

TESIS DOCTORAL

2023

EL REALISMO RADICAL DE QUENTIN MEILLASSOUX:

UNA FILOSOFÍA DE LA CONTINGENCIA

Jesús García Rodríguez

PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

ALEJANDRO ESCUDERO PÉREZ (UNED)



AGRADECIMIENTOS

A Alejandro Escudero Pérez por haber sabido conducirme en los no siempre llanos caminos de la filosofía.

A Laura López Ramírez por su paciencia y sus útiles consejos.

A Rita Shimano por su amistad y su sensibilidad a lo largo de este tiempo.

A Pilar por las largas caminatas.

A Eduardo Lozano por su amistad y los proyectos comunes.

A Miguel Ángel Tapia y Antonio Moreno Vaquerizo por hacerme el trabajo más llevadero.

Y naturalmente a mis padres, hermanas y sobrinos,

ÍNDICE

0. INTRODUCCIÓN: EL REALISMO FILOSÓFICO Y EL PROBLEMA DE LA COSA (RES): UNA BREVE HISTORIA DE LA REALIDAD (¿EXTERIOR?)

0.0. Balizamiento teórico y esquema axiomático.....	14
0.0.1. Balizamiento teórico del problema realismo ontológico.....	14
0.0.2. Esquema axiomático del realismo filosófico.....	16
0.1 Presocráticos.....	19
0.2 Platón.....	21
0.3 Aristóteles.....	27
0.4 Edad Media.....	31
0.4.1 Agustín de Hipona.....	32
0.4.2 Orígenes de la cuestión de los universales.....	36
0.4.3 Severino Boecio.....	39
0.4.4 La disputa medieval sobre los universales.....	47
0.4.5 Domingo Gundisalvo.....	53
0.4.6 Tomás de Aquino.....	55
0.4.7 Duns Escoto.....	56
0.4.8 Guillermo Ockham y el nominalismo.....	59
0.5 Renacimiento.....	66
0.5.1 Nicolás de Cusa.....	67
0.5.2 Filosofía/ciencia de la naturaleza.....	71
0.6 Barroco.....	76
0.6.1 Racionalismo.....	77
0.6.1.1 René Descartes.....	77
0.6.1.2 Baruch Spinoza.....	80
0.6.1.3 Gottfried Leibniz.....	82
0.6.2 Empirismo.....	83
0.6.2.1 John Locke.....	84
0.6.2.2 George Berkeley.....	87
0.6.2.3 David Hume.....	89
0.7 Immanuel Kant.....	92
0.8 El idealismo alemán.....	102
0.8.1 Johann Gottlieb Fichte.....	102
0.8.2 Friedrich Schelling.....	103

0.8.3 Georg Wilhelm Friedrich Hegel.....	108
0.9 Karl Marx y el marxismo.....	111
0.10 El positivismo.....	116
0.11. Franz Brentano y la fenomenología.....	117
0.11.1 Franz Brentano.....	117
0.11.2 Kazimierz Twardowski.....	124
0.1.11.3 Edmund Husserl.....	126
0.12 Martin Heidegger.....	131
0.13 Xavier Zubiri.....	140
0.14 Mario Bunge y el realismo científico.....	146
0.15 Conclusiones y línea de tiempo.....	152
0.16 Los antecedentes directos de la filosofía de Quentin Meillassoux.....	156
0.16.1.La filosofía de Alain Badiou: ontología matemática y procedimientos de verdad.....	156
0.16.2. Filosofía continental y filosofía analítica: el deslizamiento de las placas.....	164
0.16.3 El realismo especulativo: ¿una metafísica tentativa o una tentativa de metafísica?.....	171

1. SECCIÓN PRIMERA: ONTOLOGÍA Y FACTIALIDAD: LA INEXISTENCIA DIVINA O DE LA CONTINGENCIA COMO NECESIDAD..... 179

1.1. Primera parte: el surgimiento.....	181
1.1.1. El problema de la inducción y el estatus de la razón.....	181
1.1.2. La creación <i>ex nihilo</i>	182
1.1.3 Contingencia y azar.....	184
1.1.4. Infinito cantoriano e inexistencia del Todo.....	187
1.1.5. No hay universo de universos de casos.....	189
1.1.6. Devenir y cualidad.....	190
1.1.7. El surgimiento de la vida.....	191
1.1.8. Antropismo y creacionismo.....	193

1.2. Segunda parte: lo factial.....194

1.2.1. Formulación del principio de factialidad.....	195
1.2.2. Desarrollo del principio de factialidad.....	195
a) El no redoblamiento (<i>non redoublement</i>).....	196
b) Las figuras.....	197
c) El principio de factialidad como principio anhipotético.....	198
1.2.3. La ontología factial.....	202
a) La tarea de la ontología.....	202
b) La identificación factial: ser es facticidad.....	204
c) Ser y existencia.....	205

1.2.4. ¿Por qué hay algo en vez de nada?.....	206
a) Demostración.....	206
b) Comentario.....	207
c) Necesidad e imposibilidad.....	207
1.2.5. La nada y el ser.....	208
a) Las dos negaciones.....	209
b) Las dos confusiones.....	210
1.2.6. Contingencia subordinada y necesidad subordinada.....	210
1.2.7. El principio de no contradicción.....	212
1.2.8. Necesidad lógica y necesidad real.....	214
1.2.9. El estatus de la razón en Leibniz y en Wittgenstein.....	214
1.2.10. El principio de identidad.....	216
a) Identidad y sentido.....	216
b) Iteración y repetición.....	217
c) Sentido y vacío.....	219
d) Un referente factial del signo.....	220
e) Identidad y no contradicción.....	221
f) Identidad y substancia.....	222
g) ¿Cuál es la oposición primera del pensamiento?.....	223
1.2.11. Contingencia y pensamiento.....	223
1.2.12. Lo indefinido.....	224
a) La imposibilidad del Todo.....	224
b) Lo indefinido y el infinito.....	225
c) Conclusión y resolución de un problema metafísico.....	227
1.2.13 Observaciones.....	227
a) El argumento ontológico de San Anselmo.....	227
b) El Todo hegeliano.....	228
1.2.14. Eternidad, necesidad y ananké.....	228
1.2.15. Heráclito, pensador del reposo, Anaximandro, pensador del devenir.....	230
1.2.16. El sistema factial.....	231
a) La demostración como «lengua del ser».....	231
b) El principio anhipotético y el problema de la participación.....	233
c) La umbela.....	239
1.2.17. Lo eterno y su saber.....	242
a) El problema del solipsismo.....	243
b) Lo factial y la crítica trascendental.....	246
c) La lógica y la muerte.....	246
d) Relativismos científicistas y lingüísticos.....	248
e) ¿Cómo puede la imaginación producir miedo?.....	249
f) Lo factial ¿es un obscurantismo?.....	250
g) El problema del fósil.....	250
1.2.18 ¿Lo puede Dios todo?.....	251
1.2.19 El ser y la nada.....	254
a) Hegel: nada más que la Nada.....	254

b) Heidegger: nada más que la nada.....	255
1.2.20 Metafísica y antimetafísica.....	259
1.3. Conclusiones de la primera sección: una ontología de la contingencia y de la necesidad de la contingencia.....	264
2. SECCIÓN SEGUNDA. ÉTICA Y DIVINOLOGÍA: LA ÉTICA DIVINA.....	268
2.1. Argumentación.....	269
2.1.1. La inmortalidad inmanente.....	269
2.1.2. Bien y verdad.....	272
2.1.3. Lo universal.....	273
2.1.4. La simbolización.....	273
2.1.5. Filosofía y símbolo.....	274
2.1.6. La escisión ética.....	278
2.1.7. Fin y fundamento.....	279
2.1.8. La libertad.....	281
2.1.9. Humanismo y prometeísmo.....	283
2.1.10. El fatalismo.....	284
2.1.11. La encarnación y la escisión ética: el niño del hombre.....	285
2.1.12. Dios de la religión y Dios de la filosofía.....	288
2.1.13. Razón y postulados.....	290
2.2. Recapitulación.....	290
2.2.1. Justicia y desesperanza.....	290
2.2.2. La esperanza.....	291
2.2.3. La sacudida esencial.....	293
2.2.4. Duelo y larga duración.....	294
2.2.5. La espera activa: la obra.....	295
2.2.6. El nihilismo.....	296
2.2.7. La sacudida divina.....	297
2.3. Consideraciones finales.....	302
2.3.1. Filosofía y ateísmo.....	302
2.3.2. La nueva apuesta.....	303
2.4.	
Conclusión.....	307
2.4.1. Lo divino y Dios.....	307
2.4.2. Lo divino filosófico.....	312

a) Blasfemia.....	313
b) Idolatría.....	313
2.4.3. Los vínculos con Dios.....	314
2.5. Conclusiones de la segunda sección.....	315
3. SECCIÓN TERCERA: GNOSEOLOGÍA Y EPISTEMOLOGÍA. DESPUÉS DE LA FINITUD O DE LAS MISERIAS DE CORRELACIONISMO Y LA REIVINDICACIÓN (DE NUEVO) DE UN NUEVO REALISMO.....	328
3.1. El archifósil y la ancestralidad.....	329
3.2. Metafísica, fideísmo y especulación.....	338
3.3. El principio de factialidad.....	347
3.4. El problema de Hume.....	362
3.5. La revancha de Ptolomeo.....	376
3.6. Conclusiones de la tercera sección.....	382
4. SECCIÓN CUARTA: EL NÚMERO Y LA SIRENA Y LOS ALBORES DE UNA POÉTICA/ESTÉTICA DE LA CONTINGENCIA.....	394
4.1. El número y la sirena: una estética del azar y del número.....	394
4.1.1. Cifrar el número.....	396
4.1.1.1. Numerología.....	398
4.1.1.2. Igitur.....	399
4.1.1.3. El Número desvelado.....	401
4.1.1.4. El código.....	403
4.1.1.5. La cuenta.....	406
4.1.2. Fijar el infinito.....	407
4.1.2.1. Presentación, representación, difusión.....	408
4.1.2.2. Mensaje en una botella.....	409
4.1.2.3. Ser el azar.....	411
4.1.2.4. El Número que tiembla.....	413
4.1.2.5. Indicios.....	415
4.1.2.6. La letra oculta.....	417
4.1.2.7. La sirena.....	419
4.1.2.8. El guion.....	421
4.1.2.9. Objeciones finales.....	423
4.1.2.10. Conclusión.....	423
4.2. Metafísica y ficción de los mundos extra-científicos: cosmologías y ficción.....	424
4.2.1. Dos partidas de billar: Hume y Asimov.....	426
4.2.2. El crimen del profesor Priss.....	427

4.2.3. Refutación kantiana del billar fantástico.....	429
4.2.4. Posibilidad de mundos no-kantianos.....	430
4.2.5. Tres procedimientos de ExCF.....	432
4.2.6. El prototipo.....	434
4.3. Conclusiones de la cuarta sección.....	435
5. SECCIÓN QUINTA. RECEPCIÓN CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DE QM.....	441
5.1. Contingencia, necesidad e hipercaos.....	441
5.2. Realismo, correlacionismo y ciencia.....	456
5.3. El archifósil y el tiempo.....	472
5.4. Los fundamentos matemáticos del mundo.....	486
5.5. Dios, la razón humana y la trascendencia.....	491
5.6. La justicia, la libertad y el renacimiento.....	495
5.7. Conclusiones de la quinta sección.....	513
6. CONCLUSIONES.....	519
BIBLIOGRAFÍA.....	525

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE MEILLASSOUX UTILIZADAS:

ID: L'inexistence divine

DF: Después de la finitud (Après la finitude)

IOM: L'immanence d'outre monde.

NyS: El número y la sirena (Le nombre et la sirène)

PaV: Potentiality and Virtuality

SFEx: Science Fiction and Extro-Science Fiction

TWB: Time without becoming

PREFACIO: PROPÓSITO Y ESTRUCTURA

Se suele encuadrar la filosofía de Quentin Meillassoux dentro de la corriente denominada *realismo especulativo*, una forma de realismo filosófico surgida en la primera década de este siglo que, a grandes rasgos, postula la existencia de una realidad absolutamente independiente al entendimiento humano y captable racionalmente por este. Nos proponemos demostrar que el realismo de la filosofía meillassouxiana puede describirse como un *realismo radical* o *hiperrealismo filosófico* que, por abreviar, propugna que el entendimiento humano es capaz de acceder de forma absoluta al absoluto de la realidad externa (el Gran Afuera), un tipo específico de realismo cuyas características iremos desgranando y **fikaremos** en las conclusiones. Para ello comenzaremos con una introducción que traza un recorrido histórico-filosófico por el problema de la cosa (*res*), es decir, de lo externo e independiente a la mente humana, además de presentar brevemente, a modo de contexto, la filosofía (fundamentalmente la ontología) de Alain Badiou, maestro de Meillassoux, y los rasgos generales del realismo especulativo. Continuaremos, en el cuerpo central de la tesis, con una exposición detallada de la filosofía de Meillassoux, en cuatro grandes bloques que corresponden respectivamente a la ontología, la ética y la divinología, la epistemología y finalmente la poética/estética; añadiremos un repaso a la recepción crítica de su filosofía en la bibliografía filosófica reciente, para finalizar con una argumentación de en qué consiste ese *realismo radical* o *hiperrealismo* del que hemos hablado y su propuesta filosófica.

Hasta donde sabemos, esta es la primera tesis doctoral dedicada exclusivamente a la filosofía de Quentin Meillassoux dentro del ámbito de habla hispana; se trata de un filósofo con una obra hasta ahora escasa pero muy influyente, que ha cuestionado algunos de los axiomas y planteamientos de la filosofía occidental contemporánea y con ello ha abierto la vía a la elaboración de nuevos enfoques, y a repensar y renovar la discusión sobre temas que parecían dados por cerrados o por obsoletos. Otra de las características importantes de su pensamiento es su intento de superación de la dualidad *filosofía continental-filosofía analítica*, en la que la filosofía occidental parece conceptualmente atascada, superación que permite igualmente la apertura a nuevas líneas de pensamiento. La obra de Meillassoux, como veremos, aporta una serie de conceptos propios, tales como los de correlacionismo, archifósil, irrazón, hipercaos, el citado de Gran Afuera, escaología o divinología (entre otros), que, muy ceñidos a la tradición metafísica occidental, nos permiten pensar la realidad de nuestro siglo desde lugares hasta ahora no explorados, permitiendo a la vez, desde una radical inversión de sus presupuestos, un cierto *aggiornamento* del pensamiento metafísico a las concepciones del mundo propias de nuestros días.

INTRODUCCIÓN

La filosofía de Quentin Meillassoux¹ emerge en la década de los 2000 como un *événement*, como un *acontecimiento* en el sentido que da a ese término su maestro Alain Badiou²: un claro que se abre en el ser de manera imprevista y en el que la verdad germina y crece, abriendo a su vez al ser a nuevas posibilidades, es decir: el presupuesto de la verdad. Ha sido encuadrada dentro del llamado «realismo especulativo»³, una forma de realismo surgido igualmente a mediados de la década de los años 2000. La cuestión del realismo es determinante dentro de la obra de QM, tanto en su crítica del correlativismo como en su planteamiento del archifósil y del hipercaos y en su solución al problema de Hume, como más tarde podremos constatar al analizar su filosofía. Además, el realismo especulativo se postula en cierto modo como una nueva forma de realismo, surgido como un intento de superación de la dualidad filosofía continental-filosofía analítica en la que la filosofía occidental parece conceptualmente atascada.

Antes de abordar la exposición sistemática de la filosofía de Quentin Meillassoux (en adelante QM), nos parece importante presentar una introducción articulada principalmente sobre los orígenes históricos y la evolución del realismo filosófico, y de forma secundaria y adicional sobre los antecedentes directos del pensamiento de QM y su incardinación en el pensamiento de su tiempo. Por ello en la primera parte de esta introducción propondremos primero un somero balizamiento teórico del problema del realismo filosófico, seguido de un esquema axiomático, para a continuación realizar un recorrido histórico por la cuestión de la «realidad exterior» a la mente y el problema del realismo filosófico tomando como base el problema de la *cosa* o de las *cosas* (*res*), sacando algunas conclusiones al respecto; y posteriormente, en la segunda parte de la introducción, y como continuación, nos detendremos en analizar primero y de forma sucinta la obra de Alain Badiou, el antecedente filosófico más cercano de la filosofía de QM, y posteriormente el realismo especulativo, como corriente filosófica en la que la suele incardinar, como fase previa a la exposición del pensamiento meillassouxiano propiamente dicho.

¹ En adelante QM.

² Ver al respecto Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires: Manantial 2010, y del mismo autor, con Fabien Tarby, *La filosofía y el acontecimiento*, Buenos Aires: Amorrortu 2013.

³ Aunque él mismo, en *Después de la finitud* y en entrevistas (ver en Urbanomic <https://www.urbanomic.com/document/founded-on-nothing/>) haya matizado que se se siente más identificado con la denominación de «materialista especulativo», lo cual, en su caso, no significa sino alinearse con una subclase dentro del realismo.

0. INTRODUCCIÓN. EL REALISMO FILOSÓFICO Y EL PROBLEMA DE LA COSA (*RES*): UNA BREVE HISTORIA DE LA REALIDAD (¿EXTERIOR?)

Comenzamos con **un repaso histórico** del problema de la cosa (*res*) en la historia de la filosofía para explorar diferentes *estilos de realismo* y formas de acercamientos a una (eventual) realidad exterior, precedido de una breve **balizamiento conceptual del problema del realismo** y de un **esquema** sobre el mismo. Planteamos ese repaso como una somera *genealogía, etiología o secuencia filogenética* que intenta rastrear las principales características del realismo (y por tanto de la realidad y de las formas de captarla) a lo largo de la historia del pensamiento occidental, a partir del análisis de *la cosa o las cosas* en determinados pensadores que nos parecen especialmente relevantes, para acabar destilándolas en una **línea de tiempo**.

0.0. BALIZAMIENTO TEÓRICO Y ESQUEMA AXIOMÁTICO

0.0.1 BALIZAMIENTO TEÓRICO DEL PROBLEMA DEL REALISMO FILOSÓFICO

Como muy bien ha analizado Alejandro Escudero Pérez en *Hojas de Ruta*⁴ (análisis en el que nos basamos para este balizamiento previo), la idea de *realismo*⁵ (como la de su posición antagónica, el idealismo, sin la que no puede pensarse) surge y se sostiene siempre dentro de un juego de oposiciones fijas y ya dadas, formuladas históricamente desde del nacimiento de la modernidad y básicamente desde el nacimiento de la ciencia moderna y su idea de *objetividad*, y desde el nacimiento del sujeto moderno con Descartes. Esas oposiciones binarias o dualidades son principalmente: sujeto-objeto, interior-exterior, psíquico-físico, mente-cuerpo, temporal-espacial, o agrupadas en racimos, sujeto-interioridad-psíquico-mente-temporalidad frente a objeto-exterioridad-físico-cuerpo-espacialidad. Una vez puestas estas oposiciones, el realismo procede a erigir como *fundamento* independiente y autosuficiente de la realidad y de la relación cognoscitiva a la segunda constelación (objeto-exterioridad-físico-cuerpo-espacialidad) y como *fundamentado* y por tanto dependiente e insuficiente por sí sola a la primera, operando justo a la inversa que el idealismo. Se lleva a cabo por tanto, dentro del proceso del conocer, primero una escisión entre dos elementos o constelaciones

⁴ Escudero Pérez, A., *Hojas de ruta*, Madrid: Ápeiron Ediciones, 2018. Seguimos fundamentalmente la tercera parte: «Ser de exterioridad», pp. 195-330.

⁵ Como es comprensible, la bibliografía sobre el problema del realismo filosófico es inmensa, y plagada de enfoques y sesgos diferentes. Solo a modo informativo mencionamos algunos títulos relativamente recientes que abordan el problema de forma global y que pueden servir de introducción: Devitt, M. *Realism and Truth*, Princeton: Princeton University Press, 1991 [2ª ed.]; Brock, S. y Mares, E. *Realism and Antirealism*, Nueva York: Cornell University Press, 2007; Braver, L. *A thing of this world: a history of continental anti-realism*, Evanston: Northwestern University Press, 2007. Una aproximación englobadora y muy original la constituye el libro de Taylor, Ch. y Dreyfus, H., *Retrieving realism*, Cambridge (MA): Harvard University Press, 2015 (hay versión española: Taylor, Ch., y Dreyfus, H., *Recuperar el realismo*, Madrid: Rialp, 2016).

considerados incompatibles (sujeto-objeto), después se pone al segundo como fundamento, y finalmente se construye *desde ese polo* tomado como fundamento el puente que une los dos polos previamente separadas y aisladas artificialmente⁶. Una vez fijados estos parámetros (es decir, la absolutización del objeto y de la realidad *externa*⁷), el realismo plantea el problema de cómo se unen y articulan en la práctica y en la particularidad concreta estas dos orillas separadas.

Escudero apunta, como hemos indicado, que es la ciencia moderna, en su aspiración a alcanzar un máximo de objetividad matemática en sus mediciones, dataciones y evaluaciones, la que da el pistoletazo de salida y acaba constuyendo un «mundo objetivo» separado del impreciso, cambiante y poco fiable «mundo subjetivo» de las sensaciones y las opiniones⁸. La ciencia moderna es por tanto la encargada de establecer las bases del realismo filosófico en tanto tal, y en esa línea René Descartes, matemático y geómetra él mismo, no hace sino seguir ese movimiento cuando consuma la creación filosófica de un sujeto pensante (*res cogitans*) escindido ontológicamente de los objetos (*res extensa*). Esto no significa que previamente – y como veremos – no hubiera rastros de esa escisión (el *realismo ingenuo*), pero es sin duda con Descartes que alcanza su forma moderna más acabada. Esa escisión constituye el origen tanto del realismo como del idealismo como formas modernas de aproximación a lo real, y las diferentes dinámicas de oposición y reunión entre ambas posturas, que en su interferencia constante van a llevar, en el extremo del retorcimiento, a forzar *pruebas de la existencia del mundo exterior* tanto del lado de los idealistas como, por reacción y contraargumentación, de los realistas. Escudero opone a ese dualismo una «ruta» distinta, apuntada por la postura de Martin Heidegger, que posicionó el problema de la verdad por encima de la relación sujeto-objeto y sobre cualquier teoría del conocimiento⁹, y tanteó la pregunta por el ser fuera de la relación sujeto-objeto¹⁰. Escudero propone en efecto la idea de que «existir (...) es (...) un radical estar fuera de sí en el Afuera, esto es, en la exterioridad de Mundo¹¹», borrando por completo la escisión entre sujeto y objeto y fundamentando la existencia humana como *cuerpo* irradiador de comportamientos y por tanto como *límite del mundo* inmerso en una fusión previa a la escisión. Para Escudero lo que se da primariamente es un *a priori de la correlación* entre dos polos (*comportamientos del cuerpo y situaciones de los fenómenos*), incesantemente interrelacionados, que emana del primario y originario ser-en-el-

⁶ Escudero (2018), pp. 202-204.

⁷ *Ibid.*, p. 222.

⁸ *Ibid.*, p. 208.

⁹ Escudero (2018), p. 236.

¹⁰ *Ibid.*, p. 237. No obstante, Escudero considera que Heidegger no logró articular ese propósito de forma coherente por faltarle una teoría filosófica del cuerpo adecuada, *ibid.*, p. 321. En efecto, para Heidegger el *Dasein* «tiene» un cuerpo, no «es» un cuerpo, con lo que perpetuó con ello la visión dualista, *ibid.*, p. 322.

¹¹ *Ibid.*, p. 240.

mundo¹², que oblitera a su vez la distinción entre intramundanía y extramundanía¹³.

Del planteamiento de Escudero se desprende con claridad que el problema del realismo (como el del idealismo) parte por tanto de una determinada *petición de principio* consistente en la fabricación de un dualismo ficticio a partir de una unidad originaria (el ser-en-el-mundo como parte del ser-del-mundo), en separar de forma arbitraria, y como consecuencia de determinados procesos dentro de la historia de la idea, lo que en la realidad, en tanto formalidad absoluta, está unido o es indiscernible. Es cierto que podría argumentarse que en este campo nos movemos de forma permanente entre peticiones de principio, y que un realista convencido podría argumentar que esa realidad previa a la separación sujeto-objeto es también una petición de principio, y que no sería posible determinar si eso es así si no hubiera aún previamente un *sujeto* o una consciencia que conozca que *eso* es así (es decir, que conozca algo, un *objeto*), con lo que la escisión es previa a todo lo demás de forma absoluta, etc.¹⁴; o que la oposición conceptual cuerpo (o comportamiento)-fenómenos, entendidos como polos de un mismo *a priori*, y la idea misma de límite, esconderían subrepticamente la oposición sujeto-objeto en su forma más originaria (y que la dualidad estaría ya marcada en la supuesta unidad). No vamos a entrar en esa cuestión, realmente compleja y de naturaleza quizá recursiva¹⁵; simplemente nos interesa comprender que el problema del realismo se plantea siempre, y de forma necesaria, dentro del marco, de las oposiciones y de los parámetros indicados por Escudero.

0.0.2. ESQUEMA AXIOMÁTICO DEL REALISMO FILOSÓFICO

El problema del realismo filosófico va estrechamente ligado al problema de la cosa, y este a su vez trae consigo el problema de la sustancia y de la realidad, el del mundo/naturaleza y el del ser. Una vez balizado el problema en su marco filosófico, vamos a intentar definir todos esos términos y conceptos de forma axiomática previa al análisis histórico del problema de la cosa.

¹² *Ibid.*, p. 241. Escudero desarrolla con más detalle esta propuesta en el capítulo 7, «El a priori de la correlación», pp. 289-330.

¹³ *Ibid.*, p. 242. Escudero analiza más adelante la cuestión de la intencionalidad, que aunque ha sido utilizada como argumento del idealismo de la fenomenología (especialmente la de Husserl), puede entenderse (en tanto *intencionalidad no extática*) como un fenómeno que supera la dualidad subjetivo-objetivo al ser ambas cosas y al desplazar el eje del problema de la subjetividad al problema del ser-en-el-mundo, pp. 291 y ss, p. 312 y ss.

¹⁴ De hecho, la mayoría de filósofos que no admiten la oposición realismo/idealismo o la consideran fallida o errónea, suelen concluir que la pregunta por el *ser* es más originaria que la pregunta por el *ser humano*, como postula igualmente el realismo ingenuo. Escudero recupera esta cuestión en lo que él denomina «principio de exterioridad», que afirma que la «exterioridad» rige siempre de antemano y es anterior a la «interioridad», y que todo comienza con la exterioridad Escudero (2018), p. 270.

¹⁵ Quizá la salida a ella se encuentra en la región iluminada por una frase del mismo Escudero: «La filosofía no “fundamenta” cosa alguna; describe pacientemente la maraña de condiciones de posibilidad que rigen la comprensión», Escudero (2018), p. 328.

Podemos entender el **realismo filosófico**, de manera genérica y siguiendo el planteamiento de Escudero, como aquella postura filosófica que separa la realidad en una mente humana por un lado (la realidad interior o subjetiva), y unos objetos por otra (la realidad exterior u objetiva), que defiende y propone como fundamento la existencia de esos objetos como exteriores y previos a la mente humana (realismo ontológico), y que afirma a su vez que esos objetos exteriores pueden ser conocidos por esa mente de alguna manera y en diferentes grados en sus cualidades objetivas (realismo gnoseológico o directo). Las cosas (*res*) serían la concreción particular de la realidad. Esta definición primera, de trazo bastante grueso pero instrumentalmente útil, que opone al realismo a todas las posturas antirealistas, abre el camino a dos cuestiones ulteriores. La primera es que no se puede hablar, para ser fieles a la verdad, de un único realismo filosófico sino de *realismos filosóficos* en plural¹⁶, que presentan diversas variantes de grado sobre las relaciones entre los diferentes términos de esa definición dada. La segunda es la cuestión de qué sea la realidad (en especial la realidad *en sí*), y de la relación existente entre la realidad (*realitas*) y la cosa (*res*).

En esta investigación sobre la cosa nos limitaremos a hacer uso de la definición más simplificada, genérica y minimizada del término «**cosa**» (*res*) de que somos capaces; por cosa entenderemos entonces todo ente externo a la mente humana individualizado y dotado de propiedades substanciales propias. Especificaremos que, para la mayoría de escuelas realistas o realismos, la mente humana misma entraría dentro de la categoría de cosa. Habría que indicar también que en el ámbito de la filosofía el concepto de cosa suele confluír, solaparse o identificarse con el de substancia; en pos de una mejor delimitación de ambos términos, entenderemos aquí por «**substancia**» exclusivamente el fundamento genérico de lo ente o existente, y por *cosa* el ente concreto.

Por «**realidad**» (*realitas*) entenderemos entonces, y en todo caso, el *conjunto total* de las cosas (*res*) o entes y de las relaciones existentes entre ellas. *Realitas* no sería por tanto sino el término abstracto de *res*, y por ello, y también en tanto conjunto, un *concepto*. Lo distinguiremos de «**mundo**» (o naturaleza), que, desde el punto de vista filosófico, será la *suma total* de las cosas o entes, y por tanto ya no un concepto, sino un acúmulo material, cósmico. Por último entenderemos por «**ser**» (en tanto con-textura o com-plexión última de lo real) el fundamento genérico de toda substancia (y por tanto de toda cosa, de toda realidad y de todo mundo). Dadas estas definiciones, y desde un punto de vista estrictamente filosófico, la *realología* será por consiguiente la ciencia de la cosa en tanto que cosa, la *cosmología* la ciencia del mundo en tanto que mundo, la *metafísica* la ciencia de la realidad en tanto que realidad, y la *ontología* la ciencia del ser en tanto que ser y de la substancia en tanto que substancia; del mismo modo, la realología y la cosmología serán parte de la metafísica y esta a su vez será parte de la ontología.

La historia de la cosa (*res*), del ente, va por tanto unida a la historia de la realidad, y como tal no puede entenderse al margen de la historia del ser, de lo que es en tanto que

¹⁶ Esa es la idea que Taylor y Dreyfus (2015) desarrollan y defienden en el capítulo 8, «Plural realism», pp. 148-168: un realismo que es en realidad una suma de realismos, en tanto enfoques diversos sobre lo real, y que desborda todo realismo específico (realismo científico, realismo reductivista, etc.).

es. Podemos hablar a ese respecto, por tanto, de una historicidad de la cosa, de una historicidad de la realidad, y de una historicidad del ser, en un primer sentido: las ideas diversas en torno a esos conceptos se insertan en un transcurrir histórico trazable, y están vinculadas por tanto íntimamente a la pregunta por el ser humano y cómo el ser humano las entiende y las ha entendido a lo largo de una línea de tiempo. No obstante, el contenido objetivo al que hacen referencia esas ideas va más allá de las ideas del ser humano sobre lo real, abriéndose así un segundo sentido de la historicidad del ser o de la cosa (que no vamos a tratar ahora) como desarrollo en el tiempo del ser como ser, independientemente de la mente humana. Nos ceñimos por tanto al primer sentido de historia de la cosa (*res*) como *historia de las ideas sobre la cosa*, y que incluirá por tanto la historia del estatuto ontológico de la cosa, es decir, la historia de la *realidad*, y esta a su vez incluirá la historia del fundamento de la realidad desde el punto de vista filosófico, es decir, la historia del ser (en tanto historia de las ideas en torno al ser). Nos proponemos por ello realizar un recorrido histórico, necesariamente incompleto y abreviado, por las distintas concepciones sobre la cosa (y por tanto, y necesariamente y en paralelo, sobre la realidad y el ser) a lo largo de la historia de la filosofía occidental.

Antes de comenzar ese panorama o recorrido, nos queda por indicar que el problema de la cosa se nos presenta a la vez como un problema ontológico (el problema de lo *ente*, de lo que es, independientemente de nuestro pensamiento) y de manera a veces inextricable con el anterior, como un problema epistemológico (el problema de qué sea en última instancia eso que nuestro entendimiento denomina y entiende como «cosa», si es independiente o no de esa operación de intelección, y hasta qué punto es accesible o no a la mente). Se añade la espinosa cuestión lateral de que «cosa» puede designar tanto lo existente como lo pensado y lo pensable (una idea, un objeto imaginado, un pensamiento, pueden ser «una cosa»); esto tiene su causa en el hecho de que, en efecto, la idea de una cosa puede ser considerada también una cosa. En ese caso en concreto se evidencia el carácter absolutamente borroso de los límites entre ontología y gnoseología que se nos presenta a la hora de abordar la cosa; para simplificar y clarificar la cuestión, vamos a limitar el sentido de «cosa» al de objeto exterior a nuestras operaciones mentales, no a los objetos interiores.

Desde ese punto de vista, el realismo filosófico *sensu stricto* sería aquel que podemos llamar *realismo ontognoseológico*, es decir, el que aúna realismo ontológico (existe una realidad independiente de la mente y no creada por ella) y realismo gnoseológico (la mente humana es capaz de conocer esa realidad independiente y los criterios de verdad no son puestos por los humanos). De nuevo esta alineación de términos da lugar a diferentes variantes o diferentes realismos ontognoseológicos, dependiendo del grado de aceptación o modulación de las afirmaciones que implica. Por otra parte, y como veremos, se van a dar históricamente realismos locales o regionales, para los que solo determinadas regiones ontológicas existen de manera independiente; en todo caso nuestra intención es acercarnos esencialmente a los orígenes y devenires históricos de ese que hemos denominado realismo ontognoseológico, como forma más identificable y genuina de realismo filosófico. En última instancia, nuestro propósito consiste en detectar, a lo largo de distintos tramos de la historia de la filosofía, los antecedentes

conceptuales de ese realismo ontognoseológico moderno, antecedentes por consiguiente tanto ontológicos como gnoseológicos, y que ordenaremos al final de nuestra panorámica en una **línea de tiempo**.

0.1.1 Presocráticos. En la antigua Grecia hay dos palabras que podrían equivaler, *sensu lato*, a la *res* latina: *tò chrêma* (τὸ χρῆμα) y *tò prâgma* (τὸ πρᾶγμα). En ambos sustantivos neutros está presente el sufijo-μα, utilizado para construir sustantivos (es decir, denominaciones de *cosas*) a partir de verbos (es decir, denominaciones de *acciones*). Los verbos originarios son *chráomai* (χράομαι), «necesitar», para *chrêma* y *prássō* (πράσσω), o en ático, *práttō* (πράττω), «hacer», para *prâgma*. Vemos con claridad como el concepto de cosa en antiguo griego se remite fundamentalmente a objetos atravesados por lo humano: lo que alguien necesita (*chrêma*) o lo que alguien ha hecho (*prâgma*). No es extraño que a partir de esos sentidos primarios, los sustantivos pasaran a significar con el tiempo «dinero» en el caso de *chrêma* (aquello que uno necesita, de ahí *crematística*) y «negocios» en el caso de *prâgma* (aquello que uno hace, de ahí *pragmático*, etc.). Sin embargo ninguno de los dos términos cobró importancia como concepto filosófico, como sí sucedió con el término latino *res*, debido fundamentalmente a que el sentido de ambas palabras permaneció siempre en la vaguedad de su significado común no filosófico, y a la falta de vinculación de ambos con los conceptos primeros de *ser* o de *conocer*.

En los presocráticos el problema de la cosa (como el problema mismo del ser) aparece subsumido en el problema más genérico de la *phýsis*, entendida como la fuerza primigenia a través de la cual las cosas (en tanto entes) son y/o pueden llegar a ser. La reflexión sobre la cosa queda en suspenso o es diferida, mientras que cobra importancia y pasa a primer plano la reflexión sobre la *phýsis* entendida como *aquello de lo que están hechas las cosas*, o *cómo* estas se hacen. En este contexto, la cosa es entendida genéricamente como *prâgma*, como lo hecho o creado por la *phýsis*; es a partir de esta idea que va a ir surgiendo una distinción implícita entre la *phýsis* como algo creador y estable, como un *principio*, y las cosas como un flujo inconexo de entes creados sometidos a cambio y mutación. Sobre el fondo oscuro e indefinido de la cosa (sobre cuya naturaleza no se interroga) se va perfilando en los presocráticos el concepto de naturaleza o *phýsis*, y a partir de ella el concepto de ser: las cosas son lo impermanente, lo mudable, lo temporal, lo múltiple; la *phýsis* (o su principio rector, ἀρχή) es lo permanente, lo inmutable, lo eterno, lo uno. Esta contraposición llegará a convertirse en dicotomía y antagonismo entre ambas realidades en Parménides. Se va prefigurando así la idea de naturaleza como *substancia*, como sustrato de las cosas, de los entes, como aquello que existe por debajo de las cosas.

Podemos decir que en los primeros presocráticos no se da un realismo ingenuo (en el sentido que no se dirigen directamente a las cosas, sino a *su naturaleza*, entendida como un principio general y abstracto), pero sí se da un *materialismo ingenuo*: tanto las cosas como su naturaleza o *phýsis* son siempre realidades materiales, en especial entre los

milesios. Los filósofos posteriores van a buscar no obstante principios de la *phýsis* cada vez más inateriales y etéreos (lo indeterminado [τὸ ἀπειρον, en Anaximandro], el aire en Anaxímenes) y acabarán incluso por considerar conceptos completamente abstractos y antropocéntricos (el número en los pitagóricos, el *lógos* en Heráclito, el *noûs* en Anaxágoras). En todo caso, ese materialismo se concreta en la concepción del ser como ser material o físico, y aunque es cierto que la física va a derivar progresivamente en ontología (y la *phýsis* en idea de ser), en la mayoría de ellos las cosas y la naturaleza (en tanto principio) forman parte de lo mismo y constituyen una unidad material.

Esto va a cambiar con Parménides, que va a ser el primero en romper con la física para instaurar una ontología más o menos neta, y con ello una proto-metafísica. En Parménides las cosas, en tanto múltiples, mudables, móviles y perecederas, van a ser identificadas con el no-ser, mientras que el ser como tal va a ser identificado con lo uno, lo inmutable, lo inmóvil y lo eterno. La reflexión sobre la *phýsis* y su principio rector pasa a un segundo plano (o queda subsumida por completo al concepto de ser) y es ese antagonismo entre el *ser* y lo *ente* lo que prima. Parménides se presenta por ello con toda claridad como un primer antecedente de la *diferencia ontológica* heideggeriana¹⁷. Y la oposición ser/ente (o cosa) se plantea en Parménides también en el nivel epistemológico: el ser (εἶναι o ἐόν, en singular) es el ámbito de la verdad (ἀλήθεια), las cosas (ἐόντα, en ático ὄντα, en plural) el ámbito de la opinión o *dóxa* (δόξα). Las cosas son inefables y no pueden conocerse¹⁸, o solo hay un conocimiento imperfecto de ellas (la opinión); el ser sin embargo es lo perfectamente cognoscible, y es susceptible de un conocimiento *verdadero*.

Parménides destaca una característica esencial de las cosas (su pluralidad), y una característica esencial del ser (su unidad), que van a tener un gran recorrido metafísico. Sobre ello construye su antagonismo, pues la mutabilidad, impermanencia, movilidad y fugacidad de las cosas es consecuencia en última instancia de su pluralidad (y de la pluralidad de sus componentes), mientras que la inmutabilidad, estabilidad, inmovilidad y eternidad del ser proviene de su naturaleza unitaria, de su unidad en el tiempo y en los entes. La cosa, incluso en singular, es pluralidad, tanto porque reducirla a unidad sería convertirla en lo que no es (el ser), como por la pluralidad de que está hecha ella misma (sus componentes divisibles) y por su multiplicación en el tiempo, de un instante a otro; y por el contrario el ser es siempre unidad, en tanto que es lo *único* común a todo, lo que permanece uno y lo inmutable en el tiempo.

Esa divergencia radical entre las cosas (como realidad material concreta plural) y el ser (como realidad mental abstracta unitaria) está en la base de las aporías de Zenón de Elea, y muestran la propensión de la filosofía eleática a identificar (hoy diríamos que

¹⁷ Heidegger dedicó uno de sus cursos semestrales entero (el de invierno de 1942 a 1943 en Friburgo) a Parménides; en él aborda de forma muy oblicua el asunto de la diferencia ontológica centrándose en el concepto de ἀλήθεια y de desvelamiento y olvido del ser (*Parmenides. Wintersemester 1942/43*, en *Gesamtausgabe (GA, 54)*). Sobre la diferencia ontológica heideggeriana y Parménides ver Panagiotis Thanassas, «The Ontological Difference in Parmenides», *Philosophical Inquiry*, vol. XXX nº 5-6, 2008, pp. 23-37.

¹⁸ οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν, Diels B8, v.8.

hegelianamente) el ser con lo real (en el sentido de lo verdadero) y con lo racional, y las cosas con lo no (completamente) real y lo no (completamente) racional. En Parménides el ser es lo inteligible¹⁹. La identidad de ser, intelección (*noûs* o *nóēma*) y verdad es absoluta: el ser es racional y verdadero. Las cosas, por el contrario, se desvían por el camino de las sensaciones y de la *dóxa*, de la opinión, y por tanto del camino de la verdad y de la racionalidad. A través de la razón se accede al ser, que es lo verdadero; a través de los sentidos se accede a las cosas, que son lo ilusorio o lo irreal. Algunos han querido ver aquí una forma de realismo; cabe considerar también que nos encontramos ante los comienzos del idealismo, en tanto que solo hay conocimiento verdadero de los datos proporcionados por la mente (los *nóēmata*, νόηματα). En todo caso, para los eleatas las cosas (los entes) quedan excluidas del conocimiento racional, y de ellos solo puede haber percepción sensible.

En las antípodas del eleatismo se encuentra el atomismo de Demócrito; en él las cosas, los entes, entendidos como pluralidad radical, se identifican con el ser «verdadero» o real (la *realidad*, diríamos hoy día), y el vacío con el no-ser. La pluralidad de las cosas en Demócrito no solo se entiende como pluralidad por su número, sino también por estar compuestas, cada una de ellas, por una pluralidad de partes, compuesta a su vez por una pluralidad de componentes mínimos o átomos. Frente al racionalismo y proto-idealismo eleático, el atomismo se nos presenta como un materialismo puro, donde ser se identifica con átomo, es decir, con materia, e incluso el no-ser, el vacío, tiene características materiales, e interactúa con la materia. El intelecto o razón, a su vez, y a diferencia de los eleatas, no se opone ontológicamente a las cosas materiales, sino que es una cosa material él mismo, con lo que intelección y percepción o sensación no solo no se oponen, sino que son en última instancia lo mismo, como ya constató Aristóteles²⁰: «afirman que lo que aparece en la sensación (κατὰ τὴν αἴσθησιν) es necesariamente verdadero (ἀληθές), porque consideran inteligencia (φρόνησιν) a la sensación (αἴσθησιν) y afirman que ésta es alteración (ἀλλοίωσιν)». La sensación, es decir, la percepción directa de la cosa, del ente, es ya de por sí inteligencia o intelección, y a la inversa, la intelección de la cosa es una forma de percepción.

Si en Parménides en concreto, y en los eleatas en general, se produce ya lo que Zubiri llamaría la «entificación de lo real» es decir, la identificación del ser con la realidad verdadera, y una dualidad entre intelección y percepción/sensación, en los atomistas, por seguir con la terminología zubiriana, esa dualidad no existe y se da por el contrario una «inteligencia sentiente» que se dirige a las cosas, a los entes, de manera inmediata, y los aprehende. En los atomistas, además, la realidad última o verdadera (lo real) la constituyen las cosas en su pluralidad irreductible, no las ideas sobre las cosas.

0.1.2 Platón. Platón continúa la senda de la filosofía eleática (y la acabará superando), a la que añade un fuerte influjo del pitagorismo. En Platón el ser (la realidad) es eminentemente racional: las Ideas (los conceptos sobre las cosas) son

¹⁹ τῷ τὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα, Diels B8, v. 34.

²⁰ Arist. *Met.* IV 5: 1009b7-15. («ὅλως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθές εἶναι φασιν»).

ontologizadas, identificados con la verdad, y como contraste las cosas (los entes sensibles) *desontologizadas* e identificadas con el error e incluso a inexistencia. Los conceptos se convierten en Platón en *cosas reales*, las cosas reales en entes irreales. La separación del mundo de las Ideas (la esfera del ser) del mundo sensible (la esfera de las cosas) es absoluta en Platón; las entidades (que no entes) del mundo suprasensible (las Ideas) acumulan todos los atributos del ser eleático: eternidad, inmutabilidad, indisgregabilidad, unidad, simplicidad, inopinabilidad²¹. Platón en cierto modo lleva al límite de la magnificación y de la sistematización la identificación parmenidiana de lo real y lo racional como atributos principales del ser; por ello el mundo de las cosas sensibles será considerado el mundo de la mutabilidad, el desorden, la opinión, la ignorancia y las tinieblas. En efecto, sobre esa escisión ontológica dramática va a construir Platón una metafísica de la luz y de la oscuridad, de la que el mito de la caverna es un ejemplo patente: las cosas, los entes sensibles, son *sombras* de las Ideas, que participan a su vez de la luz divina. La cosa es imitación (μεμιμημένον²²) o imagen (εἰκόνα²³) de la Idea, y la alteridad ontológica entre ambas es absoluta. En el *Parménides*, Platón va a descartar sucesivamente todos los posibles nexos de unión entre ambos mundos: ni participación, ni imitación, ni comunicación. Son dos universos paralelos sin punto alguno de unión.

Es cierto que el Platón tardío del *Sofista* va a intentar acercar en cierto modo esos dos compartimentos estancos, intentando dotar al mundo ideal de cierto dinamismo, diversidad y pluralidad (introduciendo el no-ser como elemento del ser, como lo otro [hétéron] del ser²⁴), y situando al ser como elemento común y por tanto como medio de comunicación entre ambos mundos; sin embargo en el *Timeo*, seguramente posterior, ratifica con toda claridad la escisión absoluta de los dos mundos, el ideal y el sensible, y la subordinación absoluta del segundo al primero. En el *Timeo* articula Platón con total nitidez su jerarquía ontológica, en cuya cúspide está la divinidad y las Ideas, y en la base las cosas sensibles, la materia y el no-ser.

Las Ideas platónicas son esencias reales trascendentes, y por tanto lo opuesto a las cosas, que quedan reducidas a entes sensibles irreales. Para Platón las cosas no son reales: su irracionalidad, su mutabilidad, su pluralidad y su transitoriedad las convierten en lo opuesto a lo real-racional. No son objeto de conocimiento verdadero (*epistēmē*), sino de conocimiento sensible (*dóxa*). Platón, precisamente en el *Sofista*, va a consumir una ontologización del *lógos*, al afirmar que las características de este *lógos* en el orden mental y en el entramado de relaciones entre las Ideas se corresponden fielmente con otras similares en el orden ontológico. Esta es sin duda la consecuencia lógica y necesaria de la propia dinámica del mundo de las Ideas platónicas: lo real es lo racional, luego lo racional es lo real. Si el ser está en las Ideas, el *lógos*, en tanto elemento catalizador de las Ideas, está en el ser.

²¹ ἀδόξαστον, *Phed.* 84a.

²² *Phdr.* 251a.

²³ *Ibid.*, 250b.

²⁴ *Sof.* 257b.

A diferencia de Parménides, Platón no es un ontólogo *sensu stricto*: no se da en él una meditación sistemática sobre el ser; sería más correcto calificarle como un dialéctico. No obstante, hay en la obra platónica un uso relativamente abundante del término *ousía* (οὐσία), traducido tradicionalmente como «substancia» y que literalmente es una substantivación de *oúsa* (οὔσα), el participio presente femenino del verbo *eînai*, (εἶναι) «ser», que pasó a significar de «cosa que es» a «propiedad, cosa poseída», y de ahí «esencia, aquello que algo es»²⁵. Ya en el *Eutifrón*²⁶, *ousía* aparece como equivalente de «esencia» (es decir, el *qué es*, la *quidditas*), en el caso de ese diálogo la esencia de un concepto abstracto como la piedad; en otras pocas ocasiones se refiere a la esencia o *quidditas* de un ente concreto, por ejemplo de una abeja²⁷. En *República* 479c7 aparece un uso absoluto (ontológico y no óptico, podríamos decir) de *ousía*: «¿o tienes mejor sitio donde colocar [las ideas ambiguas] que en mitad entre lo que es [o el ser] y lo que no es?» (ἢ ὅποι θήσεις καλλίω θέσιν τῆς μεταξὺ οὐσίας τε καὶ τοῦ μὴ εἶναι.); Platón utiliza aquí una expresión sinónima de la que utiliza un poco antes en 478e: «aquello que participa de una y otra cosa, del ser y del no ser» (τὸ ἀμφοτέρων μετέχον, τοῦ εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι), es decir, *ousía* como un sinónimo del *eînai* parmenidiano, y tanto más en aquellos pasajes donde se opone el ser (*ousía*) al devenir, por ejemplo en *Filebo* 54a: «Sea uno de los términos la génesis de todas las cosas, y el otro la existencia[el ser]» (Ἐν μὲν τι γένεσιν πάντων, τὴν δὲ οὐσίαν ἕτερον ἔν.)²⁸. Un poco más adelante en el *Filebo* (54c) aparece un uso *óptico* de *ousía* junto al ontológico en un mismo pasaje: «afirmo...que cada génesis particular tiene lugar con vistas a cada ser particular (*ousías tinòs hekástēs*), y que la génesis en general ocurre en razón del ser en general (*ousías sympáses*)»²⁹. En el *Sofista* 246a aparece el famoso pasaje de la «gigantomaquia del ser», que en el original reza «gigantomachía perì tês ousías» (γίγαντομαχία... περὶ τῆς οὐσίας), la gigantomaquia en torno a la *ousía*, y que en el contexto del *Sofista* se refiere a una gigantomaquia en torno al ser del ser, y por tanto, a una lucha de gigantes entorno a lo que la realidad *sea*. Platón distingue a continuación los dos bandos de la batalla: los que sitúan esa realidad (*ousía*) en las formas o especies (ἐν εἶδεσιν) y los que la dirigen hacia el cuerpo o lo corpóreo (εἰς σῶμα)³⁰. En el transcurso de la discusión, el Extranjero define a las «cosas que son» (τὰ ὄντα ὡς ἔστιν, τὰ ὄντα hōs éstin) (los

²⁵ Heidegger, en su interpretación del *Sofista*, identifica *ousía* con «presencia» (*Anwesenheit*), en el sentido de *disponibilidad*, cosas que están presentes (y disponibles) (ver Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: Vorlesungen, 1919-1944, vol. 19, *Platon: Sophistes*, Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1992, pp. 269-270 y 466-467). Ya en *El ser y el tiempo* se identifica *ousía* con *Anwesenheit* (§ 6).

²⁶ *Eut.* 11a4–b1

²⁷ *Men*, 72b. Sobre el término *ousía* en Platón, ver la monografía de Hermanus Hendricus Berger, *Ousia in de dialogen van Plato; een terminologisch onderzoek*, Leiden: E. J. Brill, 1961, y un artículo mucho más breve y sintético de Debra Nails, «Ousia in the Platonic Dialogues», *The Southwestern Journal of Philosophy* vol. 10, nº. 1, Universidad de Arkansas, primavera 1979, pp. 71-77.

²⁸ Sócrates concluye, un poco más adelante (54c) que ()

²⁹ ἐκάστην δὲ γένεσιν ἄλλην ἄλλης οὐσίας τινὸς ἐκάστης ἔνεκα γίνεσθαι, σύμπασαν δὲ γένεσιν οὐσίας ἔνεκα γίνεσθαι συμπάσης. Nails (1979, p. 72) indica muchos otros pasajes en los que *ousía* se opone a *génesis* o generación o al no-ser: *R.* 359a, 485a-b, 479c, 525b, 526e; *Político* 283d-e, 286b; *Sof.* 232c, 245d, 246c, 248a, 260d; *Tim.* 29c; *Ley.* 903c, 966e; *Teet.* 155e, 185c, 202a; *Parm.* 162a-b.

³⁰ *Sof.* 246d.

entes)³¹ como fuerza o potencia (δύναμις, energía diríamos hoy)³², y vuelve a realizar una distinción clara y tajante entre *ousía* (ser, ser en tanto realidad) y *génesis* (devenir)³³, que conduce hacia el campo epistemológico:

nosotros, gracias al cuerpo, comunicamos con el devenir (*genései*) a través de la sensación (*di'asthéseōs*), y gracias al alma (*psychē*), a través del razonamiento (*dià logismou*), con la esencia real (*tèn óntōs ousían*). Vosotros decís que ésta es siempre inmutable, mientras que el devenir cambia constantemente³⁴.

Platón utiliza aquí una expresión curiosa, casi redundante: τὴν ὄντως οὐσίαν, la *realidad real*, el *ser real*, el *ser que es realmente* (la forma o la Idea para Platón); a él accede la mente o el alma humana, o mejor dicho, entra en comunidad con él (κοινωνεῖν) mediante la razón y el razonamiento (διὰ λογισμοῦ). Junto a ese *ser real* existe otra forma de realidad que es el devenir, la *génesis*, la generación y destrucción de las cosas, una forma rebajada o atenuada de ser y de realidad a la que el humano accede mediante las sensaciones (δι' αἰσθήσεως) de los órganos de los sentidos. La diferencia esencial entre la realidad del ser (*ousía*) y la realidad del devenir (*génesis*) la constituye el complejo espaciotemporal, que determina el cambio, la alteridad dentro de la identidad. Mientras que en el ser real (el de las formas eidéticas) la identidad es inmutable, en el ser secundario o atenuado de la generación y corrupción la identidad se disuelve en el cambio.

Es en esos pasajes del *Sofista* donde la *ousía* platónica se muestra más similar que nunca al concepto de *realidad* (muchísimo antes de que ese término aparezca); es también el pasaje donde el término *tà ónta* (en plural) más se aproxima al de *cosas* o entes en el sentido actual, y donde se nos muestran con mayor claridad los contornos borrosos de dos pares de posturas (un par epistemológico y otro ontológico) ya por entonces enfrentados entre sí y que hoy día identificaríamos *grosso modo* como racionalista (se accede al núcleo verdadero de la realidad a través de la razón) y empirista (se accede a ese núcleo duro de lo real a través de los sentidos), desde el punto de vista epistemológico, e idealista (el ser reside en las formas/la realidad son formas) y materialista (el ser reside en la materia/la realidad es materia), desde el punto de vista ontológico. Platón toma posición por la postura racionalista en lo epistemológico e idealista en lo ontológico, sustanciando lo que podríamos denominar un *realismo de las ideas*, que *no excluye* en modo alguno un realismo de las cosas, sino que lo subordina al primero. Y dado que el filósofo ateniense considera que es mediante la razón que accedemos a la realidad última (la realidad de las formas), habría que denominar con mayor precisión a la filosofía platónica, utilizando terminología moderna, un *realismo racionalista de las ideas*.

En efecto, para Platón tanto las ideas como las cosas concretas son, pero con formas distintas de ser. A las primeras corresponde la *ousía* (del verbo ser, εἶναι), a las

³¹ Frente a este plural («los seres, los entes») Platón utiliza el singular (τὸ ὄν, τὸ ὄν) para referirse al ser.

³² *Ibid.*, 247e.

³³ *Ibid.* 248a.

³⁴ *Ibid.* (trad. de N. L. Cordero en: *Platón, Diálogos V*, Madrid: Gredos, 1988, p. 417) («Καὶ σώματι μὲν ἡμᾶς γενέσει δι' αἰσθήσεως κοινωνεῖν, διὰ λογισμοῦ δὲ ψυχῆ πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν, ἣν αἰεὶ κατὰ ταῦτά ὡσαύτως ἔχειν φατέ, γένεσιν δὲ ἄλλοτε ἄλλως»).

segundas la *génesis* (del verbo llegar a ser, devenir, *gígnesthai-γίγνεσθαι*). Podríamos decir, aplicando términos de la filosofía posterior, fundamentalmente medieval, que a unas corresponde el ser (*essentia*) y a otras el existir (*existentia*), constituyendo el complejo espaciotemporal y la materia la línea de separación: las ideas *son* fuera del espacio-tiempo y de la materia (pensemos en los números, el ejemplo quizá más evidente), las cosas concretas *existen* en el tiempo, el espacio y la materia. En realidad en Platón no se trata, como en filosofías posteriores, de una separación real entre una y otra forma de ser: para él se dan gradaciones dentro del ser, que son las que a su vez determinan la jerarquía ontológica. Dicho de nuevo en términos modernos, para Platón tanto las ideas como las cosas concretas (o entes) forman parte de la realidad, *tienen* realidad, pero son formas de realidad distintas, muy densa y rica en las primeras, más atenuada y pobre y a veces vicaria en las segundas. Los números son, son reales, lo mismo que las cosas que enumeran, pero su forma de ser, de ser real, es muy distinta a la de los entes concretos.

Es cierto que el gran problema del realismo de las ideas platónico lo constituye, como ya vimos, la manera en que esas dos formas de ser (la de las ideas y la de las cosas) se engarzan; Platón propuso diversas alternativas, (la participación, la copia, el desarrollo exponencial o *ékthesis-ἐκθεσις*), con el fin de atemperar o superar el posible dualismo ontológico que desvela su sistema. Pero todas esas tentativas demuestran con claridad, en última instancia, que para Platón esa posible separación no era tal, y que simplemente quedaba por investigar de qué manera esas dos formas de ser o de realidad estaban ensambladas o comunicaban. Se trata en el fondo de dar respuesta al problema de la relación entre lo mental (la mente) y lo físico (la cosa). En el símil de la línea y la teoría de los grados de conocimiento expuestos en *República* 509d–511e, y especialmente en el símil del sol expuesto un poco antes en *República* 507b–509c, Platón establece una continuidad de fondo entre ambos mundos, y deja entrever que a la diversidad de grados del conocimiento (entendido como uno) corresponde una diversidad de grados de ser (entendido igualmente como uno). Por actualizar el símil del sol platónico, el hecho de que el ojo humano (como instrumento sensible) no sea capaz de percibir determinados grados del espectro electromagnético no significa que éstos no existan; el conocimiento humano es capaz de detectar radiaciones infrarrojas y ultravioletas por otros instrumentos (que en este caso serían los racionales); pero tanto la luz visible (asimilable a lo puramente sensible) como los rayos ultravioletas (asimilables a las Ideas) forman parte del *mismo* espectro de luz. El sistema platónico se mueve y oscila por tanto entre el dualismo y el monismo ontológicos, opacado y distorsionado este último por su claro y diferenciado dualismo epistemológico, que marca una nítida línea de separación entre lo *conocido* (las Ideas) y lo *percibido* (las cosas concretas). Sin embargo, también es posible rescatar un monismo epistemológico en Platón: su teoría de las cuatro formas de conocimiento en *República* remiten a variaciones sobre un mismo conocimiento de lo real, como ahora veremos.

Se trata en el fondo de saber si dentro de la ontología platónica existe un hiperónimo de *ousía* y de *génesis*, de ser y de devenir, un concepto superior que los englobe a ambos en una unidad. En términos modernos: si el mundo del ser de las ideas y el mundo del

existir y devenir de las cosas forman parte de *una misma realidad*. Esta cuestión resulta bastante confusa y no queda del todo resuelta dentro de la filosofía de Platón, debido a la convivencia bastante asistemática dentro de su obra (y por eso indicábamos que Platón no es un ontólogo *sensu stricto*) de tesis dualistas con otras que traslucen un determinado monismo de fondo. No obstante, si nos atenemos a la gradación epistemológica expuesta en el símil de la línea (R. 509d–511e,) y trasponemos o extrapolamos su estructura a la ontología (extrapolación que Platón realiza en numerosas ocasiones), tal y como se expone en la alegoría de la caverna, (R. 514a–520a) llegamos a una forma última de monismo platónico: las cuatro formas de conocer (*eikasía* y *pistis* como formas de *dóxa*, y *diánoia* y *noûs* como formas de *epistéme*) se corresponden con cuatro *formas de ser* (imágenes o sombras, cosas o entes³⁵, objetos matemáticos, Ideas): *eînai* (ser absoluto) sería entonces el hiperónimo de *ousía* (ser eidético, el de los objetos matemáticos y las Ideas) y de *genesis* (devenir o existencia, el ser de sombras y de cosas o entes), el término genérico que los englobaría en una unidad superior. Desde este punto de vista, la realidad (el ser) estaría compuesta no solo por cosas concretas (o entes), sino también por formas eidéticas (especies universales, ideas números, etc.) percibidas y/o conocidas cada una con distintos órganos sensibles o cognitivos; incluso la Idea del Bien (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα), origen de todas las Ideas, *es*, es decir, está subsumida a una realidad anterior, es en alguna dimensión del ser. Un célebre pasaje, de nuevo del *Sofista*, parece ir en ese mismo sentido de un «ser total» o absoluto, que englobaría tanto *genesis* como *ousía*, tanto cosas como ideas, tanto existencia como esencia (cursiva nuestra):

¿nos dejaremos convencer con tanta facilidad de que el cambio, la vida, el alma y el pensamiento (*phrónesis*) no están realmente presentes en *lo que es totalmente* (*tō pantelōs ónti*)...?³⁶.

Las ideas y el pensamiento son, el cambio y sus entes son, las cosas, son. El pretendido dualismo ontológico de Platón encubriría en realidad, por tanto, un *monismo del ser*, una *realidad única* perceptible y cognoscible de diferentes maneras (algo que, por otra parte, casa perfectamente con la obsesión platónica por la unidad y el Uno)³⁷.

Si damos por bueno ese monismo, y lo examinamos desde parámetros modernos, podemos decir que para Platón la realidad es una y es idéntica al ser, y admite a su vez una gradación jerarquizada de diferentes *entes reales*, unos ideales e inmateriales (ideas y objetos matemáticos), otros materiales y/o corporales, aprehensibles por distintas instancias sensitivas y/o cognitivas. El realismo platónico de las ideas englobaría por

³⁵ Platón incluye aquí animales, plantas y «el género entero de las cosas fabricadas por el ser humano» («τά τε περὶ ἡμᾶς ζῶς καὶ πᾶν τὸ φυτευτὸν καὶ τὸ σκευαστὸν ὄλον γένος»), R. 510a.

³⁶ *Sof.*, 249a (trad. cit., p. 420) («ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἧ ῥαδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι»).

³⁷ Es sabido que Platón realiza una crítica del monismo en el *Sofista* (244b y ss.). Habría que decir tres cosas al respecto: 1) se trata de una crítica del monismo *eleático*; 2) se trata ante todo de una crítica desde el punto de vista lógico, no ontológico (el monismo así considerado sería «un decir sobre el ser» [*ein logos über das ōn*], como subraya Heidegger [1992], p. 454); y 3) después de rechazar el monismo, el Extranjero rechaza igualmente el dualismo y el pluralismo. Por otra parte, Platón no realiza ahí en modo alguno una revisión completa del asunto a la luz de su propio sistema.

tanto el realismo platónico de las cosas, y lo trascendería en un realismo racionalista del ser, en que la realidad (el ser y sus formas) es aprehensible a través del intelecto (*noûs*).

0.1.3 Aristóteles. A Aristóteles va a corresponder ensayar una superación elegante del (aparente) dualismo ontológico platónico. Para ello va a renunciar en primer lugar al monismo ontológico eleático, apostando por la pluralidad del ser: «el ser tiene muchos sentidos»³⁸, «el ser tiene más de un significado»³⁹, «es evidente, entonces, que el ser no puede ser uno»⁴⁰. También va a corregir (o precisar) el realismo de las ideas platónico, afirmando que no existen dos mundos distintos, sino uno solo, pues las Ideas (lo que él llama universales, καθόλου) no tienen realidad ontológica, sino solamente lógica. La realidad ontológica (el ser) corresponde a las sustancias individuales primeras/primarias o *prôtai ousíai* (πρῶται οὐσίαι)⁴¹; para Aristóteles el verdadero ser reside en el individuo concreto o determinado, en la cosa concreta o determinada, lo que él llama *el esto, tóde ti* (τόδε τι). Las especies y géneros (objeto de la dialéctica platónica) constituyen la sustancia segunda o *deutéra ousía* (δευτέρα οὐσία); son segundas en el sentido de que *se añaden* a las sustancias primeras, y aparecen por tanto después de ellas⁴².

El concepto de *ousía* platónico, que como vimos, y en tanto designaba al ser eidético, se oponía a la *génesis* o devenir, y por ello también a los *ónta* o cosas concretas sometidas a generación y corrupción, se desdobra en Aristóteles en dos sentidos distintos, que absorben la oposición platónica: un sentido mucho más concreto, la *ousía* primera o primaria, que se referirá precisamente a los *ónta* o entes concretos (es decir, al ámbito de la *génesis* platónica); y un sentido equivalente a la *ousía* platónica, la *ousía* segunda, que en Aristóteles se refiere a los entes o representaciones mentales añadidos por la mente a esa *ousía* primera (el ámbito eidético platónico); la *ousía* segunda sería lo que se dice de un sujeto (ámbito de la lógica); la *ousía* primera lo que ese sujeto es (ámbito de la ontología).

La negación del ser real de las Ideas platónicas es discutida con minuciosidad y defendida por Aristóteles en la *Metafísica* (I. 9, 990b9-993a10), donde se rebaten al menos cinco argumentos utilizados por los platónicos en favor de la existencia de dichas Ideas. En el transcurso de esa discusión, Aristóteles se pregunta (en una pregunta que implica la negación):

³⁸ *Phys.* I, 3, 186a 25 («τὸ ὄν...λεγομένου πολλαχῶς»).

³⁹ *Phys.* I, 3, 186b 4-5 («πολλὰ τὸ ὄν σημαίνει»).

⁴⁰ *Phys.* I. 3, 187a 10 («Ὅτι μὲν οὖν οὕτως ἔν εἶναι τὸ ὄν ἀδύνατον, δῆλον»).

⁴¹ *Cat.* 5, 2 a 11.

⁴² Aristóteles también se refiere al ente como *tò hypokeímenon éschaton* (τὸ ὑποκείμενον ἔσχατον) o *sujeto último* en la *Metafísica* (V. 8, 1017 b23-26.), en un apartado dedicado a lo que es, a lo ente (*tò ón*).

parece imposible que la substancia (*ousía*) esté separada de aquello de lo que es substancia; por consiguiente, ¿cómo podrían las Ideas, siendo substancias de las cosas (*ousíai tōn pragmatōn*), estar separadas de ellas?⁴³.

Ousía aparece aquí con claridad con el significado de *entidad* (naturaleza de ente), *esencia* de las cosas concretas en cuanto tales o *prágmata*. Aristóteles afirma que esa *ousía* de la cosa no puede estar separada de la cosa como tal o existir sin (*chōrís*) la cosa como tal. La sustancia de la cosa (*ousía*) y la cosa (*prágma*) son lo mismo ontológicamente, aunque difieran lógicamente (pues la segunda es la abstracción mental de la primera). Para el Estagirita esa confusión permanente entre lógica y ontología constituye el error principal de la teoría platónica de las Ideas, y por eso va a afirmar, con dureza, que las teorías platónicas de la participación o de la copia son «palabras vacías y metáforas poéticas» (κενολογείν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικὰς)⁴⁴. Para Aristóteles solo existen las cosas, entendidas ante todo como *cosas sensibles* (αἰσθητὰ), como entes reales percibidos de manera directa por los órganos de los sentidos⁴⁵. Desde parámetros modernos, y pecando conscientemente de anacronismo, diríamos que Aristóteles desecha el realismo racionalista de Platón en pos de un realismo empirista. Este giro hacia el empirismo estuvo sin duda determinado por la propensión al estudio de la física y la observación de la naturaleza de Aristóteles⁴⁶; para Aristóteles, los entes reales son los «entes naturales» (*tà phýsei ónta*). Desde esa perspectiva, Aristóteles se burla de la tesis del *Fedón* de que las Formas (*tà eídē*) son la causa del ser y del llegar a ser (καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ γίνεσθαι αἴτια)⁴⁷, algo no solo absolutamente indemostrable desde el punto de vista experimental, sino completamente contrario a esa experiencia física y biológica.

La concepción de *prágma* (cosa) como *aisthētón*, como ente sensible, constituye la base de la óptica o la realogía (en tanto ciencia de la *res*) aristotélicas. No obstante, aunque dentro de su concepción de la sustancia o esencia (*ousía*) el ser verdadero resida para Aristóteles en el individuo o *tóde ti* (en el sentido de esta cosa, esta cosa concreta), no puede darse una ciencia (*epistēmē*) de lo individual, por lo que el *tóde ti* solo puede pensarse con respecto a su *ousía*, a su esencia o substancia, pues el individuo en sí mismo es indefinible, no es accesible lógicamente. Si el *prágma* o cosa como *tóde ti* o individuo constituye el substrato (*hypokeímenon*) de lo óptico, de su idea del ente, la *ousía* como *prôtē ousía* o substancia primaria va a constituir el fundamento de su ontología, de su ciencia del ser (su ciencia de la realidad) y sus categorías.

⁴³ *Met.* I. 9, 991 b1-4 (trad. de García Yebra en: Aristóteles, *Metafísica*, Madrid: Gredos, p. 70) («ἐτι δόξειεν ἂν ἀδύνατον εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὐ ἢ ἡ οὐσία: ὥστε πῶς ἂν αἱ ἰδέαι οὐσίαι τῶν πραγμάτων οὔσαι χωρὶς εἶεν; »).

⁴⁴ *Met.* V. 9, 991a21.

⁴⁵ En esta consideración positiva de lo sensible y lo corporal dentro de la discusión ontológica ve Heidegger un momento esencial en la construcción de un sistema filosófico propio por parte del joven Aristóteles, Heidegger (1992), p. 484.

⁴⁶ Es la tesis sostenida, entre otros, por M. Heidegger en su *Informe Natorp* de 1922 (GA 62 2005, p. 27-28), reiterada luego en parágrafo 6 de *El ser y el tiempo*.

⁴⁷ *Ibid.*, V. 9, 991b-4.

Aristóteles considera que toda *prōtē ousía* o sustancia primaria (todo ente) está compuesta de materia (ύλη), entendida como su composición físico-química, y de forma (μορφή), entendida como el patrón o estructura que convierte esa composición físico-química en un ente particular. Con ello queda clara la naturaleza no solo sensible sino también material de toda cosa o ente particular, que se vincula ontológicamente a una materia primera o materia prima (πρώτη ύλη), sin determinación formal alguna, que constituiría una especie de *modalidad bruta* del ser que emana en última instancia de la naturaleza (*phýsis*).

La cosa concreta como ente sensible y material constituye también la base de la gnoseología y epistemología aristotélicas. Lo sensible del *aisthētón* o ente sensible es también una categoría, una denominación analítica (una potencialidad); en realidad el hecho primario (en acto) de cognición lo constituye la afección o sensación, *páthēma* (πάθημα), es decir, el contacto directo de los órganos de los sentidos del sintiente (que también constituyen algo potencial) con la cosa concreta. En *Acerca del alma* 425b25, Aristóteles afirma, algo enigmáticamente, que «el acto de lo sensible y el del sentir son uno y el mismo, pero su esencia (o ser, *eînai*) no es la misma»⁴⁸: el acto de lo sensible (*aisthētón*), como hecho bruto, es previo a toda conceptualización, es puro *acontecimiento*; denominarlo *páthēma* o sensación ya es un segundo paso, que exige la intervención de categorías mentales. El acto de lo sensible es un sentir en potencia, sin objeto concreto; el acto de sentir es un sentir en acto, exige un objeto sensible percibido. Ese acto de sentir es, para Aristóteles, el principio del acto de conocer: como indica en *Sobre el alma*, la sensación en acto es asimilable al acto de pensar (*theōreîn*)⁴⁹, con la sola diferencia de que el primero exige un estímulo externo (el objeto sensible) y el segundo no; además, la sensación en acto tiene por objeto entes individuales o particulares (*kath' hekáston*), mientras que la ciencia es de universales (*kathólou*), que no se encuentran fuera, sino en la mente o alma humana⁵⁰.

La idea ontológica básica de Aristóteles de que lo que es, el ser, es la realidad sensible (ὅτι τό γε ὄν τοῦτ' ἐστὶν ὅσον αἰσθητὸν ἐστὶ, como decía él mismo de los físicos pitagóricos)⁵¹ está fuertemente vinculada a su tendencia, ya indicada, a identificar el ser (*tò ón*, la realidad) con la naturaleza (*phýsis*) y sus procesos, como consecuencia seguramente de su formación y experiencia científica. Pero a ello contribuyó de forma especialmente decisiva esa distinción ontológica creada por Aristóteles mismo entre potencia (*dýnamis*, δύναμις) y acto (*enérgeia*, ἐνέργεια), que permitieron a su filosofía y a su ontología superar las aporías ontológicas en las que habían quedado sumidos los filósofos eleáticos y megáricos, así como Platón, con su distinción radical e insalvable entre ser y no ser. Es cierto que, como ya vimos, Platón había intentado en el *Sofista* superar ese problema afirmando que el no ser (*me ón*) no es lo contrario del ser

⁴⁸ ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτὴ μὲν ἐστὶ καὶ μία, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτὸ αὐταῖς.

⁴⁹ *De anim.*, 417b18: τὸ κατ' ἐνέργειαν δὲ ὁμοίως λέγεται τῷ θεωρεῖν

⁵⁰ *Ibid.*, 417b23: αἴτιον δ' ὅτι τῶν καθ' ἕκαστον ἢ κατ' ἐνέργειαν αἰσθησις, ἢ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου ταῦτα δ' ἐν αὐτῇ πῶς ἐστὶ τῆ ψυχῆ.

⁵¹ *Met.*, 990a4.

(*enantíon tou óntos*), sino lo otro del ser (*héteron*)⁵², pero la solución propuesta por el Estagirita permitía muchísimo más margen de desarrollo. Con la aparición de lo posible y de la potencialidad, como estadios intermedios entre el no ser y el ser, las explicaciones sobre el ser de la naturaleza, entendido como un juego constante entre *ousía* y *génesis*, entre ser y devenir, o entre ser y llegar a ser, se articulan perfectamente y permiten cobrar un sentido de totalidad coherente. La teoría de la potencia y el acto era aplicable no solo al plano ontológico del funcionamiento de la realidad (los entes naturales surgen y decaen porque tienen la capacidad o potencialidad de surgir y decaer), sino también al plano epistemológico, y permitía explicar con coherencia el acto primero del conocimiento (y los siguientes pasos también): la sensación se produce porque convergen en un solo acto la potencialidad de ser sentido de las cosas sensibles y la potencialidad de sentir del sujeto perceptor. En torno a esa reciprocidad ontológica en el acto de percibir, explicable gracias a la teoría de la potencia y el acto, las cosas *son* y a la vez contienen la potencialidad de *ser percibidas*, y el ser humano *es* y contiene a la vez la potencialidad de *percibir* y *conocer*.

El realismo aristotélico, que considera que el ser humano es capaz de conocer la realidad tal y como esta es, se sustenta por un lado en su idea de la realidad como compuesta por entes sensibles concretos, y por otro en su noción de que tanto estos entes sensibles como los seres humanos en tanto sujetos cognoscentes son susceptibles de potencia y de acto, lo que permite que unos *puedan ser percibidos* y que otros *puedan percibirlos*. Se trataría, recurriendo de nuevo conscientemente a un anacronismo, de un realismo empirista. La introducción de la dimensión de *lo posible* junto a las tradicionales del ser y el no ser, y su noción de la realidad como realidad primariamente sensible (y solo secundariamente lógica o mental), permite a la ontología y a la gnoseología aristotélicas articularse en torno al ente sensible y garantizar así una explicación elegante y uniforme de los fenómenos de la naturaleza, entendida como realidad primaria, o como única realidad. En esa concepción de la realidad, el devenir y el no ser quedan integrados en el ser a través de la dialéctica de lo potencial y de lo actual, y la concepción del ser como *ser sensible* facilita el isomorfismo entre ser y conocer, entre realidad y conocimiento, entre naturaleza y ciencia o *epistémē*.

Con Aristóteles lo real no solo *es* (de forma estática), sino que también *sucede* (de forma dinámica), gracias a la acción dialéctica de lo potencial y de lo actual. Y ese *suced* (en tanto devenir que se actualiza), como parte del ser o realidad, es cognoscible por la mente humana, en sus diferentes procesos, dado que existe un plano ontológico común entre las cosas, entendidas como entes sensibles, y el conocimiento humano, entendido como conocimiento, ante todo, de lo sensible. Aristóteles hace nacer también la *contingencia* (como posibilidad de ser) dentro del ser mismo, como parte esencial de la naturaleza entendida como *la realidad*. Por concluir de forma algo sintética, diremos que si en Platón la ontología se diluye en pura dialéctica (la realidad son las ideas), en Aristóteles la ontología se torna *física* (la realidad es la naturaleza), y solo a través de esa física se torna metafísica (en tanto ciencia del ser y de la realidad);

⁵² Sof. 257 b.

el caso más evidente de ello es su doctrina de la teleología y de las causas finales, desarrollada ante todo para dar explicación a realidades biológicas. Aristóteles identifica la realidad primera (en tanto ser) con la naturaleza y sus procesos, es decir, con el universo total de lo sensible; es a partir de la explicación de ese universo que se desarrolla toda su filosofía, y con ella su ontología y su gnoseología: las cosas o entes (*tà ónta*) son entes reales porque son entes naturales (*phýsei ónta*): en la naturaleza está la fuente última de su ser. Y al ser entes naturales son entes sensibles (*aisthētá*), y por tanto perceptibles y cognoscibles. La física lleva a la ontología y la ontología a la gnoseología y epistemología, y así se cierra el círculo de forma coherente. Por ello la filosofía aristotélica podría definirse, de nuevo incurriendo en parámetros modernos, como un realismo empirista naturalista, con todas las matizaciones que requiera la comparación.

Pero a pesar de su realismo empirista, Aristóteles deja abierta la puerta a determinadas entidades o «cosas» (*prágmata*) inmateriales con existencia propia. Así, en su *De interpretatione*, un pasaje que se hará famoso:

Puesto que, de las cosas (*pragmátōn*), unas son universales (*kathólou*) y otras singulares (*kath' hékaston*) - llamo universal a lo que es natural que se predique sobre varias cosas y singular a lo que no, v.g.: hombre es de las «cosas» universales y Calias de las singulares-, necesariamente hay que aseverar que algo (*ti*) se da (*hypárchei*) o no, unas veces en alguno de los universales, otras veces en alguno de los singulares⁵³.

Este pasaje, al indicar que existen «cosas universales» (un oxímoron en principio dentro del sistema aristotélico), contradice en cierto modo el ya mencionado de *Sobre el alma* (417b23), donde se afirma que lo universal reside en la mente (o alma), y otros pasajes⁵⁴ donde se indica que géneros y especies y cualidades no existirían si no existieran las substancias particulares en las que existen, parece aventurar que los universales son substancias, es decir, que existen como cosas o entes autónomos. Es a partir de esta indefinición última en la obra aristotélica de lo que sea el universal (género o especie), junto con la referencia permanente de las Ideas platónicas como entidades con existencia propia, que va a desarrollarse, como veremos, el problema de los universales en la Edad Media, que no es en última instancia sino el problema (visto desde una perspectiva contemporánea) de si las representaciones mentales forman parte o no de la realidad empírica.

0.1.4 Edad Media. El realismo aristotélico, y sobre todo su complejo y riguroso análisis de las categorías ontológicas va a sentar las bases de toda la especulación medieval acerca de la realidad y su naturaleza. Sin embargo, durante gran parte de la

⁵³ *De interpretatione*, VII (trad. de M. Candel Sanmartín en: Aristóteles. *Tratados de lógica (Órganon) II*, Madrid: Gredos, 1995, p. 44: 'Ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὰ μὲν καθόλου τῶν πραγμάτων τὰ δὲ καθ' ἕκαστον (λέγω δὲ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖσθαι, καθ' ἕκαστον δὲ ὃ μὴ, οἷον ἄνθρωπος μὲν τῶν καθόλου, Καλλίας δὲ τῶν καθ' ἕκαστον): ἀνάγκη δὲ ἀποφαίνεσθαι ὡς ὑπάρχει τι ἢ μὴ ὅτε μὲν τῶν καθόλου τινί, ὅτε δὲ τῶν καθ' ἕκαστον.

⁵⁴ Por ejemplo en *Categorías* 2a34–b6., *Met.* VII, 13, 1038b9-10 y ss.

primera Edad Media Aristóteles no va a ser leído directamente en sus obras, sino en farragosas paráfrasis y versiones latinas, generalmente redactas en entornos neoplatónicos, como es el caso de las llamadas *Categoriae decem* o *Paraphrasis Themistianae*, o los *Lemmata* a partir de la traducción de los comentarios de Simplicio; gran parte del *Organon* aristotélico (incluyendo *Primeros* y *Segundos analíticos*) era desconocido⁵⁵. Una lectura más fiable de las obras aristotélicas no se producirá hasta que éstas sean redescubiertas a partir del siglo XII, primero a través de autores árabes como Averroes, luego a partir de las primeras traducciones directas al latín; hasta ese momento podemos decir que la filosofía aristotélica se transmite por toda Europa contaminada de (neo)platonismo.

La filosofía cristiana va a adoptar, desde sus inicios, muchos elementos extraídos fundamentalmente de la filosofía neoplatónica, en especial a través de los textos y las tesis de Filón de Alejandría (h. 20 a.n.e.-45 d.n.e), que ajustó la filosofía platónica a la fe judía, y del llamado Pseudo Dionisio Areopagita (s. V-VI d.n.e.), que emprendió el mismo proceso con la fe cristiana. Ese neoplatonismo cristiano traza una distinción ontológica clara entre el cuerpo/materia y el alma/ideas, considera que el ser real reside en este segundo complejo y afirma la realidad de los inteligibles (ideas, conceptos y objetos matemáticos), frente a la irrealidad última de los sensibles. Dios va a ser considerado a veces el ser trascendente, más allá del ser y de la realidad (el ser participa de Dios, no Dios del ser), y en otras ocasiones el ser absoluto (en el doble sentido de ser perfecto y de único ser real) y necesario, fuente de verdad, bondad y realidad y principio y fin (en el sentido de origen y finalidad) de todas las cosas; por eso los atributos de Dios se identifican con los atributos del ser verdadero: perfección, inmaterialidad, incorruptibilidad, simplicidad-unidad e inmutabilidad. El resto de entes son seres contingentes y dependientes en su composición ontológica de ese ser supremo. En la mente de Dios existen las ideas; la ontología queda de este modo subsumida a la teología. Especial importancia cobra en el cristianismo el concepto de no-ser, bajo la forma de nada (*nihil*, οὐδέν): de la nada crea Dios el mundo, y a la nada se dirigen los entes materiales tras su destrucción; la materia por ello es identificada en última instancia con el no-ser.

El neoplatonismo cristiano obra así una escisión más radical aún que la observable en Platón entre un mundo invisible y celeste, que es el real, y un mundo visible y terreno, cuya realidad es solo aparente y transitoria, y constituye al alma o mente humana, en tanto participa de ambos mundos, como bisagra de articulación ontológica. La realidad queda jerarquizada en grados descendentes de bondad, verdad y ser a partir de la cúspide ocupada por Dios: jerarquías angélicas (entendidas como inteligencias puras sin mezcla de materia), humanos, animales y plantas y entes materiales inertes.

0.1.4.1 Agustín de Hipona. Agustín de Hipona, el más influyente de los primeros filósofos cristianos, muy influido por Plotino a través de Mario Victorino, considera que Dios es el ser en sí mismo (*ipsum esse*)⁵⁶ y la realidad suprema (*summa essentia*)⁵⁷, y a

⁵⁵ Gilson, E., *La filosofía en la Edad Media*, Madrid: Gredos, 1976, p. 212-213.

⁵⁶ *In Ioan. Ev.*, 38, 10.

partir de él se va produciendo una degradación del ser hasta llegar a la materia, primero, y a la nada, después, como grados ínfimos de la realidad (y como grados de realidad precaria o inexistente). En las *Confesiones* Agustín fuerza incluso el lenguaje para indicar que «Dios es ES»⁵⁸, utilizando de manera sucesiva «ser» como cópula y con sentido pleno, e identificando a Dios con la forma de presente de indicativo de ese verbo para resaltar su existencia eterna y siempre presente. Agustín va a hacer una distinción entre substancia (*substantia*) y esencia (*essentia*):

Subsiste el cuerpo (*corpus*), y por eso es substancia (*substantia*); mas el color o la forma subsisten como en propio sujeto en el cuerpo, y, por ende, no son substancias, sino que subsisten en el cuerpo, que es substancia. Si dicho color o dicha forma desaparecen, no impiden al cuerpo ser cuerpo, pues para éste no es la misma cosa el ser de un determinado color y el existir (*retinere*). Llamamos propiamente substancias a los seres (*res*) mudables y compuestos; Si Dios subsiste y se le puede llamar con toda propiedad substancia, existe en Él algo como en sujeto y entonces no sería ya simple, por no identificarse en Él el ser y sus atributos, como grande, bueno, omnipotente y cualquier otro digno de Dios. No se puede decir que Dios subsiste y es sujeto de su bondad, ni que esta bondad no es substancia o esencia, o que Dios no es la misma bondad, sino que la bondad existe en Él como en un sujeto. Luego es evidente que Dios no es substancia sino en un sentido abusivo (*abusivè*). Su nombre propio y verdadero es esencia, y acaso Dios sólo se pueda llamar esencia⁵⁹.

Agustín utiliza aquí el término substancia en el sentido de la *prôtē ousía* o primera substancia aristotélica, y a la vez de *hypokeímenon* o sujeto último que subsiste a toda predicación; los cuerpos son en ese sentido substancias, y lo son también las *cosas* (*res*), que son mudables y compuestas. Las cualidades como el color y la forma sin embargo no son substancias (no serían substancias primeras sino segundas, según la terminología de Aristóteles). Dios por su parte no puede considerarse una substancia como tal sino que es *esencia*; solo puede denominársele substancia (de manera abusiva o incorrecta) en el sentido de que es sustrato del ser mismo (que es la idea de *esencia*), y por tanto, de ser una substancia lo es de un tipo especial: la única substancia simple, eterna y verdadera (*aeterna vera substantia*⁶⁰). Agustín lo aclara un poco más adelante:

Mas ya se diga esencia, término propio; ya substancia en sentido abusivo, ambos conceptos son absolutos (*ad se*), no relativos. En Dios la esencia (*esse*) y la subsistencia (*subsistere*) se identifican, y, por

⁵⁷ *De Civ. Dei*, XII, 2.

⁵⁸ *Conf XIII 31 46*: «[Deus] non aliquo modo est, sed est EST»

⁵⁹ *De Trin.* VII 5,10 (trad. de L. Arias en : San Agustín, *Obras completas*, t. V, Madrid : BAC, 1956, p. 483 y 485) («*Corpus enim subsistit et ideo substantia est; illa uero in subsistente atque in subiecto corpore, quae non substantiae sunt sed in substantia; et ideo si esse desinat uel ille color uel illa forma, non adimunt corpori corpus esse quia non hoc est ei esse quod illam uel illam formam coloremue retinere. Res ergo mutabiles atque simplices proprie dicuntur substantiae; Deus autem si subsistit ut substantia proprie dici possit, inest in eo aliquid tamquam in subiecto, et non est simplex cui hoc sit esse quod illi est quidquid aliquid de illo ad illum dicitur sicut magnus, omnipotens, bonus, et si quid huiusmodi de deo non incongrue dicitur. Nefas est autem dicere ut subsistat et subsit deus bonitati suae atque illa bonitas non substantia sit uel potius essentia, neque ipse deus sit bonitas sua, sed in illo sit tamquam in subiecto. Vnde manifestum est deum abusivè substantiam uocari ut nomine usitatiore intellegatur essentia, quod uere ac proprie dicitur ita ut fortasse solum deum dici oporteat essentiam»).*

⁶⁰ *Solil.* I 1,4

consiguiente, si la Trinidad es una esencia, es también una substancia. Es, pues, más razonable hablar de tres personas en Dios que de tres substancias⁶¹

En sentido propio, Dios es esencia; solo de manera incorrecta se le denomina substancia; y de ser substancia, Dios sería *substancia absoluta (ad se)*, nunca relativa a cualquier otra realidad (*relative ad aliquid*) como el resto de substancias, y en tanto substancia absoluta es *esencia* (es decir, substantivación del ser). Distingue además *persona* de *substancia*, una distinción que retomará Boecio, como veremos, de forma muy productiva. En un pasaje de la *Ciudad de Dios contra los paganos*, Agustín indica que ese término de esencia (*essentia*) es un neologismo acuñado recientemente en latín, formado por substantivación a partir de *esse* (ser), del mismo modo que de *sapere* se forma *sapientia* y que traduce el término griego *ousía*⁶². Dios es en ese sentido la esencia suprema (*summa essentia*), en el sentido de que *es en grado sumo* y es inmutable (*summe sit, et ideo immutabilis sit*)⁶³; a las cosas (*rebus*), que creó de la nada, les dio sin embargo «a unas más ser y a otras menos» (*et aliis dedit esse amplius, aliis minus*), ordenando así la naturaleza de las cosas conforme a «los grados de sus esencias» (*naturas essentiarum gradibus ordinavit*)⁶⁴.

Se evidencia por tanto que el significado de la *essentia* agustiniana se remite en primera instancia a la *ousía* de Platón (la *ousía* como ser inmutable e incorruptible opuesto al devenir, a la *génesis*⁶⁵), pero en segunda instancia también a la aristotélica, al referirse a las esencias de las cosas⁶⁶ (existencia singular determinada)⁶⁷. Agustín amalgama o aglutina en el concepto de *essentia* esas dos ideas en principio antagónicas de *ousía*, significando para él tanto la forma perfecta del ser, a la que va a llamar *summa essentia* o *prima essentia* (es decir, Dios), como la substancia singular concreta de una cosa (a la que denomina *essentia* a secas)⁶⁸. La esencia remitiría tanto al ser del Ser como al ser de los entes o de las cosas (*res*), que participan por grados, en mayor o menor medida, de ese ser o *essentia* divina. Es en ese sentido que Agustín se refiere a Dios como *auctor*

⁶¹ *De Trin.* VII 5,10 (trad. cit., p. 485) («*Sed tamen sive essentia dicatur quod proprie dicitur, sive substantia quod abusive; utrumque ad se dicitur, non relative ad aliquid. Unde hoc est Deo esse quod subsistere, et ideo si una essentia Trinitas, una etiam substantia. Fortassis igitur commodius dicuntur tres personae, quam tres substantiae*»).

⁶² *De Civ. Dei*, XII, 2. («*esse vocatur essentia, novo quidem nomine, quo usi veteres non sunt Latini sermonis auctores, sed iam nostris temporibus usitato, ne deesset etiam linguae nostrae, quod Graeci appellant ousian; hoc enim verbum e verbo expressum est ut diceretur essentia*»).

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.* («*rebus, quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut est ipse; et aliis dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit*»).

⁶⁵ En *De Trin.* V, 2, 3., Agustín indica que tanto *substantia* como *essentia* son traducciones de *ousía*: [Deus]... *est sine dubitatione substantia, vel si melius hoc appellatur essentia, quam Graeci ousian vocant.*

⁶⁶ En *Confesiones* IV, 16, 28 Agustín afirma que leyó cuando tenía veinte años la *Categorías* de Aristóteles y las comprendió («*Et quid mihi proderat, quod annos natus ferme viginti, cum in manus meas venissent Aristotelica quaedam, quas appellant Decem categorias (...) legi eas solus et intellexi?*»).

⁶⁷ Pegueroles, J., «*Veritas y essentia, nombres de Dios, en San Agustín*», en: *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, año 32, nº. 88, 1983, pp. 135-139, p. 139.

⁶⁸ Por ejemplo en *De Civ. Dei*, XII, 2, o en *De inmort. an.*, 11, 18, ver Pegueroles (1983), p. 139.

*omnium essentiarum*⁶⁹, creador de todas las esencias: del Ser (Dios) surgen los seres, los entes.

