa (cualquier cosa, campo, dominio, sentido, como la negatividad de lo concreto) a cualquier realidad material. La temporalidad, que también está fundada en la contingencia, es tan infinita y cósmica que puede modificar todo lo que es imaginable e inimaginable. La temporalidad va más allá de todas las vidas de los seres biológicos, del tiempo de los planetas, de la materia y del movimiento estudiado por la ciencia. Es el cambio que va implícito en la temporalidad se puede destruir o reconstruir o crear algo inimaginable, como veremos en el siguiente apartado. La temporalidad es ilimitada. Pero todavía más allá de ella está la contingencia, su fundamento primero. Contingentemente surgieron los astros y contingentemente podría surgir algo que es epistemológicamente impensable. Contingentemente puede nacer otra forma de realidad donde cualquier ley o esencia conocida no exista o sea radicalmente diferente. Contingentemente hubo correlación.

En su ensayo la inexistencia divina (*L'inexistant divine*, 2011, p. 175) trata el tema del advenimiento desde la nada. Se plantea la situación en la cual el mundo, como pura inmanencia, ya no mantiene nada fuera y siempre fue de tal modo. El mundo sólo pertenece a sí, y es sólo para sí. De esto se trata el argumento inmanente frente al trascendente. No había nada en la tierra que haya padecido dolor y sufrimiento hasta la advenencia de la vida en la tierra. Dios no creó al pensamiento y nada había en el mundo que fuese pensante antes de que surgiera el pensar. ¿Qué significa esto? Si pensaremos el acontecimiento del pensamiento en su pureza, inmanente,

veríamos que surge de la nada, sin razón. ¿Cuál fue la razón del surgimiento de partículas estelares y elementos, materia cósmica? Esto es a lo que apunta Meillassoux: el principio del pensamiento o de la razón es sin pensamiento y sin razón. “if we think advent in its truth, it is an advent *ex nihilo* and thus *without any reason at all*, and *for that very reason* it is without limit. In revealing the contingency of laws, reason itself teaches that becoming is ultimately without reason” (p. 176, *L’inexisten divine*, 2011). *Becoming is ultimately without reason*. Y es además el tiempo el que hace aparecer y desaparecer a todas sus determinaciones.

Meillassoux está haciendo una crítica a las filosofías que defendieron a una entidad omnicomprendiva, cuasi divina o divina nombrada Dios, con todos sus atributos supremos (Omnipotencia, omnisciencia, etc.), y por el contrario, muy apegado a su visión del poder inmanente del tiempo, postula el vacío de entidad autocontenida, monolítica o trascendental. La inexistencia de Dios da cuenta que el mundo es “*nuestro*” y no de una entidad trascendental. La implicación próxima es que no hay un fuera del mundo. Pensar lo por-ser o por-venir es pensar lo que está más allá del mundo conocido, es un exceso. Sin ley, es el por-venir o el volverse sin explicación o ley. Lo impredecible. Es aquí donde coincide claramente con Badiou. La “inexistencia de Dios es una verdad absoluta”; Teodoro Ramírez escribe sobre la potencialidad que deviene virtualidad en Meillassoux:

“Del principio de la contingencia absoluta se sigue el reconocimiento del carácter innovador y creador del devenir, pero en sentido extremo. Meillassoux retoma el concepto de “virtualidad” de Deleuze para caracterizar un devenir que va más allá de la “potencialidad” (...) y habla de “virtualidad” para referir aquello que parece imposible pero que, sin embargo, puede surgir de forma explosivamente inesperada” (Ramírez, 2014, p. 205).

Pero, desde su estudio titulado *Potentiality and Virtuality*, se le argumenta en contra (2011, p.228): si todo fuese contingente, entonces las cosas no parecerían tan ordenadas como se nos aparecen. El joven filósofo francés habla sobre la moneda que siempre cae en la misma cara y si esa moneda sigue cayendo en la misma cara, suena bastante plausible que no sea contingencia, sino que es causalmente necesario. Escribe: “si las leyes fuesen contingentes” por lo tanto, cambiarían frecuentemente y, aún, frenéticamente. (p.229). Pero responde que de que no cambie aparentemente no significa que vaya a permanecer constante.

Fue la obra de Jean-René Vernes: *Critica de la razón aleatoria* (1982) la que le proporcionó el argumento clave a Meillassoux contra la implicación frenética de concebir un mundo sin leyes. En este libro Meillassoux identifica el razonamiento de probabilidades. Así bien, la tirada de dados nos muestra una cantidad de círculos sombreados contingentes, también la configuración de las leyes que producen una apariencia de estabilidad en la experiencia y en el proceso de los objetos al relacionarse uno con otro y al distinguirse de los otros, es casual. Sólo retrospectivamente se estaría estableciendo su necesidad. La necesidad de las leyes, contrario a lo que piensa Kant y otros filósofos modernos europeos, no es auto-evidente (Gratton & Ennis, 2015, p. 169). Y todavía es menos evidente que todas las leyes del universo, aplicadas a su objeto particular, tengan su evidente necesidad. Pero contrario al ejemplo de los dados, que tienen 6 caras, la contingencia de las leyes del universo no está restringida a una cantidad específica de posibilidades. La teoría de conjuntos establece que no existe el conjunto de todos los conjuntos, igualmente, no existe el mundo de todos los mundos ni la ley de todas las leyes (Gratton, 2015, p. 170).

Es el argumento de los infinitos posibles (p.232) o mundos posibles. La teoría de los conjuntos habla sobre la suma de infinitos y Meillassoux dice: teniendo infinito 1. Infinito 2 e infinito 3, al sumarlos: (inf. 1+ inf. 2 +, inf. 3 +,...) son más que el infin. 3, por ejemplo. Es como la misma cuenta de números: el infinito siempre puede ser mayor. Por tanto, parece plantear que en el tiempo inmanente hay conjuntos de infinitos que se comportan según sus leyes, pero al chocar estos infinitos (la contingencia radical, el *supercaos*) produce un conjunto infinitamente posible (de otras leyes). Luego, la ley del infinito uno no es válida.

1. No existe una entidad necesaria llamada Dios, por ejemplo.
2. No existe la causa que legisle y explique racionalmente el advenimiento del ser desde la nada.
3. Por tanto, existe un exceso (contingencia, infinito de infinitos) que enuncia la absoluta contingencia y puede intervenir en cualquier estado de leyes aparentemente estables.

Aquí vale expandir brevemente el tema sobre el Dios por venir y algunas de las posturas que se puede adoptar ante tales postulados.

2.7 Notas sobre el Dios “por-venir” o la divinología de Meillassoux

Duelo por venir, Dios por venir

En su artículo sobre el advenimiento de Dios, plantea la condición trágica de los fantasmas o espíritus. Expliquémoslo. En un campo hay espectros que representan muertes que duelen. Los

espectros no son propiamente muertos que mueren en su muerte. Son seres que quedaron desde el punto de vista de la eternidad, flotantes, en la existencia que fue. Esto es, los espectros son seres que perduran con su dolor, su alarido. De bien a bien no sabemos hasta qué punto estos espectros acompañan a los vivientes, pero en cierta medida cobran y se entremezclan con el sentido que los vivos le adjudican a su vida. La muerte que todavía no llega significa algo para quien es, vive como proyecto, como ser hacia... Parece que tenemos que abordar el tema tal y como lo trata Meillassoux en su presente artículo. Meillassoux nos presenta la situación de un creyente y la otra de un ateo. La distinción radica en que el creyente puede sostener el advenimiento de los muertos a la vida o a alguna forma de vida después de morir, donde haya una suerte de justicia, mientras que el ateo se plantea la sospecha de que un Dios que ha dejado morir a los seres y que los ha hecho sufrir injustamente muertes injustificablemente crueles, ha de ser un Dios cruel capaz de hacerle ver como bien lo que es en realidad el mal (Meillassoux, 2014, p. 103-105).

Meillassoux se presenta, no obstante, ante una aporía aparentemente irreconciliable. Su esfuerzo radicará en reconciliar las dos perspectivas de la resolución, a saber: la atea y la religiosa-de-la resurrección. La atea (la inexistencia de Dios) y la creyente (la resurrección de los muertos). Aquí, aunque puede haber algunas objeciones, vamos a simplemente señalar la pausa de la pregunta. La resolución se transforma en la tesis: "Dios no existe todavía". Este es un paso innovador porque la filosofía en la modernidad había manifestado una contundente oposición entre religión y ateísmo, y se había encargado de separar el tema de la teología como propio de una hermenéutica religiosa. La filosofía tiene que pensar algunos de los temas religiosos y como es evidente esto no significa un retorno al pensamiento teológico metafísico ni mucho menos;

pero tampoco el ateísmo solía tratar los temas, tornándose continuamente en científicismo, relativismo o nihilismo (Teodoro Ramírez, 2014, p. 207-209).

Nuestro pensador sostiene que el problema sobre la ley no es tanto su contenido sino su falta de razón para ser tal ley. Es decir, como no se demuestran o explican las razones por las cuales las leyes tienen que ser de cierto modo y no de otro y por qué han surgido en un primer término, se pasa a postular la ausencia a priori de un principio de razón capaz de sostener que todas las cosas que existen vienen al mundo. Sean leyes o simples componentes de la materia, no pierden su posibilidad ontológica de modificarse en un momento inoportuno, impredecible. Esta descripción sobre cómo puede que suceda un acontecimiento, en el cual no se prescriben prohibiciones absolutas, más que su absoluta contingencia, justifica cualquier cosa: incluso un Dios, incluso un Dios “bueno”, “justo”, “poderoso” (p. 110). Meillassoux (2014) nombra a esto un platonismo invertido. Esto significa que el núcleo problemático ontológico no es desde nunca el fenómeno de las leyes, sino el súper-caos puramente inteligible que puede producir cosas. Dios tiene que ser pensado: “contingente”, y eternamente posible. (p. 111). En sus consideraciones concluyentes, lo notorio de su exposición y planteamiento original del tema, es que no está describiendo simplemente a un Dios con unas características cerradas, sino que es una pregunta abierta a qué clase de Dios podría ser. Ya sea la cuestión que linde lo tecnológico, lo científico, lo catastrófico, la armonía natural, un principio imperativo para simplemente guía de cómo tendría (o podría) que venir a ser este Dios, aunque nunca llegue y sea realmente solo una imposibilidad, o infactibilidad, o que sea cuando la humanidad ya no exista. Sobre la posibilidad de un Dios actual que esté siendo y sea más allá del pensamiento o epistemología humana, es un tema que no ha sido desarrollado, sino que, como se dijo, se había partido de la problemática “religiosa occidental”, principalmente, y otra atea.

En su estudio sobre la teología y el ateísmo, Watkin toma el tema sobre el Dios, la divinología de Meillassoux. Plantea un nuevo movimiento francés que ya no puede denominarse, en sus propósitos y contenidos, como en la esfera del ateísmo. Se trata de una postura en la que son posibles un sin fin de posibilidades de interpretación de pensar el problema de la falta de Dios. El ateísmo anterior decía que no había Dios y no habría jamás. Pero en este "nuevo ateísmo" que menciona Watkins al principio de su libro: *Difficult Atheism*, de lo que se trata es de pensar la ausencia de Dios. Se marcan dos tendencias, a la perspectiva de Watkin: una postura Imitativa y otra residual. 1. La imitativa se refiere a la ausencia de Dios como más precisamente una apropiación de aquellas categorías o poderes que le eran conferidos, ahora arrebatados y reintroducidos a los hombres en su razón, centralidad del universo, etc. (1. Imitativo): Dios es tenido como el Dios de la razón. Así, hubo una inversión de los papeles y ahora es continuamente observado que el hombre se comporta como centro del universo, con la capacidad de hacer y deshacer. Feuerbach dice: el hombre en el lugar de Dios (Watkin, 2011, p. 2). En este sentido hay una objetivación del ser humano y la transvalorización o esencialización de Dios en él (que había sido no obstante, Dios, también caracterizado, *esencializado*). Esta tesis enuncia: los humanos son los que garantizan la verdad, la justicia y la dignidad. Sin embargo, por otra parte, tenemos: (2. Residual). En este segundo aspecto, se renuncia que todo sea con principio en un presunto Dios. Surge como una réplica a la imitación de lo que antes se calculaba o creía como Dios. También se le denomina, en tanto desilusión, como *parasítico* o *parasitario* (parasitic thinking). Este enuncia conceptos como el absurdo, o el nihilismo en sentido derrotista; de ausencia de fines o sentidos. El ateísmo residual⁷³ tiene referencia a la postura ascética y en

⁷³ In seeking to wipe away the theological suprasensory, residual atheism struggles to articulate itself in terms other than as the negative residue of theology's plenitude or a renunciation, along with theology, of truth and goodness (Watkin, 2011, p. 7).

ocasiones derrotista de la muerte de Dios; la ocupación de Dios en el hombre resultó ser, por el contrario, un puesto vacío. Una afirmación hueca (Watkin. 2011, p. 5).

Por otra parte, la muerte de Dios, del Dios judío-cristiano, manifestó la colonización (p.10) y la secularización de cualquier tipo de religiosidad que supusiera alguna especie de divinización o deidad. La muerte del Dios cristiano supuso la colonización de las otras prácticas de espiritualidad. Fue, pues, una espiritualidad colonizadora.

La finitud de la que habla Meillassoux tiene que ver con aquella situación donde la humanidad queda inevitablemente incompleta y limitada por la fuerza que escapa a su comprensión: la contingencia. Esta contingencia de posibilidad pura demuestra a un pensar filosófico que no puede predecir y ni siquiera afirmar lo que es imposible de suceder en las leyes del universo en tanto ontológicas. Escribe Watkin (2011):

La filosofía no rechaza a Dios: ese es el gran error del ateísmo. La filosofía lo devora, tomándolo fuera de la religión todo lo que la religión sostiene como deseable (p. 134) y “él argumentará que la filosofía está muy allegada a la religión, y que la filosofía de hecho cree en Dios, aunque de un modo inaudito: la filosofía cree en Dios porque Dios no existe” (p. 135)⁷⁴.

Watkin resume el argumento meillassouxiano post-teológico de la siguiente manera, resaltando 11 incisos. 1) Es una postura antimetafísica no pensar la fundación o fundacionalidad (o fuente) del ser. El abandono del problema trascendental de la fuente mantiene a la trascendencia como inaccesible a la razón y por tanto la cuestión trascendental de una y otra

⁷⁴ Watkin: “Philosophy’ does not reject God: that is atheism’s great mistake. Philosophy devours him, taking away from religion all that religion holds as desirable (2011, p. 134) y (...) “he will argue that philosophy is very close to religion, and that philosophy does in fact believe in God, though in an as yet unheard-of manner: philosophy believes in God *because* God does not exist” (2011, p. 135).

religión queda no desafiada. 2) El límite de la razón (como también en la ciencia) legitima una visión o versión de Dios. 3) Por lo que cualquier límite de la razón sacrifica a la razón a favor de la revelación, la postura teológica por excelencia según Quentin Meillassoux, de acceso a lo divino. 4) Como la metafísica es el pensamiento que debe pensar el comienzo y fundamento de la trascendencia: la metafísica puede refutar el discurso teológico afirmando que incluso el suelo de la revelación siempre fue ocupado por la razón. 5) La metafísica es el discurso verdadero (p. 136). 6) Por tanto, la metafísica desmantela a Dios hablando sobre Él. 7) Cualquier versión de discurso que no considere la metafísica o los límites de la razón, termina en un fideísmo que a la postre justifica las creencias religiosas como único acceso al absoluto. 8) Fideísmo es idéntico a escepticismo, casi una derrota de la filosofía. 9) La filosofía por el contrario debe racionalizar el dominio religioso de la revelación. 10) El Dios racionalizado de los filósofos deja de ser el Dios de la religión. Demostrar a Dios filosóficamente (con razones) es el único medio para deshacerse del problema de Dios. 11) Debe pensarse un tanto especulativamente (Watkin, 2011, p.136-138). El pensamiento especulativo está llamado a sostener la factualidad (factualité):

Entonces para liberarse verdaderamente de Dios, lo factial [the facial] debe pensar la necesidad de modo distinto al de las leyes naturales necesarias; las leyes naturales deben ser necesarias. Hay tres concepciones de la contingencia que han dominado la tradición occidental: 1) la “contingencia legal”, mantenida por el escepticismo moderno, según la cual lo contingente es aquello que no contraviene [en oposición] a las constantes de la experiencia, 2) “contingencia representativa”, ejemplificada por la disociación de Hume sobre la lógica y causal necesidad que enuncia que lo contingente es todo aquello que puedo imaginar cómo no existiendo, y 3) “contingencia racional”, según la cual lo

contingente es eso por lo cual no es posible dar una razón para su existencia, por la cual uno no puede decir por qué existe, en lugar de que no sea (Watkin, 2011, p. 141)⁷⁵.

Según Christopher Watkin, el francés idealiza en cierto aspecto a la razón en el mismo modo en que critica la necesidad de una entidad metafísica (2011, p. 162).

Ahora bien, llegado este momento tenemos que revisar resumidamente dos conceptos de relevancia en la comprensión de este Dios por venir: uno es el concepto de especulación y otro el de contingencia. Revisemos lo concerniente a la contingencia.

Resumidamente, Johnston rastrea el pensamiento de la contingencia del pensador francés Meillassoux a su inspiración principal: Hume. Establece una relación entre lo que dice Hume con respecto a los milagros y lo que especula Meillassoux por ejemplo de la contingencia o la casualidad. Como era de esperarse, Meillassoux, en su postura sobre la posibilidad de cualquier contingencia e incluso de esta certeza o absoluta necesidad, en perspectiva teleológica de un posible Dios por venir con las características del Dios cristiano, choca con la crítica que realiza Hume en su famosa *Investigación sobre el Entendimiento Humano*, que Johnston nos explica (2010, p.100) pero también Haglund (2010). Meillassoux usa la palabra milagro como un acontecimiento o una interrupción contingente cuyo poder es omnipotente para intervenir en una realidad X. Johnston pone de cara este súper-caos en la vertiente teleológica con el sentido de los

⁷⁵ “So in order to be truly free of God, the factial must think necessity otherwise than through the necessity of natural laws; natural laws must be contingent. There are three conceptions of contingency that have dominated in the Western tradition: 1) ‘legal contingency’ held by modern scientism, according to which the contingent is that which does not contravene the constants of experience, 2) ‘representative contingency’, exemplified by Hume’s dissociation of logical and causal necessity according to which the contingent is all that I can imagine not existing, and 3) ‘rational contingency’, according to which the contingent is that for which a reason for its existing cannot be given, that for which one cannot say why it exists, rather than nothing” (Watkins, 2011, p. 141).

milagros anotado. De ahí se sigue que los milagros son equiparables a la contingencia abierta.

¿Además, cómo identificar los momentos de intervención súper caótica? ¿O cómo reconocer que algo no es un milagro?

El argumento contra el súper caos establecido por Hume sería algo así como sigue. Dado que en la actividad científica se establecen ciertas leyes que explican el comportamiento de las cosas, que describen cómo interactúan unas con otras y cuáles son sus propiedades. Ahora bien, dado el suceso de un milagro o una contingencia, imprevisible: no es que haya habido un milagro, es que la teoría que planteaba cómo se comportan o expresan los hechos de leyes naturales estaba errónea y queda abierta a otra composición o explicación, más amplia, causal. No hubo una contingencia, por ende, lo que hubo fue un comportamiento no suficientemente comprendido, explicado, que abre el campo a re-describir la ley (Johnston, 2010, p. 99-102). Por una parte, tenemos una situación demasiado problemática por su posibilidad probabilística. El argumento sobre la posibilidad del Dios por venir (que puede ser ridiculizado de muchas maneras) tiene un cariz bastante probabilístico, porque este "Dios" por venir podría ser uno en un trillón de trillones de años por venir y además, ¿con una configuración de Dios como unívoco, a la manera del Dios cristiano, o plurívoco e insensatamente inexplicable? (Johnston, 2010, p. 113).

Mientras que la teoría del súper-caos es prácticamente un reflejo de la contingencia radical de Hume, según nos dice el materialista trascendental Johnston, tenemos una recepción sospechosa del concepto de especulación. Toscano (traductor al inglés de obras de Badiou) aborda el tema en paralelo de Colletti. Lucio Colletti era defensor del materialismo y del intelecto o entendimiento de la práctica científica como un quehacer material no-dogmático. Por ejemplo, la especulación para él era incompatible con el materialismo cuando se tornaba con la pretensión de alinear al pensar con el ser (en tanto contenido material, concreto), (Toscano, 2010, p. 89). Esto era la idea

de que el ser es pensado en términos dependientes del pensar, netamente idénticos o bastante apropiadores. Toscano pone en tela de juicio el concepto de especulación siguiendo esta vía: ¿no será que se ha independizado demasiado de las condiciones y aspectos materiales en los que está inscrita la práctica como teorización filosófica? Hegel al excluir las oposiciones como fuera del pensar, excluye precisamente el primordial principio del materialismo, nos dice (pp.89-90).

Lucio Colletti (marxista italiano de finales de siglo XX) posee un realismo de intelecto o materialismo de intelecto, frente a la teoría de Meillassoux de una especulación que justifica casi místicamente una totalidad anterior y a-subjetiva (Toscano, 2010, p. 91) cuyo problema estriba en la validez y confiabilidad de su concepto de especulación en tanto “autoridad” o “autorizadora”.

Toscano se distancia de la teoría especulativa de Meillassoux por una razón concreta: la crítica interna y radicalizada de la correlación permite entonces que ciertas cosmovisiones inexplicables racionalmente (o irracionales por entero) sean aceptables y legítimas. Esta especulación se aleja e instala debajo de ella a la práctica científica. Colletti tiene una visión severa de la metafísica (de tinte kantiano-hegeliano, como la que se conoce a sí misma y como identidad de pensar y ser, o lógica desvinculada de la materia), como dogmática, en el sentido de que se postula encima de la ciencia con un traje de cuasi religiosidad (Toscano, 2010, p. 90). Lo ideal (y no lo material) entra por la puerta trasera; además de apartarse de lo concreto o situacional. Reintroduce el idealismo en el nivel de la forma al mismo tiempo que procura eliminarla en el nivel del contenido. Es decir, mediante una lógica intuitiva que marca conclusiones ontológicas, bajo una noción de absoluto como contingencia del logos; y, segundo, con la conjunción de la especulación con la ciencia matematizada que puede mostrar abstracciones que son errores de intelecto, esto es, tanto la especulación como la matematización

de la ciencia reproducen la idealidad de lo finito (Toscano, 2010, p. 91), es así como afirma la reintroducción idealista. Y como podría decir, junto a Colletti, que la filosofía se torna como con un traje dogmático ante lo práctico material. Se trataría, pues, de pensamiento especulativo dogmático que impediría y desacreditaría el quehacer práctico experimental (las leyes son ilegítimas y reemplazables, y como son reemplazables, ¿qué caso tiene formularlas?). La banalización de las leyes físicas resulta plausible.

No carece de importancia este énfasis: Debe quedar claro que Meillassoux no es un creyente ni un ateo, él no está a favor de ninguno de estos bordes opuestos. Cree por el contrario en otro auténtico acceso a lo infinito y divino, que es el que ha sido fundado en su absoluta contingencia, otra vez, la posibilidad de un Dios que fuese tan bueno como el Dios de las religiones monoteístas. Meillassoux no está proponiendo un mundo exterior a este en el que yacen las leyes de la ciencia, sin insistir en su súper-caos. En cambio, el súper-caos es subyacente, intrínseco en esta misma realidad de la cual nosotros desconocemos y que es tan contingente como nuestra propia existencia. Cada mundo llega a ser sin razón. Y es debido a que la realidad no está completa o totalizada, como explica en su otro concepto: mundo. La distinción que establece entre el Mundo y el mundo es que mundo (con minúscula) es usado para designar la no-totalidad de lo que es (Gratton, 2014, p. 71), mientras que los Mundos o el Mundo con mayúscula se refiere a los mundos donde hay leyes particulares que surgen de efectos contingentes y sin razón. El intramundo es designado para hablar de los mundos donde hay vida y algún grado de pensamiento.

Meillassoux lo define:

"Llamo 'Mundos' u órdenes, a las tres categorías que devienen conocidas como materia, vida y pensamiento. Llamo devenires (advents) Intra-Mundanos aquellos que son capaces

de ocurrir en medio de un determinado Mundo: por ejemplo, el advenimiento de nuevas especies en medio del Mundo de vida, o el devenir de creatividad inventiva en medio de un Mundo pensante (Harman, 2011, p. 187).⁷⁶.

Nosotros sobre este asunto sólo lo hemos enunciado brevemente. Este argumento sobre la absoluta contingencia iba a llevar al posible resurgimiento de aquello que en un primer momento estaba imposibilitando: La Entidad *necesaria*, volviéndola, por el contrario, en la Entidad llanamente *posible*. Había sido el dorado propósito de su sistema, así como la cuestión de la justicia para con los vivos y los muertos (como veremos más adelante). Sin embargo, ahora volveremos más bien a este asunto: la fenomenología.

2.8 ¿Final de la fenomenología?

Dentro de esta sección daremos un recuento general sobre la tendencia que puede adquirir la fenomenología si se acepta con prudencia los argumentos anteriormente expuestos. No proponemos una respuesta definitiva, sino que se tiene, más acordemente, que revisar cuáles son las implicaciones teóricas para una rama, método y movimiento filosófico tan relevante para la filosofía del siglo XX, y en la actualidad, como lo es la fenomenología, en relación con lo antes escrito.

⁷⁶ I call ‘Worlds’, or ‘orders’, the three categories of advent known as matter, life, and thought. I call ‘intra-Worldly advents’ those that are capable of occurring in the midst of a determinate World: for example, the advent of new species in the midst of the World of life, or advents of creative invention in the midst of the World of thought”. Excerpt D. (Harman, 2011, p. 187).

Tom Sparrow en su libro *The End of Phenomenology* (2014) se pregunta por cuál es su método, su contenido y finalidad, y por qué tiene pertinencia para el realismo especulativo. Se argumenta que la fenomenología no nos lleva al noúmeno, nos conduce a lo fenoménico. Su intención es acercar a la conciencia hacia el fenómeno del modo más claro y preciso posible. Para eso requiere un método. Y este problema, ya considerando el proyecto realista de Meillassoux de la crítica hacia el correlacionismo, la contingencia radical, y el nuevo realismo (o materialismos realistas) surgido a principios de esta segunda década del siglo XXI, nuestro filósofo Sparrow, dentro del entramado de variantes y distinciones de proyectos filosóficos, se pregunta por la validez o relevancia del mismo. ¿Ha quedado superado? ¿Qué ha cambiado? ¿A qué nos procura la fenomenología? ¿Qué cambios debería o está forzado a hacer? ¿En qué grado seguiría siendo metafísica u ontología o en qué otro sería más epistemología? Partiendo del análisis de esta problemática: encontramos que en las conclusiones de este filósofo (para quien el realismo especulativo o la fenomenología tienen un método unívoco) la fenomenología tenderá a hablar menos sobre la realidad y más sobre experiencias empíricas, sensoriales o perceptivas fundamentales.