Agustín modifica ligeramente la naturaleza de las Ideas platónicas para hacerlas encajar en su esquema cristiano: las ideas, entendidas como arquetipos o modelos de las cosas (ideas ejemplares), no existen en un mundo propio, sino que existen *realmente* (y cada una con su realidad individual) en la mente o inteligencia divina, a modo de modelos preliminares que el Creador ha tenido en cuenta a la hora de crear el universo⁷⁰; por ello son eternas, incorruptibles e inmateriales, accesibles solo a almas racionales puras y santas⁷¹, y por ello en muchas ocasiones las denomina *bona* (bienes). Los entes existen por tanto en la inteligencia divina antes de ser creados; Dios los crea de la nada en un acto de voluntad, de manera simultánea, pero algunos de los entes (los vivos) solo como gérmenes que solo con posterioridad se desarrollarían como tales entes (los *lógoi spermatikoi* o *rationes seminales* de los estoicos y neoplatónicos). Crear los entes significó fundamentalmente arrojarlos como copias en la mente divina a la dimensión del espacio/movimiento y por tanto del tiempo (*tempus*)⁷² (creada también por Dios)⁷³, y por consiguiente también del devenir, desde la inespacialidad atemporal de la nada.

El concepto de *essentia* en Agustín, en tanto substantivación abstracta del *esse* o ser, y en tanto amalgama del concepto de *ousía* platónico y del aristotélico, está atravesado por entero por esa dualidad entre el mundo inmaterial inteligible de la *esencia divina* y el mundo temporal, material y corruptible de las *esencia de los entes* o cosas. Supone también una subordinación ontológica de la cosa concreta a sus formas o ideas abstractas, en tanto inmateriales, eternas y presentes en la mente divina, y que son las que detentan una verdadera realidad, en el sentido de una realidad *de superior grado*. La *cosa* no es sino reflejo de la *idea*; ambas existen, ambas son reales, pero con grados distintos de realidad, y con prioridad ontológica de la segunda sobre la primera. El universo de los entes, atravesado de espacio-temporalidad y devenir, detenta una *realidad vicaria* frente al universo de la ideas en la mente de Dios, y frente al *summum esse* o realidad absoluta del Creador.

Agustín, como ya vimos, leyó las *Categorías* de Aristóteles y afirma que las entendió⁷⁴. Pero lo cierto es que la obra de Aristóteles va a caer en el olvido a partir del siglo VI, suplantada por la filosofía platónica y neoplatónica, y desde esa fecha su influencia filosófica va a ser, por así decirlo, solo latente o subterránea. No obstante, hasta ese siglo VI su obra se va a seguir leyendo, así como la del más célebre de sus comentaristas, Alejandro de Afrodisia (c. 200 a.n.e.). Alejandro va a jugar un papel

⁶⁹ *De Civ. Dei*, XII, 2.

⁷⁰ *De diversis quaest.* 83, q.46, 2; *De Genesi ad litt.*, V 29; *Ibid.*, V 36; *De civ. Dei* XI 10, 3. *De lib. arb.* II 9,26.

⁷¹ *De diversis quaest.* 83, q. 46.

⁷² *De Gen. ad. litt.*, 5.5.12; *De civ. Dei* 11,6; 12.16. Ahí deja claro que solo si hay movimiento puede haber tiempo; en *Conf.* 11.24; 31, 12 y 11.14 afirma que tiempo y movimiento son distintos, pero el tiempo depende del movimiento.

⁷³ *Conf.* XI, 13, 15

⁷⁴ Ver nota 46.

determinante en la cuestión de los universales, que se reavivará en la Edad Media, al influir en las ideas de Boecio sobre el asunto, como veremos. Boecio será a su vez la autoridad canónica para los autores medievales posteriores.

0.1.4.2 Orígenes de la cuestión de los universales. Esta cuestión de los universales debió de plantearse por primera vez con especial intensidad en la época de Alejandro de Afrodisia y en el siguiente siglo (como atestigua la obra de Porfirio, sobre la que luego hablaremos), porque constituía el punto esencial de discrepancia ontológica y epistemológica entre Aristóteles y los aristotélicos, por un lado, y Platón y los neoplatónicos por otro. Mientras que para los aristotélicos el universal no era una substancia primera, y por tanto carecía de existencia real, y solo existían en la mente y en los entes concretos, para los neoplatónicos el universal, como la Idea, tenía una existencia objetiva, independiente de la de los entes. Los argumentos en favor de una u otra opción debieron de cruzarse, y también en esa época (entre los siglos II y IV) debieron de activarse las soluciones intermedias. Alejandro, desde el aristotelismo, va a proponer una de estas hibridaciones conceptuales.

En sus *Questiones* 1.11, Alejandro de Afrodisia parte de una base ortodoxamente aristotélica⁷⁵: afirma que el género, para ser tal, debe existir en al menos dos entes concretos, califica al género como universal, e indica que es algo, un ente (*ón ti*), pero no es «una cosa por sí misma» (*prágma ti kath' hautó*), en el sentido primario, sino algo que es accidente de otro algo o cosa (*symbebēkós ti ekeinōi*); no es una cosa (*prâgmá ti*), sino algo que le acontece a una cosa (*symbebēkòs prágmátí tini*), y por ello no se le puede atribuir el ser en sentido estricto o propio (*mē kýriōs ón*). Los universales tienen por tanto un ser accidental, ontológicamente secundario; son, pero no propiamente, sino accidentalmente. Alejandro argumenta que las cosas pueden existir sin universales, pero no a la inversa, con lo que tienen la prioridad ontológica en naturaleza y substancia indicada por Aristóteles en su *Metafísica*⁷⁶. Los universales serían por tanto «entidades accidentales» (*accidental entities*), como las denomina Tweedale⁷⁷, con determinada dosis de realidad ontológica, pero subordinada y secundaria. A su vez, en un pasaje de su comentario al *De anima*⁷⁸, Alejandro afirma que los universales «si no son pensados, dejan de ser, así que cuando son separados del intelecto que los piensa perecen, si su ser consiste en ser pensados» (εἰ δὲ μὴ νοοῖτο, οὐδὲ ἔστιν ἔτι. ὥστε χωρισθέντα τοῦ νοοῦντος αὐτὰ νοῦ φθείρεται, εἰ γὰρ ἐν τῷ νοεῖσθαι τὸ εἶναι αὐτοῖς). Es decir, el universal existe mientras es pensado; una vez que deja de ser pensado, deja de existir. Esta realidad meramente mental o noética del universal es corroborada por Alejandro en la *Quaestio* 2.28, 78 18-20, donde afirma que el género en cuanto género (τὸ δὲ γένος ὡς γένος) es «un mero nombre», (μόνον ὄνομα), y lo común de él existe solo en el

⁷⁵ Seguimos en general la exposición muy clara y precisa sobre los universales en Alejandro de Sirkel, R., «Alexander of Aphrodisias's Account of Universals and Its Problems», en: *Journal of the History of Philosophy* 49, 3 julio 2011, pp. 297-314.

⁷⁶ *Meta.* V 357, 5-360, 16.

⁷⁷ Tweedale, M., «Alexander of Aphrodisias' Views on Universals», en: *Phronesis* vol. 29, nº. 3, 1984, pp. 279-303, pp. 295-96.

⁷⁸ *Supplementum Aristotelicum*, vol. 2, part 1, ed. I. Bruns, Berlin: G. Reimer, 1887 (*De anima cum mantissa*), 90, 5-9.

pensamiento (ἐν τῷ νοεῖσθαι), no como en la realidad (ἐν ὑποστάσει). Alejandro parece atribuir aquí a los universales un «ser mental» o «intelectual» que no coincidiría completamente con el ser de la cosa concreta, con la realidad (ὑπόστασις) y su substancia. Se trataría, por utilizar terminología aristotélica, de una especie de ser en potencia o potencial del universal, que solo se actualiza o se hace acto cuando es pensado. Puede interpretarse que no es la forma o concepto lo que depende del pensamiento para existir, sino su universalidad⁷⁹; pero eso deja aún sin resolver el problema de por qué y cómo esa universalidad depende del pensamiento. Según otras interpretaciones⁸⁰, la forma o concepto requeriría del pensamiento solo para ser reconocida como universal, pero no para existir; lo que dependería del pensamiento no sería la universalidad, sino su *reconocimiento como tal*.

Los universales serían por tanto para Alejandro construcciones mentales, cuyo ser reside únicamente en la mente, en ser pensados. No obstante, esto colisiona con la idea defendida por el propio Alejandro de que los universales existen en los entes particulares (como mínimo en dos de ellos) en forma de accidente. Nos encontraríamos entonces ante *dos formas de ser* del universal. Esta aparente incoherencia queda subsanada si atendemos a lo declarado por Alejandro, hablando de las Formas, acerca de los objetos matemáticos (*tà dè mathematikà*) en su comentario a la *Metafísica* (987b14)⁸¹: dichos objetos no son subsistentes por sí mismos (*kath' hautà hyphestōta*) sino que subsisten solo por el pensamiento (*epinoía*); una vez separada (*chōrizesthēisē*) la materia y el movimiento, pierden su substancia, frente a lo que proclama Platón, que hace de esos objetos substancias (*ousías*). Aquí Alejandro indica con claridad que los objetos matemáticos (como los universales, podríamos añadir nosotros⁸²) subsisten únicamente en los entes concretos y pueden ser separados por el pensamiento de la materia que conforma esos entes: los objetos matemáticos serían por tanto abstracciones. Esto parece indicar que los universales existen por tanto en los objetos concretos y *en el pensamiento* (como abstracciones); sin embargo, en la *Quaestio* 2.28 Alejandro afirma que los géneros/los universales se construyen (*syntithenai*) a través de una *división* realizada por el pensamiento (*tēi epinoíai chōrismós*) con respecto a las otras cosas que existen junto a ellos (*synyparchōnta*)⁸³, es decir, que son (de nuevo) meras construcciones mentales.

La posición de Alejandro acerca de la existencia real de los universales no queda por tanto muy clara en última instancia, oscilando entre una existencia actual en los entes y una existencia potencial en la mente. Alejandro utiliza el verbo «subsistir» (ὑπίστημι, substantivo ὑπόστασις «substancia, existencia»), en el sentido obviamente de existir, de ser, y el verbo «separar», «dividir» (χωρίζομαι, substantivo χωρισμός, «división») en el

⁷⁹ Es la opinión de Tweedale (1984), p. 299.

⁸⁰ Sharples R. W., «Alexander of Aphrodisias on Universals: Two Problematic Texts», en: *Phronesis*, vol. 50, n.º 1, 2005, pp. 43-55, pp. 47-48.

⁸¹ *Commentaria in Aristotelem graeca*, vol. I, ed. M. Hayduck, Berlín: Akademie der Wissenschaften, 1891, p. 52, 14-19.

⁸² Alejandro mismo asimila los universales a los objetos matemáticos en *De anima cum mantissa* 90, 9-10.

⁸³ *Quaestio* 2.28, 79, 17-18.

sentido de «extraer, abstraer». Esos verbos serán adoptados y latinizado por Boecio (*substinere/subsistentia* y *dividere-abstrahere/divisio-abstractio*), y esa terminología tendrá especial importancia en el desarrollo de la concepción boeciana de los universales.

Porfirio de Tiro (h. 233-304 d.n.e) compondrá unos comentarios a las *Categorías* de Aristóteles (*In Categorías*), en forma de diálogo pregunta-respuesta, y una introducción (*Isagoge*, Εἰσαγωγή, *Introductio in Praedicamenta*) a las mismas. En su comentario a las *Categorías*, Porfirio busca una (nueva) posible reconciliación entre las tesis (neo)platónicas y las aristotélicas; en un pasaje de las mismas⁸⁴, el filósofo sirogreco intenta armonizar la concepción aristotélica de que las sustancias concretas (las cosas) son las primeras ontológicamente con su propia concepción platónica de las ideas como las ontológicamente primeras y previas a los entes particulares; se trata del problema de la prioridad ontológica en naturaleza y substancia que ya vimos que Aristóteles planteó en su *Metafísica*⁸⁵. Porfirio plantea conforme a ello la cuestión del «existir sin»: el que pregunta afirma que, si se elimina o extrae (ἀναίρεσθαι) el universal (*ser humano*), se elimina al particular (*Sócrates*, en singular); el que responde afirma que es a la inversa: si se eliminan los entes particulares (los humanos o los caballos, en plural), se elimina el universal que les corresponde: el universal no puede ser pensado (νοεῖσθαι) aparte de los entes concretos. El que contesta declara que los entes individuales sensibles son sustancias primeras desde el punto de vista lógico-semántico (en tanto que las categorías aristotélicas son «expresiones significativas», σημαντικαὶ λέξεις), pero en lo referente a la naturaleza (πρὸς τὴν φύσιν), las sustancias inteligibles son las sustancias primarias⁸⁶; las *Categorías* no constituyen por tanto para Porfirio una obra sobre primera ontología, sino tan solo una compilación de los modos de decir acerca de los entes sensibles, que son sustancias primarias tan solo en el sentido de que son lo primero con lo que topa nuestra experiencia sensible⁸⁷, por tanto solo como una *forma de hablar*, no ontológicamente⁸⁸. Porfirio no hace sino poner en práctica la misma estrategia que Alejandro de Afrodisia con respecto a la naturaleza de los universales, pero a la inversa: propone una tesis de reconciliación escorada completamente hacia su propia tendencia filosófica.

La *Isagoge* de Porfirio puede considerarse como un intento de aplicar la lógica aristotélica al neoplatonismo, amalgamada con muchos elementos de la lógica estoica⁸⁹. Porfirio, sabedor de las posiciones contrarias de Platón y Aristóteles, plantea, en la introducción de su obra, la cuestión de si los géneros y las especies (γένη/ εἶδη, *genera/species* en la traducción de Boecio) existen en sí mismas o solo en la mente, y de existir, si son corpóreos o incorpóreos, y si están separados de las cosas sensibles

⁸⁴ CAG vol. 4, part. 1, ed. A. Busse, Berlín: G. Reimer, 1887, p. 90, 12–26.

⁸⁵ *Meta.* V 357, 5–360, 16.

⁸⁶ *Ibid.*, 91, 24–26.

⁸⁷ *Ibid.*, 91, 11–12, también 58, 14–20, 26–30.

⁸⁸ En *In Categ.* 58, 21–29.

⁸⁹ Hadot, P., *Porphyre et Victorinus*, París : Études augustiniennes, 1968, p. 232.

(*aisthētá*) o existen dentro de ellas⁹⁰. El autor griego evita responder a esta cuestión (a la que en cierto modo, y a su manera, da respuesta en su comentario a las *Categorías*), pues considera que su alcance rebasa el ámbito de la lógica al que quiere ceñirse en esa obra, y no desea meterse en problemas más profundos (*bathýtera zētēmata*)⁹¹; sí indica que, a nivel lógico, el individuo (*átomon*)(substancia primera) está contenido (*περιέχεται*, *continentur* en la traducción de Boecio) en la especie (*eîdos*) (substancia segunda)⁹².

0.1.4.3 Boecio. Severino Boecio (h. 480-525 a.d.e) va a comentar en un primer momento la traducción latina de la *Isagoge* realizada por Mario Victorino. Posteriormente él mismo, descontento con la traducción de Victorino, traducirá la obra él mismo y añadirá un segundo comentario⁹³. Boecio, en su *Segundo comentario* a la *Isagogé*, y al comentar ese pasaje evasivo de Porfirio, se aventura a responder a las preguntas formuladas, y lo hace, en un primer momento, más o menos como lo hubiera hecho (o como ya lo hizo) Aristóteles: niega que los géneros y las especies (los *universales*) existan por sí mismos, que sean substancias o tengan realidad fuera de la mente, o como Boecio mismo dice, que estén *in rerum naturae constitutum*⁹⁴, constituidos en *la realidad de las cosas*. A través de una *reductio ad absurdum*, Boecio demuestra que los géneros y las especies no son ni subsisten (el término de Alejandro de Afrodisia) por sí mismos (*sunt atque subsistunt*), sino que son creados por el intelecto y el pensamiento (*intellectu et sola cogitatione formantur*)⁹⁵. En efecto, la existencia *real* de géneros y especies ante todo contradice el principio de identidad, pues existirían en muchos individuos al mismo tiempo, siendo al mismo tiempo uno⁹⁶. Recurre también al «argumento del tercer hombre» (nunca habrá un género último, siempre se podrá crear uno nuevo que englobe al último). Los géneros y las especies *derivan* de la disposición de la cosa en tanto substancia real (*ex re subiecta*) (luego no son esa cosa), y solo *son* cuando *son entendidos* (*nec sunt nec cum intelleguntur*)⁹⁷. Pero tampoco es cierto que no haya nada en la realidad que responda a las ideas que de ella tenemos, pues de ser esto así, nuestro pensamiento no piensa nada al pensarlas: el intelecto estaría en ese caso necesariamente vacío (*vanum necesse est esse intellectum*)⁹⁸. Se plantea así, de nuevo en una fase muy temprana, el problema que hoy denominaríamos del idealismo frente al realismo. Ante este dilema, Boecio opta por la idea de que los universales no son meros

⁹⁰ Porfirio, *Isag.* 2.

⁹¹ *Ibid.* 1,8-9.

⁹² *Ibid.*, 2a 16-17

⁹³ *In Isagogen Porphyrii comenta. Editio Secunda*. Boecio tradujo también otras partes del *Organon* aristotélico: las *Categorías*, el *De interpretatione* (*Peri Hermeneías*), *Primeros analíticos*, *Tópicos* y *Refutaciones sofísticas*.

⁹⁴ *Editio secunda*, lib. 1, cap. 10 (p. 160 de la edición de G. Schepps y S. Brandt [eds.], *Anicii Manlii Severini Boethii In Isagogen Porphyrii comenta*, Viena: F. Tempsky, 1906) («*omne quod intelligit animus aut id quod est in rerum naturae constitutum, intellectu concipit et sibimet ratione describit aut id quod non est, vacua sibi imaginatione depingit*»).

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.* («*quo fit ut totum genus in pluribus singuli uno tempore positum unum esse non potest ; neque enim fieri potest ut, cum in pluribus totum uno sit tempore, in semet ipso sit unum numero*»).

⁹⁷ *Ibid.* (p. 163 ed. cit.)

⁹⁸ *Ibid.* (p. 164 ed. cit.).

pensamientos vacíos sin relación con lo existente, sino que son extraídos o *separados* y *abstraídos* de lo real⁹⁹, recurriendo, como él mismo reconoce, a la solución aportada por Alejandro de Afrodisia, que ya examinamos, indicando que existen muchos entes que tienen su ser en otras cosas, de las que no pueden separarse a riesgo de no poder subsistir como tales¹⁰⁰. Boecio pone como ejemplo un objeto matemático, la línea, que existe en un cuerpo, pero no fuera de él: nadie es capaz de percibir por los sentidos (*sensu*) una línea existente fuera de un cuerpo¹⁰¹. La mente (*animus*) sin embargo sí es capaz de discernirla fuera de un cuerpo, en un acto de abstracción. Se trata de entidades incorpóreas (*res incorporeas*) presentes en lo corpóreo que la percepción sensorial transmite y solo la mente es capaz de reconocer como tales mediante abstracción¹⁰²: la mente separa lo corporal de lo incorporeal, y lo observa (*incorporalia dividens speculatur atque considerat*)¹⁰³.

Boecio describe así el modo en que la mente procesa esos entes incorpóreos: mediante divisiones, abstracciones y extrayendo esas entidades de las cosas concretas (*rebus*) en las que existen¹⁰⁴: se trata del proceso de *chōrismós* o división mencionado por Alejandro, y de la *aphaíresis* (ἀφαίρεσις) o abstracción de Aristóteles. Son entidades (*res*) que existen en las cosas corporales y sensibles (*in corporalibus atque sensibilibus rebus*), pero son aprehendidas por la mente aparte de los datos sensibles¹⁰⁵. Como la línea curva, que es a la vez cóncava y convexa, según el punto de vista¹⁰⁶. *Existen* (en la realidad) en cosas particulares, pero *son pensadas* como universales (en la mente) (*sunt quidem in singularibus, cogitantur vero universalia*)¹⁰⁷. La especie debe ser considerada por tanto como un pensamiento, representación mental o cogitación (*cogitatio*) reunida a partir de la similitud substancial (*substantiali similitudine*) de diversos individuos¹⁰⁸; el género, a su vez, es la cogitación reunida a partir de la similitud de las especies. Esa similitud se hace sensible cuando se da en individuos particulares y se hace inteligible

⁹⁹ Boecio recurre, como contraposición, al ejemplo del centauro, que toma de Alejandro de Afrodisia (Comentario a *Tópicos* 355, 12–14), y que es una mera *composición* imaginaria, falsa e inexistente a partir de cosas existentes; el universal, por el contrario, no es algo imaginario, sino verdadero, compuesto por *abstracción* y *división* a partir de entes existentes.

¹⁰⁰ *Ibid.*, lib. 1, c. 11 (p. 164 ed. cit.) («*sunt enim plura quae in aliis esse suum habent, ex quibus aut omnino separari non possunt aut, si separata fuerint, nulla ratione subsistunt*»).

¹⁰¹ *Ibid.* («*quis enim unquam sensu ullo separatam a corpore lineam cepit?*»).

¹⁰² *Ibid.* (p. 165 ed. cit.) («*Omnes enim huiusmodi res incorporeas in corpore suum esse habentes sensus cum ipsis nobis corporibus tradit; at vero animus, cui potestas est et disjuncta componere et composita dissolvere, quae a sensibus confusa et corporibus conjuncta traduntur, ita distinguit ut in incorpoream naturam per se ac sine corporibus in quibus est concreta, et speculetur et videat*»).

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.* (p. 166 ed. cit.) («*Qui vero id in divisionibus et abstractionibus atque assumptibus ab his rebus in quibus sunt efficit, non modo falsus non est, verum etiam solus intellectus id quod in proprietate verum est invenire potest*»).

¹⁰⁵ *Ibid.* («*Sunt igitur huiusmodi res incorporalibus atque in sensibilibus rebus. Intelliguntur autem praeter sensibilia, ut eorum natura perspicere et proprietates valeat comprehendere*»).

¹⁰⁶ *Ibid.*, (p. 167 ed. cit.).

¹⁰⁷ *Ibid.* (p. 166. ed. cit.).

¹⁰⁸ *Ibid.* («*nihilque aliud species esse putanda est, nisi cogitatio collecta ex individuorum dissimilium numero substantiali similitudine, genus vero cogitatio collecta ex specierum similitudine*»).

cuando se da en universales¹⁰⁹, o dicho de otro modo: cuando la similitud es sensible, permanece en los entes particulares, pero cuando es entendida, se convierte en universal¹¹⁰. Estos universales, por tanto, subsisten en unión de cosas sensibles concretas (*circa sensibilia*), pero son entendidas por la mente fuera de los cuerpos (*praeter corpora*) en tanto universales¹¹¹. Los universales existen en efecto como entidad múltiple en los diversos entes concretos, y como unidad solo cuando se convierte en objeto de pensamiento. Boecio parece defender por tanto la idea, que atribuye a Alejandro, de que un género o una especie es algo que en sí mismo no es ni particular ni universal, sino que se torna universal y mental cuando es pensado y se torna particular y sensible cuando existe en entes sensibles particulares¹¹². El pensador romano concluye que 1) los universales (géneros y especies) existen o subsisten de una manera y son entendidas de otra; 2) son incorpóreos, pero existen en entes sensibles, unidos a ellos; 3) son entendidos por la mente como existentes por sí mismos, y como no teniendo su ser en otros entes¹¹³. Boecio termina reconociendo que opta más por la opción aristotélica que por la platónica, pero que lo hace simplemente porque la *Isagoge* que comenta trata sobre las *Categorías* de Aristóteles¹¹⁴.

Boecio, en los albores de la Escolástica, se pronuncia aquí (sin que sepamos si es verdaderamente su propia convicción) en favor de la tesis de lo que más tarde se denominaría un realismo moderado de los universales¹¹⁵: los universales existen en los cuerpos o entes sensibles concretos, pero solo pueden ser entendidos como tales fuera de ellos, mediante la operación mental de la abstracción. El pensador romano considera que la mente humana no pone el universal (el cual existe en las cosas concretas), sino que se limita a separarlo y abstraerlo de ellas. Dicho con lenguaje moderno, el universal es para Boecio un concepto de algo que existe en el mundo exterior, en las cosas, y es reelaborado por la mente. Por otra parte, introduce una especie de separación algo «esquizofrénica» entre los sentidos (*sensus*) y la mente (*animus*) con respecto a los universales: para los sentidos no existen como tales, sino solo unidos a otros entes o cosas, mezclados con ellos; para la mente sin embargo, gracias al mecanismo de la abstracción, disfrutan de una existencia autónoma, y no dependiente de otros entes. El intento de reconciliación entre Platón y Aristóteles que se propone Boecio, aunque

¹⁰⁹ *Ibid.* («*Sed haec similitudo cum in singularibus est, fit sensibilis : cum in universalibus, fit intelligibilis*»).

¹¹⁰ *Ibid.* («*eodemque modo cum sensibilis est, in singularibus permanet, cum intelligitur, fit universalis*»). Sirkel (2011) explica esta ambivalencia utilizando como ejemplo el universal «humanidad»: la humanidad particular (de Sócrates, de Calias) serían independientes del pensamiento, el concepto universal de humanidad, creado por el intelecto, dependería del pensamiento (p. 313).

¹¹¹ *Ibid.* («*Subsistunt ergo circa sensibilia, intelliguntur autem praeter corpora*»).

¹¹² Sirkel (2011) p. 313.

¹¹³ *Ibid.* (p. 167 ed. cit) («*ipsa enim genera et species subsistunt quidem alio modo, intelliguntur vero alio modo, et sunt incorporalia, sed sensibilibus juncta subsistunt in sensibilibus. intelliguntur vero praeter corpora, ut per semet ipsa subsistentia, ac non in aliis esse suum habentia*»).

¹¹⁴ *Ibid.* («*Aristotelis sententiam exsecuti sumus, non quod eam maxime probaremus, sed quod hic liber ad praedicamenta conscriptus est, quorum Aristoteles auctor est*»).

¹¹⁵ Sirkel (2011) corrige y afirma que esta posición de Boecio con respecto a los universales debe definirse mejor, siguiendo la posterior terminología escolástica, como «*post rem cum fundamento in re*», es decir, un «conceptualismo con fundamento en la cosa» (p. 314).

pretende acercarse al segundo, no consigue desvincularse del primero; busca una solución de compromiso entre las Ideas incorpóreas inteligibles y las cosas concretas corpóreas y sensibles, y la encuentra en la separación cuerpo-mente: las Ideas (los universales) aparecen de una manera para el cuerpo (como entes inexistentes o no subsistentes por sí mismos) y de otra para la mente (como entes de plena existencia, aunque incorpóreos). La mente contradice a los sentidos pero eso sí, lo hace de manera consciente, sabiendo, por la operación de la abstracción, que aunque son entendidos de una manera, *existen de otra*.

En el caso de Boecio, su realismo moderado de los universales virado al nominalismo (al admitir su duplicidad de modos de existir), no consigue esconder un evidente realismo ontológico: declara la existencia de una *rerum natura*, una naturaleza de las cosas, exterior a la mente, y constituida por entes corporales y sensibles (es decir, materia). Pero al mismo tiempo indica que la mente humana *entiende* las cosas de una manera que no tiene por qué ser la real: su realismo epistemológico es igualmente moderado, o, como diríamos hoy, ligeramente crítico.

Esa discrepancia entre sentidos y razón humanos se convierte en el eje de la tesis defendida por Boecio sobre este asunto en su *Consolación de la filosofía*¹¹⁶, que difiere bastante de la expuesta anteriormente. En esta nueva versión, Boecio hace hincapié en efecto no solo en la discrepancia entre sentidos y razón a la hora de percibir la realidad exterior, sino entre los propios sentidos entre sí y entre las distintas capacidades cognitiva entre sí también. Partiendo de la base de que solo hay ciencia sobre lo cierto¹¹⁷, e intentando alcanzar una verdad científica (*scientiae veritatem*)¹¹⁸ conseguida mediante la aplicación de un rigor científico (*ab integritate scientiae*)¹¹⁹, sobre el funcionamiento de los fenómenos de la realidad exterior, y su necesidad o contingencia, el filósofo romano termina por abordar el núcleo esencial del asunto: el problema del conocimiento de la realidad exterior. Boecio indica que un mismo objeto exterior es percibido de diferente manera por un órgano de los sentidos u otro: un objeto curvo es percibido desde la distancia de una forma por la vista, y es percibida por el tacto de otra manera, por contacto directo¹²⁰; a su vez, un mismo objeto exterior (por ejemplo un ser humano) es visto o conocido de diferente manera por los sentidos, por la imaginación, por la razón (*ratio*) o por la inteligencia, en el sentido de intelecto (*intelligentia*)¹²¹. Los sentidos conocen la forma en una materia, la imaginación a la forma sin materia, la razón la especie y el universal existente en cada individuo (*speciemque ipsam quae singularibus inest*), y la inteligencia (asimilable al intelecto o *noûs* aristotélico) va más allá de la esfera de lo universal y es capaz de contemplar las formas simples en sí

¹¹⁶ *Consolatio*, V, pr. 4, 24-39.

¹¹⁷ *Ibid.*, V, pr. 4, 22 («nihilque scientia comprehendi posse nisi certum»).

¹¹⁸ *Ibid.*, V, pr. 4, 23.

¹¹⁹ *Ibid.*,

¹²⁰ *Ibid.*, V, pr. 4, 26. («eandem corporis rotunditatem aliter uisus aliter tactus agnoscit; ille eminens manens totum simul iactis radiis intuetur, hic uero cohaerens orbi atque coniunctus circa ipsum motus ambitum rotunditatem partibus comprehendit»).

¹²¹ *Ibid.*, V, pr. 4, 27. («Ipsam quoque hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia contuetur»).

mismas (*ipsam illam simplicem formam*)¹²². Boecio retoma aquí una distinción que ya había utilizado en sus comentarios a Porfirio¹²³ entre objetos inteligibles (*intelligibilia*), captados por la razón, y objetos *intelectibles* (*intellectibilia*, los *noētá* de los tratadistas griegos), aprehensibles solo por el intelecto o pensamiento puro. Presenta aquí Boecio una gradación ontológica a la que se opone, como un espejo, una gradación epistemológica: materia-forma-especie-forma simple frente a sentidos-imaginación-razón-intelecto. La hibridación de platonismo y aristotelismo es absoluta; Boecio parece defender aquí un realismo de las formas o de las Ideas como el de Platón, combinado con un realismo aristotélico de la cosa o de la realidad sensible. Algunos han querido ver aquí una claudicación u oposición a la postura defendida por él mismo en los *Segundos comentarios a la Isagoge*; en realidad parece más la evolución lógica del dualismo planteado allí por Boecio entre los universales aprehendidos por los sentidos y los universales aprehendidos por el *animus* (allí) o la *ratio* (aquí). La naturaleza dúplice de los universales, que *existen* de una manera y *son entendidos* de otra, deriva en esta última versión boeciana hacia una escisión absoluta entre un aristotelismo radical en el ámbito de lo sensible y un platonismo radical en el ámbito de lo inteligible. Los sentidos y la imaginación se mueven en el ámbito de la *ousía* aristotélica, compuesta de materia y forma; la razón y el intelecto se mueven en el ámbito de la *ousía* platónica, el ámbito de las formas ideales ajenas al cambio y al devenir o *génesis*. Esta separación tendrá consecuencias importantes en la historia de la filosofía.

En esta tercera concepción de Boecio, los universales son aprehendidos directamente por la razón sin necesidad de la intercesión de la imaginación ni de los sentidos¹²⁴ (hoy diríamos mediante intuición directa), lo que muestra con claridad la brecha abierta entre los dominios de lo sensible y lo inteligible. A su vez, dentro de ese dominio de lo inteligible, se introduce una distinción clara entre los *universales* (que coincidirían aquí con los aristotélicos *universalia in rebus*, concebibles por la razón a través de la abstracción, y que están en las cosas) y las *formas simples*, situadas en una jerarquía ontológica superior (y que equivaldrían a los *universalia ante res*, y a las Ideas platónicas)¹²⁵. Estas formas simples se identifican ahora con los *intellectibilia*, los intelectibles u objetos del intelecto o pensamiento puro, como Dios y el alma separada del cuerpo, mientras que los universales serían meramente inteligibles, *intelligibilia*¹²⁶.

¹²² *Ibid.*, V, pr. 4, 28-29 y 30 («*Intellegentiae (...) oculus (...) supergressa namque uniuersitatis ambitum ipsam illam simplicem formam pura mentis acie contuetur*»).

¹²³ *In Porphyrium dialogi a Victorino traslati*, (Migne, *PL*, 64, 11). Boecio utiliza *intellectibilia* como traducción literal del término griego νοητά (las cosas aprehensibles mediante el *noûs* o intelecto)

¹²⁴ *Ibid.*, V, pr. 4, 34 : «*Ratio quoque cum quid uniuersale respicit nec imaginatione nec sensibus utens imaginabilia uel sensibilia comprehendit*».

¹²⁵ Esta diferencia entre universal y forma se retrotrae también a Alejandro de Afrodisia (*kathólou/eîdos*). El pensador griego aplica a «forma» el sentido de «naturaleza» (*phýsis*), «lo que hace que una cosa sea lo que es» (Comentario al libro V de la *Metafísica* 357, 5–360, 16, *Quaestiones* 1.11. 24, 9–16 y 1.3 8, 15–16). Para Alejandro la forma o naturaleza es anterior al universal, debido a su naturaleza accidental: la naturaleza puede existir sin el universal, pero no a la inversa (ver Sirkel [2011], p. 302 y 305-307). En cualquier caso, para Alejandro las formas o naturalezas nunca son entes inmateriales con existencia separada de los entes.

¹²⁶ En *Contra Eutyc.* 3. 200-201, afirma sin embargo que es el intelecto el que abstrae los universales : *Intellectus enim uniuersalium rerum ex particularibus sumptus est*

Boecio salta aquí, en la consideración de los universales, por encima del *noûs* o intelecto aristotélico y su capacidad de abstracción como principio máximo del conocimiento de lo real, para acceder a una forma superior de intelecto, que opera mediante visión directa o contemplación (la *θεωρία* platónica). Se entrevé aquí el concepto de *trascendentales del ser*, que tanto éxito va a tener, como veremos, en la filosofía medieval.

Boecio consume con ello en la *Consolación* una sistemática inversión de las concepciones aristotélicas que había defendido en los *Segundos comentarios*, inversión que él mismo había iniciado ya en ese texto. De la visión aristotélica más o menos pura que negaba la existencia real independiente de los universales y los consideraba producto de la capacidad de abstracción humana, pasa a la inspirada por Alejandro de Afrodisia, según la cual los universales presentan una duplicidad de modos de ser, en lo sensible como no existente y en lo inteligible como existente, y concluye con la versión de la *Consolatio*, en la cual esa duplicidad de modos de ser de los universales deriva en una nueva duplicidad de modos de ser: como seres reales en el ámbito de lo inteligible (de la razón) y como seres aún más reales en el de lo «intelectible» (del intelecto o pensamiento puro), el dominio de la universalidad absoluta donde solo existen formas intelectualmente puras¹²⁷. Del realismo empirista aristotélico pasa al realismo de los universales platónico a través de la postura intermedia de Alejandro de Afrodisia, que afirmó la naturaleza exclusivamente inteligible o mental de los universales.

No cabe duda de que detrás de esa «platonización» sistemática y progresiva del pensamiento de Boecio se esconden razones teológicas, que le empujan a amalgamar teología con ontología, y a adecuarse al hacerlo a la corriente principal de platonismo agustiniano dominante en su época. La conciliación de aristotelismo con teología cristiana requería un esfuerzo, unas capacidades y unas condiciones previas que no estaban, en ese momento histórico, al alcance de nadie, y que solo a través de la obra de Santo Tomás de Aquino (siglos después) podrá ponerse en marcha. Para el plan general de la *Consolación de la filosofía*, como resumen y culminación de la obra boeciana, y como teodicea y tratado teológico, casaba mucho mejor la concepción platónico-agustiniana de lo inteligible e intelectible, con su jerarquía de las Ideas y de las sustancias incorpóreas, que la aristotélica, mucho más prosaica y terrena. Al fin y al cabo, el objetivo de la obra es colocar a Dios como Idea suprema de bondad y felicidad en lo más alto de la jerarquía ontológica, por encima de los ángeles entendidos como sustancias inmateriales inteligibles. Eso explica sin duda la evolución de una postura a la otra, que acaba haciendo de Boecio un aristotélico en la lógica y en la ontología y un platónico en la gnoseología, al desbordar el marco de las categorías peripatéticas.

Esta fusión boeciana de gnoseología platónica (mundo de lo inteligible e intelectible) y ontología aristotélica (mundo de lo sensible) va a sentar las bases de la filosofía

¹²⁷ En su tratado teológico *De hebdomadibus* Boecio culmina su platonismo: Dios es el bien primero, todos los demás bienes lo son por participación.

cristiana medieval. En su tratado *Contra Eutiques y Nestorio* (*Contra Eutychem et Nestorium*) (un tratado teológico contra los nestorianos), Boecio nos presenta con toda claridad su ontología: el ser es la *natura*, entendida como substancia¹²⁸, y por tanto como existencia, que abarca la totalidad de las cosas que son (*quae res omnes quae sunt possit includere*)¹²⁹. Estas cosas que son (los entes), pueden ser (en tanto que son) aprehendidos de alguna manera por la mente/el intelecto¹³⁰ (*quoquo modo intellectu capi possunt*). No todas: para Boecio Dios y la materia son incognoscibles (*deus et materia integro perfectoque intellectu intellegi non possunt*)¹³¹, constituyen el límite del conocimiento por arriba y por abajo. Las substancias o entes pueden ser a su vez, corporales o incorporeales¹³². Las substancias incorporeales son para Boecio racionales (almas humanas, ángeles y Dios) e irracionales (las almas de los animales, *pecudum uitae*)¹³³. Esto le permite fijar el concepto de persona, ya anticipado por Agustín de Hipona y que tendrá gran importancia en la filosofía posterior (y que hará suya Tomás de Aquino): la substancia individual de una naturaleza racional (*naturae rationalis indiuidua substantia*)¹³⁴. Junto a estas substancias, entendidas como *naturalia*, están los entes que no tienen substancia (*substantia*) o realidad plena, sino solo subsistencia (*subsistentia*) o realidad inteligible, que solo *subsisten* (necesitan una substancia para existir): los géneros y las especies¹³⁵. Boecio deriva los términos del griego: *substantia*=ὕπόστασις, *substare*= υφίστασθαι; *subsistentia*= οὐσίωσις, *subsistere*= οὐσίωσθαι; un poco más adelante identifica *essentia* (esencia) con ουσία (*ousía*)¹³⁶, es decir, con el ser/*ousía* platónico (y por ello afirma que Dios es, y es en grado sumo [*maxime*] aquello de donde procede el ser de todo¹³⁷) y con *natura*, definida como «la propiedad específica de cualquier substancia» (*cuiuslibet substantiae specificata proprietates*)¹³⁸, es decir, con la *ousía* o substancia primera aristotélica, siendo por tanto absolutamente fiel al concepto de *essentia* de Agustín de Hipona, que ya incorporaba esa dualidad. Finalmente, como ya vimos, en el ámbito de lo inteligible (como ámbito inmaterial de la realidad o *natura*) Boecio introduce una dualidad: por un lado los inteligibles (*intelligibilia*), que son aprehendidos por la razón por abstracción a partir de las cosas (universales, géneros y especies); por otro los intelectibles (*intellectibilia*), aprehendidos por el intelecto de manera directa, sin intervención de los sentidos¹³⁹ (ángeles, almas incorporeales y formas simples, las ideas en la mente de Dios de Agustín).

¹²⁸ *Contra Eutyc.*, 1, 88-90 («*Nam si nomen naturae substantiam monstrat, cum naturam descripsimus substantiae quoque est assignata descriptio*»).

¹²⁹ *Ibid.*, 1, 65.

¹³⁰ *Ibid.*, 1, 67 («*natura est earum rerum quae, cum sint, quoquo modo intellectu capi possunt*»).

¹³¹ *Ibid.*, 1, 70-71.

¹³² *Ibid.*, 2, 135-136 («*Sed substantiarum aliae sunt corporeae, aliae incorporeae*»).

¹³³ *Ibid.*, 2, 139-140.

¹³⁴ *Ibid.*, 3, 171-172.

¹³⁵ *Ibid.*, 3, 210-220.

¹³⁶ *Ibid.*, 3, 242.

¹³⁷ «*est enim et maxime ipse est a quo omnium esse proficiscitur*».

¹³⁸ *Ibid.*, 4, 270-271.

¹³⁹ *In Porphyrium dialogi a Victorino translati* I.

0.1.4.4 La disputa medieval sobre los universales. Este *sistema del ser* boeciano constituirá la base de la especulación ontológica medieval. Y es sobre ese esquema general que se va a plantear la cuestión de los universales¹⁴⁰, que estallará con especial virulencia en el siglo XII: los *universalia post rem* equivaldrían a las formas (*morphai*) de las primeras sustancias aristotélicas, los *universalia in re* a los universales o inteligibles boecianos, los *universalia ante rem* a las formas simples en la mente de Dios o intelectibles. En la primera opción la prioridad ontológica sería de las sustancias concretas (o *naturalia*); en la segunda esa prioridad queda compartida o neutralizada entre lo inteligible y lo real; en la tercera la prioridad corresponde a los intelectibles.

Todas esas denominaciones aluden a las diferentes formas de entender las relaciones entre mente (universales) y realidad (las cosas), pero siempre desde un marco general de realismo ontognoseológico: las cosas (los entes concretos) existen como tales, y son cognoscibles por la razón humana. Las tres posturas indicadas serían meras *modulaciones* o matizaciones de ese realismo ontológico primario: ni la postura nominalista ni la realista extrema (en cuanto a los universales) niegan la existencia de los entes reales ni la capacidad de la mente humana de conocerlos de una u otra manera; no se da en la Edad Media ni un platonismo-idealismo extremo, que niegue realidad a las cosas concretas, ni un nominalismo-empirismo radical, que niegue la capacidad de los conceptos humanos de aprehender la cosa. Esas dos posiciones extremas se darán mucho más tarde, originada la primera a partir de la filosofía crítica kantiana y la segunda del desarrollo del empirismo científico sobre todo desde finales del siglo XVII. Sí es posible rastrear en esas tesis medievales conglomerados de ideas que se aproximan a las modernas denominaciones de racionalismo/innatismo (*universalia ante rem*) y empirismo/deductivismo (*universalia in re*).

Siempre dentro del marco, como decimos, de ese realismo filosófico de fondo, se van a desarrollar las tres mencionadas posturas ante los universales o representaciones mentales, que se suelen resumir como realismo (las representaciones mentales o universales tienen realidad propia), conceptualismo (los universales existen solamente en las cosas concretas) y nominalismo (los universales son simplemente nombres o palabras). Se suele englobar dentro de la primera a Guillermo de Champeaux (su primera teoría sobre los universales), dentro de la segunda a Pedro Abelardo y Tomás de Aquino y dentro de la tercera a Roscelino de Compiègne y Guillermo de Ockham, entre otros.

Una forma primitiva de realismo de los universales domina la época, filosóficamente hablando bastante oscura, situada entre la ejecución por decapitación de Severino Boecio y el *floruit* de Anselmo de Canterbury. Se trata de una época en la que domina totalmente el platonismo agustiniano – cosa comprensible en un momento de casi absoluta sumisión de la filosofía a la teología –, y en el que el conceptualismo de los

¹⁴⁰ Una excelente visión de conjunto sobre el problema de los universales en Alain de Libera, *La querelle des universaux. De Platon à la fin de Moyen Age*, París: Éditions du Seuil, 1996.

universales aristotélico queda relegado a discusiones lógicas marginales. Realistas platónicos son Cándido de Fulda (777-845), Juan Escoto Erígena (h. 810-h. 877, sin duda el más importante de los filósofos de esa época, que defiende un platonismo radical) y Remigio de Auxerre (h. 850-908). A comienzos del siglo XII debe situarse la actividad de Roscelino de Compiègne, el primero de los nominalistas; Anselmo de Canterbury (1033-1109) rebatirá sus tesis en nombre del realismo de los universales, al que pretende otorgar validez teológica.

Anselmo comienza lo que podría denominarse una exploración lógica sistemática de la teología, exploración que con el tiempo irá dando forma a la escolástica. El siglo XII, del que Anselmo solo vivió 9 años, va a constituir un momento álgido en la discusión sobre los universales. Gilberto Porretano (1070-1154) defiende el realismo de los universales; siguiendo a Boecio, cuyas obras teológicas comentó, distingue *substantia* o *subsistens* (la cosa concreta que soportan accidentes, a la que llama también, como Boecio, *id quod est*, ente) de *subsistencias* (*subsistentiae*, géneros, especies y formas, aquello por lo que algo subsiste o existe)¹⁴¹, pero considera que las formas (*formae simplices*) o Ideas no solo son subsistencias, sino también substancias, y son de hecho substancias verdaderas (*substantiae sincerae*) porque subsisten fuera de la materia y sin mezclarse nunca con ella¹⁴². Los universales no son esas formas verdaderas, sino «formas nativas» o engendradas (*formae nativae*) (término tomado de Bernardo de Chartres), puras copias de las Ideas originales; el universal por ello «es sensible en la cosa sensible, pero en la mente se concibe como insensible; además, es singular en los singulares, pero es universal en todos ellos», como refiere su discípulo Juan de Salisbury (h. 1120-1180)¹⁴³, y como ya había apuntado Boecio siguiendo a Alejandro de Afrodisia. La colección de formas o subsistencias son las que constituyen el ser del ente concreto (el subsistente), entendido como *colección de propiedades* o *collecta proprietates*. En Gilberto se da por tanto no tanto un realismo de los universales como un «realismo de las formas»¹⁴⁴, conviviendo de manera más o menos armoniosa con una teoría rigurosa de la individualidad, del ente concreto¹⁴⁵: los entes *concretos* naturales (*naturalia*) son precisamente eso: una concreción (*concretio*) de las formas en un *subsistente* o sustrato óntico¹⁴⁶.

¹⁴¹ Comentario al *Contra Euthy.* de Boecio, 1, 2-3.

¹⁴² Comentario al *De Trin.* de Boecio, 82,19-83,28 («*Ille quoque sincere substantie que corporum exemplaria sunt, sine materia formae sunt et ideo simplices*»). Para la relación entre las *formae* porretanas y las Ideas de Platón, ver Rijk, L. M. de, «Semantics and Metaphysics in Gilbert of Poitiers: A Chapter of Twelfth-Century Platonism (2)», en: *Vivarium* vol. 27, nº. 1 (1989), pp. 1-35, pp. 6-16.

¹⁴³ Juan de Salisbury, *Metalogicon*, II, cap. 18: «*forma nativa...sensibilis quidem in re sensibili, sed mente concipitur insensibilis; singularis quoque in singulis, sed in omnibus universalis*»,.

¹⁴⁴ Jolivet, J., «Trois versions médiévales sur l'universel et l'individu : Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée», *Revue de métaphysique et de morale*, 97 (1992), pp. 111-155, p. 146, 149.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 141.

¹⁴⁶ Comentario al *De hebdom.* de Boecio, 199, 19-20 («*omnia naturalia non modo creata sed etiam concreta sunt*»); Comentario al *De Trin.* de Boecio, 89, 6: «*naturalibus quorum omnium esse ex forma est*». Sobre la armonía entre creación y concreción en Gilberto, de Rijk (1989), pp. 1-3. Maioli, B., *Gilberto Porretano. Dalla grammatica speculativa alla metafísica del concreto*, Roma: Bulzoni, 1979. denomina a la filosofía de Gilberto, ya en el título de su libro, una «metafísica de lo concreto».

El realismo de las formas de Gilberto Porretano, continuado por sus discípulos, los llamados *Porretani*, estaba inspirado en gran parte en las ideas de la platónica escuela de Chartres, cuyos miembros defendieron igualmente un ultrarrealismo ejemplarista de las formas, en la línea del platonismo agustiniano: Bernardo de Chartres († h. 1126), maestro del Porretano, Teodorico de Chartres (h. 1100 – h. 1150) y Clarembaldo de Arrás y Guillermo de Conches (h. 1090 - h. 1150). Otra postura realista radical es la representada por la primera tesis de los universales de Guillermo de Champeaux (h.1070-1121), según la cual, según informa su discípulo Pedro Abelardo, que la atacó frontalmente, los géneros y especies son entes reales (*res*), y cada especie es única, idéntica y se encuentra en su totalidad y en su unidad en cada individuo; los individuos difieren entre sí no esencialmente (*in essentia*), sino solo por los accidentes¹⁴⁷: lo individual es un mero accidente de lo universal. Se trata de la tesis extrema denominada de la *identidad física* entre especie e individuo, que sería rebatida por Abelardo en la *Logica ingredientibus* por atentar contra el principio de identidad de los entes y por conducir al panteísmo (pues todas las cosas serían idénticas en substancia a Dios). Guillermo rectificó y propuso una segunda versión, según la cual los individuos son reales y se distinguen entre sí no solo por sus accidentes, sino en su esencia (*essentialiter*), pero lo hacían desde el punto de vista de la indiferencia o no-diferencia (*indifferenter*)¹⁴⁸: los individuos de una misma especie, aunque son distintos (numéricamente y en sus propiedades particulares), no son diferentes; el universal consiste precisamente en esa no-diferencia.

La primera tesis extrema de Guillermo de Champeaux suele considerarse una reacción igualmente extrema al nominalismo de Roscelino de Compiègne (1050- h. 1125), del que fue discípulo. No nos ha llegado obra alguna de Roscelino, y sus ideas solo nos son conocidas a través de terceros; el cronista alemán Otón de Frisinga (1114-1158), afirmó que Roscelino, maestro de Pedro Abelardo, fue «el primero en nuestros tiempo en sostener en lógica la tesis de las palabras (*sententiam vocum*)»¹⁴⁹, es decir, la tesis que propone la realidad exclusivamente lingüística – y por tanto exclusivamente mental – de los universales. Anselmo de Canterbury atribuye a Roscelino y sus «dialécticos» (o lógicos) la consideración de los universales como meros «soplos de voz» (*flatus vocis*)¹⁵⁰. Tanto Pedro Abelardo¹⁵¹ como Juan de Salisbury¹⁵² coinciden en atribuir a

¹⁴⁷ Abelardo, *Historia calamitat. suae.* cap. 2. («*Erat autem in ea sententia de communitate universalium, ut eadem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse adstrueret individuís; quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas*»).

¹⁴⁸ *Ibid.* («*Sic autem istam tunc suam correxit sententiam ut deinceps rem eadem non essentialiter, sed indifferenter diceret*»). Otras fuentes leen «individualiter» en lugar de «indifferenter»: el género sería algo real no en esencia, sino individualmente.

¹⁴⁹ *Otonis Gesta Friderici*, I, XLVII, «*Rozelinum quendam, qui primus nostris temporibus in logica sententiam vocum instituit*»

¹⁵⁰ Anselmo, *Epistola de Incarnatione Verbi*, Schmitt p. 9 («*Illi utique nostri tempi dialectici, immo dialecticae haeretici, qui non nisi flatum vocis putant universalis esse substantias, et qui colorem non aliud queunt intellegere quam corpus*»).

¹⁵¹ *Liber divisionum*, Cousin, p. 471 («*Fuit autem, nemini magistri nostri Roscellini tam insana sententia ut nullam rem partibus constare vellet, sed sicut solis vocibus species, ita et partes adscribebat* »).

Roscelino esa idea de los universales como meras palabras; por ello esta postura, sin duda la más extrema entre los antirrealistas, ha sido denominada a veces «vocalismo», al considerar los géneros y especies como simples vocablos (*vocabula*).

Pedro Abelardo (1079 - 1142), discípulo de Roscelino, pero muy crítico con él, postuló una versión de antirrealismo de los universales o nominalismo más moderada, a la que se suele denominar conceptualismo. Al contrario que la mayoría de sus contemporáneos, Abelardo antepuso la filosofía de Aristóteles a la de Platón; en la cuestión de los universales, que trató con detalle en su comentario a la *Isagoge* de su *Logica ingredientibus* (*Lógica para principiantes*), rechazó tanto el vocalismo rosceliniano como el realismo, optando por una posición intermedia: niega que los universales sean cosas (*res*), porque no se puede predicar una cosa de otra, o un singular de un singular¹⁵³, y niega también que existan fuera de las cosas sensibles. Todos los entes son *discretos* (*nulla res est nisi discreta*¹⁵⁴), es decir, diferentes tanto en su substancia como en sus propiedades. Pero por otra parte, considera que el universal no es mera voz (*vox*), mero sonido, o mera palabra (*vocabulum*). Abelardo considera que los individuos que comparten un mismo universal, coinciden en un *status rei*, un «estado de la cosa» o estado de lo real¹⁵⁵, que no es una substancia, pero forma parte de las substancias: es algo *real* pero no es una *cosa*, es un acontecimiento que carece de realidad independiente. Dos hombres, en tanto entes discretos, no tienen en común «hombre» (pues «hombre» no es nada a no ser que sea algo discreto, un individuo), sino «ser hombre» (*esse hominem*), o «el estado de hombre» (*statu homini*)¹⁵⁶, estado que Abelardo define como «las cosas mismas (*res ipsas*) establecidas en la naturaleza del hombre, cuya común semejanza fue concebida por aquel que impuso el nombre (*vocabulum*) (de hombre)»¹⁵⁷. De aquí deduce Abelardo que los universales *significan* cosas nombrándolas¹⁵⁸, son nombres universales (*universalia nomina*); pero entonces ¿en qué se diferencian de los nombres singulares, más allá de que nombren a muchos en vez de solo a uno? Para ello Abelardo recurre al intelecto, que mediante la intelección (*intellectio*) extrae una semejanza de las cosas; la intelección del nombre universal crea

¹⁵² *Metalogicus*, II, 17 («*Alius ergo consistit in vocibus, licet hac opinio cum Roscelino suo fere omnino jam evanuerit*»); *Polycraticus*, VII, 12 («*Fuerunt et qui voces ipsas genera dicerent et species, sed eorum jam explosa sententia est, et facile cum autore suo evanuit*»).

¹⁵³ Juan de Salisbury, *Metal.* II, 17: «*Rem de re praedicari monstrum dicunt*».

¹⁵⁴ *Logica ingredientibus* (LI), 19, 24-25, y LI 28, 33-34 («*nullum existens sit incorporeum, id est non discretum*»).

¹⁵⁵ LI, 19, 21-25.

¹⁵⁶ LI, 19, 21-29-20, 1-4 «*Singuli homines discreti ab inuicem, cum in propriis differant tam essentiis quam formis (...), in eo tantum conueniunt quod homines sunt. Non dico in homine, cum res nulla sit homo nisi discreta sed in esse hominem. Esse autem hominem non est homo nec res aliqua, si diligentius consideremus, sicut nec non esse in subiecto res est aliqua nec non suscipere contrarietatem uel non suscipere magis et minus, secundum quae tamen Aristoteles omnes substantias conuenire dicit (...)* Abhorrendum autem uidetur quod conuenientiam rerum secundum id accipiamus quod non est res aliqua, tamquam in nihilo ea quae nunc sunt uniamus, cum scilicet hunc et illum in statu hominis, id est in eo quod sunt homines, conuenire dicimus».

¹⁵⁷ LI, 20, 12-14 «*Statum quoque hominis res ipsas nunc natura hominis statutas possumus appellare, quarum communem similitudinem ille concepit qui uocabulum imposuit*».

¹⁵⁸ LI, 20, 15-16 «*Ostensa autem significatione uniuersalium de scilicet rebus per nominationem et communi causa impositionis eorum*».

un concepto más confuso y vago que el que corresponde al nombre singular, y que «es común a todos y propio de ninguno» (*omnium sit commune et nullius proprium*)¹⁵⁹. Se otorga al universal una naturaleza conceptual, que Abelardo asimila al de una cosa imaginaria y ficticia (*res imaginaria quaedam et ficta*)¹⁶⁰: el universal es la forma de una cosa concebida cuando esa cosa está ausente¹⁶¹, es decir, un concepto. La mente humana es capaz de extraer ese concepto de las cosas mediante la abstracción (*abstractio*), que divide las propiedades que no están divididas en la substancia¹⁶².

Abelardo llega aquí, como él mismo indica¹⁶³, a la misma solución que Boecio, que afirmó que la especie o el género eran un pensamiento recolectado de la semejanza de muchas cosas (*cogitationem collectam ex similitudine multorum*); lo original de Abelardo consiste en dotar de naturaleza lingüística al universal en tanto concepto, pues concebir es *concebir a través de nombres* (*concipere per nomina*)¹⁶⁴: lo propio de los universales es *significar a través de nombres* (*per nomina significari*)¹⁶⁵. Y como indica el propio Abelardo, «al nombrarlas significan realmente cosas que existen verdaderamente (*res vere existentes*)»¹⁶⁶. En ese sentido puede decirse que los universales son *reales* (corpóreos, discretos) en lo que respecta a que aluden o se refieren a entes reales, y *no reales* (incorpóreos, no discretos) en cuanto a su «modo de significación» (*modum significationis*), es decir, en cuanto a que simplemente designan o significan, y por tanto existen solo en tanto significan, existen en la modalidad de significación, que no incluye ni la discreción o individualidad ni la determinación o particularidad¹⁶⁷. Del mismo modo, están en lo sensible (en tanto se refieren a cosas sensibles) y no lo están (en tanto solo las significan)¹⁶⁸. De ahí se deduce la famosa idea de Abelardo sobre el nombre de la rosa: el nombre de la rosa, por ejemplo, es significativo intelectualmente (*ex intellectu significativum*), está en la mente aunque no se produzca el acto de nombrar, es decir, de referirse a algo exterior, existe aunque las rosas no estén, pues de lo contrario la frase «no hay ninguna rosa» (*nulla rosa est*) no existiría¹⁶⁹. Dicho con la terminología abelardiana: el concepto existe en la modalidad de significación, es decir, en la mente como *signo* de cosas reales, incluso cuando esas cosas, en tanto entes sensibles, decaen.

¹⁵⁹ *LI*, 21, 34.

¹⁶⁰ *LI*, 20, 31-32.

¹⁶¹ *LI*, 22, 14-15 «*rei cuiuscumque formam conceptam, re scilicet absente*».

¹⁶² *LI*, 25, 1-26, 3. También *LI*, 27, 18-20: «*ad intellectus universalium redeamus, quos semper per abstractionem fieri necesse est*»

¹⁶³ *LI*, 23, 34-24, 1.

¹⁶⁴ *LI*, 24, 27.

¹⁶⁵ *LI*, 24, 28.

¹⁶⁶ *LI*, 28, 3-4 («*genera et species*....*re vera significant per nominationem res vere existentes*»).

¹⁶⁷ *LI*, 29, 3-7 («*Unde et nomina ipsa universalia et corporea dicuntur quantum ad naturam rerum [et si ea quae discreta sunt] et incorporea quantum ad modum significationis, quia etsi ea quae discreta sunt, nominent, non tamen discrete et determinate*»).

¹⁶⁸ *LI*, 29, 27-38.

¹⁶⁹ *LI*, 30, 3-5 («*ut rosae nomen non iam permanentibus rosis, quod tamen tunc quoque ex intellectu significativum est, licet nominatione careat, alioquin propositio non esset: nulla rosa est*»).

Abelardo cree que, debido a su íntima imbricación, la confusión de lógica (ontología) y gramática (lenguaje) (es decir, la confusión entre las cosas/*res* y sus nombres/*voces*) es frecuente, y conduce a numerosos errores filosóficos¹⁷⁰. Esta idea abelardiana, que anticipa a Ockham y a Wittgenstein, se aplica también a los universales: la causa de la universalidad del concepto está en la multiplicidad de las cosas mismas, pero la universalidad que las cosas confieren a una palabra no se encuentra en las cosas mismas, pues el nombre no extrae su significado de la cosa en sí¹⁷¹; dicho de otro modo: lo universal es el concepto, el *nombre*, no las cosas, que son siempre concretas y discretas; y en tanto concepto mental, su universalidad existe únicamente como significación, no como realidad sensible. En el caso del universal, *ser* no es solo *ser entendido* (como en Boecio), sino que también (en tanto nombre) *ser* es *significar*.

Esta modalidad de ser de los nombres universales consiste para Abelardo, por tanto, no en *existir*, sino en *significar*. Abelardo reconstruye, seguramente por falta de instrumentos filosóficos (pues la teoría de la abstracción aristotélica le era desconocida en sus detalles) no el camino que va de las cosas concretas a la imagen universal en la mente, sino solo el camino que va del *nombre* universal a la imagen universal¹⁷². Es el nombre el que genera una imagen mental en quien lo escucha¹⁷³. Los nombres adquieren una naturaleza ontológica intermedia entre las cosas y las nociones o conceptos, en tanto que significan tanto *cosas (res)* como conceptos (*intellecta*)¹⁷⁴, y en cierto modo *se interponen* entre ambas. Las tesis de Abelardo permiten reconstruir el segundo tramo (del nombre al concepto), pero no el proceso completo, obviando toda explicación psicológica. Esto hace que la ontología y la gnoseología se retraigan en su caso a mera lingüística: la universalidad solo tiene lugar en el lenguaje, no en el conocimiento ni en las cosas.

Con Abelardo la tesis antirrealista o irrealista sobre los universales queda fundamentada, y anticipa la que se llamará *Via moderna* en el siglo de Ockham, frente a la *Via Antiqua* de los realistas de los universales. Su conceptualismo es, en su esencia, un nominalismo, en tanto que para él los conceptos no son otra cosa que nombres universales (*nomina universalia, sermones*), y funcionan como tales; se limita en ese sentido a perfilar y perfeccionar el vocalismo algo tosco (tal y como nos ha llegado) de Roscelino y sus seguidores.

Este debate sobre los universales, que alcanza su apogeo en siglo XII con su división abrupta entre realistas platónicos y nominalistas, se explica en gran parte por la ausencia

¹⁷⁰ *LI*, 30, 17-26.

¹⁷¹ *LI*, 32, («*Rerum tamen ipsarum multitudo est causa universalitatis nominis, quia, ut supra meminimus, non est universale, nisi quod multa continet; universalitatem tamen quam res voci confert, ipsa in se res non habet, quippe et significationem gratia rei vox non habet* »).

¹⁷² Castello Dubra, J.A., «Ontología y gnoseología en la *Logica ingredientibus* de Pedro Abelardo», en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 21, 2004, pp. 43-60, p. 52.

¹⁷³ *LI*, 309, 21-22: («... *significare* [...], *id est, intellectum constituere*»). Castello Dubra (2014), p. 53.

¹⁷⁴ *LI*, 307, 26-307, 34 («*Nomina enim et uerba duplicem significationem habent, unam quidem de rebus, alteram de intellectibus. Res enim significant constituendo intellectus ad eas pertinentes, hoc est naturam aliquam earum uel proprietatem attendentes. Intellectus quoque designare dicuntur, siue is sit intellectus proferentis uocem siue audientis eam*»).

de una elaboración filosófica robusta del proceso de la abstracción, que permite aclarar de manera coherente y fiable cómo se pasa de lo concreto a lo universal, del ente al concepto (y por tanto cómo se imbrican ontología y gnoseología), un proceso abstractivo que permitió fundamentar el realismo filosófico aristotélico y que debido al desconocimiento en esos momentos de la obra psicológica de Aristóteles no será elaborado filosóficamente en Occidente hasta un siglo más tarde. Solo Juan de Salisbury (h. 1115-1180), que precisamente recurre a la forma simplificada y primaria del proceso abstractivo aristotélico conocida por entonces, se pudo acercar por ello a un cierto realismo filosófico en medio de las concepciones platónicas (metafísicas) y nominalistas (lógicas) imperantes. Por ello el descubrimiento y traducción en Oriente de los textos aristotélicos sobre psicología y su reelaboración filosófica por parte de los filósofos árabes va a constituir un primer paso en la lenta evolución del platonismo teológico hacia el realismo empirista filosófico. Avicena (h. 980- 1037) va a ser el autor más influyente en ese sentido, dado que emprendió una reelaboración propia del proceso abstractivo de Aristóteles.

Para Avicena el proceso abstractivo comienza en los sentidos, prosigue en la imaginación, que produce los *fantasmas*, a continuación pasa a la *estimativa* (en latín *vis aestimativa*), que elabora formas ya inmateriales y termina en el entendimiento. La teoría aviceniana del entendimiento, inspirada en Alejandro de Afrodisia, es bastante compleja, y no vamos a detenernos en ella. En todo caso, la versión de Avicena del proceso abstractivo, escorada al platonismo, difiere bastante de la aristotélica, y consiste básicamente en extraer la forma universal de la materia particular; sin embargo, permitía reconstruir el circuito epistemológico y ontológico completo desde los entes o cosas concretas (*res*) hasta la mente humana.

0.1.4.5 Domingo Gundisalvo. A partir de mediados de siglo XII comienzan a realizarse en Toledo las traducciones al latín de autores árabes, a las que se fueron añadiendo desde comienzos del siglo XIII las de obras de Aristóteles y de Alejandro de Afrodisia. Una de las principales bisagras hacia una nueva filosofía lo constituyeron las traducciones de Domingo Gundisalvo (h. 1115-h, 1192), que tradujo al latín gran parte de la obra de Avicena y que en su *De divisione philosophiae*, y como parte de la *scientia physica*, expone una versión del proceso abstractivo de Avicena, con sus mismos pasos: sentidos (que él denomina facultad aprehensiva en su *De anima*), imaginación, estimativa e intelecto o entendimiento. Partiendo de presupuestos hilemorfistas irrealistas, donde no existen formas separadas (excepto en potencia), considera que la forma universal es aprehendida del ente concreto despojándole de la materia y de sus accidentes particulares; la abstracción sería la aprehensión de la *forma (universal) de la cosa (forma rei)*¹⁷⁵. Distingue una abstracción imperfecta, realizada por los sentidos y la imaginación, donde la forma es percibida pero unida a materia y accidentes, una abstracción más perfecta, realizada por la estimativa, que es capaz de percibir aspectos no materiales, y la abstracción perfecta realizada por el

¹⁷⁵ Gundisalvo, *De divisione*, Baur, p. 28: «*abstractio est formae rei qualiscumque apprehensio*».

entendimiento¹⁷⁶. El grado de abstracción requerido determina también su clasificación de las ciencias en su tratado *De scientiis* (entendidas como ámbito de lo inteligible), de más a menos abstractas. Más allá del intelecto, Gundisalvo reconoce la existencia de la inteligencia (*intelligentia*), la única capaz de aprehender y conocer los intelectibles incorporeales e inmatereales, que están más allá de la ciencia y entran dentro del dominio de la sapiencia (*sapientia*)¹⁷⁷.

La teoría de la abstracción de Gundisalvo es fruto de la fusión de hilemorfismo aristotélico árabe y de neoplatonismo, y permite, gracias a la concatenación de estadios psíquicos sucesivos, explicar el paso del conocimiento de lo concreto al conocimiento de lo universal, y por tanto explicar el proceso de cómo el humano conoce la cosa y la realidad exterior. Se oponía de manera frontal a la idea de iluminación agustiniana, según la cual la mente humana conocía gracias a la acción sobre ella de las ideas divinas, que actúa como la luz con respecto al fenómeno de la visión. La oposición entre el agustinismo platónico tradicional y el nuevo aristotelismo va a dominar la escena filosófica en el siglo XIII. A la segunda corriente van a pertenecer ante todo Alberto Magno y Tomás de Aquino; a la primera, entre otros, Guillermo de Auvernia (h. 1190-1249), uno de los primeros en conciliar Avicena con el agustinismo, y la mayor parte de los franciscanos, muchos de ellos englobados dentro de la llamada «metafísica de la luz» (Robert Grosseteste, Witelo, Ulrico de Estrasburgo, Teodorico de Freiberg, Guillermo de Moerbeke), aunque las intersecciones fueron frecuentes incluso en los autores de ambos bandos (un ejemplo claro es Buenaventura de Bagnoregio y sus discípulos, en los que conviven ejemplarismo agustiniano e hilemorfismo aristotélico). Todos ellos, sin embargo, aceptan de forma unánime el hilemorfismo aristotélico, que va a constituir el nuevo *modelo de realidad* o modelo ontológico, frente al platonismo teológico del siglo anterior. Frente al realismo de los universales que se imponía como forma dominante de explicación de la realidad en los platónicos, el hilemorfismo tendía ontológicamente hacia el irrealismo de los universales y hacia el empirismo epistemológico, tendencias ambas que se van a ir imponiendo, y a la abstracción como método o modo de conocimiento de lo real. Gracias al descubrimiento de la psicología aristotélica y del proceso abstractivo, y a la extensión del hilemorfismo ontológico, se va a ir construyendo una correspondencia isomórfica entre la estructura de la realidad exterior (la cosa, el ente real), constituida en una naturaleza dúplice sensible (materia) e inteligible (forma), y la estructura del alma o mente humana, provista de capacidades tanto sensibles como intelectuales, correspondencia que favorece la aparición de realismos filosóficos como el de Alberto Magno o Tomás de Aquino (como reconstrucciones cristianas del realismo peripatético), y a la vez refuerza los aspectos empiristas de filosofías platónicas con robusta base matemática como la de los metafísicos de la luz, que van a determinar grandes avances en las ciencias naturales.

La difusión general de la explicación del conocimiento como abstracción a partir de los sentidos se demuestra en que es aceptada por los sectores filosóficos más conservadores

¹⁷⁶ *Ibid.* p. 30.

¹⁷⁷ Gundisalvo, *De anima*, Muckle, p. 99 («*Sicut autem per intellectum scientia, sic per intelligentiam adquiritur sapientia*»)

y que permanecieron más fieles al agustinismo y el platonismo, entre ellos el citado Guillermo de Auvernia y sobre todo los franciscanos, entre ellos Alejandro de Hales (h. 1180- 1245) y su discípulo Juan de la Rochelle (h. 1200-1245), Mateo de Acquasparta (h. 1235-1302), Juan Peckham (h. 1225-1290) y Ricardo de Mediavilla (h. 1250-1308), discípulos de Buenaventura de Bagnoregio, y que la conciliaron con el ejemplarismo, Roger Marston († h. 1303), discípulo de Peckham, Vidal de Four (1260-1327) o Enrique de Gante (h. 1217-1293), y los «metafísicos de la luz» Roberto Grosseteste (1175-1253) y Teodorico de Freiberg (h. 1250- h. 1311). También hubo posturas divergentes, como la de Pedro Juan Olivi (h. 1248-1298), discípulo de Mateo de Acquasparta y Juan Peckham, que se aparta de la abstracción (y del ejemplarismo), optando por la tesis de la simpatía o cooperación entre las potencias del alma (*colligantia potentiarum*), que prefigura cierta forma primitiva de idealismo.

0.1.4.6 Tomás de Aquino. Dentro de los dominicos, entre los que el aristotelismo cobró una importancia esencial, Alberto Magno (h. 1200-1280) combinó, como habían hecho algunos franciscanos y buenaventuristas, el ejemplarismo y la tesis iluminativa agustiniana con la teoría de la abstracción de Avicena. En Tomás de Aquino (h. 1225-1274) el proceso de la abstracción va a adoptar una extraordinaria importancia a nivel ontológico, gnoseológico y epistemológico: permite incluso acceder al concepto universal del ser, aquello que tienen en común todos los entes, y fundamento último de la realidad. El ser, para el Aquinate, es de hecho una abstracción, pues en su filosofía realista parte de lo que existe, de *los seres*, de los entes, y es a partir de las diferentes ciencias (entre ellas filosofía y teología) que se accede al concepto general, o bien al Ser trascendente. Su tesis de la analogía (tomada de Aristóteles) le permite articular esa oposición aparente entre el ser y los seres, entre el ser y los entes: existen diversas formas de ser, distintas entre sí, pero todas son análogas, todas tienen algo en común que las relaciona entre sí: su *realidad*. Por razones eminentemente teológicas y de fe, el filósofo italiano distingue siempre con claridad a Dios como ser por excelencia del resto de seres. La forma de ser de Dios es esencialmente distinta de la de sus criaturas; Él *es*, estas otras solo *existen*; las criaturas no son su propio ser, solo lo tienen por participación (*non sunt suum esse, sed habent esse per modum participationis*)¹⁷⁸; Dios es necesario, las criaturas contingentes. Son dos modos de realidad diferentes en esencia, como es norma en el pensamiento medieval.

Para elaborar su concepción de la realidad, Tomás de Aquino retoma las nociones ontológicas fundamentales de Aristóteles: materia y forma, acto y potencia, causa y efecto, substancia y accidentes, substancia primera y substancia segunda, a partir de las cuales modula su propia ontología. Las cosas, los entes corpóreos, surgen de la individuación de la materia prima por efecto de una forma substancial y la adición del accidente de la cantidad (el principio de individuación lo constituye la *materia signata*

¹⁷⁸ *De Pot.* q. 3, a. 5.

quantitate, la materia «sellada» por la cantidad¹⁷⁹); dicha materia es por naturaleza divisible indefinidamente. Rechaza el realismo de los universales y el ejemplarismo: en la creación no se producen los universales, sino los individuos, las primeras sustancias, las cosas, que se van transformando por acción de las potencias y los accidentes.

Sobre este hilemorfismo pluralista, el filósofo de Aquino diseña su realismo filosófico: ser y conocer se corresponden, la filosofía es la ciencia de la verdad, y la naturaleza de las cosas (*dispositio rerum*) es la misma en esa verdad que en el ser¹⁸⁰; a la inversa, el entendimiento es falso cuando conoce una cosa (*res*) de forma distinta a como es¹⁸¹. Es decir, lo verdadero y lo real coinciden, lo cognoscible es y lo que es, es cognoscible (en distintos grados para las distintas inteligencias, y teniendo en cuenta que «entender» se refiere al ámbito de lo inmaterial y el ser concreto al de lo material¹⁸²). La abstracción es uno de los instrumentos esenciales de toda ciencia, y en especial de la filosofía, en tanto ciencia del ser y de la realidad: permite separar las especies inmateriales que los objetos sensibles imprimen en los sentidos humanos de sus residuos de materialidad (los *fantasmas*), hasta hacerlas inteligibles (*species intelligibiles*)¹⁸³. Esas especies substituyen en los órganos de los sentidos humanos a las cosas con sus propiedades individuales concretas, y las reproducen como tales; esa reproducción abstractiva tiene lugar por cómo las cosas son, no por cómo el alma sea¹⁸⁴, lo que refuerza el realismo gnoseológico tomista.

0.1.4.7 Duns Escoto. La obra de Tomás de Aquino influyó en toda la siguiente generación de pensadores medievales. Godofredo de Fontaines (h. 1250-h. 1307) fue el primero en experimentar esa influencia, y poco a poco comenzó a crearse una escuela tomista, partidaria del realismo filosófico, del antirrealismo de los universales y del abstraccionismo gnoseológico, en clara oposición con los franciscanos, que defendían las tesis del platonismo agustiniano ejemplarista, del realismo de los universales y del iluminismo gnoseológico. En ese contexto surge la obra de Duns Escoto (h. 1265-1308),

¹⁷⁹ *Super Boeth. de Trin.*, q. iv, a. 2 («*Materia autem non est divisibilis nisi per quantitatem; unde Philosophus dicit in I Physicorum quod subtracta quantitate remanebit substantia indivisibilis; et ideo materia efficitur haec et signata secundum quod subest dimensionibus*»).

¹⁸⁰ *Summa c. gent.*, l. 1, 1. : «*Sed et primam philosophiam Philosophus determinat esse scientiam veritatis; non cuiuslibet, sed eius veritatis quae est origo omnis veritatis, scilicet quae pertinet ad primum principium essendi omnibus; unde et sua veritas est omnis veritatis principium; sic enim est dispositio rerum in veritate sicut in esse. Sic est enim dispositio rerum in veritate sicut in esse*».

¹⁸¹ *Summa theol.* I, q. 85, a. 5 («*Tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit rem esse aliter quam sit*»).

¹⁸² *Ibid.* («*Est enim absque falsitate ut alius sit modus intelligentis in intelligendo, quam modus rei in existendo, quia intellectum est in intelligente immaterialiter, per modum intellectus; non autem materialiter, per modum rei materialis*»).

¹⁸³ *Summa theol.* I, q. 85, a. 1, («*Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatis; et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus*»),

¹⁸⁴ Así lo indica Emiliano Javier Cuccia, «El sentido de la abstracción en Tomás de Aquino. Una revisión a partir del uso textual del término», en: *Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval*, vol. 10, n.º 1-2, 2017, pp. 81-110, pp. 109-110, que habla de un sentido *per se* u ontológico de la abstracción, que se encuentra en el fondo del sentido psicológico habitual dado a ese término, y que hace que «lo que era meramente psicológico pasa a ser gnoseológico o epistemológico»; la abstracción pertenecería a las cosas mismas en su constitución (p. 110).

que puede entenderse como un intento de la filosofía platónica franciscana por integrar aspectos fundamentales del aristotelismo (fundamentalmente el hilemorfismo) y de, al mismo tiempo, realizar una crítica fundada del tomismo. Esa crítica al tomismo tenía raíces no solo filosóficas sino también teológicas, el tanto se consideraba que en la obra del Aquinate el predominio de la razón sobre la fe era excesivo. Frente al intelectualismo y racionalismo tomistas, Escoto y el escotismo acentúan un intuicionismo de clara raigambre neoplatónico-agustiniana, y una marcada tendencia al fideísmo y al voluntarismo. Se da también en Escoto un esencialismo, frente al substancialismo y pluralismo de los entes aristotélico-tomista: el objeto propio de la filosofía como ciencia no son los entes, sino el ser en cuanto ser¹⁸⁵; esa ciencia de la filosofía está subordinada a su vez a la ciencia de la teología, cuyo objeto es Dios en tanto Dios; el objeto del intelecto humano es el ser en su totalidad tomado en su forma común absoluta (*omnis intellectus est totius entis communissime sumpti*)¹⁸⁶. Mientras que para Tomás de Aquino el ser era «análogo», y contaba con diferentes modos o modalidades, para Escoto el ser es «unívoco», tiene un único sentido que coincide con el de ser como abstracción máxima de lo común a todos los entes¹⁸⁷. Por utilizar terminología de la ciencia moderna, en la investigación sobre el ser y la realidad la filosofía de Tomás de Aquino (fiel a su raíz aristotélica) postula el inductivismo, la de Escoto (fiel a su raíz platónica) el deductivismo. Para Escoto el ser es una noción abstracta, la noción más abstracta de todas, y situada en la cúspide del resto de nociones abstractas, que dependen de él. No es extraño por ello que Escoto fuera el creador del concepto de *realitas*, entendida como concepto abstracto o genérico de lo real o de las *res*, en consonancia con su idea del ser como abstracción máxima. De hecho para él el ser se constituye en una especie de *suprarrealidad*, una *realitas de la realitas* de los entes concretos.

Para llegar a esa noción comunísima o universalmente común del ser, Escoto postula un procedimiento abstractivo negativo (o más bien, depurativo negativo) que se remonta a Plotino y que reelaboró Avicena (que es la fuente del británico): negar progresivamente todas las diferencias formales que se dan entre los entes hasta llegar a la *esencia del ser*, la razón de ser pura esencial, *pura ratio entis quidditativa*. Se trata de una abstracción lógica, frente a la abstracción psicológica y ontológica del tomismo, que da como resultado, como indica Josep-Ignasi Saranyana, «el género generalísimo que engloba todos los géneros supremos (categorías) y también los predicables, algo así como una protoforma ontológica»¹⁸⁸ y al mismo tiempo una especie de *hiperpredicable* lógico, un espacio de referencia lógica común y completamente indeterminado. En efecto, su concepto del ser, en su grado de abstracción, llega a estar tan próximo a la nada que de

¹⁸⁵ *Ordinatio* I, 3, 1, 3, nº 137, («*Dico quod primum obiectum intellectus nostri est ens (...) : omnia enim genera et species et individua, et omnes partes essentielles generum et ens increatum includunt ens quidditative*»).

¹⁸⁶ *Ibid.*, I, 2, 2c

¹⁸⁷ No obstante, Escoto, por razones ontoteológicas, distingue luego otros modos de ser: *infinito* y *necesario* (Dios) y *finito* y *contingente* o posible (las criaturas).

¹⁸⁸ Saranyana, J-I., «Duns Escoto leído por Heidegger», en C. Lertora Mendoza (ed.), *XII Congreso de filosofía medieval Juan Duns Escoto*, Buenos Aires, 2008, p. 3.

hecho se concibe, siguiendo esa depuración negativa, como mera *negación de la nada*: «el ser entendido universalmente se extiende a todo aquello que no es la nada» (*communissime ens se extendit ad quodcumque quod non est nihil*)¹⁸⁹. El deseo de despojar a la noción de ser de toda cualidad concreta, particular y real (en el sentido de *res*) lleva a Escoto a reducirlo prácticamente a la nada, o a su mera negación lógica. La realidad, para Escoto, es, sucintamente, lo que es algo porque no es nada.

Las cosas, los entes, para Escoto, quedan reducidos por ello a su mínima expresión ontológica: son algo, en el sentido de que son no-nada, son mera negación de la nada: ese *ser algo* (y no nada) es el único punto de intersección, el único punto común entre Dios (como ser infinito) y las cosas (como entes finitos). Sobre este trasfondo no es extraño por tanto que el escotismo defendiera la realidad de las formas; la cosa concreta, en la ontología de Escoto, se convierte en un agregado de formas o formalidades (*formalitates*), que tienen su propia realidad objetiva, y que se acumulan como una superposición de capas sobre el individuo concreto. Sin embargo con respecto a los universales adopta a una actitud conceptualista: el universal es producto de la mente humana, aunque fundamentado en las cosas; dicho en la terminología escotiana, el universal no es causado por la causalidad eficiente de la cosa de que se predica, sino por la del intelecto¹⁹⁰. Sin embargo, entre los entes subsumidos al mismo universal existe algo común real:

si la mente (el intelecto) no existiera, el fuego seguiría produciendo fuego y corrompería el agua, y habría alguna unidad real (*unitas realis*) en lo que respecta a la forma entre lo generador y lo generado, según la cual la generación sería unívoca. La mente, al pensar, *no hace* que la generación sea unívoca, sino que tan solo *conoce* que es unívoca¹⁹¹.

Para Escoto, lo real no es ni particularidad pura (pues podemos extraer conceptos) ni universalidad pura (pues lo universal como tal no existe sino en lo particular), sino una especie de mezcla, de híbrido. La forma última del individuo, en efecto, la constituye la «ecceidad» (*haecceitas*), que se constituye como principio de individuación (frente a la *materia signata* del tomismo) a partir de un compuesto universal (materia universal y forma universal) y un compuesto individual (materia y forma particulares)¹⁹². Como indica Gilson, en Escoto no se puede hablar tanto de *cosas* (*res*) como de *realidades* (*realitates*)¹⁹³: en el interior de la cosa laten esas *realitates* o *formalitates* propias, a las que también denomina *rationes formales* o *intentiones*, que tienen un doble modo de existencia: en la realidad como constituyentes de las cosas y en el intelecto como

¹⁸⁹ *Quaes. quodlib.* q. 3, a. 2.

¹⁹⁰ Salinas Leal, H. H., «¿El universal se encuentra en las cosas o en el intelecto? La doble respuesta de Duns Escoto en sus *Cuestiones a la Isagoge*», en: *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 82 (Enero-Abril) 2021, pp. 171-185, p. 182.

¹⁹¹ *Ordinatio* II, d. 2, p. 1, q. 1, n. 28 (trad. nuestra) («*Nullus existente intellectu ignis generaret ignem et corrumperet aquam, et aliqua unitas realis esset "generantis ad genitum" secundum formam, propter quam esset generatio univoca. Intellectus enim considerans non facit generationem esse univocam, sed cognoscit eam esse univocam*»).

¹⁹² *Rep. par.* II 12, 8, 8 («*Sex sunt unitates in composito [individui]: materia universalis et materia particularis, forma universalis et forma particularis, compositum universale et composito individuale*»).

¹⁹³ Gilson (1976), p. 588.

objetos de pensamiento o conceptos¹⁹⁴. Podemos considerar, por tanto, que Escoto defiende un formalismo de los universales: estos existen *formalmente* (*formaliter*) en la cosa, no realmente (*realiter*) como la cosa misma.

El concepto de realidad de Duns Escoto puede entenderse como una tensión permanente entre lógica y ontología, entre lo universal abstracto (las formas o *formalidades* y los conceptos), y lo concreto material (la *ecceidad* de lo particular), dos polos en permanente proceso de hibridación, interpenetración y fecundación mutua, articulados por el dispositivo lógico-ontológico de la univocidad del ser, de manera que lo real ha de entenderse, en su filosofía, como ese ensamblaje del concepto en la materia y de la materia en el concepto¹⁹⁵. Su concepto de ser, de realidad, significa a la vez la determinación mínima real de lo existente y la noción lógica más común y general; como tal, el ser es a la vez el sujeto primero de la metafísica y el objeto primero de la gnoseología¹⁹⁶.

Durante los siglos XII y XIII el hilemorfismo acaba imponiéndose de manera casi unánime como forma de explicación de la cosa. Aun así, se constatan versiones diferentes del hilemorfismo, y por tanto en la concepción de la cosa misma. Así, en Tomás de Aquino la cosa concreta es *materia signata*, con clara preponderancia de la materia como base del principio de individuación ontológica, mientras que en Duns Escoto es *ecceidad*, es decir, un conglomerado de formas o propiedades cribadas por el criterio lógico de la diferencia y que se sedimentan en la materia. Es decir, frente a la preponderancia de lo sensible en la cosa tomista, el escotismo opone una cosa que se acerca más a una especie de precipitado ontológico fruto de una serie de operaciones formales y lógicas. Esta disparidad es una muestra de la divergencia clara entre el hilemorfismo tomista, de clara raigambre aristotélica, y el hilemorfismo franciscano, que adopta un tono formalista como consecuencia del marco platonizante del que emerge.

0.1.4.8 Guillermo Ockham y el nominalismo. Si el siglo XIII fue el de los *reales* (Tomás de Aquino y Escoto), el siglo XIV va a ser el de los *nominales*, con Guillermo de Ockham (h, 1285-1349) a la cabeza. Esa *via moderna* de los nominalistas, frente a la *via antiqua* de los realistas, vino prefigurada por autores que constituyen una especie de tránsito del conceptualismo al nominalismo. y en los que se observa una voluntad de armonizar a Aristóteles (tomismo) con San Agustín (franciscanismo): 1)

¹⁹⁴ Mccord Adams, M., «Universals in the early fourteenth century», en: N. Kretzmann/A. Kenny/J. Pinborg (eds.) *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (en adelante CHLMP), 1988, pp. 411-439, p. 415.

¹⁹⁵ Escoto considera, no obstante, que la materia puede existir separadamente de la forma y es anterior a ella: «*materia est ens absolutum distinctum et prius forma quacumque, substantiali scilicet et accidentali ; igitur potest esse sine alio absoluto, sive sine forma substantiali vel accidentali absoluta*» (*Ordin.*, II, 12, 2).

¹⁹⁶ González Ginocchio, D., «Sobre el (limitado) escotismo de Heidegger en Ser y Tiempo», en: *Tópicos (México)*, n.º.44, México jul. 2013, pp. 83-114, p. 85.

Jacobo de Metz († h. 1304), que se opone a Tomás de Aquino en el principio de individuación, que él sitúa en la forma y no en la materia, y que propuso dos formas de conocimiento, una para conocer los entes materiales, que necesita las especies, y otra para conocer a Dios y a los seres inmateriales que no necesita las especies, con lo cual concilia a su manera aristotelismo y agustinismo gnoseológicos; 2) Enrique de Harclay (h. 1270-1317), profesor de Ockham en Oxford, que, muy influido por Escoto, postula un cierto *perspectivismo de los universales*, al entender que solo existen cosas o entes concretos¹⁹⁷ y que una cosa puede ser individual o universal dependiendo de cómo la mente la concibe (más nítida en el concepto individual, más confusa en el universal), y que por tanto la naturaleza del universal depende – lo cual le valió las críticas de Ockham –, del punto de vista del intelecto (*per considerationem intellectus*)¹⁹⁸; además, para Harclay el universal no es un *figmentus*, una ficción, sino que está fundado en la realidad¹⁹⁹; criticó también la idea de individuación de Tomás de Aquino, exponiendo un principio de individuación meramente numérico²⁰⁰; 3) Pedro Auriol o Auréolo (h. 1280-1322), que partiendo de un empirismo pluralista aristotélico, se propone simplificar las tesis tomistas sobre el conocimiento, eliminando la abstracción, y distingue un conocimiento sensible (el más fiable) y otro intelectual, ninguno de los cuales necesita de universales (que quedan reducidos al mero concepto de semejanza en la mente); el conocimiento sensible aprehende las cosas tal y como son (*res ipsas*), el intelectual su ser intencional (*esse intentionale*), es decir, su ser o existencia mental como concepto, como objeto de conocimiento²⁰¹: el concepto es la cosa misma en cuanto conocida, en cuanto ente fenoménico (*esse apparens*)²⁰²; el intelecto es capaz de aprehender de forma directa la esencia, naturaleza simple o *quidditas* de la cosa (Auréolo pone el ejemplo tradicional de la rosa)²⁰³; 4) Durán de San Ponciano (h. 1270-h. 1333), que sitúa el principio de individuación en la mera existencia de la cosa; solo existen los individuos singulares²⁰⁴, que son los únicos objetos de conocimiento²⁰⁵; este consiste en la captación directa de la cosa, sin intervención de especies de ningún tipo (ni sensibles ni inteligibles); los universales son resultado de actos de intelección, meras

¹⁹⁷ *Quaest. de universal.* Gál, 219, 79 («*Hoc modo dico quod omnis res posita extra animam est singularis eo ipso*»).

¹⁹⁸ *Script. in libr. sentent.* q. VII, 7 («*In conclusione istius quaestionis omnes quos vidi concordant, dicentes quod natura, quae est aliquo modo universalis, saltem in potentia et incomplete[2], est realiter in individuo, quamvis aliqui p dicant quod distinguitur realiter, aliqui quod tantum formaliter, aliqui quod nullo modo ex natura rei sed secundum rationem tantum vel per considerationem intellectus*»).

¹⁹⁹ *Ibid.*, 225-227, 101-103.

²⁰⁰ *Ibid.*, 211, 68 («*ergo eodem modo, cum res illa (si ponatur) est quaedam res distincta contra omnem rem, in se est singularis sicut quaelibet alia*»).

²⁰¹ *I Sentent.* 9, 1.

²⁰² *In lib. sent.* 2, d. 12, q. 1, 2 («*Unde patet quomodo res ipsae conspiciuntur mente, et illud quod intuemur non est forma alia specularis, sed ipsamet res habens esse apparens, et hoc est mentis <conceptus> sive notitia obiectiva*»)

²⁰³ («*Sed constat quod rosa illa quam aspicit intellectus, et forma illa specularis quae terminat mentis intuitum, illa non est natura singularis, sed natura simplex et quidditas*»).

²⁰⁴ *II Sent.*, d. 3. q. 2 («*nihil existit in se extra nisi individuum et singulare*»).

²⁰⁵ *II Sent.* d. 3. q. 7 («*advertendum est quod primum cognitum ab intellectu non est universale sed singulare. (...) [F]rivolum est dicere quod universalitas fiat in rebus, quia universalitas non potest esse in rebus, sed solum singularitas*»).

predicaciones de cosas reales, que existen en el entendimiento de manera indeterminada e indefinida.

En estos cuatro autores (y en otros contemporáneos) se observa con claridad la pretensión de salvar de alguna manera el abismo entre el conocimiento empírico de lo sensible (Aristóteles) y el conocimiento intuitivo de lo inmaterial (San Agustín), y de confrontarse con las tesis planteadas en la filosofía escolástica para explicarlo, fundamentalmente con la abstracción tomista y la intuición agustiniano-franciscana; buscan a su vez, de ese modo, una solución al problema de los universales, dejando atrás por completo el realismo de los universales aunque manteniéndose siempre dentro de los límites del conceptualismo. La nueva vía del nominalismo, defendida hasta sus últimas consecuencias por Ockham, transcurre por una senda distinta: la búsqueda de unos criterios de validez científica (en el sentido de un conocimiento experimental, *cognitio experimentalis, experimentalis notitia*) de los enunciados sobre la realidad, ajustando al máximo su rigor lógico y predicativo.

A nivel gnoseológico, Ockham consigue a su modo la conciliación de agustinismo y aristotelismo que buscaron los autores antes mencionados (y Duns Escoto mismo): solo tiene validez el conocimiento sensible, entendido como intuición directa, como conocimiento intuitivo, que constituye a su vez la base del conocimiento experimental que fundamenta la ciencia. Ese conocimiento intuitivo es el único capaz de aprender la cosa (*res*)²⁰⁶. El conocimiento abstracto (o abstractivo, *abstractivus*), que es una mera derivación del anterior²⁰⁷, se mueve por el contrario en el orden de las ideas, en el de nociones que remiten a otras nociones. Es el conocimiento experimental el que nos suministra datos sobre la cosa, y el giro revolucionario de Ockham estriba en identificar el conocimiento intuitivo no con el conocimiento intelectual, como hacía la tradición agustiniana anterior, *sino con el conocimiento sensible*.

La cosa singular es por tanto para Ockham el objeto primero de conocimiento²⁰⁸, lo primariamente sensible y lo primariamente inteligible, dado que conocimiento sensible y abstractivo son en última instancia lo mismo²⁰⁹. La ciencia no es ciencia de lo general, sino de lo particular: se fundamenta en la aprehensión de lo concreto. Lo universal no es nada real ni en la mente/alma ni fuera de ella²¹⁰: toda cosa existente fuera de la mente es, por ello mismo, singular o particular (*omnis res posita extra animam eo ipso est*

²⁰⁶ *Quodlibeta*, 1, 13 («Secundo dico quod cognitio simplex et propria singularis et prima tali primitate est intuitiva cognitio»)

²⁰⁷ *Ibid*: «Cognitio singularis abstractiva praesupponit intuitivam respectu eiusdem obiecti et non e converso»; *Quaestiones*, prol. 1 AA: «abstractiva et intuitiva notitia non differunt»; *Quaestiones*, prol. 1 Z: «Non quidem cognoscitur aliquid per notitiam intuitivam quod cognoscatur per notitiam abstractivam, sed idem totaliter et sub eadem ratione cognoscitur utraque notitia».

²⁰⁸ *Quodlibeta*, 1, 13 («Dico tunc primo quod singulares praedicto modo accipiendo prope cognitione propria singulari et simplici est primo cognitum»).

²⁰⁹ *Ibid*. («Videtur primum quod non, quia universale est primum et proprium obiectum intellectus, ergo primo cognoscitur primitate generationis; idem omnino est obiectum sensus et intellectus; sed singulare est primum obiectum sensus tali primitate »).

²¹⁰ *Quaestiones*, 1, 2, 8 E: «Universale non est aliquid habens esse subiectivum nec in anima nec extra animam»).

singularis)²¹¹. Ockham va a rebatir todas las tesis que consideran que los universales tienen algún tipo de realidad, o algún fundamento en la misma, por pequeño que sea: ataca por consiguiente tanto el realismo moderado (¿o conceptualismo platónico?) de Duns Escoto²¹², como las tesis de otros realistas moderados como Walter Burley (c. 1275-1344/45)²¹³, como a conceptualistas quasi-nominalistas como Enrique de Harclay²¹⁴, e incluso la de vocalistas como Roscelino²¹⁵, para dejar clara su posición propia: frente a los realistas, afirma que los universales no existen en modo alguno fuera de la mente (*extra animam*)²¹⁶; y frente a los conceptualistas (y recurriendo en su argumentación constantemente a San Agustín y su idea de las imágenes o «fantasmas»), que el universal no tiene tampoco existencia real dentro de la mente: es un *fictum* o *figmentum*, un ente ficticio que tiene una similitud o rasgos similares a las cosas reales y es predicable de ellas²¹⁷ y cuya naturaleza última es de orden lingüístico: constituye una abstracción o generalización a partir del significado de las palabras, creando así un concepto que es aplicado o *instituido* a las cosas exteriores²¹⁸. El universal es un signo de la cosa exterior (*signum rei extra*), de carácter universal pero arbitrario²¹⁹, cuya naturaleza reside en su significado.

Esta es la que podemos denominar «solución lingüística» o «semántica» al problema de la naturaleza de los universales, la primera que aporta Ockham; aún aportará otra última, que podemos llamar «solución cognitiva» (conocida como «teoría de la *intellectio*»)²²⁰, que identifica el concepto (universal) con el acto mismo de la intelección²²¹: el concepto universal «animal» sería idéntico con el acto de pensar en animales; el universal no sería por tanto un objeto intencional (un contenido) del acto de pensar, sino el acto de pensar mismo. Los pensamientos o unidades lógicas, en tanto «proposiciones en la mente» (*propositiones in mente*) (es decir, enunciados lógico-

²¹¹ *Scriptum in libr. primum Sentent., Ordinatio I, d. 2, q. 8.*

²¹² *Ibid.* I, d. 2, q. 5-6.

²¹³ *Ibid.*, I, d. 2, q. 4.

²¹⁴ *Ibid.*, I, d. 2, q. 7.

²¹⁵ *Ibid.*, I, d. 2, q. 8.

²¹⁶ *Ibid* («*Hoc tamen teneo, quod nullum universale, nisi forte sit universal per voluntariam institutionem, est aliquid existens quocumque modo extra animam, omne illud quod est universale praedicabile de pluribus ex natura sua est in mente vel subiective vel obiective, et quod nullum universale est de essentia seu quidditate cuiuscumque substantiae*»).

²¹⁷ *Ibid.* («*Tertio, patet quod illud sic fictum vere est obiectum cognitum ab intellectu. Et propter ista potest esse terminus propositionis, et supponere pro omnibus illis quorum est imago vel similitudo; et hoc est esse universale et commune ad illa*»).

²¹⁸ *Ibid.* («*Tunc ab istis vocibus sic significantibus abstrahit intellectus conceptus communes praedicabiles de eis, et imponit istos conceptus ad significandum eadem quae significant ipsae voces extra. Et eodem modo et de talibus format propositiones consimiles et habentes consimiles proprietates quales habent propositiones prolatae*»; *Ibid.* «*Et eodem modo concedo quod quaelibet vox quae est genus vd species potest esse signum generis vd speciei in mente, et est etiam signum ord.inatum cuiuslibet talis de facto*»).

²¹⁹ *Ibid.* «*ipsa vox vere est universalis, quamvis non ex natura sua sed tantum ad placitum instituentis*»; *ibid* «*quia nulla res habet ex natura sua supponere pro alia re, nec vere praedicari de alia re sicut nec vox, sed tantum ex institutione voluntaria*»).

²²⁰ Discutida con más detalle en *Expositio in Aristot. Perihermenias*, prooem. y § 6.

²²¹ *Scriptum in libr. primum Sentent., Ordinatio I, d. 2, q. 8* («*ista qualitas existens subiective in anima [i.e. universale] esset ipsamet intellectio*»).

gramaticales) están compuestos por esos *actos de intelección*, y no por cosas (*res*)²²². Cuando una mente conoce un enunciado o proposición, a la proposición como acto de intelección se superpone inmediatamente el conocimiento de esa proposición, como segundo acto de intelección²²³. El acto de intelección y todas sus derivaciones (silogismos, universales, conceptos «y todo lo predicable y convertible en sujeto» [*omnia praedicabilia et subicibilia*]) son concebidos como cualidades de la mente (*qualitates mentis*)²²⁴, y por ello, como indica Ockham, «la division del ser en ser en la mente y ser exterior a la mente no es una cosa distinta que si el ser fuese dividido en cualidades de la mente, por un lado, y el resto de entes, por otro»²²⁵. Finalmente, que una proposición sea verdadera no depende de las cualidades inheridas a esa proposición, sino de «ser conforme al significado de esa proposición» (*esse sicut significatur per propositionem*)²²⁶, es decir, cumplir con su significado: ser es aquí significar. Los signos substituyen en la mente a las cosas significadas por ellos; es la tesis de la *suppositio*, en la que un término o signo hace las veces de un objeto, y que Ockham subdivide en *suppositio materialis* (el signo substituye a otro signo), *suppositio personalis* (el signo ocupa el lugar del individuo concreto, del ente) y *suppositio simplex* (el signo substituye a un conjunto de entes)²²⁷. La *suppositio personalis* se refiere a nombres comunes y propios; la *suppositio simplex* a conceptos (universales); en ambos casos, los términos substituyen en la mentes a los entes extra-mentales (*res extra animam*).

Concepciones semejantes se vislumbraban en Pedro Abelardo, pero no llegaban al extremo constatable en Ockham, donde lógica y ontología se escinden radicalmente: los conceptos son procesos lógicos y lingüísticos, mentales, predicables de muchos individuos; las cosas son individuos, entes reales. Esos conceptos universales, pura *ficción* en el sentido de que no tienen consistencia real, son creados mediante la abstracción, definida igualmente como un proceso *ficticio*²²⁸, y que consiste en extraer del ente singular una imagen o *fictum* singular aplicable a todos los entes singulares

²²² *Expositio in Aristot. Perihermenias*, 6 («*omnis propositio in mente, quae non est aliquo modo vox nex scriptura, componitur ex intellectionibus et nullo modo ex rebus*»).

²²³ *Ibid.* («*Et ideo quando aliqua propositio in mente scitur, tunc sunt dua actus intellectus simul, scilicet ipsa propositio et actus alius quo scitur illa propositio*»).

²²⁴ *Ibid.* 9 («*Sic igitur potest teneri quod passiones animae et omnia praedicabilia et subicibilia, et universaliter omnia universalialia et omnes propositiones et syllogismi et partes eorum, quae non sunt signa instituta ad placitum, sunt qualitates mentis reales, tamen spirituales, sicut subiectum earum est spiritus*»).

²²⁵ *Ibid.* 6 («*Et tunc divisio entis in ens in anima et ens extra animam non est alia quam si divideretur ens in qualitates mentis et in alia entia*»).

²²⁶ *Ibid.* 12 («*unde propositionem esse veram non est propositionem habere aliquam talem qualitatem in se sed propositionem esse veram est ita esse sicut significatur per propositionem*»).

²²⁷ *Summa Logicae* I, 64 («*Suppositio materialis est quando terminus non supponit significative, sed supponit vel pro voce vel pro scripto. (...) Suppositio personalis universaliter est illa, quando terminus supponit pro suo significato, sive illud significatum sit res extra animam, sive sit vox sive intentio animae, sive sit scriptum sive quodcumque imaginabile (...) Suppositio simplex est quando terminus supponit pro intentione animae, quae proprie non est significatum termini, quia terminus talis significat veras res et non intentiones animae*»).

²²⁸ *Scriptum in libr. primum Sentent.*, Ord. I, d. 2, q. 8: «*Et ita isto modo universale non est per generationem sed per abstractionem, quae non est nisi fictio quaedam*».

semejantes (también lo denomina imagen o pintura [*pictura*] de la cosa)²²⁹: cuando uno ve una blancura concreta *finde* una blancura similar en su mente, y de esa ficción creada en la mente, de ese *factum*, se predicen sus propiedades, como por ejemplo «el blanco es un color», «la blancura deslumbra», etc.²³⁰. Lo que se predica de los entes singulares no es la cosa, ni el concepto mismo, sino una *intención* (*intentio*), es decir, un *contenido*²³¹ (anticipando así la terminología de Franz Brentano); por ello mismo puede predicarse de multitud de entes singulares a un mismo tiempo. La abstracción (*cognitio abstractiva*) presupone y es antecedida por la intuición (*cognitio intuitiva*)²³²; en última instancia, la manera en que nuestra mente, a través de la intuición y abstracción (o más bien de la intuición abstractiva), es capaz de producir lo universal a partir de lo particular nos es desconocida (*natura occulte operatur in universalibus*)²³³.

La psicología y gnoseología que subyace a estas investigaciones lógico-ontológicas de Ockham es la agustiniana, mucho más que la aristotélica (al fin y al cabo, él era un franciscano): la captación directa de la realidad por el alma en un acto intuitivo (no otra cosa son la *intellectio* y la *cognitio intuitiva* ockhamianas); su ontología es sin embargo netamente aristotélica: el pluralismo de las substancias individuales. Habría que añadir como tercer ingrediente la tradición lógica de Oxford, apuntalada por William of Sherwood y Roger Bacon, especialmente preocupada por la semántica y el lenguaje. El nominalismo extremo de Ockham puede considerarse la consecuencia lógica de esa fusión de elementos, que se resuelve en una especie de platonismo de los conceptos o los términos (cuya existencia se mueve ahora en el campo mental del *significado*, como nuevo mundo de las Ideas) unido a un aristotelismo o realismo ontológico, es decir, a una realidad física donde solo existen los entes concretos. Psicología y gnoseología agustinianas, ontología aristotélico-tomista y lógica proposicional oxoniense confluyen en su obra para dar como resultado un nominalismo que cierra una etapa de la filosofía (la antigua y medieval) y abre otra (la moderna) en la que las dos esferas de lo mental por un lado y de lo extramental por otro comienzan a separarse de manera progresiva y sistemática. La obra de Ockham se encuentra cerca ya, o apunta en la dirección, de la separación radical entre *res extensa* y *res cogitans* que se consumará tres siglos más

²²⁹ *Ibid.* («*quod sic factum vocatur similitudo vel imago vel pictura rei, et sicut dicit ibidem, vocatur verbum rei.*»).

²³⁰ *Ibid.* («*aliquis videns albedinem singularem fingit consimilem in anima sua, sicut artifex ex domo visa vel pictura fingit consimilem in mente sua, et de illa albedine praedicat tales passiones: albedo est color, albedo est disgregativa visus, et sic de aliis*»).

²³¹ *Exposit. in libr. Porphy. de praed.* II, 5 («*illud quod praedicatur de pluribus differentibus specie non est aliqua res quae sit de essentia illorum de quibus praedicatur, sed est una intentio in anima naturaliter significans omnes illas res de quibus praedicatur, sicut vox ad placitum significat illas res de quibus verificatur*»).

²³² *Scriptum in libr. primum Sentent., Ord* , I, d. 3, q. 1: («*tum quia omnis notitia rei in se abstractiva naturaliter adquisita praesupponit intuitivam*»), *Ibid.*, I, d. 3, q. 6: («*notitia singularis aliqua potest esse intuitiva, quia aliter nulla veritas contingens posset evidenter cognosci ab intellectu; sed notitia intuitiva rei non est posterior notitia abstractiva; igitur notitia intuitiva rei singularis est simpliciter prima*»).

²³³ *Ibid.*, I, d. 2, q. 7 («*utrum universalia fiant a natura vel ab arte. Et respondet quod fiunt a natura. Sed natura occulte operatur in universalibus, nam producendo singularia producit universalia*»); *Ibid.*, («*natura occulte operatur in universalibus, non quod producat ipsa universalia extra animam tamquam aliqua realia, sed quia producendo cognitionem suam in anima, quasi occulte - saltem immediate vel mediate - producit illa universalia*»).

tarde con Descartes, y que inaugurará la modernidad. El nominalismo se va a convertir, por otra parte, en la seña de identidad más clara y duradera de la filosofía anglosajona (y en la base de la filosofía analítica), al reducir la filosofía a la ciencia de los criterios de validez de los enunciados sobre la realidad.

El rechazo de los conceptos abstractos y de las especies como instrumentos cognitivos por parte de Guillermo de Ockham (como consecuencia de su empeño de simplificación y reducción ontológica y metafísica con su famosa navaja [*novacula occami*]²³⁴), y su defensa del método experimental van a constituir los dos factores más influyentes de su filosofía en la epistemología posterior. El occamismo se presentaba como la filosofía idónea para el desarrollo de las ciencias, en especial las naturales, disciplinas en la que los franciscanos ingleses llevaban la delantera. Roger Bacon (h. 1214-1294) ya había empleado por primera vez el término *scientia experimentalis* (entendido como metodología científica), y había teorizado sobre ella en la sexta parte de su *Opus maius*, así como sobre la *experientia*, la experiencia empírica, a la que define como una «intuición de la verdad» (*intuitus veritatis*)²³⁵, y que se lleva a cabo mediante la observación (*examinatio*) y con ayuda de operaciones de mensuración y cálculo (el *experimentum*, el acto de experimentar o experimento), que tiene capacidades previsoras²³⁶. El descubrimiento de la ciencia árabe y el redescubrimiento de la ciencia grecolatina influyeron sin duda en esa construcción de la «ciencia experimental». El conocimiento experimental (*cognitio per experientiam*) es mejor y más robusto que el conocimiento racional y argumental (*cognitio per argumentum*)²³⁷. Bacon posiciona a la experiencia como fundamento del conocimiento científico junto con la inspiración divina²³⁸, fusionando con ello, como ya era y va a seguir siendo propio del franciscanismo (como vimos en el franciscano Ockham), intuicionismo agustiniano con empirismo aristotélico. Podemos ver ahí los gérmenes lejanos de lo que será la base del realismo científico, una vez despojado de sus características teológicas: la realidad es

²³⁴ El término aparece a partir del siglo XVII. Libert Froidmont (*On Christian Philosophy of the Soul*, 1649) parece haber sido el primero en utilizarla.

²³⁵ *Opus maius*, VI, 1.

²³⁶ *Ibid.*, VI, 12, 174-175 («*est ex propriis per quae [scientia experimentalis] non habet respectum ad alias scientias, sed sua potestate investigat secreta naturae. Et hoc in duobus consistit; scilicet in cognitione futurorum praeteritorum et praesentium, et in operibus admirandis quibus excedit astronomiam iudiciariam vulgatam in potestate iudicandi*»).

²³⁷ *Communia mathematica*, ed. Steele, p. 122. («*Ceterum forcior et melior est cognitio per experientiam quam per argumentum*»).

²³⁸ *Opus maius* VI, 1, 29-32. («*Et haec experientia est humana et philosophica, quantum homo potest facere secundum gratiam ei datam; sed haec experientia non sufficit homini, quia non plene certificat de corporalibus propter sui difficultatem, et de spiritualibus nihil attingit. Ergo oportet quod intellectus hominis aliter iuветur, et ideo sancti patriarchae et prophetae, qui primo dederunt scientias mundo, receperunt illuminationes interiores et non solum stabant in sensu. (...) secundum quod Ptolemaeus dicit in Centilogio quod duplex est via deveniendi ad notitiam rerum, una per experientiam philosophiae, alia per divinam inspirationem, quae longe melior est, ut dicit*»). El análisis del *experimentum* se remonta a Robert Grosseteste, ver Hackett, J. «Roger Bacon on Scientia Experimentalis», en: Hackett J. (ed.), *Roger Bacon and the sciences : commemorative essays*, Brill: Nueva York/Leiden, 1997, pp. 277-316, p. 287 y ss. y Crombie, A. C., *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science 1200-1700*, Oxford : Oxford University Press, 1953.

aprehendida de manera directa por los sentidos mediante la experiencia empírica y elaborada por la intuición racional (ya no divina). La *realidad externa* se «reconstruye» en la mente mediante la observación detallada de la naturaleza a través de escrupulosos cálculos y mediciones fiables propias o ajenas que van al detalle de los entes, a lo puramente particular de las cosas, para sacar de ahí conclusiones generales. Si Bacon postula y cimenta esa *scientia experimentalis* como unificadora de las ciencias naturales es porque él mismo la aplicó en sus investigaciones científicas, especialmente en el campo de la astronomía y la óptica – los campos fundamentales de interés de los investigadores franciscanos, junto con la matemática, y que se correspondían con su interés por la luz como esencia de la materia, tesis tras la que se escondían razones teológicas evidentes.

La separación cada vez mayor entre los ámbitos de conocimiento de la filosofía y la ciencia, por un lado, y la teología, por otro, se hace evidente en un primer término en los llamados «averroístas latinos» del siglo XIII como Sigerio de Brabante (h. 1240-1285), y en el siglo siguiente en los autores nominalistas y occamistas como Jean de Buridan (h. 1300-h. 1358), Alberto de Sajonia (h. 1320-1390) o Nicolás de Oresme (h. 1320-1382), autores que dedicaron gran parte de sus obra al estudio de las ciencias naturales (el comentario a la *Física* de Aristóteles) y, en metafísica, a postular, de manera más o menos manifiesta, la tesis de la *doble verdad* de Sigerio que escinde las verdades de fe de las verdades de razón. Esto trae consigo que la idea de Dios va a irse desgajando progresivamente de la realidad natural y a ser relegada a la esfera de la *realidad teológica*, cada vez más alejada del *ser real*: Dios va siendo expulsado del ser, entendido como realidad física. La *via moderna* no es solo el vehículo del triunfo del nominalismo sobre el realismo filosófico (y un primer momento de la escisión entre filosofía continental y filosofía analítica), sino también de la victoria de la lógica y la *scientia experimentalis* sobre la teología como discurso hegemónico en las ciencias naturales, que comienzan a constituirse, escindidas de la teología, en *ciencias del ser en cuanto ser*. En la acentuación de esta tendencia ineludible acaban implicados incluso apolegetas de la cosmovisión teológica como Juan Gerson (1363-1429) o la oleada de místicos del siglo XIV (Eckhardt, Tauler, Ruysbroek), que, al intentar proteger las verdades teológicas (adquiridas por revelación) de las intromisiones de la filosofía y las ciencias, tan solo conseguían aislarlas y separarlas aún más de los saberes sobre la realidad, como una especie de último reducto del platonismo.

0.1.5 Renacimiento. Hacia mediados y finales del siglo XIV a la visión teológica del mundo le surge un nuevo adversario – a añadir a la lógica nominalista y a la *ciencia experimental* franciscana: la concepción pagana grecolatina del mundo, que comienza a ser descubierta con la llegada de originales y traducciones de autores clásicos a través de Bizancio. A partir de la obra de precursores como Albertino Mussato, Petrarca, Boccaccio o Coluccio Salutati, en autores como Picco della Mirandola o Marsilio Ficino irá tomando formando forma la corriente del humanismo, cuyas características más significativas van a ser su vinculación existencial con la

antigüedad grecorromana, de la que se siente continuación, su antropocentrismo y tendencia a la mundanización (frente al teocentrismo medieval), su alejamiento de los grandes dogmas cristianos, su crítica y desprecio a la escolástica y su estilo de expresión, y su explicación naturalística del mundo físico. De nuevo cobraron gran importancia las traducciones, en especial la de los diálogos de Platón al latín a cargo de Marsilio Ficino, pues del ateniense solo se conocía el *Timeo* durante la Edad Media; Ficino tradujo también las *Eneadas* de Plotino.

La filosofía renacentista no se caracterizó especialmente por su reflexión acerca del ser y la realidad de los entes. Frente a la gran importancia de la estética, la política y la retórica, la ontología quedó completamente deslucida. En líneas generales dominan las visiones neoplatónicas y aristotélicas del mundo pero modificadas con respecto a los siglos anteriores: frente al neoplatonismo teológico medieval, teñido de agustinismo, Ficino y Picco della Mirandola postulan un neoplatonismo laico, paganizado; frente al aristotelismo cristianizado del tomismo y la escolástica, se impone el aristotelismo averroísta, desvinculado o despreocupado prácticamente de la teología y orientado sobre todo al estudio de la física.

0.1.5.1 Nicolás de Cusa. Quizá la figura más interesante de ese periodo, y con más recorrido futuro, la constituye el platónico Nicolás de Cusa (1401-1464), testigo de la atomización de las corrientes filosóficas e intelectuales de su tiempo, que es fin de una época y comienzo de otra: nominalismo, aristotelismo averroísta, escotismo y tomismo, (meta)física franciscana, comienzo del humanismo. Va a postular un neoplatonismo muy influido por los místicos alemanes del siglo XIV. Identifica Dios con el ser, presupuesto de la existencia de los entes, y desarrolla una dialéctica netamente neoplatónica entre ambas esferas: Dios es la *complicatio* o pliegue de los entes o cosas en uno, y los entes son la *explicatio* o despliegue de Dios en la diversidad²³⁹. Dios es el *maximun absolutum* (en tanto *complicatio absoluta*, libre de toda limitación)²⁴⁰, el universo el *maximun contractum* (en tanto *explicatio* sometida a limitación) que contiene todas los entes posibles que con el tiempo se abrirán a la existencia²⁴¹. De la misma manera, cada ente o cosa es un *ens contractum*, frente al *Ens absolutum* que es Dios²⁴². El alemán utiliza ese mismo concepto de la *contracción* para desarrollar su teoría realista de los universales: el universal se contrae en géneros y especies, los géneros y especies se contraen en individuos particulares. A nivel

²³⁹ *De docta ignorantia*, II, III, 105 y ss. La idea (y la terminología) se remonta a Clarembaud de Arrás (h. 1110-h.1187) y a la Escuela platónica de Chartres.

²⁴⁰ Es también el *minimum absolutum*, dado que en Dios se da la famosa *coincidentia oppositorum* (*De doc. ig.* I c.4 [h I n.12 y ss.]).

²⁴¹ *De docta ign.* II c.4 (h I n.116) («*Est enim Deus quidditas absoluta mundi seu universi; universum vero est ipsa quidditas contracta*»).

²⁴² *De docta ign.* II c.4 (h I n.113) («*Ita pariformiter mundus sive universum est contractum maximum atque unum, opposita praeveniens contracta, ut sunt contraria; existens contracte id, quod sunt omnia; in omnibus principium contractum atque contractus finis rerum, ens contractum, infinitas contracta, ut sit contracte infinitus; in quo omnia sine pluralitate sunt ipsum maximum contractum cum contracta simplicitate et indistinctione, sicut linea maxima contracta est contracte omnes figurae*»); *Ibid.*, n. 115 («*quia, ut quidditas absoluta rei non est res ipsa, ita contracta non est aliud quam ipsa*»).

epistemológico, el Cusano considera que la verdad sobre el ser (identificado con Dios) es en última instancia inalcanzable, incognoscible e inexprable. Solo cabe las conjeturas sobre esa verdad última, y a ellas dedica su tratado *De coniecturis*: el conocimiento es solo un proceso de conjeturas sobre lo real; toda aserción humana positiva de lo verdadero (de lo real) es conjetura: *consequens est omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam*²⁴³; la realidad última de las cosas constituye una *veritas inattingibilis* o verdad inalcanzable, sobre la que solo cabe la *docta ignorancia* de quien está perfectamente instruido en los límites del conocimiento:

la quiddidad de las cosas (*quidditas rerum*), la cual es la verdad de los entes (*entium veritas*), en su puridad es inalcanzable y ha sido investigada por todos los filósofos pero por ninguno fue hallada tal como es. Y cuanto más profundamente doctos seamos en esta ignorancia, tanto más accedemos a la misma verdad²⁴⁴.

Se trata de la *via negationis* o vía teológica negativa que se remonta al Pseudo-Dioniso, aplicada por derivación al conocimiento de las cosas, de los entes, y el comienzo (valga de nuevo en anacronismo) del *realismo crítico*. Los postulados del Cusano van siempre acompañados de ejemplos de la geometría y de las matemáticas, y están atravesados siempre por la idea (inalcanzable para la mente) de lo infinito, y por concepciones igualmente abstractas de lo absoluto, lo máximo y lo ente, a los que subsume las cosas concretas. Se produce por tanto una asimetría permanente entre lo infinito y lo finito, que es la causa del constante *ruido* o imperfección que se produce en el conocimiento de las cosas. Sin duda con el fin de salvar esa brecha, en diversos pasajes de su obra²⁴⁵ Nicolás realiza una distinción clara entre *ratio* (la razón discursiva, que funciona utilizando el lenguaje y conceptos = la lógica aristotélica), que trabaja con material aportado por la parte sensitiva del humano, e *intellectus* (la visión intelectual o *visio intellectualis* directa = la intuición agustiniana), que trabaja con material desprovisto de toda raíz material y sensible, y que es el que permite comprender y aprehender de manera inmediata las *quidditates* de las cosas, sus formas primeras (por ejemplo las matemáticas).

En el diálogo *El ignorante discurre acerca de la mente (Idiota de mente)*, el Cusano asalta el núcleo de esa asimetría al desarrollar la idea del conocimiento como medición, en la línea de los naturalistas y matemáticos franciscanos (en especial Bacon). Como buen matemático él mismo, de Cusa sabía que toda medición es imprecisa, fundamentalmente por la inevitable insuficiencia e imperfección de los propios medios de medición: «la precisión de la quiddidad de cualquier cosa es inalcanzable para nosotros, a no ser por enigmas y ejemplos»²⁴⁶. Es la mente humana la que impone la

²⁴³ *De coniecturis*, prolog.

²⁴⁴ Nicolás de Cusa, *De doc. ig.* l c. 3 (h I n.10). (trad. de Jorge Machetta & Claudia D'Amico, en: *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: lo máximo absoluto* (edición bilingüe), Buenos Aires: Biblos, 2003, p. 47. («*Quidditas ergo rerum, quae est entium veritas, in sua puritate inattingibilis est et per omnes philosophos investigata, sed per neminem, uti est, reperta; et quanto in hac ignorantia profundius docti fuerimus, tanto magis ipsam accedimus veritatem*»).

²⁴⁵ Entre otros: *De docta ig.*, I, IV, 12 y XXIV, 76; *Idiot. de men.* II; *De coniecturis* I, 6, 24 y 2, 1, 72 y ss; *De visione Dei*, XX, 97-99.

²⁴⁶ *Idiot. de mente*, VI (h V, 69) («*Neque ad quidditatem eius aliter ac proprius accedere possumus, cum praecisio quidditatis cuiuscumque rei sit per nos inattingibilis aliter quam in aenigmate vel figura*»).

medición, el número, como categoría del conocimiento²⁴⁷: «Solo la mente numera; suprimida la mente, no existe la distinción de números»²⁴⁸. Aun así, las cosas concretas tienen sus medidas fuera de la mente humana, pero no fuera de la mente divina, de la que proceden y a la que remiten en última instancia²⁴⁹; la mente humana nunca podrá alcanzar la precisión suficiente para aprehender con total exactitud esas medidas impuestas por la mente divina. Por ello, a su vez, conocer cualquier precisión es conocer a Dios, pues Dios es la precisión de cualquier cosa²⁵⁰. La mente divina es la *forma real* del mundo; la mente humana la *forma conjetural*.

Dentro de la mente humana, la precisión la proporcionan las matemáticas, como conocimiento interior a la mente y completamente separado de lo material y sensible, donde la mente puede conocer por sí misma, sin intervención de órgano físico alguno, las «quiddidades inmutables de las cosas», tal y como estas existen al margen de la materia, fuera de ella²⁵¹. El conocimiento matemático debe ser tomado por tanto como referencia de conocimiento preciso y exacto, también de las cosas exteriores, a las que se debe intentar trasladar la certeza de la geometría, o, como explica el Cusano, las matemáticas «se asimilan» a las cosas tal y como son y crean conceptos a partir de ellas²⁵².

Nicolás afirma con claridad la existencia de la cosa fuera (o antes) del conocimiento humano; define a la mente humana como «*vis assimilativa*», que asimila la realidad dada, frente a la mente divina que es «*vis entificativa*», es decir, que crea los entes y la realidad²⁵³. En el *Compendium* declara que «no puede negarse que las cosas existan por naturaleza antes de ser cognoscibles» (*deinde negari nequit, quin prius natura res sit quam sit cognoscibilis*)²⁵⁴; al preceder a los sentidos, a la imaginación y al intelecto, estos no pueden alcanzar el modo de ser de las cosas, y por ello «no es la cosa misma lo que se conoce, sino una semejanza, especie o signo de ella» (*Et hinc non sunt ipsa res sed similitudines, species aut signa eius*); el intelecto no alcanza el modo de ser de las

²⁴⁷ El Cusano, en un juego de palabras, afirma que «mente» (*mens*) viene de «medir» (*mensurare*), *Idiot. de ment.*, I (h V, 48) («*Mentem quidem a mesurando dici conicio*»).

²⁴⁸ *Idiot. de mente*, VI (h V, 70) («*Nam sola mens numerat; sublata mente, numerus discretus non est*»).

²⁴⁹ *Ibid.*, IX (h V, 86) («*Sic omnis rei mensura vel terminus ex mente est; et ligna et lapides certam mensuram et terminos habent praeter mentem nostra, sed ex mente increata, a qua rerum omnis terminus descendit*»).

²⁵⁰ *Ibid.*, III (h V, 56) («*Nam Deus est cuiuscumque rei praecisio (...) Hinc, qui praecisionem unam attingeret, Deum attingeret, qui est veritas omnium scibilium*»).

²⁵¹ *Ibid.*, VII (h V, 77) («*mens nostra...dum respiciat ad suam immutabilitatem, facit assimilationes formarum, non ut sunt immersae materiae, sed ut sunt in se et per se, et immutabiles concipit rerum quidditates utens se opsa pro instrumento sine spiritu aliquo organico, sicut dum concipit circulum esse figuram (...) quo modo essendi circulus extra mentem in materia esse nequit*»).

²⁵² *Ibid.* («*Et secundum hanc vim exerit scientias mathematicales, et comperit virtutem suam esse se rebus, prout in necessitate complexionis sunt, assimilandi et notiones facendi*»). Un poco más arriba (h V 75) define a la mente humana como «*vis assimilativa*», frente a la mente divina que es «*vis entificativa*», que crea los entes.

²⁵³ *Ibid.*, (h V, 75).

²⁵⁴ *Compendium*, I, 1 (h XI/3, 3).

cosas, solo *lo significa*²⁵⁵. La realidad, la cosa (*res*), en la medida en que es conocida, se aprehende en los signos (*in signis*); es en los signos donde se han de buscar los modos de ser de la cosa²⁵⁶: aquí se muestra con claridad la influencia de Ockham y los occamistas. Es a través del signo que la cosa entra en el conocimiento humano²⁵⁷; en el conocimiento humano queda plasmado un signo de signos (*signa signorum*): signo de signos sensible en los sentidos y abstracto en la fantasía y la mente²⁵⁸. El signo sensible es confuso y genérico; el signo intelectual – especies y nociones, construidas por combinación a partir de los signos sensibles – es más preciso y específico. El Cusano recurre a su famosa alegoría del cosmógrafo (*homo cosmographus*) para indicar que los signos funcionan en la mente como las figuras de un mapa que describe un territorio dado²⁵⁹.

El Cusano hibrida para sus propios fines occamismo y neoplatonismo franciscano en su teoría del conocimiento. Más concretamente, combina la teoría nominalista del signo con la epistemología platónica y con la concepción matemática de la realidad de los platónicos franciscanos. La realidad última de la cosa es matemática, y como tal existe en la mente de Dios; consiste en algo mensurable y numerizable, sobre lo que puede construirse un signo, una noción abstracta que es la que perdura en la mente. No hay conceptos innatos: son las cosas las que moldean la mente (la «miden»); pero sí hay propiedades ontológicas de las cosas (de carácter primordialmente matemático) previas al conocimiento humano, que persisten como formas primeras en la mente divina. El realismo platónico de los universales y de las formas se concilia de esta manera de una forma muy sutil con el realismo de la cosa concreta aristotélico, en una inesperada dialéctica articulada en torno a la idea de Dios como vértice de los dos mundos y como sustentador de ambos, y de la división de las capacidades cognitivas humanas en *razón* (*ratio*) que trabaja con material sensitivo y gestiona procesos puramente racional-discursivos, y *entendimiento* (*intellectus*), que es capaz de una agustiniana visión intelectual (*visio intellectualis*) o intuición simple que capta de manera directa las formas y conceptos sin intervención de lo sensitivo-material. En cualquier caso, en Nicolás de Cusa comenzamos a observar cómo el llamado *realismo ingenuo* o realismo metafísico se va desdibujando para dar paso a los ruidimientos del *realismo crítico*, que considera que la realidad última de la cosa no es y/o no puede ser conocida de forma absoluta.

²⁵⁵ *Ibid.* («Igitur essendi modum neque sensus neque imaginatio neque intellectus attingit, cum haec omnia praecedat. Sed omnia, quae attinguntur quocumque cognoscendi modo, illum priorem essendi modum tantum significant. Et hinc non sunt ipsa res, sed similitudines, species aut signa eius»).

²⁵⁶ *Ibid.*, II, 3 (h XI/3, 4) («Res igitur, ut cadit in notitia, in signis deprehenditur. Oportet igitur, ut varios cognoscendi modos in variis signis quaeras»).

²⁵⁷ *Ibid.*, IV, 8 (h XI/3, 8) («oportet quod res, quae per se in notitiam alterius intrare nequeunt, per suas designationes intrent»).

²⁵⁸ *Ibid.*, IV, 9 (h XI/3, 8) («Sunt igitur signa rerum in phantastica signa signorum in sensibus [...] Signa igitur sensibilia licet abstractiora sint quam materialia sensibilia, non tamen penitus separata»).

²⁵⁹ *Ibid.*, VIII (h XI/3, 17-20).

0.1.5.2 Filosofía/ciencia de la naturaleza. Rasgos eminentemente neoplatónicos presenta también la obra de Giordano Bruno (1548-1600), que admite como el Cusano la existencia de universales *ante rem* en la mente divina y *post rem* en la mente humana, y la división entre razón discursiva y visión intelectual, así como la teoría ontoteológica de la *complicatio/explicatio* y la idea de que lo mínimo replica lo máximo y viceversa. Bruno forma ya parte de los que podemos llamar filósofos renacentistas de la naturaleza; defiende un vitalismo panteísta en el que la naturaleza, entendida como todo orgánico, es identificada con Dios. Bruno, como otros filósofos de la naturaleza como Gerolamo Cardano (1501-1576), Bernardino Telesio (1509-1588) o Tommaso Campanella (1568-1639), concibe el mundo (a la manera platónico-estoica) como un gigantesco animal viviente animado por un espíritu universal, lleno de dinamismo y vitalidad, y para cuya descripción y examen la *Física*, los tratados aristotélicos y la tradición filosófica en general resultan insuficientes. La experiencia directa, el método experimental, resulta el único medio adecuado y eficaz de aproximarse a la realidad de las cosas. Este *empirismo cualitativo*, aún lejos del empirismo cuantitativo y científico, se dirige ante todo directamente a los entes sensibles concretos y particulares, prescindiendo en lo posible de nociones abstractas, y busca la explicación de los fenómenos naturales en la naturaleza misma, abriendo así el camino al mecanicismo del siglo siguiente.

En esta filosofía de la naturaleza renacentista, a la que la física aristotélica se le quedaba pequeña y demasiado teórica, el ente y los fenómenos naturales pasan al primer plano, y se deja a un lado las esencias y las formas. Eso va a conducir a una total inversión del platonismo: las cosas concretas en sí mismas son claras y distintas, mientras que los conceptos universales son imágenes oscuras, confusas y sin pormenores ni particularidades. No son una reproducción exacta, sino más bien una deformación de los objetos: Telesio por ejemplo considera que la acción del intelecto es mucho más imperfecta que la de los sentidos (*intellectio longe est sensu imperfectior*)²⁶⁰.

Para Campanella el ente o la cosa real (*ens reale*) se define, en contraposición al *ens rationis* o ente existente solo en la mente, como «todo cuanto existe en la naturaleza previamente al examen del intelecto humano y a los artificios del ser humano»²⁶¹. Los entes reales son caracterizados por tanto como *entes naturales*, como entes de la naturaleza, es decir, creados y constituidos por ella. Por eso mismo, y en tanto que la naturaleza misma es un animal o ente vivo, todas las cosas son capaces de sentir, así como de poder y de desear²⁶²; de hecho en esa capacidad de sentir, de poder y de desear

²⁶⁰ Telesio, *De rer. nat.* 8-3.

²⁶¹ Campanella, *Philosophia rationalis, Logicorum libri tres, Pars secunda*, 18-19 («*Ens reale est quod in rerum natura reperitur ante considerationem intellectus humani et ante opus artis humanae (...) Ens rationis vero est quicquid sit ab humana ratione propter suam utilitatem, sive intra animam ut syllogismi, et termini, et fabulae, et sermo, sive extra ut calceus, navis, pictura, domus*»).

²⁶² *Metaphysicarum rerum partes tres*, lib. I, cap. VI, art. 2 («*omnem rerum naturam quasi sentiendi facultate donatam esse, et potendi, et appetendi*»).

reside su ser mismo, y su capacidad de persistir en ese ser²⁶³. Así los distintos entes están dotados de un sentido *natural* (los inertes) un sentido *animal* (los vivos) y un sentido *racional* (solo los humanos)²⁶⁴. El pansensismo o pansensualismo de Campanella (inspirado en Telesio) es en cierto modo una consecuencia (y una cierta hipostatización) de su sensismo empirista (muy influido por Telesio). Para Campanella la experiencia empírica sensorial (*il senso*) pone a la mente en comunicación directa con la realidad (física) de las cosas²⁶⁵; los órganos de los sentidos no son tanto instrumentos de sentir como «canales» a través de los cuales los objetos sensibles (es decir, reales) acceden a la «mente sintiente»²⁶⁶. Además de en su *Metafísica*, va a exponer su empiro-sensismo deísta en un libro de significativo título: *La filosofía demostrada por los sentidos (Philosophia sensibus demonstrata, 1591)*.

Es Francis Bacon (1561-1626) quien emprende la labor, que la época misma reclamaba, de plantear y sistematizar un nuevo método en las ciencias naturales distinto al aristotélico, que se consideraba ya desfasado. Se trata de un nuevo *Organon* – y así de hecho se titula su obra principal: *Novum Organum seu Indicia de interpretatione naturae* (1620) – basado en la observación empírica, la experiencia y la inducción a partir de los entes y fenómenos particulares y la posterior deducción de normas generales para explicar esos hechos particulares (método inductivo-deductivo). El experimento (*experimentum*) constituye la combinación idónea de experiencia sensorial y entendimiento, de teoría y práctica científicas²⁶⁷. Con el nuevo método científico baconiano toma cuerpo un proceso que se irá incrementando hasta nuestros días: la difuminación total de los límites entre *epistēmē* y *téchnē*, de ciencia como saber teórico-práctico y de tecnología, dos formas de conocimiento que hasta ese momento habían permanecido separadas; y es precisamente en el experimento donde esa difuminación se muestra en su máxima claridad.

Para Francis Bacon la finalidad última de la ciencia ha de ser la interpretación de la naturaleza (*interpretatio naturae*) con vistas a imponer el completo dominio del ser humano sobre ella (el *Regnum hominis*), una idea ya anticipada por Ficino y otros humanistas renacentistas. Su famoso aforismo «saber es poder» (*scientia potestas est*,

²⁶³ *Ibid.* «*Siquidem res cunctae potentia essendi et sensu essendi et amore essendi constituuntur, ex primi entis participio. Neque ad momentum duraret tota natura, vel eius particula, si non potest esse, aut non sentiret esse, aut non amarete esse*»

²⁶⁴ *Ibid.* («*in aliis participata sis naturalis sensus, in aliis animalis, in aliis vero rationalis*»)

²⁶⁵ *Ibid.*, lib. I, cap. V, art. 2: «*spiritum sentire non organis, sed per organa, suisque realitatibus rerum realitates físicas*»

²⁶⁶ *Ibid.* («*Videntur ergo organa sensoria data esse non tanquam instrumenta sentiendi, sicut calamus est instrumentum scribendi, sed tanquam viae et canales per quos obiecta sensibilia ad animam sentientem introducuntur*»).

²⁶⁷ *Novum Organum* I, 82 («*verus experientiae ordo primo lumen accendit, deinde per lumen iter demonstrat, incipiendo ab experientia ordinata et digesta, et minime praepostera aut erratica, atque ex ea educendo axiomata, atque ex axiomatibus constitutis rursus experimenta nova*»); I, 95 («*Itaque ex harum facultatum (experimentalis scilicet et rationalis) arctiore et sanctiore foedere (quod adhuc factum non est) bene sperandum est*»); I, 117 («*Verum via nostra et ratio (ut saepe perspicue diximus et adhuc dicere juvat) ea est; ut non opera ex operibus sive experimenta ex experimentis (ut empirici), sed ex operibus et experimentis causas et axiomata, atque ex causis et axiomatibus rursus nova opera et experimenta (ut legitimi Naturae Interpretes), extrahamus*»).

knowledge is power)²⁶⁸ se refiere ante todo a la coincidencia de *saber* sobre la naturaleza con *dominio* sobre la misma: saber implica conocer las causas y poder por ello provocar el efecto deseado²⁶⁹; la ciencia es por tanto poder y dominio sobre la naturaleza (sobre lo real) a través de la tecnología. No es extraño que Bacon haya sido considerado, además del profeta de la ciencia moderna, el profeta de la revolución industrial²⁷⁰.

Bacon instituye la nueva ciencia experimental inductivo-deductiva como un saber o conocimiento cierto (*verum*) y capaz de remontarse a las causas de las cosas para actuar sobre ellas en provecho propio; frente al concepto clásico (aristotélico-tomista) de verdad como adecuación entre la mente y la realidad (*veritas est adaequatio rei et intellectus*), establece un nuevo concepto de verdad: *verum quia factum*, es decir, verdadero en última instancia y con total certeza es solo lo producido por el humano²⁷¹. O dicho de otra manera: solo es verdadero lo que haya pasado con éxito los filtros del procedimiento fáctico de la falsación mediante el experimento científico; solo es verdadero lo que haya pasado por el proceso humano y técnico de la verificación (en el sentido de *verum facere*, de *convertir en verdadero* o *autorizar como verdadero*): solo es realmente cognoscible la realidad probada o verificada científicamente; y esto conduce irremediamente a una segunda conclusión: solo es *real* lo verificable y *verificado* por la ciencia. La ciencia se va a convertir, de aquí en adelante, en el criterio absoluto de lo que la realidad *sea*, de lo que los entes sean en realidad. La adecuación de la mente con lo real se realiza a través de un medio intermedio completamente tecnologizado (la ciencia), que solo mediante esa tecnologización puede alcanzar los estándares de precisión que ella misma se exige.

La revolución científica iniciada a mediados del siglo XVI, y de la que son exponentes ante todo las teorías científicas de Kepler y Galileo y las filosóficas de Francis Bacon, pero también la invención y construcción de instrumentos tecnológicos de precisión tales como el telescopio, el microscopio o el termómetro, va a traer consigo una profunda alteración de la relación del humano con la realidad. Si durante la antigüedad y la Edad Media se consideraba que la mente humana era capaz de conocer las cosas (*res*) tal y como eran, debido a que estas habían sido creadas por una mente superior divina, y contenían por tanto un fondo íntimo de inteligibilidad, tras esa revolución

²⁶⁸ *Meditationes sacrae* (1597) («*nam et ipsa scientia potestas est*»); *Sacred meditations* (1598) («*for knowledge itselpe is a power whereby he knoweth*»).

²⁶⁹ *Novum Org.* I, 3 («*Scientia et potentia humana in idem coincidunt, quia ignoratio causae destituit effectum. Natura enim non nisi parendo vincitur: et quod in contemplatione instar causae est, id in operatione instar regulae est*»).

²⁷⁰ Ver Farrington, B., *Francis Bacon: The Prophet of Industrial Science*, Londres: Macmillan, 1973; Farrington, B., *Francis Bacon: Philosopher of Industrial Science*, Nueva York, Octagon, 1979; Cohen, B., *Revolution in Science*, Cambridge: Harvard University Press, 1985. Bacon mismo se consideraba él mismo un mero «pregonero» (*buccinator*) de las nuevas ciencias y artes, no un actor directo, *De dignitate et augmentis scientiarum*, IV, 1 («*Ego enim buccinator tantum, pugnam non ineo*»).

²⁷¹ Leopoldo José Prieto López, «La mundanización de la esperanza en Bacon», en: *Cauriensia*, Vol. XI (2016) 781-796, p. 787.

científica las cosas pasan a un segundo plano de cognoscibilidad (o incluso en ocasiones a la incognoscibilidad completa), debido a que su naturaleza última no es en última instancia relevante para la ciencia, o la da ya por sobreentendida. A la ciencia le interesan ante todo las distintas *relaciones* entre las cosas, los *hechos*, pero no las cosas en tanto cosas²⁷². Dado que su objeto solo puede ser lo mensurable y definible en términos numéricos, va a establecer el ser de la cosa en esa su capacidad de ser medido y definido cualitativamente, es decir en sus parámetros estrictamente cuantificables desde el punto de vista físico-químico; por ello el ser de los entes va a comenzar a ser identificado de manera unívoca con la materia, en tanto soporte ontológico último del que es posible en todo momento realizar cuantificaciones. El realismo denominado *ingenuo* de la antigüedad y el medievo va dar paso a una forma de realismo que podemos denominar científico o mensurativo, en el que lo real solo es real (y cognoscible como real) en tanto que es mensurable y determinable numéricamente por la tecnología desarrollada por y/o para la ciencia. Este nuevo realismo – una forma de realismo crítico – no *conoce* realmente las cosas, simplemente las *constata*, es decir, corrobora sus datos empíricos mensurables, y de esta forma las *domina* (en el sentido que ya vimos en Bacon). La verificación, la autorización de que algo sea admisible como verdadero, se va a realizar siguiendo una serie de protocolos creados e inventariados por científicos especialistas; son ellos los que, en una labor colectiva y siempre rectificable, van a elaborar los *criterios de verdad de lo real*. Lo verdadero ya no es *lo que es*, como en el concepto clásico y medieval (*verum est ens*), sino lo que puede ser verificado, es decir, lo que puede ser hecho o admitido como verdadero conforme a los criterios de unas técnicas y saberes específicos (la metodología científica).

La reducción de lo real a lo mensurable y técnicamente verificable va a encontrar un camino de expresión idóneo en las corrientes fisicalistas que empiezan a desarrollarse en el siglo XVII. Vienen precedidas y acompañadas por un escepticismo gnoseológico muy marcado, representado sobre todo por la obra de Pierre Charron (1541-1603), Michel de Montaigne (1533-1592), Francisco Sánchez (1551-1623) o Marin Mersenne (1588-1648), que ayudaron a hacer *tabula rasa* del aristotelismo y la filosofía anterior, y a socavar el realismo metafísico en favor de diversas formas de realismo crítico. La primera muestra de esas corrientes fisicalistas la constituye el resurgir del atomismo, siendo Pierre Gassendi (1592-1655) su exponente más destacado. Para Gassendi los átomos son las unidades mínimas de la materia creada por Dios en el vacío; ese vacío (distinto al espacio) permite el movimiento y el cambio de lugar. En cuanto al tiempo (entendido como *duratio rerum*) y al espacio, Gassendi los considera entes reales (*res verae seu entia realia*), no «quimeras» o contenidos de la conciencia, pues existente aunque nadie los piense²⁷³, pero no son ni accidentes ni substancias, sino otros modos

²⁷² Prieto López (2016), p. 789,

²⁷³ *Physicae*, en *Opera omnia*, 1, 179a («locus et tempus (...) suppono autem, ut superius eas dico res verae, seu realia entia, quae revera et nemine etianm cogitante existunt»), *ibid.*, 1, 182a («Ex hoc vero fit ut Locus, et Tempus haberi res verae, entiave realia debeant»)

de realidad o de ser: no modos de la substancia, no categorías de lo ente, sino categorías ontológicas propias²⁷⁴; existen independientemente de las cosas que existen en ellos²⁷⁵ y son necesarias para que cualquier otra cosa exista²⁷⁶. Se trata además de entes incorporeales, infinitos, eternos e increados (*improducta*, pues todo lo producido por Dios es o substancia o accidente, y el tiempo y el espacio no son ni lo uno ni lo otro)²⁷⁷, y sugiere también que independientes de Dios²⁷⁸. Gassendi argumenta para ello que es más sensato considerar que espacio y tiempo son increados e independientes de Dios que pensar que las esencias eternas de la Escolástica lo son, pues este segundo caso supone imponer límites externos a lo creable por Dios²⁷⁹. Con ello Gassendi trastoca completamente la ontología aristotélica, para la que todas las cosas o eran accidentes o eran substancias²⁸⁰, y con su intento de explicar tiempo, espacio y materia desde presupuesto estrictamente físicos, y no teológicos, abre el camino a las concepciones del espacio de Newton y Leibniz²⁸¹. Es de los primeros además en otorgar a la materia o a alguna de sus cualidades las características habitualmente atribuidas al ser divino: eternidad, infinitud, increación, indicando una tendencia clara al tránsito del ser divino metafísico de la Edad Media al ser físico material de la era moderna.

Frente al atomismo físico y filosófico de Gassendi, la nueva física científica postulaba un atomismo matemático (siguiendo la teoría de los *indivisibiles* medievales), y una estructura matemática del mundo; Kepler acuñó la frase *ubi materia, ibi geometria*²⁸², y

²⁷⁴ *Ibid.* 1, 179 a («*fuere idcirco Locus, & Tempus reputata inter accidentia, ac ipsa quidem corporea, sic de genere quantitatis. Recte-ne id, an debeant potius haec duo res quidem vere haberi, sed ita tamen, ut neque substantia, neque accidens sint, atque adeo generali illa divisione non comprehendantur, debeantque potius haberi ut membra divisionis primaria, id ipsum est jam disquirendum*»); *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii*, I, 614 («*Hoc igitur modo tam Locus, quam Tempus, neque Substantia, neque Accidens sunt; et res tamen sunt, seu nihil non sunt; Sunt enim omnium Substantiarum, Accidentiarumque Locus et Tempus*»). En esto Gassendi se aparta incluso de la tradición atomista, pues para Epicuro el tiempo era un «accidente de accidentes» ver Sexto Empírico, *Adv. Mathem.* 3.211 (Secc. 10.2), Diogenes, *Vidas*, 40.1 (en Antonia LoLordo, *Pierre Gassendi and the Birth of Early Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 125).

²⁷⁵ *Ibid.*, 1.220a–b («*Tempus ita accipi soleat, quasi sit quodpiam accidens corporeis rebus inexistens; cum si quid sit, esse videatur aliquid, inanis instar, incorporeum, per sese ab existentia rei cujuscumque independens scilicet, ut datur incorporeum spatium, quod imaginarium licet nominent, ejusmodi est tamen, in quo uno loci natura consistat, ut comprobatum hactenus est; sic dari videtur incorporea quaedam, seu a corporibus independens duratio, quam licet vocent imaginariam, ejusmodi tamen sit, in qua sola sic Temporis ratio constituta*»)

²⁷⁶ *Ibid.*, 1, 224b

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 182b-184a, 246a. Ver Lolordo (2006), pp. 119-128.

²⁷⁸ Gassendi sugiere la independencia de Dios solo en lo relativo al espacio, del tiempo afirma que es un atributo de Dios, ver Lolordo (2006), 127.

²⁷⁹ *Ibid.*, 184a («*Quin-etiam, esse res [i.e. spatium esse improductum] videtur longe tolerabilior, quam quod Doctores vulgo admittunt, esse nempe rerum essentias aeternas atque improductas, et a Deo independentes: quippe cum Essentiae id sint, quod est in Substantiis, Accidentibusque praecipuum (...); quamobrem idem asserere de ipso spatio non liceat, cum nihil earum rerum sit, quae productionis capaces sunt, cujusmodi sane est homo, in quo principatum ipsa essentia tenet?, Quod dicitur porro de spatio, idem dictum de ipso quoque Tempore intelligi debet*»).

²⁸⁰ Ver Lolordo (2006), p. 106 y ss.

²⁸¹ Ver Lolordo (2006), p. 108; Westfall, R. S., «The Foundations of Newton's Philosophy of Nature», *British Journal for the History of Science* 1, 1962, pp. 171-182; Koyré, A., *Newtonian Studies*, Londres: Chapman & Hall, 1965, pp. 85-86.

²⁸² Kepler, *De fundamentis astrologiae certioribus*; thes. XX (*Opera Omnia*, Vol. 1, p. 423 [8]).

se propuso en su *Prodromus dissertationum cosmographicarum* (1596) diseñar un plan geométrico del universo; Galileo sigue su estela, y considera que el libro del universo está escrito en caracteres matemáticos²⁸³, concepciones que prenuncian la obra de Descartes y Spinoza. La tradición matemática franciscana (representada por Grosseteste, Roger Bacon y los calculadores del Merton College de Oxford) encuentra su continuación en ese nuevo platonismo de Kepler y Galileo, que ha sido templado por el aristotelismo, por la *scientia experimentalis* de Roger y Francis Bacon y por la observación detallada y precisa de los fenómenos propiciada por los nuevos instrumentos tecnológicos. Esta concepción matemática de la física postula que las cualidades sensibles (subjetivas) deben ser substituidas por unas cualidades *objetivas*, es decir, cuantificables, mensurables y determinables cuantitativamente, es decir, numérica y geoméricamente, como magnitudes, dimensiones y figuras. Las matemáticas ofrecen el modelo ejemplar para un método riguroso de conocimiento de lo real: al matematizar el conocimiento, matematizan finalmente el mundo, y a la inversa, al quedar el mundo matematizado, el conocimiento es matematizado a su vez. Matematización del universo (de la física, de lo real) y matematización de la ciencia van por tanto de la mano; el *ens reale* se transforma en *ens geometricum*, como parte del *ens mathematicum*, los entes del mundo van quedando reducidos a *res geometricae/res mathematicae*, constituidos en última instancia por materia, pero una materia que solo es cognoscible o aprehensible de forma correcta o *verdadera* en términos geométricos, matemáticos y numéricos.

0.1.6 Barroco. Enfrentada a esta primacía del conocimiento experimental, no entendida como *empeiría*, sino como experimento, y a la matematización de la física y con ello de lo real, la filosofía europea va a experimentar una ramificación: por una lado el empirismo, que da prioridad a la investigación sobre las condiciones en que se produce el hecho mismo del conocimiento empírico, y a su naturaleza, y que va a proliferar especialmente en las Islas Británicas; por otro el racionalismo, que va a dar prioridad a los modelos matemáticos y racionales que modelan la experiencia y el conocimiento, y que va a encontrar su suelo más fecundo en la Europa continental. Es el primer momento crítico de la escisión entre filosofía continental y filosofía analítica, pero en modo alguno implica ruptura alguna en la continuidad del desarrollo del naciente conocimiento científico como forma hegemónica de explicación de la realidad. Dicho de manera muy simplificada, mientras el empirismo va a profundizar ante todo en la investigación de las cuestiones gnoseológicas y epistemológicas que plantea ese modelo científico, el racionalismo va a ahondar especialmente en las cuestiones metafísicas que suscita ese modelo.

²⁸³ *Il Saggiatore*, 6 («La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola »).

0.1.6.1 Racionalismo. En los tres grandes filósofos del racionalismo europeo, Descartes, Spinoza y Leibniz, es fácil rastrear la penetración de la matemática y la geometría en la ontología (e incluso en la ética en el caso de Spinoza). Provistos los tres de grandes conocimientos matemáticos (Descartes creó la geometría cartesiana, Leibniz descubrió el cálculo diferencial e integral y realizó otros descubrimientos matemáticos, Spinoza aplicó un riguroso método axiomático a su obra principal), en los tres se da una tensión dialéctica constante entre la nueva concepción físico-matemático de las cosas y del mundo y la antigua concepción metafísica del alma humana, de Dios y de todo el entramado ontoteológico.

1.6.1.1 René Descartes. En el caso de Descartes, esa tensión se resuelve en una drástica dicotomía: psicología, gnoseología y teología quedan separadas abruptamente de la física al realizar una distinción tajante entre *res cogitantes* y *res extensae*, entre cosas pensantes inextensas y cosas no pensantes extensas (entre ellas el cuerpo humano y los animales no humanos); rechaza además la validez del conocimiento sensible y de la experiencia empírica, y privilegia la razón y el entendimiento como únicos medios de conocimiento claro y verdadero. El ámbito del espíritu y el ámbito del cuerpo y la materia quedan totalmente desconectados; emergen tres mundos o tipos de realidad distintos: uno formado por cosas o sustancias extensas, materiales, mensurables y dimensionables matemáticamente; otro formado por cosas o sustancias espirituales inextensas pero finitas e imperfectas (las mentes o almas); el último formado por la sustancia infinita, eterna y perfecta (Dios como *res cogitans infinita*). Las formas substanciales no son cosas, es decir, no son reales, son conceptos elaborados por nuestra mente. En los *Principios de la filosofía* (1644) Descartes define las sustancias o cosas reales como cosas que existen en forma tal que no tienen necesidad sino de sí mismas para existir²⁸⁴; Descartes indica que desde un punto de vista metafísico estricto, solo Dios cumpliría con ese requisito, y por tanto solo Dios sería sustancia; sin embargo, en la versión francesa de 1647 añade que de forma menos estricta se entiende por sustancia toda aquella cosa que solo necesita de la intervención o concurso de Dios para existir²⁸⁵.

Para Descartes la esencia del alma humana, en tanto *res cogitans*, es el pensamiento. El pensamiento es entendido como un proceso al margen de lo material, de lo extenso, y que no necesita de ello; la mente está dotada de ideas innatas. Debido a que el pensamiento es *conditio sine qua non* de la mente o alma, el hecho de que yo piense constituye la demostración *empírica* de que existo, de que existo como mente: *cogito ergo sum*²⁸⁶: el hecho de que exista en mí un contenido de conciencia indica que existo

²⁸⁴ Descartes, *Principios* (1644) I, 51 («*Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*»).

²⁸⁵ *Principios* (1647), I, 51 («*mais pource qu'entre les choses créées quelques-vnes sont de telle nature qu'elles ne peuuent exister sans quelques autres, nous les distinguons d'avec celles qui n'ont besoin que du concours ordinaire de Dieu en nommant celles-cy, des substances; et celles-là, des qualitez ou des attributs de ces substances*»).

²⁸⁶ Para Descartes *cogitare*, *penser*, implica el resto de actividades cognitivas, tales como entender, desear y querer, imaginar y también percibir y sentir, vid. *Principios* 1, 9: «*Par le mot de penser j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apperceuons immédiatement par nous-mesmes; c'est*

(como conciencia). Descartes llega a esa conclusión de raíz agustiniana, enunciado seminal de su sistema, después de aplicar la llamada *duda metódica*, lo cual no era sino una forma de combatir con sus mismas armas a las escuelas escépticas y críticas que proliferaban desde mediados del siglo XVI (Nicolás de Cusa, Francisco Sánchez, Montaigne, Gassendi, Marin Mersenne); si estas postulaban que cabe dudar de absolutamente todo, en tanto que resulta imposible encontrar un fundamento último de certeza, Descartes establecía un punto de apoyo ontológico para desplegar su sistema (y que será el fundamento de toda la filosofía occidental posterior): el yo como conciencia; a partir de esa verdad inobjetable construye su universo tripartito: la conciencia, el yo del *cogito*, no es una cosa extensa, no es el cuerpo (pues trabaja con contenidos inmateriales), y en tanto que imperfecta y finita, tampoco es Dios. Dentro de esos parámetros, la mente humana es un tipo particularísimo de cosa o ente: un ente inextenso e incorporeal, un *ente que piensa*, y que por tanto no está sometido ni puede ser reducido a lo matemático-mecánico (como el resto de cosas) sino que, justo al contrario, *pone* lo matemático, lo funda. En ese sentido, como indica Martínez Marzoa, para Descartes «lo corpóreo (= extenso) es lo ente, y (...) lo otro (el puro entendimiento) no es algo ente, sino aquello en lo que consiste el ser de todo ente»²⁸⁷. Pueden observarse aquí, en el seno del realismo ontognoseológico de Descartes, las semillas del idealismo kantiano y postkantiano y del correlacionismo tal y como lo entiende Meillassoux.

Dentro del marco planteado por la irrupción de la duda metódica, Descartes, en las *Meditaciones*, se ve en la obligación, una vez demostrada la existencia de la mente y del *cogito*, de demostrar por medios estrictamente racionales y sin apelar al testimonio de los sentidos, la existencia de Dios y la existencia del mundo exterior (las *cosas materiales – choses matérielles*). Argumentos y demostraciones de la existencia de Dios existían desde comienzos del cristianismo, y pueden remontarse al mismo San Pablo; pero nunca hasta ese momento se tenía constancia de argumentos para demostrar la existencia del mundo exterior, simplemente por el hecho de que se daba absolutamente por supuesto; esa era precisamente una de las características esenciales de las concepciones realistas de la antigüedad y la Edad Media (y es muy significativo de ese realismo que se preguntara por la existencia de Dios y no por la del mundo o realidad exterior). La razón última de esta demostración a la que se ve obligado Descartes se encuentra en su racionalismo gnoseológico, que rechaza el conocimiento proporcionado por los sentidos o por la imaginación, y solo admite el conocimiento racional o intelectual²⁸⁸. Acorralado por ese racionalismo extremo y por la escisión absoluta que él

pourquoy non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la mesme chose icy que penser».

²⁸⁷ Martínez Marzoa, F., *Historia de la filosofía II*, Madrid: Istmo, 2003, p. 49.

²⁸⁸ *Medit.* II, 26 («c'est une chose qui m'est à présent manifeste, que les corps mêmes ne sont pas proprement connus par les sens ou par la faculté d'imaginer, mais par le seul entendement, et qu'ils ne sont pas connus de ce qu'ils sont vus ou touchés, mais seulement de ce qu'ils sont entendus, ou bien compris par la pensée»). (AT VI, p.34 : «nam cum mihi nunc notum sit ipsamet corpora, non proprie a sensibus vel ab imaginandi facilitate, sed a solo intellectu percipi, nec ex eo percipi quod tangantur aut videantur, sed tantum ex eo quod intelligantur aperte cognosco nihil facilius aut evidentius mea mente posse a me percipi»)

mismo ha operado entre lo mental-racional y lo extenso, Descartes se ve obligado a recurrir a Dios para explicar la existencia del mundo exterior: Dios no es un mentiroso (*Dieu n'étant pas trompeur*), no sería capaz (pues repugnaría a su naturaleza) de engañar al humano hasta el punto de hacerle vivir un espejismo permanente²⁸⁹: el racionalismo extremo le lleva finalmente al fideísmo. En el transcurso de esa demostración, Descartes establece que la extensión es la esencia o atributo esencial del mundo exterior y sus entes. La esencia del mundo es por tanto para Descartes esencialmente *geométrica*, y se puede reducir a sus tres dimensiones espaciales. Descartes, y tomando el ejemplo de un trozo de cera²⁹⁰, hace una distinción entre cualidades realmente presentes en los entes del mundo exterior (dureza, forma, número, movimiento) y cualidades que no se encuentran en los entes del mundo exterior, sino que son *puestas* por el perceptor (gusto, color, sabor, sonido); Locke la retomará en su distinción entre cualidades primarias y secundarias²⁹¹.

En Descartes es ya más que evidente una preponderancia de lo gnoseológico (el *cogito* y sus avatares) sobre lo ontológico (la realidad extensa), un sesgo que va a ser la característica esencial de la filosofía moderna. En la filosofía cartesiana tiene también su origen la distinción entre *sujeto* (el yo del *cogito*, el perceptor, la conciencia) y el *objeto* (los contenidos del cogito y la *res extensa*), una división desconocida con esa radicalidad en la filosofía antigua y medieval, y que va a erigirse en fundamental en los nuevos modos de explicación del mundo y en las nuevas formas de realismo y antirrealismo. Esa distinción queda substanciada en el momento mismo en que el *cogito*, la *res cogitans*, es declarada radicalmente diferente tanto de la *res extensa* (el cuerpo, los entes) como de los contenidos de la conciencia o ideas²⁹² (pues las ideas no piensan, no son *cogitans*): es el nacimiento del sujeto como yo del *cogito*, como conciencia, y como tal opuesto a sus *obiecta*, a sus ob-jetos, a las cosas que se le lanzan como pura alteridad. Se abre de pronto una brecha, una escisión en el seno de la realidad entre el sujeto y las cosas: el sujeto es el pensamiento, lo ente lo presente en el pensamiento²⁹³. Esa aparición o emergencia del sujeto como ente autónomo, y la quiebra ontológica fundamental entre el que conoce y lo conocido que trae consigo, va a alterar profundamente la naturaleza de los realismos filosóficos surgidos después de ella: ya no son realismos metafísicos ingenuos, en los que entre la mente que conoce y las cosas conocidas existe un isomorfismo, una sintonía, un equilibrio y casi una identidad, sino realismos cada vez más lastrados hacia el sujeto, más antropocéntricos y logocéntricos, y por ello mismo caldo de cultivo perfecto para el futuro nacimiento del idealismo.

²⁸⁹ La argumentación completa en la *Meditación VI*.

²⁹⁰ *Meditaciones II*, 24-26 y *III*, 35.

²⁹¹ Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Libro 2, cap. 7.

²⁹² Descartes define la idea como la forma de los pensamientos por cuya percepción inmediata se tiene conocimiento de esos pensamientos («*Par le nom d'idée, j'entends cette forme de chacune de nos pensées par la perception immédiate de laquelle nous avons connoissance de ces mêmes pensées*», *Meditaciones, Respuestas a las 2^{as} obj.*, *Definiciones*, II).

²⁹³ Ver Martínez Marzoa (2003), pp. 54-55.

Nicolás Malebranche (1638-1715), precedido en parte por Arnold Geulincx (1624-1669), constituye la primera tentativa sistemática de superación de las aporías suscitadas por el dualismo cartesiano desde dentro del cartesianismo. El entendimiento humano, la *res cogitans*, no conoce las cosas, las *res extensas*, de manera directa, sino mediante la intervención de Dios, que, al producirse el encuentro entre ambas sustancias, provoca en la mente una determinada idea. No es la experiencia empírica y sensorial el origen de las ideas en la mente, sino Dios mismo con ocasión de nuestro acercamiento a las cosas. Este ocasionalismo convive en Malebranche con un realismo de las ideas, a las que considera entes reales y espirituales (eternos, necesarios, inmutables y no extensos), y añade que la percepción de las ideas constituye una visión (parcial) de Dios: vemos a las ideas en Dios²⁹⁴. Es en Dios por tanto donde conocemos la realidad de las cosas, no en las cosas mismas; la mente está constantemente en Dios; las cosas concretas, por su parte, los *ideata*, quedan reducidas al ámbito de la pura extensión, del cuerpo, y el conocimiento posible de ellas, en tanto extensión, será siempre sensorial, y por tanto erróneo; la abstracción es imposible, dada la disparidad ontológica existente entre cuerpos y almas. Nos encontramos pues con una exacerbación del dualismo cartesiano, que conduce a dos mundos distintos, el de las Ideas platónico-agustinianas y el de las cosas o entes corpóreos, el mundo del alma y el del cuerpo, completamente estancos; la realidad como tal consiste en la existencia conjunta de ambos, y la interacción posible entre ellos, o entre los cuerpos entre sí, solo puede tener lugar con la intervención de Dios, en tanto causa de todo. Dentro de este planteamiento, la mente humana es capaz de conocer la idea de extensión, y por tanto conocer lo físico como generalidad, pero no conocer los seres particulares, las cosas corporales concretas; si las conocemos es por un acto de fe en la revelación divina, que afirma que Dios ha creado el mundo y sus entes. Se trata de un realismo indirecto limítrofe con el idealismo subjetivo de Berkeley, pues en ambos la existencia de un mundo corpóreo exterior podría ser perfectamente superflua (aunque no es negada como tal).

0.1.6.1.2 Baruch Spinoza. Baruch Spinoza (1632-1677) no hace sino continuar e incluso extremar esa tendencia a privilegiar la autonomía del sujeto cognoscente con respecto a la realidad conocida. Muy influido por Descartes, para Spinoza el momento ontológico primer es la razón; como indica Martínez Marzoa, para Spinoza «la verdad del pensamiento no consiste en la adecuación a una cosa exterior al pensamiento, sino que reside en el pensamiento mismo»²⁹⁵: el objeto de una teoría coherente de la verdad ya no son las cosas (*res*), sino el entendimiento humano por sí mismo, el criterio de veracidad es intrínseco al entendimiento, no necesita de corroboración empírica extrínseca; es un conocimiento *puramente* reflexivo²⁹⁶. Esto, en todo caso, no empece

²⁹⁴ Malebranche, *Recherche* I, 3, 2ª parte c.6: *Que nous voyons toutes choses en Dieu*.

²⁹⁵ Martínez Marzoa (2003), pp. 97-98.

²⁹⁶ Ver por ejemplo *Tract. de int*, 35: «*Unde iterum patet, quod ad certitudinem veritatis nullo alio signo sit opus, quam veram habere ideam; nam, uti ostendimus, non opus est, ut sciam, quod sciam me scire*»; *Ibid.*, 36: «*vera non est methodus signum veritatis quaerere post acquisitionem idearum, sed quod vera methodus est via, ut ipsa veritas, aut essentiae obiectivae rerum aut ideae (omnia illa idem significant)*

su realismo: Spinoza no niega en ningún momento, como tampoco hace Descartes, la existencia del mundo exterior; en su *Tratado de la reforma del entendimiento* (*Tractatus de intellectus emendatione*, 1677) afirma con claridad que la idea de una cosa es algo distinto a la cosa de la cual es idea: el círculo y la idea del círculo son cosas distintas²⁹⁷. Lo que afirma es que el orden de las ideas es idéntico con el orden de las cosas (*ordo et connexio idearum idem est ac ordo et conexio rerum*²⁹⁸): el ser es idéntico con el proceder de la mente. Esto es posible de nuevo gracias a la existencia de Dios (el ocasionalismo): Dios es causa del mundo y al mismo tiempo causa de nuestras ideas sobre el mundo, y por ello ambos órdenes son equivalentes en la mente humana. La idea es tan real como aquello que idea o *ideatum*²⁹⁹: la idea está en la realidad y la realidad está en la idea, lo racional es real y lo real es racional. Spinoza, como Descartes, defiende una gnoseología de estirpe agustiniana: es la razón intuitiva (o la intuición racional), la *scientia intuitiva*, la que permite un acceso directo a la esencia de la cosa, porque es la forma de conocimiento que conjuga conocimiento de los atributos de Dios y de la esencia de las cosas³⁰⁰.

Como se desprende de ello, y como en el caso de Descartes, la filosofía spinoziana se mueve en parámetros netamente metafísicos y ontoteológicos: su objetivo es presentar un conocimiento del alma humana y de la naturaleza en tanto garantizados por Dios. De hecho, en su investigación en la *Ethica* sigue un riguroso método geométrico y axiomático deductivo que parte de Dios y su naturaleza y de ahí desciende a las cosas, al modo neoplatónico; como ya vimos a ese orden o concatenación descendente de los entes corresponde un orden o concatenación descendente de las ideas³⁰¹. El conocimiento de esa concatenación es posible porque el efecto está contenido en la causa³⁰², y unas causas remiten a otras hasta llegar a Dios, causa de todas las causas y *causa sui*³⁰³. Spinoza es monista panteísta: considera que existe una única substancia, que es Dios. El neerlandés supera de esta manera el dualismo cartesiano, al afirmar que

debito ordine quaerantur»; Ibid., 37: «methodus...est intelligere, quid sit vera idea, eam a ceteris perceptionibus distinguendo eiusque naturam investigando ut inde nostram intelligendi potentiam noscamus, et mentem ita cohibeamus, ut ad illam normam omnia intelligat, quae sunt intelligenda»; Ibid., 38: «methodum nihil aliud esse, nisi cognitionem reflexivam aut ideam ideae».

²⁹⁷ *Tract.de int., 33: «Idea vera (habemus enim ideam veram) est diversum quid a suo ideato. Nam aliud est circulus, aliud idea circuli».*

²⁹⁸ *Ethica II, prop. 7.*

²⁹⁹ *Tract.de int., 34: «Petrus ex. gr. est quid reale; vera autem idea Petri est essentia Petri obiectiva, et in se quid reale, et omnino diversum ab ipso Petro. Cum itaque idea Petri sit quid reale habens suam essentiam peculiarem, erit etiam quid intelligibile».*

³⁰⁰ *Ibid., 19: «Denique perceptio est, ubi res percipitur per solam suam essentiam, vel per cognitionem suae proximae causae»; Ibid., 29: «Solutus quartus modus comprehendit essentiam rei adaequatam, et absque erroris periculo; ideoque maxime erit usurpandus». ; *Ethica*, II, 40 escol. 2: «Præter hæc duo cognitionis genera datur, ut in sequentibus ostendam, aliud tertium quod scientiam intuitivam vocabimus. Atque hoc cognoscendi genus procedit ab adæquata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adæquatam cognitionem essentiae rerum».*

³⁰¹ *Tract. de int., 95: «Concatenatio intellectus, quae naturae concatenationem referre debet».*

³⁰² *Eth., II, prop. 7 (« Nam cujuscunque causati idea a cognitione causae cujus est effectus, dependet»).*

³⁰³ *Eth. I, 24, corol. («Hinc sequitur Deum non tantum esse causam ut res incipiant existere sed etiam ut in existendo perseverent sive (ut termino scholastico utar) Deum esse causam essendi rerum»); Ibid., I, 25 («Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae sed etiam essentiae»); Ibid., I, 25 esc. («ut verbo dicam eo sensu quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est»).*

Dios, lo mismo que las cosas es extensión: «*Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa*»³⁰⁴. A esta proposición precede otra paralela: Dios es pensamiento (o el pensamiento es atributo de Dios)³⁰⁵. Dios es por tanto a la vez *res extensa* y *res cogitans* (en tanto que posee infinitos atributos) y esa doble naturaleza permite salvaguardar y sellar el monismo spinozista: pensamiento y extensión son dos modos distintos de un mismo ser, de una misma realidad. Dios, como superrealidad matriz (como causa inmanente), está presente tanto en la realidad física de las cosas como en la realidad noética de las ideas, y garantiza su equivalencia. La realidad de las cosas es la extensión y el movimiento (que hace posible su transformación y su incardinación en la cadena causal: unas cosas mueven a otras). Pero siguiendo hasta sus últimas consecuencias ese panteísmo monista, la realidad de las cosas es *también* la idea, la naturaleza de la *res* no solo es puramente física, es también noética: la cosa es idea, es pensamiento (pensamiento de Dios, en primera instancia, y pensamiento humano en segunda). En Spinoza el isomorfismo entre conocer y ser es absoluto, y su realismo ontognoseológico monista fusiona platonismo y pluralismo aristotélico bajo el paraguas y los auspicios de un Dios inmanente.

0.1.6.1.3 Gottfried Leibniz. Al panteísmo monista y racionalista de Spinoza, en el que la substancia es identificada con Dios, Leibniz opone un pluralismo y atomismo metafísico, en el que la substancia material no es algo extenso, sino algo dinámico, activo; la substancia es en su esencia fuerza para actuar (*vis agendi*)³⁰⁶. La substancia no es extensión, sino fuerza: hoy diríamos *energía*. Existe un número infinito de substancias individuales simples o mónadas, que a su vez se combinan entre sí para formar otras substancias compuestas. Si tienen fuerza para actuar, es debido a que poseen una *dýnamis*, una fuerza vital: no son seres inertes, sino entes dotados de vida³⁰⁷ y capaces de percepción³⁰⁸, inextensos³⁰⁹, inmateriales, ingenerables³¹⁰ e incorruptibles³¹¹. Cuentan además con una naturaleza especular: cada una de ellas refleja el universo entero³¹². Mientras que para Spinoza las cosas son a la vez *res extensae* y *res cogitantes*, para Leibniz nada es en su esencia extenso, todo es ser vivo o

³⁰⁴ *Eth.*, II, prop. 2.

³⁰⁵ *Eth.* II, prop. 1 («*Cogitatio attributum Dei est sive Deus est res cogitans*»).

³⁰⁶ *De primae philosophiae emendatione*: «*Et hanc agendi virtutem omni substantiæ inesse ajo, semperque aliquam ex ea actione nasci*» OFC II, p. 229; GP, IV, p. 469. La definición literal de substancia como *ens vi agendi praeditum*, atribuida a Leibniz, está extraída en realidad de las *Anmerkungen über die vernünftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele* de Christian Wolff, Fráncfort, 1724, ad § 114 (p. 67).

³⁰⁷ Influyó en esa concepción sin duda el descubrimiento de los microorganismos por parte de Anton van Leeuwenhoek (1632-1723) y Robert Hooke (1635-1703), como consecuencia de la invención del microscopio. Gustavo Bueno, de forma muy acertada, compara por ello a las mónadas no con los átomos o las moléculas, sino con las células, en su introducción a Leibniz, *Monadología*, Oviedo: Pentalfa Ediciones, 1981, pp. 13-47, p. 37.

³⁰⁸ Ver *Monad.*, 14, 15, 19, 21 y

³⁰⁹ *Ibid.*, 3

³¹⁰ *Ibid.*, 5, 6.

³¹¹ *Ibid.*, 4, 6.

³¹² *Ibid.*, 61, 67.

espiritual, *res cogitans*. Es precisamente el grado de distinción o claridad en la percepción la que determina la jerarquía ontológica.

En Leibniz se da, como en Spinoza, una correlación perfecta entre el orden racional y el orden real: las verdades de razón o racionales (presentes en la mente) se corresponden con la verdades de hecho o reales (presentes en la realidad exterior a la mente); esa correspondencia a veces se nos escapa, pero no por ello deja de existir, y todas las verdades acaban unificándose en Dios. El principio de razón suficiente (nada existe sin una causa)³¹³ es el encargado de reducir las verdades de hecho a verdades de razón. El racionalismo de Leibniz queda plasmado en su innatismo: los principios lógicos y matemáticos, las ideas metafísicas, los principios prácticos de la moral y la representación última de la realidad están en la mente desde su inicio, sin necesidad de experiencia empírica y sensorial alguna; las mónadas o unidades percibientes y cogitantes mínimas «no tienen ventanas»³¹⁴, son independientes unas de otras, y dependientes todas de un Dios trascendente. Las relaciones entre ellas tienen un carácter puramente ideal y se consuman gracias a la armonía preestablecida, que es la versión refinada y leibniziana del ocasionalismo. Aunque poblado por infinitos individuos, el universo real es uno solo: para Leibniz el mejor de los posibles, ya que ha sido creado por Dios³¹⁵.

Dentro del racionalismo europeo del siglo XVII se constata una paulatina desmaterialización y una progresiva espiritualización de la substancia de la cosa, que preludian el idealismo alemán: de la cosa como *res extensa* de Descartes pasamos a la cosa como substancia divina de Spinoza, mitad materia extensa, mitad idea, y concluimos con la cosa como mónada, como *res cogitans*, como cosa viva, inextensa, pensante y/o perceptora en Leibniz. La absoluta confianza y exaltación de la razón como principio rector de los seres humanos concretos y de la Humanidad en general preludian igualmente tanto la Ilustración como la filosofía kantiana y su idea de la razón como eje privilegiado del conocimiento. En este sentido la filosofía kantiana puede entenderse, como luego veremos, como la hibridación del racionalismo leibniziano de Christian Wolff (1679-1754) con el empirismo británico.

0.1.6.2 Empirismo. El empirismo británico surge esencialmente de un análisis exhaustivo del conocimiento humano, tanto a nivel psicológico como gnoseológico, y puede verse como una consecuencia del sismo filosófico que produjo la aparición de la duda cartesiana y su método, que cuestionaban los límites y los fundamentos del conocer. Psicología y gnoseología van a ser por ello los puntos de atención principales de John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753) y David Hume (1711-1776). A la inversa que los racionalistas, para los que las ideas verdaderas o la verdad misma

³¹³ *Ibid.*, 31-32, *Theodic.* I, 44.

³¹⁴ *Monad.* 7 («Destituuntur monades fenestris, per quas aliquid ingredi aut egredi valet»; «Les Monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir»).

³¹⁵ *Theod.*, 8, 9.

existen o pueden existir al margen de las cosas, los empiristas consideran que las ideas solo pueden ser verdaderas si parten de las cosas mismas, si tienen su origen en ellas.

1.6.2.1. John Locke. Todo el segundo libro de la obra principal de Locke, el *Ensayo sobre el conocimiento humano* (1690), está dedicada a cómo se forman las ideas en la mente humana, imbricando para ello por completo – y en ocasiones confundiendo – psicología y gnoseología. Locke define la idea como «el objeto del acto de pensar» (*the object of thinking*)³¹⁶, que tiene dos orígenes: la sensación (*sensation*) o experiencia (*experience*) empírica o externa, y las operaciones de nuestra mente (*the operations of our mind*), fundamentalmente la reflexión (*reflection*, entendida como experiencia interna) como relaboración del material proporcionado por la sensación³¹⁷. Estas son las que Locke llama ideas simples (*simple ideas*)³¹⁸. Vemos aquí con claridad el giro psicológico o psicologista que impone el empirismo británico con respecto a la Idea platónica y al concepto de idea de la metafísica europea: el foco se sitúa ahora en la mente humana como productora de la idea, no en la realidad de la idea como tal, o en su posible autonomía. Lo importante para Locke es el funcionamiento real de la mente, no la naturaleza ontológica de la idea. Siguiendo esa lógica, va a identificar idea con percepción³¹⁹: pensar y percibir son lo mismo, la idea acaba convertida en *contenido de percepción*, y por tanto en parte de un proceso psicológico. Fuera de la mente están los «objetos exteriores» (*outward objects*) que son «extrínsecos a la mente» (*extrinsic to the mind*)³²⁰, y que provocan las impresiones (*impressions*) de la sensación en los sentidos. Locke no es un ontólogo; no indaga qué naturaleza puedan tener esos objetos exteriores (o mejor dicho, presupone que son materia extensa), y solo le interesan en tanto objetos de percepción. Lo más que llega a apuntar es su distinción entre cualidades primarias (*primary qualities*) y cualidades secundarias (*secondary qualities*) en los cuerpos o cosas³²¹, debido a su importancia gnoseológica. Las cualidades de los cuerpos producen ideas (percepciones) en nuestros sentidos; Locke afirma en realidad que son dos caras de la misma moneda:

Así, una bola de nieve tiene la potencia de producir en nosotros las ideas de blanco, frío y redondo; a esas potencias para producir en nosotros esas ideas, en cuanto que están en la bola de nieve, las llamo cualidades (*qualities*); y en cuanto son sensaciones o percepciones en nuestro entendimiento, las llamo ideas³²².

En efecto, solidez, extensión, forma, movimiento, reposo y número (las cualidades primarias) son tanto *cualidades* intrínsecas de los objetos exteriores o cosas como

³¹⁶ Locke, *Essay*, II, I, 1.

³¹⁷ *Ibid.*, II, I, 2-3.

³¹⁸ *Ibid.*, II, II, 1 y ss.

³¹⁹ *Ibid.*, II, I, 9 («*The soul begins to have ideas when it begins to perceive. To ask, at what time a man has first any ideas, is to ask, when he begins to perceive; – having ideas, and perception, being the same thing*»).

³²⁰ *Ibid.*, II, I, 24 («*These are the impressions that are made on our senses by outward objects that are extrinsic to the mind*»).

³²¹ *Ibid.*, II, VIII, 9 y ss.

³²² *Ibid.*, II, VIII, 8 (trad. de Edmundo O’Gorman en: John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Méjico: Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 113).

*ideas*³²³. Las cualidades secundarias (color, sabor, olor, dolor, etc.) son sin embargo solamente ideas o percepciones, no cualidades intrínsecas de las cosas. Si se suprime la sensación, la percepción, lo único que quedan son las cualidades primarias; las secundarias son reductibles ontológicamente a volumen, forma y movimiento (es decir, la extensión cartesiana)³²⁴. Locke investiga con algo más de profundidad la naturaleza de los cuerpos, de las cosas (entendidas como *objetos* gnoseológicamente hablando) y con el fin de explicar mejor el proceso de la cognición/percepción (y no tanto por interés ontológico) admite en ellas tres clases de cualidades: cualidades primarias (volumen, forma, número, situación y movimiento y reposo), cualidades sensibles (toda capacidad de operar sobre los sentidos humanos y producir percepciones de gusto, sabor, color, etc.) y potencias (toda capacidad de producir cambios en las cualidades primarias), siendo las dos últimas secundarias³²⁵. Hay por tanto ideas de las cualidades primarias, entendidas como semejanzas (*resemblances*) de esa cualidades y cuyos «modelos realmente existen en los cuerpos mismos»³²⁶, e ideas de las cualidades secundarias, que no guardan semejanza alguna con la cosa. El realismo representativo de Locke entiende el conocimiento humano como representación de la cosa, y la representación como un *límite directo* con la cosa: una línea o membrana con un borde externo (la realidad) y un borde interno (los sentidos). No obstante, pese a su naturaleza limítrofe, no hay identidad absoluta entre ser y conocer: la membrana (la representación) introduce una distorsión, un sesgo:

no pensemos (como quizá se hace habitualmente) que las ideas son exactamente las imágenes y semejanzas de algo inherente al sujeto que las produce, ya que la mayoría de las ideas de sensación no son más en la mente la semejanza de algo que exista fuera de nosotros (*something existing without us*), que los nombres que las significan son una semejanza de nuestras ideas³²⁷.

En el tránsito al otro lado de la membrana, es decir, en el paso de objeto exterior (cualidad) a objeto interior (idea), la cosa pierde algo, pierde masa ontológica, se transforma. Locke recurre al puro mecanicismo y a unas presuntas partículas diminutas de materia («cuerpos individualmente imperceptibles», *some singly imperceptible bodies*, «partículas insensibles de materia», *insensible particles of matter*)³²⁸ para explicar cómo los objetos externos *introducen* sus cualidades en nuestros sentidos, o como estos *absorben* esas cualidades y las transforman en ideas. Este metabolismo epistemológico se enmarca dentro de una ontología atomista o mejor dicho corpuscularista (inspirada en Robert Boyle), de la *res extensa*, que entiende la substancia de la realidad en términos de tamaño, fuerza, forma, solidez y movimiento. No obstante, el realismo de Locke es también crítico, o escéptico, y en un pasaje del

³²³ Ello es debido a que «nuestros sentidos no son capaces de advertir ninguna desemejanza entre la idea que ha sido producida en nosotros y la cualidad del objeto que la produce», *Ibid.*, II, VIII, 25 (trad. cit., p. 121).

³²⁴ *Ibid.*, II, VIII, 17.

³²⁵ *Ibid.*, II, VIII, 23.

³²⁶ *Ibid.*, II, VIII, 15 («*the ideas of primary qualities of bodies are resemblances of them, and their patterns do really exist in the bodies themselves, but the ideas produced in us by these secondary qualities have no resemblance of them at all*»).

³²⁷ *Ibid.*, II, VIII, 7 (trad. cit., p. 112).

³²⁸ *Ibid.*, II, VIII, 12 y 13.