Dentro de la definición o característica de las filosofías y metafísicas realistas, Sparrow supone que comparten en sus diferentes vertientes una voluntad de especular sobre aquello metafísico y en construir ontologías originales (Sparrow, 2014, p. 2), la fenomenología, en contraste, y como lo iremos indicando, no toma en consideración la metafísica, sino que investiga las dimensiones del conocimiento y experiencia dentro del paradigma del correlato. La fenomenología, aunque realice algunas consideraciones, suposiciones, debe de ser neutral metafísicamente. De aquello que no puede saber, porque no podemos conocerlo, *debe guardar silencio*. Esto significa que no puede hablar sobre cosas que van más allá de la conciencia o del

pensamiento que no es dependiente del conocer fenomenológico⁷⁷. Incluso: la fenomenología debe conducir a un anti-realismo o un agnosticismo metafísico (2014, p.3). ¿Cómo es esto posible? Es porque la misma funge como aquello que denomina Harman (2011) como un escepticismo hacia el objeto *autónomo*. Además, se debe originalmente a su método, cuyas presuposiciones descartan lo Otro fuera de la conciencia. La fenomenología en general cuenta con un método surgido en la primera cuarta parte del siglo XX. Husserl⁷⁸ se inspiró en Descartes en su modelo metodológico para reflexionar en su momento al fenómeno:

Por un método me refiero a reglas confiables que son fáciles de aplicar, y tales que si uno las sigue exactamente, uno nunca tomará lo que es falso como verdadero o infructuosamente expandir sus esfuerzos mentales, pero gradual y constantemente va a incrementar el conocimiento de uno hasta que uno arrive a un entendimiento certero de todo dentro de sus capacidades (Sparrow, 2014, p.6 [cita a Moran])⁷⁹.

La presuposición de este método es que el objeto siempre está sombreado por los reflejos y la luz de la conciencia. Sin embargo, no puede descubrir que en ese mismo método ya hay un problema: el llámanoslo axioma de conciencia. Donde más que ser *objeto* es *observado*. Según Husserl, sólo el espíritu puede ser absoluto y digno de certeza, en el sentido de que es autónomo, en sí y para sí, (2014, p. 7) y no recapacita o reflexiona lo en sí autónomo de los objetos, como lo pensaría la ontología orientada a objetos, sino que

⁷⁷ “Phenomenologically speaking, they are illegitimate precisely because phenomenology is supposed to be metaphysically neutral on the existence of the things of the world” (2014, p.2).

⁷⁸ Determinado intelectualmente por Brentano y Twardowski.

⁷⁹ By “a method” I mean reliable rules which are easy to apply, and such that if one follows them exactly, one will never take what is false to be true or fruitlessly expend one’s mental efforts, but will gradually and constantly increase one’s knowledge till one arrives at a true understanding of everything within one’s capacity. (Moran, citado por Sparrow, 2014, p. 6).

Para la fenomenología lo demostrable es lo que es evidenciado en lo fenoménico en sí mismo, no lo que está deducido de una idea de las cosas en sí mismas o de la idea de la fenomenología. Fenomenología no es un método deductivo, pero, como si lo fuese, un método *adductive* en el sentido de que está comprometido a aducir las cosas en sí mismas a través de la experiencia concreta (Sparrow, 2014, p.7)⁸⁰.

Sparrow nos explica que tenemos tres aspectos o vertientes esenciales de la fenomenología, una nos la ofrece Husserl: y es un método, la segunda nos la proporciona Merleau-Ponty⁸¹ en el prólogo de su fenomenología de la percepción y, una tercera, se pregunta por el cómo se presentan las cosas (no al qué se presenta). “The working assumption here is that *this* is what phenomenology does/is (...) is about intuiting essences (*Wesenschau*) as opposed to establishing facts, or empirical evidence, then it still remains to be asked how these essences are to be seen” (Sparrow, 2014, p. 10). Y Heidegger define también:

⁸⁰ “For phenomenology the demonstrable is what is evidenced in the phenomena themselves, not what is deduced from the idea of the things themselves or from the idea of phenomenology. Phenomenology is not a deductive method, but, as it were, an *adductive* method in the sense that it is committed to adducing the matters themselves through concrete experience” (Sparrow, 2014, p.7)

⁸¹ Merleau-Ponty reivindica la percepción y lo sensible. Pensó fenomenológicamente la experiencia de la corporalidad. No incluyó al cuerpo humano ni como “un sujeto” ni como un “objeto”, tiene una objetualidad y una subjetividad, sin embargo: es algo más. La conciencia a su vez tampoco puede reducirse al pensamiento, porque no es descomponible a una idea clara. Su unidad es confusa e implícita. Dice “yo soy la fuente absoluta”, su profundización en el cuerpo como vínculo con el mundo, como mundo, tampoco socava o niega su compromiso con lo intersubjetivo, con lo intermundano y la historia. Más que sostener un ego cogitans (yo pensando) Merleau-Ponty se decide por un ego percipiens (un yo perceptible y receptor), que no está cerrado a la trascendencia, sino que su conciencia es trascendente, situada, comprometida. Porque percibir es comprometerse y estar encarnadamente vinculado con el mundo y los Otros. Así, pues, Maurice Merleau-Ponty está en desacuerdo con la postura sartreana de la escisión de ser-para sí y en-sí, y piensa el mundo como un Entre (Véase Teodoro Ramírez, 2013; César Moreno, 2000, p. 125-128). La reducción fenomenológica incompleta se funda en la idea del entrelazamiento de lo sensible y lo sintiente o de la percepción y lo percibido o el *entrelacs* de lo visible e invisible.

Fenomenológico significa todo lo que pertenece a una tal manera de exhibir el fenómeno y las estructuras del fenómeno, todo lo que se vuelve temático en esta clase de investigación. Lo a-fenomenológico sería todo aquello que no satisface esta clase de investigación, su conceptualidad y sus métodos de demostración. (Sparrow, 2014 p. 11).⁸²

Sparrow sugiere el final de la fenomenología porque la distinción entre su método y su práctica se ha vuelto difusa y ha perdido importancia. Para el mismo Heidegger, la fenomenología había terminado con Husserl. Sin embargo, durante el siglo XX vimos a distintos fenomenólogos aportando ideas ampliamente sugerentes, innovadoras, creativas o críticas, filósofos como Maurice Merleau-Ponty, Sartre, Lévinas, Ricouer, Marion, Shaun Gallagher, entre otros. Opositoramente, en la actualidad, Sparrow pondera que ya ha perdido su *telos*. Para este pensador, el realismo especulativo ha minado a la fenomenología y en lugar de hablar sobre una "vuelta a las cosas mismas" habría, primero, que pensar radicalmente distinto la realidad, ya no como un fenómeno, que es una modificación de idealismo. La vuelta hacia la metafísica manifiesta un aspecto más de la vulnerabilidad de la fenomenología y un encaminarse a lo "real". Finalmente, nuestro autor considera que la fenomenología cae en un antirealismo de corte kantiano ya difícilmente sostenible tras la re-vitalización del realismo.

La fenomenología como un método del realismo es inaceptable. Ha perdido su confiabilidad, su credibilidad, su plausibilidad. Si es que todavía contiene un significado, un contenido preponderante, es ya un método que no puede tratar de la realidad no-humana de cuerpos,

⁸² “*Phenomenological* signifies everything that belongs to such a way of exhibiting phenomena and phenomenal structures, everything that becomes thematic in this kind of research. The *unphenomenological* would be everything that does not satisfy this kind of research, its conceptuality and its methods of demonstration.” (p. 11).

objetos, cualidades, propiedades, materiales o eventos. Con lo dicho, podemos entonces inferir, pues, que la fenomenología sigue siendo una rama importante de la filosofía, pero encargada de ofrecer descripciones muy precisas y puntuales, (pero) de la experiencia y las dimensiones del conocimiento perceptivo. La realidad que estudia la fenomenología es, como en su nombre se indica, fenoménica. Mientras que hemos observado que la realidad es un mundo que precede a la existencia finita del pensamiento y que es, la realidad, mucho más que una mera construcción o reducción. Va más allá del *ego*, de la experiencia subjetiva, del pensamiento. Incluso más allá de la finitud de la vida de la especie humana. La realidad es Anterior (Dussel, 1977) y siempre se encuentra como esperando el nacimiento de una conciencia (Sparrow, 2014, p. 13).

Mientras que enunciamos algunos de los rasgos por los cuales la fenomenología no es en general aceptable para un realismo ontológico, que se basa en algunos criterios mínimos y, al parecer, suficientes, nos dice nuestro filósofo estadounidense, sin embargo, que la práctica y el rigor fenomenológico y sus finalidades son más vastas que este aspecto aquí descrito. Lo puntualizado es que que ha perdido, simplemente, autoridad. ¿Cuál era el fundamento, lugar o punto esencial después de todo en la fenomenología? Bueno, es una pregunta compleja que podría responderse desde diferentes ángulos; sin embargo, un componente mínimo de la fenomenología era la *epoché* o la reducción fenomenológica (eidética, trascendental)⁸³. ¿Qué decía esta reducción con respecto al mundo? Heidegger decía que se trataba de un intento substantivo por dirigirnos de lo óntico al ser en sí mismo (trascendental); o, además, a una suspensión

⁸³ Dan Zahabi dijo "the reduction (in contrast to the *epoché*) is the term for our thematization of the correlation between subjectivity and world" (ibid, p. 15).

metafísica, no completa, como había dicho bellamente Merleau-Ponty⁸⁴, ya que es imposible (Sparrow, 2014, p.14):

Incluso apartado del circuito de la existencia, el cuerpo no cae nunca del todo en sí mismo. Incluso si me absorbo en la vivencia de mi cuerpo y en la soledad de las sensaciones, no consigo suprimir toda referencia de mi vida a un mundo; a cada instante alguna intención brota de nuevo en mí, aun cuando sólo sea hacia los objetos que me rodean y caen bajo mis ojos, o hacia los instantes que van llegando y amujan hacia el pasado cuanto acabo de vivir. Jamás me convierto completamente en una cosa dentro del mundo, siempre me falta la plenitud de la existencia como cosa, mi propia sustancia huye de mí por el interior, y siempre se esboza alguna intención (Merleau-Ponty, M., 1945, p.182)⁸⁵

La fenomenología, en suma, no escapa del correlacionismo de la conciencia que reduce el fenómeno al pensamiento. Además, Husserl en su obra "ideas" había pensado a la intuición como el principio y origen de conocimiento. Graham Harman dice en su *Bell & Whistles* (2013) que no hay autonomía en sus objetos intencionales. "(...) Posen un núcleo esencial y unificado rodeado de una superficie fluctuantes de accidentes" (Harman, 2016, p. 17). Para Husserl lo central es pensar la relación de intencionalidad de la conciencia con respecto a su objeto (ibid, p. 19) El dominio intencional no tiene nada de autónomo y estos objetos aparecen ante una conciencia que constituye una filosofía de acceso (ibid, p.29). De nuevo, la conciencia y el fenómeno, el pensamiento y el ser, el sujeto y el objeto, en la fenomenología, son partes binarias. El límite del

⁸⁴ *Phenomenology of Perception* that the basic lesson of the reduction is that a complete reduction is impossible because of the incorrigibility of the real world.

⁸⁵ Citado por César Moreno en *Fenomenología y filosofía existencial. Entusiasmos y disidencias*. p. 128.

análisis fenomenológico estriba en un realismo basado en la experiencia, como un realismo experimental (Sparrow, 2014, p. 16). Veamos un ejemplo de lo que estamos hablando sobre la inscripción en el correlato:

“Si llamamos al mundo TRASCENDENTE; ya que su eventual no-ser no suprime mi ser puro, sino que lo presupone, llamamos entonces trascendental a este mi ser puro o mi yo puro. Mediante la epojé fenomenológica se reduce el yo humano natural y, ciertamente, el mío, al trascendental” (Husserl, 2009, p. 11).

Esta es la reducción fenomenológica, y el mundo es reducido a un conjunto de datos experimentados, sin que estos existan en sí y para sí mismos. (Zirón Quijano, 2003, p. 313).

No nos sería posible (ni es prioritario ahora) explicar una postura realista fenomenológica en detalle, sin embargo, parece que cualquier argumento que defienda una realidad no-correlativa basada en el posicionamiento fenomenológico, está destinado a ser una modificación de sus condiciones mínimas y suficientes. Por lo que cualquier aproximación que desplace, remplace, los principios husserlianos metodológicos de la epojé, los criterios de la destrucción de la metafísica propuestos por Heidegger, constructivistas de la realidad, aquellos dejan de ser fenomenológicos y se vuelven neorrealistas. La fenomenología, para sortear sus principios filosóficos fundamentales, tendría que elaborar un argumento demasiado retorcido que sería poco creíble.

2.9 Fenomenología, correlación y metafísica

Considerando los materialismos y realismos asociados en este ensayo, recordando esta vuelta a la metafísica, con la radicalización y crítica hacia la confusión entre epistemología y ontología, se ha mostrado que aquello que Kant negó ha quedado puesto al margen y pretensiones filosóficas de realismo han seguido por otro sendero. No hay otra opción más que vincular y alinear a la fenomenología con un antirealismo, dice nuestro filósofo (Sparrow, 2014, p. 18). ¿No es acaso que la fenomenología cae en idealismo? ¿No es que la fenomenología, si no niega al objeto en la conciencia, al menos la reduce a una correlación de conciencia y ente? ¿Por qué nos dice Sparrow que la fenomenología es idealista? Porque piensa en términos antitéticos o binarios: o, de otro modo, no reconoce la independencia del objeto del sujeto y aparecen como inseparables. Recordemos que para Meillassoux la fenomenología entra en el correlacionismo en sentido fuerte. No es idealismo en sí mismo, pero hay compenetración, reducción fenomenológica. El pensador correlacionista no concede ninguna importancia a la finitud subjetiva, y a aquello que es absoluto después y antes de su finitud (Meillassoux), es decir, no piensa la realidad con importancia si sobrepasa un antropocentrismo; todo ello es insignificante y sin sentido en último término. Pero frente a toda esta aparente des-formación, cabe preguntar: ¿Qué utilidad tiene para nosotros si no interviene en lo que con certeza y evidencia indubitable poseemos? Este es un proceder del correlacionista en sentido fuerte, por ejemplo. Lo real es reducido a lo significable. ¿Pero acaso deja de ser algo real por no ser significable? Aún no sólo incognoscible, sino impensable. No podemos constatar las cualidades primarias del absoluto ni lo ancestral.

Recordemos la sentencia perceptiva del gran fenomenólogo Merleau-Ponty. Al referirse a la percepción, el fundamento profundo de todo conocimiento, es posible de percibir lo en sí mismo, pero este en sí mismo es siempre el en sí mismo *para nosotros*. O, como lo establece en “La

primacía de la Percepción”: “no puedo siquiera por un instante imaginarme un objeto en sí mismo” (Sparrow, 2014, p.89)⁸⁶.

Cualquier afección X percepción o concepción, o cualquier acción subjetiva está dentro del patrón de observar la manifestación, de poner entre duda el conocimiento, es el posicionamiento de siempre poner a esa X, y este posicionar el poner no puede ser separado de esta acción correlativa. No hay posibilidad de captar fenomenológicamente una aparición sin conciencia que percibe (Sparrow, 2014, p. 90). Incluso: Sparrow nos recuerda que ni el "ekstatis" de Heidegger, ni el "exploding" de Sartre o ni el "movement of transcendence" the Merleau-Ponty piensan la superación del correlato⁸⁷. El análisis fenomenológico se encarga de lo dado. O sea, de la donación. No importa las variaciones fenomenológicas, son donaciones para la conciencia que conoce. Lo que subsiste fuera de la misma es razonablemente inaccesible⁸⁸. El asunto no es que el mundo sea donado o que el mundo sea para nosotros, sino que sea, absolutamente. El principio de los principios es lo que nos es “dado” (Sparrow, 2014, p. 94). Sin embargo, como reflexiona Sparrow (2014), esta justificación de lo contingente radical como lo absolutamente posible o al menos no imposible permite la validación de tratados sobre nihilismo metafísico, teología,

⁸⁶ When it comes to perception, the very ground of all knowledge, it is possible to perceive the in itself, but this in itself is always only the in itself *for us*. Or, as he puts it in “The Primacy of Perception:” “I cannot even for an instant imagine an object in itself”. (2014, p. 89,).

⁸⁷ Brassier comenta que no es posible des-absolutizar la facticidad sin absolutizar el correlato. Pero una absolutización del correlato es imposible, luego, hay un gran afuera, otro (Brassier, 2007, p. 66-67). "Brassier reminds us that phenomenology explicitly rejects the idea of a nature (Husserl) or time (Heidegger) before human being. Nature and time are, in Heidegger's words, equiprimordial with Dasein's existence. For Husserl, phenomenology shows that nature is not and cannot be the condition of consciousness, but the reverse is true: consciousness is the condition of nature" (2014, p. 106).

⁸⁸ Hasta el mismo Meillassoux defiende el concepto de Gran Otro (Wholly Other) aludiendo a que no han comprendido verdaderamente el fondo del discurso de Levinas. La pretensión de pensar a todo lo que esté fuera del correlato es justificable o queda validado como al menos no imposible.

misticismo, discursos irracionales, fantasías estrafalarias, lógicas extrañas, etc. (p. 96). El mismo Meillassoux escribe:

Deviene racionalmente ilegítimo descalificar discursos irracionales acerca del absoluto con el pretexto de su irracionalidad. Desde la perspectiva del modelo fuerte del correlacionismo, en efecto, las creencias religiosas tienen todo el derecho en mantener la creación del mundo desde la nada en un acto de amor, o que la omnipotencia de Dios le permitió disolver la aparente contradicción entre su completa identidad y su diferencia con su hijo (Meillassoux, 2009, p. 41)⁸⁹.

Sin embargo, el tema no estriba en desacreditar a la conciencia humana, ni de descalificarla o desvincularla. Lo que se pretende es pensar estas realidades o ensamblajes, plurales, como auténticamente posibles, desarrollar un pensamiento *no fenomenológico* (Shaviri, 2014, p. 130) como plantea Laruelle⁹⁰, verdaderos, y además, para pensarlos en el presente, no correlacionados, con la conciencia y, entonces, pensarla en otros sentidos, priorizar la conciencia, a la comunidad que conoce y cómo lo conoce, cómo se manifiesta y qué pueda hacer ante ello.

Pese a que Harman tenga una formación en fenomenología, al estudiar a Brentano, Husserl y Heidegger, también observa las limitaciones de esta disciplina filosófica, ya que la fenomenología sigue cayendo en aquello que nombra como “filosofías del acceso”, que curiosamente el filósofo y psicoanalista esloveno, Žižek, llama a Kant como el primer verdadero

⁸⁹ (...) it becomes rationally illegitimate to disqualify *irrational* discourses about the absolute on the pretext of their irrationality. From the perspective of the strong model [of correlationism], in effect, religious belief has every right to maintain that the world was created out of nothingness from an act of love, or that God’s omnipotence allows him to dissolve the apparent contradiction between his complete identity and His difference with his Son. (Meillassoux, 2009, p. 41).

⁹⁰ Que por ejemplo las cosas y el pensamiento están en la misma materialidad.

filósofo, precisamente por su giro trascendental. Sin embargo, la fenomenología está en graves problemas al preguntarle: bueno, has hablado de la relación del ser humano y el mundo, pero ¿qué hay de la relación del mundo consigo mismo o de los objetos con otros objetos? Pues, de hecho, una de las sentencias que suenan lapidarias de Harman es la siguiente (2016): “En la fenomenología, no hay relación entre objetos” (p.136).

2.10 Meillassoux: Science Fiction and Extro-Science Fiction

En su libro *Science Fiction and Extro-Science Fiction* (2015) Meillassoux introduce un neologismo que tenía como base la idea metafísica de la infinita posibilidad. Ciencia ficción-extra" o "extra ciencia ficción". Entre estos dos conceptos introduce uno que es común y banal, mientras que, en el otro, intenta ser original. En el segundo caso se trata de un dominio distinto. Se trata, en sus propias palabras, de un género dentro de un género" o "un imperio dentro de un imperio. (p. 4, 2015). El componente esencial de la ficción es la imaginación. La ciencia ficción se trata de un futuro o de una estancia espacio-temporal muy distinta, estafalaria o querida, soñada, de lo que imaginamos.

¿Pero a qué se refiere Meillassoux cuando habla de "la ficción de los mundos fuera de la ciencia"? Por ex-ciencia se refiere a mundos, que en fundamento, la ciencia experimental mantiene como desconocidos o imposibles como hechos. Aquí se vinculan con lo imaginario, o al menos con su limitado alcance. (p. 5). Se hace preguntas como ¿cómo un mundo se muestra,

qué tiene que ser o tener un mundo para clasificarse como comprensible en la ciencia? En este libro también se ocupa del problema de la metafísica de la contingencia y lo que significa para la terminología de ficción, realidad o no-ficción.

Se realiza una crítica a Kant porque carece de la fuerza para desarrollar un concepto de extraciencia, por ser demasiado restrictivo (la condición de deducción trascendental). Los temas que había tratado en Después de la finitud se repiten, en cierta manera. Por ejemplo, el problema probabilístico de las leyes modificables o no-modificables, el azar intempestivo.

La experiencia sólo nos dice sobre lo presente. No hay experiencia del futuro, sólo del presente. ¿Cómo saber que las leyes actuales serán las leyes que regirán en el futuro? ¿Qué nos dice que algo permanece funcionando o comportándose de una manera o que vaya a repentinamente modificarse? No se puede estar seguro que las leyes vayan a seguir constantes siempre. Por ejemplo, en el mundo hay una especie de tendencia a la igualación, los cuerpos cambian de temperatura para estar a cierto nivel ambiente. El hielo se derrite cuando la temperatura está a mayor grado. Por trasladar el ejemplo de la modificación de la ley: sería que el frío de un objeto caliente no haría otra cosa que calentar al objeto aún más o el calor exterior a un objeto congelado, no haría otra cosa que aumentar su temperatura o encenderlo.

Para Popper, las predicciones son falseables mediante otras experiencias todavía no identificadas. Las verificaciones experienciales o experimentales siempre pueden ser refutadas por otras verificaciones. Así que la teoría o la práctica corren el mismo riesgo de corregirse. La ley del sol que decía que el sol sólo se podía ocultar cada 24 horas fue, para ilustrar lo que quiere decir el filósofo francés, refutada cuando se señaló ciertas regiones polares donde las horas de sol variaban (p. 13, *ibid*). ¿Pero por qué dice Meillassoux que Popper se mueve en una especie de circularidad que no supera la ciencia ficción? Incluso la teoría newtoniana, dice Meillassoux, es

mejorada por otras versiones que ven "algo" nuevo o "añaden" (p. 14, *ibid*). Ciertamente, no podemos saber la física y biología del futuro, y si no se tratará más bien de una serie de ramas con muchos estudiantes y conocedores que, como en el caso de la palabra "filosofía" denota. No hay una materia que estudie del todo la filosofía, sino que hay múltiples materias. Así, en la biología es posible que sus ramas se multipliquen tanto que se oculte el sentido de biología como era en una primera instancia. Nuevos experimentos pueden refutar los anteriores. ¿Pero de ahí se sigue que llegará el advenimiento de la ciencia ficción? ¿Cómo será posible en este mundo por venir la ciencia? ¿Llegará a su imposibilidad? ¿A su agotamiento? El mundo en Hume era un azar, no supuesto a la relación causa-efecto. ¿Es posible este mundo de una ciencia ficticia? Posible sí, pero que sea deseable o preferible, probablemente no. La posibilidad denotaría la situación en la que alguien no quiere que sea el caso pero puede ser el caso, así como la situación en la que puede ser el caso sumado al deseo de que sea.

Esencialmente, Kant, según Meillassoux (p.25, *ibid*), trató de legitimar las categorías del entendimiento en o para la experiencia así como legitimar la creencia en la necesidad de las leyes físicas. La respuesta de Kant a Hume (simplificada y explicada en términos de Meillassoux) es que si no fuere que las leyes tuvieran permanencia (o no tendientes a modificaciones frenéticas o incesantes), ya que son comportamientos del universo, ni siquiera sería posible que nuestra conciencia se estructurara (este tema ya fue tratado más arriba). Pero veamos que nos continúa diciendo Meillassoux. Pero según Kant, Hume disocia las condiciones de la ciencia. La ciencia es imposible sin una conciencia estructurada, con ciertos principios fundamentales de constitución, integración, cohesión. Meillassoux escribe:

¿Por qué, exactamente, no se puede imaginar mundos que no estén sujetos a leyes necesarias; esos mundos que son inestables, capaces aquí y allí de un comportamiento

absurdo, pero regular en el todo: sin embargo, de regularidad no resultante de modo alguno de procesos casuales necesarios? (p. 31, *ibid*).

Meillassoux va a realizar un movimiento creativo en la crítica a la concepción ordenada del mundo de Kant. Usando la analogía o el método que empleó en lo que respecta a la razón del devenir sin entrar en contradicción, dirá que un "mundo" que no "obedeciera" a ninguna ley no tendría razones para ser caótico, sino, en cambio, ordenado. ¿Cómo? Meillassoux dice que la deducción trascendental kantiana fracasa por su debilidad al concebir el futuro con unas leyes diferentes. Los mundos de tipo 1 son irregulares y dicha irregularidad no afecta a la ciencia o a la conciencia. Son mundos sin causalidad (p.33, *ibid*). En el mundo de tipo1 no peligra la ciencia. En los mundos del tipo 2 la ciencia sí es imposible, su regularidad es suficiente como abolirla. Pero sí permitiría la existencia de la conciencia (en estabilidades bastante relativas). Los accidentes ocurrirían. En el mundo 3 ya no es propiamente un mundo, sino un universo. En donde la desorganización de las modificaciones frecuentes representaría algo así como un caos. La conciencia y la ciencia no serían posibles. Estos distintos tipos de mundos son posibles y Meillassoux dice que no hay posibilidad de negar racionalmente y afirmar que sean imposibles. Tenemos que aceptar que la lógica y la experiencia nos dicen que nada reina o domina al mundo absolutamente (p. 41, *ibid*).