Ensayo califica al corpuscularismo de «hipótesis» (*hypothesis*), en concreto «aquella que se supone que más penetra en una explicación inteligible de las cualidades de los cuerpos»³²⁹, es decir, la que parece más probable de todas. A continuación afirma que la cuestión de qué hipótesis sea más verdadera no es asunto que le corresponda elucidar, y que el estado de la filosofía de su tiempo no permite determinar³³⁰. Se trasluce aquí un instrumentalismo escéptico que muestra que el realismo lockeano, aunque ontognoseológico, no es ya en modo alguno ingenuo. Locke amplía esas dudas en otro pasaje, afirmando que no disponemos de una ciencia de los cuerpos (*science of bodies*), que somos ignorantes de la constitución última de los corpúsculos y por tanto de los cuerpos³³¹ y que probablemente lo continuaremos siendo pese a los avances de la ciencia en ese campo, pues carecemos de ideas claras y adecuadas al respecto³³². En última instancia, «no tenemos ninguna idea clara de la substancia en general»³³³

Frente a la ontología del cuerpo, de la *res extensa*, se plantea la cuestión de la ontología de la mente, de la *res cogitans*. En ese campo, Locke se mueve igualmente en la duda y la ambigüedad³³⁴; admite tanto la existencia de un alma inmaterial como la naturaleza material de la mente humana. No puede entenderse esta cuestión sin tener en cuenta la influencia decisiva que las ideas de Thomas Hobbes (1588-1679) tuvieron al respecto. Hobbes aportó, primero en su *Leviatán* (1651) y más tarde en su tratado *De corpore* (1655), una idea esencial desde el punto de vista histórico-filosófico: que la constitución de la mente o alma humana era completamente material, que la noción de substancia y la de cuerpo eran idénticas³³⁵ y que la idea de una *substancia incorporeal* era contradictoria e inconsistente³³⁶. En sus últimos años proclamó por ello que Dios era un «espíritu corporal», es decir, que la extensión era uno de los atributos de Dios, que Dios

³²⁹ *Ibid.*, IV, III, 16 («*the corpuscularian hypothesis, as that which is thought to go furthest in an intelligible explication of those qualities of bodies*») (trad. cit., p. 546)

³³⁰ *Ibid.* : «*This at least is certain, that, whichever hypothesis be clearest and truest, (for of that it is not my business to determine,) our knowledge concerning corporeal substances will be very little advanced by any of them, till we are made to see what qualities and powers of bodies have a necessary connexion or repugnancy one with another ; which in the present state of philosophy I think we know but to a very small degree*»

³³¹ *Ibid.*, IV, III, 26 («*Hence no science of bodies within our reach (...) Thus, having no ideas of the particular mechanical affections of the minute parts of bodies that are within our view and reach, we are ignorant of their constitutions, powers, and operations* »).

³³² *Ibid.*: «*I am apt to doubt that, how far soever human industry may advance useful and experimental philosophy in physical things, scientific will still be out of our reach : because we want perfect and adequate ideas of those very bodies which are nearest to us, and most under our command*»

³³³ *Ibid.*, XXIII, 4 («*No clear or distinct idea of substance in general*»).

³³⁴ Ver al respecto Lisa Downing, «Locke's ontology», en: Lex Newman (ed.), *The Cambridge Companion to Locke's 'Essay Concerning Human Understanding'*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 352-380, p. 373 y ss.

³³⁵ Hobbes, *Leviatán*, III, 34 («*substance and body signify the same thing*»).

³³⁶ *Ibid.* I, IV, 20-1 («*Another, when men make a name of two names, whose significations are contradictory and inconsistent; as this name, an incorporeal body, or (which is all one) an incorporeal substance, and a great number more. For whensoever any affirmation is false, the two names of which it is composed, put together and made one, signify nothing at all* »).

era un ente material³³⁷. Locke aborda el problema del conocimiento de la existencia de Dios en el cap. 10 de la IV parte del *Ensayo*. El problema de fondo consiste en la dificultad de responder a la pregunta de cómo la materia puede pensar. Locke considera la hipótesis hobbesiana de que ni cada partícula de materia puede pensar o percibir (la idea leibniziana) ni un único átomo piensa (la idea spinoziana), sino que el pensamiento, y Dios como primer ser pensante, emerge de un *sistema de la materia* (*system of matter*)³³⁸, de una determinada combinación de elementos materiales; a continuación rechaza esa hipótesis (lo cogitante no puede surgir de la unión de partículas no cogitantes), lo que aboca al dualismo cartesiano, posición igualmente paradójica e indemostrable. En última instancia nada puede saberse sobre la composición ontológica de la mente:

Tenemos las ideas de materia y de pensamiento, pero posiblemente jamás podremos saber si un ente puramente material piensa o no piensa, ya que nos es imposible, por la contemplación de nuestras propias ideas y sin auxilio de la revelación, llegar a descubrir si la Omnipotencia no ha dotado a algún sistema de materia, debidamente dispuesto, de una potencia de percepción y de pensamiento, o bien, si no ha vinculado y unido a una materia así dispuesta una substancia inmaterial pensante³³⁹.

De este modo, en la filosofía empirista de Locke conviven un realismo representativo que podemos denominar instrumentalista junto a un escepticismo gnoseológico y un agnosticismo en lo que se refiere a cuál sea la realidad última de las cosas y de la mente: carecemos de ideas suficientes sobre lo real para ello. Su exploración de los límites del conocimiento humano desemboca en una clara postura de insatisfacción ante los planteamientos del modelo ontológico mecanicista, que resultan insuficientes para explicar tanto la realidad de la mente como la realidad misma de la cosa³⁴⁰. La filosofía de Locke puede considerarse en ese sentido una encrucijada, punto de partida tanto del empirismo inglés – que se extenderá hasta la filosofía analítica – como del criticismo kantiano – que dará lugar al idealismo y a la filosofía continental.

0.1.6.2.2 George Berkeley. El representacionismo presente en la filosofía de Locke – las ideas como membrana o bisagra, pero también como barrera, entre la cosa exterior y la mente – se agudiza en la filosofía de George Berkeley, que va a lanzar a Locke la objeción de que es imposible afirmar la similitud de las ideas con las cualidades del *ideatum*, debido a que de manera inmediata solo conocemos las ideas, no las cosas. La realidad, para la mente humana, se retrae por ello a pura percepción, a pura ideación:

³³⁷ *An answer to a Book published by Dr. Bramhall* (1662), p. 31 («I say the Trinity, and the Persons thereof are that one pure, simple, and eternal Corporeal Spirit »); *Appendix ad Leviathan* (1668, p. 345):«Nondum enim scio quo sensu aliquid Maximum vel Magnum dici possit, quod non sit Corpus».

³³⁸ Locke, *Essay*, IV, X, 16 («If then neither one peculiar atom alone can be this eternal thinking being ; nor all matter, as matter, i.e. every particle of matter, can be it ; it only remains, that it is some certain system of matter, duly put together, that is this thinking eternal Being »).

³³⁹ *Ibid.* IV, III, 6 (trad. cit., pp. 538-539).

³⁴⁰ Downing (2007) considera que la idea de materia de Locke (influida por Newton) excede la idea de materia del mecanicismo de su época, y en ese sentido podría admitir la posibilidad de un ente material pensante, cuya complejidad excediera los parámetros de la materia definida por el mecanicismo. Es decir, un ser material pensante tendría que contar con propiedades de la materia que *no solo fuesen* extensión, solidez y movimiento.

*esse est percipi*³⁴¹, las cosas exteriores existen solo como fenómenos de la conciencia interior, solo en tanto se nos dan a la percepción; no solo son subjetivas las cualidades secundarias, sino también las primarias. *Esse is percipi* (la fórmula original de Berkeley, mezclando inglés y latín) significa en realidad: solo existe la idea, y la existencia de la idea consiste en ser percibida-pensada³⁴². Berkeley lleva al extremo la teoría de las ideas de Locke y las fusiona con una versión igualmente extrema del ocasionalismo dualista de Malebranche (y movido por su mismo ímpetu religioso), y deriva en un inmaterialismo o amaterialismo (negación de la existencia de la materia) y en consecuencia en un acosmismo (negación de la existencia del mundo)³⁴³.

Berkeley niega en efecto la sustancialidad de la materia, como parte de su radical antimaterialismo, principalmente y con especial virulencia en sus obras de juventud (*Principios del conocimiento humano*, 1710 y *Diálogos entre Hylas y Filonous*, 1713). Malebranche había declarado que la *res extensa* era incognoscible para la *res cogitans*; Berkeley va un paso más allá, y declara que todo es *res cogitans*, que no hay más sustancia que el espíritu³⁴⁴; solo existen las sustancias espirituales (Dios, ángeles, almas e ideas): la física entera es substituida de un plumazo por la psicología y la teología. Los sentidos no perciben *cosas exteriores*, solo perciben cualidades, es decir, representaciones, ideas. Lo que se denomina cosa es en realidad una idea, o mejor dicho una *colección de ideas* o de percepciones sensoriales, es decir, mentales³⁴⁵. Es evidente que Berkeley se desvincula aquí del empirismo, al saltarse el paso de la sensación directa, a la que identifica con la idea o la cognación, y negar igualmente el proceso de la abstracción³⁴⁶: el borde exterior de la idea lockeana –cuyo origen estaba en la sensación – queda clausurado. Desde este punto de vista, Berkeley es en realidad un racionalista, más cercano ontológicamente a Leibniz y Malebranche que a Locke; con este solo comparte su descripción de la psicología interna del entendimiento humano. La cosa particular es un conglomerado de ideas o percepciones internas diversas agrupadas bajo un mismo nombre:

Y cuando observamos que varias de estas ideas sensibles se acompañan mutuamente se las registra con un solo nombre y se las considera también como una sola cosa. Así, por ejemplo, cuando se observa que

³⁴¹ Berkeley, *Princip.* 3. («For as to what is said of the absolute Existence of unthinking Things without any relation to their being perceived, that seems perfectly unintelligible. Their Esse is Percipi, nor is it possible they should have any Existence, out of the Minds or thinking Things which perceive them. »)

³⁴² *Princip.* 2 («the Existence of an Idea consists in being perceived »).

³⁴³ Martínez Marzoa (2003), p. 145. Hay sin embargo algunos argumentos en el *Diálogo entre Hylas y Filonús* que parecen reivindicar la existencia de la realidad objetiva, a través de la intervención divina: si ser significa ser percibido, las cosas podrían existir sin ningún perceptor o mente humano, siempre y cuando sean percibidas por Dios (*Diálogo*, 212: «To me it is evident for the reasons you allow of, that sensible things cannot exist otherwise than in a mind or spirit. Whence I conclude, not that they have no real existence, but that, seeing they depend not on my thought, and have all existence distinct from being perceived by me, THERE MUST BE SOME OTHER MIND WHEREIN THEY EXIST. As sure, therefore, as the sensible world really exists, so sure is there an infinite omnipresent Spirit who contains and supports it»). Las cosas existen, por tanto, porque son percibidas por Dios, lo que constituye una versión renovada de la vieja idea platónico-agustiniana de que las cosas preexisten en la mente divina.

³⁴⁴ Berkeley, *Princip*, 7 («It is evident there is no other Substance than Spirit, or that which perceives»).

³⁴⁵ *Princip.* 1, 3, 12, 148; *Diálogo* 1; 195, 2; 224, 2; 249

³⁴⁶ *Princip.*, introd., X, XIII.

un cierto color, sabor, figura y consistencia están unidos, se los considera como una sola cosa clara y definida a la que se significa con el nombre de manzana. Otras colecciones de ideas constituyen una piedra, un árbol, un libro, y otras cosas semejantes de carácter sensible³⁴⁷.

Berkeley niega la *res extensa*, pero no niega la realidad exterior a la mente: eso supondría negar a Dios, a los ángeles y al alma humana, lo que constituiría justo lo contrario del motor primero de su filosofía. La realidad exterior para él está compuesta por tanto por substancias espirituales; las cosas (los entes exteriores) son en realidad espíritus, almas inmatriciales; partiendo del empirismo de Locke (no de su *ontología*, sino solo de su *psicología*), Berkeley desemboca en posiciones muy similares a las de racionalistas como Malebranche o Leibniz, que negaban (Leibniz) o ninguneaban (Malebranche) la *res extensa*.

En Berkeley el primado de la psicología y del psicologismo es ya absoluto, hasta el extremo de que degluten a la materia, al mundo, y a los entes físicos, aunque no a la realidad exterior – que queda reducida a los entes espirituales y a Dios. No es por tanto un idealismo en sentido estricto, y su filosofía puede ser definida por tanto no como un idealismo inmaterialista, sino como un *realismo inmaterialista*: la realidad es inmaterial, inextensa, pero existe fuera de la mente: Dios o los ángeles no son productos de mi mente; muy al contrario mi mente es producto o creación de un Dios externo a mí. No obstante, este realismo berkeleyano es intrínsecamente problemático, en tanto que niega la cosa reduciéndola a idea, a espíritu: hace imposible con ello la física y cualquier ciencia sobre la materia (a las que reduce a meras hipótesis matemáticas). Al amputar por completo la substancia material de la cosa, al aniquilar por completo toda realología o ciencia de la *res*, y sustituirla por una psico-teología, su realismo queda completamente mutilado, filosóficamente cojo, y desprovisto absolutamente de toda apertura a lo otro.

0.1.6.2.3 David Hume. Mientras Berkeley rechaza por completo la ontología de la *res extensa*, pero no la ontología de la *res cogitans* lockeana, que reelabora para sus propios fines, el escocés David Hume es consecuente con la herencia empirista de Locke y retorna al sensismo empirista de éste, que Berkeley había hurtado. Si Berkeley reducía la cosa a idea, Hume va a reducir la idea a sensación, a impresión (*impression*), ampliando el horizonte empírico de su filosofía y encogiendo bastante su horizonte metafísico. Hume es realista: considera que existen las cosas exteriores a la mente, pero, siguiendo el sesgo crítico de Locke, considera que nuestra mente no los conoce tal y como son, sino solo tal y como nuestra mente es capaz de representárselos, a saber: en forma de impresiones (en tanto elaboración mental de una sensación física detectada en algún órgano sensitivo del exterior) o de ideas (en tanto *copias* y reelaboraciones y combinaciones internas de esas impresiones)³⁴⁸. Las impresiones proceden de la experiencia sensible recogida por los sentidos; pero al llegar al punto crítico de saber de dónde proceden esas sensaciones, Hume vira al escepticismo y al agnosticismo epistemológicos:

³⁴⁷ Princip. 1 (trad. de Carlos Mellizo en: Georges Berkeley, *Tratado sobre los principios del entendimiento humano*, Madrid: Alianza Editorial, 1992, p. 55.

³⁴⁸ Hume, *Tratado nat. hum.* I, 1, 1.

En lo referente a aquellas impresiones que emergen de los sentidos, su causa última, en mi opinión, es absolutamente inexplicable para la razón humana, y será siempre imposible decidir con certidumbre si emergen inmediatamente del objeto (*the object*), o si son producidos por el poder creativo de la mente (*by the creative power of the mind*), o derivan del autor de nuestro ser. Tampoco es esa cuestión en modo alguno objeto de nuestro presente propósito³⁴⁹.

De manera muy similar a la de Locke, Hume rehúye toda posible explicación de orden ontológico, se ciñe a los aspectos gnoseológicos y proclama su agnosticismo al respecto. Baraja en todo caso tres hipótesis (el realismo filosófico, el idealismo/nihilismo y el ocasionalismo) sin decidirse por ninguna de ellas. Hume va a llevar a cabo una revisión crítica profunda de los conceptos fundamentales de la metafísica, realizada desde el punto de vista de la moderna filosofía natural (es decir, de la ciencia) y su método empírico. Uno de esos conceptos es el de substancia, que va a disolver, como Berkeley, en una agrupación de percepciones o ideas simples reunidas en torno a un nombre³⁵⁰, a las que va a caracterizar porque sus propiedades son estables y permanentes en el tiempo: la famosa *bundle theory* que reduce la substancia (y la cosa) a sus propiedades y a su modo de organizarse, y que se inspira en la cosa como «colección de ideas» de Berkeley. El correlato lógico de la substancia es el principio de identidad, que para Hume, análogamente, no es otra cosa que la invariabilidad y el carácter ininterrumpido de un objeto o cosa a lo largo del tiempo, que disuade a la mente de crearse una idea de multiplicidad³⁵¹. El agnosticismo gnoseológico que vimos antes debe interpretarse por tanto, a la luz de esta idea de substancia, en el sentido de que es la naturaleza y la esencia de las propiedades (las cualidades primarias de Locke) lo que nos es, y nos será siempre, oscuro y desconocido.

Esa misma crítica al modelo ontológico de la substancia/cosa lo va a aplicar Hume al de la mente, o *res cogitans*: la substancia cogitante no es sino un amasijo o colección (*bundle*) de percepciones y pensamientos o ideas³⁵² cuya identidad personal es sostenida en el tiempo por la memoria³⁵³. A la disolución de la substancia de la cosa corresponde la disolución de la substancia psíquica, del alma. La crítica sistemática de las nociones de la metafísica de Hume no se queda ahí; va a negar igualmente la idea de causalidad, en el sentido de sucesión necesaria, extrayendo de la ecuación el concepto de necesidad:

³⁴⁹ *Ibid.* 1, 3, secc. 5 (trad. nuestra) («As to those impressions, which arise from the senses, their ultimate cause is, in my opinion, perfectly inexplicable by human reason, and 'twill always be impossible to decide with certainty, whether they arise immediately from the object, or are produc'd by the creative power of the mind, or are deriv'd from the author of our being. Nor is such a question any way material to our present purpose») (trad. nuestra)

³⁵⁰ *Ibid.*, 1, 1, secc. 6 («The idea of a substance as well as that of a mode, is nothing but a collection of simple ideas, that are united by the imagination, and have a particular name assigned them, by which we are able to recall, either to ourselves or others, that collection»).

³⁵¹ («Thus the principle of individuation is nothing but the invariableness and uninterruptedness of any object, thro' a suppos'd variation of time, by which the mind can trace it in the different periods of its existence, without any break of the view, and without being oblig'd to form the idea of multiplicity or number»).

³⁵² *Ibid.*, 1, 4, secc.6: «I may venture to affirm of the rest of mankind, that they are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement »).

³⁵³ *Ibid.* («As memory alone acquaints us with the continuance and extent of this succession of perceptions, 'tis to be consider'd, upon that account chiefly, as the source of personal identity»).

en los hechos empíricos – como distintos a las ideas – se dan series y secuencias, pero no existe una necesidad de que en ellas una cosa suceda a otra, o en todo caso, no podemos demostrar que la haya³⁵⁴. La existencia de una relación necesaria entre las cosas escapa a nuestra experiencia; la establecemos por la costumbre o hábito (*custom, habit*)³⁵⁵: la repetición constante en el tiempo de dos fenómenos sucesivos crea en la mente una fuerte asociación de ideas que es entendida mentalmente como una conexión necesaria³⁵⁶.

Berkeley ya había negado la idea de causalidad física u ontológica, aunque como buen racionalista mantuvo la de causalidad lógica o psicológica; Hume sigue por ese camino, aunque después de elaborar un análisis profundo del concepto de causalidad y de causación. Para Hume, la idea de causa y la de efecto son ideas independientes, sin conexión alguna entre sí (nivel ontológico); dicha conexión solo se da en la mente (nivel lógico). Esto corrobora la presencia de un realismo de fondo (aunque crítico y escéptico) en la filosofía de Hume, en tanto que admite que se dan fenómenos exteriores a la mente que la mente aprehende a través de la experiencia e interpreta a su manera: la mente interpreta como conexión necesaria lo que *en el exterior* es pura desconexión, ausencia de nexo ontológico.

La crítica corrosiva de Hume a la metafísica desde su psicologismo y empirismo escépticos abrió el camino a la filosofía crítica de Kant. En su disolución de la cosa (*res*) en átomos de ideas prefigura el atomismo lógico y parte del positivismo lógico anglosajón, y por ello puede decirse que es un eslabón importante en la cadena de esa tradición filosófica. En cierto modo puede verse ese atomismo psicológico – ya presente en Berkeley y augurado por Locke – como una trasposición del atomismo de las ciencias de la naturaleza, es decir, estaríamos ante un atomismo gnoseológico que sería el espejo del atomismo realógico.

Si realizamos una panorámica de conjunto sobre la filosofía europea entre Descartes y Hume, es decir, abarcando el racionalismo continental y el empirismo británico de los siglos XVII y XVIII, constatamos cómo la brecha entre la ontología de la cosa y la ontología de la mente se va haciendo cada vez mayor, y cómo la primera se convierte cada vez más en una especie de región ontológica de la segunda, sin llegar a absorberla del todo (paso que corresponderá dar al idealismo alemán). La pérdida de masa ontológica de la cosa, o su progresiva psicologización, es sistemática: Descartes establece la realidad ontológica de la *res extensa*, aunque la somete a la duda metódica y la escinde de la *res cogitans*; Malebranche proclama la incognoscibilidad de la *res extensa*, y remite a Dios como garante de su existencia; Spinoza iguala ontológicamente *res extensa* y *res cogitans* como modos de una única substancia; Leibniz niega la realidad de la *res extensa* y la reduce a *res cogitans*; Locke reduce la substancia de la

³⁵⁴ *Ibid.*, I, 3, 3.

³⁵⁵ *Invest. sobre el ent.*, VII, 59.

³⁵⁶ *Tratad. enten.*, I, 4 secc. 2.

res extensa a contenidos de la experiencia de la *res cogitans*; Berkeley niega como Leibniz la realidad de la *res extensa*, y Hume la *atomiza* psicológicamente, es decir, la reduce a un conglomerado de percepciones atómicas. La pendiente filosófica que conduce a Kant, a su «revolución copernicana» y a la centralidad ontológica del sujeto cognoscente está allanada y preludiada por las tendencias ostensibles en la filosofía inmediatamente anterior.

0.1.7. Immanuel Kant. En la filosofía de Kant asistimos en efecto a la entronización de la mente humana, concebida como sujeto, como eje de rotación de la ontología y a la transformación del estatuto de la cosa (*res*) de *lo que es*, de lo *ente* de la filosofía anterior, a *lo pensado*, al noúmeno (νοούμενον). Esa transformación de la *res* como ente en la *res* como *lo pensado* viene precedida por un intensísimo y profundo análisis de las condiciones de realidad de la mente humana y de sus contenidos, que Kant lleva a cabo inspirado sin duda por el vasto trabajo sobre la psicología y la gnoseología realizado por los empiristas británicos, pero a diferencia de ellos, y apoyándose en la tradición racionalista alemana de Leibniz y Christian Wolff, entendiéndolo que existen áreas del entendimiento humano que se sitúan más allá de la mera experiencia sensorial, y no son explicables exclusivamente desde ella. En ese sentido, la filosofía kantiana puede verse como una fusión o síntesis singular entre las posiciones innatistas de los racionalistas continentales y las posiciones empiristas británicos: su doble distinción articulable juicios analíticos-juicios sintéticos y a priori-a posteriori (con sus implicaciones ontognoseológicas) y su distinción entre razón (pura) ([*reine*] *Vernunft*) y entendimiento (*Verstand*) sería el resultado de ese intento de conciliación entre esas posiciones antagónicas.

Dada la complejidad y vastedad del sistema kantiano, vamos a centrarnos esencialmente – que no es poco – en los problemas de la *cosa en sí* (*das Ding an sich*) y del noúmeno y de sus derivaciones. Naturalmente, eso requiere insertarlos correctamente en el marco de donde surgen, en este caso el idealismo trascendental de Kant, sobre el cual trazaremos unas líneas muy generales y someras.

Como dijimos, el idealismo kantiano parte de la crítica a las categorías de la metafísica realizada por el empirismo, pero trata de superarlo; por ello es trascendental, en el sentido de que su aproximación al conocimiento humano trasciende el marco de la evidencia sensorial y se remonta a los modos en que la mente elabora esas evidencias y a cómo funciona *a priori*, es decir, con anterioridad a esos datos de la experiencia sensible. En el transcurso de su análisis, Kant llega a la conclusión de que el espacio y el tiempo no son propiedades de las cosas ni entes extramentales, sino formas a priori de nuestro entendimiento (es decir, previas a la experiencia y requisito de toda experiencia o capacidad de percibir objetos) y de que los objetos de esa experiencia sensible no se nos aparecen tal y como son, sino solo como se nos aparecen dadas las condiciones de nuestro entendimiento (nuestra capacidad de percibir y conocer), es decir, como fenómenos. No podemos conocer la *res*, la cosa exterior, lo ente, más que como

fenómeno, es decir, como contenido de nuestra conciencia; aquí reside el idealismo de Kant, idealismo que supone para Quentin Meillassoux, como ya explicaremos, también el nacimiento del correlacionismo.

Podemos vislumbrar ya aquí el doble lugar ontológico que Kant asigna a la cosa dentro de su sistema: por un lado como noúmeno, es decir, como producto elaborado por la mente a partir de una substancia en última instancia desconocida o incognoscible (es decir, como lo pensado, el *ideatum* de la metafísica tradicional, recuperado por Spinoza); por otro como esa substancia desconocida o incognoscible misma, ya no en tanto substrato de contenidos de conciencia, sino como puro substrato *real* por sí mismo, como cosa en sí o *Ding an sich*. Por decirlo de otra forma, el noúmeno es el objeto externo desde un punto de vista estrictamente gnoseológico, mientras que la cosa en sí es el objeto externo desde un aspecto estrictamente ontológico. Kant afirma (cursivas nuestras):

Al decir que tanto la intuición de los objetos externos como la autointuición del psiquismo representan ambas cosas en el espacio y en el tiempo, tal como éstas afectan a nuestros sentidos, esto es, tal como aparecen, no pretendo afirmar que estos objetos sean pura apariencia. En efecto, en el fenómeno, los objetos, e incluso las propiedades que les asignamos, son siempre considerados como algo realmente dado. Pero, en la medida en que, en la relación del objeto dado con el sujeto, tales propiedades dependen únicamente del modo de intuición del sujeto, establecemos una distinción entre dicho objeto en cuanto *fenómeno* (*Erscheinung*) y ese mismo objeto en cuanto *objeto en sí* (*Object an sich*)³⁵⁷

Habría que añadir una tercera instanciación de la cosa u objeto externo, el *objeto trascendental* (*transzendentales Objekt, transzendentaler Gegenstand*), entendido como la condición de posibilidad de un objeto o cosa en la mente humana, es decir, la condición a priori en el entendimiento que permite concebir y percibir un objeto, cualquier objeto de conocimiento, la *condición lógica* de cualquier objeto que no sea un fenómeno, el *algo* o cosa/ente en abstracto³⁵⁸. Se trata de tres momentos distintos de la cosa (la *res* como *ideatum*/la *res* como *res per se*/la *res* como *idea innata* o *conceptum a priori*)³⁵⁹ cuyas relaciones recíprocas y su problemática e implicaciones dentro del sistema kantiano ha dado lugar a muchas controversias, y que requiere un análisis más detallado.

Comenzaremos por *das Ding an sich* o *res per se*. Kant sigue (y perfecciona) el modelo psicológico/gnoseológico iniciado por Locke, pero a diferencia del inglés considera que la cosa en sí nunca es conocida como tal, sino solo como concepto interpuesto, como

³⁵⁷ *KrV*, B 69 (trad. de Pedro Ribas en: Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid: Ediciones Santillana, 1998, p. 89) (« Wenn ich sage: im Raum und der Zeit stellt die Anschauung sowohl der äußeren Objecte, als auch die Selbstanschauung des Gemüths beides vor, so wie es unsere Sinne afficirt, d. i. wie es erscheint, so will das nicht sagen, daß diese Gegenstände ein bloßer Schein wären. Denn in der Erscheinung werden jederzeit die Objecte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur daß, so fern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjects in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Object an sich unterschieden wird. »).

³⁵⁸ *KrV*, A 251-2, A 253

³⁵⁹ Sobre la analogía genérica de los tres conceptos, es de remarcar que Kant utiliza en algunas ocasiones (A 366, A 358, A 614/B 642) los términos «noúmeno» o «cosa en sí» como sinónimos de «objeto trascendental».

representación en nuestra mente, siendo esa representación nuestro único objeto de experiencia posible. Es la conocida como *ignorancia noumenal*. Debido a la contextura interna misma de la mente,

las que llamamos intuiciones externas pueden ser representadas, de acuerdo con leyes empíricas, como objetos fuera de nosotros³⁶⁰.

Por tanto, no sólo es posible o probable que espacio y tiempo sean, en cuanto condiciones necesarias de toda experiencia (externa e interna), puras condiciones subjetivas de toda intuición humana, sino que es indudablemente cierto. Por ello, todos los objetos son meros fenómenos (*Erscheinungen*) respecto de dichas condiciones, no cosas que existen en sí mismas y que se nos ofrecen como fenómenos (*nicht vor sich in dieser Art gegebene Dinge*). Esta es, igualmente, la razón de que pueda decirse mucho a priori sobre lo que se refiere a la forma de los fenómenos y de que no pueda hacerse la menor afirmación sobre la cosa en sí misma que pueda servir de base a dichos fenómenos³⁶¹.

En un famoso pasaje de la *Crítica del juicio*³⁶², Kant compara la existencia de vida racional extraterrestre con los objetos de ideas puras de razón: solo si tuviéramos experiencia de ellos, acercándonos a sus lejanos planetas, podríamos admitir su existencia; algo similar pasaría con la cosa en sí. En otro lugar:

Hemos pretendido afirmar que todas nuestras intuiciones no son más que una representación fenoménica (*die Vorstellung von Erscheinung*); que las cosas que intuimos no son en sí mismas tal como las intuimos, ni sus relaciones tienen en sí mismas el carácter con que se nos manifiestan; que si suprimiéramos nuestro sujeto o simplemente el carácter subjetivo de los sentidos en general, todo el carácter de los objetos, todas sus relaciones espaciales y temporales, incluso el espacio y el tiempo mismos, desaparecerían. Como fenómenos, no pueden existir en sí mismos, sino sólo en nosotros. Permanece para nosotros absolutamente desconocido qué sean los objetos en sí, independientemente de toda esa receptividad de nuestra sensibilidad³⁶³.

En este pasaje, Kant va más allá y niega la existencia del objeto, de la cosa (así como del espacio y del tiempo) una vez eliminado el sujeto, es decir, parece defender no solo un fenomenalismo, sino un idealismo más radical que el definido por él mismo en su cuarto paralogismo de la idealidad (o de la relación externa):

Por consiguiente, la existencia de todos los objetos de los sentidos externos es dudosa (*zweifelhaft*). Tal incertidumbre (*Ungewißheit*) es lo que llamo la idealidad de los fenómenos externos. La doctrina de esta

³⁶⁰ *Ibid.*, A 387 (trad. cit., p. 355).

³⁶¹ *Ibid.*, A 49 (trad. cit., p. («*Es ist also ungezweifelt gewiß, und nicht blos möglich, oder auch wahrscheinlich, daß Raum und Zeit, als die nothwendige Bedingungen aller (äussern und innern) Erfahrung, blos subjective Bedingungen aller unsrer Anschauung sind, im Verhältniß auf welche daher alle Gegenstände blosse Erscheinungen und nicht vor sich in dieser Art gegebene Dinge sind, von denen sich auch um deswillen, was die Form derselben betrifft, vieles a priori sagen läßt, niemals aber das Mindeste von dem Dinge an sich selbst, das diesen Erscheinungen zum Grunde liegen mag*»)).

³⁶² *Crítica del juicio*, 91. El pasaje es un eco del de los habitantes de la luna en la *KrV*, A 493.

³⁶³ *KrV*, A 42-B 59 (trad. cit., p. 82) («*Wir haben also sagen wollen: daß alle unsre Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei; daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und daß, wenn wir unser Subject oder auch nur die subjective Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objekte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden und Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren können. Was es für eine Bewandtniß mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt*»)).

idealidad se llama idealismo, frente al cual recibe el nombre de dualismo la tesis de que es posible la certeza acerca de los objetos de los sentidos externos³⁶⁴.

Frente al dualismo (o realismo), el idealismo es entendido aquí por el propio Kant como escepticismo³⁶⁵: afirma que la existencia de los entes exteriores o cosas es dudosa. En los *Prolegómena* Kant distingue su propia filosofía del idealismo, al que en ocasiones denomina idealismo dogmático³⁶⁶, y al que define como (cursiva nuestra):

la afirmación de que solo hay seres pensantes; las otras cosas que creemos percibir en la intuición serían solamente representaciones en los seres pensantes, a las cuales en verdad no les correspondería *ningún objeto que se encontrase fuera de éstos*³⁶⁷

Frente a ello, Kant define su propia postura al respecto:

Las cosas nos son dadas como objetos de nuestros sentidos, objetos situados fuera de nosotros; pero de lo que puedan ser en sí mismas nada sabemos, sino que conocemos solamente sus fenómenos, esto es, las representaciones que producen en nosotros al afectar nuestros sentidos. En consecuencia admito, ciertamente, que hay cuerpos fuera de nosotros (*daß es außer uns Körper gebe*), esto es, cosas (*Dinge*) que conocemos mediante las representaciones que nos produce su influjo sobre nuestra sensibilidad aunque nos son completamente desconocidas en lo que respecta a cómo sean en sí mismas; cosas a las que damos el nombre de cuerpo, palabra que entonces significa solamente el fenómeno de aquel objeto desconocido para nosotros, pero no por ello menos real (*nichts desto weniger wirklich*). ¿Se puede llamar idealismo a esto? Es precisamente lo contrario³⁶⁸.

Kant define aquí por tanto, y con toda claridad, su propia filosofía como antagónica de la de Leibniz y Berkeley (los idealistas para los que solo existe *res cogitans*) y afín al

³⁶⁴ *Ibid.*, A 367 (trad. cit., pp. 343-344) («Also ist das Dasein aller Gegenstände äußerer Sinne zweifelhaft. Diese Ungewißheit nenne ich die Idealität äußerer Erscheinungen, und die Lehre dieser Idealität heißt der Idealismus, in Vergleichung mit welchem die Behauptung einer möglichen Gewißheit von Gegenständen äußerer Sinne der Dualismus genannt wird»).

³⁶⁵ Lo explica con más detalle en A 368-369: «el idealista no es alguien que niega la existencia de objetos exteriores de los sentidos, sino alguien que no admite que la existencia de esos objetos sea conocida por medio de una percepción inmediata y que deduce, de este hecho, que jamás podemos estar enteramente seguros de la existencia de esos mismos objetos en virtud de cualquier experiencia posible» (trad. cit., pp. 344-345).

³⁶⁶ En B 274 distingue idealismo *problemático* (Descartes: la existencia de las cosas del espacio fuera de nosotros es, o bien dudosa o indemostrable) de idealismo *dogmático* (Berkeley: la existencia de las cosas del espacio fuera de nosotros es falsa e imposible).

³⁶⁷ *Prolegóm.*, 288-289 (trad. de Mario Caimi en: Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Madrid: Ediciones Istmo, 1999, p. 99) («Der Idealismus besteht in der Behauptung, daß es keine andere als denkende Wesen gebe, die übrige Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der That kein außerhalb diesen befindlicher Gegenstand correspondirte»).

³⁶⁸ *Ibid.*, 289 (trad. cit., pp. 99-100) («Ich dagegen sage: es sind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d.i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficieren. Demnach gestehe ich allerdings, daß es außer uns Körper gebe, d.i. Dinge, die, obzwar nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluß auf unsre Sinnlichkeit uns verschafft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben; welches Wort also bloß die Erscheinung jenes uns unbekanntes, aber nichts desto weniger wirklichen Gegenstandes bedeutet. Kann man dieses wohl Idealismus nennen? Es ist gerade das Gegentheil davon»).

escepticismo gnoseológico (que no ontológico) de Locke y Hume, como tercera vía entre realismo e idealismo. Hablando sobre el noumeno afirma:

Consiguientemente, no se niegan éstos [los objetos independientes del entendimiento] de modo definitivo, pero, a falta de un concepto determinado (puesto que ninguna categoría se adecúa a ellos), tampoco pueden ser afirmados como objetos de nuestro entendimiento³⁶⁹.

La cosa (*Ding*) no se puede por tanto ni negar ni afirmar. Vemos que el fenomenalismo de Kant oscila por tanto entre dos escepticismos: 1) escepticismo ontológico o realógico, defendido en la *Crítica de la razón pura* (la existencia de los objetos externos a la mente es dudosa) y 2) escepticismo exclusivamente gnoseológico, defendido en los *Prolegómenos* (la existencia de los objetos externos no es dudosa, *existen*, pero no sabemos ni podemos saber lo que son, ni cómo son). Sin embargo, la segunda postura es en sí problemática, y reducible a la primera: si no puedo acceder a lo que que los objetos exteriores *son*, ¿cómo puedo saber que *existen*? ¿Qué forma de acceso tengo a esos entes como para poder afirmar que existen? ¿Es el fenomenismo kantiano un empirismo escéptico (la 2ª opción) o un idealismo (la 1ª)?

Considerar que la existencia de los objetos externos a la mente es *dudosa* no excluye la posibilidad de que esos entes *existan*. De hecho, en otros pasajes Kant, siguiendo la idea de las *impresiones* de Locke, parece salvar la *existencia independiente* de la cosa, fundamentalmente como *causa* (palabra de la que procede etimológicamente en castellano, *causa* > *cosa*) que nos *afecta* (la famosa y polémica *doctrina de la afección noumenal*³⁷⁰)(cursiva nuestra):

La facultad de intuición sensible no es realmente sino una receptividad capaz de ser afectada (...) por representaciones que (...) reciben el nombre de objetos. *La causa no sensible* de esas representaciones nos es completamente desconocida³⁷¹.

Cómo sean las cosas en sí mismas (con independencia de las representaciones *mediante las cuales nos afectan*) es algo que se halla completamente fuera de nuestra esfera de conocimiento. Aunque los fenómenos no sean cosas en sí mismas, son lo único que nos puede ser dado a conocer³⁷².

Pero deberíamos recordar que los cuerpos no son objetos en sí, que estén presentes en nosotros, sino un mero fenómeno de no se sabe qué objeto; que el movimiento no es el efecto de esa causa desconocida, sino el simple fenómeno *del influjo que ésta ejerce en nuestros sentidos*³⁷³.

³⁶⁹ KrV, A 288 (trad. cit., p. 293) («daß, weil die sinnliche Anschauung nicht auf alle Dinge ohne Unterschiede geht, für mehr und andere Gegenstände Platz übrig bleibe, sie also nicht schlechthin abgeleugnet, in Ermangelung eines bestimmten Begriffs aber (da keine Kategorie dazu tauglich ist) auch nicht als Gegenstände für unsern Verstand behauptet werden können»).

³⁷⁰ Ver al respecto Desmond Hogan, «Noumenal Affection», *Philosophical Review* 118 (4), 2009, pp. 501-532.

³⁷¹ KrV, A 494 (trad. cit., p. 439) («Das sinnliche Anschauungsvermögen ist eigentlich nur eine Receptivität, auf gewisse Weise mit Vorstellungen afficirt zu werden [...] und welche [...] Gegenstände heissen. Die nichtsinnliche Ursache dieser Vorstellungen ist uns gänzlich unbekant»).

³⁷² KrV, A 190-B 235 (trad. cit., p. 222) («Denn wir haben es doch nur mit unsern Vorstellungen zu thun; wie Dinge an sich selbst (ohne Rücksicht auf Vorstellungen, dadurch sie uns afficiren) sein mögen, ist gänzlich außer unsrer Erkenntnißsphäre. Ob nun gleich die Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst und gleichwohl doch das einzige sind, was uns zur Erkenntniß gegeben werden kann»).

Aquí parece reconocerse una determinada e incognoscible *existencia* exterior que actúa sobre (afecta a) los sentidos del perceptor, causando en ellos algún tipo de efecto, con lo que Kant aceptaría un mínimo de realismo o, como él lo denomina, de dualismo; ese dualismo parece necesario para explicar el paso de *noúmeno* a *fenómeno*, entendido como metabolización de unos datos brutos de la experiencia (que serían algo así como notas de lo real) por parte de las formas a priori de la sensibilidad, primero, y las categorías del entendimiento, después, y que Kant da por sentado como procedimiento del conocimiento humano. De este modo, algo exterior ignoto *afectaría* a los órganos de los sentidos creando la sensación (*Empfindung*, entendida como «el efecto que produce sobre la capacidad de representación un objeto por el que somos afectados»³⁷⁴), sobre esa sensación actuaría la conciencia creando la percepción, sobre la percepción actuaría la intuición y sus formas a priori y finalmente la intuición ofrecería los datos brutos para la cognición del entendimiento y sus categorías. Kant mismo lo reconoce:

En consecuencia, toda percepción externa demuestra inmediatamente algo real en el espacio, o más exactamente, es lo real mismo y, en tal sentido, el realismo empírico está fuera de toda duda. Es decir, hay algo real (*etwas Wirkliches*) en el espacio que corresponde a nuestras intuiciones externas³⁷⁵.

Por otra parte, en otro lugar Kant acepta que los objetos pueden existir aunque no sean (aún) percibidos (aunque solo podremos constatar su existencia cuando los percibamos)³⁷⁶, y al explicar la naturaleza del objeto trascendental, afirma que (cursivas nuestras):

tiene que corresponder al fenómeno algo que no sea en sí mismo fenómeno (...); la palabra fenómeno hará referencia a algo cuya representación inmediata es sensible, pero que *en sí mismo* (prescindiendo incluso de la naturaleza de nuestra sensibilidad[...]) tiene que *ser algo*, es decir, un *objeto independiente de la sensibilidad*³⁷⁷.

Pero entonces ¿cómo conciliar esas tres concepciones, la de una realidad objetiva exterior inexistente (idealismo), la de una realidad objetiva exterior dudosa e incognoscible (escepticismo onto-gnoseológico) y la de una realidad objetiva exterior existente y afectante (realismo empirista) que subyacen en la idea kantiana de la cosa en

³⁷³ KrV, A 387 (trad. cit. p. 355) («Aber wir sollten bedenken: daß nicht die Körper Gegenstände an sich sind, die uns gegenwärtig sind, sondern eine bloße Erscheinung wer weiß welches unbekanntes Gegenstandes; daß die Bewegung nicht die Wirkung dieser unbekanntes Ursache, sondern bloß die Erscheinung ihres Einflusses auf unsere Sinne sei»).

³⁷⁴ *Ibid.*, A 20 (trad. cit., p. 65) («Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, so fern wir von demselben afficirt werden, ist Empfindung »).

³⁷⁵ *Ibid.*, A 375 (trad. cit. p. 348) « Alle äußere Wahrnehmung also beweiset unmittelbar etwas Wirkliches im Raume, oder ist vielmehr das Wirkliche selbst, und in so fern ist also der empirische Realismus außer Zweifel, d. i. es correspondirt unseren äußeren Anschauungen etwas Wirkliches im Raume. ».

³⁷⁶ A 493/B 521, el famoso pasaje de los habitantes de la luna: «La posibilidad de que haya habitantes en la luna debe ser admitida aunque nadie los haya percibido jamás» (trad. cit. 438-439) («Daß es Einwohner im Monde geben könne, ob sie gleich kein Mensch jemals wahrgenommen hat, muß allerdings eingeräumt werden»).

³⁷⁷ A 251-252 (trad. cit. p. 269) («es folgt auch natürlicher Weise aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt: daß ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist [...]; das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf Etwas anzeigt, dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich ist, was aber an sich selbst, auch ohne diese Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit [...], Etwas, d. i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand seyn muß»).

sí? Para el empirismo la solución es sencilla: la cosa, como conglomerado espaciotemporal o como inserta en el espacio-tiempo, no es conocida, es *sentida*; la sensación *identifica* la existencia de la cosa; el conocimiento sería un estadio posterior, que se produce a partir de la reelaboración a otro nivel de esas sensaciones. En la filosofía kantiana el asunto se complica más si consideramos que, como ya indicamos, las cosas no existen ni en el espacio ni en el tiempo (ni por tanto en el espacio-tiempo); o dicho de otro modo: todo lo espacial y temporal es mero fenómeno (por tanto apariencia), no cosa en sí, y la afección sería por tanto de un fenómeno sobre otro fenómeno, no de una cosa sobre un fenómeno³⁷⁸. Debido a esta topología trascendental (subsumida en la estética trascendental), que concibe el espacio como forma fundamental de toda sensación exterior y no como substancia ni propiedad de una substancia, Kant parece abocado irremediablemente a la solución de Berkeley (todo es *res cogitans*): si el espacio es la condición a priori de la percepción (de que algo se dé a la conciencia), y a la vez aquello o donde lo real se da³⁷⁹, entonces *ser es percibir*, la realidad (el ser) se limita a pura percepción interior, a pura *representación*.

Kant mismo se resiste a ese idealismo y, en parte para escapar a él, y dentro del análisis kantiano del espacio como forma de la sensibilidad, reivindica una y otra vez lo real de la realidad:

Para refutar el idealismo empírico como actitud de errónea resistencia a aceptar la realidad objetiva (*objective Realität*) de nuestras percepciones externas basta decir lo siguiente: la percepción externa demuestra inmediatamente una realidad en el espacio, el cual, si bien no es en sí mismo más que una simple forma de la representación, posee realidad objetiva en relación con todos los fenómenos externos³⁸⁰

La percepción es, en primer lugar, la representación de la realidad (*die Vorstellung einer Wirklichkeit*), mientras que el espacio es la representación de una mera posibilidad de coexistencia³⁸¹.

Y, sin embargo, en este espacio se da, realmente y con independencia de cualquier invención, lo real o la materia de todos los objetos de la intuición externa³⁸².

Kant mismo afirma, en una proposición famosa, tanto la realidad (*Realität*, entendida como «validez objetiva», *objective Gültigkeit*) como la *idealidad* (*Idealität*) del

³⁷⁸ Es la paradoja apuntada por Friedrich Heinrich Jacobi (*Werke*, vol. II, 291–310) y Vaihinger, H. (*Commentar zur Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 vols., Stuttgart: W. Spemann, 1881: vol. 2, p. 53)

³⁷⁹ Ver *KrV*, A 28: «"Todas las cosas, en cuanto fenómenos externos, se hallan yuxtapuestas en el espacio» [es una], regla (...) universalmente válida y sin restricción» (trad. cit., p. 72); *ibid.*, A 375: «El espacio mismo, con todos sus fenómenos en cuanto representaciones, se halla sólo en mí, naturalmente. Y, sin embargo, en este espacio se da, realmente y con independencia de cualquier invención, lo real o la materia de todos los objetos de la intuición externa» (trad. cit., p. 348).

³⁸⁰ *Ibid.*, A 376-377 (trad. cit. p. 349)(«Den empirischen Idealismus, als eine falsche Bedenklichkeit wegen der objectiven Realität unserer äusseren Wahrnehmungen, zu widerlegen, ist schon hinreichend: daß äussere Wahrnehmung eine Wirklichkeit im Raume unmittelbar beweise, welcher Raum, ob er zwar an sich nur blosser Form der Vorstellungen ist, dennoch in Ansehung aller äusseren Erscheinungen (die auch nichts anders als blosser Vorstellungen sind) objective Realität hat»).

³⁸¹ *Ibid.*, A 374 (trad. cit., p. 348)(«Denn erstlich ist Wahrnehmung die Vorstellung einer Wirklichkeit, so wie Raum die Vorstellung einer blossen Möglichkeit des Beysammenseyns»).

³⁸² *Ibid.* A 375 (trad. cit. p. 348)(«aber in diesem Raume ist doch gleichwol das Reale, oder der Stoff aller Gegenstände äusserer Anschauung, wirklich und unabhängig von aller Erdichtung gegeben»).

espacio³⁸³: el espacio posee realidad (validez objetiva) con respecto a las cosas empíricas, pero a la vez es una forma subjetiva de la sensibilidad; es por tanto subjetivo o ideal con respecto a la cosa en sí, y objetivo o real con respecto a las representaciones³⁸⁴. Kant parece crear aquí una especie de híbrido entre lo objetivo y lo subjetivo que tiene ante todo que ver con la perspectiva desde donde se considere el espacio, y con un solapamiento de planos ontológicos y gnoseológicos. En tanto en cuanto lo real es el negativo de la razón y sus representaciones (pues estas no puede conocerlo), lo real se hace presente siempre como ideal, lo objetivo se hace presente siempre como subjetivo. Pero para Kant esto no significa que lo real pierda su carácter de realidad por el hecho de que sea percibido y representado siempre como idealidad, como subjetividad; establecido ontológicamente como ausencia, lo real prefigura y configura la subjetividad, del mismo modo que (por hablar metafóricamente) el vano prefigura y configura la ventana, o el viento invisible desfigura un montón de arena. La mente, como sede de la representación, forma parte o está informada en un cuerpo, que es a la vez objetivo (para los otros) y subjetivo (para mí); en tanto incardinada ontológicamente en lo real a través del cuerpo, la mente misma es objetiva y subjetiva, real e ideal³⁸⁵; no *conoce* la realidad, la *es*. Siendo realidad, no es capaz de conocer *de forma absoluta* la esencia de lo real: no guarda suficiente distancia con ella. Algo similar sucede con la representación kantiana, y es en esa doble naturaleza objetiva y subjetiva de la mente y de la realidad donde es posible conciliar su triple perspectiva idealista, escéptica y realista de la cosa (*res*) como cosa en sí (*Ding an sich*): mi mente se distancia ontológicamente de la realidad porque no es capaz de aprehenderla más que como algo meramente pensable (idealismo); la razón por sí misma se ve capaz de *pensar*, pero incapaz de *conocer* la realidad, que es problemática (es decir, indemostrable objetivamente) (escepticismo); pero aunque no la conocemos la somos, somos parte de ella y estamos por tanto insertos en un universo de entes reales con los que interactuamos y nos *afectan* (realismo). A este último componente mínimo de realismo es al que remite la interpretación metafísica imperante de la filosofía de Kant como una ontología que entiende la realidad como compuesta por dos niveles distintos: apariencias o fenómenos (*Erscheinungen*) cognoscibles y cosas en sí mismas (*Dinge an sich selbst*) incognoscibles pero reales.

Resulta por lo demás extremadamente curioso que, forzado quizá por ese dualismo entre fenómenos y cosa o cosas en sí, Kant transfiere a la cosa en sí (de manera similar a como ya hizo Gassendi con la materia) muchos de los atributos asignados habitualmente por la metafísica tradicional a Dios: es incognoscible e inefable, está situada fuera del espacio y del tiempo, es absolutamente real (frente a los fenómenos, cuya realidad es

³⁸³ *Ibid.*, A 27-28. («Unsere Erörterungen lehren demnach die Realität (d. i. die objective Gültigkeit) des Raumes in Ansehung alles dessen, was äusserlich als Gegenstand uns vorkommen kann, aber zugleich die Idealität des Raums in Ansehung der Dinge»).

³⁸⁴ Esta es la interpretación de Vaihinger (1881), p. 355: «der Raum ist eben subjectiv angesichts der Dinge an sich, objectiv angesichts der Erscheinungen»

³⁸⁵ *KrV*, A 359: «De este modo, lo que es corpóreo desde un punto de vista, eso mismo es, a la vez, y desde otro punto de vista, un ser pensante cuyos pensamientos no podemos intuir directamente, pero sí en sus signos en el campo fenoménico»; «lo que, en cuanto fenómeno externo, es extenso, eso mismo es, interiormente (en sí mismo), un sujeto no compuesto, sino simple y pensante». (trad. cit. p. 339)

puramente fenoménica), es trascendente (está más allá de las condiciones de perceptibilidad y de inteligibilidad del universo). Al clausurar al sujeto dentro de sus propios límites, Kant *diviniza* la cosa, la dota de atributos trascendentes y la convierte en el «ser en cuanto ser», en lo que es en cuanto que es, fente al fenómeno, que es solo en cuanto que es percibido. Esa divinización o teización de la cosa conlleva al mismo tiempo una *reificación de Dios*: al no poder ser considerado un fenómeno, ni mostrársenos nunca fenoménicamente, Dios es también una *cosa en sí*, un objeto existente y dotado de realidad pero al margen de toda posible experiencia.

Por esa misma identificación implícita (y sin duda no deseada ni buscada por Kant) entre la cosa en sí y Dios, podemos inferir a partir de la idea kantiana de Dios estrategias que podrían aplicarse a la cosa en sí. De este modo, la idea kantiana de que la existencia de Dios es problemática o indemostrable, pero es necesaria la convicción o fe en ella, puede aplicarse igualmente a la existencia de la cosa en sí (la famosa *filosofía del «als ob»* de Vaihinger). En el caso de la cosa en sí, como en el de Dios, el conocimiento debe dar paso a la fe, pero no una fe mística, sino sustentada en inferencias racionales: la realidad de las cosas *parece sugerir* racionalmente que Dios y las cosas en sí existen, o que su existencia *es necesaria* racionalmente para explicar los fenómenos del mundo: la existencia de la cosa en sí (como la de Dios) debe ubicarse dentro del ámbito de la razón práctica, debería considerarse de hecho, como la de Dios³⁸⁶, como «postulado de la razón práctica», como un concepto que la razón especulativa puede expresar como problema, pero no resolver. Dios y las cosas en sí serían postulados necesarios, el primero para asegurar el respeto a la ley moral, y el segundo para dotar de un respaldo ontológico a una concepción del mundo que de lo contrario derivaría a un puro idealismo.

Al hilo de esa misma lógica, y como es conocido, Kant postula que el ser humano debe ser considerado también como un noumeno o cosa en sí; de lo contrario el edificio entero de su sistema moral se derrumbaría. Solo si los seres humanos son noumenos, cosas en sí mismas, se garantiza que sean libres, y no un mero eslabón más dentro de la cadena causal de los fenómenos del mundo sensible³⁸⁷; por ello, aunque es imposible demostrar que los seres humanos sean cosas en sí, está justificado moralmente *crear* que lo son, para salvaguardar esa libertad noumenal y con ello el fundamento mismo de la moral.

Kant, que a nivel teórico (a nivel de la razón pura), consideraba la *cosa en sí* como algo incognoscible, inefable, inaccesible a la experiencia e incluso de existencia *dudosa*, se ve obligado a nivel de la práctica (al nivel de la razón práctica) a admitir la existencia de la cosa en sí, y con ella la de Dios y la de la libertad humana, pues de lo contrario su sistema ético y moral (y el ontológico y gnoseológico, añadimos nosotros), colapsaría. Si en la *Crítica de la razón pura* Kant ronda posiciones que oscilan entre el

³⁸⁶ *KpV*, Ak V 133 y 137 y ss.

³⁸⁷ *KrV*, A 538-566 /B 566-595 como mero planteamiento teórico; *KpV*, Ak V, 95-100 justificación moral.

fenomenismo escéptico (la ignorancia noumenal) y el idealismo (aunque dejando un resquicio a la afección noumenal), con la *Crítica de la razón práctica* esas posiciones quedan rectificadas en pos de un dualismo realista-fenomenista: la realidad está compuesta por fenómenos y por cosas en sí (entre ellas Dios y el ser humano como ente libre); estas últimas son incognoscibles, pero pensables³⁸⁸, y fundamentan todo el aparato físico y de los fenómenos de la naturaleza y el aparato ético de los fenómenos de la moral. El idealismo trascendental se desvela entonces como un fenomenismo que *Cree* – pero no puede conocer ni demostrar – que existe un substrato *real* de esos fenómenos, un sustrato pensable pero no accesible a la experiencia. Es por tanto – como veremos que le critica Meillassoux – un fenomenismo en la teoría y un fideísmo realista en la práctica, una filosofía del *als ob* que actúa en la práctica *como si* existiera una realidad que a nivel teórico niega o problematiza hasta la duda, o que considera *mera hipótesis*.

En Kant se da una ontología dualista constituida por dos tipos de realidad: la realidad fenoménica de los fenómenos y la realidad absoluta de las cosas en sí. Late en su filosofía por tanto aún un rescoldo de realidad absoluta o extramental (que aunque se encuentre en un segundo plano de incognoscibilidad y con un carácter casi hipotético, *fundamenta* la posibilidad de la libertad humana y la propia naturaleza de los humanos). Dicho rescoldo se va a ir desdibujando hasta casi desaparecer en los siglos venideros, que van a suponer el triunfo de lo real exclusivamente como fenómeno o como realidad dada *para una conciencia*, no como realidad *per se*. La realidad absoluta (es decir, extramental), va convirtiéndose en una hipótesis de trabajo gnoseológica, sin contenido ontológico alguno.

Heidegger, en *La pregunta por la cosa. Sobre la doctrina de los principios trascendentales de Kant* (1962), considera con razón que en Kant no se plantea nunca una verdadera pregunta por la «cosidad de la cosa» (*die Dingheit des Dinges*), por la naturaleza última de la cosa, la *realitas* de la *res*, sino que pasa por encima de ella sobreentendiendo la cosa como objeto de la experiencia y como «cosa de la naturaleza» (*Naturding*) y por tanto identificando la cosa «como objeto de la ciencia físico-matemática». Es decir: Kant no atiende al aspecto ontológico, sino solo al meramente fenomenológico de la cosa³⁸⁹. Según Heidegger, la cosa en sí es para Kant una mera «X», una incógnita siempre a despejar, que solo se disipa o concreta con la aparición de la cosa particular como fenómeno, como cosa natural, y a partir de ahí como puro objeto de examen y conocimiento, lo que lleva a la concepción del *ser* como *objeto*. Esa es línea que gran parte de filosofía occidental (y en especial la anglosajona) va a seguir después de Kant: aceptación de una realogía de orden científico que considera la cosa como objeto de la naturaleza cuya naturaleza es explicable y analizable solo desde la

³⁸⁸ KrV B 307: «La doctrina de la sensibilidad es (...) la doctrina de las cosas que el entendimiento debe pensar como cosas en sí, no como meros fenómenos.» (trad. cit, p. 270).

³⁸⁹ Heidegger, M., *La pregunta por la cosa. Sobre la doctrina de los principios trascendentales de Kant*, Gerona: Palamedes Editorial, 2009, p. 164-165 (trad. de José M. García Gómez del Valle).

ciencia físico-matemática, y por tanto como mero fenómeno reducido a cualidad, extensión y magnitud, una concepción que entiende por tanto la realidad (el conjunto orgánico de las *res*) como simple *objetividad* de la ciencia.

0.1.8 El idealismo alemán. Como vimos, el giro antropocéntrico de Kant, que situaba al humano, entendido como sujeto, en el centro de un universo de objetos fenoménicos, mantenía aún un hilo de unión con la cosa en sí, con la realidad extramental, que, aunque incognoscible, era capaz todavía de fundamentar al humano como sujeto moral y a Dios como su garante. Ese hilo se va a cortar definitivamente en el idealismo subjetivo de Fichte, Schelling y Hegel.

0.1.8.1 Johann Gottlieb Fichte. Fichte (1762-1814) va a convertir al Yo, entendido como sujeto absoluto, en fuente de toda realidad y de todo saber: el objeto es subsumido al sujeto, la realidad queda reducida a sujeto cognoscente, a pura *res cogitans*, o mejor dicho, a puro acto de cogitación. Fichte consigue de este modo resolver a su manera la aporía surgida en la filosofía kantiana entre un sujeto trascendental limitado por las leyes causales de la naturaleza y a la vez libre; al «ponerse a sí mismo», el Yo fichteano se torna absoluto, incondicionado, y absorbe para sí y en sí toda la naturaleza noumenal (con la consiguiente negación de la naturaleza y el mundo como noúmenos).

La ontología de Fichte queda rebajada a *Wissenschaftslehre*, a doctrina o teoría de la ciencia en tanto «sistema del espíritu humano»³⁹⁰, es decir, a pura epistemología/psicología, a puro contenido de conciencia (en realidad a pura «yoología», a pura ciencia del Yo). Elimina todo rastro de mundo noumenal y de cosa en sí (el no-Yo o *nicht-Ich*): no son sino meros accidentes de la única substancia existente, el Yo³⁹¹. El sujeto produce el objeto, el Yo produce el mundo y las cosas; califica de *dogmatismo* (es decir, realismo) a toda filosofía que admite una realidad exterior o *cosa en sí*, por considerar que somete al yo a algo exterior a él, y le opone el idealismo como antagonista, donde se postula un *Yo en sí (Ich an sich)*, un Yo absoluto que ya no es objeto de experiencia³⁹², sino fruto de una inteligencia en sí (*Intelligenz an sich*)³⁹³. En el dogmatismo, los objetos o cosa ponen al sujeto; en el idealismo «el Yo se

³⁹⁰ «System des menschlichen Geistes», Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), I, § 3, D.

³⁹¹ *Ibid.*, II, § 4, D («*Es ist ursprünglich nur Eine Substanz; das Ich. In dieser Einen Substanz sind alle mögliche Accidenzen, also alle mögliche Realitäten gesetzt*»).

³⁹² *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 4 («*Nun ist gerade dieses Ich an sich das Object des Idealismus. Das Object dieses Systems kommt noch als etwas reales wirklich im Bewusstseyn vor, nicht als ein Ding an sich, wodurch der Idealismus aufhören würde zu seyn, was er ist, und in Dogmatismus sich verwandeln würde, aber als Ich an sich, nicht als Gegenstand der Erfahrung*»).

³⁹³ *Ibid.*, 3 («*Abstrahirt er von dem ersteren, so behält er eine Intelligenz an sich, das heisst, abstrahirt von ihrem Verhältniss zur Erfahrung; abstrahirt er von dem letzteren, so behält er ein Ding an sich, das heisst, abstrahirt davon, dass es in der Erfahrung vorkommt, – als Erklärungsgrund der Erfahrung übrig. Das erste Verfahren heisst Idealismus, das zweite Dogmatismus.*»)

pone a sí mismo»³⁹⁴, como primer movimiento de la dialéctica; él es a la vez el agente y producto de la acción. La *acción* creadora es lo esencial del Yo y del espíritu: en él *pensar* es ante todo *hacer*³⁹⁵.

Lo real es para Fichte lo objetual, lo relativo al objeto puesto por el sujeto. En esto contexto, la cosa es definida de manera negativa y exclusivamente en su relación con el sujeto absoluto: como no-Yo, como negación y como tal como objeto puesto por un sujeto (segundo movimiento de la dialéctica); la síntesis, la unidad de la conciencia (tercer movimiento), se consigue cuando Yo y no-Yo conviven, es decir, *se limitan* mutuamente, cerrándose así el circuito monista del Yo como conciencia, y produciéndose la unión sintética entre idealidad y realidad. De la infinita sucesión de síntesis entre Yo y no-Yo surgen el tiempo y las cosas del mundo, a través de la imaginación (*Einbildungskraft*, *schwebende Einbildungskraft*), que oscila (*schwebt*) constantemente entre los dos opuestos³⁹⁶: sujeto y objetos, infinito y finito, inteligible y sensible, unidad y multiplicidad, creando así la realidad.

La filosofía de Fichte y del idealismo alemán no puede entenderse sin la convulsión interior que la Revolución francesa produjo en toda una generación, que va a construir su sistema en torno al concepto de libertad. Fichte mismo consideraba su sistema como «un puro análisis del concepto de libertad»³⁹⁷ y su filosofía como «el primer sistema de la libertad», cuyos principios hacían por primera vez del ser humano un ser autónomo³⁹⁸. La libertad es entendida en el idealismo alemán como la esencia del Yo, la esencia íntima del espíritu humano.

0.1.8.2 Friedrich Schelling. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775–1854) vino a llenar con sus sucesivos «sistemas de la naturaleza» la enorme laguna con respecto a la física y la naturaleza constatable en el sistema fichteano y en parte en el kantiano. Si el Yo y la libertad son los temas esenciales de Fichte, la naturaleza y la libertad lo son de Schelling, que va a buscar una conciliación entre sujeto y objeto, frente al subjetivismo extremo de Fichte. En efecto, Schelling admite la existencia de una realidad exterior, que identifica con la naturaleza y su inmensa capacidad creativa y transformadora. Se suele denominar por ello a este giro schellingiano *idealismo objetivo*, frente al idealismo subjetivo fichteano, y como puente hacia el *idealismo absoluto* de Hegel.

³⁹⁴ *Grundlage*, I, § 1 («Das Ich setzt sich selbst, und es ist, vermöge dieses bloßen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: Das Ich ist, und es setzt sein Sein, vermöge seines bloßen Seins»).

³⁹⁵ Est. Einl., 7 («Die Intelligenz ist dem Idealismus ein Thun, und absolut nichts weiter; nicht einmal ein Thätiges soll man sie nennen, weil durch diesen Ausdruck auf etwas bestehendes gedeutet wird, welchem die Thätigkeit beiwohne»).

³⁹⁶ *Wissenschaftslehre Nova methodo*, MK 206: «Jeder einzelne Moment eine Dauer hat, diese entsteht aus dem Schweben der Einbildungskraft zwischen Entgegengesetzten».

³⁹⁷ Carta a Reinhold de 1800, *Briefwechsel*, 2 vol., Leipzig 1925, II, p. 206. («Mein System ist vom Anfang bis zu Ende nur eine Analyse des Begriffs der Freiheit»).

³⁹⁸ *Fichtes Briefwechsel (FBw)*, H. Schulz (ed.), Leipzig, 2 vols.; reimpr. Hildesheim, G. Olms, 1967, I, p. 449.

La filosofía de la naturaleza de Schelling (influida por Spinoza y Goethe) llena el vacío sobre lo natural que se da en el sistema de Fichte, y se opone al mismo tiempo a la concepción mecanicista-newtoniana de la física y de la naturaleza de Kant. Supone una reflexión profunda y sistemática – quizá la primera en la modernidad – sobre lo vivo y los organismos vivientes, sobre la vida *orgánica*. De hecho va a concebir la naturaleza como organismo vivo, siguiendo una tradición que se remonta a Giordano Bruno y a los naturalistas del Renacimiento, y más atrás aún, a Platón. En tanto organismo vivo, la naturaleza debe estar *animada*, es decir, debe subyacerle un alma o espíritu, que se perpetúa en el humano en tanto ser vivo: estamos aquí ante el antecedente del Espíritu absoluto hegeliano, que en Schelling no alcanza aún una naturaleza de *lógos* universal, sino que se mantiene en los límites de un aliento vital que lo anima todo.

Schelling va a destacar ante todo el aspecto creador de la naturaleza, en tanto *natura naturans*, frente a la fría concepción cuantitativa del mecanicismo kantiano, que la considera una mera suma de fenómenos. Schelling por el contrario ve en ella el *noúmeno*, en forma de espíritu viviente. Kant no había explicado con suficiente coherencia la brecha existente entre el sujeto cognoscente libre y la naturaleza entendida como puro determinismo mecánico. A lo largo de su obra Schelling va a considerar a la naturaleza como el marco ontológico del que tanto sujeto como objeto van a formar parte³⁹⁹; el gran problema de la filosofía kantiana residía en la *objetivación* de la naturaleza, cuando para Schelling constituye un sujeto viviente, como había percibido Leibniz. La naturaleza por tanto no es pura representación, puro objeto de cognición, sino noúmeno, cosa en sí infundida de vida, y por ello sujeto creador, del que el Yo-sujeto cognoscente sería por tanto resultado, no autor como en Fichte. Queda por ver entonces cómo se reconcilian las ontología de esos dos sujetos (mente y naturaleza), y en esa tarea se va a empeñar la filosofía de Schelling en diferentes etapas. En esa tentativa, Schelling va a apelar a *lo inconsciente* (*das Unbewusste*) – en tanto parte condicionada naturalmente y opaca de la mente, y a la que no acceden ni ciencia ni filosofía, pero sí literatura y arte –, como puente entre ambos mundos y a la vez llave de su unidad intrínseca: mente y naturaleza son lo mismo, el inconsciente es a la vez naturaleza y mente humana.

En esta primera *Naturphilosophie* de Schelling, la cosa es entendida como un momento del eterno acto de transformación del ser⁴⁰⁰ o como un determinado grado de actividad (*Tätigkeit*) que llena el espacio⁴⁰¹. Schelling pasará a concebir con ello la naturaleza, el universo, como «identidad absoluta» (*absolute Identität*) entre conocer y ser⁴⁰². Aquí la mente humana aparece como *res cogitans* en su forma literal, como *cosa* (en sí) *pensante*, como *ente real pensante*. La relación entre sujeto y objeto muestra su naturaleza especular: el sujeto cognoscente es un *objeto* de la naturaleza (en tanto que es

³⁹⁹ ES muy probable que en esa concepción influyera la crítica a Fichte de su amigo Friedrich Hölderlin, ver su ensayo *Urteil und Sein* y sus ideas sobre lo orgánico y lo aórgico en *Empédocles*.

⁴⁰⁰ *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, SW, I/2,65 «Das einzelne Ding ist von jenem ewigen Akt der Verwandlung des Wesens in die Form nur ein Moment».

⁴⁰¹ *System des trasz. Ideal*. I, 2, SW I/3, 375 («selbst alle Raumerfüllung ist nur ein Grad von Tätigkeit, und jedes Ding nur ein bestimmter Grad von Tätigkeit, mit welchem der Raum erfüllt wird»).

⁴⁰² *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), SW IV, S. 115, 114, 127, 125.

creado por ella), pero la naturaleza es a su vez objeto de ese sujeto cognoscente (en tanto representaciones en su mente). Saber y ser se entrecruzan: la naturaleza es el sujeto ontológico, el sujeto cognoscente es el sujeto gnoseológico; el ser humano es el objeto ontológico, la naturaleza el objeto gnoseológico. Esta solución, que en Kant estaba latente (en tanto que el sujeto es cosa en sí) pero nunca se explicitó ni articuló, debido a la incognoscibilidad del noúmeno, encuentra su plasmación en esta *filosofía de la identidad* de Schelling. En ella «lo real y lo ideal solo son diferentes perspectivas de una y la misma substancia»⁴⁰³; ello se explica por una disolución última de todas las categorías en una única substancia, en un panteísmo monista:

De manera verdadera y en sí no se da nunca ningún sujeto y ningún Yo, y por ello mismo tampoco ningún objeto y ningún no-Yo, sino solo un Uno, Dios o el Todo, y nada más (...). El «yo pienso, luego yo soy» es, desde Descartes, el error fundamental de todo conocimiento; el pensar no es mi pensar, y el ser no es mi ser, pues todo no es más que Dios o el Todo⁴⁰⁴.

En la filosofía tardía de Schelling, ese Uno, ese Absoluto, entra en contradicción y en *diferencia* consigo mismo, con lo otro dentro de sí mismo, su propia negación (el *Ungrund* o *sinfondo*, fondo sin fundamento) para propiciar el dinamismo de lo real y de lo natural. De esta idea inspirada en la noción platónica del no-ser como *lo otro* del ser, se infiere la idea del ser como *Selbstoffenbarung*, como *autorevelación*⁴⁰⁵ (es decir, como *alétheia* en su sentido literal). Esa revelación se produce desde lo profundo mismo del *Ungrund*; por ello mismo para Schelling, a diferencia de Hegel, el contenido último del universo no es primariamente o únicamente racional, sino que contiene un inagotable componente de sinrazón. En su *Freiheitschrift* (1809) (que se plantea como una teodicea), Schelling va a oponer al principio de razón suficiente como fundamento del ser de Leibniz ese *Ungrund* o ausencia de fundamento⁴⁰⁶. Ya veremos más adelante la simpatía entre Schelling y Meillassoux con respecto a la idea de (no) fundamento y de necesidad. En un principio Schelling (inspirándose en Jakob Böhme⁴⁰⁷) distingue entre el ser (identificado con Dios) como existencia (*Existenz*) y el ser como

⁴⁰³ *System der gesamten Philosophie*, SW I/6, p. 501 («Denn Reales und Ideales sind nur verschiedene Ansichten einer und derselben Substanz»).

⁴⁰⁴ *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, 43-44, SW I/7, p. 148 (trad. nuestra) («Es gibt wahrhaft und an sich überall kein Subjekt und kein Ich, eben deshalb auch kein Objekt und kein Nichtich, sondern nur Eines, Gott oder das All, und außerdem nichts. Ist also überall ein Wissen und ein Gewußtwerden, so ist das, was in jenem und was in diesem ist, doch nur das Eine als Eines, nämlich Gott. (...) Das Ich denke, Ich bin, ist, seit Cartesius, der Grundirrtum in aller Erkenntniß; das Denken ist nicht mein Denken, und das Seyn nicht mein Seyn, denn alles ist nur Gottes oder des Alls»).

⁴⁰⁵ SW I/7, p. 54 «Ein Wesen, das bloß es selbst wäre, als ein reines Eins (wenn nämlich ein solches, wie wir jetzt annehmen, gedacht werden könnte), wäre nothwendig ohne Offenbarung in ihm selbst; denn es hätte nichts, darin es sich offenbar würde, es könnte eben darum nicht als Eins seyn, denn das Seyn, das aktuelle wirkliche Seyn, ist eben die Selbstoffenbarung».

⁴⁰⁶ Ver Heidegger, M., *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), 1936 (en Heidegger, M., *Gesamtausgabe* 42, Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1972). (hay trad. española de Alberto Rosales, en: Heidegger, M., *Schelling y la libertad humana*, Caracas: Monte Ávila, 1996).

⁴⁰⁷ Ver Friedrich, H-J., *Der Ungrund Der Freiheit Im Denken Von Bohme, Schelling und Heidegger*, Schellingiana 24, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2009. Friedrich ve a su vez el origen del abismo de Böhme en el abismo de los gnósticos (pp.79-91)

fundamento de la existencia (*Grund von Existenz*)⁴⁰⁸: en Dios conviven su existencia y su esencia (o fundamento), éste último «como un ser inseparable de Él pero distinto a Él»: la naturaleza en Dios (*die Natur in Gott*)⁴⁰⁹:

Para estar escindidas de Dios [las cosas] tienen que devenir en un fundamento distinto de Él. Pero como no puede existir nada fuera de Dios, esta contradicción sólo puede resolverse diciendo que las cosas tienen su fundamento en aquello que en Dios mismo no *es Él mismo*, esto es, en aquello que es el fundamento de la existencia de Dios⁴¹⁰.

Se trata de una diferencia en el seno mismo de la identidad del ser: «Dios mismo precisa de un fundamento para poder ser, uno tal que se encuentra en él, no fuera de él, y tiene por lo tanto en sí una naturaleza que, aunque le pertenece, sin embargo es distinta de él»⁴¹¹. Lo Absoluto, en tanto tal, tiene que incluir en sí mismo el fundamento de toda diferenciación, y por tanto contiene dentro de sí el fundamento de su propia existencia, que habrá de ser distinto de Él. Dicho de otra manera: ese fundamento (el fundamento de las cosas) es aquello que, en Dios, no es Dios mismo, y que Schelling define como «un resto (o residuo) nunca reductible (*ein nie aufgehende Rest*)», que permanece siempre en el fundamento y es insoluble en el entendimiento⁴¹². Schelling afirma que «de esa ausencia de entendimiento nació el entendimiento; sin esta oscuridad preliminar no hay realidad alguna para la criatura»⁴¹³. La realidad de las cosas emerge por tanto de ese abismo del fundamento de la existencia, y por ello siempre hay algo en las cosas en cuanto tales irreductible al entendimiento.

Schelling parece querer afrontar aquí el viejo reto del *Sofista* de Platón de encontrar un hiperónimo de ser y de no ser (o devenir), una realidad superior y común a ambos y que los integre de forma absoluta (el *Ungrund* o *no-fundamento* como *Urgrund* o fundamento primero y originario). Pero ese reto es algo derivado: en realidad, lo que busca Schelling es demostrar cómo Dios puede ser a la vez origen del bien (que puede interpretarse como el ser) y del mal (que puede entenderse como su opuesto), con el fin de justificarle y, sobre todo, de vindicar la libertad humana. La solución schellingiana es

⁴⁰⁸ *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, SW, I/7, 357 («Die Naturphilosophie unsrer Zeit hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloss Grund von Existenz ist») (trad. de en: Schelling, F.W.J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, edición bilingüe, Barcelona: Editorial Anthropos, 1989, pág. 161

⁴⁰⁹ SW, I/7, 358 («Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d.h. sofern er existiert; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, Er ist die Natur in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen»). (trad. cit., p. 162)

⁴¹⁰ SW, I/7, 359 («Um von Gott geschieden zu seyn, müssen sie in einem von ihm verschiedenen Grunde werden. Da aber doch nichts außer Gott seyn kann, so ist dieser Widerspruch nur dadurch aufzulösen, daß die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott selbst nicht Er Selbst ist, d.h. in dem, was Grund seiner Existenz ist») (trad. cit. pp. 165-167).

⁴¹¹ «Aber Gott selbst, damit Er sein kann, bedarf eines Grundes, nur dass dieser nicht ausser Ihm, sondern in Ihm ist, und hat in sich eine Natur, die, obgleich zu ihm selbst gehörig, doch von ihm verschieden ist.» (trad. cit., p. 205).

⁴¹² SW, I/7, 360 («Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt»).

⁴¹³ *Ibid.* («Aus diesem Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren. Ohne dieß vorausgehende Dunkel gibt es keine Realität der Creatur») (trad. cit., p. 167).

clara: el mal (en tanto abismático fundamento de la existencia) es distinto de Dios, pero ontológicamente necesario, y tiene un carácter *positivo* (no es defecto o carencia, *Mangel*, sino poder real, *reale Macht*); la libertad humana es posible y consiste en decidir entre el bien y la luz (la existencia de Dios) y el mal y la oscuridad (el fundamento de la existencia, el abismo). La compleja ontología schellingiana tiene como objeto último justificar y reivindicar la libertad humana (y con ella a Dios); por ello se la suele considerar una verdadera ontología de la libertad. Y lo es porque del mismo modo que lo real surge del abismático y caótico fondo sin fondo del fundamento como no-fundamento, la voluntad humana surge del inconmensurable sinfondo o no-fundamento de la libertad, entendida también como *Ungrund*. De esta forma, la libertad es *Ungrund* y el *Ungrund* es libertad; la libertad es la esencia del ser humano pero también la esencia y fundamento del ser (del ente en general) y de Dios (el ser en tanto *Ungrund*)⁴¹⁴. Como indica Miklós Vetö, la libertad en Schelling (como algo que se da a sí mismo) es anterior ontológicamente a la necesidad, *hace* la razón suficiente, no la *presupone*⁴¹⁵.

La textura última de la realidad es para Schelling caótica, abismática: bajo una apariencia de estabilidad lógica y ontológica, la cosa retrotrae al abismo de su absoluta falta de fundamento, un caótico abismo de virtualidad que es el precio a pagar para que la libertad exista, para que la libertad pueda existir. La realidad es a la vez real (substancia) e ideal (idea), y la fusión de ambos, pero también lo previo a la realidad y a la idea, lo preontológico y prelógico (y a-lógico), lo irracional (y a-racional), lo *puramente* volitivo. Schelling va a denominar no-ente (*nicht-Seyende*) a ese aspecto de lo real en *Las Edades del Mundo*:

lo no-ente no es carencia absoluta de esencia, es sólo la esencia contrapuesta a la esencia auténtica, pero no por ello menos positiva a su manera; si aquella es la unidad, es la oposición y en concreto la oposición por excelencia o en sí⁴¹⁶.

El no-ente es por tanto algo positivo⁴¹⁷. El mal es para Schelling un no-ente, que suplanta al ente⁴¹⁸: es pura *oposición* a lo dado, a la existencia del ser, y es real (*wirklich*), en el sentido de que produce efectos (*Wirkungen*). Lo no-ente rebasa los límites de lo lógico (el principio de identidad) y opone una realidad distinta a la de lo real, *por debajo* de ella⁴¹⁹. Es sin embargo cognoscible en lo que tiene de ente⁴²⁰,

⁴¹⁴ Es la tesis de Vetö, M., *Le fondement selon Schelling*, París : Beauchesne, 1977, especialmente. pp. 490-491.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 494. Ver *Las edades del mundo*, SW, I/8, 234 : «[lo supremo]es en sí lo ni ente ni no-ente, es la libertad eterna de ser» («*Es ist also das an sich weder Seyende noch Nichtseyende, sondern nur die ewige Freiheit zu seyn*»); «Un sentimiento interior nos dice que sólo por encima del ser reside la libertad verdadera, la libertad eterna» («*Ein inniges Gefühl sagt uns, nur über dem Seyn wohne die wahre, die ewige Freiheit*»).

⁴¹⁶ WA I 36, 37; (trad. de Jorge Navarro Pérez en Schelling, F.W.J., *Las edades del mundo*, Madrid : Akal, 2002, p. 62)

⁴¹⁷ Schelling remite en WA I, 47 a la distinción en griego «entre el no ser (μὴ εἶναι)[negación] y el ser no-ente (μὴ ὄν εἶναι) [afirmación]».

⁴¹⁸ SW I/7, 209, 377.

⁴¹⁹ WA I, 82 («*lo no-ente [...] está por debajo de lo ente*») (trad. cit. p. 139). En otro pasaje, Schelling lo compara a la locura (*Wahnsinn*) en el interior mismo de Dios (SW, I/8, 338-339).

accesible no a través de la razón, sino del arte⁴²¹. Con ello Schelling abre el camino al Romanticismo como primera vanguardia artística (cronológicamente hablando) de Europa, pues por vez primera el arte y la poesía van a reivindicarse pretensiones ontológicas y gnoseológicas que hasta entonces jamás había tenido.

0.1.8.3 Georg Wilhelm Friedrich Hegel. En Schelling el Todo nunca acababa de cerrarse, nunca llega a ser absoluto, debido a la presencia en su interior de su propio contrario, de su negación radical, en forma de ausencia de fundamento: por ello el universo (Dios, el ser, la realidad) es siempre incompleto, siempre inacabado e inacabable, inagotable. Hegel va a suturar esa apertura al abismo de lo sin-fundamento construyendo un sistema total, cerrado en sí mismo, donde la Razón no tiene fisuras, y donde la realidad se identifica con el despliegue del Absoluto, en forma de Espíritu o mente. Se suele caracterizar la filosofía hegeliana como panlogismo; en efecto, en su sistema la realidad es exclusivamente Espíritu, entendido como *lógos*, como razón y pensamiento; las formas subjetivas del conocimiento son formas objetivas de la realidad, lógica y ontología son lo mismo, la posible diferencia entre fenómeno y noúmeno desaparece, y son trascendidas en un tercer momento, síntesis de lógica, ontología y meontología, de fenómeno y noúmeno, de ser (la *ousía* platónica), nada y devenir (la *génesis* platónica): la dialéctica. La filosofía hegeliana (la dialéctica) es en efecto, y ante todo, un *sistema del devenir*: la realidad consiste en el *despliegue* del *lógos* universal, que tiene lugar conforme a unas reglas lógico-ontológicas: la dialéctica. Y la dialéctica consiste, esencialmente, en un *despliegue absoluto* del devenir (*Werden*), que en la sección primera de la *Ciencia de la Lógica* es definido como unidad de ser y nada:

*El puro ser y la pura nada es lo mismo (...). Su verdad es pues este movimiento del inmediato desaparecer del uno en el otro: el devenir; un movimiento en donde ambos son diferentes, pero mediante una diferencia disuelta con igual inmediatez (...). No sería difícil mostrar esa unidad de ser y nada en cada ejemplo, en cada [cosa] efectivamente real o en cada pensamiento (...); no hay nada ni en el cielo ni en la tierra que no contenga en sí mismo a ambos, al ser y a la nada*⁴²².

⁴²⁰ WA I 40: «Pues el ser es inasible en la medida en que es no-ente; pero es comprensible y cognoscible en la medida en que, en tanto que no-ente, es sin embargo un ente. Pues to ente y lo no-ente en él no son dos seres, sino un solo ser considerado desde diferentes lados (...); en tanto que fuerza operante que en su manera es igualmente una voluntad y por tanto necesariamente algo ente y en esa medida cognoscible.» (trad. cit., p. 62).

⁴²¹ SW I/7 302 «El arte representa en la vivificación puramente superficial de sus obras a lo no-ente como no-ente» («Die Kunst stellt also in der bloß oberflächlichen Belebung ihrer Werke in der That nur das Nichtseyende als nichtseyend dar»

⁴²² G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, en *Werke*, vol. 5, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1986, pp 83-86 (trad. de Félix Duque en : Hegel, G.W.F., *Ciencia de la Lógica. I: La lógica objetiva*, Madrid: Abada Editores, 2011, p. 226 y s.) («Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe (...) Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des einen in dem anderen: das Werden; eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat (...) Es wäre nicht schwer, diese Einheit von Sein und Nichts in jedem Beispiele, in jedem Wirklichen oder Gedanken aufzuzeigen. (...) Es muß dasselbe (...) vom Sein und Nichts gesagt werden,

Todo ente, toda cosa, contiene en sí mismo la afirmación y la negación de sí mismo al mismo tiempo: es puro devenir (*Werden*). El sistema hegeliano es también un sistema totalista: el Espíritu lo abarca todo, y de hecho esa totalidad infinita forma parte de su constitución ontológica, en tanto que solo como todo llega a ser verdaderamente:

Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente el ser (*Wesen*) que se termina y consume mediante su propio desenvolvimiento y evolución. Del Absoluto hay que decir que es, esencialmente, *resultado*, que solo *al final* es el Absoluto aquello que él en verdad es; y precisamente en eso consiste su naturaleza: a saber: la de ser real, la de ser sujeto, la de serse él su devenir él mismo⁴²³

Hegel, en la *Fenomenología del Espíritu*, divide su sistema en tres grandes ámbitos: lógica (que trata del ser, de la esencia y de la idea, y absorbe la ontología), filosofía de la naturaleza (que trata de la *res extensa*, y comprende mecánica, física y orgánica) y filosofía del espíritu o de la mente (que incluye psicología, fenomenología, ciencia del derecho, ética, arte, religión y filosofía). La ciencia de la lógica investiga el ser como esencia, es decir, como idea; la ontología se reduce a lógica, en tanto ciencia de las ideas, y por tanto ciencia de lo real. Veamos cómo se llega a esa conclusión.

Ya en su *Differenzschrift* (1801), Hegel censura al sistema kantiano por dejar abierta, en su teoría del conocimiento, «un monstruoso reino empírico de la sensibilidad y la percepción», un campo inmenso a la *aposterioridad*, y por dejar que la no-identidad sujeto-objeto se convierta en fundamento absoluto⁴²⁴. La superación del dualismo kantiano que se propone Hegel va a comenzar precisamente por extender el método crítico kantiano a lo *a posteriori* en su conjunto, por transformar completamente la estética trascendental y convertirla en pura analítica. En la *Fenomenología*, Hegel critica la idea kantiana de la cosa en sí como una especie de imprecisa nebulosa entre lo cognoscible y lo incognoscible⁴²⁵. La solución hegeliana consiste en decretar todo conocimiento como autoconciencia, cerrando así el círculo del idealismo absoluto. La cosa en sí queda convertida en puro fenómeno; a su vez la ciencia de la lógica se encargará de transferir la cosa del nivel fenoménico al nivel puramente conceptual. Hegel reduce allí la «existencia» concreta (el mundo contradictorio de la experiencia fenoménica) a «esencia» (*Wesen*), entendida como «verdad del ser»⁴²⁶ y fundamento de la existencia⁴²⁷, y la esencia a pura *re-flexión* de la conciencia, como estadio aún

daß es nirgend im Himmel und auf Erden etwas gebe, was nicht beides, Sein und Nichts, in sich enthielte»).

⁴²³ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, pról., en: *Werke*, vol. 3, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1986, p. 24 (trad. de Manuel Jiménez Redondo en: Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, Valencia: Pre-textos, 2006, p. 125) («*Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein*»)

⁴²⁴ *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, en: *Werke*, vol. 2, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1986, p. 9-10 («*Es bleibt außer den objektiven Bestimmungen durch die Kategorien ein ungeheures empirisches Reich der Sinnlichkeit und Wahrnehmung, eine absolute Aposteriorität, für welche keine Apriorität als nur eine subjektive Maxime der reflektierenden Urteilskraft aufgezeigt ist; d. h. die Nichtidentität wird zum absoluten Grundsatz erhoben*»).

⁴²⁵ *Werke*, vol 3, p. 184 y s.

⁴²⁶ *Wissenschaft der Logik* vol. I, libro II, (*Werke*, vol. 6, p. 13) («*Die Wahrheit des Seins ist das Wesen*»).

⁴²⁷ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, I, II, A, § 115.

imperfecto de conocimiento, preparatorio para el concepto⁴²⁸. Ser y esencia forman parte de la *lógica objetiva*, donde unas categorías remiten a otras; el concepto conforma la *lógica subjetiva*, donde las categorías se remiten a sí mismas. El concepto constituye para Hegel el nivel superior de ser (o existencia) y esencia; en él se muestra cómo todas las categorías encuentran su sentido y finalidad en ser comprendidas como *ideas*. Se consume así al idealismo objetivo en el que «lo racional es real y lo real es racional»⁴²⁹, y donde «la idea es lo verdadero *en y para sí, la unidad absoluta del concepto y de la objetividad*»⁴³⁰. El contenido *ideal* de la idea es el concepto en sus determinaciones; el contenido *real* de la idea es su representación, que se manifiesta en forma de existencia exterior⁴³¹. En Hegel, en definitiva, el *ser* está articulado *conceptualmente* (cosa que no sucede con la cosa en sí kantiana), y el *concepto* se articula *ontológicamente*: la realidad es conceptual y el concepto es real (*wirklich*). Las categorías de la ciencia de la lógica, que culmina en la Idea absoluta (la idea de la idea), constituyen una jerarquía de formas y relaciones que encuentran su expresión y se *encarnan* en las formas vivas estudiadas en la filosofía de la naturaleza y en sus relaciones, aunque la autorelación y autoconsciencia auténticas solo se da en el espíritu humano.

Consecuente con esas ideas, Hegel define la cosa (*Ding*) como «la totalidad en cuanto desarrollo unificado de las determinaciones del fundamento y de la existencia»⁴³², es decir, un momento de la idea (en cuanto totalidad) desplegada como identidad-como-diferencia condicionada (el fundamento) y como determinación concreta de la esencia (la existencia). La materia (que Hegel identifica como un concepto abstracto, concretamente el de extensión⁴³³), a su vez, es el *consistir* (*das Bestehen*) de la cosa, su *coincidencia* (*Dingheit*) existente⁴³⁴. La cosa se transforma en un artefacto conceptual y dialéctico (es decir lógico-ontológico), campo de batalla de la Idea en su despliegue como Absoluto. Si en Kant la cosa era lo otro al pensamiento (a nivel ontológico) y lo otro al sujeto (a nivel gnoseológico), constituyéndose como cosa en sí y como objeto, en Hegel la cosa, como en parte sucedía en Schelling, se convierte en algo atravesado de contradicciones. En tanto idea que se auto-aliena (o re-flexión del ser sobre sí mismo), la cosa es duplicidad de forma y materia, y producto de la relación dialéctica de negación, afirmación y superación de esos dos conceptos en su propio interior, pero también, como vimos, de una dialéctica interna entre los conceptos de existencia,

⁴²⁸ *Ibid.*, vol. I, libro II, secc. 1 (*Werke* 6, p. 17 y ss.)

⁴²⁹ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, prólog. (*Werke* 7, p. 24) («*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*»).

⁴³⁰ *Enzyklop.* III, C, § 213 (*Werke* 8, p. 367) (trad. nuestra) («*Die Idee ist das Wahre an und für sich, die absolute Einheit des Begriffs in der Objektivität*»).

⁴³¹ *Ibid.* (*Werke*, 8, p. 367 («*Ihr ideeller Inhalt [der Idee] ist kein anderer als der Begriff in seinen Bestimmungen; ihr reeller Inhalt ist nur seine Darstellung, die er sich in der Form äußerlichen Daseins gibt*»).

⁴³² *Ibid.*, § 125 (*Werke* 8, p. 256) («*Das Ding ist die Totalität als die in Einem gesetzte Entwicklung der Bestimmungen des Grundes und der Existenz*».)

⁴³³ *WL*, vol. I, libro II, cap. 3 A. b (*Werke* 6, p. 88) («*Die Materie ist ein schlechthin Abstraktes. (Man kann die Materie nicht sehen, fühlen usw.; was man sieht, fühlt, ist eine bestimmte Materie, d. h. eine Einheit der Materie und der Form)*»).

⁴³⁴ *Enzyk.* § 127 (*Werke* 8, p. 258) («*die Materie (...) ist daher die daseiende Dingheit, das Bestehen des Dings*»).

fundamento, esencia e idea⁴³⁵; el proceso dialéctico en Hegel afecta tanto a la macroestructura (el Absoluto y su despliegue) como a la microestructura (la cosa), pues es parte sustancial de lo real. De hecho, si hubiera que definir la substancia de la realidad (también la física) en Hegel habría que indicar que es ante todo una *substancia dialéctica*, una permanente interacción y superposición de dinámicas interiores en el seno mismo de la identidad, la diferencia y la alteridad de los entes: una penetración de la lógica hasta el núcleo más íntimo de lo real, o dicho de otro modo, una trasposición radical de las dinámicas de la conciencia humana al funcionamiento intrínseco de lo real. En Hegel, el funcionamiento de la conciencia y sus contenidos es el funcionamiento de la realidad y sus entes, a través de la línea común de la dialéctica como aparato lógico-ontológico:

en su determinidad propia, la dialéctica es más bien la propia y verdadera naturaleza de las determinaciones del entendimiento, de las cosas y de lo finito en general⁴³⁶.