De lo que hablará Meillassoux en este libro es de la posibilidad y en qué método, contenido, habrían de tener las novelas que tuvieran como fundamento una extra-ciencia ficción. ¿Este "género" es posible?⁹¹ Por más extraño que parezca, según el francés, sí. Armaría varios

⁹¹ Cfr. Negarestani (2008). *Cyclonopedia*. Complicity with anonymous materials. Re.press: Melbourne.

componentes que, en apariencia, desordenados, tendrían ciertas configuraciones que en último caso formarían un mundo. Por ejemplo, una historia o una experiencia que se despliega, nos dice, (p. 57, *ibid*) en un mundo no experienciable.

2.11 Materialismo, realismo, neorrealismo

En Meillassoux hay un distanciamiento rotundo con un idealismo especulativo, donde finalmente la mente pondera y ordena la realidad dada del universo, donde todo gira en torno al “sujeto” en una suerte de ontología orientada al alma de los sujetos. Mientras que la especulación dogmática asume una entidad absoluta o un conjunto de entidades absolutas (*Ibid*, p.78) que vienen ya de un infinito abismal o ya de un punto determinado, que afirma la sucesión necesaria de causa y efecto epistemológico, posible de describirse como formas o propiedades necesarias (Gratton & Enis, 2015, p. 158; AF, p.76); la especulación ontológica o metafísica establece que lo absoluto existe como cosa-en-sí-misma, no restringida a los procedimientos del conocimiento científico humano. Según Meillassoux, no hay razón para que surgieran dichos procedimientos, sólo fueron un momento casual que detonó en un sinfín de posibilidades otras.

La relación presuntamente necesaria con el mundo se vuelve un hecho inalienable y una facticidad absoluta que el materialismo especulativo (entre los realismos) se encargará de combatir. No podía ser de otro modo. Ahora bien, la especulación no-dogmática dice que la facticidad no es factual (*ibid*, p. 80), en otras palabras, que el absoluto (como necesidad de contingencia) compone (la realidad o los hechos) la facticidad. Este absoluto enuncia la

particularidad contingente de cada cosa, tanto de las idealidades o de las materialidades; de los objetos irreales o de los objetos reales; de las existencias fuera de la mente como de las existencias en la mente.

¿Pero qué sucede con la materialidad? La negación de la composición de una estructura aparentemente organizada⁹², no significa que posteriormente, no se *derive articuladamente* una estabilidad, con coherencia matemática. El materialista especulativo, por tanto, acepta el diseño ordenado, según Meillassoux, es decir, que hay una congruencia y coherencia estructural *solamente posterior* y en retrospectiva, es decir, *en apariencia (epistemológica, podríamos clarificar)*. El concepto de materia está determinado en la teoría ontológica de Meillassoux por la crítica especulativa (o la racionalidad especulativa) según la cual: la existencia de la materia no se supedita a la del pensamiento (ya que el pensamiento es únicamente un accidente más que le siguió; después, finito), cosa repetida por la O.O.O.

El Nuevo Realismo, al menos el planteado por Maurizio Ferraris, surgido en Nápoles en el año 2011 en una charla entre Markus Gabriel y él, comparte una mayoría de premisas de la posición teórica de la ontología orientada a los objetos o la posición neo-realista de Meillassoux. Se trata básicamente de volver a los objetos, a lo real, a la realidad, al mundo de los entes, es una vuelta al Ser ontológico. Es un retorno a la cosa misma. Lo que la diferencia es el campo al que se dirigen (salvo detalles propios de cada autor). El nuevo realismo se orienta a criticar la época filosófica denominada como post-modernismo (no a todos los postmodernismos en todas sus formas posibles, sino el filosófico en particular y una que otra postura científica, como propone Markus Gabriel).

⁹² La emergencia es absolutamente libre de desarrollarse bajo unos criterios desconocidos y cambiantes.

El nuevo realismo tiene una actitud de sarcasmo y crítica hacia la hermenéutica existencial-ontológica de Gadamer o los residuos epistémicos, como la ya mencionada sentencia Nietzscheana de que no hay *hechos*. Pero ser un neorrealista (si es que esto tiene alguna importancia teórica o distinción actitudinal frente al postmodernismo), implica sorprenderse y extrañarse ante la vastedad que constituye el objeto con contenido estudiado de la ciencia o no comprendido cabalmente por ninguna rama del saber, la realidad, el mundo, como algo que se adelanta (y siempre está después) del pensamiento en su finitud. Ser neorrealista supone concebir la sucesión del tiempo como algo *exterior* a nuestros aparatos cognitivos. Harman (2016)⁹³ dice que puede haber todo el conocimiento (el más perfecto y detallado) de lo que es una gallina; sin embargo, ese conocimiento no constituye, no es, ni crea a la gallina.

Un neorrealista acepta la infinitud del cosmos, pero no como un hecho epistemológico, sino como una maravilla y hasta desconcierto ante su propia cordura. En cierto modo, rompe con creencias que suponen al individuo siempre presente para la existencia de las demás cosas. ¿Qué es la realidad sin-mí?, es una pregunta esencial. Y la respuesta es (ya consideradas las objeciones y el posicionamiento teórico de este nuevo giro filosófico) que es. No que no es. A pesar de ello no se trata de ocultar la presencia humana o de subestimarla. Se trata de pensar aquello que hace posible la presencia humana. El título de la obra “Después de la finitud” nos recuerda, además de la estancia caótica inimaginable en la que se pueden volver estos extraños espacios infinitos, como diría Pascal, nos conduce a enfrentarnos con una fuerza, un devenir que es independiente de las capacidades comprensivas de la mente y del intelecto. Desde hace muchísimo tiempo ya era posible, desde luego, tener estos criterios, admirarse de la existencia inconmensurable y

⁹³ Cfr. Graham Harman (2016). El Objeto Cuádruple. *Una metafísica de las cosas después de Heidegger*. Anthropos: España.

primera al advenimiento de la humanidad, y con ello, tan profunda y tan misteriosa como el ser humano (por recordar el famoso coro en *Antígona* de Sófocles). Sin embargo, Meillassoux ha traído de vuelta filosóficamente la extrañeza y admiración por lo que está delante y atrás de la humanidad. ¿Cómo existió “esto”? ¿Cómo perdurará?⁹⁴

3 Otros pensadores de la filosofía del nuevo realismo o realismo especulativo

En este apartado nos ocuparemos de cinco pensadores inscritos y familiarizados con el *nuevo realismo*, pero principalmente con la ontología orientada a los objetos. Cuatro de ellos pertenecientes (con sus diversas distinciones) a este movimiento. La labor desempeñada en estas páginas es en su mayor parte la de exposición, lo cual requiere una lectura pausada. Los filósofos en los que nos detendremos en particular son Ian Hamilton Grant, Jane Bennet, Levi R. Bryant y Shaviro-Whitehead. Podemos destacar independientemente a Markus Gabriel. Son relevantes dado que especulan sobre la inmanencia desde la cual piensan los seres humanos o son las cosas y desde donde se produce la correlación de pensamiento y materia, además de que la materia está simultáneamente actualizada en el proceso del pensamiento más allá del conocimiento que ese pensamiento tiene sobre la misma. Jane Bennett (2010) y Levi R. Bryant (2014) en particular ayudan a pensar algunas implicaciones de toma de acciones políticas o comprensión concreta de

⁹⁴ De ahí que Harman también hable de un Weird Realism, donde se trata de pensar la relación de objetos con otros objetos desde un lado del Ser donde la humanidad no está directamente implicada. Un Weird Realism sobre la existencia oscura de lo que hay.

la materia en una sociedad que plantea serios problemas ecológicos, ambientales, “humanistamente” narcisistas y segregativos, donde se enfatiza la distinción entre aquello que forma parte del ser humano y aquello que no forma parte (cierta postura crítica ante estos dos y Mario Teodoro Ramírez se mostrará en el apartado 4). Hablamos del binarismo entre materia y no-materia, humanidad y no-humanidad, por este enfoque tenemos a Bennett. Asimismo, Timothy Morton (2013), desarrolla dos conceptos que no han sido tan divulgados y que son los de interobjetualidad e hiperobjeto, del cual no se tratará individualmente, pero cuenta recordar. Además de los mencionados, vale anotar la presencia filosófica de Markus Gabriel (2015), con hasta ahora tres libros que pueden ser relevantes para la discusión del nuevo realismo o el giro especulativo. La filosofía realista de Maurizio Ferraris (como la de Morton y otros) tampoco será abordada en este estudio.

3.1 Notas sobre Graham Harman

Escribir sobre Harman no es tarea fácil. Aunque su lectura suele ser clara y digerible, es copiosa su producción y los artículos que sobre él se han escrito. Ha sido este pensador que radica en la universidad del Cairo, Egipto, quien ha hecho de la ontología orientada a objetos una suerte de movimiento revolucionario en el campo de la filosofía, y en particular de la ontología. En sus conferencias afirma que no había habido realmente una corriente centrada en los objetos en sus propiedades independientes e intrínsecas desde los presocráticos. Claramente, tal sentencia es inquietante y probablemente exagerada⁹⁵. En este caso, nos limitaremos a presentar

⁹⁵ Desde la práctica científica es probable que sea una conclusión mucho más cuestionable, pero desde la postura filosófica teórica, es asequible.

ideas relevantes de la ontología orientada a objetos (concepto de objeto, rechazo al relacionismo, defensa de su concepción de objeto, entre otros, sin intentar ser exhaustivos) y una apreciación general sobre su contribución a este nuevo Realismo o giro Especulativo.

Recordemos, no obstante, que la Especulativa había sido ya considerada una parte de la filosofía que se encargaba de temas de ontología, metafísica, teología, etc., sin embargo, el giro especulativo dentro de esta rama de la ontología orientada a objetos pretendería aprehender y deducir racionalmente lo que son los objetos, sin atenerse, al menos en teoría, a criterios epistemológicos. Es claro entonces que los párrafos siguientes son algunas notas introductorias al pensamiento de Harman, las cuales deberán extenderse en las lecturas que el lector haga del mismo⁹⁶. (Además de que ya nos hemos referido implícita o explícitamente en páginas anteriores). Comencemos con la definición que nos proporciona de este nuevo tipo de filósofo: el realista, que ha dado la filosofía desde la publicación, por lo menos, de *Après le finitude* de Meillassoux:

“Para ser un realista especulativo, todo lo que necesitas es rechazar el correlacionismo por cualquiera razones que desees. Para ser un filósofo de la ontología orientada a objetos lo que necesitas es sostener que las entidades individuales de varias escalas son la realidad última del cosmos. Note que esto incluye ambos: (Bruno) Latour y (Alfred North) Whitehead también; yo defino el término de tal modo que los actuantes de Latour y las entidades actuales de Whitehead (e incluso las sociedades) cuentan asimismo como “objetos” en amplio sentido” (Harman, 2013, *Bell & Whistles*)⁹⁷.

⁹⁶ Consultada por última vez el 9/14/ 2017: <http://www.revistaluthor.com.ar/spip.php?article104>.

⁹⁷ To be a speculative realist, all you have to do is reject correlationism for whatever reason you please. To be an object-oriented philosopher, what you need to do is hold that individual entities of various different scales are the ultimate stuff of the cosmos. Note that this includes both [Bruno] Latour and [Alfred North] Whitehead as well; I

Los dos principios básicos de su filosofía (Harman, 2013) son:

Que los objetos se refieren a entidades de diferente naturaleza y escala, tanto a microcósmicos o macrocósmicos, así como a las ideas o pensamientos abstractos. Las entidades individuales y no solamente los quarks son la realidad última.

Estas entidades no se agotan en sus relaciones ni en la suma de sus posibles relaciones. El objeto es algo más que la suma de sus relaciones con otros objetos. Esta teoría es esencialista, en cierta medida, pero en perspectiva de Graham Harman, pensar que las entidades son la suma de sus relaciones es reducirlas. Además, suponer que cada cosa es la suma de sus relaciones, al final, conduce a que ningún objeto es un objeto ya que se trataría de relaciones que se extienden hasta el infinito⁹⁸.

Una de las réplicas a las críticas más cotidianas a la ooo nos lo responde Harman en este mismo libro: *Bell & Whistles*. Se le ha dicho que si está en lo correcto la ooo significaría que tendríamos conocimiento directo de las cosas, Harman responde: el conocimiento directo es imposible puesto que para ser verdaderamente directo, el conocimiento tiene que ser aquella misma cosa. El ejemplo de un árbol muestra cómo, si el pensamiento fuese la raíz del árbol y también las hojas y el tronco, materialmente, sin ninguna separación entre aquel objeto y el pensamiento que accede a él de cierto modo, entonces sí habría posibilidad de hablar en términos de compatibilidad cerrada o de identidad de conocimiento. El mismo hecho de que hay en la percepción un desgaste de energía es evidencia suficiente para demostrar que no es posible el conocimiento directo de las cosas como se pretendería con estas aseveraciones. Los objetos son

define the term in such a way that Latour's actors and Whitehead's actual entities (and possibly even societies) also count as "objects" in the widest sense".

⁹⁸ Sobre el problema de que son los objetos sin sus relaciones o cómo es que hay relaciones si los objetos son algo por sí mismos, lo aborda puntualmente en *Guerrilla Metaphysics* (2005).

indirectos y separados todos de cada uno; de hecho, no hay contacto, es imposible. Harman diría que por el contrario los objetos son unidades y que el contacto directo no puede ser sino completo o no, nunca parcial: Los objetos son unidades (...) Contacto directo sólo puede ser o completo o ninguno, nunca parcial. Lo que sucede en cambio es contacto directo, tanto en el caso del conocimiento humano o absoluta colisión inanimada, (Harman, 2013)⁹⁹.

Sobre ser un objeto y su sentido político. Harman sin embargo propone algunas interpretaciones un poco peculiares al pensar las razones políticas y sociales por las que educativa y socialmente las relaciones tienen mayor preponderancia que los objetos. Hemos de recordar lo que dice Markus Gabriel (2015) cuando refiere que hay cosas que se explican y se comportan en cierta modalidad, científicamente estimado o no, y que son de tal forma, independientemente de que cuya descripción tenga fundamento o repercusión en lo político. Su comportamiento no responde a reducciones políticas. Pero Harman dice que no hay concentración en los objetos ya que esto implicaría un énfasis exagerado en los individuos humanos a expensas de las colectividades. Así, pues, desde su interpretación y analogía política, las relaciones aluden a las colectividades, mientras que la perspectiva de propiedades de objetos aludiría a los individuos. Además de que las entidades-objetos suenan estancadas, mientras que las relaciones parecen un flujo dinámico de cambio social. Habla de individuos no “sólo significa individuos humanos que votan o consumen libremente en el mercado liberal. Los órganos del cuerpo son también objetos, y los partidos políticos, uniones, y quizá hasta los “globalmente oprimidos” podrían ser objetos colectivos” (ibid).

⁹⁹ “Objects are unities (...). *Direct* contact could only be all or nothing, never partial. What happens instead is indirect contact, whether in the case of human knowledge or sheer inanimate collision”

Además, dice: objeto no está en oposición con los sujetos. Y la idea de que caracterizar a algo como objeto es un acto de mala fe, o degradante, no es el caso, ya que ser un objeto no significa carente de dignidad, escribe, significa simplemente que es una entidad unificada e irreducible a sus componentes básicos o a los choques o efectos que tendría en el contacto con su medio natural, ecológico.

Definición de objeto por Harman:

La definición de objeto por Harman no deja de tener un cariz tradicional. Escribe (2010, p. 22):

“con objetos me refiero a entidades unificadas con cualidades específicas que son autónomas con respecto a nosotros y entre ellas. En una primera instancia esto puede sonar como un residuo del sentido común, cuya presencia en la filosofía yo condenaría. Podría sonar a “realismo ingenuo” creer en cosas independientes que existen incluso cuando dormimos o morimos, y que desatan fuerzas contra ellas mismas sea de nuestro agrado o no”.

Harman está en contra de otras definiciones de objetos, formas de comprender o tener a los objetos en tanto tales. Aquí observamos cómo enumera 9 vertientes que rechaza, entre otras que no explicita: 1) Correlacionismo (e idealismo), 2) Relacionismo, 3) Monismo, 4) El objeto en Simondon y Delanda, 5) Bergson, 6) Naturalismo científico, 7) Hume, 8) Genealógico, 9) de la Diferencia, principalmente, derrideana (Harman, 2010, p. 22-23)¹⁰⁰.

¹⁰⁰ Hay ciertas estrategias para quitarles el protagonismo a los objetos: One option is to claim that objects are unreal because they are derivative of something deeper—objects are too superficial to be the truth. This is the more cutting-edge version of those recent European philosophies that have a certain realist flavor. The other and more familiar

Harman expresa su postura en defensa de un nuevo concepto de objeto. No se trata de una suerte de monada ideal donde las cosas estarían autocontenidas, ni de una sustancia infinita e inmensurable, se trata de los objetos autónomos y reales que hay en el mundo. Por una parte, Harman parece estar aplaudiendo a Aristóteles como el primer filósofo que le dio dignidad a los objetos (2016, p.13), pero también agrega ciertas distancias con respecto a él y a otros filósofos que también pensaron los objetos (como Leibniz y Husserl desde un corte más bien idealista)¹⁰¹; además, Harman, que fue un ávido lector de Heidegger, y de la tradición fenomenológica en general, llega, una vez que expone la cuaternidad en Heidegger, a plantear su nueva cuaternidad, a saber: tiempo, espacio, esencia y eidos (Harman, 2016, p. 95); y postula a un concepto de objeto cuádruple: los objetos por una parte son reales, sensuales, con cualidades reales y cualidades sensuales. Dentro de esta estructura cuádruple, se darán relaciones tales como objeto real y objeto real (relación consigo mismo), un objeto real con el objeto sensual (el objeto fenoménico), así como las cualidades con el otro tipo de cualidades, entre muchas otras variantes. Harman va estableciendo tensiones, radiaciones, conjunciones, que desarrolla en su *ontografía*¹⁰², preguntándose además siempre por el interior mismo de los objetos, los niveles de objetividad, entre otros temas, en este contemporáneo tratado de ontología.

option, anti-realist in character, is to say that objects are unreal because they are useless fictions compared with what is truly evident in them—whether this be qualities, events, actions, effects, or givenness to human access (Harman, 2011, p. 24)

¹⁰¹ Kazimiers Twardoski en su tratado *Sobre la teoría de la significación* propone distinguir al objeto fuera de la mente y el contenido dentro de la mente. Twardowski había indicado el sendero a seguir. Husserl replicó a este tratado desde una posición plenamente idealista o correlacionista: “ambos son el mismo objeto” (aludía a la ciudad de Berlin como exterior a la mente y a la misma dentro de ella). El objeto enfocado por la conciencia es el mismo objeto fuera de ella (Harman, 2016, p. 20).

¹⁰² Harman entiende por este término al ejercicio de combinar los dos tipos de objetos y dos tipos de cualidades que describió en su libro: el objeto cuádruple (2016, p.119 & 120). El término procede de una clásica de historia de fantasmas.

Ahora bien, en palabras del mismo Harman, la postura de Meillassoux es una radicalización del correlacionismo desde dentro y su postura, en cambio, es una radicalización del correlacionismo desde fuera, desde los objetos. Harman (2010) detesta el acceso a los objetos como la caracterización de los objetos mismos (p. 25). Con el *Grant* de Harman: (25-30) 1. Comparten la idea del mundo inanimado como el protagonista. 2. Lo geológico y físico está permeado por una vibración metafísica más profunda. 3. El mundo no es como se les manifiesta a los seres humanos. La realidad fuera de ser pensada es plausible. 4. Pero Grant observa y vuelve a Schelling. Y coinciden con Badiou en el sustrato físico. Schelling elimina lo a-orgánico y lo orgánico y solo se trata de la materia inanimada. 5. El acceso a la realidad no es lo que determina la realidad, sino que es una consecuencia del mismo comportarse de una realidad que hace posible (produce) tal acceso a lo real.

3.1.1 La relación filosófica entre Bruno Latour y Graham Harman

Para comprender los cimientos del pensamiento de Harman, hay que reconocer a dos figuras: Heidegger¹⁰³ y Latour. El segundo es menos reconocido que el primero. Nacido en 1947, hijo de un vendedor de vinos, interesado en antropología y sociología. Quizá la idea más reconocida de Latour sea la de que nunca hemos sido modernos (*We Have never been modern*) (1991), nunca hemos alcanzado ese estado y de lo que se ha tratado es solamente de una pretensión, un ideal. Lo supuestamente moderno declaraba como natural un tipo de objeto o de saber, mientras que

¹⁰³ En la descripción de Harman, Heidegger no es un pensador que haya pensado el ser más allá del correlato de ser-pensar o del mundo, no tan profundamente, dado en este correlato. Su concepción del ser estaría mezclada por la falacia epistemológica que se pretende ontológica (2009, p. 179.)

había otro denominado cultural, pero había que considerar a los objetos de la misma manera (2014, p. viii). Bruno Latour es el creador del método en las ciencias sociales conocido como ANT (Actor Network Theory) Teoría el agente red o teoría del actor red (2014, p. viii). Ahora bien, el trabajo de Latour influencia a Harman en lo político, pero sobre todo en lo metafísico. En *Prince of Networks* Harman plantea al segundo, al metafísico-científico social, mientras que en *Reassembling the political*, expone su lado político, en ambas construyendo paralelismos y divergencias entre ambos y otros pensadores modernos o contemporáneos. En este libro plantea una sobre-política o política alta y una subpolítica o política baja. La primera con una izquierda y derecha particulares, mientras que la segunda también. La sobre-política o política alta estaría gobernada por las direcciones de la idea de *Verdad*, mientras que la segunda por una idea del *Poder o de la Guerra* (Harman, 2014, p.4).

Por otro lado, Latour fue un pionero de la filosofía orientada a objetos. Husserl había sido un pensador al que le importaban los objetos, pero a estos, como hemos visto con los párrafos destinados a la pregunta por el final de la fenomenología que describe Sparrow (2014), Husserl los reduciría a conciencia y su axioma no podría ser otro más que el de la conciencia y su intencionalidad como el fundamento de pensar y por tanto existir de un objeto. El objeto tiene que ser uno. El objeto tiene que tener una unidad y autonomía, en al menos cierto modo. La ontología orientada a objetos de Harman no sostiene ninguna idea monista en tanto totalidad y completa. Un universo homogéneo. Pero el relacionalismo, (como el de Latour, o de Tristan García, a ojos de Harman), también sería una forma más de monismo que disuelve cada cosa, cada ser, en relaciones (2009, p. 152). E incluso que concluye con la existencia de un solo ser, ya que la existencia de cada entidad individual está relacionada con otra y otra con otra y así

sucesivamente hasta el ser único, al que algunos metafísicos (como Spinoza con toda la tradición precedente desde Avicena hasta Maimonides) llamaron Dios.

Harman nos presenta 7 casos de aproximaciones a los objetos que aquí enumeramos y presentamos sintéticamente (2009, p. 152-155).

1. Rechazo a la distinción entre objeto y sujeto. En este caso se trataría de Hegel y Fichte, para quienes los objetos no son más que dentro de un saber humano, en palabras de Harman. La cosa en sí es superflua para ellos. Žižek entra en esta clasificación.

2. Rechazo a la separación entre objetos y relaciones. Aquí sería Whitehead. La idea de que exista algo más que las relaciones en una cosa es un substrato vacío de actualidad. Mera vaciedad.

3. Rechazo a una autonomía separada de entidades en el mundo real. Esta es otra variante de la segunda clasificación. Cuanto más una cosa está relacionada con otras, menos independencia tiene y por lo mismo más se aproxima a un bloque homogéneo omniabarcante. Según Harman, esta sería la perspectiva de los pre-socráticos (o de la sabiduría filosófica anterior en las civilizaciones originarias) en donde hay un fundamento y componente que comprime los accidentes, una sustancia primigenia u originaria: Parménides, Anaxágoras, Pitágoras, hasta Spinoza y la tradición judía materialista antecedente. Se encuentran tantos filósofos en esta postura, inclusive Lévinas.

4. Rechazo a la distinción entre objeto y sus accidentes oscilantes. Son cuatro los filósofos que entrarían en este cuarto inciso: David Hume, Alain Badiou, Franz Brentano y Leibniz, con sus puntales diferencias, pero que, en el fondo, se identifican en la distancia con respecto al objeto y sus accidentes o aspectos contingentes efímeros o casuales.

5. Rechazo al objeto como diferente de sus cualidades. Curiosamente, es Bertrand Russel a quien coloca aquí, dado que niega cualquier cosa que sea la sustancia.

6. Rechazo a que el objeto intencional es diferente a su eidos. Husserl.

7. Rechazo radical al objeto como diferente de sus piezas. Aquí entraría lo que Harman considera como reduccionistas de objetos a piezas, aunque no reducen (estos dos escritos: David Chalmers y Galen Strawson) a la conciencia a unas micropartículas, como a los quarks y los electrones.

Cada una de las mencionadas eliminan al objeto. El imperativo a seguir, por tanto, sería que debemos superar tal reduccionismo, proyectismo o subsunción, etc¹⁰⁴. Desde sus estudios de Heidegger, durante varios años Harman fue desarrollando su filosofía orientada a los objetos, antes incluso de que se publicara el libro *Después de la Finitud*. En una conferencia del año 1999 (Harman, p. 74, 2015), ya se preguntaba sobre la eficacia y relevancia de las teorías de acceso a la realidad, mientras ante nosotros un mundo lleno de complejos choques y sucesos sigue impactándonos. Los animales se comen a otros, una enfermedad acaba con la vida de seres vivos, o incluso el descuido, en una confrontación político-militar, es capaz de peligrar las condiciones vitales sobre el planeta tierra, mientras que algunos filósofos siguen absortos en las filosofías, como las nombra Harman, de acceso.

¹⁰⁴ Una de las frases o pasajes más memorables de Harman es cuando habla sobre la razón de por qué la filosofía es amor al saber, en el *Objeto Cuádruple* (2013): “Y es por ello que la filosofía es philosophia: amor al saber más que saber en sí mismo. La filosofía del acceso quiere que la filosofía sea un saber sobre el pensamiento, cuando en realidad es un amor al saber acerca de aquello que yace más allá del pensamiento”.

3.1.2 El objeto cuádruple

Para seguir con la crítica que establece Harman en uno de sus libros más importantes (el objeto cuádruple, 2011) tenemos que revisar dos nociones fundamentales: objeto demolido, la subsunción o reducción (un *undermining*) o una posición que sobreasume: el objeto sepultado (sobresumir, *overmining*) a los objetos, quienes pueden ser físicos pero no reales y, sin embargo, todos son unificados.