Por ello para Hegel el conocimiento es ante todo *conocimiento absoluto* (*absolute Wissen*) entendido como *conocimiento de lo absoluto*, y no conocimiento de la cosa. O dicho de otra forma más exacta: el conocimiento de la cosa es solamente un momento del conocimiento de lo absoluto, entendido este como el *todo* depositario último de la verdad (es decir, como *todo dialéctico*). Las ciencias quedan subsumidas a esa *superciencia* de lo absoluto (la filosofía), que posee a su vez sus normas y métodos propios, y la cosa (*Ding*), tanto a nivel ontológico como epistemológico, es solo una manifestación particular, finita y momentánea de lo absoluto.

Si en Fichte la ontología y la realología quedaban reducidas a psicología, en Hegel quedan reducidas a lógica, a dialéctica de la Idea y del espíritu en su despliegue universal. La incognoscible cosa en sí kantiana se transforma, en el idealismo alemán, en un concepto meramente abstracto y lógico, cognoscible no por su adecuación al entendimiento humano, sino en tanto que es un momento del despliegue de la Idea, de lo racional. La cosa completamente vacía de contenido ontológico propio de Fichte es «rellenada» de vida, de dinamismo y de *realidad espiritual* por Schelling, y deriva en la cosa como momento (y como campo de batalla) de la dialéctica del Espíritu en Hegel.

0.1.9 Marx y el marxismo. La ontología de Marx puede entenderse como una reacción radical contra la idealización y abstractización de lo real operada por el idealismo alemán, que acaba casi por vaciar la realidad de substancia y la convierte en puro despliegue de categorías lógicas. Marx va a situarse justo en el vértice opuesto al idealismo: se alinea con el materialismo, con la defensa de la materia como substancia

⁴³⁵ Ver en la *Ciencia de la lógica* el apartado sobre materia y forma (WL, vol. I, libro II, cap. 3 A. b, *Werke* 6, p. 88-94).

⁴³⁶ *Enzyk. I, C, § 81* (*Werke* 8, 172)(trad. de, Madrid: Alianza Editorial, p. 183) («*In ihrer eigentümlichen Bestimmtheit ist die Dialektik vielmehr die eigene, wahrhafte Natur der Verstandesbestimmungen, der Dinge und des Endlichen überhaupt*»).

última de lo real, y con la consideración del despliegue del Espíritu hegeliano (la Historia) no como un proceso ideal y espiritual, sino como un conflicto permanente de operadores estrictamente humanos y condiciones estrictamente materiales. Va a aprovechar por tanto la dialéctica hegeliana, convenientemente ontologizada y despojada de su ganga lógica, como forma de explicación de los procesos dinámicos de la realidad, entendida siempre, en su caso, como *realidad histórica*, es decir, como estrictamente condicionada por circunstancias socioeconómicas y políticas concretas, constituyendo un *materialismo histórico* que evolucionará como un *materialismo dialéctico*.

Este retorno al materialismo de Marx ha de entenderse (aplicándole su propia doctrina) dentro del contexto histórico en el que surge, y está relacionado además con la explosión de descubrimientos y teorías científicas de su época, en especial en el dominio de la física y la biología (electromagnetismo de Ampère y Maxwell, inducción electromagnética y electrólisis de Faraday, termodinámica de Carnot y Clasius, química orgánica de Wöhler, tesis evolucionistas de Lamarck y de Darwin, uniformismo de Playfair y Lyell, etc.) y con el avance del positivismo, por un lado, y del historicismo, por otro, un historicismo que trajo consigo (por influencia de Hegel) una cierta hipostatización de la Historia.

Como es bien sabido, Marx realizó su tesis doctoral *Sobre la diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y de Epicuro*, los dos grandes filósofos materialistas y atomistas de la Antigüedad. Ya en ese momento Marx critica el determinismo fisicista de Demócrito, y movido sin duda por el fervor por libertad como fundamento de la existencia humana propagado por la Revolución francesa y tematizado por el idealismo alemán, defiende las tesis epicúreas de una espontaneidad e imprevisibilidad intrínseca de los fenómenos naturales. En su análisis de la física de los dos filósofos Marx recurre a la dialéctica hegeliana, y busca en las ideas ateas e inmanentistas de Epicuro una salida a la ontoteología del hegelianismo. La aplicación de la dialéctica a la naturaleza (física y social) y la oposición a esa ontoteología van a ser dos de las constantes de la obra marxiana.

Se puede definir la ontología marxista como un monismo de la materia. Todos los fenómenos del universo, tanto los físicos como los culturales, incluyendo la mente humana y sus contenidos, son meros epifenómenos de la materia. Esta, no obstante, no es concebida como algo intrínsecamente inerte o estable, sino que está atravesada permanentemente por fuerzas contradictorias que se encarga de analizar la dialéctica: se trata de la inversión hegeliana de la dialéctica, que Hegel considera erróneamente la dinámica misma de la evolución del Espíritu absoluto o la Idea, y a la que basta con darla vuelta y aplicarla a la materia, para que se le restituya su validez ontológica:

Mi método dialéctico no sólo difiere del de Hegel, en cuanto a sus fundamentos, sino que es su antítesis directa. Para Hegel el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real, lo real no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana (...). La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por vez primera, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquella. En él la dialéctica

está puesta al revés. Es necesario darla vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística⁴³⁷.

Esta *racionalización* de la dialéctica permite un estudio mucho más profundo de los fenómenos naturales y sobre todo sociales y culturales, hasta el punto de que los marxistas van a otorgarle la categoría de ciencia⁴³⁸. La dialéctica sería por consiguiente la ciencia de las leyes de la evolución o despliegue de la naturaleza, y el método dialéctico un método científico de conocimiento⁴³⁹. En realidad, se trataría más bien de una hiperciencia o metaciencia, en tanto que determina también el marco general en que la ciencia puede darse. En efecto, y aquí reside la principal diferencia entre el empirismo y el marxismo, para Marx y los marxistas el sujeto cognoscente no es neutro, sino que es él mismo un sujeto histórico y por tanto determinado por las fuerzas materiales, económicas, sociales, políticas y culturales en juego en el momento de la observación; es decir, todo sujeto cognoscente (incluyendo al científico) está dialécticamente condicionado por sus circunstancias históricas y materiales concretas (y cabe pensar si no es precisamente eso lo que defendió Hegel, aunque lo que los marxistas denominan *Historia*, Hegel lo denominaba *Espíritu*).

La realidad para Marx consiste por tanto en materia atravesada por las fuerzas de la dialéctica (y de la economía, como luego veremos), en un universo donde los objetos y las fenómenos materiales dependen unos de otros y se condicionan mutuamente. Este monismo de la materia tematiza sin embargo de manera específica la naturaleza de la cosa cuando esta penetra dentro del circuito de la economía, experimentando una sorprendente transformación. Sometida a las leyes y procesos del mercado y de las dinámicas capitalistas, la cosa pasa de puro conglomerado de materia a *mercancía* (*Ware*), es decir, a *producto* de trabajo humano que genera un plusvalor o plusvalía (*Mehrwert*) o exceso económico. Lo que diferencia a la cosa de la mercancía es la presencia de un valor (*Wert*), un concepto esencial de la filosofía marxiana y marxista⁴⁴⁰. Para Marx el valor es ante todo una *relación social* entre los humanos con

⁴³⁷ K. Marx, prefacio a la 2ª ed. de *El Capital* (trad. de Pedro Scaron en: Karl Marx, *El capital*. Libro I, vol. 1, Madrid: Siglo XXI, 2010, p. 20 («*Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von der Hegelschen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil. Für Hegel ist der Denkprozeß, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle (...). Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegels Händen erleidet, verhindert in keiner Weise, daß er ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt hat. Sie steht bei ihm auf dem Kopf. Man muß sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken*»).

⁴³⁸ «La dialéctica materialista es la ciencia de las leyes generales del desarrollo de la naturaleza, de la sociedad humana y del pensamiento», entrada «Dialéctica» en: Rosental M./Iudin, P. (eds.), *Diccionario filosófico abreviado*, Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos, 1959, p. 128.

⁴³⁹ «Único método científico de conocimiento. Creado por Marx y Engels, y desarrollado en condiciones históricas nuevas por Lenin y Stalin», entrada «Método dialéctico marxista» en Rosental/P. Iudin (1959), p. 356.

⁴⁴⁰ La llamada «nueva crítica del valor», surgida en Alemania a mediados de los años 80 del siglo pasado en torno a Robert Kurz y la revista *Krisis* ha realizado una importante e intensa labor hermenéutica y crítica al respecto, ver por ejemplo Robert Kurz, *El colapso de la modernización*, Buenos Aires: Marat, 2016; Anselm Jappe, *Las aventuras de la mercancía. Por una nueva crítica del valor*, Logroño: Pepitas de calabaza, 2016.

respecto a las cosas: el conjunto de trabajo socialmente invertido en producir una mercancía regulado por las leyes de la oferta y de la demanda y de la competencia. Marx distingue en la mercancía un valor de uso (*Gebrauchswert*) (su capacidad para satisfacer una necesidad concreta) de un valor de cambio (*Tauschwert*) (su potencial para ser intercambiado por otras mercancías o por dinero, entendido como el medio de intercambio de bienes). La mercancía, en tanto cosa *valorada*, se manifiesta por tanto empíricamente, dentro del contexto del mercado, a la vez como valor de uso y como valor de cambio, siendo esas manifestaciones a su vez la manifestación empírica del plusvalor. Las mercancías pueden llegar a alcanzar cotas muy elevadas de inmaterialidad (piénsese en la información, o en algoritmos), pero independientemente de ello, serán siempre *cosas concretas*. Sin embargo, el valor de cambio mismo (a diferencia del valor de uso, siempre puramente material) es siempre *inmaterial*, en el sentido de que es una mera relación abstracta⁴⁴¹. Indudablemente, Marx no considera que el valor de cambio, en tanto relación, no puede reducirse a una base material (como todos los fenómenos del mundo); pero sí considera que posee una naturaleza *fantasmática* o suprasensible⁴⁴², y recalca la naturaleza ontológica específica del valor como pura relación abstracta:

En contradicción directa con la objetividad sensorialmente grosera del cuerpo de las mercancías, ni un solo átomo de sustancia natural forma parte de su objetividad en cuanto valores (...) Si recordamos, empero, que (...) su objetividad en cuanto valores es de naturaleza puramente social, se comprenderá de suyo, asimismo, que dicha objetividad como valores sólo puede ponerse de manifiesto en la relación social entre diversas mercancías⁴⁴³.

Se escinden aquí dos esferas ontológicas distintas dentro del capitalismo: una la de los objetos, cosas o entes materiales (el reino de la producción y la materia prima); la otra la de la circulación de los valores de cambio, un universo de relaciones sociales abstractas fundamentado en el anterior. En la transformación de la cosa en mercancía durante el proceso del intercambio económico, y por acción del valor, la primera se torna *significante*, ya no es solo un mero objeto material o ente. Las cosas se convierten en *signos*, es decir no son solo valores económicos sino también valores *semánticos*⁴⁴⁴, lo que incrementa aún más tanto su inaprehensibilidad como la arbitrariedad de su plusvalor.

⁴⁴¹ Marx la define como una «relación cuantitativa» (*quantitative Verhältnis*) «que se modifica constantemente según el tiempo y el lugar» (*El Capital*, sección primera, cap. 1) («*Der Tauschwert erscheint zunächst als das quantitative Verhältnis, die Proportion, worin sich Gebrauchswerte einer Art gegen Gebrauchswerte anderer Art austauschen, ein Verhältnis, das beständig mit Zeit und Ort wechselt*»).

⁴⁴² Lo mismo sucede con el trabajo abstracto, el fetichismo de la mercancía o el plusvalor, que en tanto relaciones, o mejor dicho, relaciones entre relaciones, tienen si duda una base material y social, pero también un carácter escurridizo e inaprehensible.

⁴⁴³ *Capital* I, secc. 1, cap. 1, 3 (trad. cit. p. 58) («*Im graden Gegenteil zur sinnlich groben Gegenständlichkeit der Warenkörper geht kein Atom Naturstoff in ihre Wertgegenständlichkeit ein (...). Erinnern wir uns jedoch, daß (...) ihre Wertgegenständlichkeit also rein gesellschaftlich ist, so versteht sich auch von selbst, daß sie nur im gesellschaftlichen Verhältnis von Ware zu Ware erscheinen kann*»)

⁴⁴⁴ A. Kiarina Kordela, *Being, Time, Bios. Capitalism and Ontology*, Albany: Sunny Press, 2013, p. 16.

Marx muestra en efecto que el plusvalor o plusvalía es una categoría metafísica o *metafenomenológica*⁴⁴⁵, que no se da como tal en la realidad empírica. Pero no se trata en modo alguno de una categoría trascendente, desvinculada completamente de lo material: Marx se encarga de constatar y rastrear su genealogía *histórica*, la manera en que se formó históricamente a partir de unas relaciones socioeconómicas dadas, que dieron lugar a una determinada forma de capitalismo dentro de la cual surgieron; es decir, se encarga de buscar el punto de incardinación y de origen de esa categoría metafenomenológica en el universo material. Otra cosa muy distinta lo constituye el hecho de que esas categorías metafenomenológicas o «metafísicas» influyen y operan a su vez— y así lo cree Marx — sobre la realidad social y material, a través de las ideologías y de las formas de dominación que traen consigo, y a través de los medios y formas de producción que generan, que alteran de manera no solo cuantitativa, sino incluso cualitativa la realidad material. De este modo, una categoría ontológica o quasi-ontológica como la de plusvalor, o ideologías políticas y económicas determinadas, pese a su carácter metaempírico, surgen de unas condiciones materiales históricas concretas, y a su vez tienen efectos sobre esa realidad material histórica, en un circuito que se retroalimenta. Por ello, en líneas generales, si en el caso de Hegel se puede hablar de un idealismo dialéctico, en el caso de Marx y el marxismo es lícito hablar de un *realismo dialéctico*, tanto más en cuanto que el materialismo dialéctico admite de manera indubitable el isomorfismo entre ser y conocer⁴⁴⁶, a través de la teoría marxista-leninista del reflejo, según la cual el mundo exterior se refleja en la mente humana a través de las copias que la mente realiza a través de las sensaciones⁴⁴⁷. Pero ese realismo dialéctico se opone también al empirismo, cuya gnoseología parecería en principio compartir, al destacar el papel *activo*, y no meramente pasivo, del conocimiento (característica destacada ya por Marx en su crítica a Feuerbach): «El marxismo ha establecido que el conocimiento no es un reflejo inerte, “fotográfico” de la realidad, sino *un proceso dialéctico complejo*»⁴⁴⁸. A la dialéctica del ser se corresponde una dialéctica del conocer, en la que la realidad socioeconómica, histórica concreta y cultural es una parte más del proceso del conocimiento, y como indica Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*,

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 19.

⁴⁴⁶ Ver por ejemplo Rosental/Iudin (1959), pp. 86-87: «*La gnoseología marxista toma por base la realidad objetiva del mundo exterior que existe independientemente de la conciencia de los hombres, y considera su conocimiento como el reflejo de ese mundo objetivo. El marxismo parte luego de este principio: el mundo exterior es perfectamente cognoscible. Estas premisas se oponen irreductiblemente al idealismo (...) El materialismo dialéctico provee a la ciencia del conocimiento de las leyes que permiten conocer el mundo objetivo cada vez más profundamente.*»

⁴⁴⁷ Ver entrada «Teoría del reflejo» en Rosental/Iudin (1959), pp. 494-495: «*el marxismo ha elaborado una gnoseología (ver) verdaderamente científica, cuyo principio fundamental consiste en considerar la conciencia (ver), el pensamiento (ver), como reflejos del mundo exterior existente fuera e independientemente de nosotros. “Para Hegel, el proceso del pensamiento, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto, la simple forma exterior en que toma cuerpo. Para mí, lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre” (Marx, El Capital, lib. I, vol. 1)*». La idea está ya en Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo* (1909): «*El materialismo: reconocimiento de los “objetos en sí” o fuera de la mente; las ideas y las sensaciones son copias o reflejos de estos objetos*» (ed. española de Ediciones en Lenguas Extranjeras de Pekín, a partir de la versión de Ediciones en Lenguas Extranjeras de Moscú de 1948, Pekín : 1975, p. 15).

⁴⁴⁸ Rosental/Iudin (1959), p. 86.

«es en la praxis donde el hombre tiene que demostrar la verdad»⁴⁴⁹, tesis que Lenin reelaborará en *Materialismo y empiriocriticismo* (1909): el conocimiento sería un proceso socio-histórico *colectivo* fruto de la actividad práctica ejercida sobre la naturaleza y sobre la cultura a lo largo del tiempo, una actividad material que se inserta en el conjunto de una realidad y una actividad socio-productiva complejas sometidas a procesos dialécticos internos y externos. Esas tesis del realismo dialéctico han encontrado su vía de penetración tanto en la moderna filosofía de la ciencia (cuestionando el carácter abstracto del sujeto científico) como en las ciencias particulares (especialmente las ciencias humanas y sociales).

En resumen, desde un punto de vista estrictamente ontológico la cosa es para Marx, primariamente, un ente material (en el sentido de constituido por materia), pero secundariamente también (y aquí se deja ver la influencia hegeliana) un ente sometido a fuerzas y presiones dialécticas e históricas que afectan en última instancia a su naturaleza. Una de esas fuerzas es la del valor y el plusvalor, que es capaz de convertir cualquier cosa de la realidad en mercancía, y subsumirla por tanto a un complejo universo de relaciones socioeconómicas, que acaban por convertirla en un signo y en un ente generador a su vez de valor y plusvalor. Desde el punto de vista gnoseológico, la cosa nunca es conocida en abstracto, sino siempre como parte de un conglomerado histórico en el que se inserta, y el sujeto cognoscente mismo está a su vez condicionado por las condiciones materiales socioeconómicas, culturales e históricas en las que vive. Tanto sujeto como objeto (conocedor como cosa), están sometidos por tanto a la acción de la dialéctica como manera de desplegarse del devenir histórico, y a diferencia de la metafísica tradicional, en la concepción marxista nunca pueden ser tomados *in abstracto* o *sub specie aeternitatis*, sino únicamente como parte de un complejo determinado de relaciones e interrelaciones políticas, sociales, económicas, culturales, históricas y materiales.

0.1.10 El positivismo. Marxismo y positivismo comparten su empirismo gnoseológico y epistemológico (la experiencia sensible como fundamento del conocimiento), y el científicismo (consideran que la ciencia es la fuente de conocimiento *verdadero*)⁴⁵⁰. Sin embargo, mientras el marxismo puede considerarse un substancialismo materialista (y es de las pocas filosofías substancialistas de la modernidad), el positivismo se sitúa en el ámbito del fenomenalismo más puro: lo cognoscible es únicamente lo «positivamente dado» en la experiencia sensible, y más concretamente, lo positivamente dado a la observación y experimentación científica. El positivismo cuenta con una larga tradición desde su nacimiento con Auguste Comte, y se prolonga en el empirismo británico (Stuart Mill y Herbert Spencer), el

⁴⁴⁹ Tesis sobre Feuerbach, II («*In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, d. h. die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen*»).

⁴⁵⁰ Dentro del marxismo ha existido siempre, no obstante, una crítica al conocimiento científico, así como al positivismo; al que consideraban una corriente subjetivista de la filosofía burguesa, véase una panorámica histórica en Helena Sheehan, *Marxism and the Philosophy of Science. A Critical History*, New Jersey : Humanities Press International, Inc., 1993.

empírocriticismo de Mach y Avenarius, el neopositivismo o positivismo lógico (Círculo de Viena, B. Russell, Wittgenstein) y la filosofía analítica anglosajona de los siglos XX y XXI.

El positivismo, en sus diferentes variantes, es generalmente difícil de distinguir del científicismo y del fisicalismo⁴⁵¹. En cierto modo podría considerarse como el sistema discursivo y filosófico «oficial» de la ciencia y los científicos, es decir, aquel que la ciencia considera como únicamente válido a nivel epistemológico. El positivismo, a su vez, limitaría su propia tarea a la de una *filosofía de la ciencia*, cuya finalidad no iría más allá de auxiliar a las ciencias en su desarrollo en determinadas cuestiones conceptuales. Su ontología fisicalista se reduce al fenómeno, o más exactamente al fenómeno corroborable científicamente: la única realidad substancial admisible es la realidad verificada por las *ciencias duras* (física, química, biología). Por ello esa ontología es variable en el tiempo, según el estadio de la ciencia: la ontología positivista (científica) en la época de Comte se identificaría con la física newtoniana y la química inorgánica, la de la filosofía analítica actual con la física cuántica y la biología molecular. En cuanto a la gnoseología y epistemología, quedan reducidas a la psicología del conocimiento y a las distintas ramas de la neurociencia (neuroanatomía, neurolingüística, neuropsicología, etc.).

0.1.11. Franz Brentano y la fenomenología

0.1.11.1 Franz Brentano. El fenomenalismo se impone, tras Kant y el idealismo alemán, como la forma de filosofía hegemónica en Occidente en sus dos grandes vertientes (neokantismo y positivismo), con algunas pocas excepciones (el materialismo dialéctico, el intuicionismo bergsoniano entre otras). En ese contexto, la filosofía de Franz Brentano (1838-1917) adquiere una importancia esencial al erigirse como bisagra en la historia del pensamiento occidental. Por un lado lleva a cabo una titánica fusión orgánica de positivismo, neokantismo y aristotelismo/escolástica (las grandes tradiciones de finales del XIX), y por otro se constituye como matriz de grandes escuelas de pensamiento del siglo XX como la fenomenología, la filosofía analítica, la ética del valor y en parte del existencialismo heideggeriano. Discípulo de F. A. Trendelenburg (1802-1872), gran conocedor de la filosofía de Aristóteles que intentó conciliar y armonizar idealismo, aristotelismo y ciencia moderna, y de B. Bolzano (1781-1848), representante de un realismo lógico que defendía las verdades en sí, su tesis doctoral va a versar *Sobre el significado múltiple del ente en Aristóteles (Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles, 1862)*. En su segunda etapa va a interesarse por lo que él denomina «psicología empírica», estudiada desde el punto de vista de actos mentales, pero el carácter estrictamente descriptivo de esa disciplina le va a llevar en su tercera etapa a defender lo que el filósofo polaco Tadeusz Kotarbiński

⁴⁵¹ Un buen resumen de la precariedad ontológica y de las limitaciones gnoseológicas del positivismo y del científicismo en Escudero Pérez, A., «El Afuera del Mundo», *Eikasía: revista de filosofía*, nº. 49, 2013, págs. 195-222, especialmente pp. 203-211, y en Escudero (2018), pp. 209-222.

(1886-1981) denominó *reismo*, un realismo pluralista de corte aristotélico para el que solo existen cosas, *res*, objetos individuales y mentes individuales.

Pese a su sólida formación clásica y escolástica, Brentano es ante todo un positivista a nivel metodológico; su lema va a ser el de la cuarta de sus 25 tesis de habilitación como profesor universitario: el método de la filosofía verdadera es el mismo que el de las ciencias de la naturaleza (*vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturarum est*⁴⁵²), y va a emplear ese rigor científico en sus investigaciones filosóficas; de hecho en su póstumo *Ensayo sobre el conocimiento* llega a hablar de filosofía científica (*wissenschaftliche Philosophie*) como contrapuesta a una «filosofía de los prejuicios» (*Philosophie der Vorurteile*)⁴⁵³. Brentano considera que, a nivel metodológico, la «psicología descriptiva» (su filosofía de la mente) debe ser considerada la «filosofía primera», en tanto que los objetos últimos de la filosofía (lo verdadero, lo bueno y lo bello) solo pueden elucidarse realizando un previo estudio de la mente. Brentano clasifica los actos mentales o fenómenos psíquicos en tres grandes categorías: presentación o representación (*Vorstellung*, la categoría primaria, objeto de psicología), juicio (*Urteil*, objeto de la lógica) y «fenómenos de amor y odio», es decir, aceptación o rechazo (*Phänomene der Liebe und des Hasses*, objetos de la ética). El rasgo definitorio de esos actos mentales, y la diferencia esencial entre fenómenos físicos y fenómenos psíquicos, es siempre su *intencionalidad* (*Intentionalität*), término inspirado en la filosofía escolástica (el *esse intentionale* de Tomás de Aquino) y que Brentano mismo define así:

Todo fenómeno psíquico se caracteriza por lo que los escolásticos del Medievo llamaron la inexistencia⁴⁵⁴ intencional (o mental) de un objeto, o por lo que nosotros llamaríamos (...) la referencia a un contenido (*Inhalt*), la dirección a un objeto (bajo el cual no hay que entender aquí una realidad) o la objetividad inmanente. Todos los fenómenos psíquicos contienen en sí algo como objeto, aunque no todos de igual modo. En la representación hay algo representado; en el juicio hay algo aceptado o rechazado; en el amor, amado; en el odio, odiado; en el apetito, apetecido; etc. (...). Podemos definir los fenómenos psíquicos diciendo que son aquellos fenómenos que contienen en sí intencionalmente un objeto⁴⁵⁵.

Representación⁴⁵⁶ e intencionalidad van por tanto íntimamente unidas, y constituyen ambas el fundamento de los actos de la mente. Brentano menciona aquí también de paso

⁴⁵² Brentano, F., *Über die Zukunft der Philosophie*, ed. Oskar Kraus, Leipzig: Meiner, 1929, p. 136.

⁴⁵³ *Versuch über die Erkenntnis*, ed. A. Kastil, Leipzig: Meiner, 1970 [1925], p. 4 y ss.

⁴⁵⁴ Brentano utiliza el término en su sentido literal en latín de «existencia en».

⁴⁵⁵ Brentano, *Psicología desde el punto de vista empírico* (1874) II, 1, §5. (en adelante *PES*) (trad. de Sergio Sánchez Migallón en: Brentano, F., *Psicología desde el punto de vista empírico*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2020, pp. 114-115) («*Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt (worunterhier nicht eine Realität zu verstehen ist) oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden. Jedes enthält etwas als Objekt in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise. In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urteile ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehaßt, in dem Begehren begehrt usw. (...) Und somit können wir die psychischen Phänomene definieren, indem wir sagen, sie seien solche Phänomene, welche intentional einen Gegenstand in sich enthalten*»).

⁴⁵⁶ *Ibid.*, II, 1, §3 : «*mit dem Namen der psychischen Phänomene bezeichneten wir die Vorstellungen, sowie auch alle jene Erscheinungen, für welche Vorstellungen die Grundlage bilden*»).

su idea de objeto inmanente (*immanentes Objekt, immanenter Gegenstand*), es decir, el objeto como contenido de un acto psíquico. La conclusión brentaniana (en esa primera etapa) es clara y *kantina*:

los fenómenos de la llamada percepción externa no pueden demostrarse en modo alguno, ni siquiera por fundamentación mediata, como verdaderos o reales (...). Negamos a los fenómenos físicos cualquier existencia distinta de la intencional⁴⁵⁷.

Esta concepción, sin duda la heredada por la fenomenología de Husserl y la teoría del objeto de Meinong, es sin embargo solo una de las etapas del pensamiento ontológico de Brentano. Arkadiusz Chrudzimski ha definido tres etapas en la investigación ontológica de Brentano⁴⁵⁸. En la primera (plasmada en *Sobre el significado múltiple del ente según Aristóteles*) va a defender el conceptualismo de unas categorías de sustancia y accidente *cum fundamentum in re*⁴⁵⁹; en la segunda etapa (la de *Psicología desde el punto de vista empírico*, 1874) se produce su elaboración de la idea del objeto inmanente con relación a su noción de intencionalidad y a la ontología de la relación intencional, y corresponde al fenomenalismo que hemos referido⁴⁶⁰; y en su última etapa, en especial a partir de 1903-1904, defenderá el también mencionado reismo, que puede entenderse como un retorno de Brentano al aristotelismo escolástico, y que admite la existencia de objetos no-inmanentes a una conciencia y considera que la categoría de las cosas es la única categoría ontológica.

De las investigaciones lógicas del periodo medio de Brentano (entre 1873 y 1893) y su teoría no proposicional del juicio existencial (*Existenzurteil*) (que considera que todo juicio es un juicio existencial que supone un objeto previo) se desprende una ontología eminentemente mereológica⁴⁶¹, que va a distinguir en primer lugar entre entes existentes y entes no existentes. Los primeros funcionan como correlatos ontológicos de los juicios positivos verdaderos (*X existe*) y los segundos de los juicios negativos verdaderos (*X no existe*). Brentano no identifica esta distinción con el par real/irreal: hay entes existentes que no son reales (por ejemplo la esencia de un caballo), y hay entes no existentes que, en caso de que existieran, habrían de ser denominados reales (p. ej. Madame Bovary). Los entes reales tienen tres características esenciales: a) existen *ahora* (o podrían existir *ahora*, en el caso de los objetos reales no existentes); b) son ontológicamente independientes, es decir, substanciales en el sentido aristotélico; c) tienen una forma *nominal* (son denominados con un nombre). De manera consecuente, a los entes irreales

⁴⁵⁷ *Ibid.*, II, 1, § 6-7 (trad. cit. 117, 120) («*Haben wir doch gesehen, daß die Phänomene der sogenannten äußeren Wahrnehmung auch auf dem Wege mittelbarer Begründung sich keineswegs als wahr und wirklich erweisen lassen (...) So werden wir doch nicht fehl gehen, wenn wir ganz allgemein den physischen Phänomenen jede andere als intentionale Existenz absprechen*»).

⁴⁵⁸ Arkadiusz Chrudzimski, *Die Ontologie Franz Brentanos*, Phaenomenologica 172, Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 2004. Se trata de un libro fundamental porque hace uso abundante de la abundante obra aún inédita de Brentano (fundamentalmente su correspondencia); se trata de un trabajo esencialmente de reconstrucción, dado lo fragmentario y asistemático del enfoque brentaniano sobre el asunto.

⁴⁵⁹ Chrudzimski (2004), pp. 60-122.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, pp. 123-175.

⁴⁶¹ Seguimos a continuación la exposición de Chrudzimski (2004), p. 135 y ss., que ha de ser necesariamente fragmentaria pues no hay sistematización sobre el asunto en Brentano.

les falta como mínimo una de esa tres características (o no son ahora, o no son independientes ontológicamente, es decir, son parte de otro ente, o tienen forma proposicional – son *acontecimientos*). Los juicios verdaderos (positivos y negativos) implican por tanto retraer todo enunciado al presente: no «hubo un caballo», sino «*hay* un caballo sido en el pasado»; y (en los contenidos proposicionales) no «hubo un ser de un dinosaurio», sino «*hay* un ser pasado de un dinosaurio».

Sobre esta base lógica va a añadir Brentano su complejo aparato mereológico, en el que los colectivos (compuestos) y los divisivos (partes) son considerados entes inesenciales e irreales. Se desprende de estas ideas que Brentano creía que las «cosas reales» existen fuera de la conciencia, pero no pueden nunca llegar a ser objetos intencionales immanentes a ella (sus correlatos), por tanto se encuentran fuera del dominio de la psicología descriptiva, y no se pueden realizar sobre ellas juicios de verdad, en una clara ontología del *als ob*⁴⁶².

A partir de 1893 y sobre todo en torno a 1904, Brentano va a empezar a considerar que el objeto inmanente (el correlato inmanente del acto psíquico) se diferencia de manera fundamental del objeto trascendente real, pues poseen propiedades diferentes⁴⁶³, y a dudar de la consistencia teórica del objeto inmanente mismo. El problema fundamental se planteaba a la hora de realizar juicios: el proceso psíquico seguido en el juicio realizado sobre la existencia de un ente irreal (por ejemplo un centauro) era *el mismo* que el seguido con un ente real (por ejemplo un caballo); se trata de la llamada paradoja de Meinong, que afirma que hay objetos para los que tiene validez el hecho de que ese tipo de objetos no existen⁴⁶⁴. Por ello, va a adelantar una distinción entre objeto (*Gegenstand*) y contenido (*Inhalt*) (una distinción ya apuntada por B. Bolzano en su *Wissenschaftslehre*, 1837):

¿Qué designan los nombres? El nombre designa [i] en cierto modo el contenido de una idea como tal, el objeto inmanente; [ii] en cierto modo lo representado por el contenido de una representación. Lo primero es el significado del nombre. Lo segundo es lo que el nombre designa; es aquello de lo que decimos que el nombre le corresponde. Es aquello que, si existe, es el objeto externo de la representación⁴⁶⁵.

⁴⁶² Ver PES I, 1, § 3 (trad. cit. p. 38): «*Los fenómenos de la luz, del sonido, del calor (...), no son cosas que existan verdadera y realmente. Son signos de algo real que, mediante su efecto, produce la representación de esos signos. Pero por eso no son ninguna imagen que corresponda a eso real, y solo en sentido muy imperfecto dan conocimiento de ello. Podemos decir que existe algo que, bajo estas o aquellas condiciones, se vuelve causa de esta o aquella sensación (...). Pero eso es también todo lo que podemos decir. Lo que verdaderamente es no entra en sí y por sí en el fenómeno, y lo que aparece en el fenómeno no es verdaderamente (An und für sich tritt das, was wahrhaft ist, nicht in die Erscheinung, und das, was erscheint, ist nicht wahrhaft)*»

⁴⁶³ Brentano, F., *Deskriptive Psychologie*, Roderick M. Chisholm/Wilhelm Baumgartner (eds.) Hamburgo : Meiner, 1982, p. 27.

⁴⁶⁴ Alexis Meinong, *Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung*, Josef M. Werle (ed.), Hamburgo: Meiner, 1988, p. 9 («*es gibt Gegenstände, von denen gilt, daß es dergleichen Gegenstände nicht gibt*»).

⁴⁶⁵ Papeles póstumos, EL 80, p. 34 y s. (en Chrudzimski 2004, p. 126) (trad. nuestra)«*Was bezeichnen die Namen? Der Name bezeichnet [i] in gewisser Weise den Inhalt einer Vorstellung als solche[n] , den immanenten Gegenstand; [ii] in gewisser Weise das, was durch Inhalt einer Vorstellung vorgestellt wird. Das Erste ist die Bedeutung des Namens . Das Zweite ist das , was der Name nennt . Von dem sagen wir, es komme der Name ihm zu. Es ist das, was, wenn es existiert, äußerer Gegenstand der Vorstellung ist*»

Al igual que los nombres, [las proposiciones] tienen una doble relación: a) con el contenido de un fenómeno psíquico como tal; b) con cualquier objeto externo. El primero es el significado⁴⁶⁶.

Vemos aquí, de paso, los comienzos del análisis brentaniana del lenguaje, que resultará tan fructífera históricamente, y en él se ven las semillas de un reismo semántico que precede al psicológico y ontológico. El contenido sería aquí el contenido de la conciencia (el objeto inmanente), mientras que el objeto sería el objeto de referencia trascendente o real. Brentano se ve en la necesidad de distinguir el objeto inmanente de la representación (con sus características eidéticas) de lo representado (con las suyas propias). Cada vez con mayor claridad emerge de su sistema la idea de que solo lo *real* es representable, que no se puede pensar en absoluto otra cosa que lo real, que en toda representación debe aparecer algo real de alguna manera como objeto:

Si uno piensa en una imposibilidad, por ejemplo, en un cuadrado redondo, se está ocupando evidentemente de la redondez y de lo cuadrado, y ambos son reales. Si se piensa en la imposibilidad de que un mismo ser humano sea y no sea al mismo tiempo, esto tampoco puede suceder si no toma al ser humano de alguna manera por objeto, y si que de hecho los conceptos de un ser negador y de un ser reconocedor aparezcan en su mente. Y de este modo estos *reales* psíquicos también están de alguna manera presentes para él como objetos⁴⁶⁷.

Dado que solo puedo pensar lo real, de aquí se deduce que, puesto que, por la tesis de la intencionalidad, no es posible representación sin representarse *algo*, ese algo concreto tiene que ser *real*, y por tanto lo real debe ser *algo concreto*: el ser y la cosa son lo mismo, y solo puedo pensar en *cosas*⁴⁶⁸. Este es el punto de partida del reismo del último Brentano, que va a realizar una labor de poda y de desenmascaramiento de los *entes de razón* como meros entes lingüísticos, y a destacar la primacía lógica, ontológica y semántica de la cosa concreta. También va indicar (recordando al concepto aquiniano de *ens*) que el concepto de realidad, de lo real, es el concepto más simple y universal de todos, aprehensible con toda claridad sin necesidad de elucidación⁴⁶⁹. En esa ontología reista⁴⁷⁰, la cosa (*Ding*) es la concreción individual en el tiempo presente de la forma nominal⁴⁷¹; es decir, no existen ni universales, ni abstractos individuales (como los tropos) ni entidades proposicionales, que son considerados *entia rationis* y por tanto *irrealia*. Cosas son ante todo (y en esto Brentano es completamente cartesiano) los objetos físicos tridimensionales y los espíritus o almas (*Geister*) no físicos no dimensionales, es decir, las almas humanas individuales. A partir

⁴⁶⁶ EL 80, p. 36 (en Chrudzimski 2004, p. 126) (trad. nuestra) «*Wie die Namen haben sie [die Aussagen] eine doppelte Beziehung: a) auf den Inhalt eines psychischen Phänomens als solchen ; b) auf etwaige äußere Gegenstände. Der erste ist die Bedeutung*»).

⁴⁶⁷ Brentano, F., *Die Abkehr vom Nichtrealen*, Berna: Francke, 1966, p. 347 (trad. nuestra) («*Denkt einer eine Unmöglichkeit, zB., eines rundes Vierecks, so beschäftigt er sich offenbar mit dem Runden und dem Viereckigen, welche beide Reales sind. Denkt einer an die Unmöglichkeit das ein und derselbe Mensch zugleich sei und nicht sei, so kann auch dies nicht geschehen, ohne daß er den Menschen irgendwie zum Objekte hat, ja wohl auch die Begriffe eines Leugnenden und Anerkennenden in ihm vorschweben. Und so sind denn auch diese psychischen Reale ihm irgendwie als Objekte gegenwärtig*»).

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 384.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 347. Ver Sauer, W., «Brentano's Reism», en: U. Kriegel (ed.), *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*, Nueva York : Routledge, 2017 pp. 133-143, p. 134

⁴⁷⁰ Seguimos la exposición de Chrudzimski 2004, p. 177 y ss.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 177.

de esas cosas, entendidas como sustancias concretas, se constituyen el resto de complejos, compuestos y partes (como *colectivos* y *divisivos*) que componen o dividen esas cosas. La idea de cosa del Brentano reista es por tanto compleja, e influida por su reflexión mereológica previa. Así por ejemplo, si hay dos cosas a y b, de manera automática existe el colectivo $a+b$; y si a y/o b son divisibles, existen automáticamente un número determinado de divisivos (un tercio de a, una mitad de b, etc.). Esos colectivos y divisivos (o conjuntos y partes) existen con el mismo tipo de existencia con que existen las cosas (la realidad), pero no de manera separada de ellas; y ese modo de existencia (el real) exige que *existan ahora* (lo que excluye a entes irreales y a objetos modificados por el tiempo).

Sobre esta mereología lógica o doctrina de la partes y el todo, Brentano superpone una teoría de los accidentes inspirada en la de Aristóteles pero muy distinta a ella, y que explica substancia y accidente conforme a las ideas de todo y parte⁴⁷²: el accidente es el todo, la substancia una parte del accidente a la que este remite. La consecuencia de ello es que el accidente es por tanto tan real como la substancia a la que contiene como parte:

Dado que el concepto de ente en el sentido de sustancia está contenido tanto en el concepto de accidente como en la definición sustancial, es evidente que el accidente, si es un algo real, lo es en el mismo sentido que la substancia. Incluso es individualmente el mismo ente, en el sentido propio, que la sustancia es para sí sola, sólo que con un cierto rango de determinaciones⁴⁷³.

El accidente, el acto psíquico, es un todo que funciona como la ampliación de la substancia o la «substancia ampliada»; por ejemplo: el sujeto que ve es un sujeto ampliado con un vidente⁴⁷⁴. Brentano entiende siempre el accidente como accidente individual, concreto, real, como algo físicamente diferenciado y que además individualiza a la substancia⁴⁷⁵. Y de ahí se deduce por tanto:

Dolor, gusto, reconocer, negar, querer, etc. existen absolutamente, son aquello tal y como lo captamos. Un dolor no es meramente algo que está en relación con un placer, sino también un dolor en forma absoluta, una representación sensible del color rojo no es meramente algo que esté en relación a una representación del azul o del blanco, sino una representación del rojo tomada absolutamente⁴⁷⁶.

⁴⁷² Seguimos la explicación de María Pía Chirinos-Montalbetti, La *teoría del juicio en Brentano*, tesis doctoral, Universidad de Navarra, Facultad de Filosofía y Letras, Pamplona 1987, pp. 407-416 (consultada https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwJMtCMnuH1AhVOXhoKHbzxAKQQFnoECAMQAQ&url=http%3A%2F%2Fpirhua.udep.edu.pe%2Fbitstream%2F123456789%2F2516%2F1%2FTUE_112.pdf&usg=AOvVaw3BReW8gdR6FDRFe4ST201o)

⁴⁷³ *Kategorienlehre*, p. 108 (trad. nuestra) (*Weil der Begriff des Seienden im Sinne der Substanz ebenso im Be griffe des Akzidens enthalten ist wie in der substanzellen Definiion, so zeigt sich, dass das Akzidens, wenn überhaupt ein Reales, es im selben Sinne ist wie die Substanz. Es ist sogar indiviuell dasselbe Seiende im eigentlichen Sinne, welches die Substanz fur sich allein ist, nur mit einer gewissen Bereichung von Bestimmungen*)

⁴⁷⁴ «die erweiterte Substanz», Kastil, A., *Die Philosophie Franz Brentanos*, Berna: A. Francke, 1951, p. 124.

⁴⁷⁵ Ver Chirinos Montalbetti (1987), pp. 415-416.

⁴⁷⁶ *Versuch über die Erkenntnis*, p. 183 (trad. nuestra) («Schmerz, Lust, Anerkennen, Verwerfen, Wollen usw. bestehen absolut, sie sind das, als was wir sie erfassen. Ein Schmerz ist nicht bloß relativ zu einer

Se trata de una ontología realógica y mereológica: el mundo está formado por cosas, acumulaciones de cosas o partes de cosas. En su vertiente lógica, ese reismo abre el camino a la filosofía analítica (en especial al atomismo lógico y a la filosofía del lenguaje de Wittgenstein y del Círculo de Viena); la vertiente ontológica deja abierto el camino al reismo de Tadeusz Kotarbiński (1886-1981). Queda la duda de cuál es la posición que adopta Brentano, si la lógica, la ontológica o ambas. Podemos pensar que para Brentano a través de las representaciones se accede a la realidad, pero no a una realidad individual, sino puramente indeterminada, irreal (universales abstractos), y que solo en el juicio se da esa realidad individual y concreta de la cosa – en forma de nombre –⁴⁷⁷. El ser real se encuentra en la pregunta por el *quid est* (o *tì ón* aristotélico), no en el juicio sobre que algo sea o exista, o *an est*. En la representación podemos hablar de lo ente como algo real por la sencilla razón de que nuestro pensamiento solo se representa algo real, no es capaz de representarse lo irreal de modo recto⁴⁷⁸. Si para Kant la cosa en sí es lo incognoscible, para Brentano lo es lo irreal (el no-ser); lo irreal es lo irrepresentable, y por tanto la tarea de la filosofía consistirá en el rechazo de lo irreal, de lo no real (*Die Abkehr vom nicht Realen*), como reza uno de los títulos del último Brentano.

Se ha denominado esta posición como «realismo inmanente»⁴⁷⁹, en el sentido de un realismo directo en el que las cosas en sí están presentes en los actos mentales⁴⁸⁰, pero lo cierto es que no queda en absoluto clara la constitución ontológica *última* de la cosa en la etapa reista de Brentano, es decir, si la cosa, más allá de su claro sentido lógico y semántico (lingüístico), contiene una realidad trascendente a la conciencia, o dicho de otro modo (y esta es sin duda la pregunta más importante a plantearse por la filosofía potkantiana) en qué consiste la diferencia entre *un objeto* (de la conciencia) y *una cosa*, si es que la hay (ontología), y si la hay, cuál es/son la(s) posible(s) relación(es) entre ambos (gnoseología). La cosa se complica si añadimos el dualismo de Brentano, para el que las almas o mentes (*Geister*) son cosas *pensantes*, *res cogitantes*, cuya substancia es puramente mental, lo cual parece indicar que las de las otras cosas es puramente extensa, pero también que para el humano todo es mental, incluidas las cosas extensas, y que todo objeto es por tanto siempre inmanente. Pero quizá esta cuestión – si su reismo es ontológico o meramente lógico-gnoseológico – no sea tan importante después de todo en el caso de Brentano, dado que el análisis brentaniano de la cosa, desde su consistencia lógica, permite tanto la interpretación más ontologizada y realista (la que emprendió Kotarbiński) como la más estrictamente fenomenalista (la que emprendió A. Kastil, p. ej.).

Lust, sondern auch absolut genommen ein Schmerz, ein sinnliches Vorstellen von Rot ist nicht bloß relativ zu einem Vorstellen von Blau oder Weiß, sondern absolut genommen ein Vorstellen von Rot»).

⁴⁷⁷ Chirinos Montalbetti (1987), p. 417.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, pp. 421-422.

⁴⁷⁹ Liliana Albertazzi, *Immanent Realism. An Introduction to Brentano*, Dordrecht: Springer, 2006.

⁴⁸⁰ Tatarkiewicz, W. *Nineteenth Century Philosophy*, Belmont: Wadsworth, 1973, pp. 77, 61.

0.1.11.2 Kazimierz Twardowski. Y de hecho, en los dos más importantes discípulos de Brentano encontramos dos versiones distintas e incluso antagónicas de su filosofía: Kazimierz Twardowski (1866–1938) va a transitar por la senda «reista» de Brentano y Edmund Husserl (1859-1938) por la senda fenomenalista. Un caso intermedio lo constituye la teoría del objeto de Alexius Meinong (1853-1920), también discípulo de Brentano, que incluye como objetos (de la conciencia) todo tipo de entes, incluidos *irrealia*, *impossibilia* y *paradoxa*, dado que considera (como hará Twardowski, y en contra de lo que consideraba Bolzano) que no puede haber representaciones vacías o sin objeto. Esto le va a llevar a buscar una modalidad de ser propia para los objetos puros, situada fantasmalmente entre el ser y el no ser: «el objeto puro está más allá del ser y de no-ser» (*der reine Gegenstand stehe "jenseits von Sein und Nichtsein"*)⁴⁸¹. Se trata del famoso «ser pensado» de los universales de Boecio, que como ya vimos el romano denominó «subsistencia»; y curiosamente Meinong lo denomina con la traducción literal en alemán del término «subsistir»/«subsistencia»: *Bestehen/Bestand*, término e idea que toma de Bolzano⁴⁸². De este modo, para Meinong los objetos puros no existen, sino que subsisten; o dicho de forma lógica, no tiene sentido atribuir a los objetos mentales existencia o inexistencia⁴⁸³.

Twardowski va a buscar la superación de la aporía ontológica que subyace a los planteamientos de la lógica reista brentaniana y sus juicios de existencia y que se hace patente en la idea de *subsistencia* de Meinong. Como primer paso, va a retomar la distinción solo apuntada en Bolzano y en Brentano, como ya vimos, entre objeto y contenido, y la va a desarrollar sistemáticamente: el contenido será el «objeto inmanente» y el objeto será el «objeto de (re)presentación» (*Gegenstand der Vorstellung*) de la terminología brentaniana. El objeto es lo que está presente en la representación, el contenido aquello a través de lo cual el objeto se presenta. Twardowski va a distinguir con precisión entre «existir» (*existieren*) y «ser representado» (*vorgestellt werden*):

si algo «existe» como representado en el sentido del objeto de representación, esa existencia suya no es una existencia como tal. Al añadir: como objeto de la imaginación, se modifica el significado de la expresión existencia; no existe de hecho algo existente como objeto de representación, sino que sólo es representado. La existencia real de un objeto, tal como forma el contenido de un juicio de reconocimiento, se opone a la existencia fenoménica, intencional, de este objeto; consiste (*besteht*) únicamente en ser imaginado. Por ahora sabemos que hay que tener cuidado con confundir la existencia de un objeto con su ser representado⁴⁸⁴.

⁴⁸¹ Meinong (1988), p. 12.

⁴⁸² B. Bolzano, *Wissenschaftslehre*, 1837, p. 117.

⁴⁸³ Es la interpretación que hace Barz, W., «Aussersein des reinen Gegenstandes: Ein Berührungspunkt zwischen Meinong und Quine», en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol 62, H. 3 (jul. - sep.), 2008, pp. 358-384, especialmente p. 360.

⁴⁸⁴ Twardowski, K., *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen—Eine psychologische Untersuchung*, Viena: Hölder, 1894, pp. 24-25 (trad. nuestra) («wenn etwas als Vorgestelltes im Sinne des Vorstellungsgegenstandes »existiert«, diese seine Existenz keine eigentliche Existenz ist. Durch den Zusatz: als Vorstellungsgegenstand, wird die Bedeutung des Ausdruckes Existenz modifiziert; etwas als Vorstellungsgegenstand Existierendes existiert in Wahrheit gar nicht, sondern wird nur vorgestellt. Der wirklichen Existenz eines Gegenstandes, wie sie den Inhalt eines anerkennenden Urteils bildet, steht die

El objeto es por tanto el portador de las propiedades contradictorias, no el contenido. A su vez, va a distinguir «objeto» (*Gegenstand*) de «cosa» (*Ding*): estas últimas constituyen solo un grupo concreto de objetos; entre los objetos se incluyen «todas las categorías de lo representable», mientras que las cosas solo designan una de esas categorías: ni acontecimientos, ni actos, ni experiencias ni relaciones son cosas⁴⁸⁵. Por ello el *objeto* es algo distinto a *lo existente* (*das Existierende*) (es el caso de los *entes rationes*), frente a la concepción escolástica que identificaba «aliquid» con «ens»⁴⁸⁶; a diferencia de lo que pensaba el último Brentano, los objetos pueden ser reales o irreales, posibles o imposibles, existentes o inexistentes⁴⁸⁷. El objeto es el *sumum genus*, en tanto que todo lo que es, todo lo real, es susceptible de representación: todo lo que es es *algo*⁴⁸⁸; y es un concepto trascendental, en el sentido de que *omnia genera transcendit*, trasciende todos los géneros⁴⁸⁹. Es aquí, como indica Twardowski, donde la distinción puramente psicológica entre objeto y contenido desemboca en la metafísica⁴⁹⁰.

Sobre esa base Twardowski va a desarrollar su mereología, que se despliega como una compleja y precisa teoría de los objetos (por tanto de lo representable), muy inspirada en la metafísica aristotélica y en Brentano. Distingue las partes materiales de un objeto (que incluyen componentes y cualidades) de sus partes formales (las relaciones del objeto con sus partes materiales o formales primarias, y de estas partes entre sí o formales secundarias). La *materia* de un objeto sería la suma de sus partes materiales y la *forma* la suma de sus partes formales; no existen átomos, pues todo objeto puede descomponerse en partes y relaciones entre partes. A su vez, denomina elementos o componentes (*Bestandteile*) a las partes del contenido de una representación y características (*Merkmale*) a las partes del objeto de una representación. De este modo, el contenido de una representación es el conjunto de las representaciones de las características del objeto de representación.

Esta meticulosa clasificación permite explicar cómo podemos representarnos ciertos objetos sin representarnos las características de sus partes: en el ejemplo de Tardowski,

phaenomenale, intentionale Existenz dieses Gegenstandes gegenüber; sie besteht einzig und allein in dem Vorgestelltwerden (...) Denn nunmehr wissen wir, dass man sich wol zu hüten habe vor der Verwechslung der Existenz eines Gegenstandes mit seinem Vorgestelltwerden»).

⁴⁸⁵ *Ibid.*, pp. 36-37 («Noch einem anderen Ausdruck gegenüber ist die Bedeutung des Wortes »Gegenstand« abzugrenzen. Dieses Wort ist nicht zu verwechseln mit den »Sachen« oder »Dingen« Letztere sind vielmehr nur eine Gruppe von Gegenständen, imter die noch Vieles fällt, was weder eine Sache, noch ein Ding ist. Zu den Gegenständen gehören sämtliche Kategorieen des Vorstellbaren, während die Dinge oder Sachen nur eine dieser Kategorieen bezeichnen. Ein tödtlicher Sturz ist kein Ding, wohl aber ein Gegenstand, wie etwa auch: Experiment, Mord, epileptischer Anfall, Gemütsruhe, Sinus (in der Trigonometrie) u. dgl»).

⁴⁸⁶ *Ibid.*, pp. 37-38.

⁴⁸⁷ *Ibid.* p. 40 («Die Gegenstände sind entweder real oder nicht real, sie sind entweder mögliche oder unmögliche, sie existieren oder existieren nicht»).

⁴⁸⁸ *Ibid.* p. 37 («Da nun Alles, das vorstellende Subject nicht ausgenommen, Gegenstand, Object einer Vorstellung sein kann, so erweist sich die Behauptung jener als berechtigt, welche im Gegenstand das *sumum genus* sehen. Alles was ist, ist ein Gegenstand möglichen Vorstellens; alles was ist, ist etwas»).

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁹⁰ *Ibid.* («Und somit ist hier der Punkt, an dem die psychologische Erörterung über den Unterschied des Vorstellungsgegenstandes vom Vorstellungsinhalte in die Metaphysik einmündet»).

podemos pensar en una mesa sin pensar en la forma de sus patas: en ese caso la forma de las patas es un componente material secundario, pero no una característica esencial primaria de la mesa⁴⁹¹; según Twardowski es imposible representarse todas las partes de un objeto en una sola representación⁴⁹². Es a partir de aquí que se crean las relaciones de separabilidad (independencia) y o inseparabilidad (dependencia) necesarias entre las partes y sus leyes, de modo que algunas partes del contenido de una representación serán separables, es decir, pueden (re)presentarse por separado (es el caso de todas las partes corporales o físicas, por ejemplo las páginas y las tapas en la representación del objeto «libro»⁴⁹³) y otras no (en el caso de las partes lógicas); en este segundo caso una de las partes podrá (re)presentarse por sí sola, pero la otra solo en compañía de la otra (por ejemplo, podemos representarnos el color sin representarnos el rojo, pero no el rojo sin la representación del color)⁴⁹⁴; en otras ocasiones (en el caso de las «partes metafísicas») no pueden separarse nunca pero sí discernirse o abstraerse una de otra (es el caso de las representaciones de la extensión y del color)⁴⁹⁵.

Twardowski considera que en tanto en cuanto el objeto (de las representaciones: *aliquid*, de los juicios: *verum* y de los sentimientos: *bonum*) puede identificarse con el *ens* aristotélico-escolástico, la metafísica puede ser definida como la ciencia por excelencia de los objetos⁴⁹⁶, y por tanto la ciencia primera, en tanto que todas las ciencias tienen que vérselas con objetos de representación; como tal es por tanto también «la ciencia del ser en tanto ser»⁴⁹⁷. Se constata aquí con nitidez una lectura claramente ontológica y metafísica de un reismo que en Brentano parecía más exclusivamente lógico y representacional.

0.1.11.3 Edmund Husserl. El libro sobre objeto y contenido de Twardowski causó una impresión profunda en Edmund Husserl, que se propuso escribir una obra con el fin de refutar parte de sus tesis, además de otras de Brentano, Meinong, Stuart Mill y el mismo Kant: ese sería el origen de sus *Investigaciones lógicas (Logische Untersuchungen, 1900-1901)* como parte de la etapa que Eugen Fink denominó el periodo de Halle y comienzo de la etapa de Gotinga. La crítica de Husserl se dirige fundamentalmente hacia el empirismo y el psicologismo, y hace uso frecuente de la

⁴⁹¹ Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt*, p. 86 (« Man kann z. B. einen Tisch vorstellen und dabei nicht an die Gestalt der Füße denken; in diesem Falle wird also die Gestalt der Tischfüße zwar ein (materialer, meta- physischer) Bestandteil (zweiter Ordnung), aber kein Merkmal des Tisches sein. Denkt man aber, während man den Tisch vorstellt, an die Gestalt seiner Füße, so ist dieselbe als ein Merkmal des Tisches anzusehen»).

⁴⁹² *Ibid.*, 78-79.

⁴⁹³ *Ibid.*, pp. 49, 65

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 65.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, pp. 50-51, 65-66.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 39: «Wenn der Gegenstand der Vorstellungen, Urteile und Gefühle nichts anderes ist, als das aristotelisch-scholastische Ens, so muss die Metaphysik definiert werden können als die Wissenschaft von den Gegenständen überhaupt (...). Und dies ist tatsächlich der Fall.»

⁴⁹⁷ *Ibid.*: «Den hier umschriebenen Sinn hat die ehrwürdige Definition, die Metaphysik sei die Wissenschaft vom Seienden als solchem»

mereología de Brentano y su noción de intencionalidad, de la teoría de los objetos de Meinong y de la distinción de Twardowski entre objeto y contenido. Desarrolla además la noción de «vivencia» (*Erlebnis*) de Brentano, entendida como la unidad esencial formada por un acto intencional y su objeto.

La filosofía de Husserl reviste una enorme complejidad y vastedad material (en este último sentido recuerda a la de Brentano); vamos a centrarnos aquí esencial y someramente en los aspectos más estrictamente relativos a la cosa, lo real y la realidad dentro de ella. El propósito fundamental de Husserl fue transformar la fenomenología – en tanto ciencia general de los fenómenos – de mera psicología descriptiva (como en Brentano) en fenomenología trascendental – en tanto ciencia rigurosa de la conciencia trascendental entendida como concreto absoluto (*absolutes Konkretum*) –. En ese proceso va a realizar un extensivo análisis, criba y depuración de conceptos lógicos y gnoseológicos fundamentales, y va a concebir la filosofía, de manera algo platónica, como *ciencia de las esencias*, entendiendo por estas últimas las unidades ideales de significación, a las que se llega después de aplicar los procedimientos de la *epojé* o suspensión provisional del juicio y de la reducción eidética.

Las esencias (*Wesen, Essenzen*) son unidades de significado intemporales y *a priori*, frente a las cosas (*Dinge*), los hechos (*Tatsachen*) y los estados de cosas (*Sachverhalte*) que son temporales y *a posteriori*. Dichas esencias son universales pero también concretas, en el sentido de que no son abstractas, y pueden ser formales (objeto de la ontología formal o ciencia formal de los objetos, que estudia las condiciones de posibilidad de cualquier objeto representable) o materiales (objeto de las ontologías materiales, que tratan las géneros y clases particulares de objetos, y de las ontologías regionales que abarcan los distintos dominios concretos de la realidad). La ontología formal investiga el conjunto de formas que Husserl denomina «categorías objetuales» (*Gegenstandskategorien*), que incluyen los conceptos de objeto, unidad, pluralidad, estado de cosas, relación, número, conjunto, combinación, y otras similares. Para Husserl esas categorías objetuales son equivalentes, vistas desde otra perspectiva, a las categorías de significado (*Bedeutungskategorien*), es decir, las categorías lógicas que constituyen los significados en todos coherentes, y cuyas leyes son las de la gramática lógica pura. Las ciencias eidéticas, cuyo objeto son las esencias, se distinguen de las ciencias fácticas, que tratan sobre hechos de la experiencia; estas últimas se fundan teóricamente en las primeras, que a su vez carecen de todo fundamento en la experiencia en tanto experiencia.

El concepto de cosa en Husserl es polisémico, y tendrá significados diversos según sea considerado desde alguna de esas distintas ontologías formales, materiales o regionales. De manera genérica, la cosa es entendida como una unidad que porta propiedades, y por tanto equiparable al objeto. Desde el punto de vista de la ontología formal la cosa es identificada con el objeto puro; desde el punto de vista de la lógica, es identificada con el *algo* (*Etwas*) del que puede predicarse algo, con el concepto más general existente (el *ens* escolástico); y desde el punto de vista de la epistemología, la cosa se identifica con el objeto de la representación. Se trata aquí de concepciones de la cosa como algo

puramente formal, como categoría ontológica, lógica o gnoseológica, sin prácticamente contenido, y contagiada y contaminada por el carácter fantasmagórico y excesivamente general que presenta en la fenomenología el concepto de objeto.

En 1907, Husserl imparte unas lecciones bajo el título *Ding und Raum (Cosa y espacio)*, donde se propone fundamentalmente abordar «una fenomenología de la cosidad (*Dinglichkeit*) y especialmente de la espacialidad»⁴⁹⁸. El texto se publicaría, junto a otros cuatro grupos de lecciones, en 1950 bajo el título *La idea de la fenomenología: cinco lecciones (Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen)*; el ciclo entero estaba pensado como una introducción a la fenomenología, y a las lecciones que nos ocupan subyacía un intento de realizar una «crítica de la razón» con el fin de «solucionar los problemas de la constitución de la realidad propia de las ciencias naturales»⁴⁹⁹, es decir, se intentaba abordar el núcleo primero de la fenomenología del conocimiento y con ello «la constitución del objeto de conocimiento en el conocimiento», como fundamento para una futura fenomenología de la experiencia⁵⁰⁰. Este abordaje del centro mismo de la gnoseología (crítica del conocimiento y constitución de su objeto) exigía el análisis previo de la cosa.

En ese análisis en profundidad de la cosa, Husserl llega a lo que parece un estado justamente previo a la cosa como tal: al «cuerpo de la cosa» (*Körper des Dinges*), al que denomina «fantasma» (*Phantom*)⁵⁰¹: se trata aquí del estrato más profundo de la apariencia de una cosa, aparecida a la conciencia como una pura *res extensa*, llena tan solo con cualidades sensoriales, y aún sin ninguna propiedad sustancial ni causal⁵⁰². Detrás de ella ya no queda más que el nivel ínfimo de la constitución de las cosas: el espacio mismo. Husserl discrepa aquí con Kant y considera que la espacialidad no es una forma (a priori) del entendimiento, sino el estrato más elemental de la constitución de las cosas, de la realidad física. Retrocediendo en ello a Descartes, para Husserl la cosa es la espacialidad pura, la pura extensión, concretada en un *algo*, en una unidad:

El espacio es la forma necesaria de la constitución de la cosa (*die notwendige Form der Dinglichkeit*) y no la forma de las vivencias (*Erlebnisse*), ni de las vivencias «sensibles». La expresión «forma de la intuición» (*Anschauungsform*) es fundamentalmente falsa, e implica, también en el caso de Kant, una idea errónea fatal⁵⁰³

⁴⁹⁸ Husserl, E., *Die Idee der Phänomenologie: Funf Vorlesungen*, Walter Biemel (ed.), La Haya: M. Nijhoff, 1950 (*Husserliana II*), p. 43.

⁴⁹⁹ Husserl, E., *Ding und Raum*, Ulrich Klaesges (ed.), La Haya: M. Nijhoff, 1973, introd. p. 4 («*um die Probleme der Konstitution der naturwissenschaftliche Wirklichkeit (...) zu lösen*»)

⁵⁰⁰ *Ibid.* p. 3 («*der allgemeine Sinn de Problems der Erkenntnisphänomenologie, die Konstitution des Erkenntnisgegenstandes in der Erkenntnis (...) Es handelt sich um die grundlegende Partien einer künftigen Phänomenologie der Erfahrung*»).

⁵⁰¹ *Ibid.*, § 23, p. 78.

⁵⁰² Ver introducción de R. Rojcewicz a su traducción de E. Husserl, *Thing and Space. Lectures of 1907*, Dordrecht: Springer, 1997, p. xiii.

⁵⁰³ Husserl (1950), § 14, p. 43 (trad. nuestra) («*Der Raum ist aber die notwendige Form der Dinglichkeit und nicht die Form der Erlebnisse, und näher der „sinnlichen“ Erlebnisse. Anschauungsform ist ein grundfalscher Ausdruck und impliziert auch bei Kant eine verhängnisvolle Irrmeinung*»).

La cosa es entendida como una unidad espacial dentro de un espacio real, constituido como realidad más allá de la mente humana, aunque solo entendible como correlato de la misma. La mente la convierte, en la representación, en una unidad lógica o de significado, desde el momento en el que le asigna un principio de identidad (la conciencia de identidad o *Identitätsbewußtein* y la conciencia de diferencia o *Unterschiedsbewußtein*)⁵⁰⁴ que hace que se la reconozca como ella misma pese a los cambios de las sensaciones y a la presentación siempre incompleta de la cosa a la conciencia (la famosa *Abschattung* o sombreado), y a la presencia de la cosa no como un ente aislado, sino en un entorno de cosas o *Dingumgebung*; es en ese sentido que «*la cosa se constituye en la conciencia, es una intencionalidad (...) lo que da sentido [a la cosa] y a su ser real (wirklichen Sein)*»: la cosa se constituye (y cobra sentido) en la conciencia *a partir de datos reales* (fundamentalmente la espacialidad)⁵⁰⁵. Husserl llama aprehensión (*Auffassung*) a ese proceso:

Los contenidos de sensación no contienen por sí mismos todavía el carácter de la percepción, no contienen nada de la dirección a un objeto percibido; no son todavía aquello que hace que algo objetivo esté ahí en carne propia. Llamamos a este plus el carácter de aprehensión y decimos que los contenidos de sensación experimentan aprehensión. Estos contenidos -que por sí mismos serían materia muerta- obtienen, mediante la aprehensión, una significación viva, en el sentido de que con ellos viene a presentarse un objeto⁵⁰⁶

Las sensaciones presentan las propiedades de la cosa, pero no son idénticas a ella. Hay que añadir la presencia, en la percepción de la cosa, del Yo-cuerpo (*Ichleib*), que ocupa un lugar preeminente como cuerpo objetivo en el espacio y como referencia para aportar un punto de vista (*Standpunkt*) desde donde se percibe⁵⁰⁷, lo que hace de la percepción un proceso dinámico, en constante transformación. La cosa no es por tanto lo primero a la conciencia; lo primero es la percepción, la sensación de la cosa; en este sentido, la cosa como tal se presenta a la conciencia como una unidad ideal, no real, y secundaria. Sin embargo, desde el punto de vista de la percepción general (la *epojé* de la razón pura), la cosa es más real (y anterior) que la sensación de la cosa, y *no forma parte de ella*, sino que emerge por sí misma como *res* de la *realitas*, y se fundamenta a sí misma como unidad en el espacio físico:

Pertenece a la esencia del ser-cosa en general el ser una unidad intencional idéntica, que se «constituye» en una determinada colección de apariencias -efectivas o posibles- y que se identifica, tanto en su ser como en su correspondiente ser-así, en un entramado de apariencias ordenadas y en cada caso motivadas.

⁵⁰⁴ *Ibid.* § 10, p. 25.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, § 13, p. 40 («*Das Ding konstituiert sich im Bewußtsein, es ist eine (...) Intentionalität die ihm und seinem "wirklichen Sein" Sinn gibt*»). Ver Franco César Puricelli, «Edmund Husserl: los objetos como unidades de sentido», en *THÉMATA. Revista de Filosofía*, nº 58, julio-diciembre (2018) pp.: 137-156, p. 140-141.

⁵⁰⁶ *Ding und Raum*, § 15, pp. 45-46 (trad. de Puricelli [2018], p. 140) («*Die Empfindungsinhalte für sich enthalten noch nichts von dem Charakter der Wahrnehmung, nichts von ihrer Richtung auf den einen wahrgenommenen Gegenstand; sie sind noch nicht das, was es macht, daß ein Dinggegenständliches in Leibhaftigkeit dasteht. Wir nennen diesen Überschuß den Charakter der Auffassung, und sagen, daß die Empfindungsinhalte Auffassung erfahren. Durch die Auffassung gewinnen sie, die an sich gleichsam ein toter Stoff wären, beseelende Bedeutung derart, daß mit ihnen ein Gegenstand zur Darstellung kommt*»).

⁵⁰⁷ *Ibid.*, § 24, p. 80; § 47, p. 161 y ss; Puricelli (2018), p. 144,

Pero este entramado es un entramado de apariencias armónicas, que se completan mutuamente y que son asumidas por una conciencia de creencia continua, o mejor dicho, por una conciencia positiva de ser (*Setzungs- Seinsbewußtsein*)⁵⁰⁸

Esa *doble naturaleza* es la que define a la cosa como *correlato* de la conciencia: objeto intencional, y por tanto ideal, en la conciencia (pero percibido allí como *más real* que el objeto real) + objeto real en el espacio (pero *ideal* para la conciencia, en tanto que solo puede aprehenderlo como representación). Cuatro elementos se diluyen en esa doble naturaleza del correlato: lo real de la cosa (la espacialidad), lo real de la sensación (la *fisiología* de la sensación), lo ideal de la cosa (el objeto inmanente intencional) y lo ideal de la sensación (la representación); es de la interacción, el juego y la hibridación de esos cuatro factores que emerge la naturaleza de la cosa, siempre ambivalente, limítrofe e inasible (*fantasmática*, diría Husserl).

En el fondo del asunto subyace la doble naturaleza de la cosa que ya vimos en Boecio: como cosa pensada y como cosa real, siendo el ser real posible porque es pensada y siendo el ser pensada posible porque es real. En el existir (en el espacio) y el subsistir (en la conciencia) consiste la naturaleza de la cosa: es decir, *la naturaleza de la cosa* (como *correlato* y como «modo de darse» o *Gegebenheitsweise*) *la constituye la suma de su existir y de su subsistir*, no su existir y su subsistir *por separado*. Y esa doble naturaleza de la cosa, como existencia (como algo que es) y como subsistencia (como algo pensado), afecta igualmente a la mente y sus contenidos, que del mismo modo a la vez subsisten (como realidad *representada*) y existen (como *realidad* representada). Esta va a ser la idea constitutiva de la cosa (de la realidad) como correlato a partir de Brentano y de la fenomenología husserliana; en Kant la cosa (en sí) aún no llegaba a ser correlato, en tanto que solo subsistía (era pura representación), y sobre su existir no cabía emitir juicios, ni era posible conocimiento alguno, solo hipótesis. En Husserl sigue siendo hipótesis, pero es una hipótesis sobre la que se fundamentan las *ciencias de lo real*: no sabemos si las cosas en sí *son*, pero sobre ellas depositamos o *ponemos* el ser real de las cosas. Husserl lo apunta con claridad:

el mundo, en lo que respecta a su existencia y su talidad (*Sosein*), es un hecho irracional (*ein irrationales Faktum*)* (*nota de Husserl: o bien: la racionalidad que reside en el nexo real y posible de la apariencia y que hace posible la unidad sostenida de cosa y mundo, sería un hecho irracional), y su facticidad reside única y exclusivamente en la resistencia de la relaciones motivacionales (...) Por otra parte, la existencia de un mundo en el que no sólo confluyen las realidades individuales en general, sino al que, en última instancia, todas y cada una de las cosas que aparecen como datos aportan su contribución, constituye la única posibilidad racional, aquella que, en efecto, no está preconcebida *a priori*, sino fundada *a posteriori*. Esto no quiere decir que se presuma la existencia del mundo en base a una hipótesis; las cosas, las personas, el propio Yo, todo esto sin duda percibido. Toda cosa real (*Reale*) percibida (realidad cósmica [*dingliches Reales*]) puede tal vez no ser, y con ello en principio todo lo cósmico (*Dingliche*) puesto en la percepción y también en la memoria puede tal vez no ser, y por ello posiblemente no sean nada real (*Reales*). Pero toda percepción es un poner racional de algo que

⁵⁰⁸ *Ibid.*, § 84, p. 285 (trad. de Puricelli [2018], p. 140).

posiblemente no es, un poner fundamentador (...). Toda aprehensión por medio de la percepción está motivada, y en esa motivación está legitimada a, por decirlo así, proclamar el ser⁵⁰⁹. (...)

Esta va a ser la posición de gran parte del fenomenalismo moderno, que incluye, entre otros muchos, al positivismo lógico, a la fenomenología, al científicismo y a la ciencia moderna misma. Para Husserl, abordar el fenómeno de la objetividad presupone analizar los actos de la conciencia, para poder entender esa objetividad en toda su extensión. En el caso de la cosa, el espacio como extensión informe dada a la conciencia (y no parte de ella) necesita de un acto de conciencia de identificación y de diferenciación para convertirse en una cosa, para convertirse en una unidad espacial idéntica a sí misma a lo largo de un periodo de tiempo. Mientras en Kant la conciencia ponía el espacio-tiempo y la cosa en sí permanecía en la ininteligibilidad, en Husserl la conciencia no pone el espacio tiempo, sino el acto de identificación de la cosa como tal, como unidad espacial en el tiempo («la cosa se constituye en la conciencia»), y por tanto la conciencia es capaz de *aprehenderla (auffassen)* a través de uno de sus actos; en ese sentido puede hablarse de *realismo* en la filosofía de Husserl, en todo caso muy superior al constatable en el sistema kantiano⁵¹⁰, o bien, y probablemente con más precisión, de una posición intermedia entre idealismo y realismo, en tanto adopta componentes ontológicos del realismo y componentes gnoseológicos del idealismo, llegándose a una superación de esa dualidad⁵¹¹.

0.1.12 Martin Heidegger. La cosa (como unidad de sentido de la realidad exterior) se entiende en Husserl como un *fantasma espacial*, un fantasma cuya substancia es el espacio, y que solo en la conciencia se concreta como una unidad idéntica de sentido para la percepción. Cuando Husserl escribió *Cosa y espacio*, en 1907, Einstein había

⁵⁰⁹ *Ibid.* § 84, pp. 289-290 (trad. nuestra) («*die Welt ist ihrer Existenz und ihrem Sosein nach ein irrationales Faktum** (*Oder die Rationalität, die im wirklichen und möglichen Erscheinungszusammenhang liegt und die festhaltende Ding- und Welteinheit möglich macht, diese Rationalität wäre ein irrationales Faktum), und ihre Faktizität liegt einzig und allein in der Festigkeit der Motivationszusammenhänge (...); während die Existenz einer Welt, in der sich nicht nur überhaupt vereinzelt Realitäten zusammenfinden, sondern zu der schließlich alles und jedes, was als Datum auftritt, seinen Beitrag leistet, die einzig vernünftige Möglichkeit ist, diejenige, die zwar nicht a priori vorgegeben, aber a posteriori begründet ist. Das soll nicht sagen, daß die Welt als existierend angenommen werde vermöge einer Hypothese; die Dinge, Personen, das eigene Ich, all das wird ja wahrgenommen. Jedes wahrgenommene Reale (dingliches Reales) kann vielleicht nicht sein, und somit kann prinzipiell alles in Wahrnehmung und ebenso in Erinnerung gesetzte Dingliche vielleicht nicht sein, also möglicherweise nichts Reales sein. Aber jede Wahrnehmung ist eine Vernunftsetzung von etwas, was möglicherweise nicht ist, eine begründende Setzung (...). Jede Wahrnehmungsauffassung ist motiviert, und in dieser Motivation hat sie ihr Recht, Seon sozusagen zu proklamieren.)

⁵¹⁰ El realismo de Husserl lo defiende un artículo de Karl Ameriks, «Husserl's Realism», en: *The Philosophical Review* 86, 1977, pp. 498-519.

⁵¹¹ Es la tesis sostenida por Richard Sebold, *Continental Anti-Realism: A Critique*, Londres: Rowman & Littlefield International, 2014, capítulo sexto, especialmente p. 227 y ss. y por Alejandro Escudero Pérez, «El idealismo trascendental y el problema del mundo externo», *ENDOXA*, 1(18), 2004, pp. 141-170. <https://doi.org/10.5944/endoxa.18.2004.5085>, en especial pp. 155-168. ver también Escudero (2018), pp. 312-319, que considera que la intencionalidad «extática» de Husserl le hace escorar hacia el idealismo filosófico.

publicado artículos sobre la relatividad especial y creado el término unitario *espacio-tiempo* (1905), pero sus ideas no se habían popularizado fuera de círculos muy restringidos, y los resultados de su investigación sobre la relatividad general no aparecerían hasta 1915. La idea central de esta última teoría (que espacio y tiempo son curvos, son percibidos como un campo gravitatorio y son por tanto relativos y no absolutos) se le escapó en general a Husserl, pero va a determinar el pensamiento de su discípulo Martin Heidegger (1889-1976), cuya primera gran obra, *Ser y tiempo* (*Sein und Zeit*, 1929) se centra precisamente en la relación intrínseca entre los conceptos de tiempo y de realidad o ser.

En Husserl, frente a la amplitud del análisis de la espacialidad como condición de la extensión y por tanto de la cosa, no se da un análisis de similar calado de la temporalidad; el único mencionable se da en unas lecciones del curso 1904-1905, *Lecciones sobre fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (*Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, Hua X*), texto que se limita a considerar el fenómeno del tiempo exclusivamente desde el punto de vista de la conciencia, como presupuesto de todo pensar, pero sin aventurarse a especulaciones ontológicas o metafísicas como hizo con la espacialidad en *Cosa y espacio*. A lo más que llega Husserl es a hablar de un tiempo objetivo (flujo de tiempo en el que existen los objetos espaciales y que determina los acontecimientos) y un tiempo fenomenológico o interno, en la línea agustiniana; el problema del tiempo deriva en el de la *conciencia del tiempo* y en el de la *conciencia como tiempo*.

En *Ser y Tiempo*, Heidegger articula tres conceptos esenciales (*Dasein*, *Sein* y *Zeit*) dentro del marco de un planteamiento metafísico que sitúa a la existencia (el *Dasein*, el estar-ahí, el estar-en-el-mundo), y no a la conciencia (como en la fenomenología husserliana) como eje y fundamento. Ese desplazamiento de la prioridad de la conciencia (como algo secundario) a la existencia (como algo primario), muy influido por la crítica antihegeliana existencialista de Nietzsche y Kierkegaard, es ante todo un desplazamiento *ontológico*, en tanto considera que la naturaleza humana no es algo abstracto, pura *res cogitans* o conciencia pura hegeliano-husserliana, no es *esencia*, sino primariamente existencia concreta, ser-ahí en el tiempo, ser un ente en un mundo de entes, y por ello una absoluta fusión e indistinción de objetividad y subjetividad. Esta *mundanidad* (e *intramundanidad*) *radical* explica la importancia del concepto de tiempo para Heidegger: el tiempo es el contenido mismo de la existencia humana, del *Dasein*, su *modo de ser*, entendido como ser-para-la-muerte (*Sein zum Tode*), ser finito y surgido en y destinado a la finitud.

El ser es entendido por Heidegger como temporalidad; no solo el *Dasein* es existencia en el tiempo (y por tanto ser-para-la-muerte), sino que el tiempo es también el horizonte para cualquier comprensión posible del ser: la temporeidad (*Zeitlichkeit*) del *Dasein* (la conciencia del tiempo) refleja la temporalidad del ser como horizonte. La temporeidad está también en el origen de la emoción de la angustia (*Angst*), entendida como forma primaria de ser-en-el-mundo y de afrontar la nada y la muerte. Mientras la filosofía y la ontología anteriores (excepto Marx, Nietzsche, Kierkegaard y Bergson) habían

negligido el carácter esencialmente temporal del ser, privilegiando el espacialismo estático y abstracto de la esencia vista siempre *sub specie aeternitatis*, es decir, desde una *negación del tiempo*, Heidegger destaca el carácter esencial del ser como temporeidad, y del *Dasein* como ser-en-el-tiempo. El tiempo es anterior ontológicamente al espacio; la temporeidad hace posible la espacialidad (cursivas de Heidegger):

La temporeidad es el sentido de ser del cuidado. La constitución del *Dasein* y sus maneras de ser sólo son ontológicamente posibles sobre la base de la temporeidad, prescindiendo del hecho de si este ente se presenta o no «en el tiempo». Pero entonces también la espacialidad específica del *Dasein* deberá fundarse en la temporeidad (...) El *Dasein* no ocupa una parte del espacio a la manera de una cosa real o de un útil (...). El *Dasein* ocupa espacio en el sentido de que toma posesión de él. De ningún modo está solamente presente en el trozo de espacio que ocupa su cuerpo. (...). Dado que el *Dasein*, en cuanto temporeidad, es extático-horizontal en su ser, puede tomar fáctica y constantemente posesión de un espacio ordenado (...) *Tan sólo en base a la temporeidad extático-horizontal es posible la irrupción del Dasein en el espacio*⁵¹².

La cosa es entendida en *Ser y Tiempo* fundamentalmente como ente (*seiend*), pero un ente distinto al del *Dasein*, al del humano, que no es ninguna cosa, ni ninguna substancia, ni ningún objeto⁵¹³, aunque está constituido por una «cosa corpórea» (*Körperding*) y una «cosa espiritual» (*Geistesding*)⁵¹⁴ que pertenecen al mundo de las cosas. La idea de cosa está íntimamente unida a la de mundo (*Welt*): las cosas son «entes dentro del mundo»⁵¹⁵. Pero esa denominación de la cosa como mero ente (*res*), no hace sino llevarnos en una «dirección ontológica equivocada» (la que conduce a la cosa como mera sustancia, extensión, materia, etc.), y con ello no consigue sino ocultar otros *modos de ser* de la cosa⁵¹⁶. Uno de esos modos de ser de la cosa es la cosa como *útil* o *herramienta* (*Zeug*), es decir, el modo de ser de la cosa para el cuidado (*Besorgen*), cuya esencia consiste sencillamente en un «ser-para...» (*Um-zu*), en su *finalidad*. Ese ser-útil de la cosa se desvela en su relación con otras cosas y en su disposición para el *Dasein*; el modo de ser del útil en el que éste se manifiesta desde sí

⁵¹² Heidegger, M. *Sein und Zeit*, (Gesamtausgabe 2, Fráncfort del Meno: Klostermann, 1977) § 70, pp. 367-369 (trad. de Jorge Eduardo Rivera en: Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997, pp. 382-384) («*Zeitlichkeit ist der Seins-sinn der Sorge. Die Verfassung des Daseins und seine Weisen zu sein sind ontologisch nur möglich auf dem Grunde der Zeitlichkeit, abgesehen davon, ob dieses Seiende »in der Zeit« vorkommt oder nicht. Dann muß aber auch die spezifische Räumlichkeit des Daseins in der Zeitlichkeit gründen (...). Dasein ist nie, auch zunächst nie, im Raum vorhanden. Es füllt nicht wie ein reales Ding oder Zeug ein Raumstück aus (...) Das Dasein nimmt – im wörtlichen Verstande – Raum ein. Es ist keineswegs nur in dem Raumstück vorhanden, den der Leibkörper ausfüllt (...). Weil das Dasein als Zeitlichkeit in seinem Sein ekstatisch-horizontale ist, kann es faktisch und ständig einen eingeräumten Raum mitnehmen. (...) Nur auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit ist der Einbruch des Daseins in den Raum möglich*»).

⁵¹³ *Ibid.*, § 10, p. 47 («*Die Person ist kein Ding, keine Substanz, kein Gegenstand*»).

⁵¹⁴ *Ibid.*, § 11, p. 54, § 12, p. 56.

⁵¹⁵ *Ibid.*, § 14, p. 63 («*Das Seiende innerhalb der Welt sind die Dinge*»).

⁵¹⁶ *Ibid.*, § 15, pp. 66-67. («*Denn in diesem Ansprechen des Seienden als »Ding« (res) liegt eine unausdrücklich vorgreifende ontologische Charakteristik (...) Die ontologische Explikation findet so fortschreitend Seinscharaktere wie Substantialität, Materialität, Ausgedehtheit, Nebeneinander... Mit der Nennung von Dingen als dem »zunächst gegebenen« Seienden geht man ontologisch fehl*»).

mismo es el «estar o ser a la mano» (*Zuhandenheit*)⁵¹⁷; a su vez, el útil comparece ante todo en una totalidad de referencias que es la obra (*das Werk*, por ejemplo un zapato), es decir, aquello que constituye el «para-qué» (*Wozu*) del útil, y que sería por tanto otro modo de ser de la cosa. La obra remite a su vez a los materiales (*Materialien*) de que está hecha, y estos a su vez a los entes de la naturaleza (*Naturdinge*), por ejemplo animales de los que utilizamos la piel, o materias primas de todo tipo. Es decir,

en el mundo circundante se da el acceso a entes que, no teniendo en sí mismos necesidad de ser producidos, ya siempre están a la mano. Martillo, alicate, clavo, remiten por sí mismos al acero, hierro, mineral, piedra, madera —están hechos de todo eso. Por medio del uso, en el útil está descubierta también la «naturaleza», y lo está a la luz de los productos naturales (*Naturprodukte*)⁵¹⁸.

La característica esencial de las cosas dentro del mundo es que unas remiten a otras. Y también remiten unas a otras dentro de la teleología del *Dasein*, que convierte siempre en *para-qué* su puro *estar-a-la-mano*. Al analizar estos *modos de ser ocultos* de la cosa, Heidegger muestra que detrás de las cosas, entendidas como útil y obra, subyace o comparece el *Dasein* y su conocimiento del mundo:

con la obra no comparecen tan sólo entes a la mano, sino también entes que tienen el modo de ser del hombre, en cuya ocupación lo producido se vuelve a la mano; junto con ello comparece el mundo en el que viven los portadores y consumidores, mundo que es también el nuestro⁵¹⁹.

El reloj, como obra, remite a la estructura completa de una determinada constelación (el sistema solar): la obra, como tal, *descubre* (desvela) la naturaleza del mundo circundante, debido a esa interconexión substancial de los entes. La esencia de la cosa reside en ese modo de ser que consisten en *estar a la mano*: «El estar a la mano es la determinación ontológico-categorial del ente tal como es “en sí”»⁵²⁰. Por tanto: el ser de la cosa consiste en ser a la mano, es decir, poseer de manera inmanente la potencialidad de ser un útil, de ser un ente-para-el-*Dasein*.

La cosa, en su modo de ser herramienta, es decir, a la mano, remite (*verweist*) a una totalidad de cosas o de útiles (*Zeugganze*)⁵²¹, que a su vez remite a una totalidad de entes naturales: en esa remisión permanente (*Verweisung*) de unas a otras se constituyen su *sentido*. Su *estar-a-la-mano*, su *Zuhandenheit*, es anterior al estar-ahí o estar-a-la-vista, *Vorhandenheit*, es decir, anterior a los entes en tanto se nos aparecen, sin ningún tipo de relación (*Zusammenhang*) entre sí, y aislados. A su vez el progresivo desvelarse de las cosas como útiles va conformando y configurando el conocimiento humano de las cosas y del mundo dentro del que existen.

⁵¹⁷ *Ibid.*, § 15, p. 69 («Die Seinsart von Zeug, in der es sich von ihm selbst her offenbart, nennen wir die Zuhandenheit»).

⁵¹⁸ *Ibid.*, § 15, p. 70 (trad. cit., p. 98).

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 71 (trad. cit. p. 98).

⁵²⁰ *Ibid.*, p. (trad. cit. p.) («Zuhandenheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es »an sich« ist.» (en cursivas en el original)).

⁵²¹ *Ibid.*, § 69, p. 359.

La siguiente aproximación de Heidegger al tema de la cosa, después de *Ser y Tiempo*, la constituyen las lecciones impartidas en la universidad Friburgo en el semestre de invierno del curso 1935/1936 sobre *La pregunta sobre la cosa. Sobre la doctrina de los principios trascendentales de Kant*, que no se publicaría como libro hasta 1962⁵²², y aparecería posteriormente, corregida, en la edición de sus *Obras completas* (*Gesamtausgabe, GA*) de la editorial Vittorio Klostermann editado por Petra Jaeger, en 1984⁵²³. En realidad, este texto es ante todo un abordaje de la obra de Kant, y en especial de la *Crítica de la razón pura*; para el asunto de la cosa como tal interesa fundamentalmente la que Heidegger denomina *Sección introductoria*, previa al análisis de la idea kantiana de cosa (en realidad de su idea de razón y de juicio), y que se ocupa de las distintas maneras de preguntar por la cosa y por la «coseidad» de la cosa (*Dingheit der Dinge*)⁵²⁴.

El análisis de la aproximación kantiana a la cosa le sirve a Heidegger como base para realizar una crítica de la concepción moderna (científico-matemática) de la cosa. Para esa concepción, para ese «proyecto matemático» (*mathematischer Entwurf*) donde «lo matemático impulsa desde sí a poner su propia esencia como fundamento de sí mismo»⁵²⁵, la cosa es meramente un *objeto*, cuya naturaleza se define por su relación con su sujeto y con unos axiomas (matemáticos, es decir, creados por un pensamiento que se piensa a sí mismo⁵²⁶) puestos como fundamento por ese sujeto. La realidad se escinde entonces en *realidad subjetiva* y *realidad objetiva*. Tal consideración comienza con el *cogito* cartesiano, donde por primera vez el yo se pone y fundamenta a sí mismo como sujeto absoluto⁵²⁷:

Las cosas adquieren —matemáticamente— su coseidad sólo a partir de la relación fundante con el principio supremo y su «sujeto» (yo), y por ello se relacionan esencialmente con el «sujeto» como algo otro, algo que se le contrapone como obiectum. Las cosas mismas pasan entonces a ser «obyectos» (*Objekten*)⁵²⁸.

Comienza así el proceso de *subjetivización* de la cosa, en el que el ser humano, en tanto *res cogitans*, va a ocupar un lugar privilegiado y particular dentro del preguntarse por la cosa. La consideración, en Kant, de la cosa como *Naturding* (cosa de la naturaleza) a nivel ontológico y como objeto (*Gegenstand*) a nivel gnoseológico conduce inexorablemente a la consideración de la cosa como objeto de la ciencia físico-

⁵²² Heidegger, M. *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Tübinga: Max Niemeyer, 1962

⁵²³ Heidegger, M., *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, en: *Gesamtausgabe. II Abteilung: Vorlesungen 1923-1944*, vol. 41, (ed. P. Jaeger), Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1984.

⁵²⁴ El término «Dingheit» ya había sido utilizado por Hegel en la *Enciclopedia*; Husserl, en *Cosa y espacio*, utiliza el término «Dinglichkeit».

⁵²⁵ Heidegger (1984), p. 97 (p. 75 de la edición de 1962).

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 104 (80-81).

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 105 (81).

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 106 (82) (trad. en Heidegger [2009], p. 136) («Weil sie - mathematisch - ihre Dingheit erst durch den begründenden Bezug zum obersten Grundsatz und dessen » Subjekt « (Ich) erhalten, sind sie wesentlich solches, was als ein anderes in Beziehung zum »Subjekt« steht, ihm entgegenliegt als obiectum. Die Dinge selbst werden zu » Objekten«).

matemática, único espacio posible de la experiencia como forma de conocimiento. La *cosidad de la cosa* (*Dingheit des Dinges*) será a partir de entonces, irremisiblemente, la *objetualidad del objeto* (*Gegenständlichkeit des Gegenstandes*): la metafísica se convierte en lógica trascendental (y trascendental significa «que sobrepasa (*steigt ...hinüber*) los objetos») ⁵²⁹.

Heidegger indica que, desde Descartes y el empirismo, las sensaciones asumen un «puesto intermedio de mediador» (*vermittelnde Zwischenstellung*) entre el sujeto y el objeto, entre la cosa y quien la percibe; eso va a hacer que los datos de las sensaciones sean convertidos en las propiedades y componentes primeros de los que se compone una cosa ⁵³⁰. Las cosas, la esencia de las cosas, se convierten así, en «acumulaciones de datos de las sensaciones» (*Ansammlungen von Empfindungsdaten*) o acumulaciones de sensaciones (*Ansammlungen von Empfindungen*), donde las sensaciones se «representan a sí mismas», y con ello se tornan en cosas ellas mismas; de esta manera «los meros fragmentos se convierten en lo presuntamente originario», si que se diga en qué consiste realmente la cosa ⁵³¹. A partir de aquí, las sensaciones van a ser interpretadas como efectos de una causa, y se construye un conocimiento absolutamente fragmentado de la realidad, que pasa a estar constituida por una multiplicidad informe de datos o donaciones de las sensaciones, donde es imposible distinguir con claridad las propiedades intínsecas de las cosas (reducidas a complejos fenómenos químico-físicos plasmados en aún más complejas fórmulas físico-matemáticas) de las sensaciones que éstas producen ⁵³². El color amarillo del trigo se da en el trigo, no se da en la hierba ni en la arcilla, por ejemplo; el color por tanto pertenece (*ist...zugehörig*) a la cosa, que no se compone primariamente de sensaciones. Esa descomposición de la cosa en un acúmulo de sensaciones e consecuencia del «planteamiento matemático de la cosa en tanto que móvil extenso en el espacio y el tiempo» ⁵³³, que ha pasado de antemano por encima (*überspringen*) de la intuición directa de la cosa con la que todo ser humano está familiarizado.

Heidegger llama la atención también sobre el uso sorprendente que hace Kant de las nociones de «lo real» (*das Reale*) y «realidad» (*Realität*). Kant muestra por vez primera que el ser-presente (*Vorhandensein*) no es un *predicado real* de la cosa: es el famoso ejemplo de los 100 táleros posibles que no se diferencian en nada de los 100 táleros reales: ambos comparten su cosidad (*Sachheit*), su misma reidad, sus mismas características o propiedades como cosa. Kant indica que existen tres modalidades de

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 179 (137-138).

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 211 (162).

⁵³¹ *Ibid.* («Die Dinge sind wertbehaftete Ansammlungen von Empfindungen. Die Empfindungen werden dabei für sich vorgestellt. Sie werden selbst zu Dingen gemacht, ohne daß zuvor gesagt wird, was denn das Ding sei, durch dessen Aufspaltung die Splitter - die Empfindungen - als das angeblich Ursprüngliche übrigbleiben»).

⁵³² *Ibid.*, pp. 211-213 (161-162).

⁵³³ *Ibid.*, pp. 213-214 (164) («Der mathematische Ansatz des Dinges als des ausgedehnten Beweglichen in Raum und Zeit hat zur Folge, daß das umgänglich alltäglich Gegebene als bloßes Material aufgefaßt und in die Mannigfaltigkeit der Empfindungen aufgesplittert wird»).

ser: efectividad, posibilidad y necesidad⁵³⁴. La realidad (en tanto cosalidad, reidad, *Sachheit*) responde a la pregunta de *qué es* una cosa, no a la de si esa cosa *existe*⁵³⁵. Las categorías de la modalidad no pertenecen a la esencia reica (*sachhaltiges Wesen*) de la cosa; que la cosa sea posible, efectiva o necesaria no afecta a la cosalidad o reidad de la cosa; lo que las modalidades expresan es la manera en que la cosa (el objeto) *se relaciona* con la existencia y sus modos⁵³⁶.

Kant va a hablar siempre de lo real como «lo real en la aparición o fenómeno»; lo real es entonces «aquello que debe ser dado en general para que pueda decidirse algo en vista de su efectividad (*Wirklichkeit*) o no efectividad», el primer *quale* o *algo* del objeto⁵³⁷. Sin embargo, nadie percibe un *algo* a través de las sensaciones: «No hay órgano alguno para el “qué”, ni para el “esto” y “aquello”»⁵³⁸. El *algo* forma parte del ámbito de lo representado: lo real *precede* a lo sensible; así pues la percepción es una anticipación (*Antizipation*) de lo real, requiere un *a priori*. El pensamiento determina la realidad.

En el apriorismo kantiano, la experiencia es presupuesta a los principios, pero se constituye gracias a los principios. Esa circularidad de la experiencia nos abre el contenido de su propio círculo; Heidegger denomina a ese ámbito abierto de la experiencia «el entre» (*das Zwischen*), un espacio abierto entre nosotros y la cosa⁵³⁹, un espacio cuya característica esencial es por tanto la *apertura misma*, y como tal el «entre» excede tanto a los humanos como a las cosas mismas, al mismo tiempo que las engloba. Vemos aquí en Heidegger una superación de las posturas de idealismo y realismo en una tercera postura que los engloba y va más allá de ellos, en tanto que esa apertura (del ser) está más allá del ser humano y de las cosas, y de la relación ente ambos.

El pensamiento construye al ser como objeto, pero el ser como tal *se escapa entre los dedos* del pensamiento y desborda en ese «entre» tanto a las cosas como al pensamiento que quiere reducirlas a objetos. La diferencia ontológica viene a axiomatizar ese desborde: el ser es distinto a los entes, va más allá de ellos, es un «entre» abierto entre las cosas y los humanos como entes, y los engloba, los inunda y los atraviesa en el desborde. Y en consecuencia la gnoseología (en tanto ciencia del conocimiento) y la metafísica (en tanto ciencia de la realidad) quedan desbordadas en la ontología como ciencia del ser como ser, como distinto al ente.

⁵³⁴ *Ibid.*, pp. 215-216 (165-166).

⁵³⁵ *Ibid.* p. 216 (166) («*Realität*« als *Sachheit* antwortet auf die Frage, was ein Ding ist, nicht auf die Frage, ob es existiert»).

⁵³⁶ *Ibid.*, pp. 239 (184).

⁵³⁷ *Ibid.* (trad. cit., p. 263).

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 223 (171) (trad. cit., p. 269)

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 244 (188) («*Die Erfahrung ist ein in sich kreisendes Geschehen, wodurch das, was innerhalb des Kreises liegt, eröffnet wird. Dieses Offene aber ist nichts anderes als das Zwischen - zwischen uns und dem Ding*»)

La última aproximación sistemática de Heidegger al problema de la cosa la constituye la primera de las conferencias de Bremen, «Das Ding», pronunciadas en 1949⁵⁴⁰, muy poco después de que se le levantara la prohibición docente, y que pertenece por tanto al Heidegger posterior a la *Kehre*. Se trata de una reflexión sobre la cosa dentro del contexto de una sociedad marcada por el gigantesco y acelerado desarrollo tecnológico, que trae consigo innumerables comodidades pero también grandes peligros y conmociones como la bomba atómica. Heidegger emprende un careo contra el conocimiento científico, toma una jarra (*ein Krug*) como ejemplo de cosa, y comienza un análisis que ya había realizado en las dos obras anteriores: la cosa en sí solo puede entenderse a partir de la coseidad o reidad (*das Dingliche*), «sólo llegaremos a la cosa en sí, si antes nuestro pensamiento ha llegado a la cosa como cosa»⁵⁴¹. Aunque la jarra sea algo producido (*hergestellt*), lo esencial en ella no es algo producido ni fabricado. Esa esencia no es una idea, como pensaba Platón: la coseidad de la jarra reside en lo que la jarra *es*, y esto incluye esencialmente «el vacío» (*die Leere*) que la jarra acoge. Sin embargo, la ciencia corrige esa concepción: el vacío no es tal, y al llenar una jarra no la llenamos, solo cambiamos su contenido⁵⁴². Mas la jarra no es lo real determinado por la ciencia:

La ciencia nunca encuentra nada que no sea aquello que el modo de representar de ella ha dejado entrar, haciendo de esto un posible objeto de ella⁵⁴³.

Heidegger se expresa con especial dureza: la ciencia ya ha destruido las cosas en tanto que cosas mucho antes de que la bomba atómica explotara, la cosa ha sido sufrido una aniquilación (*Vernichtung*) hace ya mucho tiempo, y ello se ha producido porque «las cosas todavía no han podido aparecer (*erscheinen*) nunca como cosas»⁵⁴⁴. La ciencia *no deja a las cosas ser cosas*.

Heidegger presenta a la jarra, a continuación, como parte de toda una red de entes con los que está interconectada, y que remiten unos a otros: la jarra remite al agua del manantial que contiene, el agua a la montaña de donde surge, la montaña a la cordillera, remite al vino, y este al obsequio, a la celebración, a la consagración y el sacrificio, y eso remite a su vez a los dioses, y a la tierra y el cielo. Es decir, cada cosa del mundo, por insignificante que parezca, remite a la cuaternidad (*Geviert*) que compone el mundo: tierra, cielo, mortales y dioses inmortales, que «se pertenecen unos a otros» (*gehören zusammen*)⁵⁴⁵. De esta forma, en su vinculación con el resto, la cosa *se desoculta*.

⁵⁴⁰ En Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, vol. 79, *Bremer und Freiburger Vorträge*, (ed.) P. Jaeger, Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1994, pp. 5-23,

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 6 (trad. de Eustaquio Barjau en: Heidegger, M., *Conferencias y artículos*, 1994, Barcelona: Ediciones El Serbal, p. 145) («*Was ist das Dingliche am Ding? Was ist das Ding an sich? Wir gelangen erst dann zum Ding an sich, wenn unser Denken zuvor erst einmal das Ding als Ding erlangt hat* »).

⁵⁴² *Ibid.*, p. 8.

⁵⁴³ *Ibid.*, pp. 8-9 (trad. cit. p.148) («*Die Wissenschaft trifft immer nur auf das, was ihre Art des Vorstellens im vorhinein als den für sie möglichen Gegenstand zugelassen hat* »).

⁵⁴⁴ *Ibid.* p. 9 («*die Dinge überhaupt noch nie als Dinge zu erscheinen vermochten*»).

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 12.

Lo esencial de la cosa es que «hace cosa» o «cosea» (*dingt*), es decir, acerca las cosas del mundo (entre ellas los cuatro polos del *Geviert*) unas a otras, y las mantiene unidas, en permanente remisión de unas a otras, como en un juego de cuatro espejos confrontados. Cada cosa «hace cosa» a su manera, es decir, cumple su función en el entramado ontológico. La interconexión perpetua de terrenidad, mortalidad, divinidad y «cielidad» es lo que llamamos mundo; si la cosa hace cosa, el mundo a su vez «hace mundo» o «mundeia» (*weltet*)⁵⁴⁶, es decir, se asienta como único fundamento posible de las cosas. Desde este planteamiento

la cosa hace permanecer (*verweilt*) la Cuaternidad. La cosa hace cosa al mundo (...). Cuando dejamos esenciar (*wesen*) la cosa en su hacer cosa desde el mundo que hace mundo, estamos pensando la cosa como cosa. Rememorando (*andenkend*) esto, dejamos que la esencia que hace mundo de la cosa nos concierna. Pensando así, estamos bajo la llamada de la cosa como cosa. Somos -en el sentido estricto de la palabra- los condicionados (los concernidos por la cosa) (*Be-Dingten*). Hemos dejado atrás la presunción de todo lo incondicionado⁵⁴⁷.

La cosa solo es cosa (y hace cosa) entendida desde el mundo que hace mundo, y es desde ahí que nos concierna y nos condiciona (*be-dingt*), desde su modestia, como seres del mundo. Y para ello es preciso emplear no el pensamiento representativo y explicativo (*vorstellendes/erklärendes Denken*), sino el pensamiento conmemorativo (*andenkendes Denken*), es decir, aquel que *recuerda* lo que son las cosas y su raigambre en las otras cosas del mundo y en su cuaternidad (no ya su su ser-en-el-mundo, sino su ser-mundo, *Welt-wesen*⁵⁴⁸).

El modo algo abstruso de expresión del Heidegger post-*Kehre* no hace sino incidir, con mayor profundidad y densidad, en lo pensado sobre la cosa en la etapa anterior: lo real de la realidad solo puede entenderse como un entramado reticular en el que cada ente remite a otro, en el que la realidad de un ente remite a la realidad de otro y constituyen (o tejen) entre todos la realidad del mundo como asiento y fundamento de lo real mismo. La realogía de Heidegger (no así su ontología) recuerda en cierto modo a la monadología de Leibniz, en tanto juego de espejos que se reflejan unos a otros para constituir un único espejo inconmensurable, aunque su ser último sea diferente, pues consiste en la pura *mundanidad*. Conforme a la diferencia ontológica, cada cosa puede ser contemplada ópticamente (en su talidad concreta) u ontológicamente (atendiendo a su *modo de ser* o su relación con el ser), pero es a la luz de y en esa diferencia entre el ser y los entes donde el ser de las cosas se desvela.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 19.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 20 (trad. cit., pp. 157-158) («*Das Ding verweilt das Geviert. Das Ding dingt Welt (...). Wenn wir das Ding in seinem Dingen aus der weltenden Welt wesen lassen, denken wir an das Ding als das Ding. Dergestalt andenkend lassen wir uns vom weitenden Wesen des Dinges angehen. So denkend sind wir vom Ding als dem Ding betroffen. Wir sind die im strengen Sinne des Wortes Be-Dingten. Wir haben die Anmaßung alles Unbedingten hinter uns gelassen*»).

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 21.

0.1.13 Xavier Zubiri. Más allá de sus características propias, la filosofía de Zubiri ofrece un interés especial cuando se aborda el asunto de la cosa y de la realidad exterior, en tanto en cuanto postula un realismo al que se ha calificado a veces de *radical*⁵⁴⁹ y que presenta rasgos muy peculiares dentro de la filosofía de la segunda mitad del siglo XX, donde no abundaron las posiciones alineadas con el realismo; su reflexión sobre la cosa, lo real y la substancia/substantividad sorprenden por su profundidad y constuyen una especie de puente tendido entre la fenomenología y el realismo.

La filosofía de Zubiri (1898-1984) no puede entenderse sin la de Ortega y Gasset (su maestro en la Universidad Central de Madrid), sin la de Husserl y Heidegger (a cuyas clases acudió en Friburgo en 1929) y sin la de la escolástica y neoescolástica (y por tanto el aristotelismo) (en la figura de Juan Zaragüeta y Bengoechea, el primero de sus maestros). De esa fusión de marcos referenciales surge su obra, que se aleja progresivamente del presunto idealismo (o fenomenalismo) de la fenomenología y se escora sistemáticamente a un realismo de corte aristotélico (o *dialogante* con Aristóteles).

Zubiri parte de una crítica de la dualidad existe en la tradición filosófica occidental, al menos de Parménides, entre sensibilidad y entendimiento, entre sentir e inteligir. Dicha falsa dualidad parte de una ausencia de análisis riguroso de lo que sea sentir (o aprehensión sensible) y de lo que sea pensar (o aprehensión intelectual). La trilogía zubiriana *Inteligencia y realidad* (compuesta por *Inteligencia sentiente*, 1980; *Inteligencia y logos*, 1982, e *Inteligencia y razón*, 1983) se propone realizar un análisis de inspiración fenomenológica de esos dos actos de aprehensión. La conclusión a la que llega Zubiri es la existencia en el humano de una *inteligencia sentiente* (o *sentir intelectual*), que fusiona los dos actos:

el sentir humano y la intelección no son dos actos numéricamente distintos, cada uno completo en su orden, sino que constituyen dos momentos de un solo acto de aprehensión sentiente de lo real: es la inteligencia sentiente (...) No se trata de inteligir lo sensible y de sentir lo inteligible, sino de que inteligir y sentir constituyen estructuralmente —si se quiere emplear un vocablo y un concepto impropios en este lugar— una sola facultad, la inteligencia sentiente⁵⁵⁰.

El acto de la aprehensión de lo real es un hecho de la realidad que incluye un sentir y un inteligir simultáneos. En ese acto sentiente-intelectivo se produce una aprehensión de *algo real*, de algo que es en sí mismo («en propio » o «de suyo»⁵⁵¹) y distinto al aprehender y al acto aprehensivo; Zubiri distingue las cosas (es decir, las cualidades físicas que aprehendemos por los sentidos) del modo en que estas se presentan en el acto de aprehensión (su «formalidad»), y llama *formalidad de realidad* (o *reidad*) a ese aprehensión de algo como algo siendo «en propio»⁵⁵². La inteligencia no es *sensible*,

⁵⁴⁹ Ver Ferraz Fayos, A., *Zubiri. El realismo radical*, Madrid: Ediciones Pedagógicas, 1995, del que seguimos, en líneas muy generales, su exposición de la filosofía de Zubiri.

⁵⁵⁰ Zubiri, X., *Inteligencia sentiente*, Madrid: Alianza, 1980, prólogo.

⁵⁵¹ *Ibid.*, pról.

⁵⁵² *Ibid.*, apénd. 5.

sino *sentiente*: no percibe cualidades sensibles, sino la realidad *de suyo* de las cosas. Precisamente a la aprehensión de esa forma de ser de la cosa como algo de suyo o real es a lo que Zubiri denomina «intelección» o aprehensión intelectual. La mente humana aprehende por tanto la realidad de suyo de la cosa al entenderla, no una representación de la cosa, y es capaz de percibir esa realidad propia o *en propio* de las cosas reales al aprehenderlas como distinta de la de una representación o idea, como *plenitud de realidad* o realidad en acto⁵⁵³. En el puro acto de sentir, en tanto que es también entender, se da ya la objetividad, se da una alteridad de la cosa como tal con respecto a los órganos que la perciben⁵⁵⁴. La cosa es percibida por tanto como algo «en propio», y no como un *eidos* o un signo: sus características constitutivas o *notas* son exteriores a los órganos de los sentidos e independientes a su presencia en la sensibilidad de un perceptor. Las notas de la cosa *quedan* en la percepción, y eso instala al perceptor en la realidad de lo aprehendido; de ahí se deriva que

lo sentido en impresión me ha instalado en la realidad misma de lo aprehendido. Con lo cual queda abierto ante el hombre el camino de la realidad en y por sí misma⁵⁵⁵.

La alteridad de lo percibido como otro al perceptor es *alteridad de realidad* o *altera realitas*, y tiene *fuerza de imposición* propia, que es la fuerza de la realidad⁵⁵⁶.

Realidad para Zubiri es la formalidad propia de lo aprehendido intelectivamente; por ello inteligir es ante todo aprehender algo real como real. Pero esa aprehensión presupone un *estar presente* de la cosa para poder ser percibida. Zubiri critica las distintas tesis sobre el estar presente como ser puesto como objeto (Kant), ser objeto intencional (Husserl y fenomenología) y ser desvelado (Heidegger)⁵⁵⁷ porque no explican suficientemente en qué consiste «estar presente», que Zubiri explica así:

Estar no consiste en ser término de un acto intelectual, sea él cual fuere. Sino que «estar» es un momento propio de la cosa misma; es ella la que está. Y la esencia formal de la intelección consiste en la esencia de este estar⁵⁵⁸.

La esencia de ese estar presente es la actualidad; esta actualidad consiste en estar presente en y por sí mismo como algo «en propio», y «quedar» como tal en la intelección. La actualidad de una cosa es lo que constituye su *reidad*, que Zubiri define así:

aquella formalidad según la cual lo aprehendido sentientemente se me presenta no como efecto de algo que estuviera allende lo aprehendido, sino que se nos presenta como siendo en sí mismo algo «en propio», algo «de suyo», esto es, por ejemplo, no sólo «calentando» sino «siendo» caliente. Esta formalidad es el carácter físico y real de la alteridad de lo sentientemente aprehendido en mi intelección sentiente⁵⁵⁹.

⁵⁵³ *Ibid.*, I, V, § 1.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, I, III, § 1. La alteridad es el segundo de los tres momentos de la impresión sensible (junto a la afección y la fuerza de imposición).

⁵⁵⁵ *Ibid.* I, III, § 2, b.

⁵⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁵⁷ *Ibid.*, I, V.

⁵⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁵⁹ *Ibid.*, apénd. 5.

Desde este punto de vista, Zubiri considera su filosofía un *reismo*, no un realismo, en tanto que considera que la realidad no es una «zona de cosas», sino una formalidad (no es ser real allende lo percibido), y en tanto que ese concepto de realidad deja abierta la posibilidad de muchos tipos de realidad:

No es idéntica la realidad de una cosa material a la realidad de una persona, a la realidad de la sociedad, a la realidad de lo moral, etc.; no es idéntica la realidad de mi propia vida interior a la de otras realidades. Pero recíprocamente, por muy distintos que sean estos modos de realidad, son siempre realidad, esto es, formalidad «de suyo» (...). Y entonces es evidente que según nuestra ciencia si desaparecieran del cosmos los animales dotados de sentido visual desaparecerían del cosmos los colores: la realidad del cosmos no es coloreada. Pero esta afirmación pone bien en claro que se está entendiendo por realidad lo real allende la percepción, una zona de cosas: la zona del «allende». Ahora bien, este concepto no es ni primario ni suficiente porque las cosas «allende» son reales no por estar «allende», sino por ser en ese «allende» lo que «de suyo» son. Esto es, lo primario no es la realidad como zona, sino como formalidad, la realidad⁵⁶⁰

Para Zubiri esa formalidad se da tanto en lo «allende» de lo percibido como en lo percibido mismo: «En la percepción, lo percibido, por ejemplo, los colores, los sonidos, etc., son “de suyo”, tan “de suyo” como lo son las cosas allende la percepción»⁵⁶¹. Esto implica que para el filósofo vasco las cualidades son reales (son *de suyo*), no subjetivas: «las cualidades son la manera real como las cosas reales están realmente presentes en la percepción»⁵⁶². Las cualidades pertenecen a la cosa pero solo *en* el fenómeno de la percepción; no son subjetivas, en tanto que se dan en la interacción de lo suyo de la cosa y lo suyo de los órganos perceptores.

En parte influido por Heidegger, Zubiri crea el concepto de *respectividad*, entendida como un *momento* constitutivo de la formalidad de realidad, es decir de la realidad como acto de aprehensión; la cosa, en tanto real, es un momento de la realidad y está abierta a las demás cosas reales, es *respecto* a ellas⁵⁶³. La respectividad es *suificante* (cada cosa es *su* cosa) y *mundificante* (es parte del mundo): cada cosa tiene un ser suyo propio y un ser *mundanal*. Ambos momentos se determinan mutuamente para constituir la «unidad de impresión de realidad» que hace que percibamos la realidad (entendida como formalidad) como una: la unidad de la realidad es unidad de respectividad. La aprehensión mundanal de la realidad es obra de la razón como forma más compleja de intelección.

En *Sobre la esencia*, Zubiri va a hablar de la cosa y sus *notas* (o propiedades y componentes) en términos mereológicos, en la línea del reismo de Brentano o Twardowski. Cada nota es una parte física y real de la cosa, y cada nota dentro de la cosa es nota de las otras, de forma que la cosa es concebida como un sistema de notas en el que hay una retroalimentación permanente entre cada nota y el todo. La cosa es

⁵⁶⁰ *Ibid.*

⁵⁶¹ *Ibid.*

⁵⁶² *Ibid.*

⁵⁶³ *Ibid.*, apénd. 3, § 2.

una totalidad de notas en constante interacción, donde cada parte o nota (y Zubiri recurre a terminología heideggeriana) va *desvelando* o *descubriendo* la cosa:

La cosa es entonces algo «insondable» que las notas van poniendo al descubierto. La cosa, en efecto, está físicamente actualizada en sus notas. En cuanto son descubridoras de todo lo que insondablemente es o puede dar de sí, la cosa misma queda actualizada en las notas en un respecto muy determinado: como cosa dotada de «riqueza» interna. Las notas son riqueza no tomadas en y por sí, sino en cuanto actualidad descubridora de la cosa⁵⁶⁴.

A esto llama Zubiri la *patentización*, como primera dimensión de la realidad. La segunda dimensión es la *seguridad*, es decir, la actualización intelectual de la cosa real por sus notas «como algo que merece la confianza que suscitan las notas»⁵⁶⁵: lo real es aquello de lo que uno puede estar seguro de que es real. La tercera y última dimensión de la realidad es la *constatación*, donde las notas actualizan a la cosa como algo que «está siendo»⁵⁶⁶. Esta naturaleza dimensional de la realidad viene determinada por tanto por las notas de las cosas, que actúan sobre otras notas y sobre otras cosas dando lugar a lo real⁵⁶⁷. Aquí llegamos al núcleo del reismo zubiriano: todo lo real es individual, y todo individuo o cosa está integrado por un sistema de notas que constituyen una unidad sistémica: la cosa, como ente individual, no es una mera suma de notas, sino un *sistema de notas*, un conjunto complejo de relaciones internas entre las notas que la componen (su *constitución*), que conforman una cohesión que le es propia:

La constitución es, en efecto, la *compago*, la complexión o estructura «física» primaria de la cosa real que determina, físicamente también, todas sus demás notas propias y sus características acciones y pasiones (...); la constitución es también algo estrictamente «individual». Individual, ante todo, «en sí misma», esto es, porque no hay nada real que no sea individual. Pero individual además «por sí misma», y no algo meramente individualizado⁵⁶⁸.

Lo real es individual por la propia constitución de lo real; la realidad *se constituye* en individuos (en cosas), constituidos a su vez por notas, constituidas en un sistema. Zubiri llama «sustantividad» a esa constitución de la cosa como sistema de notas, y «realidad sustantiva» (y «cosa sustantiva») a la realidad así constituida⁵⁶⁹. Según esta idea de sustantividad (subrayado nuestro)

las cosas no son sustancias, sujetos, sino que *son sistemas de notas o propiedades*; esto es, no son sustancias, sino sustantividades (...). En segundo lugar, resulta entonces claro que las cosas no necesitan un sujeto por bajo de sus propiedades. *Las cosas sustantivas son sistemas de propiedades*⁵⁷⁰

La realidad estaría por tanto compuesta por conjuntos de sistemas y sistemas dentro de sistemas. En última instancia, solo poseería sustantividad completa el cosmos o mundo como *individuo*, en tanto sistema total o sistema de todos los sistemas:

⁵⁶⁴ Zubiri, X., *Sobre la esencia*, Madrid: Alianza, 1985, p. 128.

⁵⁶⁵ *Ibid.*

⁵⁶⁶ *Ibid.*, pp. 129-130.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 104 («Es realidad todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee»).

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 137.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 146.

⁵⁷⁰ Zubiri, X., *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 446-447.

Toda cosa es «una» tan sólo por abstracción. Realmente, cada cosa es un simple fragmento del Cosmos de suerte que ninguna tiene plena sustantividad. Las cosas no son estrictamente sustantivas; sólo son fragmentos cuasi-sustantivos, un primordio de sustantividad, mejor dicho un rudimento de sustantividad. Sustantividad estricta sólo la tiene el Cosmos⁵⁷¹.

Percibimos aquí de nuevo cierta influencia de Heidegger, y su idea de la cosa ante todo como «pertenencia al mundo». Al concepto de sustantividad, Zubiri añade el de esencia: lo ab-soluto de la realidad, es decir, su carácter de autosuficiencia ontológica, su «factualidad», es decir, su no ser contingentes ni necesarias. Las esencias serían las piezas últimas de la trama o ensamblaje último del sistema de notas en que se constituyen las cosas, «sus principios (ἀρχαί) físicos»⁵⁷².

Todo cuanto en el mundo ocurre es o bien necesario, o bien contingente. Pero lo es a base de esta última estructura, que no es ni necesaria ni contingente, sino que simplemente «es». En esta línea mundanal, el mundo no es nada fáctico, sino algo factual, es puro *factum*⁵⁷³

La esencia, como principio último de la cosa, es para Zubiri algo absoluto, factual, individual e *inalterable*: las notas de una sustantividad pueden alterarse, pero las notas de la esencia no, pues ya no habría *modificación*, sino alteración en sí (destrucción/muerte) o alteración en otro (génesis)⁵⁷⁴.

Hay un último rasgo que Zubiri atribuye a la realidad, y es su trascendentalidad. Toda cosa real se desdobra en «cosa» (es decir, esta cosa, *tal* cosa) y en «real» en tanto que realidad. Se abren por tanto dos órdenes: el de la talidad y el de la realidad en tanto realidad (las cosas como cosas «de suyo»). Este último orden es de la trascendentalidad: la suma de respectividad (el existir como sistema, como interconexión) y de talidad (ser *tal*) de las cosas produce el «cosmos»⁵⁷⁵; a su vez, la respectividad en el orden de la realidad en cuanto realidad (y no en el de la talidad) producen el «mundo»:

Mundo no es la simple totalidad de cosas reales (eso también lo es el cosmos), sino la totalidad de las cosas reales por razón de su carácter de realidad, esto es, en cuanto reales: la respectividad como modo o carácter de realidad⁵⁷⁶.

Cosmos y mundo son por tanto distintos; la función trascendental del cosmos, en tanto talidad, consiste en «determinar un mundo»⁵⁷⁷, es decir, dar un contenido concreto que haga de un mundo un mundo *determinado*. A partir de los conceptos de realidad y de

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 466.

⁵⁷² Zubiri (1985), p. 209.

⁵⁷³ *Ibid.*

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 249.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 427 («Esto supuesto, la respectividad es un carácter que concierne a “lo que” las cosas son en realidad, a su “talidad”: cada cosa es como es, pero “respectivamente”. Esta respectividad talitativa es lo que formalmente he llamado κόσμος, cosmos»).

⁵⁷⁶ *Ibid.*

⁵⁷⁷ *Ibid.* 428.

mundo surge el concepto de *ser* zubiriano: «la actualidad de lo real en el mundo es lo que formalmente es el “ser”»⁵⁷⁸:

Que algo, por ejemplo, el hierro, «sea», no significa que el hierro existe o que lo existente sea hierro. (...). Ser significa una especie de reactualización de la realidad férrea; y este «re» es la actualidad del hierro real como momento del mundo. Sólo respectivamente a las demás cosas reales puede y tiene que decirse que el hierro «es» (...). El ser, y correlativamente el no ser, tiene carácter meramente respectivo; las cosas reales «son», pero «el » ser no tiene sustantividad»⁵⁷⁹

Zubir distingue por tanto entre *realidad* y *ser*, distinción en la que resuena la diferencia ontológica heideggeriana; «el ser es solo un *momento* de la realidad»⁵⁸⁰, presupone a la realidad: «realidad es una formalidad absoluta, mientras que ser es un carácter respectivo»⁵⁸¹, es actualidad mundana de lo real. Zubiri concluye su recorrido a través de las cosas y el mundo aterrizando – a través de una concepción del ser humano como ser re-ligado a la trascendencia – en la ontoteología: para él Dios es el «fundamento último (...) de la articulación, digámoslo así, de las cosas reales en 'la' realidad»⁵⁸²: «Dios es la realidad más lejana y, sin embargo, más próxima de todas las realidades»⁵⁸³. Se cierra aquí el círculo zubiriano, que, emergiendo de la metafísica escolástica, transita por la filosofía orteguiana, la fenomenología y la filosofía de Heidegger para retornar a su origen netamente teológico.

La realogía de Zubiri, fundamentada sobre un análisis fenomenológico riguroso de la cosa y su percepción, sobre un uso sutil del aparatage conceptual de la escolástica y del aristotelismo, sobre un aprendizaje de la filosofía de la circunstancia orteguiana y sobre ideas heideggerianas de fondo como *mundo*, *Dasein* o *desocultación* (*Unverborgenheit*), consigue deshacer en cierto modo el nudo gordiano de la cosa como representación desde Kant al distinguir entre la cosa (como realidad *per se*) y su formalidad (su realidad en la percepción, su modo de estar presentes cuando es percibida), afirmando la realidad y la identidad real de ambas epifanías de la cosa (como «de suyo» fuera de la percepción y como «de suyo» en la percepción), distinción/reunión que recuerda a la materia/forma de Aristóteles. Para Zubiri la formalidad en la intelección que constituye la realidad no es solo una propiedad de la intelección, sino de lo aprehendido por la intelección; lo aprehendido es real, lo mismo que el aprehensor. Realidad e inteligencia (ser y conocer) constituyen por tanto una unidad intrínseca, como en los realismos adecuacionistas clásicos. La concepción de la cosa como unidad constitutiva de un *sistema de notas* (la sustantividad) muestra una afinidad notable con la teoría de los sistemas que impregna gran parte de las ciencias del siglo XX (de la matemática de Ilya

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 433.

⁵⁷⁹ *Ibid.* p. 433, 436.

⁵⁸⁰ Zubiri, X., *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid: Alianza Editorial, 2004 [12ª], p. 16: «Para él [Heidegger], las cosas son cosas en y por el ser; las cosas son por esto entes. Realidad no sería sino un tipo de ser. Es la vieja idea del ser real, esse reale. Pero el ser real no existe. Sólo existe lo real siendo, realitas in essendo, diría yo. El ser es tan sólo un momento de la realidad».

⁵⁸¹ Zubiri (1985), p. 434.

⁵⁸² Zubiri, X., *El hombre y Dios*, Madrid; Alianza Editorial, 1984, p. 111.

⁵⁸³ Zubiri (2004), p. 345.

Prigogine y la física de Fritjof Capra a la biología de Ludwig von Bertalanffy o la sociología de Talcott Parsons), y con el estructuralismo que considera la realidad como «estructura formalizable», y podría atribuirse a un determinado *Zeitgeist*. El problema del realismo zubiriano, y lo que lo convierte en conflictivo en el contexto de la filosofía actual, lo constituye sin duda su fundamentación teológica última, que le hace retroceder en el tiempo a concepciones metafísicas ontoteológicas en las que la realidad como tal no tiene su fundamento en sí misma, sino en un ser o un ente trascendente; esto hace que todo el edificio ontológico tan laboriosamente construido, en riguroso diálogo con la ciencia, quede desvelado como mera especulación teológica, y con ello el realismo de su sistema quede inevitablemente afectado.

0.1.14 Mario Bunge y el realismo científico. Cerramos este largo recorrido por el problema de la cosa exponiendo algunos aspectos de la realogía de Mario Bunge, que puede servirnos de paradigma del realismo científico en su momento actual. Junto a este carácter paradigmático de su realogía, que hace que la mayor parte de sus rasgos esenciales sean extensible al resto de realismos científicos actuales, hay otras dos razones para elegirlo: 1) el sistematismo y sistematicidad de su realismo científico, movido por una voluntad genuinamente filosófica; 2) su claridad en la exposición de su realogía. Se podría añadir el hecho relevante de su rigurosa formación como científico (físico y matemático), que le permitía analizar la ciencia no solo desde una posición exterior de filósofo, sino también desde dentro.

Si en la filosofía de Zubiri latía un lejano empeño por conciliar la ciencia post-einsteiniana con la metafísica (que finalmente se desvelaba como un empeño por conciliar esa ciencia con la teología), en Bunge hay un propósito de sistemática fusión entre metafísica y ciencias, hasta el punto de llegar a hablar de una «metafísica científica»⁵⁸⁴. Fruto de ese intento surgen los ocho volúmenes de su *Tratado de filosofía* (*Treatise on Basic Philosophy*, 1974-1989), donde intenta plasmar su «materialismo sistémico». Como indica Bunge en el *Prefacio general al tratado*, en el primer volumen:

La filosofía expuesta en el *Tratado* es sistemática y, en alguna medida, también exacta y científica. En otras palabras, las teorías filosóficas formuladas en estos volúmenes (a) están formuladas en determinados lenguaje exactos (matemáticos) y (b) de ellas se espera que sean consistentes con la ciencia contemporánea⁵⁸⁵.

La adecuación de las tesis filosóficas con las constataciones de la ciencia constituye el objetivo de su filosofía, tanto en cuanto a contenidos como a nivel formal. Y hay en ella una clara voluntad de realismo (y de oposición al antirrealismo), como muestra su libro *A la caza de la realidad. La controversia sobre el realismo* (*Chasing Reality: Strife over*

⁵⁸⁴ Bunge, M., *Method, Model and Matter*, Dordrecht : D. Reidel Publishing Company, 1973, cap. 8, «Is scientific metaphysics possible?», pp. 144-159.

⁵⁸⁵ Bunge, M., *Tratado de filosofía. Volumen 1. Semántica I: sentido y referencia*, Barcelona : Gedisa, 2008 (trad. de Rafael González del Solar), pp. 7-8.

Realism, 2006), que se plantea como una crítica del fenomenismo de gran parte de la filosofía de la ciencia actual, y donde expone con claridad axiomática sus tesis realistas; aquí algunas:

(1) El realismo científico —la tesis de que el universo existe por sí mismo, puede ser explorado y la mejor manera de hacerlo es científicamente— no es solo una gnoseología más entre muchas otras: es la gnoseología presupuesta y confirmada por la investigación científica y tecnológica (...). (2) Si bien las apariencias son solo superficiales, son parte de la realidad, en lugar de ser algo opuesto a ella, ya que ocurren en el cerebro del sujeto, el cual es parte del mundo (...). (10) Si bien la ficción no es un hecho, paradójicamente, necesitamos algunas ficciones, en particular ideas matemáticas y modelos altamente idealizados, para describir, explicar y predecir hechos. La causa de ello no es que el universo sea matemático, sino que nuestros cerebros inventan o utilizan ficciones legales, no solo para nuestro placer intelectual, sino también para construir modelos conceptuales de la realidad⁵⁸⁶.

Bunge considera que se da una doble perspectiva en el enfoque de la realidad: la ontológica y la gnoseológica:

(a) Perspectiva ontológica: los fenómenos (apariencias) constituyen solo una pequeña parte de la realidad. Los teóricos son parte de la realidad, pero las teorías que construyen no se hallan en el mundo externo si se las piensa en sí mismas, o sea, aparte de los procesos de pensarlas y aplicarlas, (b) Perspectiva gnoseológica: la realidad puede comprenderse y modificarse de manera eficiente únicamente a través de teorías inspiradas por fenómenos y controladas por medio de ellos⁵⁸⁷.

El filósofo argentino se opone por tanto a todo fenomenismo (en el que incluye a Wittgenstein y el positivismo lógico, el empirismo constructivo de Bas van Fraassen, el realismo modal de David Kellogg Lewis, la filosofía analítica de Nelson Goodman y a relativistas, ficcionistas y convencionalistas) y defiende un adecuacionismo gnoseológico en el que realidad y conocimiento, ser y saber se comunican. En ese mismo libro Bunge denomina *hilorrealismo científico* a la fusión de realismo y materialismo emergentista que él defiende⁵⁸⁸, y afirma que

En suma, para ayudar a entender y controlar la realidad, el materialismo debe combinarse con el realismo y el científicismo. Puede llamarse a esta tríada *hilorrealismo científico*⁵⁸⁹

Sobre esta base realista y científicista, Bunge despliega su realología. En *Ontología I* (1977), volumen 3 de su *Tratado de filosofía*, Bunge analiza en primer lugar los conceptos de substancia y forma y afirma que son ficciones (*fictions*) útiles para construir la noción de una cosa real (*a real thing*) entendida como «individuo con todas sus cualidades» (*fully qualified individual*)⁵⁹⁰. Allí define la cosa (*thing*) (como fundamento de su ontología) como «una entidad o individuo sustancial dotado de todas

⁵⁸⁶ Bunge, M., *A la caza de la realidad. La controversia sobre el realismo*, Barcelona: Gedisa, 2007 (trad. de Rafael González del Solar), pp, 27,29.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p.30.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 18, 55, 301, 305, 380-382. En p. 305 identifica hilorrealismo con «materialismo realista».

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 382. Sobre el hilorrealismo ver también Bunge, M., *Matter and Mind: A Philosophical Inquiry*, Boston Studies in the Philosophy of Science 287, Dordrecht: Springer, 2010, p. 139 y s. (hay traducción española: *Materia y mente. Una investigación filosófica*, Pamplona: Laetoli, 2015, traducción de Rafael González del Solar)

⁵⁹⁰ Bunge, M. *Ontología I. El mobiliaje del mundo*, Barcelona: Gedisa, 2011 (trad. Rafael González del Solar), p. 147. Versión española de *Ontology 1. The furniture of the world*, Dordrecht/Boston: D. Reidel Publishing Company, 1977 (p. 110)

sus propiedades (sustanciales)» (*an entity or substantial individual endowed with all its [substantial] properties*)⁵⁹¹. Bunge no define con claridad el concepto de sustancia, y se limita a exponer dos *teorías de la sustancia*: teoría de la sustancia como asociación⁵⁹² y teoría de la sustancia como ensamblaje⁵⁹³, que determinan las relaciones reales posibles entre los individuos y sus partes (átomos físicos) definidas desde el punto de vista de la lógica matemática. Bunge se niega a denominar mereología a sus teorías por considerar que van «más allá de la dilucidación de la relación parte-todo», por un lado, y por otro porque distingue radicalmente (a diferencia de los mereólogos lógicos) entre individuos físicos e individuos conceptuales^{594, 595}. En última instancia, identifica sustancia con materia⁵⁹⁶, aunque tampoco aventura allí una definición de materia; de ello debemos deducir que para Bunge la cosa es una entidad o individuo *material* dotado de todas sus propiedades (materiales).

En su libro *Materialismo científico (Scientific Materialism, 1980)*, traducido al castellano como *Materialismo y ciencia*, afirma que

Podemos pues caracterizar un objeto material como un objeto que puede estar por lo menos en dos estados, de modo que puede saltar de uno a otro⁵⁹⁷.

Es decir, frente a los objetos conceptuales que no cambian ni devienen, los materiales son susceptible de cambio de estado. En su propósito de convertir la mayor parte de sus axiomas y definiciones a lenguaje formal lógico-matemático, Bunge lo describe de esta otra manera:

El objeto x es un objeto material (o ente o cosa) si, y sólo si, para todo y , si $Sy(x)$ es un espacio de estados para x , $Sy(x)$ tiene por lo menos dos elementos. De lo contrario x es un objeto inmaterial. Dicho más brevemente, $\mu x = df(y)$. (Si $Sy(x)$ es un espacio de estados para x , entonces $Sy(x) > 2$)⁵⁹⁸.

Es decir:

si x es un objeto material y $Sy(x)$ es un espacio de los estados para x , entonces la numerosidad del conjunto $Sy(x)$ es por lo menos 2, y recíprocamente⁵⁹⁹.

Bunge añade una «Definición 2» a esa definición: «La materia es (idéntica a) el conjunto de todos los objetos materiales o entes»⁶⁰⁰, es decir: «podemos definir “materia” como el conjunto de todos los objetos materiales presentes, pasados y futuros»⁶⁰¹, dejando claro que la materia no existe sin las cosas materiales (la materia en no es material, pues es un concepto, *la clase de todas las cosas materiales*, no una cosa

⁵⁹¹ *Ibid.* p. 148 (110)

⁵⁹² *Ibid.*, pp. 54-68.

⁵⁹³ *Ibid.*, pp. 68-79.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 79.

⁵⁹⁵ No obstante, en Bunge (2007), p. 47, afirma que «*la mereología, que trata de las cosas, resulta fundamental para la ontología*».

⁵⁹⁶ Bunge (2011), p. 81, 86.

⁵⁹⁷ Bunge, M., *Materialismo y ciencia*, Barcelona: Editorial Ariel, 1981, p. 35.

⁵⁹⁸ *Ibid.*

⁵⁹⁹ *Ibid.*

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 36.

⁶⁰¹ Bunge (2007), p. 34

con energía⁶⁰²), y que por tanto éstas son lo ópticamente primero, mientras la materia lo es ontológicamente. En *A la caza de la realidad*, Bunge reitera la idea:

En otras palabras, sostengo que la mutabilidad es la única propiedad compartida por todas las cosas concretas, ya sean naturales o artificiales, físicas o químicas, biológicas o sociales, perceptibles o imperceptibles. En otras palabras, supongo el **Postulado 1.1**. Para todo x: (x es material = x es mudable)⁶⁰³.

Con ello Bunge incluye dentro de la materialidad no solo a cosas, sino también las propiedades y las relaciones, aunque en estas opera una «materialidad derivada» de los objetos materiales involucrados; lo mismo se aplica para procesos y acontecimientos, que son materiales si tienen lugar en o con cosas materiales; entre ellos se incluye el proceso de ideación⁶⁰⁴. El espaciotiempo no es algo material, no es una cosa, es una relación entre las cosas: «si no hubiera cosas tampoco habría espacio y si nada cambiara no habría tiempo»⁶⁰⁵; «la materia, y no el espaciotiempo, existe por sí misma»⁶⁰⁶.

Vemos por tanto que para Bunge el rasgo definitorio de la materia como substancia primera es la mutabilidad, el cambio. Ahora bien, el término «técnico» (es decir, científico) para la mutabilidad es la *energía*. Por ello Bunge reescribe el primer postulado así: «Para todo x: (x es material = x posee energía)»⁶⁰⁷, y afirma:

la energía no es solo una propiedad entre muchas otras, es la propiedad universal, el universal por excelencia. Más aún, la energía es un *universal in re*; es inherente a las cosas, en lugar de ser *ante re* (anterior a ellas) o *post rem* (posterior a ellas)⁶⁰⁸.

El predicado «es material» es por tanto coextensivo (pero no «cointensivo») con el de «posee energía»⁶⁰⁹. Bunge considera que las propiedades de las cosas (masa, frecuencia, velocidad, entropía, carga eléctrica, etc.) se presentan en grupos o paquetes organizados o *sistemas*, relacionados entre sí y dentro de sí por leyes que son ellas mismas propiedades; se trata de otra propiedad de las cosas materiales: la interacción («las cosas pueden interactuar, los hechos no»; «el mundo es un sistema de cosas porque todas las cosas que lo componen interactúan con algunas otras cosas»)⁶¹⁰. Vemos retornar aquí, en forma muy distinta, el entramado de cosas que es el mundo de Heidegger; y también reaparece el término «sistema» utilizado por Zubiri en su ontología, y que, procedente

⁶⁰² *Ibid.*, p. 35,

⁶⁰³ *Ibid.*, p. 33.

⁶⁰⁴ *Ibid.* 33-34.

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 335.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 338. Bunge considera que con ello «una vez más, la ciencia ha respondido una pregunta filosófica clave», a saber, «la milenaria pregunta de si el espacio y el tiempo son reales: lo son, aunque no en sí mismos, sino como características de la materia».

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 35.

⁶⁰⁸ *Ibid.*

⁶⁰⁹ *Ibid.*, p. 54.

⁶¹⁰ Bunge recurre a explicaciones de orden físico: «Newton mostró que el universo es el sistema supremo: que cada componente de este sistema interactúa con todos los demás. La emergencia de la teoría del campo electromagnético de Faraday-Maxwell, a mediados del siglo XIX, reforzó esta perspectiva. Las razones de ello son dos: porque introdujo un nuevo tipo de cemento entre las cosas y porque un campo actúa como una unidad: una perturbación en uno de sus puntos se propaga a través de todo el campo» (*Ibid.*, p. 51)

de la teoría de los sistemas y el estructuralismo (y a su vez inspirado en la metafísica racionalista leibniziano-wolffiana), impregna la manera de entender la mayor parte de las ciencias durante el siglo XX. Para Bunge unos sistemas encajan y contienen a otros sistemas, hasta llegar al sistema total, que es el mundo, entendido como *sistema de sistemas*.

En contraposición con la mutabilidad de la energía de los objetos materiales,

la consistencia lógica, la conmutatividad y la diferenciabilidad únicamente pueden predicarse de los objetos matemáticos⁶¹¹.

Se distingue por tanto los objetos materiales (cuya substancia es la energía y por tanto la mutabilidad) de los objetos ideales (los objetos matemáticos, cuya substancia es la inmutabilidad o ausencia de energía, o dicho de otro modo, la consistencia lógica, la conmutatividad y la diferenciabilidad). Bunge considera que «el conjunto de propiedades materiales se superpone parcialmente al de las propiedades formales»⁶¹², es decir, algunas propiedades pueden aplicarse a ambos tipos de objetos

Las cosas no son haces de propiedades: Bunge critica la tesis de Quine de que «no hay entidad sin identidad» considerando que es pertinente para los objetos matemáticos y sus conjuntos, pero no para las cosas materiales, desde el momento en que «no es posible que haya dos cosas exactamente iguales, aun cuando las partículas elementales sean intercambiables»⁶¹³. La conclusión es clara: «la lógica, incluso cuando se la ha enriquecido con la teoría de conjuntos, es insuficiente para construir una ontología a causa de que no describe el mundo»⁶¹⁴.

De las relaciones entre las cosas materiales concretas y las propiedades materiales surgen los hechos, clasificables como *eventos* (si son rápidos) y *procesos* (si son lentos)⁶¹⁵; en última instancia, y desde el momento en que, según el mencionado postulado 1, todo es mutabilidad, la distinción entre *cosa* y *hecho* es puramente instrumental y convencional, pues no hay estados y cambios de estados en sí mismos⁶¹⁶. Lo que parece ser un estado contiene en realidad (y se compone de) una multiplicidad de cambios de estado. A su vez el concepto de «estado de cosas» (*state of affairs*) (y a diferencia de lo considerado por David Malet Armstrong) no es para Bunge una categoría independiente, sino de nuevo una propiedad de los individuos concretos. Las distintas leyes de la naturaleza son las encargadas de regir los procesos de estado y de cambio de estado (de la mutabilidad como característica esencial de la materia), es decir, del ser y del devenir⁶¹⁷. A su vez «el espacio tiene su raíz en la separación entre las cosas, y el tiempo en la separación entre los eventos».

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 34.

⁶¹² *Ibid.*

⁶¹³ *Ibid.*, p. 39.

⁶¹⁴ *Ibid.*

⁶¹⁵ *Ibid.* p. 40.

⁶¹⁶ *Ibid.* p. 41.

⁶¹⁷ *Ibid.* p. 44

El mundo es para Bunge una cosa producto del ensamblaje de hechos, que a su vez son ensamblajes de cosas concretas:

El mundo es un sistema de cosas porque todas las cosas que lo componen interactúan con algunas otras cosas (...); necesitamos una sola ontología de cosas involucradas en hechos o, lo que es lo mismo, una ontología de hechos que involucren cosas (...). En resumidas cuentas, el mundo no es la totalidad de los hechos, sino de las cosas. Y todas las cosas son mudables y toda cosa está relacionada con alguna otra⁶¹⁸.

Bunge se opone aquí al atomismo lógico wittgensteniano, al que tacha de idealista y conceptualista, al dar primacía al hecho sobre la cosa en su ontología, lo que impide que el mundo pueda ser un sistema, y al dejar abierta la posibilidad de identificar «hecho» con «fenómeno» y por tanto desembocar en el puro fenomenalismo⁶¹⁹. Frente a ello, Bunge defiende el materialismo:

La tesis materialista no consiste únicamente en que hay objetos materiales, sino que el mundo contiene solamente cosas materiales. De modo más preciso, una ontología materialista incluye las dos suposiciones fundamentales siguientes: *Postulado 1.2.* Todo objeto es o bien material o bien conceptual y ninguno es ambas cosas. *Postulado 1.3.* Todos los constituyentes del mundo (o universo) son materiales⁶²⁰.

Bunge considera el suyo un «materialismo emergentista», que se opone al reduccionismo, y atribuye propiedades emergentes a la mente y a sus productos⁶²¹. Este materialismo es ante todo un realismo: Bunge define las cosas reales como «aquellas que existen independientemente de cualquier sujeto»; la realidad sería «la suma física (o mereológica) de todas las cosas [reales]», y por tanto identificable con el universo⁶²²; la realidad es consiguientemente tanto la clase de todas las cosas reales (y en ese sentido, en tanto mero concepto, la realidad no existe), como la suma de todas las cosas reales, y en ese sentido, identificada con el universo, sí es algo real (subyace aquí necesariamente la idea de que lo real solo puede ser individual). El argentino precisa que el término «existir» es ambiguo, pues se refiere tanto a la existencia concreta y material como a la abstracta e ideal; el realismo materialista científico considera que «todas las cosas materiales y solamente ellas, junto con sus propiedades y cambios, son reales»⁶²³, es decir, existencia real se identifica con existencia concreta y material, pero no con existencia abstracta e ideal (los objetos matemáticos *no son reales*, son ideales).

A nivel gnoseológico, Bunge es igualmente realista: las propiedades secundarias dependen de un sujeto (lo mismo que el orden social o los valores), la primarias no⁶²⁴; el conocimiento exacto o verdadero consiste en atribuir correctamente a una cosa (o a un hecho) las propiedades que le son propias, y no otras⁶²⁵, a partir del uso conjunto de la experiencia sensible y la razón⁶²⁶; esto se consigue gracias a la formalización correcta

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 47.

⁶¹⁹ *Ibid.* pp. 46-47.

⁶²⁰ *Ibid.*, p. 54.

⁶²¹ *Ibid.*, p. 55.

⁶²² *Ibid.*

⁶²³ *Ibid.*, p. 56.

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 37.

⁶²⁵ *Ibid.*, pp. 49-50.

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 63.

de los predicados mediante fórmulas lógico-matemáticas⁶²⁷. La ciencia (las ciencias concretas) son a su vez los cuerpos de saber capacitados tanto para una más correcta y exacta atribución de sus propiedades reales a las cosas y los hechos, como para formalizar de la forma más exacta y correcta dichas predicaciones.

El realismo científico de Bunge (materialista, sistémico y emergentista), como el resto de realismos científicos y científicistas actuales, considera que, a nivel ontológico, «los conceptos de existencia real, materialidad y posesión de energía son coextensivos, aun cuando posean diferentes sentidos o connotaciones»⁶²⁸, y que a nivel gnoseológico es en última instancia la ciencia la que determina con mayor precisión y certeza qué es lo real, lo que es en tanto que es (en tanto que constituye el conjunto de saberes capaz de la atribución *más exacta* de propiedades a lo real) y es la ciencia también la que determina qué se sabe y cómo o si se puede saber (en tanto que es la que protocoliza los modos de observar o acceder correctamente a las propiedades reales de las cosas o los hechos y la que formaliza con más corrección los resultados de esas observaciones o accesos a lo real); dicho de otro modo: «la mejor estrategia para explorar el mundo es el método científico»⁶²⁹, y es ese método el que determina con mayor certeza qué sabemos y qué podemos saber sobre lo real-material.

0. 1.15 Conclusiones y línea de tiempo.

Cabría haber concluido esta primera parte de la introducción con una compleja tabla que hubiera contenido la clasificación sistemática de los distintos tipos de realismos existentes, pero nos parece de mucha mayor utilidad trazar una línea histórica que muestre cómo se ha ido construyendo a lo largo del tiempo los diversos elementos que constituyen la idea filosófica de realidad y de cosa (y por tanto también de realismo) que impera en las concepciones filosóficas del siglo XXI (fundamentalmente en la filosofía analítica y en el realismo científico). En esa *línea de tiempo*, resumen y síntesis de todo lo dicho con anterioridad, vamos a marcar de forma cronológica los hitos más importantes en esa evolución de los elementos que conforman las concepciones de realidad y de realidad dentro de la filosofía occidental, para balizar de esa manera las ideas de realismo y de fenomenalismo a lo largo del tiempo, sus interacciones y sus emergencias sucesivas. En esos hitos resaltaremos en negrita los planteamientos *ontológicos* y *gnoseológicos* más destacados que han preformado la visión moderna de la realidad, y que constituyeron en su momento un *acontecimiento* (en el sentido de un *giro* y un cambio) o una determinada *epigénesis* con respecto a las concepciones anteriores.

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 50.

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 56.

⁶²⁹ *Ibid.*, p. 58.

LÍNEA DE TIEMPO: REIDAD Y REALIDAD DE PLATÓN A NUESTROS DÍAS

1. Platón: **intuición racional** y realidad de la idea.
2. Aristóteles: lo real como **individual**; la cosa como **materia** y **forma**; **abstracción** a partir de los sentidos; **pluralismo**.
3. Agustín y agustinismo: **intuición racional garantizada por Dios**, frente a la abstracción sensible aristotélica.
4. Boecio: **existencia** de la cosa, **subsistencia** de lo pensado.
5. Tomás de Aquino: reelaboración filosófico-teológica del **empirismo abstraccionista** (o abstraccionismo empírico) aristotélico; pluralismo; **ser como analogía**.
6. Duns Escoto: reelaboración filosófica del intuicionismo agustinino; ser como **univocidad**; **realidad como formalidad abstracta**.
7. Ockham: **intuición sensible**: nacimiento del conocimiento empírico.
8. Baja Edad Media: **Desteologización** de la filosofía y las ciencias. **Matematización** y avance de las ciencias naturales (franciscanos).
9. Nicolás de Cusa: **realismo crítico**: insuficiencia de la inteligencia humana y conocimiento conjetural (*docta ignorantia*). **Matematización** de las ciencias naturales.
10. Filósofos italianos de la naturaleza: **empirismo cualitativo** (aún no cuantitativo). **Inversión del platonismo**: la cosa concreta más clara y discernible que la idea o forma, la acción del intelecto mucho más imperfecta que la de los sentidos.
11. Francis Bacon: superación de la física (y la ontología) aristotélica: establecimiento del nuevo **Órganon empirista**. El **experimento** (*experimentum*) como combinación idónea de **experiencia sensorial** y **entendimiento**, de teoría y práctica científicas.
12. Revolución científica: La **ciencia** comienza a substituir a la teología y a la filosofía **como forma de explicación del mundo** y de la realidad. No conoce, solo **constata**. Gassendi: espacio, tiempo y materia como fundamentos de lo real.

13. Descartes: La **conciencia como fundamento** último de la realidad. Aparición de la distinción **objeto-sujeto**. La cosa como **cosa extensa**.
14. Leibniz: el ser (la materia) como **energía**.
15. Racionalismo: Progresiva **desmaterialización** y **subjetivización** de la cosa.
16. Hobbes: la **mente como algo material**.
17. Locke: **Giro psicologista**: importa ante todo el funcionamiento de la mente, no tanto la substancia ontológica de la idea. Realismo representativo: **conocimiento como representación**.
18. Berkeley y Hume: **Las cosas reducidas a fenómenos**: no conocemos las cosas, solo sus representaciones. Hume: **Dessubstanciación de la cosa y de la mente**: la cosa reducida a sus propiedades, la mente reducida a sus percepciones y pensamientos. La **cosa** reducida a **átomos de ideas**.
19. Empirismo: las sensaciones/**las donaciones sensoriales toman el lugar de las cosas**. La **cosa** se convierte en **acúmulo de datos**.
20. Kant: la cosa no es **lo ente, sino lo pensado**. La **representación** como **único objeto de experiencia posible**. La cosa como objeto, la **realidad** como mera **objetividad**. Lo real como **fenómeno**.
21. Fichte: el sujeto como **única substancia real**. **Pensar es hacer**.
22. Hegel: reducción de la **ontología a dialéctica**. La cosa como **devenir**. **Materia = concepto de extensión**.
23. Positivismo y marxismo: la **ciencia** como **f fuente exclusiva de conocimiento verdadero**.
24. Marxismo: la cosa y el sujeto como **procesos históricos** y dialécticos: **realismo dialéctico**.
25. Husserl: la cosa (y la objetividad) como **puro correlato de la conciencia**.
26. Heidegger: **crítica del matematicismo y el científicismo**, búsqueda de un **retorno al ser** más allá de realismo y fenomenalismo. La cosa como **ente-en-el-mundo/como ser-mundo**
27. Zubiri y Bunge: **la realidad** como **sistema de cosas**, el **cosmos** como **sistema de sistemas**.

28. Bunge: la materia (en tanto **energía/mutabilidad**) como **substancia de las cosas** (las cosas son lo ópticamente primero, mientras la materia lo es ontológicamente). El **método científico** como **forma óptima de conocimiento** de las cosas.

0.16. LOS ANTECEDENTES DIRECTOS DE LA FILOSOFÍA DE QM

Desde nuestro punto de vista, Quentin Meillassoux (en adelante QM) es, cronológicamente, el primer filósofo surgido del siglo XXI. Nos limitamos con ello, repetimos, a hacer constar un hecho puramente cronológico, sin juicio de valor alguno sobre su obra o sobre su significado y relevancia. QM es el primero en el tiempo, en la que probablemente será una larga lista de filósofos posteriores, que se ha atrevido a ir más allá del marco ya casi asfixiante de la filosofía anterior a él y plantear unos problemas diferentes en un campo de discusión también distinto. QM plantea un nuevo abordaje de una serie de problemas filosóficos esenciales (las relaciones del entendimiento con la realidad, de la filosofía con las ciencias, el papel del tiempo y del azar en la ontología, la teología como problema), algunos de los cuales se daban ya por «superados» (y luego veremos que esa supuesta «superación» no era más que un mero obviar o dejar de lado) en la filosofía contemporánea, a los que QM es capaz no solo de dotar de contorno y relieve, sino también de otorgar repuestas originales. La nueva base sobre la que maniobrar que propone la filosofía de QM (un materialismo anclado en la ciencia pero que a la vez supera el radio de acción y de influencia de ésta) constituye el potencial fundamento para líneas de desarrollo filosófico insospechadas, que serán transitadas por el propio filósofo o por otros, pero que en todo caso abren posibilidades no consideradas o absolutamente nuevas por las que adentrarse en el futuro. Por remitirnos a un solo ejemplo entre otros: la idea de QM del Dios inexistente devela por sí solo un amplísimo territorio para una futura teología de la (re)construcción de Dios.

La obra de QM no surge de la nada. Emanada de un determinado contexto (la oposición entre filosofía continental y filosofía analítica y el nacimiento de lo que Ernesto Castro denomina «realismos postcontinentales»⁶³⁰, entre ellos el realismo especulativo) y está sujeta a determinados antecedentes concretos (la filosofía de Alain Badiou), aspectos ambos que vamos a intentar rastrear a continuación. Empezaremos por este último, y para ello vamos a presentar una panorámica necesariamente simplificada de su obra, centrándonos en las cuestiones que revisten más importancia para comprender la filosofía de QM.

0.16.1.LA FILOSOFÍA DE ALAIN BADIOU: ONTOLOGÍA MATEMÁTICA Y PROCEDIMIENTOS DE VERDAD

El pensamiento de Alain Badiou surge del seno del marxismo. Hijo de un miembro de la Resistencia francesa, prisionero él mismo de niño en un Stalag de los nazis, a finales de los sesenta, un año antes de mayo del 68, participa en las reuniones del grupo

⁶³⁰ Castro, E., *Realismo poscontinental. Ontología y epistemología para el siglo XXI*, tesis doctoral, Madrid: Universidad Complutense, en línea: <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEw-CTBxqv9AhWDTOUKHRnZALIQFnoECCoQAQ&url=https%3A%2F%2Fprints.ucm.es%2F51271%2F1%2F40886.pdf&usg=AOvVaw0X5M1Cik50a711oc6j3Xyh>. Publicada también como libro, Castro, E., *Realismo poscontinental. Ontología y Epistemología para el siglo XXI*, Segovia: Materia oscura, 2019.

«Spinoza», fundado por Louis Althusser, en la Escuela Normal Superior de París, que reivindicaba el papel político de la filosofía y reclamaba un vínculo entre la investigación teórica y la intervención política⁶³¹. De la filosofía de Althusser, con quien le unió una gran amistad, Badiou pudo tomar nociones importantes, sobre todo la del «materialismo aleatorio» o «materialismo del encuentro», una corriente presente en el materialismo desde Demócrito y Epicuro que se manifiesta especialmente en Maquiavelo y Spinoza, además de en Marx y Freud, sobre la que Althusser tuvo el proyecto de escribir un libro, del que solo nos ha quedado algunos textos, entre ellos *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*⁶³², en la que asoma una filosofía del azar y la contingencia. Por esa época Badiou se interesa también por las teorías de Lacan. Al rebufo de mayo del 68 se enzarza en discusiones públicas con Jean-François Lyotard y con Gilles Deleuze; con este último mantuvo una larga correspondencia durante toda su vida, e influyó en su obra. Funda en 1969, con otros compañeros, el grupo maoísta UCFML (Grupo para la Fundación de la Unión de los Comunistas de Francia Marxistas-Leninistas), y como él mismo diría más tarde, «reinterpretaba a Mao a través de Mallarmé» y «la disciplina del futuro Partido de tipo nuevo a través de la teoría de los conjuntos»⁶³³.

A comienzos de los 80, el agotamiento de las teorías y de las prácticas del comunismo – y en especial del maoísmo – se va haciendo evidente. Mientras en la Alemania de después del 68 la Teoría crítica va a permitir cierto auge de la Escuela de Fráncfort dentro del mundo filosófico, en Francia el marxismo se diluye en algunos herederos de Althusser que comienzan a derivar hacia el postmodernismo, especialmente Michel Foucault, Jacques Derrida y el mencionado Deleuze. Badiou publica en 1982 *Teoría del sujeto*, en donde ya empieza a mostrar algunos rasgos definidores de su filosofía: considera a Hegel y a Hölderlin los dos grandes dialécticos alemanes, y a Mallarmé y a Lacan los dos grandes dialécticos franceses⁶³⁴, y a partir de ahí se abren sus reflexiones. Hegel va a ocupar las partes 1/1, 1/2, 1/4 y 1/5 y luego la 4/5; Hölderlin la 3/7. Mallarmé y su obra ocupan prácticamente toda la reflexión de la parte 2; Badiou relaciona una y otra vez su poesía con la revolución proletaria y la lucha de clases, además de con la dicotomía azar/necesidad. Junto a los poemas de Mallarmé abundan las exposiciones y fórmulas matemáticas, además de las citas de Lenin y Mao. El libro, animado por un vivo espíritu revolucionario, analiza el concepto de sujeto a lo largo del materialismo, desde los atomistas griegos a Mao Ze Dong, utilizando la dialéctica estructuralista, basada a su vez en el análisis estructuralista, y abundante en fórmulas matemáticas y terminología lacaniana; Lacan y sus teorías ocupa sobre todo el análisis de las partes 3/1, 3/3 y 3/4, aunque sus ideas se extienden por todo el libro. El teorema de Cantor ocupa a su vez la parte 4/6, y reaparece en la parte 5/6 y (junto a Gödel y Cohen) en la 5/7.

⁶³¹ Ver Baring, E., *The Young Derrida and French Philosophy 1945-1968*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 273.

⁶³² En Althusser, L., *Para un materialismo aleatorio*, Madrid: Arena Libros, 2002.

⁶³³ Badiou, A., *Teoría del sujeto*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, Prólogo del autor a la edición española, p. 9.

⁶³⁴ *Ibid.* p. 16.

Libro algo deslavazado pero muy original, lleno de saltos pero también de invenciones, muy poético en su expresión y animado por un fuerte espíritu emancipatorio, *Teoría del sujeto*, pese a que sigue la línea de la lectura estructuralista del marxismo iniciada por Althusser, muestra una concepción del sujeto muy lejos ya del sujeto althusseriano. Para Althusser, que habló del «proceso sin sujeto», «el concepto de proceso es científico, la noción de sujeto es ideológica», como indica el propio Badiou⁶³⁵. Para Althusser el sujeto no existe, es una mera invención política; para Badiou es una dislocación estructural, un mero proceso de división, muy influido por la idea lacaniana de sujeto, un espacio atravesado por el azar, por el deseo y por la Historia; en definitiva, un sujeto ya claramente *posmoderno*.

El libro experimentará un nuevo auge a partir de 2007 con el libro de Bruno Bosteels sobre él en español⁶³⁶ y la traducción del libro al inglés por parte de Bosteels mismo⁶³⁷. El siguiente gran libro de Badiou va a ser *El ser y el acontecimiento (L'être et l'événement)*, publicado en 1988, donde se desgrana la ontología de Badiou. Esta obra nos presenta un largo recorrido por diversos paisajes ontológicos a lo largo del tiempo: en primer lugar *el ser*, analizado a través de lo uno y lo múltiple en Platón y en Cantor (como «creador de la teoría matemática del múltiple puro⁶³⁸») y del vacío como «nombre propio del ser» (vacío entendido también como múltiple) y de las ontologías de Aristóteles, Spinoza y Hegel; en segundo lugar *el acontecimiento*, diseccionado a través de Pascal (la elección) y Hölderlin (la deducción), de Leibniz, Gödel, Rousseau y P.J. Cohen. Termina con una parte dedicada a la verdad y al sujeto, que propone una nueva teoría del sujeto «más allá de Lacan». Su idea del *acontecimiento* procede en última instancia de Lacan; para éste un acontecimiento es un hecho de discurso, un decir que introduce un significante nuevo y de consecuencias imprevisibles e incalculables en el orden del discurso, cambiándolo y produciendo efectos que escapan a toda predicción. Badiou va a ontologizar esa idea de acontecimiento y a otorgarle un papel central en su filosofía.

Si el libro anterior era un intento de proponer una nueva teoría del sujeto, este es sin duda un intento de proponer una nueva ontología, y no ya una onto-logía (en el sentido de una disciplina que confunde el ser con los entes, como sucede en la metafísica posmoderna), sino una teoría general del ser verdadera, es decir, que obedece a la pregunta por la verdad, y no a la pregunta por el significado, como ha sido el caso en la mayor parte de la filosofía del siglo XX. Ese compromiso con la verdad y con el concepto mismo de verdad va a ser a una característica esencial del pensamiento de Badiou, que de hecho va a concebir la filosofía misma como una «teoría de las verdades», y va a influir decisivamente en la orientación realista de la filosofía de QM.

Y la verdad para Badiou surge del acontecimiento, es en realidad un acontecimiento que hoy llamaríamos disruptivo, un acontecimiento-excepción que surge de la monotonía

⁶³⁵ Badiou, A., *Abrégé de métapolitique*, París : Seuil, 1998, p. 68 («Le concept de procès est scientifique, la notion de sujet est idéologique»).

⁶³⁶ Bosteels, B., *Badiou o el recomienzo del materialismo dialéctico*, Santiago de Chile: Palinodia, 2007.

⁶³⁷ Badiou, A., *Theory of the Subject*, Nueva York: Continuum, 2009.

⁶³⁸ *Ibid*, p. 49.

del devenir de las leyes generales del mundo para crear un nuevo giro en esos acontecimientos y constituirse como nueva realidad. Como Badiou mismo dice:

Para que se inicie el proceso de una verdad, hace falta que algo ocurra. Hace falta, diría Mallarmé, que no estemos en el caso de que nada haya tenido lugar más que el lugar. Puesto que el lugar como tal, o la estructura, no nos da sino la repetición, y el saber que ahí es sabido o insabido, un saber que está siempre en la finitud de su ser. El suceso, la ocurrencia, el suplemento puro, el incalculable y desconcertante añadido, yo lo nombro «acontecimiento». Es, para citar una vez más al poeta, lo que «surge de la grupa y el brinco». Una verdad deviene en su novedad – y toda verdad es una novedad – porque un suplemento azaroso interrumpe la repetición. Una verdad comienza, indistinta, por surgir⁶³⁹.

No estamos aquí ya ante una concepción semántica de la verdad (la adecuación de un juicio, de un signo, a la realidad, al referente), sino una concepción de la verdad como experiencia total, como algo existencial: la verdad es tanto el proceso que lleva a ella (su surgimiento como excepción y singularidad del magma de los acontecimientos) como su resultado. Badiou, obviamente, no entiende la verdad como una abstracción platónica, una especie de hipostatización de la idea de Verdad, sino que por el contrario, acorde con su ontología pluralista, preconiza que existen *verdades*, que van emanando del ser. Las verdades son acontecimientos excepcionales en el decurso del devenir, que una vez surgidas han de ser hechas compatibles con el mundo; han de ser construidas, como *cosas materiales* que son, para hacerlas accesibles y representables.

La ontología que propone Badiou es ante todo una ontología materialista; se sitúa voluntariamente fuera de la representación⁶⁴⁰ y toma a la materia como fundamento de la realidad. Distingue con claridad *ser-en-tanto-que-ser* de *presentación*, es decir, la forma en que el ser se nos presenta. Es ante todo una ontología de la pluralidad:

la ontología no puede ser otra cosa que la teoría de las multiplicidades inconsistentes en tanto tales. «En tanto tales» quiere decir: lo que se nos presenta en la situación ontológica es lo múltiple, sin otro predicado que su multiplicidad. La ontología, en tanto existe, será necesariamente ciencia de lo múltiple en tanto que múltiple⁶⁴¹.

El ser *se nos presenta* como uno, pero *es* multiplicidad no totalizable: múltiples compuestos por otros múltiples. Esta ontología de lo múltiple puro, sin Uno, no totalizable, toma como referencia fundamental la teoría de los conjuntos de Cantor y su descubrimiento de los números transfinitos y de la multiplicidad (quizá infinidad) de

⁶³⁹ Badiou, A., *Condiciones*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2002, p. 180.

⁶⁴⁰ Badiou, A., *L'être et l'événement*, París : Seuil, 1988, p. 16 : «La dimensión radicalmente sustractiva del ser, forcluido no solo de la representación, sino de toda presentación. Yo diría que el ser en tanto ser no se deja aproximar de ninguna manera, sino solo suturar en su vacío en la aspereza de una consistencia deductiva sin aura» («la dimension radicalement soustractive de l'être, forclos non seulement de la représentation, mais de toute présentation. Je dirai que l'être, en tant qu'être, ne se laisse d'aucune forme approcher, mais seulement suturer dans son vide à l'âpreté d'une consistance déductive sans aura») (trad. nuestra)

⁶⁴¹ *Ibid.* p. 36 (trad. nuestra) («L'ontologie ne peut qu'être *théorie des multiplicités inconsistentes en tant que telles*. "En tant que telles" veut dire; ce qui est présenté dans la situation ontologique est le multiple, sans autre prédicat que sa multiplicité. L'ontologie, pour autant qu'elle existe, sera nécessairement science du multiple en tant que multiple»).

infinitos, e identifica expresamente matemáticas con ontología⁶⁴². Sin embargo, eso no ha de tomarse de manera literal, como ya sugería esa misma nota anterior:

La tesis que sostengo no declara en absoluto que el ser sea matemático, es decir, compuesto de objetividades matemáticas. No se trata de una tesis sobre el mundo, sino sobre el discurso. Afirma que las matemáticas, en su devenir histórico entero, pronuncian lo que es decible sobre el ser-en-tanto-que-ser⁶⁴³.

Y un poco más adelante:

Todo lo que sabemos y podremos saber nunca del ser-en-tanto-que-ser lo expone, por mediación de una teoría pura de lo múltiple, la historicidad discursiva de las matemáticas⁶⁴⁴.

Este razonamiento y ese marco general de la relación entre ontología y matemáticas, no como pitagorismo, como dirá más tarde QM⁶⁴⁵ (es decir, que la naturaleza del ser sea matemática), sino concediendo que las matemáticas son la vía de acceso del humano a ese ser, serán retomados tal cual por la metafísica de QM. Badiou lo dirá de modo más claro en 1992: «la matemática es la ontología, en sentido estricto, o sea el desarrollo infinito de lo que puede decirse del ser en tanto que ser»⁶⁴⁶; y con ello, la filosofía queda relegada a pura meta-ontología.

Badiou va a utilizar por ello constantemente medios matemáticos, como la técnica del forzamiento que el matemático Paul Cohen utilizó para probar resultados de coherencia e independencia en la teoría de conjuntos y que Badiou utiliza en la última parte de su libro, la que propone una nueva teoría del sujeto «más allá de Lacan». Su multiplicidad ontológica también se apoya en última instancia en las matemáticas: es la multiplicidad del cero, del vacío que es también el ser, y esa infinita multiplicación del vacío es la que genera la pluralidad sin unidad. Pero como veremos, la filosofía de Badiou va a evitar expresamente todo reduccionismo de la filosofía a cualquier otra disciplina o arte (sea matemáticas, ciencia, poesía, o cualquier otra); es precisamente el equilibrio y la equidistancia entre las que él considera las cuatro condiciones de la filosofía (el

⁶⁴² *Ibid.* p. 21 : «Si la realización de la tesis “las matemáticas son la ontología” es la base de este libro, no es en absoluto su objetivo. Por muy radical que sea, esa tesis no hace más que delimitar el espacio propio posible de la filosofía» («Si la réalisation de la thèse “les mathématiques sont l’ontologie” est la base de ce livre, elle n’en est le but. Si radicale qu’elle soit, cette thèse ne fait que *délimiter* l’espace propre possible de la philosophie») (trad. nuestra).

⁶⁴³ *Ibid.*, p. 14 (trad. nuestra) («La thèse que je soutiens ne déclare nullement que l’être est mathématique, c’est-à-dire composé d’objectivités mathématiques. C’est une thèse non sur le monde, mais sur le discours. Elle affirme que les mathématiques, dans tout leur devenir historique, prononcent ce qui est dicible de l’être-en-tant-qu’être»).

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 15. (trad. nuestra) («Tout ce que nous savons, et pourrons jamais savoir de l’être-en-tant-qu’être, est disposé. dans la médiation d’une théorie pure du multiple, par l’historicité discursive des mathématiques»).

⁶⁴⁵ Meillassoux, Q., «“There is contingent being independent of us, and this contingent being has no reason to be of a subjective nature”: Interview with Quentin Meillassoux», en: Iris van der Tuin y Rick Dolphijn (eds.), *New Materialism: Interviews and Cartographies*, Michigan: Open Humanities Press, 2012, pp. 71-81, p. 80 («This is not to “Pythagorize,” or to assert that Being is inherently mathematical: it is rather to explain how it is that a formal language manages to capture, from contingent-Being, properties that a vernacular language fails at restituting»).

⁶⁴⁶ Badiou (2002), p. 169.

matema, el poema o arte, la invención política y el amor) lo que le otorga independencia y autenticidad.

Para Badiou por tanto la matemática es el pensamiento del ser, ser que a su vez deviene en acontecimientos. Hay una voluntad manifiesta en el libro de liberar la idea de infinidad de la teología, como diría él mismo más tarde⁶⁴⁷, de laicizar totalmente la idea de infinitud, de des-sacralizarla, que fue la tarea involuntaria de Cantor, voluntad que será retomada por QM. La tarea de la filosofía, que no es ella misma procedimiento de verdad alguno, sino condicionado por ellos, es producir una síntesis equilibrada de los procedimientos de verdad que ocurren en las citadas cuatro esferas: matema (matemáticas y ciencia), poema (poesía y arte), y los que podemos llamar politema (política) y erotema (amor). En el carácter autónomo de esta última categoría se percibe con claridad la influencia de las teorías freudianas y lacanianas sobre el deseo.

En *El ser y el acontecimiento* Badiou emprende una especie de *estructuralismo de las situaciones*, en la estela aún de Althusser y de Lacan: intenta construir sobre una base matemática, a partir de la teoría de conjuntos (tal y como fue axiomatizada por Ernst Zermelo y Adolf Fraenkel), la estructura formal de la situación. Su objetivo es analizar toda situación concreta a partir de sus características formales, sustituyendo la metafísica por una cierta metafísica local (pues todo acontecimiento acontece en un lugar). El sujeto, este nuevo sujeto, no es más, a su vez, que «una operación compleja que supone la estructura de la situación, pero que también supone una ruptura en esa estructura. Como si sólo hubiera sujeto donde hay un defecto de la estructura. Esta teoría del sujeto permite dar cuenta de fenómenos de creación y de novedad, y, en este sentido, todo sujeto es una novedad⁶⁴⁸». Vemos la cercanía de las ideas de acontecimiento y de sujeto, que en Badiou parecen converger, y lo hacen de hecho en su concepción de la política: se trata en ésta ante todo de comprender el ser de una situación para que el nuevo sujeto, principalmente colectivo, produzca una ruptura de las estructuras económicas, ideológicas, sociales, etc.

En 2006, 18 años después, publica Badiou *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento 2 (Logiques des mondes. L'être et l'événement II)*, la continuación de *El ser y el acontecimiento*. En este libro, más voluminoso y menos axiomático que el anterior, se busca articular la ontología con una lógica de la aparición, es decir, no del ser sino del *ser-ahí* (*être-là*), del ser en su aparecer en el mundo, con el fin de constituir una teoría de la consistencia de los mundos (en plural siempre, dada la multiplicidad irreductible del ser). Se trata de entender cómo la verdad, después de aparecer como acontecimiento, toma cuerpo en los mundos. Como en *El ser y el acontecimiento*, nos encontramos aquí una permanente imbricación del pensamiento filosófico con el matemático, y con un detallado comentario sobre todo de las teorías matemáticas modernas, en este caso sobre todo la lógica matematizada de la teoría de las categorías.

⁶⁴⁷ Badiou, A., «Presentación de la edición en castellano de *El ser y el acontecimiento*», *Revista Acontecimiento* nº 19-20, Buenos Aires, noviembre 2000, p. 15.

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p. 13.

En efecto, Badiou va a intentar unificar, de manera rigurosa, una ontología del *ser* fundamentada sobre la teoría de conjuntos (ya fundamentada en *El ser y el acontecimiento*) y una ontología del *estar-ahí*, es decir, del aparecerse, de la existencia, fundamentada sobre la teoría matemática de las categorías⁶⁴⁹. La primera se refiere a *los mundos*, la segunda a *las situaciones*; a la primera se accede por las matemáticas, a la segunda por la lógica matematizada. Y dentro de esta ontología unificada se analizan las situaciones de disrupción que den lugar a acontecimientos-verdad y a nuevos procedimientos de verdad. Para incorporar la teoría de las categorías de nuevo se apoya Badiou en las teorías matemáticas más avanzadas, en este caso el álgebra de Heyting completa, con la que formaliza el trascendental empleado en la evaluación de las relaciones de identidad y diferencia; y los Ω -conjuntos completos, con la que formaliza lo que él llama objeto⁶⁵⁰.

La relación entre el ser y el estar-ahí (o aparecer) se plantea por tanto como una relación entre matemática y lógica. Para desarrollar esta última, la teoría de las categorías se mostraba como un campo mucho más amplio y flexible que la lógica clásica, sobre la que se funda la teoría de conjuntos⁶⁵¹. Ya en *Breve tratado de ontología transitoria* (1998) empieza Badiou a trabajar con la teoría de las categorías. Si las matemáticas son la ontología, la lógica es la ciencia de los universos posibles pensados según la cohesión del aparecer, y de la localización del ser-ahí en los diferentes mundos. La teoría de las categorías es una lógica constructivista, es decir, precisa que lo pensado sea construido, localizado; es una lógica además que, al contrario que la lógica clásica, y al no aceptar el principio del tercero excluido, permite que una proposición sea totalmente verdadera y totalmente falsa, pero también permite un valor intermedio que oscile entre un valor máximo y otro mínimo, es decir, entre lo verdadero y lo falso⁶⁵², lo que permite la posibilidad de una infinidad de grados de identidad o diferencia. Esta teoría permite también localizar un objeto mostrando de manera simultánea la red de relaciones que este objeto crea. Esto hace que la identidad de un objeto pueda determinarse por su relación con otros objetos o entes. Esto determina que el aparecerse del ser, el ser-ahí, sea algo variable, múltiple y complejo, definido siempre por la relación.

Se establece de esta manera la relación unificada entre el ser, que es lo unívoco y lo múltiple, y el aparecerse o la existencia, que es lo multívoco y lo relacional. El mismo ser pensado matemáticamente puede aparecer objetivado lógicamente de muy diferentes formas según la red relacional en la que se inserte⁶⁵³. Las dos matrices se articulan en una relación dialéctica que da lugar a una metafísica de lo múltiple que «admite la relación dialéctica no antagonista entre el ser como univocidad (teoría de conjuntos) y el ser-ahí como equivocidad –o multivocidad– (teoría de categorías)⁶⁵⁴», articulando con

⁶⁴⁹ Sobre la ontología de Badiou, véase un muy buen resumen en Mikel Varela Pequeño, «Los fundamentos onto-lógicos de la metafísica de Alain Badiou: la relación entre ser y ser-ahí», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Madrid: Ediciones Complutense, 2019, pp. 139-159.

⁶⁵⁰ *Ibid.* p. 144.

⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 147

⁶⁵² *Ibid.* p. 151.

⁶⁵³ *Ibid.* p. 155.

⁶⁵⁴ *Ibid.*, p.156.

éxito, de esta manera, una dialéctica entre ontología y fenomenología: todo ente que aparece en el mundo consta de un componente ontológico y otro fenomenológico.

La inmanencia de las verdades. El ser y el acontecimiento 3 (L'Immanence des vérités. L'Être et l'Événement, 3, 2018), cierra y culmina, hasta ahora, la trilogía que podemos llamar ontológica de Badiou. De nuevo vuelve a recurrir a la teoría de conjuntos, en este caso a la de los cardinales grandes y a la dialéctica entre los infinitos y los finitos. Después de una introducción que incluye una exposición axiomática y el desarrollo de los términos a tratar (inmanencia, finitud, infinito), y de un prólogo que profundiza en los términos matemáticos esenciales a utilizar, Badiou pasa a analizar en primer lugar las formas clásicas de la finitud, en forma de «opresiones»: la opresión religiosa, la opresión por el Estado, la económica y la ideológico-filosófica. La estructura del libro recuerda a la de *Teoría del sujeto*: se mezclan los largos razonamientos filosófico-matemáticos sobre la identidad o la negación con poemas de Emily Dickinson, Paul Celan o Bertold Brecht: la imbricación de *matema* y *poema* es total y absoluta. Badiou incluye incluso hasta seis «interludios teatrales» sacados de su obra de teatro *Ahmed filósofo (Ahmed philosophe, 1995)*. Tras analizar la *soberanía del infinito*, Badiou se detiene en diseccionar el término del *absoluto*; sigue una teoría general de las *obras en la verdad*, según cada uno de los procedimientos de verdad que ya conocemos; el libro concluye con un capítulo sobre política finita y política infinita.

Mención especial merece la influencia de Mallarmé sobre la obra de Badiou, influencia que se prologará en la obra de QM, como luego veremos⁶⁵⁵. Badiou se opone a lo que él llama la *sutura* de la filosofía con cualquiera de los cuatro procedimientos de verdad, incluyendo el poema, es decir, que la filosofía se diluya en (se suture con) la poesía, como a su juicio le sucedió a Heidegger y a su filosofía. Pero ya desde *Teoría del sujeto* la influencia del poeta parisino (al que en *Lógicas de los mundos* llega a denominar «mi maestro⁶⁵⁶») es constante. En la poesía de Mallarmé Badiou encuentra el acontecimiento puro; no solo eso: encuentra el lugar donde ese acontecimiento sigue aconteciendo. Ya vimos que Badiou le consideraba uno de los dos grandes dialécticos de Francia, junto a Lacan⁶⁵⁷, y más tarde habla de su «idealismo», comparable al de Hegel y (de nuevo) Lacan⁶⁵⁸. En efecto, «el azar es un concepto clave de toda dialéctica estructural. Para Lacan es nada menos, bajo el nombre de Fortuna, que lo real»⁶⁵⁹. En *Teoría del sujeto* Mallarmé aparece como un intelectual revolucionario enfrentado a la masa como su propio eco y artífice de una religión laica, un «Demócrito de los signos escritos⁶⁶⁰», creador de máquinas dialécticas evanescentes en cuyo fondo reside la lacaniana «falta

⁶⁵⁵ Sobre Mallarmé y Badiou ver Quentin Meillassoux, «Badiou et Mallarmé : l'événement et le peut-être», en: Isabelle Vodoz y Fabien Tarby (ed.), *Autour d'Alain Badiou*, París : Éditions Germina, 2011, pp. 103-125; Macherey, P., «Le Mallarmé d'Alain Badiou», en Charles Ramond (ed.), *Alain Badiou : Penser le multiple*, París : L'Harmattan, 2002, p. 397-406.

⁶⁵⁶ Badiou, A., *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*, Buenos Aires: Manantial, 2008, p. 20.

⁶⁵⁷ Badiou (2008b), p. 16.

⁶⁵⁸ *Ibid.* p. 75

⁶⁵⁹ *Ibid.* p. 81.

⁶⁶⁰ *Ibid.* p. 92.

de la falta⁶⁶¹»: la nada y la angustia de la nada. De Mallarmé va a extraer Badiou un componente esencial de su concepto de acontecimiento (su *indecibilidad*), y también su concepto de *sustracción*, del que considera inventor al poeta (Mallarmé lo entendería como la *desaparición de una desaparición*⁶⁶²). La sustracción y el aislamiento constituirían, según Badiou, el método de Mallarmé, conforme a uno de los capítulos de *Condiciones*⁶⁶³. La sustracción consiste en que «el poema, como ejercicio de un pensamiento, sustrae (y él es el acto de tal sustracción) el pensamiento de ese pensamiento⁶⁶⁴». Mallarmé es en sus poemas el pensador del acontecimiento puro, y utiliza el *desvanecimiento* (la evanescencia del lenguaje), la *anulación* (la Nada y su ausencia) y la *forclusión* (la elipsis) como instrumentos de esa sustracción que conduce a lo innombrable. Al analizar *Prose pour des Esseintes*, un famoso poema de Mallarmé, Badiou se centra en el otro procedimiento mallarmeano, el del aislamiento, «una anulación de las vecindades, de los vínculos topológicos⁶⁶⁵» de una realidad dada a través del lenguaje: Mallarmé es el poeta experto en el difícil arte de nombrar la inexistencia (es decir, el *conjunto vacío*), a través de una especie de omisión que nombra. En ello reside su verdad como poeta, y sus poemas o investigaciones (*enquêtes*), como los llama Badiou en tanto que forman parte de un procedimiento de verdad. Ya veremos (en la Sección cuarta) que corresponderá a QM hacer una lectura matemática de Mallarmé, fundiendo *matema* y *poema* en su interpretación de *Una tirada de dados*

0.16.2. FILOSOFÍA CONTINENTAL Y FILOSOFÍA ANALÍTICA: EL DESLIZAMIENTO DE LAS PLACAS

El panorama filosófico mundial, en el momento en que QM irrumpe en él, primero con su tesis doctoral inédita *L'Inexistence divine. Essai sur le dieu virtual (La inexistencia de Dios. Ensayo sobre el dios virtual, 1997*, que denominaremos a partir de ahora *ID*) y sobre todo después con su primer libro publicado, *Après la finitude (Después de la finitud, 2006*, de aquí en adelante *DF*⁶⁶⁶), se encuentra polarizado entre dos grandes placas tectónicas filosóficas, por denominarlas así: de un lado la llamada filosofía analítica, que domina el panorama filosófico universitario e institucional de los países anglosajones, con Estados Unidos a la cabeza, y en parte de los países escandinavos; del otro el movimiento que podemos llamar, por simplificar, la «filosofía continental», el posmodernismo, hegemónico en las universidades y centros filosóficos europeos

⁶⁶¹ *Ibid.* p. 95.

⁶⁶² Boncardo, R., «Badiou, Mallarmé et le dépassement de l'herméneutique», en: *Mallarmé herméneute, Actes du colloque organisé à l'Université de Rouen en novembre 2013, publiés par Thierry Roger (CÉRÉdl)*.(c) Publications numériques du CÉRÉdl, «Actes de colloques et journées d'étude (ISSN 1775-4054)», n° 10, 2014. URL: <http://ceredi.labos.univ-rouen.fr/public/?badiou-mallarme-et-le-depassement.html>, p. 5 del pdf

⁶⁶³ Badiou (2002) pp. 97-12 (« El método de Mallarmé, sustracción y aislamiento »).

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p. 98.

⁶⁶⁵ *Ibid.*, p. 118.

⁶⁶⁶ Meillassoux, Q., *Après la finitude : Essai sur la nécessité de la contingence*, París: Seuil, 2006; Traducción castellana: *Después de la finitud*, Buenos Aires, Caja Negra, 2015.

continentales, y muy especialmente en Francia y Alemania. Hay, naturalmente, intercambios esporádicos y puntuales entre ambas placas (ejemplos reseñables son Bruno Latour o más recientemente Robert Brandom, como veremos), pero no existe un territorio común verdaderamente fértil, ni un suelo que permita el florecimiento de una síntesis productiva, ni por ahora una sombra de futura reconciliación.