Por un lado, tenemos el subsumir o *undermining*. El cual califica como a la superficie de un objeto a su característica de ser tal objeto (una mesa, una pelota o un zapato) como no fundamental, es decir, estos objetos son reducidos o subsumidos a unos elementos o componentes fundamentales, a saber, partículas microscópicas, un elemento físico que es el “*Señor*” o centro de los demás. La visión que se tiene, por tanto, es que es siempre o una ilusión o una simple apariencia: el objeto es superficial. El *apeirón* identificaba que todo lo que hay es una mezcla o una fusión entre diferentes elementos, fuego, aire, agua, aire, por ejemplo, ahora bien: esta descripción de un objeto dibujaría la suposición de que en un árbol se halla el fuego y el aire y el pájaro... Esta sería una vulgaridad en la perspectiva harmasiana (2011). Harman parece por lo demás escéptico del monismo, dado que concibe una homogeneidad que no permite la distinción entre un sujeto y otro. Esta postura negaría todo contenido; según parece pensar: todo objeto como objeto, diferente, consistente, determinado, queda vaciado de materia y contenido; permanece amorfo, flotante, y sin marcar una diferencia (en palabras de la ontología de Bryant, 2011). Cuando se habla de la substancia de un ente, por ejemplo, de todos modos tenemos que pensar aquella realidad (como una o múltiple). Harman va a establecer el siguiente veredicto: reduccionismo es sinónimo a nihilismo (como podría apreciarse por el *Nihil Unbound*

de Brassier). En otras palabras, todas estas estrategias de enmarcarlo a un componente mínimo niega aquello del objeto singular en virtud de una entidad o componente fundamental (ibid, 2011).

Y por el otro lado, tenemos el procedimiento de un movimiento inverso; la personalidad, actitud, dieta, etc., de una persona se explica por una “entidad o supraestructura mental”, esto es, aquellas peculiaridades se deben obligatoriamente a una forma que infunde y coordina tal contenido, posibilidad de ser; hablamos de partidos políticos, sexo, género, nacionalidad, raza, clases sociales. En este caso el objeto es demasiado enigmático o profundo como para conocerse. Es una hipótesis necia, vacía o inútil. Pongamos otro ejemplo: una manzana es negada en el sentido de que forma parte de la idea en una cultura. Un conjunto de cualidades se atribuyen al objeto, pero el objeto, según Harman, como sucedía también en el subsumir o reducir, quedaba oculto u omitido, no se le encara. El empirismo en este razonamiento los niega debido a que el objeto es transmutado a objeto-experiencia. Ante este antirealismo, nos dice, se niega (a la manera de Berkeley) o se es escéptico (agnóstico) de lo que sean. No está demás agregar que el objeto se le niega en la síntesis de un conjunto de percepciones. Es decir, si se le define de acuerdo a todas las percepciones que se tienen de él, como un expositor ante un anfiteatro o auditorio, donde se desvanece el primero ante la pluralidad de percepciones que de él se tienen; el que enseña en un salón de clases se suple y se postula un contenido generalizado y con sentido presente en las conciencias de los estudiantes que lo perciben y lo califican. Además, de que hay otro problema: esas percepciones, muy probablemente, no sean idénticas.

Pero, independiente a estas dos concepciones que sepultan o demuelen los objetos, a saber, un subsumir o un sobreasumir: el materialismo ejecuta, según Harman en su objeto cuádruple e incluso en su *Prince Of Networks* (2009), los dos extremos simultáneamente. ¿Es que no era el

materialismo el aliado más confiable de los objetos? ¡No! El materialismo es el enemigo hereditario de toda ontología orientada a objetos. En resumen, son secundarios. Al postular una realidad virtual más profunda, orgánica, vital, material, (como pareciera suceder con Grant en su filosofía natural, 2006; 2011) también el objeto queda en mera cualidad. Ambas vías olvidan la autonomía del objeto al permanecer en los dos extremos. Berkeley o hasta Whitehead, dice, bajo este mismo asunto, lo relevan a Dios. Dios como correlato de la experiencia. Mientras que Kant padece un olvido del problema.

Sobre la cuestión del materialismo y el realismo especulativo, Harman, Como lo indicaba ya en *Philosophy in the Making*, el libro sobre Meillassoux, y más tarde en el *Quadruple object*, considera al materialismo como la forma filosófica más dañina de nuestro tiempo (2014, p. 94-110; artículo en versión electrónica). Su crítica al materialismo es debido a que esta defiende, apoya y recupera un formalismo homogeneizador. Pero hay que plantear un nuevo tipo. Dado que el formalismo (en el sentido usual del término) comparte el error con el materialismo: la igualdad irrestricta, la universalidad de los particulares. Habría que repensar otro formalismo que se atenga a la forma de los objetos y sus cualidades que se relacionan entre sí en el mismo objeto. Hay un contraste particular con las oposiciones a las que se enfrenta la forma, pero no se puede decir lo mismo en lo que respecta a la materia. Mientras que existe la oposición *forma y materia*, *forma y contenido*, *forma y función*, la materia suele encontrarse sólo con una oposición tan notoria como la de la idealidad.

Ahora bien, se ha argumentado y se ha vuelto sentido común que la materia es el plano último; y materia asimismo es la profundidad absoluta sin forma, más primordial que cualquier otra cosa. El *apeirón* ya nombraba aquello que el materialismo, algunos siglos después, trataría de representar: la absoluta sustancialidad a partir de la que todas las cosas emergen. Harman

diverge en la premisa de que cualquier cosa, desde el foco de una habitación, hasta la rama de un árbol, forman parte de esta "materia", es decir, son eliminadas.

La filosofía de Janne Bennett tuvo una controversia con la de Graham Harman sobre la cuestión de que el segundo es contrario a la idea de un campo unificado homogéneo de materia-energía, el mundo está compuesto, no de realidades últimas, pero sí de objetos, que poseen una forma y una estructura. No es un holismo cósmico homogéneo. Y he aquí también la crítica o la distancia con respecto a Hamilton Grant. La filosofía no es física especulativa, ya que no sólo se preocupa por la materia, sino por la forma, y de ahí la importancia de la metafísica, como la supo distinguir y separar Aristóteles.

3.2 Markus Gabriel

Introducción a campos de sentido

Markus Gabriel es un filósofo nacido en 1980 en Alemania. Habla 9 idiomas y se pueden encontrar vídeos suyos (de filosofía) en donde habla perfectamente el inglés, español, italiano o francés. Markus Gabriel se ocupa de la palabra y el sentido de ontología. Le da su tratamiento propio y que no vamos a reconstruir. Iremos describiendo algunos aspectos esenciales. Por una parte, la ontología se encargaría de estudiar al ser en tanto que es pero entendiendo en particular su existencia y su apariencia. Mientras que la metafísica se ocuparía de aquello que algunos metafísicos llamaban substancia. La realidad para algunos era negarla, era una mera ilusión, o no era más que lo que se nos presenta o creemos que es. Ahora bien, frente a este escepticismo, o cierto realismo o idealismo, hay una corriente de pensamiento científica que cree que la realidad

puede ser comprendida y que puede ser agotada en términos de ser reducida (todo lo que es) a cierta fórmula especial. Es con este nuevo fundamentalismo de la ciencia con lo que no ha estado de acuerdo desde su libro *Por qué el mundo no existe* (2009). La pretensión de conseguir la reducción fundamental de todo lo que hay, es uno de los blancos de la crítica ontológica pluralista de Markus Gabriel, como estamos por revisar. Según este fundamentalismo no hay nada que se le escape a su cuantificación, a su suma, o por movimiento inverso, a su reducción.

En su introducción a *Fields of Sense*, Markus Gabriel estudia varias concepciones o definiciones de las palabras "metafísica" y "ontología". ¿Son campos de investigación o sentidos intrínsecos? No tenemos que atribuir ninguna característica que esencialmente le atañe, como saber o campo de investigación. Muestra cómo el concepto de cosmos, en los griegos, es lo que instituye cierto orden, aunque también entendido como totalidad o cosmos, completud de lo que es el universo, basadas o fundadas en una intuición. Pero esta es una (argumentará) ilusión, aludiendo a Parménides (quien sufría este delirio) del Ser como Total (2015, p. 216) con esto va a estar atento, puesto que una visión omniabarcante o total, de lo que es, es falsa. Visión que llegó a nombrarse como Mundo, Ser, Realidad (con mayúsculas). Con estas palabras, ¿el campo de sentido no podría también pretenderse totalidad unificada de lo que es? Al parecer Markus Gabriel comprende esto y estaría planteando, por ello, a estos campos como analógicamente y no unívocamente (2015, p. 193).

Markus Gabriel define algunos de sus más importantes conceptos que va a usar a lo largo del libro, el primero es ontología como el entendimiento de la existencia en tanto por sí misma o como para nosotros sabiendo que es en sí misma, Markus reconoce la diferencia epistemológica de saber algo o de ese ser de algo. Y, por otro lado, también define a la palabra metafísica como la combinación de realidad y apariencia, por una parte, y una teoría de la totalidad o del mundo

en tanto mundo, en otra. La totalidad como una entidad de lo cual está compuesto el universo espacio-temporalmente, como es el caso de la *sustancia* (única, no-plural) de los filósofos post-aristotélicos, desde el helenismo a la filosofía en el mundo islámico, el renacimiento italiano y después europeo en general, que va hasta Spinoza, Descartes, etc., o, asimismo, como el horizonte último (Husserl), entre otros. Markus Gabriel no menciona a ninguna tradición, pero escribe lo que se ha mencionado: “La metafísica toma muchos tonos, pero todas las teorías metafísicas concuerdan en que hay una realidad unificada y completa, el mundo, la cual es al menos unificada por el hecho de que todo lo que existe coexiste en ese campo (dominio)” (2015, p.6)¹⁰⁵.

Defiende la meta-metafísica nihilista. En el sentido de que no hay una visión-del-mundo. No hay una Universalidad Absoluta. No dice que nada exista, sino que no exista una universalidad absoluta sobre lo que es.

En la primera parte (que es el apartado de su ontología pluralista, meta-metafísica nihilista, mientras que la segunda parte es su epistemología), negará que haya una entidad unificada llamada mundo, realidad o naturaleza; una esfera totalizada y unificada de objetos como resultado de una operación conceptual u otra (2015, p.8). Vale recordar que en su *Why The World Does not Exist?* hablaba ya sobre el fundamentalismo religioso o incluso nihilista que decía que típicamente el mundo donde vivimos, el universo, es una ilusión, aludiendo a una imaginaria teoría de la salvación. No existen los colores, ni los sentimientos ni nada de lo que percibimos. De ahí el deseo es salirse de ese velo (veil of Illusion). No obstante, este gesto que

¹⁰⁵ "Metaphysics takes many shapes, but all metaphysical theories arguably agree that there is a unified overall reality, the world, which is at least unified by the fact that everything that exists coexists in that domain" (Markus Gabriel, 2015, p. 6).

niega lo que padecemos, pensamos, sentimos, etc., que las toma como ilusiones es característico de nuestra actualidad científica donde expertos de la ciencia afirman que todos estos sentidos corporales, por ejemplo, son ilusiones fabricadas por el cerebro, y que detrás de él yace escondido lo verdaderamente esencial. Markus Gabriel curiosamente dice que sólo “el sacerdote o el científico” tienen acceso a esta esencia (2015, p. 160). Sobre este asunto también ha escrito *I Am Not a Brain* (2017), en donde critica el neurofetichismo de nuestra época, sobre todo en la línea ultra-positivista. Libro dedicado a revisar los últimos planteamientos de la filosofía de la mente en lo que respecta a problemas tradicionales de la filosofía analítica: como el problema de la mente y el cuerpo, la conciencia, autoconciencia, la inteligencia artificial o robótica y el yo, por mencionar algunos.

Markus Gabriel no está diciendo que no exista el mundo (el mundo de la química, de la geología, de la geografía, de la historia, de la filosofía, de una persona del este o del oeste, etc.), dice que no existe el mundo como la totalidad irrestricta, como una fórmula matemática o física (científica) que supone lo único (o necesario) de la materia como fundamento. Lo niega como la totalidad de los dominios o como totalidad absoluta de las cosas o hechos, como una entidad que es ya Totalmente una, que excluya la posibilidad de agregarle algo. Su argumento va en contra de la visión moderna cientifista, fisicalista, por ejemplo.

Sostiene que Aristóteles fue el primer filósofo en plantear la noción de la ontología de los campos. El ser se dice de muchas maneras, decía el estagirita, recuerda Markus Gabriel, (2015, p. 138). Esta analogía del ser es lo que nombrará como “Sentido”. Una palabra que también es crucial en la formulación de “campo de sentido” es el de individuación. Ya que es esta la que permite que un campo de sentido se distinga de otro. Uno puede distinguir el campo de la química del campo de la biología debido a esta individuación. Y es el “Sentido” (sense) la regla

que diferencia a un campo (o dominio). Así, el campo es por la función del sentido (la individuación) accesible en distintas disciplinas.

Ya que la existencia no es una propiedad propia (porque resulta imposible existir en ningún lugar, donde “ningún lugar” es en un campo de sentido). Existir, es por tanto, existir en un campo de sentido. Además, los campos de sentido (no son nada, uno fuera de los otros) requieren de otros para existir¹⁰⁶. Esto es, coexisten. Los campos o dominios (y los objetos) no existen solos, sino en relaciones (Gabriel, 2015, p.140).

Como vimos, no existe el campo de todos los campos. La física parece tornarse en el campo de todos los campos. ¿Por qué? Porque el campo total es el universo que es estudiado por la física, en distintas escalas, pero el universo no pertenece hacia sí mismo; como dominio no es nada dentro del dominio, por tanto, tiene que haber otro. Pluralidades de visiones sobre el mismo, no únicamente la visión que plantea la física. Dicho de otro modo, el universo como campo o dominio es imposible que sea idéntico, en sí mismo, con el universo estudiado por la física y descrito (a través del pensamiento) de la física. La posición microfísica eliminativista, por ejemplo, es inefable dado que no permite ninguna visión. Porque lo único que es son unas partículas ultra mínimas, esto es, no una visión de... (2015, p.143). No somos idénticos al cerebro y una postura que afirma que no hay más que el cerebro no es otra cosa más que un neurofetichismo.

¹⁰⁶ Habrá quien calificará esta postura como relacionista, etiquetándola con las ontologías de la relación. Por ejemplo, Graham Harman, como vimos líneas antes. Si bien no es un pensador que revisaremos en este estudio, Tristan García (con su libro *Forma y Objeto*) tiene una de las más ricas contribuciones a la ontología o metafísica contemporánea y concibe a la cosa como una analogía, es decir, como aquello que es una cosa con aquello que una cosa es (o, como se podría simplificar, sus componentes y contexto).

Lo que se postula es, en palabras de Markus Gabriel, una “fenomenalización”. Y hay posturas generales: la de un reduccionismo, eliminativismo, o una, que podemos llamar, abstracción. En palabras de Harman es el (undermining y el overmining). Una postura que demuele o sepulta. Que pertenece a algo más abarcador o más fundamental (mínimo) (2015. 144).

Markus Gabriel es crítico del monismo ontológico (así como del dualismo). Distingue entre un monismo óntico y otro ontológico. El primero postula que solo hay un objeto o un tipo de objeto y el segundo que sólo hay un dominio o campo. Frente a ellos, su postura, dice Gabriel: “es la del nihilismo meta-metafísico en tanto que deja intacto todos los otros campos y sus objetos” (2015, p.145).

3.2.1 La mirada sin-mundo

Recordemos la definición de Mundo: totalidad de objetos o todo de ser. En lo que en adelante se expondrá nuestro pensador defiende la irreductibilidad y relacionalidad de su meta-metafísica nihilista, y parece asociarse con una defensa de la pluralidad (y alteridad) inscrita en cada objeto y campo. Con Meta-metafísica nihilista se refiere a que la metafísica no tiene objeto. (2015, p. 187). Lo que defiende aquí el alemán es la mirada sin una totalidad completa, o Mundo. Y además que existir es existir en un campo de sentido. ¿Quién ha argumentado que existan campos y que unos campos excluyan en sí mismos a otros? Aristóteles había hecho la diferenciación entre la división de campos con base en la división de formas de entendimiento

(Gabriel, 2015, p. 146)¹⁰⁷. A campos de objetos, campos disciplinarios. Hay campos donde hay campos de sentido. ¿No se puede existir en un campo de sinsentido (y en qué sentido es sinsentido) o no se puede presentar con sentido y sin campos? Tema que involucra al alegato que genera contra la universalidad y es donde reafirma la pluralidad en su lugar.

Es de sentido común pensar que el Ser es el concepto general. Pero no. ¿Aristóteles dijo que existencia no era el concepto más general? (¿Donde?). ¿Con el concepto de analogía? Sí. El ser tiene un sentido analógico. ¿Por qué? La cuestión a la que quiere llegar Markus Gabriel con Aristóteles es que no consideramos nunca a las cosas en una forma universal, sino particular (p.193). Incluso: no podemos dirigirnos a todos los objetos al mismo tiempo (Gabriel, 2015, p.146). Sencillamente, que haya un foco de atención en la mencionada universalidad al que se relacionan aparentemente las cosas no significa que “realmente” así suceda y que todas las cosas que se le relacionen entren o sean en su concepto. Markus Gabriel no dice que no exista el planeta tierra, dice que no existe el mundo como el que compenetre y concentre todo lo demás¹⁰⁸. No hay significado del todo (Gabriel, 2015, p. 194), siempre hay lo que no se le cuenta o considera (en lo particular), en lo que tiene o contiene el mundo, el escenario supuestamente fundamental. El Ser-en-el-mundo absorbe (subsume), como otros pensadores lo han enunciado antes¹⁰⁹, las otras formas de ser. El ser en el mundo de las arañas o de los delfines. No hay escenas privilegiadas. Para Markus Gabriel todos han sido intentos fallidos al establecer

¹⁰⁷ Decir que el objeto se divide en su disciplina es decir que el objeto es construido a partir de las “ciencias sociales”, aquí entra el tema ya tratado del correlacionismo. Pero se agrega que, también, puede haber objetos sin su disciplina (Gabriel, 2015, p. 147). Poco después rechaza lo que denomina *asimetría trascendental* (la postura según la cual no hay identidad porque la referencia es elusiva y no puede volverse su propia referencia). Rechazará el construccionismo metafísico asociativo (división cientifista de objetos) porque no se trata de construir un campo para colocar al objeto ahí, esto significaría que no hubo sino a posteriori el objeto (Gabriel, 2015, p. 151).

¹⁰⁸ Nuevamente, estos son temas que trata excelentemente Tristan García en su obra: Forma y Objeto.

¹⁰⁹ Por ejemplo, Levinas o Dussel.

constructivamente el campo de todos los campos, el Uno. Tampoco hay objetos unificados en un plano de inmanencia homogéneo (Deleuze y Guattari) ni una inconsistente multiplicidad (Badiou), lo que hay, en cambio, es una indefinida proliferación de campos de sentido (Gabriel, 2015, p. 196).

El filósofo alemán puede estar coincidiendo con otras posturas intelectuales (políticas o sociológicas) en esta crítica, al decir que el Ser tiene un significado, un estilo o hasta un lenguaje en distintos espacios y épocas, como en un horizonte de comprensión, como totalidad, mundo, que ya le criticaba Lévinas a Heidegger¹¹⁰, cuando decía, entre otras cosas, que la realidad estaba fundada en el ser del Dasein (Gabriel, 2015, p.198).

Heidegger reivindicó su idea (que postuló en sus seminarios de Zollikon, donde parece equiparar Dios con Dasein) la idea (antes escrita en *Ser y Tiempo*) de que la tierra pudo ser tierra, pero el hecho de que ahora la veamos así refiere sobre el Ser de los seres. Heidegger parecía sospechar que la aceptación del mundo ancestral daba paso a un “microfundamentalismo” (Gabriel, 2015, p. 200) y es claro que Heidegger era crítico de la tecnología (y el olvido del ser).

¿Pero si la definición de que existencia no era meramente propio de los objetos físicos, etc., reales, sino que también incluía a los imaginarios, no es correcto afirmar entonces que el mundo sí existe? Esto es, ¿tal a un sueño o una imaginación, pero en fin existe? No, porque este mundo que existe en este caso entra en un subgrupo y no es el campo de todos los campos, se ha particularizado. Por lo que la definición de mundo no se sostiene: “la totalidad completa de todo

¹¹⁰ Cf. E. Dussel (1975). *Liberación latinoamericana y E. Levinas*. Buenos Aires: Editorial Bonum. Levinas (2012). *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

lo que es”. Otra objeción que tiene la postura de la pluralidad ontológica es que el mundo contiene más que el estómago de un tigre. A esto se responde que cualquier antigua galaxia contiene más que el estómago de un tigre (ibid, p.202) aludiendo al hecho de que el mundo entendido aquí es un mundo incompleto.

Escribe (2015): el mundo no puede ser un objeto. Pese a que se diga que es el campo donde todos los demás son, no significa (porque no es un objeto) que no aparece en ningún campo. Vale prestar atención a la diferencia entre el Ser y seres. Lo que se quiere demostrar en primer término es la localidad del ser, su particularidad, contra la universalización o universalidad. No se trata de que el Ser sea un objeto (sería afirmar un realismo totalizado o totalizador); y su inversión, esto es, remplazar la palabra Ser por horizonte, que no aparece en sí mismo, tampoco es convincente para demostrar la Totalidad completa (el Mundo). La perspectiva del horizonte (que podríamos decir entonces un idealismo totalizado o totalizador) conduce a pesar al mundo ya no como un objeto en sí mismo, sino como un “conocimiento”, como la totalidad del conocimiento. (p. 205). Tenemos, por tanto, 1) La Totalidad (Mundo o Universalidad) *concreta, física, inmanente* y 2) La Totalidad (Mundo o Universalidad) *abstracta, pensada, trascendente*. La primera como objeto y la segunda como conocimiento. Ni la una ni la otra cubre a la otra correctamente, y su unificación o fusión constituye una confusión de órdenes.

3.2.2 Campos y más campos (analogía pluralista)

Como el mundo no tiene que ser identificado con ningún tipo de objeto, ni siquiera un dios (en tanto objeto) pudo haber creado el mundo. La total totalidad (el mundo) no existe, ni el

monismo metafísico ni el dualismo metafísico han acertado (Garbiel, 2015., p. 214). Una característica que se tiene que aclarar es que Markus Gabriel posee un estilo argumentativo propio de una tradición analítica, donde las ideas deben de ser “claras y distintas”, y donde, quizá por cortesía al lector, se rehúsa a una jerga que se exceda en equivocismo. Así, vale aclarar que filósofos americanos y británicos figuran en los conocimientos de nuestro filósofo. Y de hecho es el rescate de estos otros pensadores en paralelo con el nacimiento del Realismo de siglo XXI es que habla Markus Gabriel de “Nuevo Realismo Alemán”¹¹¹.

Distingue a un objeto intencional, que representa, (hablamos de personas o cámaras) de un objeto no-intencional (no representa o no se sabe si pudiese representar), piedras, tormentas, temblores. Una segunda distinción es la de sujetos intencionales (objetos que pueden representar) de objetos intencionales. Los sujetos intencionales son aquellos que tienen que aparecer en un campo de sentido, ya que si no aparecieran serían imposibles, inexistentes. El sentido-

¹¹¹ Vale señalar la controversia con Gabriel Vacariu, quien afirma que Markus Gabriel plagió muchas de sus ideas. Si bien él trató sobre los distintos mundos posibles epistemológicamente, se replica que Markus Gabriel ha planteado el concepto de Sentido sobre el de meramente un campo lógico. Además de que ello no es tratado en los libros de Gabriel Vacariu, aunque haya teorías y temas que compartan. Sin embargo, en su libro *Epistemologically Different Worlds* (2008), Vacariu discute y critica la idea de que solamente existe un único mundo, que aparece como una presuposición del mundo de la física o de la psicología. En el primero como el mundo observable, estudiado a diferentes escalas y el segundo como su entretrejimiento hasta el cerebro humano, contemplado a la vez paradójicamente desde un mundo objetivo. Se escribe en el prólogo de este libro lo siguiente, la contribución central de esta obra es la “clarification of the traditional ‘ontological category mistake’ that is characteristic of all classical, or contemporary perspectives or types of rational reconstruction of the mind-body problem: the attempt to subsume subjectivity into objectivity. In this kind of approach, the mind-body problem is simply the problem of relating subjective, internal, mental phenomena to objective, external, material phenomena, and assuming that this can be done in the framework of a unique world. Vacariu, al parecer influenciado por teoría de la ciencia, llega a conclusiones que comparte con Markus Gabriel, aunque escritas un poco antes que el alemán. Y nótese también que Vacariu posee una producción bibliográfica considerable: 10 libros. Vamos a enumerar 5 de ellos: *Mind, Life and Matter in the Hyperverse* (2010), *Being and the Hyperverse* (2011), *Is Cognitive Neuroscience a Pseudo-science?* (2015), *The Self as an Epistemological World* (2017) y *From Hypernothing to Hyperverse* (2017). Pero aún hay más, en este libro, el romano por ejemplo estudia y critica las pretensiones neurocientíficas de las ciencias de unificación psicológica. Bien, aunque Gabriel fue profesor universitario de epistemología desde los 29 años, no trata estos problemas sino desde la ontología. De cualquier modo, esta controversia no ha tenido mucha impronta en los discípulos de Markus Gabriel.

dependiente y el referente-dependiente son dos cosas diferentes que Markus Gabriel utiliza de Brandom. Lo que quiere demostrar con esto es que algo cae dentro de un concepto en tanto cae en otro, un relacionamiento ontológico y, también, uno sólo alcanza a palpar, tocar, (grasp) un concepto en tanto interviene otro concepto. En la filosofía continental el “sentido-dependiente” (sense-dependence) y el referente-dependiente (reference-dependence) se traducen como la conciencia (o autoconciencia, *self-consciousness*) y el objeto (Gabriel, 2015 p. 216).

Con este concepto de autoconciencia, Markus Gabriel criticará a Fichte, ya que la *conciencia* de nuestra *conciencia* está fundada en una *supraconciencia*, la cual sería “neutral”. Pero la consecuencia problemática que hizo modificar el planteamiento fichteano, es que entonces los objetos son creados en cada instancia y si nos preguntamos: y si no estamos conscientes todo el tiempo de nuestra conciencia, como sucede a menudo, por no hablar de inconscientes. Por lo cual ahora la neutralidad radicaría en el Ser. Lo que nos lleva al problema de la totalidad.

Una vez que crítica al finitismo metafísico y al metafísico nihilismo (que se distingue de su postura: meta-metafísica nihilista, con *una específica* definición que escribimos arriba) pasa a la ilación siguiente: Aristóteles. Recordemos que Fichte se quedó con la idea de que el Ser es neutral y es el fundamento de la autoconciencia, pero desde Aristóteles, como afirma Markus Gabriel (2015), el *Ser no es* el concepto más *universal*, en lo que habría acertado, pero no en su jerarquización (p. 220). Para el filósofo alemán, siendo congruente con su ontología, dirá que hay un pluralismo epistémico: conocimiento sociológico, matemático, sensorial, artístico, deportivo, epistemológico (p. 318). Una vez más, porque no hay un “campo” unificado del conocimiento y porque no hay el campo que se pueda poner sobre los otros. Tomemos un ejemplo, para el matematicismo (postura que ha sostenido en cierto modo Badiou al creerla la ontología primera) todo es objeto de la matemática, pero esto es evidentemente falso, porque no todo es

cuantificable o una cantidad. Que un durazno sepa dulce o agrio no es objeto de la matemática o que una obra de arte despierte evocaciones de la infancia o estremecimientos por el futuro, tampoco es objeto de la matemática. Pero regresemos a su ontología.

3.3 Notas sobre Iain Hamiton Grant

Grant antes de decidirse por la filosofía, pensó dedicarse al performance artístico, la escultura y la música. Su primer acercamiento al pensamiento filosófico fue mediante las pinturas más abstractas de Kandinsky y Malevich (Grant, 2013). Grant es un filósofo británico, traductor del francés de Baudrillard y Lyotard. Harman establece una relación llamativa entre la lo que él llama "la física de la idea" de Platón con la "filosofía de la naturaleza" de Schelling (quien ha sido considerado como un romántico, prekantiano, postkantiano o filósofo de la libertad). Reacio a Aristóteles y Kant, ya que estima que estos dos pensadores centran al conocimiento humano, aprecia más deseable y fructífera el retorno a una filosofía idealista de Schelling que no descarte el papel orgánico del universo (y no centre al varón y mujer), así como una filosofía platónica (Grant, 2013).

Hamilton Grant sobre todo pretende mostrar a un Schelling de una filosofía natural y por otra parte desmontar la creencia de que el idealismo es completamente opuesto al realismo y que se trata, en cambio, de una profundización en la Idea y su historia material/natural para volverse idea (Woodard, 2010). Grant al volver a la filosofía de la naturaleza del pensador alemán e idealista Friedrich Schelling, regresa a algunas posturas metafísicas esenciales de Spinoza (o la tradición materialista, determinista, anterior al pensador judío holandés) y su metafísica, (Nadler,

2015), por ejemplo, en el hecho de que los modos son modificaciones de la sustancia. Y como modos se entiende a los seres humanos vivos como formando parte de la naturaleza de la sustancia inmanente. Cada entidad particular es proveniente de una mayor y más fundamental que es la Naturaleza misma. No obstante, el principal filósofo que le importa a Grant es, como se dijo, Schelling; en el sentido de que este pensador enfatizó y pensó más lenta y detalladamente el aspecto de que hay algo que precede al pensamiento humano y es, tanto su fuente, como su fundamento.

“Una vez aceptado que hay fundamentos naturales para la producción del pensamiento, luego es necesario aceptar que esos fundamentos (grounds) no pueden ser aparentes al pensamiento al menos que el pensamiento sea concebido como parte de la naturaleza. Puesto de otro modo, el pensamiento de la naturaleza no es nada más que la naturaleza pensándose a sí misma. La reflexión no es meramente la reflexión en el interior de un sujeto; es naturaleza objetiva reflexionándose a sí misma como productora y producto del pensamiento” (Sparrow, 2014, p. 150)¹¹².

Grant desea una ciencia que tenga como objeto a la naturaleza por sí misma. La filosofía requiere de un concepto de naturaleza que no sea eliminativista ni exclusivista, sino que dé cuenta de su productualidad esencial (Grant, 2013).

¹¹² “Once it is accepted that there are naturalistic grounds for the production of thought, then it becomes necessary to accept that these grounds cannot be apparent to thought unless thought is conceived as part of nature. Otherwise put, the thinking of nature is nothing other than nature thinking itself. Reflection is not merely a reflection on the interiority of a subject, but objective nature reflecting on itself as producer and product of thinking”.

A esto se refiere cuando habla del aspecto geológico del lenguaje (o biogeológico). Según el cual, no es tanto pensar a la naturaleza como algo ahí que está, para describirla, contarla, examinarla, aunque esté no-correlacionada con nosotros, sino que esa naturaleza tiene una historia anterior a la aparición de la conciencia y de su reconocimiento de la realidad, estaba ahí mucho antes de haber devenido pensante. En suma, la naturaleza, no es una cuestión ahistórica y eterna del universo en tanto que nos atañe, sino que es el devenir de la naturaleza lo que la ha eclosionado de distintas maneras en cultura. La naturaleza es cultura. La cultura así no estaría separada de la naturaleza, sino que es su manifestación per se (Flores Peña, 2014, p. 259).

Este planteamiento postularía a la naturaleza ya no como simple ahistoricidad de lo real, sino como la historia. La naturaleza es la historia porque esta cambia, transmuta, y no tiene al ser humano como centro, como ha indicado Manuel Delanda, es una historia no-lineal. Y el ser humano puede desaparecer de la faz de la tierra, pero la naturaleza (no como la comprendemos exactamente) seguirá, seguramente. La naturaleza se extiende a todas las formas vivas, pero también a todo lo que no es vivo. La tecnología es naturaleza puesta a disposición de *unos* (seres humanos) *que son naturaleza*. Respecto a ello, la tecnología no está separada esencialmente de lo natural, su fundamento. La naturaleza ha producido un medio, a la vez natural, para crear otras formas, otras extensiones de sí mismas que, por más humanas y separadas de la primera, siguen perteneciéndole. Además: el pensamiento germina de la naturaleza. Esto es, el pensamiento es como el hijo o la prolongación de un fundamento natural. Levi Bryant dice algo análogo: aludiendo a esta separación, entre cultura y sociedad. La naturaleza es el dominio de la causalidad mecanicista, mientras que las sociedades están compuesta de normas, creencias, lenguaje y significados. La cultura es además el reino de la libertad donde se va construyendo presuntamente por consenso el mundo cultural. Y la naturaleza es casi una herramienta o el

medio donde nos desenvolvemos (Levi Bryant, 2014, p 248). La cultura sería una fase más en cómo comprender aquellos cimientos primeros.

Según Grant: el fenómeno de la libertad tiene sus raíces en la tierra, es decir, es una evolución como expresión de las potencias geológicas que se aprecian como prácticas inteligentes. Así pues, la naturaleza no debe verse simplemente como un a priori general, sino de algo, esto es, la naturaleza debe concebirse en sus productos (ya sea la subjetividad o la autosuficiencia) consistente en sus fuerzas locales y no generales (Grant, 2006, p. 203). La naturaleza para Schelling es diferente a la concepción de Deleuze y Kant. La tierra es un producto productivo en tanto naturaleza trascendental que posee unas formas irreducibles entre otras formas. No como un dominio, sino como productos susceptibles a la potencialización (Grant, 2006, p. 200).

Una implicación que podría quedar patente con los nuevos senderos que se han abierto en torno, podría postularse que una crítica al correlacionismo vuelve a situar al sujeto que conoce como en un nuevo nivel de dominio de lo que es. Pero este no sería la consecuencia auténtica. La crítica al correlacionismo era, desde un principio, una crítica a un sujeto que se interpone siempre en el objeto como presencia o condición. Es decir, el objeto siempre estaba limitado por la conciencia del que conoce y que por tanto no podría haber nada más allá del conocimiento del ser humano. Era una perspectiva antropocéntrica (propia de una conciencia militar y economicista, de coste y beneficio) que, aunque se mostraba el límite del conocimiento, seguía perpetuando la negación de la exterioridad del pensar. La limitación de no poder afirmar la cosa en-sí, por lo menos como independiente, y verla como un caso perdido, significaba que ella no tenía lugar ontológico (o metafísico como otredad), no tenía sentido fuera, que no era por sí, y por ende, en sí. No obstante ir contra el correlacionismo, podría entenderse también como la permisibilidad sobre la dignidad de lo Otro, de lo absolutamente otro y la alteridad. Lo que

podría verse como exagerado en Meillassoux es no obstante su primordial enfoque de no pensar la relevancia de la correlación como un problema filosófico, sino que resultaba un paso metódico. Grant, no piensa en abandonar a la correlación. Pero ya no procede sin la reflexión y el giro especulativo. Además ya no se trataría de un simple relacionismo epistémico, sino de una condición ontológica irremediabilmente natural y especulativa.

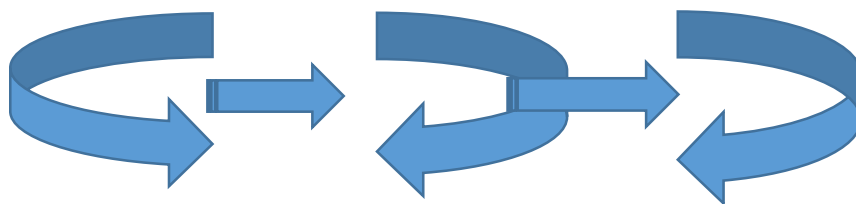
Evidentemente, el problema de la correlación sigue siendo un problema rotundo, profundo. Lo que viene a plantear Grant, es retomar la filosofía de la naturaleza de Schelling, el gran pensador alemán del siglo XIX y postular el problema de cómo se funda o cómo se da esta generación, especulativamente, de procesos generativos, esto es, como una física especulativa (Sparrow, 2014, p. 148-155).

Ian Hamilton Grant¹¹³ efectúa una crítica al anticorrelacionismo por su división entre física y metafísica, la primera como la encargada de pensar las causas y esencias y la segunda entendida por él desde Aristóteles como una descripción de estas causas en la materia. En Hamilton Grant no hay y no se quiere esta división: se trata de un mismo comportamiento: el “fenómeno del pensamiento (...) es un comportamiento ontológico” (Flores Peña, 2014, p. 262); parece constituir entonces otra vertiente u oleada al lado de otros pensadores como: Bruno Latour, Steven Shaviro, Levi R. Bryant, entre otros, que tienen una preocupación, con la reincorporación

¹¹³ Para una parcial crítica de Hamilton Grant, las posturas de la filosofía y ontología de la naturaleza que ha resurgido con la ontología orientada a objetos en la línea de Grant o Timothy Morton, véase *Trascendental materialism* (2014), de Adrian Johnston. Johnston es un filósofo más bien hegeliano defensor del trascendentalismo del sujeto frente a la *inmanencia* que lo borra en un “océano negro”, que no muestra la subjetividad, al sujeto, sino más bien a una sustancia “indiferente”. Para nada en la línea spinozista (a Spinoza ni lo cita en sus notas) y contra especialmente Deleuze, Schelling, Grant y hasta el mismo Spinoza (como *raíz* de los antes mencionados), a los que comenta en momentos con cierto desprecio, rechaza sus posturas filosóficas, con el rescate de Hegel y bajo influencia del pensador esloveno Slavoj Žižek. (Johnston, 2014, p. 52). En desacuerdo con el neo-spinozismo, que desplaza el pensamiento dialéctico. La crítica planteada, hegeliana, hacia Spinoza, estriba en que el pensador marrano sefardita pensó a la sustancia absoluta como indiferente, mientras que le faltó pensar, no sólo como sustancia indiferenciada, o indiferente, sino como sujeto (Johnston, 2014, p. 27). ¿En la sustancia dónde está el sujeto? ¿Cómo se desarrolla?

del pensamiento deleuziano, por construir un proyecto de una filosofía de la naturaleza donde no haya el dualismo entre física y metafísica. Este parece un sendero complejo que aquí simplemente indicamos. Nos referimos a una física especulativa, que resume buena parte del posicionamiento teórico de Grant. Para Ian Hamilton Grant los productos no serían sino el poder que los produce. Piensa el venir a ser del ente o del mismo ser como de los fundamentos de inseparabilidad (nonseparability) o inmanencia de lo que es (Grant, 2010 p. 46).

En una conferencia del 2014 en Gran Bretaña Grant¹¹⁴ dice, antes de dirigirse a su principal argumento sobre la configuración espacial del universo, que no puede haber una parte del universo que no sea parte del universo. Se imagina a un camión que va del universo hacia el no-universo, pero en la marcha del camión ya hay siempre aquello.



Así, la configuración espacial del universo es todo y parte del universo; contiene todas las entidades del universo. Si la configuración espacial es la emisión de innumerables universos dentro ¿cómo sería que emerjan otros innumerables casos? No, dice, porque si no la configuración espacial del universo no sería la espacial configuración del universo. “Pero la configuración espacial del universo sólo es tal en tanto existe en el universo”.

¹¹⁴ “My claim is that nature is only nature in so far as nature after nature is the only nature that there is”; Véase <https://www.youtube.com/watch?v=IyGh1ZXnXpE>.

Pero no es la naturaleza de las leyes mecánicas la que le importa al pensador británico; sino como historia natural. Entendida no meramente como una investigación de las propiedades, sino de los poderes físicos, como de un sujeto naturaleza, como de una "voluntad de las profundidades" (Grant, 2006, p. 205).

3.4 Notas sobre Janne Bennett

Aunque la pensadora Jane Bennett no parte de la teoría de ontología orientada a objetos o del nuevo realismo, más cercanamente con Delanda (Sparrow, 2014, p. 174), aspira a pensar una nueva ecología política que tiene inspiración en la fuente de la inmanencia metafísica realista. Profesora del departamento de ciencia política en la universidad de John Hopkins, su propuesta es un materialismo vitalista que se confronta con la visión generalizada de la modernidad que entiende a la materia y naturaleza como mecánica e inanimada (lifeless)¹¹⁵. Además tiene la particularidad de llevar a lo concreto criterios metafísicos asociados con la teoría metafísica de los objetos (en Harman o Grant, por ejemplo), esto en un compromiso ético y político que demuestre la relevancia de la materia ecológica y no solamente los sujetos como creadores o centros en el campo político. Su concepción de materia no es tanto la de un objeto fijo sino como la de un proceso (Flores Peña, 2014, p. 274), todo se conforma de esa materia *vibrante*, *vital*.

¹¹⁵ Véase una entrevista y presentación del libro en: <https://philosophyinatimeoferror.com/2010/04/22/vibrant-matters-an-interview-with-jane-bennett/>. Consultado por última vez el día 30 de Marzo del 2018.

Para poder defender su concepción de una reducción de todo a materia viva capaz de creatividad, se remite a tres conceptos: agenciamiento (Deleuze y Guattari), actor o actuante (Latour) y conatus (Spinoza). El problema de los ensamblajes (que conforman la realidad) en plano ético-moral de repartición de culpas a los actores involucrados es que resultaría a la larga contraproducente. Luego, debe incluir la determinación material para arrojar mayor luz hacia el problema que se pretende resolver (Flores Peña, 2014, p. 277).

Bennett señala que la materia vibrante, ecológica, provee los poderes de la materia, los poderes en tanto poder-haceres o poder fundar las vidas sobre la tierra. Ahora bien, la destrucción o inhibición de sus componentes vitales, o reproductores de la vida (como le llamaría Dussel, 1998; 2016), pueden acabar con toda posibilidad de vida humana y pensamiento. Ahora bien, esta figura de la materia inanimada ontológica como emergente de más ecología y vida ecológica, sustentabilidad, producción, etc., es un tema prioritario, es más un principio ético por excelencia (Bennett, 2009, p. 11). Nuestra pensadora pone la temática sobre la mesa en el campo político¹¹⁶.

Jane Bennett plantea sus propósitos principales en su libro *Vibrant Matter*: 1) pintar una ontología positiva de la materia vibrante, que rasgue conceptos recogidos de agencia, acción y libertad en ocasiones hasta el punto disruptivo; (2) disipar binarismos ontoteológicos, vida/materia, humano/animal, voluntad/determinación y orgánico/inorgánico y otros significados retóricos para inducir (induce) en los cuerpos humanos una abertura afectiva/estética hacia la

¹¹⁶ Morton es otro pensador que ha estado reflexionando detalladamente sobre el aspecto ético y político de la naturaleza orgánica, animal, etc. Recientemente, publicó su libro: *Dark Ecology* (2016), en donde plantea algunos principios que traten de abogar por la convivialidad con otras formas de vida. ¿Cómo relacionarnos con la materia inerte o cómo plantear un sistema democrático que no excluya a las cosas que en una primera instancia aparecen como irrelevantes ante la sociedad actual, capitalista y neoliberal? También en esta línea se encuentra Roger Scruton con su *Green Philosophy* (2011). Asimismo, se ha hablado de un giro no humano, como queda patente en la obra *The Non-human Turn* (2015), editada por Richard Grusin.

vitalidad material; y (3) delinear un estilo de análisis político que pueda dar cuenta de mejor manera las contribuciones no-humanas actantes (*actants*) (Bennett, 2009, p. x)¹¹⁷.

Esta pensadora retoma a Spinoza pero haciéndole algunos cambios; porque mientras que en Spinoza se trata de un contractualismo utilitario, y no una ética normativa consensualista, Bennett trata de ampliar la posibilidad de una fórmula que permita, no tanto la utilidad individualista de una conciencia sobreencimada en sí misma, sino otra que permita el poder sobrevenir de lo ecológico sobre lo utilitario (del paradigma de la conciencia); es por ello que usa el término de ensamblajes¹¹⁸. Sin embargo, hay distintos elementos de Spinoza, como su monismo, como su planteamiento de ser modos de la sustancia, temas abordados y pensados por Bennett en dicha obra, si bien no clarifica qué es un sujeto (siguiendo el corte hegeliano de la metafísica spinozista)¹¹⁹. Esta sustancia es vibrante. La cosa-poder de Bennett es un absoluto que

¹¹⁷ (1) to paint a positive ontology of vibrant matter, which stretches received concepts of agency, action, and freedom sometimes to the breaking point; (2) to dissipate the onto-theological binaries of life/matter, human/animal, will/determination, and organic/inorganic using arguments and other rhetorical means to induce in human bodies an aesthetic-affective openness to material vitality; and (3) to sketch a style of political analysis that can better account for the contributions of nonhuman actants (Bennett, 2009, x).

¹¹⁸ Una distinción radicaría en el concepto de potencialidad individual de modo spinozista consiste en que la pensadora considera a este poder-cosa o cosa-poder como un conatus o clinamen que no actúa solo, ni que se trata en términos de simple autoconservación aislada, sino que se comporta en una especie de interactiva interferencia, cooperación, colaboración, como muchas fuerzas y cuerpos. (Bennett, 2009. p. 21).

¹¹⁹ Johnston en su libro: *Adventures of transcendental materialism* (Johnston, 2014, p. 294-298) está en desacuerdo tanto con William Connolly como con Janne Bennett, ambos neospinozistas. La postura del primero: una micropolítica, neuropolítica, estrategias de alteración del yo (etc.) que presuntamente sirven como medios para una emancipación colectiva, con base en la neurología, conlleva a cambios políticos. Pero la alteración neuronal no es “siempre óptimo”, y es arbitrario mostrar optimismo ante una no interferencia de la ciencia en estas estrategias de alteración neurológica, en lugar de llevar a liberaciones, puede traer entumecimientos, indiferencias y hasta necesidades. Johnston lo ejemplifica con los drogadictos y rebeldes hippies de los setentas (Johnston, 2014, p. 298). Pero incluso se podría agregar todos aquellos que consumen a pesar de que el mercado, defendido por una política en algunos casos de intervención, produce destrucción de vidas humanas, territorio ecológico y daños en la estructura económico-social de aquel otro país, en este ejemplo. Así pues, la liberación mediante alteraciones neuronales, naturales, puede ser hasta contraproducente para la voluntad y deseo de un cambio fecundo y significativo. Pero en lo que respecta en general a la ontología monista, Johnston considera que lo que producen estos monismos es hacer inseparable al sujeto de la sustancia, al sujeto del mundo (Johnston, 2014, p. 306).

piensa como intangible, imponderable. No es ya tanto el Dios absoluto de algunas religiones, sino que es la cosa-poder ecológica aquello fundamental o absoluto. Leal a los materialismos inmanentes donde se da preponderancia a la sustancia que contiene cada componente, Bennett, prefiere el mencionado concepto de cosa-poder, sobre el de objeto.

El concepto de cosa-poder ofrece una alternativa al objeto como una manera de encontrarse con el mundo no-humano. Incluso tiene (por lo menos) dos líos [problemas]: primero, atiende [se enfoca] sólo hacia la vitalidad como una entidad estable y fija (cosas), y segundo, presenta esta vitalidad en términos demasiado individualistas (a pesar que las individualidades no son seres humanos). (Bennett, 2009, p. xvii)¹²⁰.

Bennett (2009) busca discernir más allá del binarismo materia/vida con ayuda de su concepto de cosa-poder (p. 21). Este poder-cosa debe de estar aunque la subjetividad no esté, es decir, es inenmendable, como dice Ferraris en su *Tratado del Nuevo Realismo* (2013). Esto significa, entre otros aspectos, que no determinamos el ser de esta cosa, como se ha ido diciendo a lo largo de estas páginas siguiendo algunas perspectivas de filósofos actuales. Nos dice: dejemos hablar a la vitalidad que es intrínsecamente materialidad. Permítase su pujanza. Nosotros somos también inhumanos, en el sentido de que estamos compuestos de materia que es ontológicamente distinta al pensamiento de lo que tenemos puesto como su material¹²¹. Hay, pues, una impersonalidad vital dentro de la materia que nos constituye.

¹²⁰ The concept of thing-power offers an alternative to the object as a way of encountering the nonhuman world. It also has (at least) two liabilities: first, it attends only to the vitality of stable or fixed entities (things), and second, it presents this vitality in terms that are too individualistic (even though the individuals are not human beings). (Bennett, 2009, p. xvii).

¹²¹ El punto de que los objetos no humanos por ejemplo no sean simplemente objetos hace ver más que son actuantes, esto es, que influyen a otros objetos. (Timothy Morton, discípulo de Bennet (y Harman), como marca en sus libros de agradecimiento, tiene para esto un concepto que se le acerca en buena medida: la interobjetualidad. En

Humanidad y no humanidad siempre han presentado una intrincada danza la una con la otra. Nunca ha existido un tiempo cuando la agencia humana fuese nada otro que un sistema (network) desplegado (interfolding) de humanidad y no-humanidad; arguye, Bennett (2009), hoy este entrelazo se ha vuelto más arduo de ignorar (p. 31)¹²².

Y si la materia es vital:

(...) entonces no solamente es la diferencia entre sujetos y objetos minimizada, pero el estatus de la compartida materialidad de todas las cosas es elevada. Todas las corporalidades [o cuerpos] devienen más que meros objetos, conforme la cosa-poder de resistencia y variable agencia son traídos a más aguda liberación [notoriedad]. (Bennett, 2009, p.13)¹²³

Bennett estudia tres conceptos claves, uno de Kant, otro de Driesch y uno más de Bergson. El primero es el *Bildungstrieb*, el segundo la entelequia y el tercero el *Elan Vital*. En el primero encuentra una agencia impersonal, en el segundo y tercero encuentra una vitalidad inmanente que fluye a través de todos los cuerpos. Tanto el *elan vital* como la entelequia constituyen una crítica al mecanicismo. Son las partes, en sus diferentes causas y diferentes funciones las que son capaces de conformar, *elan vital* es

un concepto relativamente reciente, si Merleau-Ponty, Apel, y otros, en sus diferentes corrientes de pensamiento, pensaron la intersubjetividad, ahora se hace el intento de pensar la interobjeitud, que se refiere a las interacciones que tienen los objetos no tanto en que son pensadas y que forman parte de un conocimiento que se tiene en la mente, sino que son objetos interrelacionados ontológicamente con otros objetos cuyos efectos permean o afectan, sin embargo, el pensar los mismos.

¹²² Humanity and nonhumanity have always performed an intricate dance with each other. There was never a time when human agency was anything other than an interfolding network of humanity and nonhumanity; today this mingling has become harder to ignore (2009, p. 31).

¹²³ (...) then not only is the difference between subjects and objects minimized, but the status of the shared materiality of all things is elevated. All bodies become more than mere objects, as the thing-powers of resistance and protean agency are brought into sharper relief. (Bennett, 2009, p. 13).

“el tremendo impulso interno de la vida”; “el primitivo ímpetu del todo”, el “impulso que empuja la vida al mundo, que lo hace dividirse entre vegetales y animales, que deriva al animal en flexibles formas, y que, en un cierto momento, en el reino animal tratado con letargo, lo asegura, al menos en el mismo punto, a tener que levantarse y moverse hacia adelante (2009. P.79)¹²⁴

En el Elan vital no hay fin o no hay un camino pre-establecido, sino que sigue una actualidad que está continuamente en proceso, yendo hacia direcciones que se van creando en la marcha en la que corren a través de ellas. El Elan vital¹²⁵ está sin ningún diseño específico. Es la creatividad, producción de efectos (Bennett, 2009, p.78-80).

Presenta el caso concreto de unos gusanos. ¿Qué quiere demostrar Jane Bennett con el ejemplo de estos gusanos que se comportan con independencia a lo que hacen los seres humanos y que en uno y otro modo han mejorado o ayudado en la historia también de los humanos? Ante todo aquello que Driesch llamaba correspondencia individual. Actúan bajo instintos y fuerzas vitales que a su vez se involucrarán con otras fuerzas e instintos vitales que producirán modificaciones incalculables e impredecibles. Las acciones que realizan los gusanos no son voluntarias ni divinas, actúan bajo fuerzas que los empujan a querer seguir viviendo y

¹²⁴ *elan vital* is "the tremendous internal push of life;" "the primitive impetus of the whole," the "impulse which thrusts life into the world, which made it divide into vegetables and animals, which shunted the animal on to suppleness of form, and which, at a certain moment, in the animal kingdom threatened with torpor, secured that, on some points at least, it should rouse itself up and move forward" (2009, p. 78).

¹²⁵ Bergson defendió las fuerzas vitales. Decía que existía una fuerza interior a todo organismo biológico que era irreducible a la materia y era indeterminada su agencia. Pero junto a Kant y Driesch, Bergson también rechazó el vitalismo de espíritu o alma, sostenía más una agencia impersonal (Bennett, 2009, p. 90-92).

reproducirse, etc. Actúan en ensamblajes donde estas criaturas participan y que está interconectado con la naturaleza. Es un ensamblaje ecológico.

La palabra clave que muestra Bennett es generatividad. La generatividad es una propiedad de la materia como fuente de vida. Lo que podemos decir con respecto a este concepto (y que habría de pensar en otro lugar más extensamente) es como la fuente de la vida en otro nivel de complejidad organizada. Bennett termina con una cita que en buena medida resume su propio pensamiento de las cosas-poderes o potencialidades, citando a Nicene Creed: "I believe in one matter-energy, the maker of things seen and unseen. I believe that this pluriverse is traversed by heterogeneities that are continually *doingthing*". (Bennett, 2009, p.122)¹²⁶.