En general suele englobarse dentro de la tradición filosófica *continental* a una serie de movimientos filosóficos de raigambre principalmente alemana y francesa surgidos después de y como consecuencia del trascendentalismo kantiano: por resumir se trataría del idealismo alemán, el marxismo y sus escuelas, la fenomenología y el existencialismo, la hermenéutica, el estructuralismo y posestructuralismo francés y el posmodernismo. La denominación como tal constituye lo que en lingüística se denomina un *exónimo*, es decir, un nombre aplicado a un grupo determinado por personas exteriores a ese grupo; en este caso el término fue aplicado y generalizado por los filósofos británicos, haciendo uso de la oposición geográfica insular/continental, y como modo de diferenciar su visión de la filosofía de aquella otra desarrollada allende el Canal de la Mancha. Se trata por tanto de una etiqueta exógena que ha cobrado valor y utilidad conforme la propia filosofía analítica se ha ido desarrollando y conformando, y ha servido a su vez, en gran parte, para construir un *otro*, un contraste o negativo a través del cual la propia filosofía analítica se ha constituido a sí misma mediante un juego de oposiciones, comparaciones, negaciones y rechazos. El término como tal (*continental philosophy*) se encuentra absolutamente generalizado y normalizado en la bibliografía en lengua inglesa; los términos equivalentes en las principales lenguas continentales (alemán [*Kontinentalphilosophie*] y francés [*philosophie continentale*]) no han tenido quizá tanto éxito, aunque se utilizan cada vez con mayor frecuencia, conforme la perspectiva anglosajona va ganando terreno en esos países. En cualquier caso, en cualquiera de las lenguas, está lejos de ser un término neutro y ha sido contestado por su inexactitud manifiesta (borra por completo del mapa a marxistas, idealistas o hermenéuticos ingleses o norteamericanos, y por reflejo a analíticos de la Europa continental) y también por su evidente anglo-centrismo. Si lo mantenemos aquí es por una mera cuestión de pragmatismo⁶⁶⁷.

Del mismo modo que existe consenso en datar el comienzo en el tiempo de la filosofía analítica (por poner una fecha muy concreta, entre 1910 y 1913, años de publicación de los tres volúmenes de los *Principia Mathematica* de B. Russel y A.N. Whitehead; por poner una más laxa, entre 1910 y 1930), existe también tal consenso entre los historiadores de la filosofía anglosajones, que son obviamente los que utilizan principalmente esa terminología: el comienzo histórico de la filosofía continental lo constituiría la publicación de las obras de filosofía crítica de Kant (década de 1780-1790). Así opinan S. Critchley⁶⁶⁸, A. Cutrofello⁶⁶⁹ y Beth Lord⁶⁷⁰; R.C. Solomon

⁶⁶⁷ Un buen análisis del término, de sus vicisitudes y de sus confrontaciones con la filosofía analítica se encuentra en Glendinning, S., *The Idea of Continental Philosophy. A Philosophical Chronicle*, Edimburgo: Edinburgh University Press, 2006, en especial pp. 1-21.

⁶⁶⁸ Critchley, S., [Continental Philosophy: A Very Short Introduction](#), Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 13.

también lo data por esa fecha en la introducción a su libro conjunto⁶⁷¹, aunque luego el libro como tal comienza con Hegel. En realidad sería posible, en puridad, hacer retroceder el comienzo de esa filosofía continental al periodo de apogeo de la metafísica en la edad moderna en Europa, que coincide con el auge del llamado racionalismo metafísico: en Spinoza y sobre todo en Descartes y en Leibniz tenemos los ejemplos más palmarios de metafísica trascendente. Por otra parte, del marco general de conceptos de estos filósofos (continentales) se desgajará, antes de la aparición y divulgación de la filosofía crítica kantiana, la rama del empirismo inglés de Locke y Hume (que a su vez tiene antecedentes propios) para constituir un marco propio diferenciado. Ambas razones nos parecen suficientes para retrotraer ahí las raíces de la filosofía continental.

La filosofía analítica se caracteriza fundamentalmente por su búsqueda de la precisión lingüística y lógica y la claridad argumentativa en el tratamiento de los temas, su cercanía a las matemáticas y las ciencias, su poco disimulado desprecio por las humanidades, su escepticismo con respecto a la metafísica y su evitación de los temas planteados por ésta, y su vinculación genealógica con el empirismo. Aunque la etiqueta geográfica que liga a la filosofía analítica con países anglosajones no siempre es correcta (así, figuras destacadas de esta corriente nacieron en Alemania o Austria, por ejemplo Ludwig Wittgenstein, Gottlob Frege, Rudolf Carnap, Karl Popper), lo cierto es que constituye, con toda evidencia, el estilo de filosofía imperante en las universidades y publicaciones filosóficas anglosajonas: esa etiqueta ha de entenderse por tanto a nivel institucional y no tanto personal; de hecho esos pensadores citados trabajaron principalmente en universidades inglesas o norteamericanas. Lo mismo cabría decir de la filosofía continental y el posmodernismo, predominante como corriente en las universidades y en las publicaciones y revistas filosóficas europeas continentales, aunque haya representantes individuales de cualquier otra nacionalidad.

Si nos ponemos a buscar en las profundidades del tiempo, podemos remontarnos incluso a la Edad Media, a los siglos XIII y sobre todo XIV y a la escuela franciscana de Oxford para encontrar un posible antecedente de la filosofía analítica anglosajona. En cierto modo esta orientación hacia la ciencia de los filósofos ingleses y escoceses de la Alta Edad Media encontró su prolongación y allanó el camino al advenimiento del Renacimiento europeo, que se caracterizó, entre otras cosas, por un florecimiento de las ciencias, y por una extensión del estudio de las matemáticas por todas las universidades europeas continentales, en especial las italianas (Nicolás de Cusa es un ejemplo de ello). Pero quizá sea a partir de 1651 (año en que se publica *Leviatán* de Thomas Hobbes) cuando las placas comienzan a separarse de forma irremediable: el fisicalismo mecanicista de Hobbes, el empirismo epistemológico de Locke con su realismo

⁶⁶⁹ Cutrofello, A., *Continental Philosophy. A Contemporary Introduction*, Londres: Routledge, 2005, p. 2.

⁶⁷⁰ Beth Lord: «Introduction», en Mullarkey, J. y Lord, B., *The Continuum Companion to Continental Philosophy*, Londres: Continuum, 2009, pp. 1-2

⁶⁷¹ Solomon, R. y Sherman, D., *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*, Hoboken: Blackwell, 2003, p. 1.

indirecto, el empirismo extremo de Berkeley y el empirismo escéptico de Hume se constituyen como divergencia radicales del racionalismo continental.

En 1788 publica Kant su *Crítica de la razón práctica*; un año después, publica Jeremy Bentham su *Introducción a los principios de moral y legislación*, que sienta las bases del utilitarismo. El descabalamiento teórico y filosófico entre ambos mundos es ya palmario. Mientras Europa asimila y reelabora el pensamiento de Fichte, Schelling y Hegel, en Gran Bretaña y Estados Unidos triunfan utilitaristas y pragmáticos como John Stuart Mill, Henry Sidgwick, Charles Sanders Peirce o William James. Entre 1910 y 1913 se publican los *Principia Mathematica* de Russell y del norteamericano Arthur Norton Whitehead, un colosal intento de traducir las proposiciones matemática a lógica simbólica y de refutar o disolver las paradojas que minaban la lógica y la teoría de conjuntos en esos momentos, bajo la inspiración de los trabajos del matemático alemán Gottlob Frege. Los *Principia* pueden considerarse el fundamento y el arranque de la filosofía analítica.

Lo cierto es que ambas placas filosóficas, en la primera década del siglo XXI, que es cuando aparece *DF*, presentan un agotamiento interior extremo. La filosofía continental parece completamente presa dentro de los límites del posmodernismo, a donde ha llegado después de un largo y sinuoso trayecto desde Kant que incluye, entre otros, y de manera sucesiva, el idealismo alemán, el anti-idealismo existencial de Kierkegaard y Nietzsche, el marxismo, la fenomenología de Husserl, la filosofía de Heidegger, el existencialismo y el estructuralismo. Los límites entre estructuralismo, post-estructuralismo y posmodernismo se difuminan a partir de mayo de 1968. Filósofos como Baudrillard o Foucault pueden ser calificados tanto de post-estructuralistas como de posmodernos a un tiempo. El posmodernismo puede entenderse como un nuevo asalto a la razón hegeliana, tras el existencialismo, y por ello la influencia de Nietzsche va a ser muy significativa en ese movimiento (piénsese en Foucault y su biopoder, o en Derrida); se caracteriza por el perspectivismo (herencia también de Nietzsche y su idea de que no existen hechos, sino solo interpretaciones, reduciendo la realidad a *óptica*) y por un primado del historicismo anti-metafísico y relativizador (que se opone en ese aspecto al formalismo anti-histórico del estructuralismo; Derrida, por ejemplo, se consideraba a sí mismo «un historiador»). Ese historicismo perspectivista se propone diseccionar y desintegrar (o de-construir) los conceptos de la metafísica tradicional (ser, razón, necesidad) a través de su análisis histórico, para evidenciar en última instancia su carácter esencialmente relativo. Todo ello, generalmente, en nombre de una determinada idea de libertad (que casi podríamos llamar irónica o «cínica», según el término de Sloterdijk) que se va alejando cada vez más de la idea de libertad del humanismo ilustrado.

En efecto, en el fondo del posmodernismo subyace un deseo y un propósito de emancipación del individuo (más que de la comunidad) con respecto a las superestructuras políticas, filosóficas y metafísicas, desde una perspectiva irracionalista que aúna los esfuerzos emancipadores a la vez de Kierkegaard, Nietzsche, Marx y Freud, pero que, por recurrir a la distinción clásica, le permite *liberarse de algo*, pero no

de *liberarse para algo*: libera a los individuos de esas superestructuras mentales (que en parte servían de guía y apoyo) pero los deja solos ante sí mismos en la precariedad, intemperie y vacío absolutos del signo (o, por introducir una lectura política, ante la precariedad, intemperie y vacío absolutos del neocapitalismo – y esto pese a que la mayoría de ellos se reconocen comunistas). Dicho de una manera un poco extrema – y un poco pesimista –: el posmodernismo recoge en su seno todos los grandes proyectos de emancipación del siglo XIX (nietzscheanismo, marxismo, psicoanálisis, incluso anarquismo, teñidos todos ellos de irracionalismo) *para conducirlos a todos al fracaso*, o como mínimo a un callejón sin salida, al diluirlos en el perspectivismo, el relativismo y la «deconstrucción». El profundo relativismo inherente al posmodernismo – muy cercano al nihilismo – le impide tomar una posición fuerte y determinada sobre casi nada, al reducirlo todo a relato; perdido en el elemento destructivo (y deconstructivo) predominante en él, no es capaz de dar el paso o de dar paso a la construcción de algo. Es en ese escandaloso déficit constructivo donde reside su nihilismo; los ejemplos más patentes, a ese respecto, los constituyen Derrida (cuya deconstrucción acaba por deconstruir su propia obra), Foucault (de cuyo historicismo extremo ya dijo Habermas⁶⁷² que reclama y reivindica la verdad al mismo tiempo que socava toda base para cualquier creencia en la verdad), y Lyotard (que rechaza los « grandes relatos» partiendo de su incapacidad absoluta de construir él mismo un relato coherente más allá de mínimos «juegos de lenguaje» y microrrelatos, privilegiando las *jergas* sobre el sistema lingüístico mismo), cuya labor casi únicamente *disolutiva* no han dado lugar a escuela propositiva alguna.

El posmodernismo, en última instancia, puede calificarse como un *tiro errado* del pensamiento filosófico moderno: en su intención de emancipación de la humanidad apunta y dispara a la razón (la teoría) y a sus constructos, con lo cual despoja al humano precisamente de su mayor instrumento emancipatorio. El descrédito total de la razón (y no solo como herramienta de emancipación) de los filósofos posmodernos es parte de la «antifilosofía» criticada por QM (como veremos más tarde), y deja la puerta abierta para la entrada y propagación de discursos irracionales de todo tipo (religiosos y políticos, incluyendo fanatismos religiosos y totalitarios). Huyendo de la totalización de la razón la filosofía posmoderna se entrega a la totalización de la sinrazón, sin ser capaz de encontrar un término medio equilibrado.

A la primera generación de filósofos posmodernos siguió una segunda en la que cabría mencionar a Giorgio Agamben – discípulo de Foucault –, Jacques Rancière, Jean-Luc Nancy, Slavoj Žižek y Alain Badiou mismo, en los que, sobre un trasfondo aún fuerte de historicismo y de influencia de los psicologismos de Freud y Lacan, se presiente una cierta búsqueda de un retorno a un proyecto racionalista, o a su reconstrucción, y un cierto retorno a Hegel (visible sobre todo en Žižek y Badiou). En todo caso, la separación de la filosofía continental y la analítica se agranda durante el posmodernismo; es famoso el debate entre Jacques Derrida y John Searle, como

⁶⁷² Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad. Doce lecciones*, Madrid: Taurus, 1993, pp. 307-308.

exponentes de ambas corrientes, en el que Searle, ateniéndose a esa negación de la razón a la que aludí, denunció el «obscurantismo» de Derrida, mientras que éste a su vez se burló de la «superficialidad» de Searle y con ello de la filosofía analítica⁶⁷³.

Por su parte, la filosofía analítica, en las primeras décadas del siglo XXI, da igualmente muestras de agotamiento. Después de una época de plenitud con el Círculo de Viena, Rudolf Carnap y sobre todo la fecunda obra de Ludwig Wittgenstein, el gigantesco edificio del atomismo y del positivismo lógicos, tan pacientemente elaborado por los *Principia Mathematica* y por la *Estructura lógica del mundo* de Rudolf Carnap (1928), comienza a venirse abajo, entendido como un todo, con las enmiendas, objeciones y refutaciones que van a ir introduciendo después de la Segunda Guerra Mundial diversos filósofos analíticos, y va ser progresivamente substituido, por decirlo así, por apartamentos mucho más modestos tras la penetrante *skepsis* a la que va a ser sometido el neopositivismo original del Círculo de Viena. Esa lenta empresa de desguace cuenta también con su propia genealogía: el falsacionismo de Karl Popper, que substituye la idea de verdad por la de verosimilitud, establece la inverificabilidad de la experiencia y evoluciona hacia un escepticismo disgregador; el historicismo de los paradigmas científicos de Thomas Kuhn, inconmensurables entre sí y *simultáneamente verdaderos*; la crítica de Paul Feyerabend al autoritarismo de la ciencia, convertida en la ideología y el *discurso único* de nuestra época y su postulación de una pluralidad de métodos científicos; la crítica de Imre Lakatos al logicismo y al formalismo en las matemáticas, que para él no son un conocimiento infalible y privilegiado, sino una ciencia «cuasi-empírica» y su idea de que las teorías científicas nacen ya refutadas, falseadas y no corroboradas, y necesitan de la *labor de fontanería* de las hipótesis auxiliares para fundamentarse e irse corroborando como tales, un «cinturón protector» entendido como un cuerpo de doctrina no falseado ni falsable, y por tanto una petición de principio mantenida en el tiempo mientras demuestre su utilidad; el holismo lógico de W.V. O. Quine (que inicia la llamada «filosofía postanalítica»), que deja ver que nuestros conocimientos sobre el mundo no surgen de la experiencia directa, sino de manera indirecta a través de un cuerpo teórico significativo, y su nominalismo radical, para el que sólo existen los entes y entidades que nos comprometemos a reconocer en un lenguaje dado, y que determina que solo existe, en última instancia, lo que la ciencia afirme que existe; las obras de A. J. Ayer, John Langshaw Austin y de John Searle, que van reduciendo la filosofía analítica, inexorablemente, a una filosofía del lenguaje; la filosofía de la mente de Hilary Putnam, que pone las bases del funcionalismo que se impondrá en las ciencias cognitivas, en la teoría computacional de la mente y en la filosofía de la mente a partir de los años 80 y 90 del siglo XX; el giro netamente pragmatista de Wilfrid Sellars, Donald Davidson y Richard Rorty, un neopragmatismo dirigido esencialmente al lenguaje que considera que el significado de las palabras está en su función, en la manera en que son usadas (Rorty llega incluso a afirmar que «la

⁶⁷³ Puede verse la versión española en Derrida, J., *Limited Inc*, Providencia (Santiago de Chile): Pólvora Editorial, 2018.

filosofía analítica, gracias a su capacidad de concentración en el lenguaje, fue capaz de defender ciertas tesis cruciales del pragmatismo *mejor que Dewey o James mismos*⁶⁷⁴»; y finalmente el pragmatismo analítico de Robert Brandom, que busca reemplazar, dentro de la filosofía analítica, la semántica por la pragmática.

Esta larga travesía ha llevado a un notable deterioro de la concepción de la filosofía analítica clásica de corte británico, fundada en la importancia del significado y del empirismo lógico, en favor de una concepción más americanizada en la que priman el uso, el realismo pragmático, y el interés por la filosofía de la mente, y en la que es perceptible un abandono progresivo de la filosofía lingüística en pos de subcampos muy especializados. Podemos decir que ese giro pragmático y científicista es el camino que sigue, en líneas generales, la filosofía postanalítica en la actualidad: al atomismo lógico ha seguido una atomización de sus derivaciones, reducidas a meras comentaristas de un sinfín de disciplinas científicas.

La filosofía postanalítica se encuentra en nuestros días en esa encrucijada. Ha reducido a la filosofía a una actividad científica más, sometida a los mismos métodos, metodologías y rutinas que las *ciencias duras*; ha experimentado un radical proceso de *empirización*, es decir, va quedando reducida a una especie de suplemento de las diversas ciencias particulares (ciencias de la computación, ciencias de la mente, neurolingüística, etc.): de manera creciente y sistemática, los filósofos postanalíticos son ante todo científicos expertos en una ciencia concreta que, entre otras labores, y de manera generalmente secundaria o suplementaria, cultivan además la filosofía de esa ciencia específica, alcanzando un campo limitadísimo de acción. Esta renuncia a una visión global o general redundante en una absoluta planicie a nivel político, metafísico y existencial (no digamos ya ontológico) de la postanalítica, porque sus filósofos han optado por no hablar ni de política, ni de metafísica ni de la vida más allá de su reducción a constantes biológicas. Su tarea se reduce a un campo cada vez más especializado, como el de los científicos en general, y lejos de mostrar alguna actitud crítica al respecto, parecen fomentar sin reparos el proyecto de tecnologización y científicización sistemática del mundo. La filosofía postanalítica corre por tanto el riesgo de decaer en una escolástica lógica y neopositivista cuya mera y burda función sea la de ejercer de *ancilla scientiae*, como ya fue una mera *ancilla theologiae* durante gran parte de la Edad Media⁶⁷⁵.

⁶⁷⁴ «Analytic philosophy, thanks to its concentration on language, was able to defend certain crucial pragmatist theses better than James and Dewey themselves», Rorty, R., «Comments on Sleeper and Edel», *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 21, 1985, pp. 39-48, p. 40.

⁶⁷⁵ Así lo resalta Alejandro Escudero Pérez en «Darwin y el post-humanismo», *Eikasía. Revista de Filosofía*, año V, 30 (enero 2010), pp. 171-201, p. 172. Escudero delimita en ese artículo acertadamente los campos de la ciencia y la técnica, que son «saberes ónticos», que se ocupan de los fenómenos, del de la filosofía, que es una ontología, un «saber del ser», de lo que no es ni óntico ni fenoménico.

0.16.3 EL REALISMO ESPECULATIVO: ¿UNA METAFÍSICA TENTATIVA O UNA TENTATIVA DE METAFÍSICA?

Como ya indicamos, 2007 suele considerarse el año fundacional del realismo especulativo; es el año del coloquio-taller del Goldsmiths en la Universidad de Londres, en el que toman parte cuatro filósofos prometedores, pero muy poco conocidos en esos momentos: además de QM, Graham Harman, Iain Hamilton Grant y Ray Brassier⁶⁷⁶; también participa Alberto Toscano. Pero lo cierto es que hacía ya 10 años que Meillassoux había acabado de escribir su tesis doctoral, en donde están contenidas las bases de su libro *Después de la finitud*, publicado un año antes del taller de Goldsmiths (2006). El resto de miembros de esta (provisional) escuela tenían una obra igualmente escasa a sus espaldas: Graham Harman, norteamericano, con doctorado en Chicago y por entonces profesor en la Universidad Americana de El Cairo, había publicado tres libros (sobre fenomenología y Heidegger); Iain Hamilton Grant, británico, profesor en la UWE de Bristol, dos libros, uno de ellos sobre Schelling; y Ray Brassier, británico también, actualmente profesor de la Universidad Americana de Beirut, y en esos momentos de Middlesex, un libro y varios capítulos de libros, junto a Alberto Toscano (traductor de QM y de Badiou al inglés y moderador del taller) sobre la filosofía de Alain Badiou y sobre psicoanálisis. Se trata de autores de edades similares (en torno a los cuarenta años en 2007, el prólogo a la transcripción del taller habla de la «pertenencia a la generación X de sus autores⁶⁷⁷») pero que habían desarrollado su pensamiento en los lugares más dispares (París, El Cairo, Middlesex, Bristol), lejos de los grandes centros anglosajones de la filosofía analítica y de los núcleos duros de la filosofía continental (excepto QM en París), aunque reunidos puntualmente en Londres, desde donde irradió la escuela; de todos ellos son sin duda Harman y QM los que podían acreditar una obra filosófica más consistente. El nombre de la escuela vino ya dado en el título del coloquio taller (*Speculative Realism: A One-Day Workshop*), ideado por Ray Brassier, cuya intención, obviamente, no era *crear* una corriente filosófica; como explica el prólogo a la transcripción del taller en el número 3 de la revista *Collapse*,

más que anunciar el advenimiento de una nueva «doctrina» o «escuela» teóricas, el evento reunió cuatro proyectos filosóficos ambiciosos, todos los cuales cuestionan con audacia los fundamentos subjetivos y antropocéntricos de mucha de la «filosofía continental», difiriendo significativamente en las estrategias que cada uno adopta para reemplazarlos⁶⁷⁸.

⁶⁷⁶ A este respecto resulta en cierto modo hasta conmovedora la confesión de Grant al comenzar su intervención en el taller y responder a la presentación de Ray Brassier, tal y como reproduce la transcripción en la revista *Collapse*: «Esto [que dices] es fascinante, Ray, y no lo es menos porque no he escuchado nunca a nadie antes hablar sobre mi obra!» («This is fascinating, Ray, not least because I've never heard anyone talk about my work before!», en: Harman, G. et. al., «Speculative realism», en Mackay, R. (ed.), *Collapse III*, Londres: Urbanomic, marzo de 2007, p.307-449, p. 321.

⁶⁷⁷ *Ibid.* p. 308 («the 'X-ian' identity of its authors»).

⁶⁷⁸ *Ibid.* p. 307 (trad. nuestra) («Rather than announcing the advent of a new theoretical 'doctrine' or 'school', the event conjoined four ambitious philosophical projects – all of which boldly problematise the subjectivistic and anthropocentric foundations of much of 'continental philosophy' while differing significantly in their respective strategies for superseding them»).

El texto deja ya bien claro desde el principio la diversidad de las aproximaciones y estrategias, y su, en apariencia, único punto en común: su cuestionamiento de los «fundamentos subjetivos antropocéntricos» de la metafísica continental, una crítica que ya tenía sus antecedentes en el antihumanismo ontológico de Heidegger⁶⁷⁹ y en el antihumanismo epistemológico de estructuralistas como Althusser, Foucault o Derrida (el «sujeto descentrado»⁶⁸⁰). El cartel elaborado para anunciar el evento, que adjuntamos como Figura 1, lo deja todo aún más claro:

el realismo especulativo no es una doctrina, sino el término genérico para una variedad de programas de investigación comprometidos con la defensa de la autonomía de la realidad – bien sea en nombre del fisicalismo transcendental, de la filosofía orientada al objeto o del materialismo abstracto – contra la depredación del antropocentrismo» («Speculative realism is not a doctrine, but the umbrella term for a variety of research programmes committed to upholding the autonomy of reality, whether on the name of transcendental physicalism, object-oriented philosophy, or abstract materialism, against the depredations of anthropocentrism») (ver Figura 1, tercer párrafo, trad. nuestra).

Se trata, en el caso del «realismo especulativo», tan solo de un «*umbrella term*», un *término paraguas*, es decir, un término laxo que recoge una gran variedad de categorías distintas. Solo *a posteriori* el término pasó a denominar una escuela filosófica concreta, aunque queda por determinar qué escuela es esa realmente, y en qué consiste su novedad filosófica última.

⁶⁷⁹ Ver Ramírez Cobián, M.T., «Nueva antropología filosófica. La idea de ser humano en las ontologías de Markus Gabriel y Quentin Meillassoux», *Contrastes* vol. XXVI-Nº1, 2021, pp. 103-122, p. 108.

⁶⁸⁰ Sobre ese antihumanismo dentro del estructuralismo, ver el libro clásico de Kate Soper *Humanism and Anti-Humanism*. Londres: Hutchinson, 1986.


Goldsmiths
UNIVERSITY
OF LONDON
Centre for the Study of
Invention and Social Process

COLLAPSE
Independent Journal of
Philosophical Research and Development
www.urbanomic.com

Speculative Realism

A One-Day Workshop
1-7pm, Friday 27 April 2007
Lecture Hall, Ben Pimlott Building
Goldsmiths, University of London
New Cross, London SE14 6NW

**Participants: Ray Brassier (Middlesex), Iain Hamilton Grant (UWE),
Graham Harman (American University in Cairo),
Quentin Meillassoux (Ecole Normale Supérieure)**



Contemporary 'continental' philosophy often prides itself on having overcome the age-old metaphysical battles between realism and idealism. Subject-object dualism, whose repudiation has turned into a conditioned reflex of contemporary theory, has supposedly been destroyed by the critique of representation and supplanted by various ways of thinking the fundamental correlation between thought and world.

But perhaps this anti-representational (or 'correlationist') consensus – which exceeds philosophy proper and thrives in many domains of the humanities and the social sciences – hides a deeper and more insidious idealism. Is realism really so 'naïve'? And is the widespread dismissal of representation and objectivity the radical, critical stance it so often claims to be?

This workshop will bring together four philosophers whose work, although shaped by different concerns, questions some of the basic tenets of a 'continental' orthodoxy while eschewing the reactionary prejudices of common-sense. Speculative realism is not a doctrine but the umbrella term for a variety of research programmes committed to upholding the autonomy of reality, whether in the name of transcendental physicalism, object-oriented philosophy, or abstract materialism, against the depredations of anthropocentrism.

Schedule
Chair: Alberto Toscano (Sociology, Goldsmiths)
1-1.15 Welcome
1.15-2.30 Ray Brassier
2.30-3.45 Iain Hamilton Grant
3.45-4.15 Break
4.15-5.30 Graham Harman
5.30-7.00 Quentin Meillassoux
7.00-8.00 Drinks

for further information, and advance excerpts of speakers' work see <http://www.goldsmiths.ac.uk/csisp/>
THIS EVENT IS FREE, BUT PLEASE REGISTER BEFOREHAND BY EMAILING a.toscano@gold.ac.uk

Fig. 1. Cartel de anuncio del taller «Realismo especulativo» del 27 de abril de 2007.

En general se puede decir que el realismo especulativo⁶⁸¹ se opone al sujeto cartesiano encapsulado en sí mismo, que convierte al ser humano en centro de toda investigación filosófica y en el que la realidad queda reducida a un correlato de la mente humana (el *correlacionismo* del que hablará QM en *DF*). Este sujeto cartesiano-kantiano autista y este correlacionismo despectivo con lo real es omnipresente en toda la tradición metafísica continental moderna (fenomenología, estructuralismo, post-estructuralismo, deconstrucción y posmodernismo⁶⁸²); frente a este *antirrealismo* que se reduce prácticamente a pura crítica textual, el realismo especulativo propugna una «vuelta a la realidad», sobre todo de las ciencias naturales, pero *sin renunciar a la metafísica y sin caer en el mero cientificismo*. Su «giro especulativo» pretende ir más allá del «giro crítico» y del «giro lingüístico», en el sentido de superarlos, recuperando «el sentido

⁶⁸¹ Una muy buena introducción filosófica al realismo especulativo la ofrece Mario Teodoro Ramírez Cobián en su «Presentación del nuevo realismo», en: Ramírez, M. T., *El nuevo realismo: la filosofía del siglo XXI*, Ciudad de México: Siglo XXI Editores, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2016.

⁶⁸² Ver Bryant et al. (eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne: re.press, 2011, p. 3

pre-crítico de la “especulación” como preocupación acerca del Absoluto, pero teniendo también en cuenta el innegable progreso debido al trabajo de crítica»⁶⁸³. Esa especie de «nostalgia por lo Absoluto», que ha de entenderse a la vez como un hartazgo por la sistemática negación de lo Absoluto de la filosofía anterior, es sin duda otra de sus características.

Por otra parte se trata quizá de la primera corriente filosófica cuya propagación se produjo no a partir de un centro geográfico concreto, sino a través del universo sin centro de internet⁶⁸⁴. La reunión en Londres, a petición de Robin Mackay, fue algo puramente anecdótico; como hemos dicho, cada uno de los cuatro filósofos residía, enseñaba y escribía en un lugar distinto del mundo. Hablamos por tanto de una escuela filosófica que propaga sus ideas fundamentalmente a través de la publicación de sus libros y *papers*, que rápidamente se cuelgan en internet, y sobre todo de foros y *blogs* donde estudiantes de doctorado y posgrado discuten y difunden ese material y sus correspondientes teorías⁶⁸⁵. Esto ya supone un cambio de consecuencias relevantes con respecto a la anterior generación de filósofos, y aunque desde luego la vieja frase de McLuhan «el medio es el mensaje» no es aplicable aquí en su totalidad, sí es cierto que condiciona determinados aspectos de esta escuela filosófica, sobre todo en lo referente a la escasa cohesión conceptual de los autores entre sí, la ausencia de una continuidad en sus contactos personales mutuos, la diversidad de sus planteamientos y el policentrismo y la ausencia de un centro filosófico común duro que permita hablar de una escuela homogénea.

Graham Harman tenía muy claro, ya desde el día mismo del famoso taller, que, más allá de la «defensa de la autonomía de la realidad contra la depredación del antropocentrismo», lo que fundamentalmente unía a los cuatro filósofos

es obviamente una voluntad de re-cuestionar o de destapar todo un conjunto de problemas filosóficos que se consideraba que ya había sido zanjados de manera definitiva por Kant, ciertamente, al menos, por parte de aquellos que trabajan dentro de la tradición continental⁶⁸⁶.

Esa tradición metafísica continental derivada de Kant, y que parte de los fundamentos de la filosofía kantiana como cosa dada, es por tanto aquella contra la que los realistas especulativos trabajan y aportan sus imaginativas propuestas⁶⁸⁷. La de Iain Hamilton

⁶⁸³ *Ibid.* (trad. nuestra) («It recuperates the pre-critical sense of ‘speculation’ as a concern with the Absolute, while also taking into account the undeniable progress that is due to the labour of critique»).

⁶⁸⁴ Ver al respecto Bryant et al. (2011), pp. 6-7

⁶⁸⁵ Ver la tesis doctoral de Ernesto Castro, *Realismo poscontinental. Ontología y epistemología para el siglo XXI*, Madrid, Universidad Complutense p. 75 y ss. https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKewjV0ra2rtvzAhWs4IUkHXfHA2EQFnoECAQQAQ&url=https%3A%2F%2Fprints.ucm.es%2F51271%2F1%2FT40886.pdf&usg=__AOvVaw0X5M1Cik50a711oc6j3Xyh

⁶⁸⁶ Bryant et al. (2011), p. 308 (trad. nuestra). «The fundamental thing we seem to share is obviously a willingness to re-interrogate or to open up a whole set of philosophical problems that were taken to have been definitively settled by Kant, certainly, at least, by those working within the continental tradition».

⁶⁸⁷ Harman vuelve a afirmar que el «giro correlacionista» comienza con Kant, en Bryant et al. (2011), p. 4.

Grant surge de su análisis de la(s) filosofía(s) de la naturaleza de Schelling en un libro de 2006, *Filosofías de la naturaleza después de Schelling*⁶⁸⁸. El libro de Grant parte, como indica su título, de la filosofía postkantiana del idealismo alemán, y analiza el conglomerado de *Naturwissenschaften* en la época de Schelling, cuya filosofía interpreta Grant como una variante del idealismo objetivo en la que la estructura ideal de la naturaleza produce la estructura del pensamiento («lo que piensa en mí es lo que está fuera de mí», como resume el epígrafe del capítulo 5)⁶⁸⁹. Grant saca a la luz un realismo trascendental en el que la realidad material genera las estructuras del pensamiento, en consonancia con la llamada «segunda etapa» del pensamiento de Schelling. Grant considera que el idealismo es en el fondo una fusión de realismo respecto a la naturaleza con realismo respecto a la idea⁶⁹⁰. Al idealismo dedicará Grant un libro, escrito en colaboración con Jeremy Dunham y Sean Watson, que trata el idealismo desde Parménides hasta la actualidad⁶⁹¹; y otro a la filosofía de la naturaleza⁶⁹². Esos eran y son actualmente los campos de interés de Grant, que parece acercarse, por otra parte al «nuevo realismo» de Maurizio Ferraris, para cuyo libro *Introduction to New Realism* (2014) escribió el prólogo⁶⁹³.

Graham Harman es seguramente, junto con QM, el más innovador de los filósofos del realismo especulativo. Harman comenzó sus especulaciones a partir del concepto de «ser a la mano» (*Zuhandenheit, zuhande sein*) y de herramienta (*Werkzeug*) en *Sein und Zeit* de Martin Heidegger, al que dedicó su primer libro, *Ser herramienta: Heidegger y la metafísica del objeto (Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects)*, 2002). A Heidegger volvería en 2007 con nuevo libro, *Heidegger Explained: From Phenomenon to Thing*, una accesible exposición de la filosofía heideggeriana. Harman hace una lectura muy particular y en cierto modo interesada de esas ideas de Heidegger, así como de la idea heideggeriana de la cosa (*das Ding*), que va a tomar como base de su ontología, que preconiza la existencia autónoma (al pensamiento) de los objetos. Se convierte así, junto a Levi Bryant, Ian Bogost y Tim Morton, en el principal representante de la *ontología orientada a los objetos (object oriented ontology)*, abreviada comúnmente como *OOO*, fundamentada por un lado en esa autonomía ontológica de los objetos y por otro en la existencia de relaciones de interacción indirectas pero reales y objetivas entre estos objetos⁶⁹⁴. La OOO sostiene que el ser está compuesto por seres individuales, a los que llama objetos, que pueden estar compuestos de partes, que son objetos también, o componerse en grupos, que son también objetos; los objetos pueden dividirse en partes hacia abajo (objetos cada vez más pequeños) de

⁶⁸⁸ Iain Hamilton Grant, *Philosophies of Nature After Schelling*, Londres: Continuum, 2006.

⁶⁸⁹ *Ibid.* p. 158.

⁶⁹⁰ *Ibid.* 338-339.

⁶⁹¹ Jeremy Dunham, Iain Hamilton Grant, Sean Watson, *Idealism: The History of a Philosophy*, McGill-Queen's University Press, 2011. Reeditado en 2014 en Routledge.

⁶⁹² I. Hamilton Grant, *Die Natur der Natur*, Berlín: Merve, 2016..

⁶⁹³ I. Hamilton Grant, «The three dogmas of transcendentalism», en M. Ferraris (ed.), *Introduction to New Realism*, Bloomsbury, pp. vi-xx.

⁶⁹⁴ La mejor exposición de la ontología orientada a los objetos se encuentra sin duda en dos libros de G. Harman: *The Quadruple Object*, John Hunt Publishing Limited, 2014 y *Object-Oriented Ontology. A New Theory of Everything*, Pelican 2018.

manera infinita, pero no hacia arriba (objetos cada vez más grandes). Como hemos dicho, los objetos se interrelacionan entre sí, sean o no humanos. El objeto humano es uno más entre los objetos del mundo: todos los objetos se encuentran al mismo nivel ontológico, no hay jerarquías de superioridad/inferioridad (la «democracia de los objetos» de la que habla Levi R. Bryant⁶⁹⁵); de hecho Harman critica las ontologías en las que se producen esas jerarquías, que o bien reducen al objeto a las unidades inferiores (*untermining*) o bien las elevan a rangos superiores (*overmining*), o bien hacen ambas cosas a la vez simultáneamente (*duominning*). Harman va a clasificar y categorizar los tipos de relaciones entre objetos en lo que él llama la *ontografía*⁶⁹⁶, que se diluye en un lenguaje bastante poco preciso y a veces algo arbitrario. En el mismo sentido, Graham preconiza una estética orientada al objeto⁶⁹⁷.

En la filosofía de Ray Brassier se percibe una curiosa mezcla de elementos de la filosofía analítica anglosajona y de la continental. En su obra puede detectarse la influencia de filósofos continentales como François Laruelle o Alain Badiou y analíticos como Richard Rorty o Wilfrid Sellars. Ha publicado hasta el momento un único libro, *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction* (2007)⁶⁹⁸, pero por internet circula su tesis doctoral, *AlienTheory. The Decline of Materialism in the Name of Matter* (2001)⁶⁹⁹, que manifiesta una postura claramente antifenomenológica y se acerca al pluralismo materialista de Badiou, unido a un naturalismo extremo cercano a Laruelle. Allí desarrolla el concepto de no-materialismo, que viene a ser su versión particular de la no-filosofía de Laruelle. Con *Nihil Unbound*, cuyo tema es el nihilismo, Brassier avanza por la senda del naturalismo y se mueve ya dentro de la negación del correlacionismo; allí apunta temas como la extinción de la luz solar y por tanto de la humanidad y la realidad de un universo post-humano, muy influido por el archifósil de QM, a cuya filosofía consagra un capítulo (el tercero) de su libro⁷⁰⁰. En los últimos años, y por lo que puede deducirse de sus últimos artículos, Brassier parece acercarse al naturalismo de Wilfrid Sellars, al que ya había dedicado algún capítulo de la primera parte de *Nihil unbound*, discutiendo ideas de su libro *Filosofía y la imagen científica del hombre* (1962). En esos artículos su preocupación sigue deslizándose entre la epistemología y la ontología, en busca de un patrón de explicación de las relaciones entre realidad y pensamiento.

Como vemos, la disparidad de las propuestas dentro del realismo especulativo es muy grande, y probablemente el único punto de unión entre ellas sea la crítica y la oposición al correlacionismo y al antropocentrismo, además, naturalmente, de los dos

⁶⁹⁵ Levi R. Bryant, *The Democracy of Objects*, Open Humanities Press, 2011

⁶⁹⁶ Harman, G., *The Quadruple Object*, Londres: John Hunt Publishing, 2014, cap. 9 y 10.

⁶⁹⁷ Ver al respecto *Art and Objects*, Cambridge-Oxford-Nueva York-Boston: Polity, 2020 (hay traducción española: *Arte y objetos*, Madrid: Enclave de Libros Ediciones, 2021).

⁶⁹⁸ Hay versión española: Ray Brassier, *Nihil desencadenado*, Materia oscura, 2017.

⁶⁹⁹ http://wrap.warwick.ac.uk/4034/1/WRAP_THESIS_Brassier_2001.pdf

⁷⁰⁰ Brassier, R., *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*, Londres: Palgrave Macmillan, 2007, pp. 49-94.

presupuestos generales que determinan su propia etiqueta filosófica: la creencia en una realidad fuera de la mente (realismo) y la propuesta de teorías que *todavía* no pueden ser falsadas científicamente (carácter *especulativo* de esas propuestas). En lo demás parece reinar, si no bastante discrepancia, sí al menos una excesiva variedad. Por ejemplo, ni siquiera en torno al concepto de naturalismo que podría derivarse del concepto de correlacionismo existe unidad: Brassier lo identifica con el materialismo; Harman afirma que hay que ir más allá del naturalismo, hacia una ontología no jerarquizada; para Grant, la naturaleza se identifica, en tanto poder creador, con lo absoluto.

El prólogo elaborado por Levi Bryant, Nick Srnicek y Graham Harman para el libro colectivo de 2011 *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, contiene una reflexión muy significativa:

A la vista de la catástrofe ecológica que se avecina, y dada la creciente infiltración de la tecnología en la vida cotidiana del mundo (incluyendo nuestros propios cuerpos), no parece claro que la postura anti-realista esté equipada para afrontar esos procesos. El peligro reside en que la tensión anti-realista dominante en la filosofía continental no solo ha alcanzado un punto de decrecimiento, sino que además limita actualmente de manera activa las capacidades de la filosofía de nuestro tiempo⁷⁰¹.

De aquí puede deducirse, con toda justicia, una de las posibles razones objetivas del surgimiento del realismo especulativo a comienzos del siglo XXI: la incapacidad de la metafísica continental, en general, y de la posmoderna, en particular, para dar respuesta a los nuevos, profundos y complejos problemas creados por la expansión vertiginosa y general del capitalismo global tecnologizado (la crisis ecológica, la crisis hipertecnológica y la crisis de *presencia* frente a la virtualidad), y que se traduce en la emergencia de un tipo de sociedad y de mundo muy distinto ya al del siglo XX, para el que habían sido elaboradas las teorías posmodernas. Esas teorías no solo se muestran en gran parte ineficaces ante esos nuevos y acuciantes retos, sino que incluso se convierten en un obstáculo a la hora de enfocar los problemas y de abordarlos en la práctica, y deben ser superadas por teorías más adaptativas. El realismo especulativo sería también por ello, en cierto modo, una «cristalización» de ese *Zeitgeist* que exige o reclama el nacimiento de una «nueva metafísica», como indica Louis Morelle⁷⁰². La realidad misma ha desbordado a la teoría anti-realista, y por ello se hace necesaria una nueva teoría general que retorne a la realidad.

A pesar de su precariedad como escuela unitaria y de la heterogeneidad de sus propuestas, y de la debilidad teórica de algunas de ellas, no se puede negar que el realismo especulativo aporta algo fundamental en el contexto de la filosofía occidental de comienzos del siglo XXI: la voluntad de implementar un cambio radical e

⁷⁰¹ «In the face of the looming ecological catastrophe, and the increasing infiltration of technology into the everyday world (including our own bodies), it is not clear that the anti-realist position is equipped to face up to these developments. The danger is that the dominant anti-realist strain of continental philosophy has not only reached a point of decreasing returns, but that it now actively limits the capacities of philosophy in our time». Bryant et al. (2011), p. 3 (trad. nuestra).

⁷⁰² Morelle, L., «Speculative Realism After finitude, and beyond? A vade mecum», en *Speculations III*, pp. 241-272, p.242

imaginativo en la metafísica occidental *desde dentro*, de superar la nebulosa del posmodernismo continental y la estrechez de miras metafísicas de la filosofía analítica anglosajona, y de abrir las puertas a nuevas formas de realismo enfrentadas a esas dos grandes placas o corrientes *main stream* que permitan dar cuenta de realidades inminentes y acuciantes de gran novedad. Y dentro de esas nuevas propuestas metafísicas, la de QM, que surge de un replanteamiento y una reformulación radical de problemas esenciales de la metafísica occidental, es, desde nuestro punto de vista, la más consistente y la que permite posibilidades de desarrollo más ricas y prometedoras. Pasamos a desgranar a continuación su filosofía, articulándola en cuatro grandes bloques o secciones (ontología, gnoseología, ética/divinología y estética/poética), a los que añadiremos un quinto centrado en su recepción crítica.

1. SECCIÓN PRIMERA. ONTOLOGÍA Y FACTIALIDAD: LA INEXISTENCIA DIVINA O DE LA CONTINGENCIA COMO NECESIDAD

Como ya indicamos, en 1997 QM presenta y defiende su tesis doctoral *La inexistencia divina* en la Facultad de Filosofía de la Universidad de París I. Se trata de un texto complejo y denso, que muestra la influencia sobre todo de la ontología matemática de su maestro Alain Badiou y que se enfrenta con desenvoltura a numerosos problemas (algunos muy antiguos) de la metafísica tradicional para concluir una tesis revolucionaria: solo la contingencia es realmente necesaria. Se han rastreado antecedentes para una perspectiva especulativa de la contingencia en la filosofía del proceso de Alfred North Whitehead, y en las filosofías de Émile Boutroux (sobre el que luego volveremos), Gilbert Simondon, Étienne Souriau y Bruno Latour⁷⁰³, pero en ninguno de ellos la reflexión alcanza el carácter sistemático que se da en QM. El antagonismo entre necesidad y contingencia es el hilo conductor que podríamos llamar *trágico* de la obra, y a partir de la facetación de las diversas oposiciones entre los dos términos se van desgranando otros subtemas y se van abriendo, a su vez, horizontes y perspectiva de una gran novedad metafísica. En las siguientes páginas vamos a analizar este texto, en el que se explicitan con mayor claridad las tesis ontológicas, éticas y teológicas de QM, atendiendo sobre todo a la novedad de sus propuestas pero también a su posible correspondencia con la tradición filosófica occidental, para intentar dar forma al sentido último del mismo.

La tesis comienza, como es reglamentario, con el argumento de la tesis (5 páginas en las que se condensa el contenido de la misma), al que sigue el despliegue y el cuerpo mismo de la tesis en tres partes, a las que se añaden al final otras 13 páginas de conclusión. La **primera parte** (*El surgimiento/Le surgissement*) se subdivide en 8 capítulos que tratan, sucesivamente, los temas de la inducción, la creación *ex nihilo*, la relación entre contingencia y azar, el infinito cantoriano y la inexistencia de Todo, el devenir y la cualidad, el surgimiento de lo vivo, y las divergencias entre antropismo y creacionismo. La **segunda parte** (*Lo factial/Le factial*⁷⁰⁴) se subdivide en 20 capítulos

⁷⁰³ Hilan Bensusan, *Being Up For Grabs: On Speculative Anarcheology*, Londres: Open Humanities Press, 2016, pp. 27-33. Bensusan engloba de hecho a esos filósofos, junto a QM e Iain Hamilton Grant, dentro de su proyecto de una «ontología de lo no-substancial, lo no-permanente, lo no-necesario» (p. 19).

⁷⁰⁴ QM crea un neologismo en francés, «factial» (frente a la forma francesa habitual «factuel», con «e»). QM utiliza el término de nuevo en *Después de la finitud*; en la traducción española (Quentin Meillassoux, *Después de la finitud: ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires: Caja Negra Editora, 2015, trad. de Margarita Martínez), la traductora opta por utilizar siempre el término español *factial* tanto para «factuel» como para «factial», y añade entre corchetes la palabra francesa. Nosotros hemos optado por crear un neologismo en español que reproduzca el de QM, y por ello utilizaremos el término «factial» para traducir el neologismo francés «factial», y «factial» para verter el término habitual francés «factuel». Del mismo modo, utilizamos el término «factialidad» para referirnos

que desgranar por orden los temas del principio de factialidad, la ontología factial, la vieja pregunta leibniziana «¿Por qué existe algo en lugar de nada?», las relaciones entre la nada y el ser, la contingencia y la necesidad subordinadas, el principio de no contradicción, la distinción entre necesidad lógica y necesidad real, el estatus de la razón en Leibniz y en Wittgenstein, el principio de identidad, la contingencia y el pensamiento, lo indefinido, las relaciones entre necesidad, eternidad y *ananké*, Heráclito como pensador del reposo y Anaximandro como pensador del devenir, el sistema factual, la omnipotencia de Dios, el ser y la nada, y finalmente la oposición metafísica-antimetafísica. La **tercera parte** y última (*La ética divina/L'ethique divine*) se subdivide en tres grandes capítulos y cada uno de ellos en diversos subcapítulos: el primer capítulo (*Argumentación*) consta de 13 subcapítulos acerca de la inmortalidad inmanente, el bien y la verdad, el universal, la simbolización, la relación entre filosofía y símbolo, la escisión ética, el fin y el fundamento, la libertad, el humanismo y el *prometeísmo*, el fatalismo, la encarnación y la escisión ética, y por último la diferencia entre el Dios religioso y el Dios filosófico. El segundo capítulo (*Recuperación/Reprise*) consta de 7 subcapítulos sobre la justicia y la desesperanza, la esperanza, la *sacudida esencial*, el duelo y la duración larga, la espera activa, el nihilismo y finalmente la *sacudida divina*. Sigue un subapartado sobre inmortalidad y eternidad, subdividido a su vez en 4 artículos, y a continuación el tercer capítulo (*Consideraciones finales*) subdividido en dos: filosofía y ateísmo y la nueva apuesta.

Nos encontramos pues, ante una especie de catálogo o de enciclopedia temática de los principales problemas de la metafísica occidental a lo largo del tiempo, estructurados en torno al eje central de la dialéctica entre contingencia y necesidad. La división tripartita suministra tres bloques definidos, el de la cosmogonía (el surgimiento), el de la ontología/epistemología (lo factual) y el de la ética y teología (la ética divina). El desarrollo axiomático de los apartados y subapartados otorgan consistencia a la obra, y recuerda en cierto modo al de las obras principales de Badiou, sobre todo *El ser y el acontecimiento* (1988). Vamos a continuación a analizar por orden las partes destinadas a la ontología y sus subdivisiones para dar forma a la idea del ser como contingencia en QM.

al «principio de factialidad», es decir, la forma abstracta de lo factial. El término *factial*, y el de *factiality* están ampliamente extendidos en la bibliografía en lengua inglesa sobre Meillassoux; el propio Meillassoux lo utiliza en *Time without becoming* (en adelante *TWB*) (ed. Anna Longo), Milán: Mimesis International, 2014, p. 12 (*principle of factiality*), que reproduce la conferencia que QM dio en inglés en la Middlesex University de Londres el 8 de mayo de 2008. Es también la traducción utilizada por Ray Brassier en su traducción al inglés de *Après la finitude: Quentin Meillassoux, After finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*, Nueva York, Continuum, 2008, traducción del término que QM cita en *TWB* (p. 24).

1.2. PRIMERA PARTE: EL SURGIMIENTO

1.1.1. El problema de la inducción y el estatus de la razón

QM plantea el problema de la inducción en los siguientes términos: «¿cómo demostrar que las leyes de la naturaleza, verificadas hasta el momento presente por la experiencia, serán todavía válidas mañana?⁷⁰⁵». Se trata de la vieja cuestión planteada por Hume en sus *Investigaciones sobre el conocimiento humano* (1777)⁷⁰⁶, y que el escocés formuló apelando a un famoso ejemplo:

Que el sol no vaya a salir mañana no es una proposición menos inteligible, ni implica menos contradicción, que la afirmación de *que saldrá*. Sería por tanto algo vano intentar demostrar su falsedad. Si fuese demostrativamente falsa, implicaría una contradicción, y no podría ser concebida nunca de manera clara por la mente⁷⁰⁷.

La exposición de Hume intenta mostrar que la relación causa-efecto, la causalidad, no pertenece al ámbito de la razón, es decir, de la lógica (no se sigue lógicamente), sino que es el producto de un hábito empírico, de una costumbre determinada por la experiencia (se sigue *de facto*, en los hechos). Esa crítica a la causalidad como perteneciente a un ámbito no lógico tiene una gran importancia porque invalida el principio de inducción en la ciencia moderna, como más tarde indicará Popper, que considerará en *La lógica de la investigación científica* (1962) que el principio de inducción no es una verdad analítica, y por tanto *a priori*, sino sintética y por tanto determinada por el *a posteriori* de los hechos⁷⁰⁸. Popper defenderá por ello el método hipotético-deductivo (que implica la presentación de hipótesis y su posterior falsación, a partir de la cual se extraen las consiguientes deducciones) frente al inductivo.

Según QM, el problema de la inducción no ha sido resuelto como tal hasta el momento presente de manera satisfactoria, y ha acabado por tanto, como sucede en muchas ocasiones, por ser considerado un falso problema. Para abordarlo, QM reformula completamente los términos, yendo a su fundamento: el problema de fondo que subyace a la inducción es el problema de la eternidad o al menos perennidad de las leyes de la naturaleza. Y QM no va a apelar a la razón como instancia que pueda demostrar esa eternidad de las leyes naturales, sino que va a afirmar que la razón es absolutamente incapaz de demostrarla, y ello no por la insuficiencia o impotencia de la razón, sino (y aquí reside el giro) porque esa afirmación de la eternidad de las leyes naturales *es falsa*. Y de esa falsedad se deduce como corolario una verdad *a priori*: que las leyes de la naturaleza pueden cambiar de manera efectiva. Al dar la vuelta al razonamiento, QM

⁷⁰⁵ *ID*, p. 8 (todas las traducciones de *ID* son nuestras) («Comment démontrer que les lois de la nature, vérifiées jusqu'à présent dans l'expérience, seront encore valides à l'avenir?»).

⁷⁰⁶ D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 1777, §4.1.20-27, §4.2.28-33 (tr.nuestra).

⁷⁰⁷ «That the sun will not rise to-morrow is no less intelligible a proposition, and implies no more contradiction, than the affirmation, that it will rise. We should in vain, therefore, attempt to demonstrate its falsehood. Were it demonstratively false, it would imply a contradiction, and could never be distinctly conceived by the mind», *ibid*, §4.1.26-27 (trad. nuestra).

⁷⁰⁸ Popper, K., *La lógica de la investigación científica*, Madrid: Editorial Tecnos, 1980, pp. 27-29.

deduce de esas dos tesis una tercera: que la razón tendría realmente (o recuperaría) un acceso verdadero y *a priori* al ser⁷⁰⁹.

QM considera que pensar lo contrario, es decir, que las leyes de la naturaleza son eternas e inmutables, conduce necesariamente a la admisión de la existencia de una trascendencia y de un ser trascendente (Dios) que sea garante de esa eternidad y esa inmutabilidad. El fundamento del mundo se convierte en ese caso en algo inaccesible a la finitud de la razón y del ser humanos; esa tesis estaría además corrompida por la contradicción, pues esas leyes serían a la vez contingentes (son *así*, pero podrían ser *de otra manera*,) y necesarias (determinan el ser y el devenir y no pueden por tanto cambiar). QM deduce de ello que «la razón nos enseña *a priori* que las leyes son factuales como todo lo que existe, y no tienen por tanto ninguna razón para ser constantes⁷¹⁰».

QM establece así unas nuevas bases metafísicas a partir de la reformulación del problema de la inducción: 1) unas leyes naturales que surgen *acontecionalmente* (*événentellement*), no necesariamente, 2) una contingencia no subordinada a las leyes, y 3) una razón humana definida como capaz de un acceso *a priori* a la contingencia del ser. QM considera además que las constantes fenoménicas no tienen por qué ser constantes, y que por tanto pueden cambiar. El hecho de que no cambien, incluso a cada instante (debido a su radical contingencia), parece quebrar todos los principios de la probabilidad; se ha de entender que su duración en el tiempo se debe a «sucesivas “tiradas de dados”⁷¹¹» (véase la recurrencia a Mallarmé, cuyo pensamiento influye tanto en Badiou como en QM) que determinan a cada momento su continuación o su abolición.

La respuesta intuitiva a todo esto sería que *el instante* no existe, pues las leyes deberían cambiar en periodos de tiempos que irían de intervalos pequeños a intervalos infinitamente grandes, desde un punto de vista probabilístico. Dado que esto va en contra de la naturaleza misma del tiempo (entendido como duración), QM deduce que el razonamiento probabilístico es ilegítimo a la hora de hablar de la contingencia de las leyes naturales; esto crea una distinción conceptual entre contingencia y azar (que es la contingencia entendida como sometida a las leyes de la probabilidad).

Vemos pues que el problema de la inducción conduce a la distinción entre contingencia y azar, que desarrollaremos en 1.1.3).

1.1.2. La creación *ex nihilo*.

QM se enfrenta aquí a otro problema metafísico, este aún más antiguo: el de la creación *ex nihilo*. Se trata aquí del misterio del origen de la materia o del ser. La tradición metafísica grecolatina no contemplaba ese tipo de creación de la nada; de hecho la tradición eleata afirmaba precisamente lo contrario: así Parménides (Diels-Kranz, 28 B

⁷⁰⁹ ID, p. 8.

⁷¹⁰ ID p. 9 : «la raison nous enseigne a priori que les lois sont factuelles comme tout ce qui existe, et n'ont dès lors aucune raison d'être constantes».

⁷¹¹ ID p. 10.

fr. 8, 9) afirma que solo el Ser es, que el No-Ser (la Nada) no es (o no le es posible ser), y que el Ser ha sido siempre, lo cual excluye la existencia de una nada y la posibilidad de que ser sea creado; Meliso de Samos, un materialista de corte eleático dice, según Simplicio de Cilicia: «Siempre era lo que era y siempre será. Si, en efecto, se hubiese generado, habría sido necesario que antes de generarse fuese nada; pero si era nada, de ningún modo podría haberse generado nada a partir de nada⁷¹²» (Diels-Kranz, 30 B, 1). Lucrecio, un materialista convencido, y siguiendo la doctrina de los epicúreos, afirma expresamente en *De rerum natura* que «*nihil posse creari de nihilo*» (I. 156-157), «nada puede crearse de la nada». De aquí surgió el aforismo negativo tradicional *Ex nihilo nihil fit*.

Fue la filosofía cristiana la que, frente a esta concepción increada de la materia, y ante la necesidad de justificar el dogma teológico de la creación del mundo a partir de la nada por parte de Dios, tuvo que admitir esa idea, que dio lugar al aforismo positivo *Ex nihilo fit ens creatum*, es decir, lo creado es creado de la nada, no así Dios, que es creador e increado; los seres creados son contingentes, Dios es el único ser necesario. Esta fue la versión *teológica* durante la Edad Media cristiana; la versión filosófica o no teológica indicaba que, dentro del mundo material, nada surgía de la nada; es decir, la creación *ex nihilo* quedó relegado al ámbito de la *cosmogonía*, pero no al de la *cosmología*. Quien traspasara esa línea, como fue el caso de Sigerio de Brabante en su tratado *De Aeternitate Mundi* (hacia 1272), en el que se afirmaba en efecto la eternidad del mundo y de sus especies (desde una perspectiva racional, pues para Sigerio desde el punto de vista de la fe el mundo había sido creado por Dios de la nada), era condenado por herejía, como fue su caso. Esto siguió siendo así durante la época moderna, debido a que la filosofía se desvinculó sistemáticamente de la teología y se acercó a cuestiones de orden científico, donde no se contemplaba esa creación de la nada; se asumía el dogma de la creación de la nada como algo dado. Es el caso de Descartes, que llega incluso a hablar de una creación continua (*creatio continua*). Esta asunción llega hasta la época moderna, en la que en cosmología impera la teoría del *Big Bang*, que refuta (solo desde un punto de vista teórico) la creación del universo a partir de la nada.

Para QM el inmanentismo (*immanentisme*) exige que el mundo no tenga nada fuera de él, nada que pueda limitar su potencialidad de novedad. El mundo mismo es la única fuente de surgimiento y de desaparición, sin instancia exterior alguna. El ser pertenece al mundo y solo a él, porque solo dentro de él *es contingente*. La novedad solo puede darse en el mundo si está al margen y fuera del radio de poder de trascendencia exterior que por su propia naturaleza excluiría toda novedad verdadera (al contenerlo ya todo en sí). Si esa trascendencia (Dios) fuese el origen del surgimiento (de la creación), el tiempo (el devenir) sería «esencialmente pobre», porque todo lo que sucediera después de él no puede ser más que disminución (aquí resuenan las teorías neoplatónicas de emanantismo). Y si el tiempo, el devenir es, por el contrario, rico, los surgimientos que produzca carecerán de límites. La ausencia de un Dios que imponga leyes muestra por sí misma que el surgimiento (la creación) se produce *ex nihilo*, es decir, *sin razón alguna*,

⁷¹² Traducción de F. J. Olivieri en *Los filósofos presocráticos II*, Madrid: Editorial Gredos, 1985, p. 86.

y por tanto *sin límites*⁷¹³. QM explica esto mejor a continuación: si el surgimiento es immanente, es absurdo, y por tanto capaz de todo. QM matiza que entiende por surgimiento *ex nihilo* el hecho de que hay más en el efecto que en la causa, y que ese *más* es absurdo y ninguna ley puede limitarlo. El surgimiento del mundo de la nada no es una concepción religiosa, sino al contrario: lo surgido surge de la ausencia de Dios, de la ausencia de todo Dios, de todo principio rector del devenir; de ahí que sea posible la novedad, pues el mundo por sí solo y en tanto que único, «pulveriza el marco de sus propias leyes⁷¹⁴». El cambio es la substancia del devenir, y no hay un substrato que permanezca inmutable en el cambio.

1.1.3 Contingencia y azar

Según QM, se ha pensado siempre la contingencia del mundo siguiendo el modelo del azar. Sin embargo, el azar opera dentro de un marco definido y predefinido. QM pone el mallarmeano ejemplo del dado: las seis caras posibles, que no son susceptibles ellas mismas de cambio. El azar supone que se dará *uno* de los casos ya predefinidos ente los numerosos posibles. Se trata en este caso más de un *advenir* de los casos que de un *devenir* de éstos: no hace surgir casos nuevos, solo hace advenir alguno de los previstos. El azar excluye por tanto la novedad radical, pues los resultados posibles son conocidos y existentes de antemano (en tanto ya repertoriados).

El devenir es sin embargo un «surgir insumiso a toda ley⁷¹⁵», y por tanto un advenimiento de casos *previamente inexistentes* (no solo desconocidos) tanto de hecho como de derecho. El devenir, a su vez, en tanto ajeno a toda ley, no puede estar predeterminado por ley de advenimiento ninguna: se trata de «un advenimiento de leyes sin ley de advenimiento de leyes⁷¹⁶».

QM llama *contingencia subordinada* a esa idea del surgimiento siguiendo un modelo aleatorio, es decir, sometido a un esquema o a unos límites que no puede romper. Es la idea aceptada en la metafísica occidental desde Heráclito y desde Platón, y corresponde a una visión antigua de la contingencia. Tanto el fenómeno platónico como la virtualidad aristotélica no hacen, según QM, más que debilitar y *parasitar* una estructura eterna por sí misma. inaccesible al cambio. Sería también el caso de los atomistas, pues el surgimiento de la novedad a partir del azar del *clinamen* tiene lugar dentro de las leyes del átomo, que el azar/clinamen no puede romper.

La visión del devenir fenoménico de Platón no es el de una potencia creadora, pues se limita a actualizar un conjunto de ideas ya existentes; no crea ideas nuevas. Esto se corresponde con la concepción habitual del tiempo, donde el devenir simplemente actualiza casos, pero no los hace surgir. El azar es una contingencia absoluta pero a la vez limitada: absoluta dentro de su campo de dominio, pero limitada *a ese campo* de

⁷¹³ *ID*, p. 12.

⁷¹⁴ *Ibid*: «pulvérise le cadre de ses lois »,

⁷¹⁵ *ID*, p. 13 : «un surgissement insoumis à toute loi».

⁷¹⁶ *Ibid*.: «un avènement de lois sans loi d'avènement des lois».

dominio. Esta idea de una contingencia subordinada, condicionada, es la que ha dado lugar a la *lógica estructurada de la contingencia*, a saber, el cálculo de probabilidades.

QM explica la diferencia entre azar y contingencia: «el azar es el advenimiento imprevisible de un caso perteneciente a un universo de casos determinado, finito o infinito; la contingencia es el advenimiento de un universo de casos que no pertenece a ningún universo del universo de casos⁷¹⁷». QM se propone mostrar que si la contingencia de los casos se identifica con el advenimiento de un universo de casos posibles, no se puede aplicar el razonamiento probabilístico a la eventual aparición o desaparición de una ley.

La diferencia entre el azar (probabilizable) y la contingencia (improbabilizable) arroja luz sobre el surgir *ex nihilo*: el devenir es una contingencia que no se subordina a ninguna estructura subordinante, al contrario que el azar, que opera dentro de un universo de casos posibles previamente repertoriados, inaccesibles al cambio. El devenir como contingencia insubordinada, y no como azar, es el surgimiento *ex nihilo* de un nuevo universo de casos mediante la ruptura de las leyes del universo en el que adviene. Es el caso del surgimiento de la vida, que no surge como una cosa que ya estaba «en germen» en la materia, sino que surge *ex nihilo*, como un acontecimiento que no se sometía a una ley de surgimiento de leyes. Ya veremos al analizar la recepción crítica de la obra de QM las objeciones a este razonamiento.

QM, en la línea de Alain Badiou, vincula sus conceptos de contingencia y de surgimiento a la teoría de los conjuntos de Cantor y a su revolucionaria idea del infinito. Con ello QM pretende demostrar que esa idea del surgimiento *ex nihilo* no tiene nada de religioso ni de divino, sino que es absolutamente immanente.

La tradición metafísica clásica distinguía desde Aristóteles lo contingente (*tó endechómenon*) de lo necesario (*tó anagkaíon*), una distinción lógica y ontológica que pasó a la filosofía medieval a la distinción entre *ens contingens* (que puede ser y no ser) y *ens necessarium* (Dios) estableciendo también una relación de dependencia del primero con respecto al segundo. Santo Tomás de Aquino deducirá incluso un argumento de la existencia de Dios de esa distinción (una de las «cinco vías», el argumento de la contingencia [*Suma de Teología*, I q2 a3], que deriva la necesidad de Dios precisamente de la contingencia de los seres); Leibniz retoma en cierto modo esta distinción en su oposición de las *verdades de razón* con las *verdades de hecho*. Tanto en Aristóteles como en Santo Tomás el origen último de la contingencia se encontraba en la propia imperfección e inestabilidad de la materia terrestre, frente a la perfección y estabilidad de los cuerpos celestiales. La originalidad de QM estriba precisamente en oponer la contingencia al azar, y no a la necesidad, cuando en la tradición azar (el *autómaton* de Aristóteles, traducido como *casus*) y contingencia eran considerados términos equivalentes en tanto opuestos a necesidad. El azar, como *týche* o la suerte,

⁷¹⁷ *ID*, p. 15 : «le hasard est l'avènement imprévisible d'un cas appartenant à un Univers de cas déterminé, fini ou infini: la contingence est l'avènement d'un Univers de cas qui n'appartient à aucun Univers des Univers de cas».

con la que fue identificado en la tradición posterior, era entendido por Aristoteles como una *causa por accidente*, distinta por tanto a las *causas per se*. Siguiendo otro camino totalmente distinto, Fermat y Pascal se encargaron de sistematizar el cálculo de probabilidades (1654), que realiza una aproximación matemática al azar entendido como series numéricas caracterizadas por la propiedad de la aleatoriedad.

La distinción entre contingencia y azar ya había sido apuntada por Émile Boutroux (1845-1921), un autor francés que QM sin duda debe conocer, y que estudió (como él) en la Escuela Normal Superior de París. La tesis doctoral de Boutroux, publicada como libro en 1874, se titula *Sobre la contingencia de las leyes de la naturaleza (De la contingence des lois de la nature)*, y se suele denominar como *contingentismo* a su posición con respecto a las leyes de la naturaleza. Curiosamente, Boutroux elaboró el concepto de contingencia del neokantiano Eduard Zeller (1814-1908), que frente al hegelianismo reivindicó el papel de la contingencia en la Historia y la amplió al mundo de las ciencias de la naturaleza⁷¹⁸. Boutroux estaba interesado principalmente en combatir el determinismo de las leyes de la naturaleza abogado por gran parte del positivismo y en defender frente a ello la libertad moral humana, y defendió la existencia de la contingencia y de la indeterminación (*indétermination*) en la naturaleza⁷¹⁹. Para Boutroux la contingencia implica la intersección de líneas de causalidad de forma no planificada y, por tanto, no necesaria, sin negar la presencia de causas o la validez de las leyes en general; la contingencia también significa que las leyes naturales en sí mismas no son necesarias, que podrían ser diferentes sin llevar a una contradicción⁷²⁰. El azar por el contrario es la ocurrencia no causal de un acontecimiento, se produce cuando no actúa ley alguna previa⁷²¹, y constituye en cierto modo la reificación de nuestra ignorancia sobre los hechos y la renuncia a toda tentativa de explicarlos⁷²². A diferencia de QM, Boutroux cree que tiene sentido hablar de «leyes de la naturaleza» porque representan una cierta *tendencia general* que es inherente a los casos tratados sin que se cumpla estrictamente en el caso individual⁷²³. La contingencia de las leyes de la naturaleza hace que el mundo siga un curso que se ve influido una y otra vez por acontecimientos contingentes (es decir, acontecimientos que no están determinados en todos sus aspectos por acontecimientos anteriores). La desviación del caso determinado puede ser mínima, pero marcan una diferencia que podría ser relevante o esencial. Boutroux recurre con ello al argumento de la *estabilidad* de las leyes de la naturaleza, que QM (como veremos) rebatirá tanto en *ID* como sobre todo en *DF*. Por otra parte, Boutroux llega a conclusiones radicalmente opuestas a las de QM: para el primero Descartes estaba equivocado al considerar que el mundo posee una

⁷¹⁸ Michael Heidelberger, «Contingent Laws of Nature in Émile Boutroux», en Michael Heidelberger y Gregor Schiemann (eds.), *The Significance of the Hypothetical in the Natural Sciences*, Berlín-Nueva York: Walter de Gruyter, 2009, pp. 99-144, p. 114 y ss.

⁷¹⁹ Heidelberger (2009), p. 100.

⁷²⁰ Heidelberger (2009), p. 110.

⁷²¹ Boutroux, E., *De la contingence des lois de la nature*, París : Germer Baillière, 1874, p. 78.

⁷²² Boutroux (1874), p. 159.

⁷²³ Heidelberger (2009), p. 111.

estructura intrínsecamente matemática⁷²⁴, y consideró que las leyes matemáticas son creaciones puramente hipotéticas de la mente humana, puras convenciones⁷²⁵.

También en Jacques Lacan, en dos lecciones del Seminario XI, encontramos una distinción entre azar y contingencia. Lacan recupera los conceptos aristotélicos de *týche* y *autómaton*; para él *autómaton*, el azar, no es realmente arbitrario; sí lo es la *týche*, que se encuentra más allá de las leyes del orden simbólico⁷²⁶, y que se presenta como una desviación del curso habitual de los hechos al producirse un encuentro con lo real; no es extraño que Lacan lo asimile a lo que Freud llamó *trauma*; el suyo es el dominio de la contingencia. Quizá se encuentre aquí el origen lejano de la distinción y la oposición de los términos en QM, aunque no tanto su naturaleza y características, que él vincula, como veremos en el próximo apartado, a la teoría de conjuntos.

1.1.4. Infinito cantoriano e inexistencia del Todo

QM se va a proponer demostrar la racionalidad del concepto de surgimiento *ex nihilo* a partir de una determinada concepción del infinito introducida por Georg Cantor y reduciendo la noción de ley a un conjunto determinado, finito o infinito. QM diferencia una concepción de «legalidad aleatoria», con leyes aleatorias, que identifica el mundo con un universo de casos repertoriables, y por tanto preexistentes, aunque desconocidos para nosotros, que constituiría la potencialidad de ese universo, y una concepción determinista (derivación de la anterior), con leyes deterministas o funcionales, que considera que toda refutación de una ley debe dar lugar a una ley mayor que incluya como caso posible al fenómeno divergente. En ambos casos el surgimiento *ex nihilo* es considerado como un fenómeno irracional o de origen religioso.

En la concepción aleatoria sería posible hacer un repertorio de todos los casos posibles, y solo su orden estaría dictado por el azar; se niega aquí la novedad *ex nihilo* (o no es necesario incorporarla al proceso del devenir), y cualquier supuesta novedad podría atribuirse a que se trata de un caso no repertoriado previamente, pero no nuevo; simplemente mostraría propiedades desconocidas de lo real, pero no ontológicamente nuevas: ya estaban allí, ocultas o como germen (*de facto* no se pueden repertoriar, pero teóricamente sí). Podría ser posible incluso un universo de casos infinitos (de probabilidades continuas, frente a las probabilidades discretas cuyo número es finito). Según QM esta es la concepción que se ha impuesto en la metafísica occidental desde los griegos; la única diferencia estribaría en que en la actualidad aceptamos un universo de casos infinitos.

Lo que subyace a esa concepción, según QM, son dos presupuestos metafísicos: «1) identificar el mundo con una totalidad infinita; 2) por ello mismo identificar el infinito con el Todo⁷²⁷». Si existe una ley última que rige el devenir, sea aleatoria/probabilística

⁷²⁴ Heidelberg (2009), p. 119. .

⁷²⁵ Boutroux, E., *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines. Cours professé à la Sorbonne en 1892-1893*, París: Lecène, Oudin et Cie, 1895. En Heidelberg (2009), p. 132.

⁷²⁶ Dylan Evans, *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*, Barcelona: Paidós, 2007, pp. 41-42.

⁷²⁷ «1) à identifier le monde à une totalité infinie; 2) para là-même, à identifier l'infini et le Tout», *ID*, 19.

o determinista, tiene que existir un conjunto totalizable de los casos posibles, aunque sea infinito; esos casos deben constituir una totalidad independiente del devenir, que no crea nuevos casos, sino que simplemente los *actualiza*. QM niega que el Todo pueda existir, pues según la teoría de los conjuntos el infinito no puede ser identificado con el Todo.

QM considera que esta idea, introducida por Cantor, pone fin a la modernidad. Cantor diferencia distintos infinitos, que pueden ser iguales o desiguales. Serán iguales si existe entre ellos una correspondencia biunívoca, de manera que a cada elemento de uno corresponde otro elemento de otro (función biyectiva); son desiguales si no existe tal correspondencia. De ello se deduce también que para cualquier infinito siempre existe un infinito más grande, es decir, de cardinalidad superior. Así, el conjunto de las partes de un conjunto formado por 3 elementos es siempre mayor que ese conjunto de 3 elementos, pues constaría de 7 elementos: 1, 2, 3, (1,2), (1,3), (2,3), (1, 2, 3). Para todo infinito existe por tanto como mínimo otro infinito que le es superior, y para este otro, y así sucesiva e infinitamente, sin posibilidad de que haya uno «último» que pueda ser excedido por otro. Por otra parte, entre el infinito más pequeño de esa serie infinita de infinitos y cualquier ordinal finito se puede intercalar siempre un ordinal finito mayor que el precedente: entre 100 y el infinito se puede intercalar 10.000, entre 10.000 y el infinito se puede intercalar 100.000, y así sucesivamente: el infinito no puede ser agotado por ninguna enumeración finita: «el infinito es lo que no sucede a ningún ordinal finito, *lo que no sucede*⁷²⁸» (y aquí «suceder» significa «ir detrás en una serie», no «acontecer»).

Aparece aquí la diferencia entre *el infinito* y *el Todo*: el Todo es aquello a lo que no sucede nada, el infinito es lo que no sucede a nada (y de nuevo entendemos aquí por *suceder* a «ir detrás en una serie», no a «acontecer»). El Todo es aquello que no puede ser excedido, que no permite nada fuera de sí; pero el infinito de Cantor no puede ser concebido de esa manera. El infinito para él es lo que no sucede a lo finito, porque no existe operación alguna que permita llegar al infinito a partir de lo finito. El infinito es la ruptura de lo finito y su desbordamiento absoluto. «*El infinito es una totalidad, pero no es el Todo*⁷²⁹»; lo indefinido, entendido como una progresión interminable de infinitos, es la verdad última de lo múltiple y debe ser entendido como *la inexistencia del Todo*. QM, siguiendo a Badiou, al que rinde homenaje en una nota que menciona su «obra maestra» (*oeuvre maitresse*) *El ser y el acontecimiento*⁷³⁰, considera que estas verdades matemáticas son las que debe ser considerados principios verdaderos fundamentales de la ontología, y no las ciencias naturales.

El infinito de la física moderna tras los griegos, recapitula QM, es el infinito del cálculo infinitesimal; se trata de un infinito que no puede ser franqueado. A su vez la modernidad no abandona la concepción griega del mundo como Todo, simplemente

⁷²⁸ ID, p. 21 : «L'infini est ce qui ne succède à aucun ordinal fini, ce qui ne succède pas» (cursivas de QM).

⁷²⁹ ID p. 21 : «L'infini est une totalité, mais non le Tout» (cursiva de QM).

⁷³⁰ ID, p. 21.

pasa a considerar ese Todo como infinito. Esto hace del Todo un infinito, pero también del infinito un Todo. QM llama a esta una concepción *algebraica* del mundo⁷³¹, más que estrictamente matemática, en tanto que el álgebra es una concepción totalizadora de los conjuntos matemáticos. En ella, el mundo se muestra como un conjunto infinito pero cerrado a resultados posibles, como un conjunto dado previamente de casos posibles. De aquí procede también una concepción del tiempo como «aquello que actualiza esos casos potenciales, pero no como aquello que podría crear casos absolutamente inexistentes, incluso potencialmente⁷³²»: por ello el surgimiento *ex nihilo* se considera irracional y religioso, pues consideraría que el tiempo podría exceder toda totalidad preexistente de casos y crear casos él mismo.

La escisión interna dentro de la matemática entre álgebra y teoría de los conjuntos introduce una ruptura con la modernidad. La teoría de conjuntos afirma que *no existe el Todo de casos posibles*; el mundo es «no solo un conjunto constante de casos posibles sometidos a una ley, sino también un surgimiento posible de nuevos conjuntos de casos posibles que no son, ellos mismos, el caso de nada. Porque no existe un conjunto de conjuntos cuyo nuevo conjunto sea él mismo un caso potencial⁷³³». La creación absoluta del tiempo no es sino la expresión de la inexistencia del Todo del mundo (es decir, Dios), y remite a la verdad de un surgimiento *ex nihilo* de las leyes del mundo, porque no hay ley de surgimiento de esas leyes. Concretamos punto en el apartado siguiente.

1.1.5. No hay universo de universos de casos.

Para QM, siguiendo a Cantor y su teoría de los infinitos, el mundo es infinito, pero existe una sucesión *indefinida* de infinitos y no es posible concebir el todo de esos infinitos, pues siempre aparecerá un infinito superior. Un conjunto infinito que contuviese todos los infinitos existentes no constituiría nunca un todo, pues siempre le sucedería un infinito ulterior y superior. No existe por tanto un universo aleatorio de universos aleatorios posibles, porque el conjunto de los cardinales infinitos no puede ser totalizado. Desde esta perspectiva, puede verse el devenir de las leyes no como la actualización de los casos posibles de un universo aleatorio (visión algebraica), sino como el surgimiento de un nuevo universo de posibilidades que sustituye al anterior y se sobreañade a él⁷³⁴ (visión cantoriana). Se trata en este último caso de un surgimiento *ex nihilo*, pues no actualiza la potencialidad de ningún universo, sino que produce un universo ontológicamente nuevo.

El devenir es por tanto, como se ha dicho, el surgimiento *ex nihilo* de las leyes del mundo sin que exista ley alguna para el surgimiento de esas leyes. Ese surgimiento

⁷³¹ ID, p. 22.

⁷³² ID, p. 23 : «Le temps est alors perçu comme ce qui actualise ces cas potentiels, mais non comme ce qui pourrait créer des cas absolument inexistants, même potentiellement».

⁷³³ ID, p. 24 : «le monde est non seulement un ensemble constant de cas possibles, soumis à un loi, mais aussi un surgissement possible de nouveaux ensembles de cas possibles qui ne sont eux-mêmes le cas de rien. Car il n'existe pas d'ensemble des ensembles dont le nouvel ensemble serait lui-même un cas potentiel».

⁷³⁴ ID, p.25.

escapa a toda probabilización, al no existir un universo de universos donde ubicar esa probabilidad. De la inexistencia del Todo (es decir, de la *inexistencia divina*) se deduce necesariamente el surgimiento *ex nihilo*.

1.1.6. Devenir y cualidad.

El devenir es por tanto el surgimiento de universos de casos posibles no repertoriables, sin que exista la posibilidad de un Todo de esos universos. En ese devenir, el surgimiento *ex nihilo* (que no es ya actualización de potencialidades preexistentes) escapa a todas las leyes de la probabilidad, porque no puede formar parte de ningún universo de potencialidades. Lo que surge de ese surgimiento *ex nihilo* es una *novedad cualitativa verdadera (nouveauté qualitative véritable)*⁷³⁵, una novedad radical que, en tanto intotalizable en una ley de leyes divina, muestra de manera verdadera la contingencia del mundo. La cualidad es en efecto irreductible en tanto que pura singularidad, no es deducible de una ley, ni surge de ningún Todo, pues éste no existe. De hecho, según QM, «*en la facticidad bruta de la cualidad se da de manera inmediata la inexistencia del Todo del mundo*⁷³⁶», pues remite a su surgimiento *ex nihilo* y éste remite a su vez a esa inexistencia del Todo.

El surgimiento *ex nihilo* no solo demuestra no ser, por tanto, un concepto religioso sino, a la inversa, remite a un mundo sin Dios y permite dar al origen una interpretación o concepción no religiosa, laica, inmanente. Frente a la visión religiosa del origen, que considera que éste es impensable, en tanto trascendente, esta visión laica del origen no hace sino desvelar su racionalidad pura. Por tanto, y a la inversa, negar el surgimiento *ex nihilo* solo puede conducir a la trascendencia religiosa, por dos razones: una razón esencial o perenne (es imposible reabsorber lo nuevo en lo ya existente) y otra contemporánea y factual (el modelo aleatorio se muestra incapaz de dar cuenta de la novedad y de la improbabilidad del devenir). QM se propone demostrar la racionalidad del azar y de la contingencia analizando el surgimiento de la vida en el siguiente apartado.

El tema de la cualidad (*poiôtês, qualitas*) ya fue analizado por Aristóteles, que la concebía como una mezcla de forma y de materia, y de las que hizo una clasificación detallada. John Locke, retomando probablemente ideas de Alberto Magno sobre las *qualitates primae* y *qualitates secundae* y las ideas de Hobbes, Boyle y Gassendi de la existencia de cualidades objetivas y subjetivas, hizo una clasificación binaria en cualidades primarias (cualidades intrínsecas, *a priori* podríamos decir) y secundarias (extrínsecas, *a posteriori*), que fue recogida por toda la filosofía posterior, en especial la empirista. QM considera aquí la cualidad como algo irreductible (irreductible incluso a toda genealogía causal, es decir, que puede surgir *ex nihilo*) y fáctico.

QM analizará con mucho más detalle el problema de las cualidades primarias y secundarias en el primer capítulo de *Después de la finitud (La ancestralidad)*.

⁷³⁵ ID, p. 26.

⁷³⁶ ID., p. 27: «*dans la facticité brute de la qualité se donne immédiatement l'inexistence du Tout du monde*» (cursivas de QM).

Discutiremos por tanto con mayor profundidad este asunto mayormente epistemológico cuando lleguemos a ese punto en la Sección segunda de la presente tesis.

1.1.7. El surgimiento de la vida

Según QM, el surgimiento de la vida del seno de la materia se manifiesta por tres hechos: 1) en lo cualitativo, por el surgimiento de una multiplicidad de *afectos* inexistentes previamente en la materia (excepto si se atribuye a ésta sensaciones, como hace el hilozoísmo); 2) una *constancia* vinculada a esas sensaciones (una percepciones suceden de manera constante a otras, por ejemplo la percepción del fuego y la de la quemadura); 3) esta multiplicidad *se sobreañade* a la de la materia, considerada ya de por sí como un universo de propiedades. La vida surge de un soporte material que la configura pero no se reduce solo a él; una serie de sensaciones se sobreañaden a la pura *res extensa*, a la pura configuración geométrica de la materia. Aquí puede verse en parte la influencia del Merleau-Ponty de *La estructura del comportamiento*, pero desprovista en gran medida del continuismo evolucionista de este último, como veremos.

El surgimiento de la vida supone la ruptura de las leyes de la materia; la extrema improbabilidad de ese surgimiento, a su vez, pone en jaque a la ciencia de la biología. El darwinismo por ejemplo sostiene una hipótesis que no se corresponde con ninguna probabilidad razonable: el azar genético como origen de la novedad de las especies, que implica toda una serie de acontecimientos igualmente incomprensibles desde un punto de vista aleatorio. QM recurre a su propia distinción entre contingencia y azar para arrojar luz sobre este estancamiento.

El mundo se nos presenta de dos formas: 1) como un surgimiento de constantes que no está sometido a una ley de surgimiento de leyes y que rompe con las leyes precedentes; la vida aparece por ello como algo que rompe todas las leyes de la materia porque no es un caso posible de leyes que rijan la materia. La especies vivas surgen rompiendo todas las leyes de probabilidad de los accidentes genéticos y produciendo constantes que no estaban en germen en las generaciones anteriores, sino que surgen de nuevo *ex nihilo*, como casos al margen de toda probabilidad de casos posibles; y 2) como conjunto de constancias factuales que las ciencias de la naturaleza se encarga de describir; es solo dentro de los límites de esas descripciones que son legítimas las nociones epistemológicas de determinismo y probabilismo, pues esas ciencias no pueden dar cuenta de las leyes del surgimiento de leyes; esas ciencias pretenden unificar en un Todo algo que excede al Todo.

Nos resulta imposible explicar el surgimiento de la vida o de las especies nuevas porque comparamos esos casos con casos en los que no ha sucedido nada nuevo: con la materia previa a la vida. Pero el surgimiento de la vida es el surgimiento de una *novedad*, a la que no podemos reducir o convertir en caso antiguo o previo (la materia previa a la vida). La vida no surge como algo potencialmente existente en la materia (no podemos decir que el dolor sea una propiedad potencial de la materia), sino que surge de la nada, y ese surgimiento va acompañado de una configuración material propia que va a ser ya constante. Solo desde una concepción monista hilozoísta de la materia (a parte de la

trascendente) puede sostenerse que la vida surge de potencialidades de la materia, que ya hay *vida* en la *materia*; ese hilozoísmo pretende, inútilmente, suponer una gradación entre dos magnitudes ontológicas inconmensurables entre sí, y conduce a un callejón sin salida, al moverse siempre en un campo meramente cuantitativo.

Según QM, la creencia de la ciencia moderna en la constancia inmutable de las leyes, fundada en la alternativa azar/finalidad, conduce a estas aporías, e incluso a que se privilegie cierta concepción de trascendencia y de finalismo divino. La alternativa azar/contingencia permite superar ese «impasse»: al afirmar que el mundo carece de límites y es un surgimiento de leyes sin ley, insumiso a la legalidad probabilística, se abre la posibilidad del surgimiento *ex nihilo*, perfectamente explicable desde esa configuración del mundo, y se da respuesta al surgimiento de la vida y de las especies nuevas sin apelar en ningún momento, sino todo lo contrario, ni a leyes probabilísticas ni a leyes divinas.

Esas leyes que aparecen de la nada han creado de la nada tres órdenes: el de la materia, el de la vida y el del pensamiento; cada uno se caracteriza por contar con constantes que no se pueden reducir *cualitativamente* a las del precedente⁷³⁷.

Como hemos visto, QM toma de la tradición un concepto trascendente y extremadamente «cargado» o contaminado religiosamente como el de surgimiento *ex nihilo* (distinto al de creación *ex nihilo*, sin duda, pero asimilable a él) y lo convierte en un concepto absolutamente racional e inmanente, que no solo utiliza para la explicación cosmogónica/cosmológica, sino que lo aplica también al ámbito de la biología y la epistemología: el surgimiento *ex nihilo* de la vida y de la mente humana, utilizando la misma lógica anclada en la teoría de los conjuntos y de los infinitos de Cantor. Ese *exnihilismo* (por llamarlo así), en su coherencia interna e inmanente, permite también refutar desde el razonamiento matemático y empírico dos doctrinas de explicación del surgimiento de la vida, de las nuevas especies y del ser humano como son el antropismo y el creacionismo, cuyos fundamentos se hundan en la trascendencia.

Esta idea de la creación *ex nihilo* de la vida, ampliada por QM en su artículo «Potentiality and Virtuality»⁷³⁸ ha sido sometida a diversas críticas. La más detallada seguramente es la de Martin Hägglund⁷³⁹, que denuncia la preeminencia, en esa idea, de un poder temporal hegemónico absolutamente independiente de la materialidad

⁷³⁷ *ID*, p. 33.

⁷³⁸ Meillassoux, Q., «Potentiality and Virtuality, *Collapse*, vol. 2, 2007, pp. 55-81. Apareció más tarde como Meillassoux, Q., «Potentiality and Virtuality» en: Levi Bryant, Nick Srnicek, & Graham Harman (eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne: re.press, 2011, 224-236. La versión francesa, «Potentialité et virtualité», apareció en *Failles*, nº 2, 2006, pp. 112-129, y se editó más tarde, revisada, como libro: Quentin Meillassoux, *Potentialité et virtualité*, Lisboa : Éditions Iona, 2016.

⁷³⁹ Hägglund, M., «Radical Atheist Materialism: A Critique of Meillassoux», en: Bryant, L., Srnicek, N. y Harman, G. (eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne: re.press, 2011, pp. 114-129.

espacial; otros, como Adrian Johnston⁷⁴⁰ y Peter Hallward⁷⁴¹, reconocen en esa idea de la creación *ex nihilo* y sobre todo en la omnipotencia del devenir (el hipercaos) elementos religiosos; no obstante, el mismo QM, como veremos más adelante, ha proporcionado argumentos para proponer justo lo contrario: que la existencia de ese hipercaos de la contingencia atestigüa precisamente la «inexistencia divina», en tanto hace imposible la posibilidad siquiera de un ente necesario.

1.1.8. Antropismo y creacionismo

El antropismo supone la existencia de una misteriosa finalidad en el interior del universo que le ha predeterminado para crear las constantes y condiciones necesarias para el surgimiento del ser humano. QM denuncia el paralogismo de esa argumentación recurriendo de nuevo a la metáfora del dado: no es lo mismo preguntarse cuántas posibilidades existen de que salga un 1 en una tirada de un dado de 6 caras, que preguntarse cuántas posibilidades tiene un dado de tener seis caras. La primera pregunta tiene sentido; la segunda no, porque 1) un universo de casos posibles debe definirse a partir de datos empíricos (el universo de casos debe dárseme en la experiencia) y 2) no se puede pensar en términos probabilísticos el conjunto de los mundos posibles porque no hay totalización posible de esos mundos posibles. El antropismo incurre en trampas, principalmente que no sabemos dónde están esos otros mundos con los que podría compararse empíricamente el nuestro, a partir de constantes determinadas y variadas, para demostrar su tesis. Un estudio empírico tal solo lo podría llevar a cabo Dios, que como indica QM es la trascendencia oculta en esa tesis. Es imposible definir empíricamente un universo del que nuestro mundo sería el caso posible. El antropismo mezcla consideraciones puramente teóricas (hay mundos posibles) con otras absurdamente empíricas (esos mundos posibles deben obedecer a las estructuras del nuestro, sin exponer razones matemáticas de ningún tipo) sin ningún sentido: no se puede pensar la probabilidad del surgimiento de un mundo porque no existe un conjunto de mundos posibles.

En cuanto al creacionismo, QM afirma que su éxito actual se explica por la incapacidad del azar de explicar ciertos surgimientos *ex nihilo*. Las mutaciones aleatorias propuesta por el darwinismo como causa de la aparición de especies nuevas muestran su total insuficiencia y carecen además de consistencia desde el punto de vista de la genética: los determinismos genéticos en los que se mueven los azares de las mutaciones *tienen una fecha concreta*⁷⁴². QM reproduce con una metáfora la teoría de los atomistas a la hora de explicar el surgimiento del mundo como lo conocemos a partir de los encuentros entre átomos: arrojar al aire letras al azar hasta componer la *Iliada*, algo para lo que serían necesarios infinitos lanzamientos⁷⁴³. Por ello Lucrecio imagina la creación

⁷⁴⁰ Johnston, A. «Hume's Revenge: À Dieu, Meillassoux», en: Bryant, L., Srnicek, N. y Harman, G. (eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne, re.press, 2011, pp. 92-113, p. 108 y ss..

⁷⁴¹ Hallward, P. «Anything is possible: review essay on Quentin Meillassoux, "After Finitude"», *Radical Philosophy*, 152, 2008, pp. 51-57, pp. 55-56.

⁷⁴² *Id.*, p.39.

⁷⁴³ *Ibid.*

de la vida como algo puntual, un lanzamiento único y puntual de un dado que hace surgir de un solo golpe todas las especies en su forma definitiva. Esta explicación no funciona para explicar la evolución biológica, pues sabemos que el surgimiento de especies nuevas se da en una línea de tiempo; el azar es incapaz por sí solo de explicar la novedad de las especies. No es fácil entender cómo en un periodo limitado de cuatro mil millones de años se han producido todas las especies conocidas a través de improbables golpes de azar: «el azar explica muy bien que hay un ganador en la lotería, pero no tan bien que ese ganador sea siempre el mismo⁷⁴⁴». Esto da alas a la explicación creacionista, que implica una finalidad escondida en todo ello. Pero frente a esa teoría irracional y trascendente, el surgimiento *ex nihilo* aporta una explicación *racional e inmanente*.