La escritora nos había estado argumentando cómo el proceso del consumo de comida se produce, por ejemplo, en cuerpo humano. Pero de la materia no-viva o no-humana se produce lo que somos en tanto lo que pensamos, sentidos, hacemos, etc. Es una concretización y muestra de ejemplos plausibles de lo que se conoce como la subjetivación de la objetividad o una objetivación de una subjetividad, dado que se procesa, consume, algo objetivo para subjetivarlo en ideas, creencias, conceptos, y asimismo, se objetiva la interioridad con el trabajo y la fuerza vital. En este caso se trata de una subjetivación o reincorporalización o corporalización sin más de materia no-viva que se vuelve subjetiva en el sentido de que compone la carnalidad viviente de quien piensa, hace, siente y se mueve con otros en un mundo plural (Bennett, 2009, p. 50). La vida es pensada desde su positividad y virtualidad:

¹²⁶ El problema con Janne Bennett, como lo ven algunos (como Zizek o Johnston) es que mediante su concepto de materia vibrante o viva, se representa un reino de materia animada, casi antropomorfizada. Hay un doble juego: la desantropomorfización de los seres humanos y la antropomorfización de la materia (ya no se puede hablar de materia inerte, sino que cada cosa vibra de un aura cuasi colmada de vivacidad) (Johnston, 2014, p. 314). Además, véase: Slavoj Zizek (2016). *ContraGolpe absoluto*. España: Akal. La misma Bennett dice que antropomorfizar tiene sus virtudes (ibid). De ahí lo criticable del "pensamiento verde", según estos autores.

Primero, una vida no es solamente una negatividad reacia [recalcitrante] pero una positividad, virtualidad activa (...). Segundo, una vida dibuja atención no hacia el mundo vivo de diseños humanos o sus accidentes, efectos acumulados, pero en un campo intersticial de fuerzas, flujos, tendencias y trayectorias nopersonales, ahumanas (Bennett, 2009, p.61)¹²⁷.

Asimismo introduce un concepto un tanto curioso sobre el *ser-consumista*. Pero no consumista meramente como para comprar y vender mercantilmente, sino como *ambientalmente* consumista. Para la profesora de ciencia política, todos los objetos tendrían un interés onto-político anclado en su medio ecológico (Bennett, 2009, p.114). Habría entonces un campo en el que lo interpretado como propiamente humano es disuelto en lo que era conceptualizado como inhumano; en tanto materia vital, esta distinción se borra para dar paso a una conversación que circule entorno a una posthumanidad vital materialista (ibid, p. 120).

Bennett no descende a las profundidades de Grant en su materialismo vitalista, su ethos es más bien pragmático y político, Constituye un esfuerzo por pensar agenciamientos que articulen a la materia viva desde la perspectiva de los objetos. Además, piensa (Sparrow, 2014, p. 177) que no se trata sencillamente de niveles de objetos iguales, o de tener a los objetos en términos formales como iguales, sino de pensar todos los dominios o niveles de existencia como justamente iguales.

¹²⁷ "First, a life is not only a negative recalcitrance but a positive, active virtuality (...). Second, a life draws attention not to a lifeworld of human designs or their accidental, accumulated effects, but to an interstitial field of nonpersonal, ahuman forces, flows, tendencies, and trajectories" (ibid, p. 61).

3.5 Notas sobre Shaviro

Sólo vamos a exponer a grandes rasgos algunos planteamientos relevantes de Shaviro, por lo menos en su obra: *The Universe of Things* (2014)¹²⁸. Es un filósofo y crítico de la cultura estadounidense que ha estudiado temas tan dispares como teoría de cine, el capitalismo o la ciencia ficción. Según Shaviro, Whitehead cuestiona desde hace tiempo el antropocentrismo de los seres humanos en la filosofía moderna occidental europea (Shaviro, 2014, p.1). Este autor nos hace reflexionar sobre los tiempos que vivimos, donde corremos peligros ecológicos y el planeta sufre de contaminación y descomposición, muerte y extinción de especies. Frente a esta catástrofe nunca antes vista en siglos anteriores, debemos de pensar nuevamente nuestras economías y nuestros intereses. Whitehead había pensado a la naturaleza como aquello de lo cual reconocemos y la que es causa de que nos reconozcamos. Hay ejemplos que nos ilustran la distinción a la que nos referimos: Noúmeno/fenómeno; cualidades primarias/cualidades secundarias; imagen manifiesta e imagen científica. Este es el pensamiento bifurcado (proveniente del matemático y filósofo inglés) al que nos está aproximando Shaviro y del cual no está de acuerdo. ¿Cómo fundar el estatuto ontológico donde seamos parte de la materia y no algo que se pretende superior a ella? Es una pregunta que habría que responder, (probablemente Ian

¹²⁸ Asimismo tiene un reciente libro titulado *Discognition* (2016), en el que plantea las diversas situaciones de pensamiento. ¿Cómo piensa un filósofo; cómo una computadora; cómo un ser humano, cómo un asesino (etcétera)? Por cuestiones de tiempo y objetivos de este estudio, no trataremos en este apartado dicho libro, aunque ha de ser consultado para tener un juicio más detallado sobre la reflexión particular de Shaviro.

Hamilton Grant se infiera). Whitehead dice que en el mundo hay procesos, no objetos (Shaviro, 2014, p. 2), en una posición parecida a la de Bennett (2010) y Levi R. Bryant (2014).

Según Shaviro¹²⁹: Kant y Descartes separan más al conocedor de lo conocido; lo cual tiene sus razones y sus ventajas metodológicas, pero tampoco que se expanda el reconocimiento de que es un procedimiento metodológico. 1. El cogito cartesiano, 2. la deducción trascendental, 3. la reducción fenomenológica. Todas estas hacen del mundo, su estatuto ontológico o metafísico, dependiente de nuestro conocimiento del mismo (2014, p. 3). Escribe Shaviro que las cosas no persisten en ellas mismas, o no perseveran en ellas mismas, sino que perseveran en su transformación más allá de ellas mismas. El perseverar persevera en perseverar, esta podría ser su fórmula¹³⁰. Persistimos en tanto nos transformamos. La idea de que buscamos perseverar en nosotros mismos es falsa, somos materia que cobra vida y que va cambiando, pero, como la materia, quiere aparentemente persistir en ella misma, estar, Shaviro parece decir que eso es momentáneo y aparente. Perseverar en su ser sería como perseverar en su devenir. Aún así: ¿cómo conciliar esta apariencia y esta transferencia, digamos? Whitehead ha sido retomado por Shaviro en la condición postmoderna donde se puede aceptar su inquietud e interrogante de si verdaderamente alguna vez fuimos modernos.

Shaviro señala que Whitehead se adelantó a Meillassoux unas décadas, aunque no utilizó el término de la correlación ni fue especulativo. La justificación se basa en que caviló las "formas de pensar sujeto predicado" (subject-predicate forms of thought) y su "substancia-cualidad". Pero en realidad eso no constituye un adelanto, a nuestro parecer. ¿No será que Whitehead estaba

¹²⁹ Shaviro declara que Meillassoux piensa al correlato en términos unidireccionales, es decir, siempre el activo de la correlación, donde por un lado se tiene al pensamiento y a lo pensado, el que produce la correlación es el pensamiento (Shaviro, 2014, p. 112).

¹³⁰ Esta idea es pensada por Levi R. Bryant aunque con más detalles y bajo otros presupuestos y finalidades teóricas.

pensando en otra cosa desde 1919 a 1940: cuando el análisis lingüístico y el positivismo lógico estaba en su auge? ¿No era su fin mostrar la relevancia de un realismo, sino defender la validez de la metafísica? ¿No trataba, más bien, de rechazar la postura lingüística radical que enuncia que nuestro conocimiento es sencillamente un conjunto de palabras mal ordenadas y que los problemas pueden reducirse a problemas de lenguaje? Sospechamos que quizá Whitehead respondió a las dificultades de su tiempo. En todo caso no podemos confirmar que se haya adelantado, como afirma con seguridad Shaviro.

Lo que puede ser más relevante por parte de este gran pensador del siglo XX es su postura estética según la cual la estética es la filosofía primera que enuncia: la teleología del universo es dirigido a la "producción de lo bello" (Shaviro, 2014, p. 20). Whitehead tiene una teoría de relevancia en el campo de la estética y de la ontología en la actualidad, pero falla en el argumento que reduce el proceso del universo, por una parte, como auto-gozo (self-enjoyment) e igualmente como piensa por ejemplo la formulación de la atención en la vida y hacia los otros como gozo (enjoyment). En un primer término podríamos agregar incluso que reducir la experiencia del universo a una característica de la sensibilidad humana y parte de otros seres vivos no es acaso totalizar. El auto-goce además puede tornarse auto-molestia cuando se dirige a otros. No tiene que ser necesariamente auto-goce.

Aparte de que usa el término "evaluar" o "valorizar" ambiguamente: dado que incluye la condición de valorizar "instintiva" y "artística/estética" (y nos distingue entre "valorizaciones"), en el sentido de lo que atañe al ser humano en tanto que condición de ser humano y a los demás animales, dice: sólo la *valorización* o *evaluación* produce responsabilidad. No, sólo por la condición de ser responsable se puede hacer un proceso de evaluación. Y la responsabilidad es ante Otro (o lo otro) que yo, es decir, no sólo conmigo mismo desde mi mismo para conmigo.

Por ejemplo, distintos tipos de animales, pueden hacer tipos de "evaluación" pero no por eso poseen conciencia moral, pretensión de verdad, no por ello dudan sobre la pretensión de verdad o bondad de sus actos. Pueden actuar llevados por un proceso de evaluación, de repulsión o de agrado, pero eso no significa que estén haciendo algo responsable. Dice que la ética sólo puede ser el resultado de una decisión espontánea, ¿pero en qué sentido esta decisión requiere conocimiento o autoreflexión? Puede que la decisión espontánea sea matar a quien me ha enfadado y no por eso va a ser un comportamiento necesariamente "responsable". Shaviro está repitiendo la idea reductiva acerca de la bondad, como perteneciente a una serie de "valorizaciones". Además, la palabra "evaluación o valorización" puede ser contraria a lo que me atañe subjetivamente, es decir, la determinación de importancia, puede ser por ejemplo, el aniquilamiento de una sociedad humana y, además, justificada con una valorización estética, y sin embargo, ¿es legítima? Cuando refiere que la base de la democracia es la experiencia de valoración ¿no estará cayendo en una fundamentación de un proyecto, de un horizonte de conocimiento, de un campo de sentido, de un particularismo que se pretende universal y sin embargo es tan limitado como cualquier otro concreto?

Shaviro está reproduciendo una estética de poder según la cual existe un ser que sólo está determinado a su goce mismo. Y la "sensación de importancia" ¿acaso no es otro punto de arbitrariedad? Una autónoma y propia generación de lo que importa: cierra la exterioridad de crítica, el infinito que está sobre y bajo-extendido inmanentemente, más allá de la auto-belleza o auto-goze que pueda sentir yo u otro aliado conmigo. (Niega la postura de disenso, lo más allá de este "ser"). La sensación de importancia no requiere de nadie más para poder "darme" o adquirir mi "sensación de importancia" y, dado que nadie me interpela o a nadie interpelo: cada unidad "existe para su propio derecho y sostiene valoración para sí", aunque eso signifique

compartir valor de intensidad con el universo. Whitehead no trata del todo las categorías de totalidad y exterioridad, por ello Shaviro únicamente postula desde una positividad absoluta. La pregunta que proviene de un Otro no es nunca "la misma" ni es siempre "sobre el mismo aspecto". Por supuesto, responder o escuchar o saber lo que desde la exterioridad proviene no significa que aquello que diga es de por sí ético, sino que estamos ante la determinación de aquello que nos sobrepasa. Ya sea material, o de otro ser humano. Por otra parte, es porque somos críticos por lo que hacemos valoraciones y replanteamos criterios. No es meramente la responsabilidad, sino la condición ética de reconocerse (que es también reconocer otro) y hacer valoraciones con uno mismo y sobre interpelaciones.

La perspectiva de que el instinto nos incline a hacer cosas o valorar cosas no significa que sean estas valoraciones puramente morales, éticas. Decidir presupone una cantidad de opciones a "elegir" y la presuposición de que es espontánea enunciaría, por el contrario, que sólo nos dirigimos a una respuesta. Shaviro además piensa que la ética como una especie de totalidad subjetiva, pero es frente a la exterioridad cuando se abre la condición ética, dice: el proceso de valorización estética no tiene garantías ni subordinaciones y se decide en cada ocasión. Es decir, no está abierto a lo que sobrepasa "lo mismo", lo que no es en mi pensamiento, sencillamente.

La democracia, como una experiencia de valorización, si no tiene "interpelación", crítica, otro juicio, otro ser humano, entonces ¿cómo hablar de democracia en un primer momento si sólo estoy yo con mi experiencia de democracia? Mi democracia muy bien podría partir de la experiencia de estar castrando a alguien, ¿ya por eso es democrático? Y en un sentido más general, puede que estemos de acuerdo unas personas en hacer tal talamiento de árboles porque ha sido consensualmente democrático llegar a ese acuerdo, ¿acaso será democrático para lo exterior, bueno, probablemente sí, probablemente no? Aquellos que mueren o que se desnutren

por tal acción, como es el caso de otros seres humanos que vivan cerca de ese bosque y que sólo mediante él podían reproducir su vida, ejemplo que sucede en Latinoamérica con las políticas neo-extractivistas (Rodríguez Rejas, 2017).

Finalmente, cuando habla de "preocupación" por aquello que me concierne o atañe como no separable del self-enjoyment. ¿Primero, qué es self-enjoyment? Segundo, puede haber casos en los que mi self-enjoyment o autogozo esté peleado con mi preocupación y en el que mi autogozo, en efecto, no valga para un criterio más amplio que mi mismidad. Claro, puede haber lo que me atañe y ser simétrico con mi autogozo. Pero eso no quita que sea, en cambio, más reductivo hablar en términos de autogozo como lo primordial para procesos de democracia, vida en común, etc. De ahí que termine afirmando que la valorización es afirmación propia, (conservación propia) y estética. El Whitehead que reluce de Shaviro alude a un poder estético, sin negatividad, como dominación cerrada unilineal: "All power is a derivative from this fact of composition attaining worth for itself. There is no other fact" (2014, p.26).

Aunque en lo anterior sospechamos, en la mezcla estética y política, de Shaviro, se tiene que reconocer que es un pensador enclavado en la o.o.o con un interés particular por la estética (de la mano de Morton, Mumford, Anjum y por supuesto Harman). Shaviro ha marcado sus discrepancias sobre la causación con Harman en su apartado de su libro *Universe of Things* (2014), titulado *aisthesis*. Donde critica la distancia, pasividad, retirada e inercia de los objetos, como si fuesen completamente autónomos y formados de tal modo que no entran en contacto con quien ha sucumbido a un sueño. Shaviro corrige de Harman su insistencia en presentar a los objetos como independientes de la misma relación que se establece con ellas. A pesar de que no sean objetos intencionales, que ha capturado la conciencia, siguen afectando como eventos

externos que sobrepasan nuestra capacidad de comprensión y conocimiento (2014, p.147).

Shaviro quiere entender el contacto no-cognitivo, que califica de estético.

3.6 Notas sobre Bryant

Las influencias que han tenido estos pensadores que se inscriben en la ontología orientada a objetos o al nuevo realismo en momentos pueden ser una determinación decisiva. En Levi Bryant está la influencia de un pensador tan representativo de la filosofía continental de finales de siglo XX: Gilles Deleuze. La tesis doctoral de Bryant versó sobre el pensamiento del francés, del cual saldría su libro (2008): *Difference and Givenness*. Así como de Graham Harman, y en menor medida también de Plutarco, Lacan, Bennett, Morton. En Shaviro por ejemplo encontramos la marca de Whitehead, en Harman la de Latour y en otros como Ian Hamilton Grant la de Schelling.

Este filósofo acuñó el término de la ontología orientada a los objetos. Además ha trabajado como psicoanalista, escrito de teoría cultura, y su primer momento filósofo fue como un pensador post-estructuralista.

Para tener un panorama general podemos consultar casi únicamente su libro *Ontocartography...* (2014), donde comienza con la necesidad de un nuevo materialismo. Sin embargo, gran parte de las ideas de este libro tienen sus raíces de su obra: *Democracy of Objects* (2009). Donde inicia su argumentación de descentralización del sujeto como único creador de la realidad social mundana. Su libro está orientado a fundar este materialismo que no sea meramente mecanicista ni reduccionista. Mientras que el paisaje de la filosofía en el siglo XX es

que la historia se vuelve historia discursiva y la practica como práctica discursiva, Bryant (2014) creerá que la historia es independiente de un discurso, al menos en ciertos aspectos fundamentales. Pensar este materialismo es pensar otra historia y una diferente forma de entender a la ecología. Escribe el mismo autor: “Pensar el cambio climático requiere pensar ecológicamente y pensar ecológicamente requiere que pensemos cómo estamos imbuidos en una naturaleza mundane más amplia y cómo las cosas-no-humanas tienen poder y eficacia por sí mismas” (2014, p.4).¹³¹ Bryant nos recuerda que las últimas décadas del siglo XX estuvieron cargadas de un constructivismo y post-estructuralismo que postulaban que no había más que construcciones cognitivas humanas o se preguntaban cómo se producía y conectaba la influencia en el lenguaje para la producción de prácticas y eventos (lo cual no se niega, pero no es vital). Algunos incluso en el post-modernismo o post-estructuralismo llegaban a afirmar que los discursos médicos eran fuerzas de poder del lenguaje y construcciones (Paul Preciado, por ejemplo) o tecnologías inventivas de la verdad¹³². Pero en el encuentro con la materialidad real, física, con las cosas, uno se percata que no son una mera construcción cognitiva y social. Que fuesen lo dicho sería darnos excesivo homenaje y centralidad. Es aquí donde podemos pensar lo que es propio de lo intersubjetivo y de lo interobjetual. Ahora bien, en suma su libro, *Onto-Cartography*, tiene como tesis que “las relaciones sociales o ecologías” toman la forma debido a la gravedad (concepto modificado para designar *poder*); las máquinas físicas o discursivas (entre otras) ejercen en elementos que habitan los ensamblajes, mundos o ecologías (Levi Bryant, 2014, p. 7).

¹³¹ “Thinking climate change requires thinking ecologically and thinking ecologically requires us to think how we are both embedded in a broader natural world and how non-human things have power and efficacy of their own” (2014, p. 4).

¹³² Véase por ejemplo la entrevista en *Pienso, Luego Existo* <https://www.youtube.com/watch?v=AYmIgSrG01Y>, consultado por última vez el 30 de Marzo del 2018.

El concepto de gravedad (o poder gravitatorio) en remplazo de la palabra poder parece ser más plausible y acertada. Por ejemplo, porque permite dar la connotación de que algo tiene el empuje o la fuerza física para mover o ejercer una modificación en otro, pero el poder tiene un significado más político, social. Además de que este concepto de gravedad es preferible dado que hablamos sobre materia y la palabra poder se involucra usualmente con cuestiones humanas, exclusivismos, dominación o privilegios, en términos negativos, como ejercicio de la voluntad ciudadana o política, en positivos, mientras que lo que se piensa es lo no-humano: máquinas, plantas, animales (Levi Bryant, 2014, p.10). *La palabra maquina* es apropiada porque denota a los objetos, cosas y existentes funcionales; se asocian u operan en un conglomerado o campos inmanentes de otros objetos. Bryant se encarga de argumentar en contra de algunos prejuicios muy sabidos concernientes a las máquinas: robots, computadoras, calculadora; uno es que las máquinas son rígidas y que sólo son de un tipo, electrónicas o mecánicas; por el contrario, el filósofo estadounidense piensa que son diferentes los tipos de máquinas, desde vivas, incorporeas, artísticas, políticas, etc. (Levi Bryant, 2014, p. 17). La máquina tampoco tiene que ser relacionada con un diseñador universal o trascendente, en este caso el Dios monoteísta cristiano, por ejemplo. Esta propuesta propone a un diseñador inteligente y racional, pero este es uno de los prejuicios más comunes, así como el argumento sobre la producción de la maquina a través de diseños y diseñadores humanos. Este es un espacio antropocéntrico donde se postula que las máquinas son producciones humanas. Aquí no son producciones humanas, no forman parte de un dominio dentro de lo humano. No es la maquina creada por Dios o por el hombre ni se refiere a las maquinas tecnológicas (Levi Bryant, 2014, p. 17-19). Las maquinas son pluripotentes (p.23).

Consecuentemente está elaborando una teoría de las máquinas en tanto objetos según la cual una vez, por ejemplo, de que un ser humano ha producido un nuevo artefacto o producto, este producto o tecnología, no puede tener exactamente los usos y consecuencias que se le pudieron haber presupuesto en un primer momento en el pensamiento de quien lo diseñó. Es decir, el aparente fin con el que se produjo un producto es sólo una parcial posibilidad de su aplicación, intervención o transformación en otra cosa o efecto en otra cosa. No podemos asegurar que el fin con el que sea ha creado un producto sea el que imperará o que su uso, aplicación o misma existencia en relación con otros objetos no produzca cambios. En cierto sentido cobra fuerza la consigna de que la materialidad se vuelve conciencia y pensamiento sobre el mismo mundo y sobre aquello mismo que le da su forma y que es al mismo tiempo. La materia deviene otro contenido, de posibilidades ignotas. Dicho de otro modo, la materia, o las máquinas, como las llama Bryant (con sus diferentes clasificaciones) son determinaciones metafísicas del pensar. Entonces, extendiendo este pensamiento, las obras que podamos hacer en vida influenciarán o determinarán a los que vienen, pero no sólo como las acciones, sino las producciones y las involucraciones¹³³.

La explicación radica en que en la tradición epistemológica y ontológica de la modernidad se pensó a la realidad en términos de sujeto que conoce y objetos conocidos. No tanto como

¹³³ Una pregunta interventora sería ¿cómo se entrelazan los diferentes tipos de máquinas? Bryant nos respondería que dependería de los grados o del objeto tratado, por ejemplo, un delfín, dice, podría ser tenido como una máquina cognitiva y una máquina animada... y si le preguntamos: ¿pero no hay subordinación entre máquinas, esto es, no hay partes de una máquina o máquina? ¿Cómo tendríamos que ver el asunto de una máquina y las partes de una máquina? ¿O un sistema y las partes de ese sistema? ¿Un órgano por ejemplo que es una máquina como parte de otra máquina, es decir, un ser humano? Este es un problema que podría ser contestado por Bryant de la siguiente manera: tenemos una serie de máquinas, pero ya habría que redefinir conceptos. Esta nueva redefinición podría eliminar los criterios de oposición o subordinación y más bien de alternancia, acabalgamiento u otros. Hay combinaciones de máquinas, en una sociedad hay máquinas de gobiernos, máquinas animadas, máquinas como arbustos, etc. No vamos a poner en sospecha esto. Sin embargo, sólo lo dejamos anotado para otro momento.

procesos generativos. La máquina no es simplemente un objeto que un observador representa en su pensamiento. Aquel objeto no define lo que es máquina. La máquina son procesos. Dice: pensamos al objeto como en oposición y estas asociaciones ya no vienen a significar máquina. La máquina ayudaría así a salir de esta tradición de sujeto-objeto (2014, p. 37). “Las maquinas no son expresivas, no son representacionales, pero en cambio son productivas. Mundos hay por doquier compuestos de factorías donde la producción, en una infinita variedad de formas, incesantemente toma lugar” (Levi Bryant, 2014, p.39)¹³⁴.

Bryant critica el fetichismo que presenta a un árbol, por ejemplo, sin dar cuenta su manifestación local: se ignora que "fue un producto de la tierra. La onto-cartografía, en parte, busca superar este fetichismo ontológico a través de una investigación de cómo los mundos preceden a las manifestaciones locales de las máquinas" (2014, p.118).

El cambio fundamental que introduce el concepto de máquina es que al objeto se le piensa en términos de sus operaciones y no tanto en sus componentes o propiedades o cualidades secundarias. ¿Qué es lo que hace un objeto o cómo se involucra en relaciones con otros objetos? Esto es lo que lo determina como máquina y los objetos, por ende, ya son tomados como dentro de relaciones donde operan. La pregunta deja de ser: ¿qué tiene el objeto?, ahora es ¿qué hace o qué operaciones realiza, efectúa? La máquina se vincula con el concepto de transcorporalidad. La transcorporalidad da cuenta de la estructura más allá del binarismo en donde se produce un

¹³⁴ “Machines are not expressive, they are not representational, but rather are productive. Worlds are everywhere composed of factories where production in an infinite variety of forms ceaselessly takes place” (Levi Bryant, 2014, p.39)

sin fin de operaciones intermediadas o que se afectan unas con otras mutuamente (Levi Bryant, 2014, p. 49).

Defiende a los objetos como máquinas cuando, afirma, son apropiadas por los seres humanos y convertidas en mercancías que poseen un valor permanente (ibid, p.143). Establece la distinción en el campo inmanente del plano de expresión y el contenido (inspirado posiblemente en su maestro intelectual Deleuze) en donde habría una cara que queda oculta. Ahora bien, dentro de la dimensión política y social, una onto-cartografía contribuiría a la investigación de la expresión y el contenido en su dimensión sincrónica y diacrónica. Donde los componentes elementales pertenecientes al contenido y la expresión determinan el mundo social (ibid, p.151).

3.6.1 “Alien phenomenology”

Las máquinas, no obstante, no están simplemente conectados o relacionadas con todas las otras máquinas. Las máquinas están estructuralmente abiertas (inmanentes), pero operacionalmente cerradas. Esto significa que las máquinas, en tanto procesos, no están abiertas operacionalmente a todas las demás (Levi Bryant, 2014, p. 54). Bryant nos ilustra un ejemplo sobre un camarón que puede acceder a otras máquinas o procesos, mientras que nosotros no estamos en las condiciones mismas de acceso que este. Análogamente, hay múltiples seres que no se conectan en su operabilidad con otras. Nosotros estructuralmente no estamos dis-puestos a acceder a ciertos procesos.

La fenomenología alienígena¹³⁵ recapacita posible pensar cómo es que los otros objetos o animales perciben el mundo. No cree que se pueda conocer sin embargo la totalidad de como conoce o percibe el animal o la cosa. Bryant parece comenzar a dudar sobre el concepto de individualidad, podría estar fundamentando una perspectiva ya que deje la idea de objeto, animal, hombre: como individuo. Individuo es una idea que usualmente se emparenta con la independencia o separación con lo demás de la tierra o de los seres humanos. Bryant (2014) emplea el concepto ensamblaje para referirse a la inconmensurabilidad de máquinas que se diferencian unas con otras en virtud de sus niveles de escalas (p. 78). Es preciso revisar la interrelación.

Lo que contradice en estos casos es una suerte de fetichismo ontológico que se concentra en, pongamos por caso, el árbol individual, ignorando cómo esa manifestación del árbol local fue producido por un mundo. La onto-cartografía busca, en parte, superar este fetichismo ontológico a través de la investigación de cómo los mundos preceden a las manifestaciones locales de máquinas (2014, p.118)¹³⁶.

¿Qué es el tiempo? es la duración que requiere una máquina para producir los elementos que la componen (p. 96). ¿Qué es el espacio? Sería todos los ensamblajes entre máquinas que espacializan, conectan o desconectan. Detengámonos en este componente de su filosofía. Bueno, nuestro filósofo investiga distintas concepciones del espacio o la espacialidad. La más importante de ellas es la newtoniana. El espacio newtoniano es concebido como un recipiente

¹³⁵ Otro pensador de esta corriente orientada a los objetos es Ian Bogost, pero que en este estudio no es incluido por razones de espacio, pero que tiene que ser estimado en la fenomenología alienígena.

¹³⁶ What we get in these instances is a sort of ontological fetishism that focuses on the individual tree, ignoring how that tree's local manifestation was a product of a world. Onto-cartography, in part, seeks to overcome this ontological fetishism through the investigation of how worlds preside over the local manifestations of machines (2014, P. 118).

total que es llenado por objetos, como un gran campo vacío. Sin embargo, Bryant recoge una concepción del tiempo más acorde con su filosofía descentrada del sujeto y más actual, proveniente de las matemáticas: la topología. Esta supone a las máquinas y la producción de nodos, como en un espacio interrelacionado en donde son precisamente las máquinas las que producen espacio, es decir, son espacializadoras. No sólo en el sentido de que hagan posible nuevos espacios que ocupar, sino también en cuanto que separan a máquinas de otras máquinas. La plataforma tecnológica de relaciones tradicional parecería que es ganada por la centralizada en un nodo, pero hay otras posibilidades de plantear las circunstancias de relación a saber: como una plataforma, a saber: descentrada o distribuida. Es esta plataforma la que necesita indagación (ibid, pp. 140-148). El internet sería un nodo que establecería un espacio de comunicación entre seres humanos. Es así como habría que pensar las condiciones sociales de cara a otros objetos o máquinas implicados.

Bryant introduce un concepto: Negentropía. Este significa un sistema que forja unas operaciones que bloquean, aminoran o previenen la evolución de sistemas de baja entropía a sistemas con mucha entropía (Bryant, 2014, p. 95). Bryant es creativo e ingenioso para ilustrar la teoría de cambios de respuesta o reacción de entrada en desequilibrio o en re-equilibrio: negativo o positivo:

Ellos por tanto encuentran dos formas negativas de retroalimentación: mecanismos de retroalimentación atractiva o repulsiva. Por un lado, las obligaciones a la familia y amigos del nodo espacial del cual se originan, juntados con las exigencias de la vida diaria cuando viven en un estado de pobreza, atraen de vuelta a este nodo de un sistema (*network*) socioeconómico como el adhesivo truco de las telarañas. Por otro lado, códigos culturales, maquinas incorporales, gobiernan el otro nodo, el cual desean mover atrás contra ellos, rechazarlos, cerrando puertas de

oportunidad. El resultado (Levi Bryant, 2014, p. 156), es que el sano tiende a permanecer sano y el pobre tiende a permanecer pobre.¹³⁷

4 Ética inmanente, Ética divina

En este apartado breve sólo vamos a exponer el pensamiento ético que se presenta en la disertación de Meillassoux sobre la inexistencia divina. Recordemos que la inexistencia divina (todavía no concluida por su autor) está organizada en varios temas con un seguimiento metódico. En la cuestión ética nos ocuparemos más de **A) el Advenimiento desde la nada como un concepto racional, B) el advenimiento de los vivientes. C) Inmortalidad inmanente.**

Una ética inmanente acompaña a una teoría de la verdad, según la cual no hay ninguna verdad “externa”, de “fuera”, “revelada”. No hay una verdad totalmente otra (excerpt D; Harman, 2011, p. 187). Del mismo modo, una ética inmanente piensa en esta vida como la única donde hay relevancia y necesidad. Una ética inmanente está preocupada por lo que acontece, atañe y pertenece a la única vida con validez. Aquella de la cual tenemos al menos la certeza de medianamente entender y vivir. No existe una vida futura donde todo el sufrimiento cargado, todo el ánimo colmado de desgracias y el dolor vivido sea recompensado; no existirá un espíritu que repare todos los daños a los grupos vulnerables u oprimidos, no existe la ley, ni una vida

¹³⁷ “They thus encounter two forms of negative feedback: attractive and repulsive feedback mechanisms. On the one hand, obligations to family and friends from the spatial node from which they originate, coupled with the exigencies of daily life when living in a state of poverty, attract them back into this node of the socio-economic network like the sticky threads of a spider web. On the other hand, cultural codes, incorporeal machines, governing the other node to which they wish to move push back against them, repulse them, closing doors of opportunity. As a result, the wealthy tend to remain wealthy and the poor tend to remain poor” (p.156)

trascendente donde las almas de los seres humanos sobre la tierra encuentran una nueva vida. Trabajar y pasar una vida tediosa, dolorosa, y a veces desafortunada en la tierra, como le sucede a la mayor parte de la población mundial, en la verdadera y única inmanencia, para después ser recompensados, perdonados, es absurdo, frívolo y hasta deshonesto si quiera proclamar un nuevo mundo, trascendente, como una verdad incuestionable.

Esta idea sirvió para organizar conjuntos de poblaciones para que se aminoraran las posibilidades de levantamientos y rebeldía. Trabajar arduamente todo el día, despreciar necesidades del cuerpo, como comer, y beber, para que, al fin y al cabo, tuvieran la vida eterna. Había que despreocuparse por esta vida, ya que esperaba una más gloriosa. Surgieron toda una serie de preceptos que había que acatar y cierta entidad divina ocupada en que cada quien recibiera lo que merece. Hubo quienes sacrificaron toda su vida, explotados, para satisfacer un fin ajeno.

En otras palabras, la ética inmanente de Meillassoux, está situada en un mundo con unas determinaciones particulares de la época, del territorio, cultura, etc. Así, tenemos uno, Meillassoux tiene tanto una teología como una ética fundada en la primera, que a su vez se remonta al principio ontológico de la contingencia y la irrazón. Dos. El advenimiento de lo que es *es* necesariamente inmanente, como había demostrado antes de que no hay un mundo exterior que ordene el mundo actual, esto es, un mundo trascendente. Tres. Es un advenir desde la nada, irreligioso o/y sin límite. Cuatro. Meillassoux nos dice que en el mundo no hay una transformación que esté irrestricta ni determinación de una sustancia que dure sin cambio en medio de un mundo cambiante. Hemos expuesto que cambio irrestricto no significa un cambio frenético. Es así como de puede acceder a un mundo cuya constancia de leyes no es permanente y que de eso no se sigue que tenga que ser necesariamente un mundo desordenado. En este

segundo caso sobre la cualidad y el advenimiento se trata un tema que ya fue suficientemente tratado anteriormente: la ausencia de necesidad y de universalidad de las leyes. No hay un universo que contenga todos los universos y tampoco hay un límite para el exceso o la emergencia de las posibilidades del mundo, abierto. Meillassoux (2011) dice: "Toda cualidad en tanto cualidad es sin por qué, puesto que ninguna se refiere a algo otro que el advenimiento ex nihilo de su ser" (p. 181). Hay una imposibilidad de explicar porque el rojo es rojo ontológicamente.

Ahora bien, antes de revisar la inexistencia divina y su ética, consideremos la cuestión de los 3 ateísmos contemporáneos, según Watkin (2013)¹³⁸ y la postura que adquiere Meillassoux. El primer ateísmo es el imitativo, que procede ya desde Comte, cuando en sus Lecciones sobre la filosofía positiva y luego en su tercera etapa de su pensamiento (de corte religioso y teológico, ya que se suponía fundador de una nueva religión) postula a la humanidad como lo más sagrado. Permanece una estructura semejante, pero sustituyendo a Dios (ahora es la razón, la ciencia o la humanidad); el segundo caso es el ateísmo residual, según el cual no únicamente Dios ha muerto, sino también la humanidad. Es un ateísmo no humanista, en el que, según Watkin, se incluyen pensadores como Derrida, Foucault, Bataille, entre otros. Es de suponer que tiene florecimiento en el espíritu de nihilismo y existencialismo de mediados de siglo XX. El tercer caso se trata de un ateísmo integral, que reclamaría la verdad como contingencia, cuyo principio es la factualidad (la contingencia de la contingencia); la verdad y lo absoluto sin una figura monolítica trascendente, sino que es un principio de "posibilidad".

¹³⁸ Consultado por última vez: 2 de mayo del 2018. <https://christopherwatkin.com/2013/05/26/quentin-meillassoux-and-divine-inexistence/>

4.1 Demonología y divinología

La inexistencia de Dios permite la expectativa de la resurrección de los muertos en la inmanencia. Es notable el mesianismo de la teoría ética de Meillassoux. Incorpora elementos y perspectivas que quizá sean defectivas por su optimismo e ingenuidad, sin bases científicas. Llegará el día en que todos los males que pasaron generaciones de vivientes y que ahora se mantienen en el limbo o simplemente en la inexistencia, se recobrarán y redimidos, junto con los resurrectos, para que vivan como debieron de haber vivido. Meillassoux lo define así, la ética como la admiración y la esperanza mesiánica, entendida como esperanza por justicia para los vivos y para los muertos (Teodoro Ramírez et. al, 2014, p. 192-193). El asombro por el mundo procura o incentiva un anhelo o esperanza por el Mundo por venir a partir del mundo abierto siempre a la posibilidad.

Curiosamente, este cariz optimista deviene fundamento y casi normatividad para la ejecución de acciones que se consideren bondadosamente correctas. Es decir, dada la posibilidad de un Dios futuro, un Dios por venir, los hombres y mujeres sobre la tierra, que comprenden que no ha habido jamás un Dios, que saben que son inocentes hasta la llegada de uno omnisciente, omnipresente, etc., ya que el Dios por venir tendría la posibilidad de emitir condenas justas, en consecuencia reconocen que es preferible rectificar la conducta. Es pues, la amenaza del infinito, del después de la muerte y lo absolutamente posible, lo que los espanta.

Pero consideremos las alternativas que hay entre un creyente y un no-creyente.

1. Uno no puede creer en Dios dado de que no existe.

2. Uno puede creer en Dios dado de que existe.
3. Uno no puede creer en Dios dado de que existe.
4. Uno puede creer en Dios dado de que no existe.

Esta clasificación, brindada por Watkin (2013), expresa las distintas posturas ante la relación que se establece con la existencia o inexistencia divina. La primera niega absolutamente toda posibilidad de que exista (ahora) o en un porvenir. La segunda postula que se puede creer en Dios dado de que está presente (ya sea desde el cristianismo o desde el Islam); pero la tercera supondría que Dios es tan evidente como el oxígeno o el sol que no vale la pena ni creer en ello: ya que existe, como no se cree en la existencia del oxígeno, sino que se da por hecho (una postura más panteísta u holista); sin embargo, la cuarta es la de nuestro filósofo. Y de hecho las opciones que son más afines a su ontología son la primera y la cuarta. La cuarta postula la posibilidad de su advenimiento, es razonable creer que podrá surgir y ser justiciero, redentor y hasta salvador. Esta divinología (teleología) supondría, pues, una ética de la esperanza o de la creencia. Mientras que en el primer caso no se comporta quien la plantea con base en una esperanza. Ahora bien, si se quiere ser coherente con el principio de la absoluta contingencia de lo que hay (la emergencia desde el súper-caos) se tiene que aceptar las dos siguientes posibilidades:

1. Uno no puede creer en el Demonio dado de que no existe.
2. Uno puede creer en el Demonio dado de que no existe.

Y aquí valdría reconsiderar la apuesta de Pascal, pero invertida. Independientemente de que crea o no crea en el demonio, e independientemente de mi praxis (bondadosa), puede emerger

desde las profundidades ignotas¹³⁹. Sin embargo, pese a la creencia o no en él, puede perjudicar maliciosa y arbitrariamente.

Yacemos en un campo de probabilidades ontológicas (y ahí radica la debilidad de la ética divina). Supongamos por un instante que la creencia en el advenimiento de un Dios de la justicia reforme las personas en su praxis, pero esto no niega que, en lugar de su advenimiento (del Bien), surja la del Terror, la del Horror absoluto, por lo que todos los intentos fundados en la fe habrían sido ingenuos. (Y si esta posibilidad es negada de partida, la de Dios no es más que un auto-engaño). Dicho de otro modo, aún imaginando que la humanidad se transforme en bondadosa y justa, o que el 98% de las personas tengan una seria pretensión de bondad, quizá quien advenga sea el demonio cuyo fin sea empoderar al 2% de esa humanidad, o bien viceversa. Lo que aquí se anota es la banalidad del argumento de la Ética Divina.

Meillassoux presupone un estado de injusticia, de un mundo en crisis, en caos, y desorden moral. Si bien es clarísimo, hace falta pensar en sus causas. Aunque claramente es creíble pensar que los seres humanos que han sufrido, padecido y aquellos que se afligen ante el dolor de los demás, también esperen (deseen) un Mundo otro.

Se ha criticado a Meillassoux que el Dios por venir tiene tanta validez como un Dios murciélago, cocodrilo, rana mutante o sopa instantánea voladora con poderes que sobrepasen toda comprensión humana. Sería una contingencia absoluta incondicionada. La réplica de Meillassoux a esta crítica, que ha dicho, entre otros, Adrian Johnston¹⁴⁰, es que hay que pensar en problemas reales y en cosas serias, hay que considerar lo que en verdad importa. Ahora bien,

¹³⁹ Y aquí se presenta otro dilema: El Demonio por venir, ¿qué haría?, ¿qué sería o cómo sería? ¿Qué podemos hacer? ¿En qué podemos cambiar? ¿Cómo podemos evitarlo? ¿Podemos evitarlo?

¹⁴⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=71KxfHzZFnQ>. Consultado por última vez el 30 de Marzo del 2018. Harman habla acerca de la crítica que recibió Meillassoux por parte del psicoanalista citado.

a esta respuesta, nosotros le vamos a hacer un contra-argumento, al que le denominaremos el Diablo por venir, que es además, una posibilidad solemne.

Las absurdidades que implica “el Dios por venir” pueden hacer que ocurrencias como la siguiente se manifiesten. Meillassoux así como postula la posibilidad de un Dios por venir, le ha faltado agregar la posibilidad de un Diablo por venir. Ha abogado por la versión optimista y normativista de la corrección de la conducta por el encuentro con el porvenir donde todo es “absolutamente posible”, y surge por ende el creyente que ha deseado cambiar su disposición en el mundo, quien ha prendido una oleada de redenciones; pero también se le contrapone aquel que, en lugar de regresar “al Bien que viene”, tendría que ser lo suficientemente congruente como para aceptar igualmente la posibilidad de un “mal que viene”. ¿Y si al fin y al cabo no es un Dios benigno el que se acerca, sino un Diablo todopoderoso maligno? Podría decirse que no hay una razón o una necesidad que niegue tampoco la de "Un Diablo por venir". Entonces probablemente surja de la inmanencia del mundo, por el contrario, para, en lugar de premiar, fundar el reino del terror sobre la tierra y los privilegios sin concesiones ni castigos a los torturadores, violadores, asesinos, que usan la fuerza bruta y matan sin razón. Que instaure la monarquía del odio y el sufrimiento; y el infierno se haga sobre la tierra. La esperanza humana en el Dios que no es pero que puede ser se transforma entonces en el Diablo que tampoco es, pero que puede asimismo ser.

Queda ampliamente justificada la creación de un quinto mundo: el mundo del caos y la corrupción y el dolor extendido a todas las fases de la tierra. Donde los holocaustos se reproduzcan diariamente; los animales mueran desnutridos, haya hambruna y desolación. Súmesele que la ley demonológica postule la normatividad de la fuerza y la violencia, que triunfe el injusto y el deshonesto; puede que ese mundo donde surja este Demonio esté arribando y no

nos estemos dando cuenta. Un optimismo de que “todo al fin y al cabo caerá por su propio peso”, que ha propuesto nuestro filósofo, permitiría la multiplicación de las mismas condiciones reprobatorias desde un planteamiento que abogue por la vida de todos los seres vivos sobre el mundo. Además de que causaría una actitud menos participativa. La diferencia entre las divinologías y las demonologías, que ha sido una ocurrencia de nuestra parte, es que en un primer caso es deseable, al menos por la mayoría de la humanidad, mientras que las demonologías resultan más bien de temor o de horror, para más gente. Pero un criterio de deseabilidad, preferencia, etc., no funda ninguna certeza teleológica. Por tanto, una posibilidad futura absolutamente abierta, que nos haría reflexionar sobre nuestras acciones y rectificar nuestra conducta, resulta implausible.

4.2 Fundamentos para una ontología ética no violenta

Teodoro Ramírez ha hablado de una metafísica que es fundamentalmente violenta (probablemente influencia por las teorías de descolonización, filosofía de la liberación, principalmente, pero tomando en serio las repercusiones teóricas del discurso de Meillassoux, aunque también de Markus Gabriel, como esperamos se verá enseguida). Ella niega y excluye aquellas “formas” o “entidades” inconformes o asimétricas con la forma ideal de Ser. Esta violencia, en lugar de revelar, ocultaría, cerraría y menospreciaría. Siguiendo sus ideas, el pensador tamaulipeco, ha escrito sobre reincorporar y pensar esta ontología en términos que lindan lo jurídico, y sobre todo la ética, contra el discurso metafísico (entendido desde Meillassoux), y cree que ayudará a pensar situaciones, caminos, contenidos teóricos en las que se asumiría al ser tal cual (abierto, libre, súmesele que contingente, plural y en devenir).

Concepción que da la semblanza de abrir espacios para la tolerancia y comprensión para la paz en la vida social y política de los seres humanos en general (Ramírez, 2017). Podría aquí pensarse que Lévinas y Dussel desarrollaron una metafísica que tenía como principio la normatividad ética y una crítica a la ontología. Enseguida veremos la diferencia que presenta Ramírez entre un nuevo realismo o especulativa comprensión del ser en términos igualmente éticos. Es decir, la ontología como generadora de, en primer término, un posicionamiento ético ante el ser que se es y como el ser que es el otro, más allá de ser un absolutamente otro.

4.3 La metafísica como reflexión básica y violenta fundamental

La violencia se dice de muchas maneras. Pero la aquí nombrada es aquella que surge por medio del pensar mismo sobre lo que es y sobre lo que no es. En este caso, la violencia estaría fundada y dirigida por una epistemología en cuyo intento de pensar lo complejo de la realidad (de por sí prolija, inconmensurable, desconocida en diversos grados) intenta imponer una exclusiva. Ramírez está definiendo en su artículo y ponencia (2017) a esta metafísica violenta trajeada de una epistemología ontológica (recuérdese la falacia saber-ser dicha en el apartado 2 mantenida por Mauricio Ferraris; como en el caso de la fenomenología con resultados ontológicos, como nos ha mostrado Sparrow anteriormente, en contraste de una metafísica (en la def. de Meillassoux). Emmanuel Lévinas había puesto a la inversa la cuestión. La metafísica como lo que está más allá del ser (Dussel, 1973) u ontología como el discurso Totalizado totalizante. La diferencia que marca Ramírez es que la alteridad, la irreductibilidad y diferencia no son cualidades (digámoslo así) intrínsecos al ser, del ente mismo, en el pensamiento levinasiano.

Esto significa que el ser mismo, una persona X, en su ser yace ya la alteridad, irreductibilidad y diferencia constitutivamente o, en cambio, como se piensa sobre su ser. Lévinas había planteado la problemática como un otro absoluto y como el otro en tanto lo que está fuera de un totalizado ser. Pero no teorizó que el ser mismo, es decir, el del mismo “totalizado ser” era consigo mismo irreductible, con alteridad y diferencia, así como el otro. Cada ente, cada máquina (diría Levi R. Bryant), es intrínsecamente estos tres conceptos, es no subsumible a un sujeto cognoscente. Escribe: “Consideramos que solamente se puede partir de la oposición ser/otro desde una determinada (metafísica, en el sentido tradicional) concepción del ser” (Ramírez, 2017, versión electrónica).

Aquí podemos acentuar la posibilidad de una nueva lectura de Lévinas y de otras tradiciones de pensamiento con la influencia del ajuste de cuentas con el posicionamiento que nombra correlacionismo de Meillassoux y fundar distinciones entre ambos pensadores.

El orden del artículo de Ramírez es bastante claro. Nos divide la cuestión en dos apartados esenciales: 1, la metafísica violenta y 2, pensamiento ontológico no-metafísico, para aterrizar a un plano ético, pero sobre todo intercultural (haciendo breves alusiones a la política).

En palabras de Ramírez, con las cuales estamos de acuerdo por ahora, la metafísica se encargó de comprender la realidad, pero esto también significó un “dominar la realidad” y someterla a categorías y definiciones. La búsqueda se fundamentó en la idea de que la mente tiene y funda la certeza, conocimiento, más verdaderos que otros. Por lo que podemos afirmar el supuesto de que lo pensado en la mente y por la mente es más auténtico que la realidad tal cual (o una parte de ella) a la que se enfrenta y trata de comprender (en un sentido amplio) tal que la realidad está hecha o existe para pertenecer en el pensamiento más clara y ciertamente que si no formarse parte de la mente. Platón sería quien habría subvalorizado lo real sobre lo ideal (como el

prototipo antiguo), el cristianismo (de lo trascendental sobre lo inmanente). Y más modernamente se halla este mismo enfoque con la pretensión de elevación de lo ideal (eidética, mental, subjetiva o lingüísticamente).

Lo que resulta curioso es que Teodoro Ramírez afirma que una nueva versión no violenta de una ciencia o estudio del ser tiene que ser necesariamente no humanística, en el sentido de que no tiene centrado al individuo, el ser humano vivo y real, como ente abstracto, al que tienden todas las cosas. Pero tampoco a ningún ente particular. Debería seguir la vía realista-ontológica, como lo plantea Levi R. Bryant en la democracia de los objetos (2011) o en onto-cartografía (2014) donde desarrolla un concepto ingenioso de máquina.

Para Ramírez tenemos tres categorías que han sido destructoras o violentas. Representan una suerte de violencia metafísica. La primera es *Totalidad*. Esta concepción puede emparentarse con la crítica que Markus Gabriel realizó a las ciencias e ideologías que pretenden mostrar al mundo como la totalidad de todas las cosas¹⁴¹. También se asemeja al tratamiento dusseliano de la ontología de la totalidad que excluye, niega y desplaza lo ajeno, lo fuera de ella misma, lo que no entra en su horizonte de comprensión de ser o en la forma ideal de su ser-en-el-mundo. El pensamiento ontológico fundado en Heidegger de la Totalidad en el horizonte epistemológico de comprensión. Ramírez dice que el Todo es llanamente una ilusión humana, no es un objeto de saber (íbid), a lo sumo una creencia, como diría Luís Villoro, en esto se remite implícitamente a Markus Gabriel (2015). Lo que se conoce es una extensión múltiple, una multiplicidad de entes. El totalismo metafísico puede fundar, bajo esta metafísica, regímenes totalitarios.

¹⁴¹ Según Gabriel, en un punto determinado la ciencia se califica como concedora de los fundamentos últimos o de las fórmulas más simplísimas que den cuenta del orden de la realidad.

La segunda categoría es la de *Sustancialidad*. Esta es la identificación de todo en una forma sustancial (y quizá particular de ser) que reduce la complejidad a un componente único. Ramírez la emparenta con la ideología de la seguridad y el orden como una identidad colectiva de fórmula fija, única, esencial e inmutable. La sustancia es aquello más fundamental que compone a una cosa. Pero la metafísica puede ser descompuesta para apoyar políticas de proteccionismo que se extienden hasta el cuidado racial... La esencia de esta sustancialidad es impoluta y requiere conservarse, sin manchas ni mezclas extrañas. Desde la posición del sustancialista, dicha esencia posee cualidades cuasi divinas. Se asocia habitualmente con guerras demográficas, de identidades nacionales o linaje hereditario.

Finalmente, la categoría que puede ser más frecuente en Después de la finitud, es la de Necesidad. La Necesidad marca un orden y una razón que explica y postula el por qué suceden ciertos sucesos, fenómenos, eventos, por qué hay un orden de cosas (social, económico, político) en lugar de otro. La necesidad es un modo en el que las cosas tienen que ser en lugar de otro para ser o poder ser (Ibid). Se ha hablado sobre un ente necesario donde adquiere sentido la totalidad de lo que conocemos, que desprende como manantial los entes particulares, este Ente necesario se refería a un Dios, que además era omnisciente, omnipresente y omnipotente. Pero un ente necesario como en lo que respecta a la totalidad es un desfase, nos dice Ramírez, porque un ente de necesidad absoluta conlleva a contradicción lógica (véase sobre el principio de razón suficiente y no contradicción que ya tratamos) es un ser que puede ser dos cosas distintas simultáneamente, Ser-A y Ser no-A. Puede ser movimiento y no movimiento.

Teodoro Ramírez también habla de tres designios fundamentales en que la humanidad se ha visto envuelta en los últimos siglos de su existencia. Estos designios establecen un telos y un

orden sobre-determinado o pre-determinado o hasta absolutamente determinado (con esto se vendría a incorporar la idea de la absoluta indeterminación).

El primer designio es el metafísico-teológico o religioso (que es tratado por Meillassoux en su Dios por venir) así como, el segundo, el designio cientifista-naturalista (ateo). El tercero es el humanista-prometeico o nihilista. En el segundo, el ateo, se trata de una suposición de que los mecanismos de la naturaleza operan bajo leyes incuestionables y universales. El pensamiento (o ideología) cientifista va de la mano del sistema capitalista. Entendiendo al capitalismo como un sistema económico y una concepción de las relaciones humanas donde todo lo que importa es el dinero, el aumento de la tasa de ganancia, el cálculo egoísta, deseo de mercancías individualista, la violencia y muerte (ibid) de otros como un recurso más para obtener unos fines personales. Dado que el primer designio fracasó hay que creer en el segundo, que es el de la necesidad de las leyes, el que estudia la ciencia. En lo que respecta al tercero, el humanismo es violencia metafísica cuando ha privilegiado, centrado, sólo y rígidamente al ser humano y lo ha impuesto como superior a todos los demás entes que componen la realidad. Esto es, el fin, sentido, valor se rigen bajo la noción de humanidad. En lo destructivo en que puede caer es en la matanza de los demás seres vivos y en la muerte de ecosistemas enteros por un designio o una voluntad (errada) humana. La versión posmoderna del humanismo es el nihilismo, donde reina la destrucción, dado que nada tiene sentido puesto que en el hombre hay una ausencia de sentido, un absurdo.

4.4 Por una ontología a-violenta

Veamos lentamente a qué se refieren los nuevos principios de una ontología que sería crítica y tratara de ser lo menos violenta posible. El primero de ellos es el de la ontología democrática (democracia de los objetos o materialismo democrático son dos nombramientos que pueden inferirse). (Presente en la filosofía de Gilles Deleuze pero más recientemente en quien fue su discípulo, estadounidense, Levi R. Bryant). El segundo es el principio de irrazón (característico de Meillassoux, pero también proveniente de una tradición escéptica que se remonta a Hume). En tercer término, una ontología pluralista (que fue trabajada por Jean-Luc Nancy y, más reciente y más puntualmente referida aquí, Markus Gabriel). Estos tres principios que alejarían la violencia metafísica mencionada, se encasillan en una innovada ontología e interculturalidad¹⁴². Ahora bien, ¿qué significa una ontología democrática? Estaría incentivada a reflexionar sobre lo inhumano del ser, la posibilidad del pensamiento a-humano, la realidad subhumana o infrahumana, es decir, el ser humano ya no es lo único que ha de considerarse en una concepción de aquello que es Ser. Ser no está limitado a una comprensión epistemológica, con categorías, formas o contenidos meramente humanos, sino que estaría orientada a pensar el Ser más allá de la determinación fundamental de ser pensado por una conciencia humana. Ahora bien, en esta infra-humana o sub-humanización por anotar sinónimos de especular otras formas de vida y de ser de objetos, no se trataría de suponer que las abejas poseen a una diosa a la manera del teocentrismo humano. Ni tampoco pensar que las ballenas y los delfines tienen otros objetos de naciones o ideologías. Lo que estaría sucediendo en este caso sería una proyección de un ethos y un modo de concebir la realidad socio-histórico. En cambio, sumariamente, una ontología democrática vendría a decir que todos, desde la univocidad del ser, somos iguales desde el punto de vista de que somos ser. Asimismo, cada ente, por definición, siendo un ente, comparte la

¹⁴² Aquí quizá habría que asumir el concepto de interobjectualidad, elaborado por Timothy Morton (2009; 2013).

determinación primigenia y fundamental de igualdad, pero en tanto que entes. Esto es lo que significa la democracia de los objetos (Levi Bryant, 2011).

La ontología democrática es acertada. Lo que no es demasiado consistente es el aspecto político de llamarla democrática. Es simplemente ontología como reconciliación de los entes en el Ser; formar parte del ser (indefinido y no total). Pero la aplicación de un concepto como el de democracia politiza a la ontología y oculta algo muy importante: las diferencias no-ontológicas, (u objetivas, no-formales) esto es, diferencias epistémicas, físicas, químicas, biológicas, que determinan ahora sí de un modo sensible, inteligible, concreto. Ocultar las diferencias de este tipo sobre una igualdad ontológica puede conllevar a un olvido de lo más superficial (pero no menos importante desde luego) por un plano profundo (demasiado general y abstracto). Lo más general y abstracto deviene impreciso.

En cuanto al principio de irrazón, se ha considerado que este puede eliminar la violencia que había en la metafísica, ¿pero es seguro que no brotará otra clase de violencia al pensar que todos los entes y todas las leyes del universo son absolutamente contingentes? ¿No podría justificar gobiernos y conductas pulsionales, azarosas, impredecibles? ¿O no conduce esto a una relativización de la creencia, es decir, en la inevitable aceptación de que cualquier Dios inimaginable o imaginable, acorde a una perspectiva ya asentada en el imaginario o en la ideología social o por inventarse hoy, a que se multipliquen contra todo supuesto dogma de las necesidades (apoyadas por un discurso científico) contra todo fundamento? Todo es presentado como un efecto incógnito y ahí radica precisamente su justificación existencial. Cada cosa encaja en la realidad y cada cosa contiene posibilidades impredecibles. Es parte de la naturaleza y de la naturaleza todos surgimos. En cuanto a la libertad, dado que la libertad ahora está frente a su absoluta imposibilidad, y puesto que la libertad es un poder-hacer y tradicionalmente se puede

pensar en que hay un límite a esa libertad, a saber, las de los demás. ¿En qué punto una irrazón de lo que es y un libre pensar y actuar de los seres humanos fundado en este principio, produciría violencia? ¿O es acaso esto imposible?

4.5 Distanciamiento interrogativo

¿No habrá de casualidad una distinción de objeto entre un orden epistémico y un orden ontológico? ¿Más precisamente, un orden ontológicamente humano y a otro que es fuera de lo humano? ¿Es decir, afirmar que es un objeto, una silla y la unión europea, es precisamente decirlo, en una versión a-humana, ontológicamente? Por ejemplo, ¿sería un objeto sensual o un objeto real América para un cangrejo? ¿Es un objeto real o uno sensual para un colibrí Marte o Australia? ¿El dragón de la mala suerte es un objeto para una hormiga? O dicho de otro modo: ¿para la partícula de polvo el dragón de la mala suerte puede afectarle? ¿O existe para el dicho dragón desafortunado los perros? Hablar de un universo con objetos ontológicamente iguales entre sí puede producir confusión. Y en un plano político aún más. Además, la ontología no está separada del plano epistemológico y separar estos dos campos quizá traería severas dificultades: ¿de qué modo el ser se une y se va configurado con su mismidad, en tanto ente, esto es, cómo del ser se llega a su representación, su conocimiento? ¿Acaso el ser no determina, no influencia, en la figura concreta, material? ¿No podríamos conducirnos ciegamente hacia un fetichismo ontologista?

¿Y si Ramírez se equivocase en alguno de sus planteamientos, al presuponer que desde el punto de vista de la ontología no se pueda hablar de un ser, ya en su configuración objetiva, real,

que, independientemente de ser antropocentrista (sea humana u otra, es decir, desde una perspectiva objetiva, matemática), sea el ser humano, al menos entre muchas de las especies, la más compleja, y sin que esto desestime ontológicamente a las demás?, puesto en que comparten un ser claro está en que lo hacen, pero los seres vivientes no sólo existen como meras abstracciones de seres, sino que existen encarnados, con procesos, cambios, determinando a otros, y producen, mueren, destruyen, etc.; los objetos no son únicamente seres ni entes, esto significa que un árbol además de ser un ser y de ser un ente y de otras determinaciones (ser-árbol para un pájaro o una hormiga), es un árbol, y desde la democracia del ser, desde luego que en tanto ser es igual a otro viviente, pero un ser humano además de ser un ser y de ser un ente (y por tanto ser parte democráticamente de todos los objetos) no significa que sea solo un ser y un ente y no sea un ser humano, por el contrario, es un ser, un ente, y además, particularmente, es un ser humano. El error al que podemos caer al pensar que todos los objetos son objetos y que todas las cosas son cosas y que todos los vivientes son seres, etc., es olvidar la particularidad, atributos, sistemas nerviosos y complejidades menos fundamentales u ontológicas, para situarse en la superficie del ser. Claro está que una roca es, en tanto que comparte ser, digna de ser y de existir en el mundo. La roca es ser, es un ser, pero es además, lo que la distingue, una roca. No estamos asumiendo una postura dogmática, sino una interrogante sospecha: ¿acaso no es permisible a sistemas nerviosos, complejidad nerviosa, complejidad anatómica, dolor, sufrimiento, y necesidades de vida, etc., ya que hablamos en un plano político, "derechos diferentes"?

Inversamente al movimiento que realizan las ciencias (como dice Aristóteles sabidamente en su *Metafísica*) de cortar una parte del ser y estudiarla, en el caso de la ontología idealmente democrática (que toma la universalidad del ser como ser) estaría, no cortando, pero no delineando nada. Es decir, si se le pregunta a alguien que si habla de una manzana, dirá que no,

que habla del ser o que si se le pregunta que si eso es una taza sobre una mesa, dirá que no, que es ser (o ente) y más tarde si se pregunta o se apunta a un conejo, a la hierba y a un niño corriendo, y se le pregunta por ellos, dirá: no, yo y todos sólo vemos lo mismo: seres. Dirá: hablamos de seres. ¡Porque son solo seres... nada más! Pero si hablamos de seres, por ende, como se ha descrito para una democracia, no hablamos de nada particular, sino (pretendidamente por lo menos) de mera universalidad, todo el tiempo.

El sentido común entonces se atrevería a preguntar, pregunta por lo demás ingenua o sencilla, ¿un pedazo de plástico tiene la misma dignidad o los mismos derechos para existir, si se le destruye, así como si se destruye a un gato doméstico? ¿Es igualmente permisible y equivalente aplastar a un limón que aplastar a un cachorro? ¿Acaso la democracia de los objetos también podría fundamentar un discurso para que la mesa no se sienta ofendida si es que la quiebro con un puntapié? Si bien estas preguntas pueden parecer ingenuas, vale la pena formularlas, en mi opinión, ayudan a aclarar de qué estamos hablando y de qué no estamos hablando con "democracia ontológica" en un plano político e ideológico. Aquí quizá ha faltado salir de la profundidad abstracta y ontológica y dirigirse a lo concreto o epistemológico (sobre todo porque se trata de una cuestión política), no por el afán de denigrar a los objetos, sino para darles su propia mirada detenida a cada ente. Esto significa, que los seres humanos, en tanto que son seres humanos, comparten el ser, y son seres, son iguales. Y así podría hablarse de las frutas que caen de los árboles o de arbustos y que, en tanto seres y en tanto frutas, son iguales. A su vez podríamos contrastar, que un ser humano en tanto ser, así como una mandarina en tanto ser, son iguales, pero una mandarina no es lo mismo que un ser humano, así como un ser humano no es lo mismo que una mandarina.

Dado que el análisis de Ramírez nos ha parecido insuficiente, se propone la siguiente posibilidad de reestructurar este discurso en contra de la violencia. Nos parece necesario dirigirse a la distinción valiosa que ha hecho Tristan García en su libro *Forma y Objeto* (2015). Habría que replantearlo desde la diferenciación entre lo formal y lo objetivo (Ramírez parece hablar desde un discurso que apela a lo formal y subsume lo objetivo); esto es, apelando a la diferencia entre una *cosa* y un *objeto*. Así como pensar la reunificación de estos dos planos (el formal y el objetivo; con la cosa en tanto igual a cualquier cosa desde el lado formal; pero desigual en el lado objetivo). Considérese una anotación para un estudio posterior.

5 Conclusiones

Posiblemente Meillassoux sea más recordado por su afán de construir y reivindicar una teoría sobre la absoluta contingencia del ser, el súper caos, donde todo puede venir a ser o desaparecer. Quizá también siga influenciando a otros pensadores (en especial en las generaciones jóvenes) en lo que respecta a su propuesta, osada, por no decir ingenua, sobre la divinología/teología. Pero su proposición sobre el correlacionismo, donde pretende incluir en ella a todos los filósofos modernos es demasiado ambiciosa y pierde de vista la singularidad de cada uno de ellos como posibles críticos más bien de aquello que él se propone combatir. Parte de una idea de que todo el pensamiento relevante de la modernidad se encierra en el idealismo alemán o en el empirismo inglés, recordemos que las pretensiones de Meillassoux son generales, mundiales.

Estamos de acuerdo con su crítica a las posturas idealistas y subjetivistas concernientes a la cosa-en-sí, que en resumen Meillassoux les da la vuelta con una frase: “la cosa-sin-mí” sí es y se puede conocer científicamente. Sin embargo, discrepamos con la idea de que todos los pensadores de la llamada “metafísica dogmática o ingenua” no lo hayan comprendido, aunque sí bastantes de los filósofos posteriores a Kant y Berkeley. La perspectiva de englobar a toda la historia de la filosofía como confundiendo aquello que es independiente del sujeto que conoce, etc., con eso mismo conocido en el conocimiento del sujeto, y postularse como abriendo por primera vez la problemática y aclarando el error, es, igualmente, casi una vulgarización de la filosofía. Vale notar del mismo modo que un filósofo que Meillassoux conoce, a saber: Jean-René Vernes (2000) ya había planteado la necesidad de aceptar la existencia de lo exterior a la realidad pensada, una realidad fuera de las representaciones, en su libro: *The existence of the External World. The Pascal-Hume principle*.

Peter Gratton, por ejemplo, nos refiere varios argumentos que recuerdan esto. El mismo Merleau Ponty, dependiendo las citas, dependiendo el análisis de su obra, no podemos llegar a una respuesta del todo clara y un veredicto unánime (2014, p. 47). Lo mismo puede decirse de Hegel, por no mencionar a otros materialistas menos famosos. Si bien hemos revisado algunos pasajes, no podemos concluir que todos los filósofos de la tradición moderna sean correlacionistas. En el caso ejemplificado, Merleau-Ponty, dice que el mundo no está constituido por conciencia, sino que, por el contrario, la conciencia siempre se encuentra al darse en un mundo. En efecto, Merleau Ponty mostró cómo es imposible imaginar algo real sin hacer uso de cómo se le presenta un mundo a la percepción. No es que la percepción construya el mundo, o que no exista el mundo sin la percepción; su problema es cómo el mundo determina a la

percepción. Puede que siga siendo considerado un correlacionista, pero considerarlo un idealista a la manera de Berkeley es un tanto tajante.

La crítica de Meillassoux podría ser menos pretenciosa al dirigirla sobre todo a ciertos movimientos relativistas, utilitaristas, constructivistas de la post-modernidad, en lo cual no se concentra (y donde su argumento es, en efecto, mucho más sólido y fructífero), y no lo hace ya que tiene la ambición de hacer un veredicto completo sobre la filosofía precedente. Pero también referir que no todos los pensadores del siglo XX y XIX, etc., fuesen correlacionistas, no significa que negaran que las cosas externas tuvieran existencia por sí misma. Asimismo, no se consideró que las cosas externas al pensamiento fuesen lo central, como ahora está sucediendo. Ya que actualmente surge una tendencia por alzar a los objetos materiales, ecológicos, animales, partículas, etc., aquello que no es propiamente humano (con su psicología, entendimiento).

Del primer principio, la crítica al supuesto epistemológico que hace dependiente al ser ontológico, se extrae la nueva de un renacimiento de los filósofos materialistas, realistas, científicos, anteriores a Kant, Descartes y Berkeley o los filósofos escolásticos o simplemente no englobados en eso que Meillassoux denomina como “revolución trascendental”. Así que el dictum invita a revisar, repensar toda la tradición o coyuntura realista pre-kantiana, pre-crítica o, peyorativamente, denominada como “ingenua”.

Una virtud de la filosofía especulativa de Meillassoux, es tomar en serio los resultados experimentales y teóricos de previsiones científicas: la destrucción de la tierra y de las estrellas, la extinción de las especies, el tiempo que lleva en expansión el universo... Todas son incertidumbres cósmicas cuyas repercusiones o causalidades desconocemos, y que, Meillassoux, aún con todo, asume en su posicionamiento. Pero una pregunta sería: ¿importa el principio de que todas las leyes del universo son casualidades y, así como nacen, también desaparecerán sin

razón? Meillassoux afirma en su principio caótico que surgen de la nada, sin causa, ¿y no está la ciencia planteando todas las hipótesis de destrucción del planeta tierra, de la extinción de las estrellas, etc., basándose en razonamientos? En este sentido, Meillassoux no está limitado a las descripciones y previsiones del porvenir que involucra un futuro profundamente lejano.

Meillassoux, no tiene una teoría de las formas que se apliquen en un caso particular o en un determinado objeto. Está asumiendo un *principio universal radical especulativo*. Lo cual, no obstante, tiene sus méritos.

Meillassoux es un pensador que elabora una filosofía metafísica u ontológica atractiva. Ha tenido el valor de replantear un pensamiento de absolutos. En efecto, los pensadores del movimiento neorrealista atraen por su radicalidad que se enfrenta a la ontología o metafísica de la modernidad o postmodernidad, sin incluir, en algunas ocasiones, las aportaciones que les permiten pensar su nuevo posicionamiento. Meillassoux, en particular, con sus grandes generalizaciones sobre la filosofía previa produce, por ende, la circunstancia en la que no debe de ser ignorado. Supone haber roto tajantemente con toda la tradición que se remonta a Kant. Lo cual equivale más de 200 años.

En cada ocasión donde un filósofo, un científico o un artista, promueve una ruptura (aunque con frecuencia no es el caso) siembra el interés e invita al público (dependiendo qué tan lejos lleguen las publicidades), por lo menos, a su vistazo. La ruptura llamativa y casi rimbombante de Meillassoux ha sido un éxito.

Esta es una de las razones (su apariencia de ruptura, una superficie sugerente) lo que ha producido interés en buena parte de los ambientes académicos (aunque a la par rechazo), principalmente en Estados Unidos, Inglaterra y Francia, pero también en otros países del mundo.

Sin embargo, lo que se ha encontrado más especial en el estudio de su obra es su creatividad filosófica. Meillassoux es un filósofo creativo e ingenioso (cosa que no reluce en su libro sobre la extraciencia ficción) capaz de elaborar escenarios que representen cada una de las argumentaciones a favor o en contra, como sucede en el caso del súper-caos y el giro que le forja al principio de no-contradicción en lo que respecta al devenir.

Ha detonado una nueva corriente de ontología (y ha influenciado hasta cierto punto a la ontología orientada a objetos) con dos principios: el de la absoluta contingencia, que es una crítica al causalismo y un regreso a Hume; las leyes, destruidas, como desencadenadas de un maleficio solamente aparente, expresan el poder del devenir, del caos, que postula que lo inimaginable es posible. Y por otra parte, el descorrelacionismo (temporal en su caso); descorrelacionismo no tan elaborado como en los filósofos que extendieron el diálogo, tema asociado a las críticas al idealismo y al subjetivismo, nada recientes, aunque no con el mismo fin que Meillassoux. Pero este rechazo al correlacionismo ha brillado, retumbado, y ha sido pertinente, a causa del postmodernismo, construccionismo o *egologismo* de las últimas décadas. Suscitando revuelo por las dos cuestiones, Meillassoux quizá es más creativo por lo primero: haber desempolvado a Hume en su principio de una contingencia absoluta. La fundación de un nuevo tipo de absoluto, principio de brillante originalidad y centralidad en su obra filosófica.

Además, el primer principio le permite formular su teología (o teleología) divinológica y su ética que igualmente nombra “divina”. Ambas criticables, por no decir que se acercan a lo absurdo, por su alto nivel de especulación que ralla la ficción.

Finalmente, en lo que respecta al realismo, hay tradiciones filosóficas duraderas y hay otras efímeras poco reconocidas. Durante una época existen ciertos núcleos argumentativos que se confrontan y en ocasiones uno de ellos puede ser opacado en menoscabo del otro que logró

persuadir. Este posicionamiento entonces adquiere popularidad y seguidores mientras el otro es rechazado. Pero entonces repentinamente puede surgir un ambiente donde se presenta como nuevo, como si nunca hubiera sido pensado, es decir, se rescata lo que antes ya se había defendido, sin reconocerse (si bien con la posibilidad de ignorancia de causa). Así se presenta en cierta medida el caso de nuestro filósofo. Las consecuencias, el renacimiento del realismo quizá lo justifique plenamente.

Bibliografía

Adlbi Sibai (2016). La cárcel del feminismo, hacia un pensamiento islámico decolonial.

México: Akal.

Badiou, A. (2015). El Ser y el Acontecimiento. Buenos Aires: Manantial.

Badiou, A. (2009). *Logic of Worlds. Being and Event 2.* New York: Continuum.

Badiou, A. (2001). *Ethics. An Essay on the understanding of Evil.* London: Verso.

Benjamin, A. (2015). *Towards a Relational Ontology: Philosophy's Other Possibility.* USA: State University of New York Press.

Brassier, R. (2007). *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction.* New York: Palgrave Macmillan.

Byung-Chul Han (2015). *La Salvación de lo Bello.* Barcelona: Herder.

Colletti, L. (1973), *Marxism and Hegel.* London: LNB.

C. Koons & H. Pickavance (2017). *The Atlas of Reality: A Comprehensive Guide to Metaphysics*. USA: Wiley Blackwell.

Chakravartty, A. (2017). *Scientific Ontology: integrating Naturalized Metaphysics and Voluntarist Epistemology*. UK: Oxford University Press.

Cogburn, J. (2017). *Garcian Meditations. The Dialectics of Persistence in Form and Object*. UK: Edinburgh University Press.

Deblasio, A. (2014). *The end of Russian Philosophy: Tradition and Transition at the Turn of the 21st Century*. Plgrave Macmillan: UK.

Dussel, E. (1998). *La Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*. Madrid. Editorial Trotta.

Dussel, E. (2016). 14 Tesis de ética. México: Trotta.

Dussel, E. (2006). Política de la Liberación I. Madrid: Trotta.

Dussel, E. (2009). Política de la liberación II, arquitectónica. Madrid: Trotta.

Dussel, E. (2015). Filosofías del Sur: Descolonización y Transmodernidad. México: Akal.

Fanon, F. (2009). Piel Negra, máscaras blancas. Madrid: Akal.

Ferraris, M. (2012). *Manifiesto del Nuevo Realismo*. Santiago Chile: Ariadna Ediciones. Trad. José Blanco Jiménez.

Ferraris, M. (2014). *Realismo por venir*. México: Siglo XXI editores. Inédito y compilado en *El Nuevo Realismo: La filosofía del Siglo XXI*.

Ferraris, M. (2014). *Manifiesto of New Realism*. University of New York: Suny press. Trad. Sarah de Sanctis.

González Álvarez (1987). *Tratado de Metafísica: ontología*. Madrid: España.

G.W.F. Hegel (2001). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial.

Garcia, T, (2014). *Form and object: A treatise on Things*. Edinburg University Press: Great Britain.

Gabriel, M. (2011). *Transcendental ontology. Essays in German Idealism*. New York: continuun.

Gabriel, M (2015). *Why the world does not exist*. United Kingdom: Polity Press. Translated by Gregory S. Moss.

Gabriel, M. (2015). *Fields of Sense: A new Realist Ontology*. UK: Edinburgh University Press.

Gabriel, M., Žižek., S. (2009). *Mythology, Madness and Laughter: Subjectivity in German idealism*. Continuum: New York.

Gabriel, M. (2017). *I Am Not a Brain*. USA: Polity press.

Gadamer, H. (2002). *El lenguaje de la metafísica*. Barcelona: Herder.

Gadamer, H. (1998). *Verdad y Método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Gadamer, H. (1998). *Verdad y Método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Gratton, P. Ennis, J. (eds) (2015). *The Meillassoux Dictionary*. Edinburgh University Press: Great Britain.

Gratton, P. (2014). *Speculative Realism. Problems and Prospects*. Bloomsbury Academic: India.

Grossmann R. (2007). *La existencia del Mundo. Introducción a la Ontología*. España: Editorial Tecnos.

Jonas, Hans (2000). *El Principio Vida: hacia una biología filosófica*. Valladolid: Editorial Trotta. Trad. de José Mardomingo Sierra.

Harman (2011). Quentin Meillassoux. *Philosophy in the Making*. Great Britain: Edinburgh University Press.

Harman, G. (2013). *Bell and Wistles*. UK: Zero Books.

Harman, G. (2011). *The Quadruple Object*. UK: Zero Books.

Harman, G. (2016). *El objeto cuádruple. Una metafísica de las cosas después de Heidegger*. Anthropos: España.

Heidegger (2002). *Identity and Difference*. New York: Harper & Row publishers.

Husserl (2009) *Las conferencias de París: una introducción a la fenomenología trascendental*. UNAM, México.

Johnston A. (2014). *Adventures in Transcendental Materialism: Dialogues with Contemporary thinkers*. Edinburg University Press.

Levinas (2001). *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*. España: Pre-Textos.

Levinas (2012). *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Levinas, E. (2012). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra.

Levi Bryant (2014). *Onto-Cartography: An Ontology of Machines and Media*. Great Britain: Edinburgh University Press.

Levi, R. Bryant (2008). *Difference and Givenness, Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*. United States Of America: Northwestern University Press.

Levi Bryant, Nick Srnicek, Graham Harman (ed. 2011). *The speculative turn. Continental Materialism and Realism*. Melbourne Australia.

Mateos, C. (2014). *América Latina y la filosofía de la historia*. México: UNAM.

Meillassoux, Q. (2009). *After finitude: an essay on the necessity of contingency*. New York: Bloomsbury Academic Continuum. Translated by Ray Brassier.

Meillassoux, Q. (2014). *Contingencia y absolutización del uno*. México: Siglo XXI editores. Compilado en la presentación del nuevo realismo de Teodoro Ramírez.

Meillassoux, Q. (2014). *Duelo por venir, Dios por venir*. Siglo XXI editores. Compilado en la presentación del nuevo realismo de Teodoro Ramírez.

Meillassoux, Q. Longo, A. (2014). *Time without becoming*. Mimesis International.

Meillassoux (2015). *Science Fiction and Extro-Science Fiction: Followed by "The Billiard Ball"*. Univocal: Minnesota.

Meyer, M. (2000). *Por una historia de la ontología*. España: ideabook.

Moreno, C. (¿?) *Fenomenología y filosofía existencial. Entusiasmos y disidencias*. Editorial Síntesis, Madrid.

- Morton, T. (2013). *Hyperobjects: philosophy and ecology after the End of the World*. Minnesota: University of Minnesota press.
- Morton, T. (2016). *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence*. New York: Columbia University Press.
- Nadler, S. (2015). *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*. Cambridge University Press.
- Negarestani (2008). *Cyclonopedia. Complicity with anonymous materials*. Re.press: Melbourne.
- Ramírez, M. (2015). *El Nuevo realismo: La filosofía del siglo XXI*. México: Siglo XXI editores.
- Ramírez, M. (2017). *Metafísica, Violencia y ontología*. Sincronía. Revista de filosofía y Letras. XXI. Núm. 71. Enero-Junio 2017.
- Rodríguez Rejas, M. (2017). *La norteamericanización de la seguridad de América Latina*. Akal: Ciudad de México.
- Shaviro, S. (2014). *The Universe of Things: On Speculative Realism*. University of Minnesota Press.
- Shaviro, S. (2016) *Discognition*. London: repeater books.
- Tabak, M. (2017). *The Doctrine of Being in Hegel's Science of Logic: A Critical Commentary*. Palgrave Macmillan: New York.
- V.I. Lenin (1966). *Materialismo y empiriocriticismo*. México: Grijalbo.

Vacariu, G. (2008). *Epistemologically Different Worlds*. Romania: Editura Universității din București.

Woodard, Ben (2010). Review of Iain Hamilton Grant's *Philosophies of Nature after Schelling*. *Analecta Hermeneutica*. Vol.2, Versión Electrónica:
<http://journals.library.mun.ca/ojs/index.php/analecta/article/view/173/116>

Wolfendale, P. (2014). *Object-Oriented Philosophy: The noumenon`s new clothes*. UK: Urbanomic.

Zirión Quijano (2003). *Historia de la fenomenología en México*. Jitanjáfora: Morelia.

Žižek, S. (2016). *Contragolpe Absoluto*. Para una refundación del materialismo dialéctico. Akal: España.