La teoría de los conjuntos, que no ha sido aplicada aún a las ciencias biológicas, tiene por objeto el devenir como tal, que estudia a través de la sucesión indefinida de infinitos que se exceden unos a otros. Es una matemática fundamental que es «*la ciencia del devenir como ruptura eterna de toda estructura particular, es decir, empírica*⁷⁴⁵». El exnihilismo es un concepto pensable racionalmente, en tanto se fundamenta en un postulado esencial de la matemática cantoriana. El infinito cantoriano piensa en su radicalidad el no-ser del Todo, que se funda en la necesidad misma de lo que es. Esa demostración de la imposibilidad del Todo es la que soluciona en última instancia, como hemos visto, el problema de la inducción.

QM pasa en la siguiente parte a desarrollar su teoría de lo factial y de la factualidad de la necesidad.

1.2. SEGUNDA PARTE: LO FACTIAL.

Repensar la contingencia supone repensar también la necesidad. En esta segunda parte, QM va a proponer una redefinición de esa pareja de términos; esa redefinición comporta una redefinición paralela de lo racional y de la razón, en tanto fundados en una argumentación y una discursividad necesaria y no arbitraria: «repensar la necesidad es modificar la noción misma de racionalidad⁷⁴⁶».

QM denomina *lo factial* u *ontología de lo factial* al fundamento de todo ese discurso. QM va a distinguir claramente entre *factuel* y *factual*, y entre *facticité* y *factualité*. *Factuel* (que vamos a traducir como *factual*) va a utilizarlo QM como sinónimo de contingente (en su acepción común): lo que es de hecho, lo que es de tal manera, lo que existe pero podría no existir. La calidad de factual será la *facticité* (que traducimos por *facticidad*). Frente a esto, QM crea el neologismo francés *factual* (con «a»), que nosotros, como ya vimos, traducimos por *factial*, para diferenciarlo del anterior. Lo

⁷⁴⁴ ID, p.40.

⁷⁴⁵ ID, p. 41 : «*la science du devenir comme brisure éternelle de toute structure particulière, c'est-à-dire, empirique*» (cursiva de QM).

⁷⁴⁶ ID p. 42 : «Repenser la nécessité, c'est donc modifier la notion même de rationalité».

factial se refiere a la teoría de la diferencia entre contingencia y necesidad, y su abstracto es la *factualité*, que traducimos aquí por *factialidad*, principio que definimos en el apartado siguiente⁷⁴⁷.

1.2.1. Formulación del principio de factialidad

QM entiende la razón como el espacio de la discursividad necesaria⁷⁴⁸. Pero ello exige una definición exhaustiva de lo que sea la necesidad. Todo lo existente, incluido nuestro mundo en su integridad, parece radicalmente contingente, y sumido en una cadena de contingencia: una existencia o razón contingente remite a otra existencia o razón igualmente contingente. El mundo mismo aparece como un puro hecho. Esa es la paradoja de la racionalidad: que se presenta como un discurso universal, necesario y verdadero sobre lo que es, pero eso que es se muestra siempre como particular y contingente. La razón, si es realmente un discurso verdadero, debe resolver esa paradoja. El principio de la factualidad y de lo factial propone una solución.

Se trata de encontrar, en la facticidad del ser, aquello que no sea factual: esa es la solución factial, que según QM consiste en que

lo que es, es factual, pero el que *lo que es* sea factual, esto no puede ser un hecho. O dicho de otra manera: no puede ser un hecho que lo que es sea un hecho. Lo racional en tanto *lógos* necesitante, se identifica con el discurso relativo a lo que es todo ente, es decir, relativo a su necesaria contingencia. La contingencia del ente, y solo esa contingencia, no puede ser una propiedad contingente de ese ente⁷⁴⁹.

Esto es lo que QM llama la factialidad y lo factial: la facticidad de lo que es no puede ser ella misma un hecho. La *facticidad* es la contingencia de lo que existe, la *factialidad* es la imposibilidad de que la facticidad se desdoble, es decir, que se atribuya la facticidad a la facticidad. La facticidad no puede ser ella misma algo fáctico o factual, pues en tal caso perdería su propia naturaleza de facticidad.

Este principio de factialidad instaaura una discursividad no contingente, y por tanto necesaria, que QM llama factial (*factuale*), y que versa por tanto sobre la facticidad necesaria de lo que es.

1.2.2. Desarrollo del principio de factialidad

QM va a desarrollar tres aspectos de la factialidad, entendida en los términos anteriores: a) el no redoblamiento; b) las figuras y c) su carácter anhipotético.

⁷⁴⁷ Como ya dijimos, el temino *factial*, y el de *factiality* están ampliamente extendidos en la bibliografía en lengua inglesa, y lo utiliza el propio QM en sus textos en inglés.

⁷⁴⁸ *ID*, p. 43 : «La raison (...) est le champ de la discursivité nécessaire».

⁷⁴⁹ *ID*, p. 44 : «ce qui est, est factuel, mais que ce qui est soit factuel, voilà qui ne peut être un fait. Seule la facticité de ce qui est ne peut pas être factuelle. Ou encore, dit autrement : ce ne peut être un fait que ce qui est soit un fait. Le rationnel, comme logos nécessitant, s'identifie alors au discours portant sur ce qu'est tout étant, c'est-à-dire sur sa nécessaire contingence. La contingence de l'étant, et elle seule, n'est pas une propriété contingente de l'étant».

a) El no redoblamiento (*non redoublement*)

El principio de factialidad afirma dos cosas: la no contingencia de la contingencia (la necesidad de la contingencia) y que *únicamente* la contingencia *no puede ser* una propiedad contingente de ser. Esa no contingencia de la contingencia puede deducirse erróneamente de un principio exterior que sería necesario: es el caso de Hegel, como indica QM, que encuentra en lo Absoluto el principio no contingente. O bien puede deducirse, de manera igualmente errónea, de otro principio exterior necesario que limita esa contingencia, que hace que no sea total, por ejemplo un principio lógico o una ley (es el caso de la ciencia moderna). Para QM se reconoce en esos dos casos la contingencia subordinada de la que se habló en el apartado 1.1.3; dichas tesis se muestran incapaces de demostrar por qué esos principios son necesarios. Frente a ellas, la tesis de la factialidad afirma que «la contingencia, y *solo ella*, es absoluta, es decir, *insubordinada* a todo principio exterior a ella, y *deducimos de ese carácter absoluto mismo de la contingencia los principios necesarios por los que se la limita habitualmente*⁷⁵⁰».

El carácter absoluto de la contingencia se debe a que toda determinación de un ser podría y puede no ser, y no se puede demostrar que un ser deba ser así y no de otra manera, porque ese tipo de afirmación remite siempre a otra determinación igualmente contingente. Ninguna determinación de los seres (incluidas leyes físicas) puede considerarse necesaria; solo la contingencia de las determinaciones de los seres es necesaria: no es una determinación contingente suplementaria de los seres. Color, forma, textura, son determinaciones; que todas esas determinaciones son contingentes no es una *nueva* determinación de los seres que se añade a las anteriores. Sin embargo la contingencia de todas esas determinaciones sí es una *nueva* determinación que se añade, y que tiene carácter necesario. Esa determinación se caracteriza por su *imposibilidad de redoblamiento* factual: no se puede atribuir la facticidad a la facticidad misma, la contingencia a la contingencia misma.

QM lo explica de la siguiente manera: la facticidad no puede ser ella misma un hecho, es decir, algo que puede ser o puede no ser, porque tal afirmación pasaría necesariamente por afirmar la facticidad de la facticidad; el enunciado «X es rojo» es cierto a condición de que lo rojo exista en X; pero no podemos decir que «X es contingente» es cierto a condición de que la contingencia exista en X, porque esa condición apela ella misma a la contingencia de toda determinación. «*No se puede hablar de la contingencia del ente de la misma manera en que uno habla del ente contingente*⁷⁵¹». Es decir, la contingencia no se da como una propiedad empírica.

Y aquí es donde reside la diferencia entre contingencia y necesidad: la necesidad no es una propiedad misteriosa del ser, sino en cierto modo una función: designa la

⁷⁵⁰ ID, p. 45. : «la contingence et elle seule est absolue, c'est-à-dire *insubordonnée* à tout principe extérieur à elle, et nous tirons de cette absoluité même de la contingence les principes nécessaires par lesquels on la limite habituellement» (cursivas de QM).

⁷⁵¹ ID, p. 47 «on ne peut parler de la contingence de l'étant à la façon dont ton parle de l'étant contingent» (cursivas de QM).

contingencia de todas las determinaciones del ser, la contingencia *per se*. O dicho de otro modo: la necesidad es la imposibilidad de hablar de la contingencia del ser como si fuese ella misma un ser contingente: la contingencia no puede auto-atribuirse (imposibilidad de redoblamiento factual).

b) Las figuras

Conforme a ello, los enunciados necesarios no tienen por objeto al ser, sino a la contingencia del ser. El principio de factialidad revela la esencia misma de la necesidad, y se encarga de fundar la necesidad de cualquier enunciado (sea lógico, matemático o científico). A la multiplicidad de proposiciones que deducen su legitimidad de la necesidad de la contingencia QM las llama «figuras», e ilustran la autolimitación de la contingencia. El principio de factialidad, en efecto, va a fundamentar la necesidad absoluta del principio de identidad y de la imposibilidad del Todo.

El enfoque de QM es el siguiente: se trata de dar una explicación a la identificación de la imposibilidad de un enunciado con su imposibilidad ontológica, pues «*lo factual tiene por objeto demostrar que los enunciados impensables son igualmente imposibles*⁷⁵²». QM anticipa el ejemplo de una de las figuras, la del principio de no contradicción, que reposa sobre el hecho de que la contradicción es algo impensable. Si queremos hablar de un ser cualquiera (sea real o posible) tenemos que respetar la no contradicción; su necesidad reside en el carácter impensable de la contradicción. Esa impensabilidad podría ser algo factual, deberse a la propia estructura de nuestro cerebro; ese sería el límite que suele ponerse a la razón, que a su vez legitima una fe en lo que está más allá de lo pensable. Es por ello que el principio de no contradicción está sometido él mismo a la contingencia última de todo enunciado racional, de la razón misma: lo impensable podría, en efecto, ser imposible.

Sin embargo la fundación factual de las figuras consistiría en dotar de una razón a esos enunciados. Conforme a ella, una figura es imposible porque si accediera al ser, resultaría de ello que un ente es necesario. Por volver al ejemplo del principio de no contradicción: habitualmente se afirma que la contingencia del ente está limitada por un principio exterior; la *necesidad* del principio de no contradicción *limita* la contingencia del ente: (X puede ser azul o rojo, existir o no existir, pero si existe y es rojo, no puede ser azul). Pero no podemos dar una razón de por qué no podría ser contradictorio: solo podemos afirmar que nos es impensable. Pero el principio de factialidad pretende demostrar que la contingencia misma de los entes es la que conduce a la necesidad del principio de no-contradicción, pues si el ente fuese contradictorio llevaría en su interior su propia negación y *ya no podría ser otro*. Según esto, el principio de no contradicción deriva su necesidad de la necesaria contingencia de los seres; la impensabilidad de la contradicción se debe a la necesidad misma de la factialidad.

QM desglosa las enormes consecuencias de este nuevo planteamiento. Hasta ahora, la razón se veía abocada a tener que admitir su propia limitación, y a la hora de buscar un

⁷⁵² ID, p.48: «*le factual a pour objet de démontrer que des énoncés impensables sont également impossibles*» (cursivas de QM).

principio necesario tenía que recurrir a la trascendencia, con lo que se legitimaba la fe. Sin embargo ahora la razón ya no se ve limitada por la facticidad de sus principios, pues ya ha encontrado un principio necesario en esa misma facticidad: la razón es capaz por sí misma de dar razón de las verdades últimas del mundo. La concepción tradicional de la verdad como adecuación entre pensamiento y ser se ve aquí perfectamente plasmada, puesto que «la impensabilidad racional nos hace acceder de manera efectiva a una imposibilidad ontológica⁷⁵³»: la necesidad racional proviene de esta necesidad de la facticidad. Aquí se encuentra el germen de la crítica de QM al correlacionismo, que ampliará más abajo en *ID* y que desarrollará en *DF*.

La característica esencial de lo factial es que deriva los principios necesarios de la contingencia misma, tomada en su absoluta radicalidad. La contingencia se limita a sí misma con principios que ella misma no puede transgredir a causa precisamente del carácter absoluto de la contingencia misma.

c) El principio de factialidad como principio anhipotético.

QM confiesa que el modo de razonamiento utilizado por él hasta el momento puede resultar «exótico» (*éxotique*)⁷⁵⁴, utilizando la razón de manera «extraña». El carácter exótico y extraño proviene de que no coincide ni con la concepción metafísica ni con la concepción hipotética de lo racional.

Para QM la metafísica «se caracteriza esencialmente por la afirmación de que *hay entes necesarios*⁷⁵⁵». Responde por tanto a la vieja pregunta leibniziana de por qué existe algo y no nada, o, en la versión de QM, «por qué el ser es así y no de otra manera», reenviando ese ser a una razón necesaria, a una causa, que es otro ente. La metafísica es por ello ante todo, como indicó Heidegger, onto-teología: remite a un ser trascendente supremo, necesario *causa sui*. Frente a ello, en el análisis introducido por lo factial la necesidad no es necesidad de un ente, dado que ningún ente es necesario, sino necesidad de la *contingencia* del ente.

Y la racionalidad factial se opone también a la racionalidad hipotética, que establece un comienzo dado a partir del cual se desarrolla; y ello debido a que *la racionalidad factial demuestra su propio comienzo*. Esto es lo que más extraño resulta de la factialidad, pues se opone a nuestra concepción habitual de la razón como algo cuyo comienzo es puesto en forma de axioma, tesis, hipótesis, etc., y esto tanto en las ciencias hipotético-deductivas como la lógica y las matemáticas, como en la inductivas como la física, biología etc. Se trata de un consenso tácito de la modernidad, según QM. Y frente a él, la racionalidad de lo factial se presenta por primera vez como un principio anhipotético, en el sentido de que el principio fundador de lo racional ya no se encuentra fuera de lo

⁷⁵³ *ID*, p. 51: «l'impensabilité rationnelle nous fait effectivement accéder à une impossibilité ontologique».

⁷⁵⁴ *ID*, p. 52.

⁷⁵⁵ *ID*, p. 52: «selon nous, se caractérise de façon essentielle par l'affirmation *qu'il y a des étants nécessaires*» (cursiva de QM).

racional, en algo puesto irracionalmente y de manera contingente, sino fundado él mismo únicamente en la razón.

QM afirma que «*el principio de factialidad es el principio anhipotético exigido desde Platón como primer principio de la filosofía*⁷⁵⁶». Pero este principio no conduce, como podría pensarse, a una nueva metafísica (en el sentido arriba mencionado de metafísica como onto-teología), sino a un rechazo de la metafísica.

El principio de factialidad rompe con el razonamiento hipotético, pues su principio primero se funda sobre una demostración primera, no es puesto allí de manera irracional o a-racional. Demostración primera significa para QM un argumento necesario y que no presupone nada; ese principio, por tanto, no se deduce de otro enunciado. QM afirma que la contingencia, en su sentido habitual (*algo es pero podría no ser*), que tomó de manera provisional en su argumentación, no es en el fondo más que una ignorancia subjetiva de la razón de las cosas, reformulable de esta manera: *no sé por qué las cosas son, ni sé si podré saberlo*. La contingencia es, utilizada así, una ausencia de la razón, o una razón ausente, que trae consigo una incomprensión del ente. El principio de factialidad transforma esa *ignorancia* en un *saber*: la efectiva falta de razón de todos los entes, incluyéndome a mí mismo, permite percibir, de manera intelectual, y no empírica, la ausencia de razón de los entes de la experiencia, que hace de esa facticidad el modo de acceso *a priori* al ser mismo.

De este modo, la búsqueda de una razón de ser conduce al descubrimiento de la noción misma de razón, que no reside en si el ente existe o no, sino en el hecho de que si el ente existe debe *necesariamente* poder no existir, y si no existe debe *necesariamente* poder existir. Esta razón factial funda su saber sobre la ignorancia, muy socráticamente, aunque de manera radicalmente distinta a Sócrates: ese saber no es simple conocimiento de su ignorancia, sino que trae consigo consecuencias muy importantes para el ente.

Para demostrar que el principio de factialidad se funda sobre un argumento necesario es necesario demostrar que éste no esté o no pueda estar condicionado por otro principio, es decir, que ese argumento no es contingente. Para la demostración QM vuelve al argumento del no redoblamiento de la factialidad: la contingencia en sí no puede redoblarse, no puede ser contingente. Si afirmamos que la contingencia es contingente, caigo en la idea de la contingencia de la contingencia. Pero esa contingencia «al cuadrado» no es diferente de aquella que quiero refutar: permanece irreabsorbible. La contingencia de la contingencia no da lugar a una nueva contingencia, no da lugar a la contingencia absoluta y necesaria de lo factial. Refutar la factialidad es refutarse a sí mismo; es pretender que la contingencia es necesaria porque no es necesaria. La necesidad de la contingencia viene establecida por el hecho de que no es posible pensar que pueda estar o ser condicionada por otra cosa que ella misma: su redoblamiento es impensable.

⁷⁵⁶ ID, p. 54 : «*le principe de factialité est le principe anhypothétique exigé depuis Platon comme principe premier de la philosophie*» (cursivas de QM).

Pero pensar, contraviniendo el principio de factialidad, que la idea de la contingencia es ella misma una idea contingente solo puede hacerse si afirmamos la contingencia del pensamiento mismo, y de todo lo que éste piensa; un pensamiento que no llega al *ser en sí*, sino solo a *otros pensamientos*. Esta forma de pensar – a la que QM denominará correlacionismo en *DF* – se fundamenta en un pensamiento de la contingencia. Ahora bien, al pensar en mi propia contingencia como ser pensante accedo a algo que no depende de mi pensamiento, al en-sí-mismo, pues si pienso que yo mismo puedo no ser, tengo que admitir que ese posible no ser *no depende* de que yo lo piense; porque si dependiera de lo que yo pienso sería a condición de que yo exista, con lo que no sería posible. «La contingencia [...] es pues el único objeto de pensamiento que se da como independiente del pensamiento que lo piensa⁷⁵⁷». O dicho de otro modo: «*la contingencia del pensamiento no puede depender del pensamiento de la contingencia*⁷⁵⁸». Encontramos aquí la primera gran prueba del realismo radical de QM.

Que la contingencia de la contingencia sea impensable para nuestra mente hace que sea imposible en sí misma. Se trata de principio aplicable con igual necesidad a la epistemología y a la lógica que a la ontología. La contingencia de la contingencia es impensable, pero es igualmente impensable que esa impensabilidad no sea una imposibilidad del ser mismo, independientemente del pensamiento. Las figuras son por tanto *características del ser en sí*, independientes de la existencia del pensamiento, pues son consecuencias de la contingencia de todo, incluyendo la del pensamiento que las piensa. Es aquí donde la filosofía de QM se muestra como un realismo ontognoseológico *sensu stricto*, un realismo radical que afirma tanto la existencia de la cosa en sí como la capacidad de la mente humana de conocerla.

Lo factial reaviva en cierto modo la vieja idea de la adecuación de pensamiento y ser (el «es una misma cosa el pensar y el ser» de Parménides), pues asegura tanto el poder del pensamiento para pensar el ser tal cual es, como la diferencia radical entre pensamiento y ser. En efecto, en la filosofía moderna ese intento de adecuación conduce siempre a una identidad de pensamiento y ser (lo que es, es pensamiento); lo factial resuelve esa aporía, pues establece que el pensamiento es un ente contingente, mientras que la contingencia del ente no es ella misma un ente; el pensamiento, al pensar la contingencia, piensa que él mismo desaparecerá, pero también piensa que la contingencia no desaparecerá nunca, ni siquiera cuando él mismo desaparezca. El pensamiento no puede ser el ser del ente, pues si el ente ha de pensarse como contingente, entonces el pensamiento ha de ser un ente contingente más.

Volviendo al carácter anhipotético del principio de factialidad: podría objetarse que ese principio no escapa al razonamiento hipotético porque la demostración primera podría ser una deducción de un principio anterior puesto a-racionalmente. QM argumenta que un principio hipotético se define como contingente, como algo puesto, sin razón propia; pero el principio de factialidad enuncia el contenido y la esencia de la contingencia.

⁷⁵⁷ *ID*, p. 58 : «La contingence [...] est donc le seul objet de pensé qui se donne comme nécessairement indépendant de la pensé qui le pensé».

⁷⁵⁸ *Ibid.* : «*La contingence de la pensé ne peut dépendre de la pensé de la contingence*» (cursivas de QM).

Afirmar que ese principio está puesto sin razón sería condicionar ese principio a un principio antepuesto; pero eso sería afirmar que un enunciado contingente condiciona un enunciado sobre la no contingencia de la contingencia. Sin embargo, uno se dará cuenta entonces de que la contingencia como tal solo puede estar condicionada por sí misma, lo cual es precisamente el contenido del enunciado que se pretendía condicionar. Dicho de otro modo: «*el teórico de lo factual dice lo mismo que el partidario de la razón hipotética, salvo que demuestra lo que este último dice – y mediante esa demostración deja en verdad de decir lo mismo*⁷⁵⁹».

Para esclarecer esta última afirmación, QM remite a dos aspectos de la razón hipotética: su empirismo y su logicismo. El pensamiento hipotético afirma que la razón parte de algo puesto, algo dado, una *thésis* (en el sentido griego antiguo). Esa *thésis* pueden ser hechos particulares de la experiencia (empirismo), o bien unos principios lógicos implicados en el pensamiento mismo que no pueden ser demostrados ellos mismos (entre ellos el principio de no contradicción). El principio de factialidad coincide con el empirismo en que para alcanzar un conocimiento verdadero hay que partir de hechos o entes particulares dados por la experiencia, pues afirma que solo existen hechos contingentes y por tanto particulares, e imposibles de conocer en su particularidad. Pero la diferencia consiste en que lo factual demuestra *de manera no empírica* la necesidad de esa proposición primera del empirista. Lo factual determina que el pensamiento no parte de los hechos, sino de *la necesidad de partir de los hechos*. Esa necesidad ya no es un hecho, sino «*la no facticidad, en tanto tal, del hecho*⁷⁶⁰».

La diferencia con el logicismo sigue el mismo camino: si se asegura la necesidad de que solo hay hechos, esa necesidad debe poder fundar una serie de principios, a los que QM llama figuras, incluido el principio de no contradicción. Lo factual, frente al logicismo, no niega la necesidad de esos principios, pero sí la idea de que esos principios no puedan ser otra cosa que algo puesto. Lo factual busca distinguir en esos principios aquellos que pudieran tener valor ontológico (las figuras) de aquellos que solo tienen valor como convenciones más o menos útiles, es decir, separar las proposiciones ontológica de las proposiciones ónticas. Así pues, lo factual no es una razón hipotética, porque lo que hace es demostrar lo que ésta *pone*.

QM resume todo los anteriores razonamientos haciendo una recapitulación histórica y diciendo que, frente al empirismo y la razón hipotética, la razón puede partir de un principio necesario, que se pone a sí mismo, y no es puesto; frente al platonismo, que la necesidad obtenida de esa manera no es una necesidad de uno o varios entes, sino de la contingencia de todos los entes; contra el kantismo, que esa necesidad es necesidad *en sí*, no solo fenómeno para la mente; y contra el hegelianismo, que esa capacidad de la

⁷⁵⁹ ID, p.61 : «*le theoricien du factual dit la même chose que le partisan de la raison hypothétique, sauf qu'il demontre ce que dit ce dernier – et c'est par cette démonstration qu'il cesse en vérité de dire la même chose*», (cursiva de QM).

⁷⁶⁰ ID, p. 62 : «*la non-facticité du fait comme telle*».

mente de ponerse a sí misma un principio necesario y absoluto no exige identificar pensamiento y ser, sino que permite establecer una radical diferencia⁷⁶¹.

1.2.3. La ontología factial

Lo factial permite pensar el ser en tanto que ser, es decir, que es una *ontología* sin ser no obstante una *onto-teología*. Siguiendo la terminología heideggeriana, QM afirma que «lo factial permite establecer un discurso racional del ser en tanto que ser, del ser en su diferencia con el ente, en resumen, que lo factial constituye *una ontología que no se olvida de la cuestión del ser*⁷⁶²».

Este planteamiento heideggeriano de la cuestión demuestra la importancia, aunque sea adversativa, de la filosofía de Heidegger en *ID*. Veremos no obstante como QM utiliza y se introduce en el marco de la metafísica heideggeriana para hacerlo estallar desde dentro, siguiendo la minuciosa e implacable ontología de lo factial. En este apartado QM va a desarrollar esa ontología en tres fases.

a) La tarea de la ontología.

Según Heidegger, y así lo recoge QM, la onto-teología es el olvido por excelencia del ser en tanto que ser, es decir, diferente del ente. QM se propone desenmascarar en cierto modo esa ocultación del ser y va a proponer lo factial como la alternativa ontológica que ni olvida ni oculta el ser en tanto ser.

Esa ocultación del ser en la onto-teología consiste en que «*el ser del ente – que él es – es puesto como una consecuencia del ser-así del ente – de lo que él es*⁷⁶³». La onto-teología comienza determinando la enticidad del ente, determinándolo en efecto como sujeto, objeto, voluntad, etc. Dentro de los entes especifica un «Ente primero supremo» que, a la vez que cabeza de la jerarquía óntica, constituye el ente llevado a su extremo, a su forma infinita y más perfecta. Mediante el argumento ontológico se hace de este Ente primero un ser necesario, se deduce la necesidad de su ser, en tanto enticidad suprema, infinita y perfecta.

Es de la existencia necesaria de este Ente que la onto-teología deriva la existencia necesaria de los otros entes, que no son entes plenos y que por tanto no extraen su ser de sí mismos, sino del Ente supremo. Los entes derivan del Ente primero el hecho de que son necesarios, debido a que el Ente primero los ha creado a partir de su propia necesidad, y también que son necesariamente como son, debido a que el Ente primero necesariamente tiene que crearlos así en virtud de su propia necesidad. El hecho de que el ente *sea* se deriva de que es *así*. Por ello Heidegger, indica QM, tiene razón en *Identidad y diferencia* cuando dice que la enticidad por excelencia de la onto-teología es

⁷⁶¹ *ID*, p. 63

⁷⁶² *ID*, p. 64 : «le factuel permet d'établir un discours rationnel de l'être en tant qu'être, de l'être dans sa différence avec l'étant, bref que le factuel constitue *une ontologie non oublieuse de la question de l'être*» (cursivas de QM).

⁷⁶³ *ID*, p. 64 : «l'être de l'étant – qu'il est – est posé comme *una conséquence de l'être-ainsi de l'étant – de ce qu'il est*» (cursivas de QM).

la causa, la razón, el fondo: ser un ente es ser la razón de un ente – de sí mismo o de otros.

Ese ocultar el ser tras el ente y su enticidad no es para QM algo ineluctable, como parece ser el caso en Heidegger. Para QM el error de toda onto-teología reside en que no se da una razón de por qué se hipostatiza la necesidad en un ente, es decir, de por qué se decreta el carácter necesario de un ente en concreto: la arbitrariedad del ente-causa, y del ente perfectamente ente. Es de aquí de donde proviene para QM la esencia no solo de toda onto-teología, sino de toda metafísica: «*la identificación de la necesidad racional con la necesidad real, identificación que es la fuente del olvido del ser*⁷⁶⁴». El olvido de la diferencia entre ser y ente es la consecuencia de esa concepción realista de la necesidad racional, que puebla lo real con entes necesarios. Lo factual, por el contrario, rompe con toda necesidad real: la necesidad es para lo factual la necesidad de la contingencia (de las determinaciones del ente), no la necesidad *de un ser determinado*.

Se trata de establecer una ontología racional que no oculte la cuestión del ser en tanto ser: que no se olvide del ser. Para ello QM distingue cuatro problemas distintos: 1) distinguir *el ser* de *el ser así* de un ente. Se trataría de definir el ser sin tener en cuenta ninguna determinación del ente. Que algo *sea* no tiene nada que ver con la cuestión de llegar a saber *lo que es*: QM dice, recurriendo a términos de la metafísica antigua y medieval, que al enfocar este problema se ha de evitar toda *quididad* en la cuestión de la *quodidad*, es decir, del ser en tanto que ser⁷⁶⁵. 2) La ontología debe articular el ser del ser y el ser del ente partiendo de una *elucidación* del ser, que ha de tener en cuenta esa correlación; no de tal o cual determinación del ente, sino de la determinación de lo que sea el ser en sí misma. 3) El problema de la enticidad (lo que sea el ente no en tanto a su *quididad*, sino en tanto que es ente). QM indica que la ontología debe partir del ser para determinar la enticidad, y no a la inversa (como ha hecho siempre la onto-teología). 4) La cuestión leibniziana de por qué hay entes en vez de nada, que no se confunde con la primera, pues aquí se trata de cuestionarse sobre el ser del ente como tal, que QM va a denominar *el hay* (*le il y a*). El ser nunca se nos da en general, sino en forma de entes; la ontología debe tratar por tanto de ese *hay* de los entes. Se trata de determinar por tanto también qué relación tiene ese *hay* con el ser en tanto ser. QM anuncia que lo factual es capaz de dar respuesta a esta cuestión, considerada una quimera metafísica, y *de resolverla*.

QM resume esas cuatro cuestiones de esta manera:

- 1) la cuestión del ser o *quodidad*: que tal ente *es*.
- 2) la cuestión del ser-tal o *quididad*: que el ente, al ser, es siempre *tal*.
- 3) la cuestión de la enticidad: qué es *el ente en tanto ente*.
- 4) la cuestión del *hay* (*il y a*): que *hay* entes y *no nada*.

⁷⁶⁴ ID, p.66 : «*l'identification de la nécessité rationnelle à la nécessité réelle, identification qui est la source de l'oubli de l'être*» (cursivas de QM).

⁷⁶⁵ ID, p. 67.

La solución de la onto-teología a estas cuestiones es conocida, y QM la resume:

*hay algo porque el Ente primero, en tanto que lleva la entidad a su colmo, debe ser, y debe ser de tal manera que proporcione de manera necesaria su ser y su quiddidad a los entes finitos*⁷⁶⁶.

b) La identificación factial: ser es facticidad.

Pareciera en principio imposible hablar de manera racional del ser en tanto ser como distinto del ente, pues ello supondría no añadir determinación ninguna al ente que es, pues toda determinación pertenece al ente. Pero el ente *es*, y ante esa simplicidad o *unicidad* radical parece imposible sonsacar la multiplicidad que todo discurso exige. Ante esa simplicidad parece que solo caben dos opciones: o el silencio o la pura denominación «ser».

Pero lo factial es capaz de solucionar esa aparente aporía mediante la siguiente formulación: «*el ser en tanto que ser se identifica con la facticidad como tal*⁷⁶⁷». Es decir: que el ente *sea* no designa ninguna otra cosa que *el hecho* de que el ente es. «Ser es ser un hecho⁷⁶⁸», afirma QM. El ser no es una cosa, un ente, sino la facticidad misma que se encuentra y penetra todo ente, sin excepción. Esta es la lógica de la ontología factial: hablar del ser es hablar del hecho de que el ser es, y hablar del ser en tanto ser es hablar de la facticidad en tanto tal. Y hablar del *ser* como diferente del *ente* es hablar de la diferencia entre la facticidad en tanto tal y el ente factual, y por tanto, de que esa factualidad es por ello *estrictamente necesaria*. En efecto, dado que todo ente es contingente, lo que se diga del ente permanecerá dentro de un discurso contingente, es decir, *descriptivo*. Pero la facticidad del ser no puede ser ella misma factual: hablar sobre la facticidad exige un discurso pleno de necesidad, es decir, *demostrativo*; el discurso pleno de necesidad no es otro que el discurso *racional*.

Así pues la diferencia entre ser y ente es la que, desde el punto de vista de lo factial, separa lo necesario de lo contingente. Hablar del ente es hablar del ente factual, del que cabe un discurso contingente descriptivo; hablar del ser es hablar de la facticidad del ente, sobre la que cabe un discurso racional y necesario-demostrativo. En efecto, esa facticidad del ente no puede ser ella misma un ente, no puede ser algo factual: «*el hecho de que el ente sea no puede ser un hecho, de manera contraria a lo que el ente es. Porque que exista ese ente es de facto, pero no puede ser de facto que su ser sea siempre un hecho*⁷⁶⁹».

En resumen, la facticidad es aquello que añade *algo más* al ser que la pura denominación; esta facticidad es además lo que permite diferenciar el ser como ser del ente (la diferencia ontológica), conforme a la lógica de lo factial: la facticidad misma no

⁷⁶⁶ ID, p.69 : «*il y a quelque chose parce que l'Étant premier, en tant qu'il porte l'étantité à son comble, doit être, et doit être de telle sorte qu'il donne nécessairement leur être et leur quiddité aux étants finis*» (cursiva de QM).

⁷⁶⁷ ID, p. 70 : «*l'être e tant qu'être s'identifie à la facticité comme telle*» (cursivas de QM).

⁷⁶⁸ Ibid. : «*Être, c'est être un fait*» (cursivas de QM).

⁷⁶⁹ ID, p. 71 : «*le fait que l'étant est ne peut être un fait, contrairement à ce que l'étant est. Car c'est de fait qu'il y a cet étant, mais ce ne peut être de fait que son être, toujours, est un fait*» (cursivas de QM).

es factual, el ente sin embargo sí. QM contrapone su propia interpretación de esa diferencia con la aportada por Heidegger: no solo no es la demostración de la incapacidad y la impotencia de la razón ante el problema del ser, sino que se convierte en el principio de la discursividad necesaria de ese problema, pues todo enunciado necesario se apoya sobre la necesaria diferencia entre el ente y el ser generada por la facticidad desvelada por la factialidad, es decir, entre tal ente y *el hecho* de que tal ente sea. Precisamente creer que la facticidad del ser es ella misma un hecho es el verdadero origen del olvido del ser, pues hace del ser un ente más. No obstante Heidegger, al plantear la diferencia ontológica, señaló el camino hacia un *saber absoluto*, entendido como una discursividad racional fundamentada sobre la necesidad del ser⁷⁷⁰.

La consecuencia de esa identificación que hace QM entre ser y facticidad es que «*la diferencia entre la contingencia y la necesidad es una diferencia ontológica y no óptica*⁷⁷¹». Esto pone fin a la «ilusión bimilenaria» de que la diferencia entre necesidad y contingencia distinguiría lo necesario de lo contingente: no distingue entes necesarios de entes contingentes, sino entre un ente determinado (contingente) y el ser de un ente, que no puede ser una determinación contingente. Esa ilusión bimilenaria según QM, es la que creado un más-allá de ideas platónicas suprasensibles, consideradas entes necesarios, que relega a la contingencia a los seres sensibles. Esas ideas son seres incomprensibles en tanto que son a la vez determinados y necesarios; la idea de Bien, considerada la razón de ser de las ideas, se encuentra a su vez totalmente fuera del *lógos*, de la discursividad racional. Mientras que la metafísica afirma siempre que la necesidad es necesidad de un ente, y que la necesidad *es real*, el platonismo se mueve siempre en la distinción entre lo necesario y lo contingente.

QM determina por tanto al ser como *facticidad no factual del ente*. Pero queda por resolver la relación entre el ser y el *hay*. El principio de factialidad puede de nuevo dar una respuesta a ello, como se verá en el siguiente apartado.

c) Ser y existencia.

Ser es ser un hecho (*être, c'est être un fait*)⁷⁷². Pero un hecho no designa necesariamente una existencia factual, porque la facticidad puede también designar *una inexistencia de hecho*. Un hecho designa por tanto una dupla: existencia/inexistencia, pues en última instancia *existir* significa *poder no existir*, y a la inversa, *no existir* («inexistir» lo llama QM) significa *poder existir*. El ser por tanto, que es un hecho, puede existir o inexistir. Esto podría parecer paradójico; lo que en realidad subyace a ello es la identidad del ser y del tiempo, pensada de manera factual. Se trata de un pensamiento del devenir, pero no un devenir determinado por leyes de la experiencia (tiempo de la física) ni por estructuras de la conciencia (tiempo psicológico, fenomenológico o trascendental), pues toda ley podría aparecer y desaparecer. El tiempo factual «es el tiempo al que nada se le escapa, salvo él mismo: un tiempo en el que las únicas constantes son las constantes de

⁷⁷⁰ ID, p. 72.

⁷⁷¹ ID, p. 72: «la différence entre la contingence et la nécessité est une différence ontologique et non ontique» (cursivas de QM)

⁷⁷² ID, p. 75.

la inconstancia extrema - las Figuras⁷⁷³». Se trata de un tiempo eterno, como veremos, lo mismo que las figuras lo son. A la existencia de algo se añade la inexistencia posible de ese algo, así como una ausencia de razón entre existencia e inexistencia; el ser es el conjunto unitario de existencia e inexistencia (conjunto denominado contingencia).

Queda pendiente la famosa pregunta de Leibniz.

1.2.4. ¿Por qué hay algo en vez de nada?

a) Demostración

QM se propone contestar a esta vieja pregunta (a la que QM, en un artículo de 2007, va a denominar la «pregunta canónica», *question canonique*⁷⁷⁴) utilizando de nuevo el principio de factialidad: afirmar que toda existencia particular es necesariamente factual implica afirmar que *es necesario* que haya existencias factuales. La facticidad de esas existencias no puede ser factual; por tanto no puede decirse de ella que aparece y desaparece como todo lo factual, sino que se encuentra en un «hay» eterno y exterior a la existencia y la inexistencia, al aparecer o no aparecer que ella determina. Esta facticidad es *facticidad del ente*, y no de la nada: es necesario que haya un ente determinado y contingente, y no nada, aunque sí sea absolutamente contingente que sea *este* ente y no *tal otro*. Lo contrario sería afirmar la contingencia de la facticidad misma, cosa que ya hemos visto que no es posible. QM responde de manera más concisa a la célebre pregunta en cuestión:

*es necesario que haya un mundo y no nada porque es necesariamente contingente que haya ese mundo y no otro. O más aún: es necesario que haya algo y no nada porque es necesariamente contingente que haya algo y no cualquier otra cosa*⁷⁷⁵».

O explicado de otra manera más sencilla: «Debido a que la contingencia de lo que es no puede ser contingente, es necesario que exista algo que podría no existir⁷⁷⁶».

Para QM esta es la forma verídica del argumento ontológico, es decir el argumento por el que se demuestra *a priori* la necesidad de un «hay»: no se recurre aquí para demostrarlo a un ente supremo cuya necesidad determina la contingencia de los otros entes, sino al ser indeterminado del ente en tanto ente contingente. Este argumento ontológico representa la primera Figura de lo factual: la primera auto-determinación de la contingencia que se impone la necesidad del «hay» a sí misma.

⁷⁷³ ID, p. 76 : «Le temps factual est le temps tel que rien ne lui échappe, sinon lui-même: un temps où les seules constances sont les constances de l'inconstance extrême – les Figures».

⁷⁷⁴ Meillassoux, Q., «Question canonique et facticité», en : Francis Wolff (ed.), *Pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas rien?*, Paris: PUF, 2007, pp. 137-156.

⁷⁷⁵ ID, p. 78 : «il est nécessaire qu'il y ait un monde et non pas rien, parce qu'il est nécessairement contingent qu'il y a ce monde et non pas autre. Ou encore: il est nécessaire qu'il y ait quelque chose et non pas rien, parce qu'il est nécessairement contingent qu'il y ait quelque chose, et non pas quelque autre chose» (cursivas de QM).

⁷⁷⁶ ID p. 79 : «Parce que la contingence de ce qui est ne peut être contingente, il est nécessaire que quelque chose existe qui puisse ne pas exister».

QM explica en una nota⁷⁷⁷ que el ente es, es decir, es factual, existe o no existe; del ser sin embargo no puede decirse que es, porque no es factual, no puede ser factual, no puede decirse de él que existe o no existe. Solo puede decirse que «hay» ser. Esta sería la diferencia terminológica rigurosa entre ser y «hay»: los entes *son*, pero *hay* ser; no obstante, QM indica que no utilizará siempre con absoluto rigor esa diferencia para no llenar el texto de indicaciones y jerga excesiva e inútil.

b) Comentario

QM indica que el enunciado «el ser es» es imposible, y de su imposibilidad se deduce la necesidad de que haya algo en vez de nada. Esa frase hace del ser un ente, pues solo el ente es. De ahí surge la necesidad del «hay» del ser (*hay ser*).

QM ve aquí la intuición de la eternidad del tiempo; no en el sentido habitual de que las leyes del devenir que garantizan la eternidad del cambio son eternas, sino en el sentido de que el *devenir de las leyes* es eterno. Para ello es necesario no identificar el tiempo con la consciencia subjetiva del mismo, porque ese tiempo eterno es también el tiempo del tránsito de la vida consciente a la ausencia de vida consciente, y viceversa. Ese tiempo eterno, que es la contingencia factual, puede ser pensado al margen de nuestra consciencia, de modo que el pensamiento puede pensar en su propia facticidad, en tanto ente, y por tanto que ese tiempo le sobrevivirá. Este es un tiempo indeterminado, frente al tiempo determinado de la física o de la psicología, y que podemos llamar eterno porque no puede ser abolido sin que se abola el devenir mismo. Ese tiempo indeterminado nos permite acceder, por otra parte, al no-ser de un ente particular, y este no-ser, a su vez, se extiende a otros entes particulares.

QM parece dar aquí su propia versión de la diferencia griega entre *aión* y *chrónos*, entre el tiempo eterno (del ser y del devenir) y el tiempo cronológico (de la física, de la consciencia), aunque en su caso su despliegue se inserta en medio de la explicación del ser, el hay y el existir e inexistir.

c) Necesidad e imposibilidad

QM pasa en este apartado a detenerse en una posible contrargumentación a su razonamiento: admitido el hecho de que, conforme al principio de factialidad, la contingencia no es contingente, y admitido el principio de no redoblamiento, según el cual la contingencia no puede ser ella misma contingente, de esto no se sigue que la contingencia sea necesaria: podría ser imposible, dado que lo que es imposible puede ser no contingente.

Para QM lo factual permite marcar una diferencia precisa entre necesidad e imposibilidad. El principio de factialidad afirma que el ente es contingente, y que no es contingente que sea contingente. Que el ente sea contingente indica una *positividad* primera de esa contingencia, pues remite a un ente de la experiencia empírica, al que se le atribuye una contingencia (no contingente ella misma). De ahí es de donde se deduce

⁷⁷⁷ *Ibid.*

la identificación de no contingencia con necesidad y no con imposibilidad, dado que no puede deducirse de ahí que la contingencia del ente particular sea imposible, y que por tanto el ente mismo sea imposible, teniendo en cuenta que ese ente es objeto real de experiencia real.

La necesidad no puede ser nunca una propiedad real del ente; esto se deriva de la propia naturaleza de la necesidad, entendida como no contingencia de la contingencia, y del hecho de que *la contingencia define la enticidad misma del ente*. La expresión «ser contingente» no es pues del mismo tipo que «ser rojo, ser grande», que serían atributos particulares del ente. En definitiva, dice QM, las categorías modales (ontológicas, no lógicas) de la contingencia, la necesidad y la imposibilidad se distinguen fundamentalmente por su *distribución ontológica*, es decir, por su atribución o no atribución al ente en tanto que este *es*. Esas modalidades factuales se definen por oposición como pares ontológicos: necesidad/ser contingente, imposibilidad/ser necesario; a partir de esas oposiciones puede armarse el razonamiento: que el ente *sea contingente* es necesario → que el ente *sea* es necesario → es necesario *que haya* ente contingente. Según esas categorías modales ontológicas, la necesidad es el ser contingente del ente, y la imposibilidad el ser necesario del ente⁷⁷⁸.

QM disputa a continuación la objeción de que la teoría de la factialidad del hecho reposaría ella misma sobre un hecho (la constatación empírica de que hay entes en particular). Distingue para ello dos facticidades: la del ente percibido y la de la percepción del ente, que se confunden en la objeción. Con respecto a la factialidad del ente, la contingencia no se puede dar de otra manera que a través de un ente particular que se constata empíricamente: se accede a ella a través de su donación empírica; pero lo factial mismo no comienza con el dato empírico, sino con la demostración de su propia necesidad. En cuanto a la facticidad de la percepción, podría ser posible que el ente contingente no fuese percibido como tal, si no existiéramos como seres pensantes; pero como se demostró antes, la necesidad de la contingencia no depende de que sea pensada. Es un hecho que somos seres perceptores (y por tanto con acceso a la contingencia del ente) y seres pensantes (y por tanto con acceso a la no contingencia de la contingencia del ente), pero esa no contingencia de la contingencia no depende de nuestro pensar en ella; el pensamiento sobre la contingencia es contingente, pero no lo es la contingencia del ente, y es absurdo afirmar que esta segunda dependa del primero. De nuevo se muestra aquí el fondo realista del pensamiento meillassouxiano.

1.2.5. La nada y el ser

A la luz del concepto de imposibilidad, QM analiza es estatus de la negación, tan importante en la expresión «no contingente», por ejemplo, y que también se encuentra en la etimología misma de la palabra *ne*-cesidad (*ne cedere*).

⁷⁷⁸ QM mismo afirma en una nota que estas modalidades pueden resultar absurdas para la lógica modal, porque superan el ámbito de la lógica, *ID*, p. 84.

a) Las dos negaciones

El principio de factialidad incluye dos negaciones; para entenderlas es esencial hacer una distinción entre ambas. La primera negación se encuentra en el concepto mismo de contingencia, que significa que algo que existe puede *no* existir y algo que *no* existe puede existir. Las dos negaciones aquí implícitas son en realidad lo mismo, y la inexistencia no es *más negativa* que la existencia, pues pertenece a esta la posibilidad intrínseca de ser negada, y a la inexistencia la posibilidad de afirmarse. Se trata de una negación mediana que une necesariamente los dos términos; de esa necesidad de esa negación emerge la segunda negación, la de la expresión «*no contingencia*». La primera negación explica la contingencia misma, al desplegar en sí «*la integridad del campo de lo posible*⁷⁷⁹», explica el tránsito bidireccional entre existencia e inexistencia, pero ella mismo no puede transitar, pasar. La segunda negación expresa, por su parte, la autonegación de la posibilidad en tanto tal, la forma: «*No puede ser que lo que existe no pueda existir, y que lo que no existe pueda existir*». Frente a la otra, esta negación expresa la necesidad; expresa un *no poder* (ser) que, como vimos en 1.1.2.4 c), no es una imposibilidad, sino una necesidad factual en tanto autonegación de la negación mediana.

Esa necesidad es pues la no-posibilidad de lo posible mismo. La posibilidad, ontológicamente, es algo binario (puede ser o puede no ser), y la segunda negación da expresión por tanto a la contingencia propia del ente. QM pasa a analizar la doble negación hegeliana *no (no-A)*: en ella la primera negación no niega la segunda, sino que niega lo que la segunda ya ha negado; la segunda negación interviene sobre lo negado, y no sobre la negación que ha negado. Las dos negaciones son por tanto *idénticas*: expresan el devenir de lo negado. La doble negación hegeliana no es sino otra forma de la negación mediana.

Habría que distinguir pues «la negación» (la operación) de «lo negado» (el ente). La doble negación dialéctica hegeliana es una negación de lo negado, no de la negación. Pero lo que lo factual pretende en la primera negación es verdaderamente la negación de la segunda negación: no del ente contingente, sino de la contingencia misma del ente. «Esta primera negación no niega pues que *tal ente* sea factual (no se refiere a lo que la segunda niega), sino que afirma que esta *facticidad* del ente no puede ella misma ser un ente, es decir, ser factual⁷⁸⁰». En Hegel la necesidad se identifica con un devenir específico del ente; la necesidad decreta «que el ente esté necesariamente sometido a *negaciones alteradoras sucesivas*⁷⁸¹»; para él existen leyes necesarias del devenir. Sin embargo, para lo factual la necesidad reside en el devenir eternamente contingente de los entes. QM apunta aquí una diferencia esencial entre lo factual y la dialéctica: lo factual

⁷⁷⁹ ID, p. 87: «*l'intégralité du champ du possible*» (cursivas de QM).

⁷⁸⁰ ID p. 89 : «Cette première négation ne nie donc pas que *tel étant* est factuel (elle ne porte pas sur ce que la deuxième nie), elle affirme que cette *facticité* de l'étant ne peut elle-même être un étant, c'est-à-dire être factuelle» (cursivas de QM).

⁷⁸¹ Ibid.: «La nécessité, c'est que l'étant soit nécessairement soumis à des *négations altérantes successives*»(cursivas de QM).

afirma una necesidad a la vez absoluta y anti-dialéctica: «la necesidad del devenir de las leyes y no la necesidad de las leyes del devenir⁷⁸²».

A la auto-negación factial de la negación la denomina QM la *Nada* (*néant*, traducimos por «Nada» con mayúsculas)⁷⁸³, que designa por tanto aquello que no puede ni existir ni no existir, y llamará la *nada* (*rien*, traducimos por «nada» con minúscula) a la negación mediana negada en sus términos, que designa que lo que existe puede no existir y que lo que no existe puede existir. La Nada designa lo que, de forma absoluta, no puede ser en ningún caso, es decir, el ser factial como contingencia eterna del ente; la nada designa, de forma concreta, la inexistencia que limita a todo ente en tanto contingente.

b) Las dos confusiones

QM indica que la distinción entre *Nada* y *nada* es un resultado de suma importancia del principio de factialidad, pues permite esclarecer aporías de la ontología tradicional, debidas a la confusión constante entre esos dos términos. Analiza esa confusión en Hegel y en Heidegger, no sin antes afirmar que su propia ontología de lo factial identifica, como esos dos autores, el ser y la Nada (el ser se da como lo que no es y no puede ser = nada). Pero la diferencia con ellos reside precisamente en la distinción entre *Nada* y *nada*, a la que no atienden ni tiene lugar ni en la filosofía de Heidegger ni en la de Hegel (Hegel confunde Nada y nada, lo que se traduce en la necesidad de un devenir concreto; Heidegger cree que la Nada es de la misma naturaleza que la nada, lo que se traduce en la contingencia del devenir mismo y la finitud del tiempo). Frente a ellos, lo factial afirma que tiene que haber un devenir que no tiene necesidad alguna en lo referente a su propia determinación.

1.2.6. Contingencia subordinada y necesidad subordinada

QM va a enlazar la oposición racionalidad hipotética (todo *lógos* comienza por un hecho o principio puesto)/racionalidad metafísica (la necesidad de un primer ente del que derivan los entes) con las dos confusiones entre la Nada y la nada (la primera – hegeliana – que conduce a la necesidad de un devenir determinado, la otra – heideggeriana – que conduce a la contingencia del devenir en cuanto tal) para perfilar los conceptos de contingencia y necesidad. Afirmar la necesidad de un ente supremo o de un devenir concreto es afirmar la necesidad real de los entes, y por tanto que la necesidad es; afirmar que nada de lo que es es necesario (ni siquiera el tiempo) o que toda necesidad está determinada por un hecho o un principio contingentes, es afirmar que no hay necesidad. Frente a estas dos posturas, lo factial afirma que «*hay necesidad porque la necesidad no puede ser*⁷⁸⁴». La necesidad no puede ser algo real, pues no es el atributo de un ente. La necesidad es algo absoluto y a la vez irreal. Se abren dos posiciones especulativas: «la necesidad es» y «no hay necesidad». A la primera la llama

⁷⁸² ID, p. 90 : «la nécessité du devenir des lois, et non la nécessité des lois du devenir».

⁷⁸³ Castro (2019), p. 106 traduce *néant* por «lo nulo», No nos parece una traducción correcta porque en francés ya existe el término *nul* con un significado propio distinto a *néant* y sinónimo del término español «nulo».

⁷⁸⁴ ID, p. 92 : «*il y a de la nécessité parce que la nécessité ne peut être*» (cursivas de QM).

QM la tesis de la contingencia subordinada; a la segunda, la tesis de la necesidad subordinada.

Ya en 1.1.1.3 QM había disputado la tesis de la contingencia subordinada, es decir, una contingencia limitada por principios necesarios exteriores, oponiendo la insumisión de la contingencia a toda ley, y el concepto de contingencia factual al de azar entendido como casos potenciales subordinados a un universo previo repertoriado. Esa idea de la contingencia subordinada al azar es la que afirma que la necesidad *es*, es decir, que las leyes empíricas del devenir son necesarias. Esa idea se muestra como un desacuerdo interno en la visión metafísica del mundo, pues admite a la vez que hay un ente supremo del que derivan necesariamente los entes (negación de la contingencia) y que de ese ente supremo deriva también necesariamente la contingencia de los seres (afirmación de la contingencia).

La razón hipotética sostiene que la necesidad está siempre condicionada por la facticidad del ser; el pensamiento solo puede partir de algo factual, constatado o puesto. Se trata aquí de una necesidad puramente formal: la necesidad de coherencia del discurso con sus principios originales, con el principio de no contradicción como condición mínima. Pero ese principio de no contradicción es una verdad deducida de la contingencia, pues es un hecho de pensamiento – a saber, que no podemos pensar la contradicción –, y lo cierto es que no podemos demostrar que lo impensable sea imposible. Por otra parte, del principio de contradicción no puede deducirse nada, pues no implica que tal ente no contradictorio sea más que cualquier otro.

La razón hipotética puede por tanto establecer, pero no demostrar, que un ente no puede existir si es contradictorio; pero una vez que constata, de manera contingente, que tal ente no contradictorio es tal y no tal otro, identifica la necesidad puramente formal del discurso con la contingencia. Se subordina así la necesidad a la contingencia, y la razón a la facticidad.

Dentro de esta oposición contingencia subordinada/necesidad subordinada, QM considera que la segunda es más consecuente y debe predominar sobre la primera, pues llega a la conclusión final de que nada es necesario (frente a la primera que afirma la realidad de la necesidad racional). De hecho, esa tesis (la del racionalismo hipotético) es la predominante en la metafísica actual. Pero frente a ellas el principio de factialidad va a demostrar que la necesidad es absoluta al desvelar que la necesidad racional es la necesidad absoluta de la contingencia misma. Lo factual, en suma, restablece el proyecto de una metafísica «desecha» o «derrotada» (*défaite*)⁷⁸⁵ al radicalizar la contingencia puesta en marcha por la razón hipotética.

Ernesto Castro⁷⁸⁶ ha indicado que QM comete dos confusiones: confunde el principio de razón suficiente con el principio de razón necesaria (un ente puede tener una razón suficiente sin por ello tener una razón necesaria: la colilla es la razón suficiente pero no necesaria del incendio, pues este puede haber sido producido por otras causas) y

⁷⁸⁵ *ID*, p. 96.

⁷⁸⁶ Castro (2019), p. 85.

confunde necesidad absoluta y necesidad relativa (un ente es absolutamente necesario si no puede no ser, mientras que un ente es relativamente necesario si otro ente no puede ser sin que este sea, y un ente puede ser necesario absolutamente, como el Dios de Aristóteles en tanto acto puro, sin serlo relativamente, como el Dios de Aristóteles con respecto al mundo que no ha creado, y viceversa, puede ser lo último sin ser lo primero). Castro pone el ejemplo de la metafísica de Schelling, que absolutiza el principio de razón suficiente sin por ello atribuir necesidad substantiva a ningún ente.

1.2.7. El principio de no contradicción

Siguiendo su clara aspiración realista, QM se propone mostrar la naturaleza ontológica, y no meramente lógica o formal, del principio de no contradicción. Ese principio nos dice algo acerca del ser en tanto que no podemos hablar del ser sin emplearlo: el discurso debe hablar siempre de datos no contradictorios; y a la inversa, si se pretende mantener un discurso que no se refiera a nada, basta con no respetarlo. La distinción kantiana entre juicios analíticos y sintéticos no viene, según QM, sino a arrojar aún más oscuridad sobre el asunto. Para Kant (en la introducción a la *Crítica del juicio*) este principio es un juicio analítico del tipo «A es A» (Kant no parece diferenciar entre principio de identidad y principio de no contradicción), donde el predicado ya está contenido en el sujeto en forma de identidad. Pero esta formulación deja de lado el problema fundamental del principio de no contradicción: indicar, como hace Kant, que nada se aprende con él de un ente cualquiera es desviar la atención y neutralizar lo verdaderamente importante aquí: que ese principio nos dice algo sobre el ente como tal. Este principio no nos dice nada de tal o tal ente, porque nos enseña algo sobre el *ente en tanto que ente*. Descubrir qué es ese algo nos permitirá conocer en toda su profundidad el problema de las modalidades del ente.

El principio de no contradicción nos permite también esclarecer la naturaleza de la necesidad: ese «algo» que nos dice sobre el ente no puede ser una propiedad empírica ni tampoco una propiedad ideal más allá de lo empírico: «lo que el principio de contradicción afirma es que nada puede ser y no ser a la vez, *pues si tal cosa existiera existiría de manera necesaria, ya que tendría lo otro en sí mismo y no podría por tanto devenir ya más*⁷⁸⁷».

De ahí se deduce con claridad la necesidad ontológica del principio de no contradicción, en el sentido de que nada puede ser contradictorio porque nada puede ser necesario: existe una rigurosa correlación entre contradicción y necesidad real. Si un ser fuese contradictorio, sería y no sería a la vez, nada podría determinarlo para dejar de ser lo que es. Pero, a la inversa, la tesis de la necesidad real promueve la destitución del principio de contradicción, pues afirmar que un ente es necesario significa afirmar también, a la manera de la dialéctica de Hegel, que el Absoluto contiene lo otro en sí mismo, y en ese sentido es lo que no es, en tanto ilimitación sin nada fuera de sí. Se

⁷⁸⁷ ID, p. 97-98 : «ce que le principe de non-contradiction affirme, c'est que rien ne peut être pas et ne pas être à la fois, car si quelque chose de tel existait, il existerait nécessairement puisqu'il aurait son autre en lui-même et ne pourrait donc plus devenir» (cursiva de QM).

demuestra aquí que la dialéctica es la única teoría consecuente de la necesidad real, aunque sea a costa de destituir el principio de no contradicción.

Para QM el principio de no contradicción, consecuencia ontológica (y ya no solo lógica) de la necesaria contingencia del ente, es la segunda Figura derivada del principio de factialidad, después del argumento ontológico. La no contradicción no solo no se opone al devenir del ente, sino que es la manifestación de la eternidad en el interior de cada ente dado a la experiencia.

Para explicar este último enunciado, QM pone como ejemplo dos enunciados: 1) «Este sillón es rojo», y 2) «Este sillón no puede al mismo tiempo ser rojo y no ser rojo». El primer enunciado es verificable por la experiencia. Incluye la contingencia, en el sentido de que el sillón podría ser de cualquier otro color. En el segundo enunciado (que retoma la definición canónica de este principio tomada de Aristóteles, *Metafísica*, γ 3, 19-20) el elemento perturbador lo introduce la expresión «al mismo tiempo», que no se refiere al tiempo psicológico ni empírico, y que parece sugerir que está formado por instantes divisibles dentro de los cuales el rojo podría virar al azul, de manera que en un momento determinado el sillón podría ser rojo y azul sin la menor contradicción lógica. Si ese «al mismo tiempo» se refiere a un tiempo muy breve, el enunciado 2 sería falso, pues un ente puede cambiar rápidamente, desde un punto de vista lógico. Para respetar la no contradicción debería tratarse de un instante totalmente puntual y sin espesor, algo que no se da en el tiempo vivido. Por tanto en el enunciado 2 no hay nada empírico, y sin embargo se puede aplicar a cualquier objeto empírico; no hay nada temporal en él, y sin embargo hace referencia a un tiempo, aunque sea un tiempo que no se da en ninguna parte.

El principio de factialidad, una vez más, nos saca de esta paradoja: el principio de no contradicción habla de la necesidad de la contingencia de toda determinación empírica, es decir, de la necesidad de *cambio*. Por ello ha de hacer referencia a la temporalidad, aunque sea a lo que de no temporal tiene la temporalidad: el instante, que según QM «*es el nombre de la eternidad del tiempo en tanto tal*⁷⁸⁸». La facticidad del ente, en efecto, no cambia ella misma con el tiempo, y de ahí se deduce *la necesidad del tiempo como tal* «en tanto que despliegue del ente en su esencial contingencia, es decir, en su esencial capacidad de cambiar: la temporalidad del objeto no es ella misma una propiedad temporal y, por tanto factual, del objeto⁷⁸⁹».

El principio de no contradicción apela por tanto al tiempo, pero no es él mismo algo temporal. Ese al «al mismo tiempo» de su enunciado indica que el ente no puede escapar al tiempo eterno siendo una cosa y su contrario, lo cual le haría inmune al cambio y le haría salir fuera del tiempo. Si el sillón fuese al mismo tiempo rojo y no rojo, contendría ya en su interior lo otro, no podría cambiar nunca y dejaría por tanto de ser un ente temporal. Temporal no significa cambiar necesariamente – podría haber

⁷⁸⁸ ID, p. 101 : «*l'instant est le nom de l'éternité du temps comme tel*» (cursiva de QM).

⁷⁸⁹ ID, p. 101 : «*Il en résulte donc la nécessité du temps comme tel en tant que déploiement de l'étant en son essentielle contingence, c'est-à-dire en son essentielle capacité à changer: la temporalité de l'objet n'est pas elle-même une propriété temporelle, donc factuelle, de l'objet*» (cursiva de QM)

entes inmutables –, sino ante todo ser susceptible al cambio. El principio de no contradicción afirma por tanto dos cosas, una sobre el ente y otra sobre el tiempo: 1) el objeto no puede dejar de ser contingente y 2) el tiempo no puede abolirse en el tiempo. Expresa por tanto, en esta segunda acepción, la anti-temporalidad del tiempo implícita en la idea temporal y al mismo tiempo atemporal del instante. Como más adelante veremos, QM va a ampliar sus ideas acerca de tiempo, devenir y contingencia en *Time without becoming* (TWB), de 2014, artículo-conferencia que explica determinados aspectos de *Después de la finitud*, en especial el asunto de ese tiempo anti-temporal, que va a identificar con el hipercaos de *DF*: un tiempo situada más allá del tiempo de la física.

Rapàell Millière⁷⁹⁰ ha llamado la atención sobre la inconsistencia de la argumentación de QM apelando a las tesis del dialeatismo (defendido por Graham Priest, por ejemplo), que indica que existen proposiciones verdaderas cuyas negaciones son también verdaderas. También indica que podría darse incluso el caso de un objeto contradictorio que tuviera todas las propiedades al mismo tiempo (una «contradicción máxima») y seguiría estando sujeto a cambios, ya que podría perder una de sus propiedades⁷⁹¹. Por otra parte, Millière menciona de pasada el gato de Schrödinger, que es una metáfora de la superposición cuántica (por ejemplo la dualidad onda-corpúsculo) es decir, de existencia simultánea de dos realidades o estados contradictorios (o en todo caso cuya coincidencia al mismo tiempo y en el mismo espacio es imposible) ya no a nivel lógico, sino ontológico, algo que refutaría el supuesto de QM de que la existencia de un ser contradictorio es imposible.

1.2.8. Necesidad lógica y necesidad real

Según Leibniz dos principios regulan la razón: el principio de no contradicción y el principio de razón suficiente, según el cual todo lo que existe por una causa necesaria. Esta dualidad ha sido heredada en la época moderna en la distinción entre necesidad lógica y necesidad real, que QM considera enteramente falaz, porque el sentido de la necesidad lógica consiste precisamente en que no puede haber necesidad real. Lo que el principio de no contradicción dice realmente es que es necesario que lo que es sea sin causa, contingente, y que no tiene una causa última para existir o no existir; esto se aplica también a leyes naturales. Pero esa ausencia de razón última, de causa, de todo lo que existe no es ella misma sin razón última, ni sin causa. Si así fuera no habría necesidad, y eso no puede ser, porque sabemos la causa de la no facticidad de la facticidad (el no redoblamiento). De esa imposibilidad de redoblar la facticidad emanan al mismo tiempo la necesidad y la ausencia de razón última del ente.

1.2.9. El estatus de la razón en Leibniz y en Wittgenstein

QM detecta en el *Tractatus lógico-philosophicus* y en la *Monadología* el desarrollo de dos puntos de vista sobre el estatus del principio de no contradicción y el llamado

⁷⁹⁰ Millière, R., «Principle of Non-Contradiction», en Gratton, P. y Ennis P. J. (eds.), 2015, *The Meillassoux Dictionary*, Edimburgo: Edinburgh University Press, pp. 139-141.

⁷⁹¹ *Ibid.*, p. 141.

problema de los mundos posibles. Leibniz y Wittgenstein consideran ambos que si un mundo existe, debe ser necesariamente no contradictorio; incluso el Dios leibniziano está obligado a crear un mundo que atienda a esa ley. Sin embargo, del principio de no contradicción no se puede deducir en modo alguno por qué nuestro mundo existe y no cualquier otro mundo posible no contradictorio. Es a la hora de contestar a esta pregunta en la que los dos filósofos divergen.

Leibniz lo explica apelando al principio de razón suficiente: nada existe sin razón última; en el caso de nuestro mundo, esa razón es la infinita perfección de Dios. Esa perfección exige que haya un mundo y no ninguno y que ese mundo (el nuestro) sea el más perfecto de los mundos posibles.

Wittgenstein, por el contrario, piensa que de la esencia de un mundo no contradictorio no se deriva su existencia. La existencia del mundo es *un hecho*, y por tanto contingente. Para Wittgenstein toda verdad es contingente, y como tal susceptible de ser falsa; el principio de no contradicción enuncia cómo debe ser un mundo, pero que un mundo sea tal o cual mundo escapa a la necesidad. Para el austríaco, todo es decible: todas las determinaciones de este mundo pueden ser enunciadas por las ciencias experimentales o descriptivas, porque todos sus enunciados son contingentes, y lo son también las leyes físicas. Pero esa contingencia, según Wittgenstein, afecta a cualquier mundo en general, no solo al nuestro, incluido todo mundo lógico. El principio de no contradicción es insuficiente también para determinar por qué hay un mundo lógico.

En Wittgenstein, la necesidad de la no contradicción (si hay un mundo debe ser no contradictorio) está acotada por una contingencia anterior y otra posterior: la contingencia de que haya un mundo, la necesidad de que si lo hay sea no contradictorio, la contingencia de que haya este mundo no contradictorio y no otro. Pero para él son dos contingencias distintas: los hechos del mundo por un lado y el mundo de los hechos por otro, y para Wittgenstein solo son contingentes los primeros, porque solo los hechos del mundo (que especifica y determina el mundo como tal mundo) dan lugar a enunciados provistos de sentido, es decir, *enunciables* y posibles objetos de la ciencia (y por tanto verdaderos o falsos). El mundo no puede ser objeto de enunciado provisto de sentido, según Wittgenstein, porque la ausencia de mundo no puede ser pensada y por tanto la ciencia no puede considerar la existencia del mundo como un caso posible de descripción, sino como la condición indemostrable de toda descripción. La existencia del mundo no puede ser demostrada ni enunciada lógicamente, solo *mostrada*. La ciencia descriptiva solo puede acceder al hecho de que exista este mundo y no otro, pero no acceder a que haya un mundo y no nada; eso, para Wittgenstein, pertenece al orden de la mística, que es la disciplina encargada de *mostrar* la existencia del mundo en general: es el famoso punto 6.44 del *Tractatus*: « No cómo sea el mundo es lo místico, sino que sea »⁷⁹². Que exista un mundo no contradictorio y no ninguno escapa a lo racional.

⁷⁹² Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus. Investigaciones filosóficas. Sobre la certeza*, (trad. Isidoro Reguera) Madrid : Gredos, 2009, p. 135.

Para Wittgenstein, según QM, la existencia del mundo es un puro dato, como lo es toda existencia en este mundo, aunque se escapa a cualquier enunciado científico. Se trata de un dato indecible, no porque no sea contingente (que lo es), sino porque su negación no es observable ni pensable, mientras que en el caso del resto de enunciados su negación no implica contradicción alguna. Para el austríaco las proposiciones decibles y las indecibles son igualmente contingentes, pero sus respectivas contingencias son muy distintas, de manera que tiene que hacer una diferencia entre lo decible y lo mostrable para distinguir la contingencia primera (de los hechos de tal o tal mundo) de la segunda (que haya un mundo y no nada).

QM indica que la existencia del mundo y la existencia de este mundo son para Leibniz dos necesidades completamente demostrables; para Wittgenstein, dos contingencias indemostrables y, en el segundo caso indecible. Lo factial considera, frente a Leibniz, que no hay ningún principio racional que avale la necesidad de la existencia de nuestro mundo (pues toda existencia es contingente), y frente a Wittgenstein afirma que es posible demostrar la existencia de un mundo en general, pues la facticidad de cualquier existencia no es ella misma un hecho. En el fondo la diferencia entre las dos contingencias en Wittgenstein oculta una verdad que se le escapó al filósofo analítico: la diferencia entre la contingencia y la necesidad misma (la necesidad de la contingencia de la contingencia de este mundo). Como dice QM: «Debido a que la existencia de *este* mundo es contingente, el ser *del* mundo es necesario: *lo mostrable de Wittgenstein es en realidad demostrable*⁷⁹³». Lo factial escapa tanto al teísmo metafísico de Leibniz como al misticismo lógico de Wittgenstein, dejando a la razón sola, y no a otras instancias (religiosas, éticas, estéticas) como instancia última en este asunto.

1.2.10. El principio de identidad

El principio de identidad ($A=A$) denota la necesaria identidad del ente consigo mismo. En la lógica formal se suele identificar con el principio de no contradicción. Lo que QM se propone es comprender la noción de identidad en sí misma, su significado propiamente ontológico (y no lógico ni metafísico) para lo factial, como hizo anteriormente con el principio de no contradicción. Va a desarrollar para ello 7 subapartados, y a vincular al final el ser a un axioma matemático.

a) Identidad y sentido

QM aborda aquí el viejo problema de los universales, planteado como el problema de la identidad del sentido: ¿cómo puede una palabra provista de un sentido único designar una pluralidad de referentes similares? ¿Cómo puede la palabra «caballo» tener un sentido único y a la vez designar una multiplicidad incalculable de entes parecidos pero a la vez disímiles, y que cambian a lo largo del tiempo?

Este problema parecería remitir precisamente al problema de la semejanza y la desemejanza de lo sensible, pero QM lo niega. Va a centrarse por el contrario en un

⁷⁹³ ID, p. 110 : «C'est donc parce que l'existence de ce monde est contingente, que l'être du monde est nécessaire: *le montrable de Wittgenstein est en vérité démontrable*» (cursivas de QM).

tema más lingüístico, en la condición de posibilidad del signo mismo: ¿cómo una multiplicidad fónica o escrita de significantes sensibles puede ser considerada como portadora de un sentido de identidad?

La palabra «Sócrates», por ejemplo – indica QM – no es la misma siempre, en su substancia fónica, pues es pronunciada por infinidad de voces diferentes, pero se trata siempre, se dice, *de la misma palabra*. Es decir, quizá los referentes de «Sócrates» o «caballo» no sean idénticos, pero las palabras sí.

Se trata de preguntarse por la naturaleza misma del *signo*, y de la persistencia de su identidad en el tiempo. QM busca la condición mínima del sentido: la identidad de un signo a través de sus incalculables repeticiones fónicas, que son no solo múltiples, sino también disímiles.

En efecto, si yo digo «Sócrates, Sócrates, Sócrates», el primer «Sócrates», al ser pronunciado, es distinto al segundo y al tercero y los otros a su vez entre sí: la mera repetición introduce una diferencia. QM remite de forma expresa al ejemplo bergsoniano del último toque de campana que es distinto al primero, aunque sea la misma nota musical, porque por su simple posición en una secuencia adquiere una cualidad específica que introduce diferencia y le hace irreductible a las otras: el paso del tiempo introduce una diferencia. La identidad del signo excede por tanto la percepción melódica de la palabra.

Así pues, como indica QM, *«para que sea posible un sentido idéntico es necesario que algo escape al puro despliegue temporal»⁷⁹⁴*; de aquí se deduce, por tanto, que *«la identidad del signo exige lo eterno»⁷⁹⁵*. En la marca sensible del signo hay algo que no cambia con el paso del tiempo y que permite al signo aparecer como absolutamente idéntico pese a la repetición.

Los humanos *hablamos* y no simplemente *cantamos* (como por ejemplo las aves) porque la palabra convierte el sonido que sea en un signo que es idéntico a sí mismo pese a su repetición indefinida; un signo por tanto indiferente a las diferencias sensible y también al paso del tiempo. Se trata por tanto de reconocer ese *«punto de eternidad»* (*point d'éternité*), como lo llama QM⁷⁹⁶, dentro del signo que nos permite reconocerlo como idéntico pese a su repetición en el tiempo. Pero antes QM va a detenerse en el análisis de la repetición misma, entendida en este caso como *repetición cuantitativa de lo idéntico*. Reconocer la identidad de un signo repetido (sea pronunciado o escrito) es en el fondo un proceso de *contabilizar* esos signos.

b) Iteración y repetición.

La repetición cuantitativa del signo introduce una diferencia: la de la contabilización progresiva de una enumeración. Esta repetición se funda sobre una identidad atemporal:

⁷⁹⁴ *Ibid*, p. 115: «pour qu'un sens identique soit possible, il faut que quelque chose échappe au pur déploiement temporel» (cursivas de QM).

⁷⁹⁵ *Ibid*: «l'identité du signe exige de l'éternel» (cursivas de QM).

⁷⁹⁶ *ID*, p. 116.

QM se propone demostrar que para que tenga lugar esa repetición, debe haber algo último que no se repite, que escapa al efecto diferenciador del tiempo.

Una repetición cuantitativa exige dos condiciones: una operación siempre idéntica y un resultado siempre diferente. Por ejemplo, la repetición cuantitativa por adición de un mismo término, ejemplificada por un término inicial numérico de una serie (el número 0) al que se añade una cantidad siempre la misma, por ejemplo 1. Esto daría la serie:

0 1 2 3 4 5 6 ...etc.
 (+1) (+1) (+1) (+1) (+1) (+1) ...

Este ejemplo permite explicar con claridad la diferencia entre repetición e iteración⁷⁹⁷. La primera línea muestra la *repetición*: hay una progresión uniforme y una diferencia permanente, cada término sobrepasa al siguiente en la misma cantidad, y cada término es diferente entre sí. Dentro de la repetición subyace por tanto una diferencia. La expresión «repetición de lo mismo» es por tanto confusa, porque supone que son los términos de la repetición los que son los mismos, y la repetición lo diferente. Pero la mismidad dentro de la repetición está en el operador de la diferenciación, que no cambia, y es siempre idéntico. Así tenemos la segunda línea, que es una sucesión de términos sin diferencia (siempre [+ 1]), que son siempre los mismos, y forman una *iteración*.

El elemento de mismidad de la repetición le viene de que ella misma contiene una iteración, es decir, sin iteración no habría repetición. En efecto, supongamos que existe solo la repetición, y que la iteración es una mera repetición enmascarada. Eso nos daría la siguiente serie:

0 1 2 3 4 5 6 ...etc.
 (+1) (+1)' (+1)'' (+1)''' (+1)'''' (+1)'''' ...etc.

En este caso no podemos decir que la primera línea sea una repetición, porque nada se itera: la operación por la que 1 sucede a 0 y 2 a 1 no es la misma. Lo mismo sucede en la segunda línea, pero en este caso desconocemos cuál es el operador diferencial que permite pasar de (+1) a (+1)' o de (+1)' a (+1)''. La sucesión de esta segunda línea no puede considerarse una repetición a no ser que pongamos la misma operación como principio del paso de un término al siguiente. Es decir, para que algo se repita es necesario que haya algo que no se repita, sino que se itere.

La repetición *acumula* los términos iterados conservando las iteraciones anteriores, y cada término de la repetición se constituye como el conjunto de términos iterados previamente. La iteración itera siempre lo mismo y «no tiene memoria», por decirlo así, ni acumula; empieza siempre «desde cero». La repetición sería una re-iteración cuyos

⁷⁹⁷ Lacan ya realizó esa diferencia entre repetición e iteración, aunque con un sentido distinto, no ontológico. Derrida, seguramente la fuente primaria de QM, ya analizó el asunto de la repetición y la iteración (la *iterabilidad*); y también lo hizo Deleuze en *Diferencia y repetición*, 1968.

términos registran la iteración precedente, como una contabilización, y eso introduce la diferencia en la sucesión.

Vemos por tanto que es en la iteración donde reside el «punto de eternidad». Y vemos que esa eternidad se encuentra por tanto en algo tan simple como la repetición de un signo. A esto lo llama QM «*la banalidad de lo eterno*⁷⁹⁸», pues éste último se incardina en la realidad más trivial. QM se propone ahora desvincular, utilizando lo factual, esa eternidad de cualquier platonismo de la Idea⁷⁹⁹.

c) Sentido y vacío

Hemos descubierto que tenemos acceso a lo eterno en el seno mismo de lo sensible que constituye el signo (y eso no solo a un nivel matemático, sino lingüístico o de habla). QM afirma que un signo solo puede ser considerado idéntico en el tiempo en razón de la eternidad de su referente, es decir: «esta eternidad no puede ser más *que* la de su contingencia de signo *como tal*, que es intemporalmente la misma en el transcurso del tiempo⁸⁰⁰».

Para aclarar esto, QM propone construir un signo puro, que no tenga referente ninguno excepto la eterna contingencia de su propio soporte sensible. Este signo no designará ningún ente, sino solo la contingencia eterna en cada ente. Pero mediante la inversión ontológica que supone su conversión en signo, se designará a sí mismo no como significante contingente, sino como contingencia eterna de ese significante (su significado iterable). El significado resultará entonces «*de la indexación del significante a su contingencia propia*⁸⁰¹».

Al construir ese «signo puro», llegamos al núcleo de la Figura de la identidad, al dotar de un valor ontológico al contenido matemático subyacente: ese signo puro, según QM no sería otra cosa que el *conjunto vacío* de la teoría de conjuntos. QM se apoya aquí en el análisis de Badiou en *Ser y acontecimiento* (meditaciones 3 a 5), como él mismo indica, y nos recuerda que en la teoría de conjuntos hay dos axiomas que afirman una existencia (los siete restantes se refieren a relaciones): un axioma que afirma que *existe* el conjunto vacío (un conjunto al que no pertenece ningún elemento) y otro axioma que afirma que existe un ordinal que no sucede a ningún ordinal finito (la existencia del infinito, al que QM recurrió para demostrar la imposibilidad del Todo). La repetición del conjunto vacío es precisamente la que construye los ordinales, base de toda numeración.

⁷⁹⁸ ID, p. 120 : «*la banalité de l'éternel*» (cursivas de QM).

⁷⁹⁹ QM retorna a este problema de la repetición y la iteración en una conferencia en la Freie Universität de Berlín del 20 de abril de 2012, *Répétition, itération, réitération. Une analyse spéculative du signe dépourvu de sens*, recogida y traducida al inglés en Quentin Meillassoux, «Iteration, Reiteration, repetition: A Speculative Analysis of the Sign Devoid of Meaning», en : Avanesian, A. y Malik S. (eds) *Genealogies of Speculation: Materialism and Subjectivity since Structuralism*, Bloomsbury, 2016, pp. 117-197.

⁸⁰⁰ ID, p. 121 : «*cette éternité ne peut être que celle de sa contingence de signe comme telle, qui est intemporellement la même au cours du temps*» (cursivas de QM).

⁸⁰¹ ID p. 122 : «*Le signifié résulterait ainsi de l'indexation du signifiant à sa contingence propre*» (cursivas de QM).

Las matemáticas se fundamenta sobre el concepto de vacío y su contenido, y en esa dirección va a ir la ontología de QM, que es – en tanto continuación de la filosofía de Badiou – ante todo un proyecto de fundamentación matemática de la ontología. Se trata ahora de averiguar cuál es la naturaleza de ese vacío y si se puede *hacer ontología* de ello. QM considera que la teoría factial de la identidad permite responder a esa pregunta: «*el vacío matemático es el signo puro que designa mediante un soporte arbitrario la eterna contingencia de su arbitrariedad misma*⁸⁰²».

Para QM el fundamento ontológico del conjunto vacío proviene por tanto de la contingencia absoluta que ese mismo conjunto designa. La contingencia no es ningún ente, como ya sabemos, y coincide con el vacío en introducir esa *marca arbitraria*. Esa marca es el *único* signo puro posible de la lengua matemática. Dos conjuntos vacíos son indiferenciables entre sí porque los conjuntos se diferencian por los elementos que los forman; por otra parte, no puede existir otro vacío que el definido por la axiomática de la teoría de conjuntos. Existe por tanto un único conjunto vacío. El signo elegido para designar el conjunto vacío es arbitrario, su marca de arbitrariedad designa el vacío, es decir la contingencia que no es ente de esa misma marca. Las matemáticas hacen de este signo arbitrario el signo único de la contingencia en su eterna unicidad, de la contingencia como tal a través de su propia arbitrariedad. La matemática queda anclada así a la ontología a través de un signo puro (el del conjunto vacío) que se refiere *única y exclusivamente* al ser en tanto ser (la contingencia como tal).

Badiou ya había identificado el ser en tanto ser con el conjunto vacío en *El ser y el acontecimiento*; sin embargo, para QM Badiou queda preso aún de la concepción heideggeriana, al entender el ser como «impresntación de la presentación», y por consiguiente como algo «enigmático». Es ese carácter enigmático el que QM ha intentado eliminar, al identificar «el referente del vacío con la contingencia no contingente del signo⁸⁰³».

d) Un referente factial del signo

La eternidad es por tanto la condición del signo, y por tanto del sentido. Esa eternidad es la eterna contingencia de su soporte sensible. QM se centra a continuación en el signo referido a un hecho.

Se plantea el problema de cómo un ente particular puede dar lugar a una eternidad reiterable. Si tomamos como ejemplo un libro, aparecen tres realidades distintas: 1) una cosa formada por determinaciones particulares (peso, forma, tamaño, color, etc.); 2) un sentido, la palabra «libro», que designa diferentes cosas (a todas aquellas a las que llamamos «libro») diferentes unas de otras, y 3) como signo es reiterable y por tanto relacionado con lo eterno. Solo mediante la indexación de todas las determinaciones del libro a su contingencia idéntica y eterna podemos considerar su sentido como único.

⁸⁰² ID, p. 123 : «*le vide mathématique est le signe pur désignant par un support arbitraire l'éternelle contingence de son arbitraire même*» (cursivas de QM).

⁸⁰³ ID, p. 125: «en identifiant le référent du vide à la contingence non-contingente du signe».

Lo factual permite evitar así tanto el convencionalismo como el platonismo: el convencionalismo, al rechazar toda eternidad, es incapaz de explicar por qué un sentido es idéntico a lo largo del tiempo; el platonismo al reificar las determinaciones sensibles en ideas suprasensibles, hace del objeto sensible algo incomprensible. Lo factual funda la identidad del sentido evitando la idealización de la esencia.

e) **Identidad y no contradicción**

QM emprende el análisis de los principios de identidad y de no contradicción según la lógica proposicional; en realidad va a hacer una lectura *ontológica* de los presupuestos de esa lógica.

La lógica de proposiciones parte de enunciados llamados «atómicos» (simbolizados a partir de ahora con la letra «p») a los que se adjunta una tabla de verdad, conforme a la escritura en uso desde el *Tractatus* de Wittgenstein:

p V(verdadero) F(also)

Según QM toda la necesidad de la lógica se encuentra contenida ya en esta escritura. En efecto, aquí se muestra que las proposiciones de la lógica *tienen que ser* contingentes: la proposiciones pueden ser, indiferentemente, verdaderas o falsas, no hay nada en ella, según las tablas, que las predisponga o disponga a ser verdaderas o falsas. Lo único que dicen esas tablas es que las proposiciones tienen que ser *hechos*: su verdad o falsedad es siempre factual.

Se opone en la base de esta lógica la contingencia de lo real (los hechos, las proposiciones atómicas) a la necesidad estrictamente combinatoria de sus eventuales combinaciones (enunciados complejos). Pero en realidad la necesidad de las tautologías proviene de la contingencia necesaria de las proposiciones atómicas. Contrariamente a lo pensado por Wittgenstein, según QM, los enunciados complejos necesarios no nos dicen nada acerca del mundo (sobre tal o tal hecho del mundo), sino solo acerca de la *mundanidad* como tal, pues no hacen sino enunciar la necesaria contingencia de lo que es.

QM se detiene en explicar la diferencia entre el concepto de identidad de la lógica proposicional y aquel al que él se refiere, determinado por lo factual. La lógica proposicional afirma que la proposición «p equivale a p» es verdadera. Se trata de una proposición trivial que únicamente afirma que «p» tiene el mismo valor de verdad que sí mismo. Aquí no se propone la identidad, sino que simplemente *se presupone*.

QM ya había explicado que la identidad remite a la posible reiteración de una marca, a la posibilidad de pensar una multiplicidad sensible de marcas como referidas a un sentido único. Pero en la lógica proposicional el principio de identidad es una mera fórmula que reitera la marca «p» sin fundamentar la legitimidad de dicha reiteración. En efecto, en «p equivale a p» no podemos saber si la «p» de derecha es la misma que la de la izquierda; nada hay que lo legitime. Lo que aquí tenemos es más bien un «principio de equivalencia», que presupone el de identidad.

La lógica no demuestra por tanto la posibilidad de que una marca se repita/reitere como idéntica. La lógica simplemente *la escribe*: indexa «p» a su contingencia propia, a su tabla de verdad. La escritura tabular contiene la necesidad ontológica que sostiene la operación de la reiteración de las marcas.

QM pasa a analizar el principio de contradicción en su forma lógica:

«no (p y no p)»

Hay dos negaciones: una exterior y otra interior al paréntesis. La interior remite a la contingencia de «p» y de «no p», a la contingencia de proposición atómica «p» y de su posible negación. Esta negación es un operador de inversión de la verdad que no es otra cosa que la formulación (escritura en horizontal) de la tabla de verdad (escritura en vertical). Es en efecto la expresión del paso necesariamente posible de la verdad de «p» a su falsedad: el operador de negación solo puede funcionar si se da una variabilidad esencial de «p»; si no hubiera variación de «p», ninguna proposición atómica podría ser negada. Es una condición absoluta de la lógica que opere con proposiciones que no sean necesarias, y por tanto puedan ser negadas por la negación lógica.

La negación externa al paréntesis, por su parte, tiene por fin expresar la necesidad lógica de la contingencia de la proposición; aunque sea lógicamente idéntica a la negación interna, ontológicamente es muy distinta, pues remite a una verdad necesaria, y no a una verdad de hecho como la negación interna. La negación externa no marca la contingencia de la proposición atómica («p»), sino la *no contingencia* de la proposición compleja («p y no p»): la necesidad de que «p» pueda ser o no ser, la necesidad de que las proposiciones lógicas hablen *solo de hechos*. Pues si fuese posible que una proposición atómica no hablase de hechos, el principio de contradicción no sería necesariamente verdadero (si «p» pudiese a la vez ser y no ser, no sería un hecho, sino una entidad necesaria).

Una de las negaciones (la interna) expresa una verdad factual (tiene como campo hechos indiferentemente verdaderos o falsos), la otra (la externa) expresa una verdad necesaria, que es la negación absoluta (de la indiferencia de verdadero y falso). La primera negación es lo que QM había llamado *la nada* (con minúscula) o *rien*, que expresa la no facticidad; la segunda negación es *la Nada* (con mayúscula) o *néant*, que expresa la factialidad (lo factual, la no contingencia de la contingencia).

La conclusión de QM es que la necesidad lógica es la expresión de una necesidad ontológica contenida en sus componentes elementales (la contingencia de las proposiciones atómicas, que remiten siempre a hechos, la necesidad implícita de las tablas de verdad) y que se encuentra también en sus formulaciones complejas.

f) Identidad y substancia

La metafísica de la identidad reposa tradicionalmente en la identificación de los principios de identidad y no contradicción con una ontología de la substancia; se entiende por identidad un substrato invariable al cambio. La concepción factual de la

identidad supera esa idea, al negar la idea subyacente a la substancia (y al substancialismo) de que exista una determinación privilegiada desde el punto de vista ontológico, un «algo» que subsista al cambio. Lo factual rompe con el vínculo entre identidad y substancia: no hay un substrato que se pueda abstraer al cambio, o dicho de otra forma, solo la contingencia eterna misma es ese substrato, con sus propiedades (la no contradicción, la identidad, el infinito, la necesidad y el resto de Figuras). Lo que queda no es una cosa ni una ley, sino los atributos del devenir eterno.

g) ¿Cuál es la oposición primera del pensamiento?

QM se detiene en disputar algunas concepciones de los críticos a la metafísica de las más diversas corrientes, que comparten con esa metafísica que critican el postulado de que las oposiciones primeras fundamentales del pensamiento son lo Uno y lo múltiple, la identidad y la diferencia. Puede uno entender que QM habla, sin citarlos, de los filósofos del posmodernismo francés, y en especial de Derrida⁸⁰⁴ y de Deleuze. El error de partida de ese postulado es que utilizando esas parejas de opuestos no puede elucidarse la naturaleza de la necesidad. Estas concepciones intentan acceder a la necesidad remitiéndose a otras nociones: el Uno es necesario porque es indivisible (pero no se nos explica por qué es necesario un Uno indivisible). El antimetafísico dirá que lo necesario es lo múltiple, pues dentro del Uno mismo se abre la diferencia, que abre la diseminación de lo múltiple, pero no se nos explica la necesidad de esta diferencia. En ambos casos la necesidad es tratada como atributo, y esa atribución presentada como elucidación de la necesidad. Pero la necesidad, según QM, no puede ser elucidada más que a partir de sí misma y de su opuesto, la contingencia. Esa es la oposición primera y fundamental del pensamiento (y de lo dado), y las otras oposiciones (uno-múltiple, identidad-diferencia) no son sino secundarias.

1.2.11. Contingencia y pensamiento

QM define el pensamiento racional como «el acceso a la contingencia, e igualmente, el acceso a la no contingencia de la contingencia⁸⁰⁵». El humano es un ser pensante porque intuye esa propiedad *invisible* (que no se da empíricamente) de todos los entes, que es su ausencia de razón, su contingencia. El pensamiento humano va de la contingencia a la no contingencia de la contingencia, precisamente porque es imposible en última instancia encontrar en el mundo algo desprovisto de contingencia. Está extendida la creencia religiosa de que la imposibilidad última de concebir una razón última de las cosas radica en una *incapacidad subjetiva* humana, producto de su pequeñez. Pero lo factual refuta esa idea: «*no se trata de una incapacidad subjetiva de comprender la razón última de las cosas, sino de una capacidad de comprender la imposibilidad objetiva de esa razón*⁸⁰⁶». No hay pequeñez o miseria por tanto, sino grandeza de

⁸⁰⁴ QM menciona en una nota (ID, pp.137-138) explícitamente a Derrida, y afirma que su *différance* «es la manifestación de una fidelidad esencial a las prioridades conceptuales de la metafísica, antes que una ruptura radical con su modo de pensar».

⁸⁰⁵ ID, p. 138 : «accès à la contingence et, uniment, accès à la non-contingence de la contingence».

⁸⁰⁶ ID, p. 139 : «*il ne s'agit pas d'une incapacité subjective à saisir la raison ultime des choses, mais d'une capacité à saisir l'impossibilité objective d'une telle raison*» (cursivas de QM).

comprensión (que las cosas son como son y no pueden ser de otra manera) por parte del pensamiento humano. QM reafirma aquí una vez más su realismo filosófico extremo.

1.2.12. Lo indefinido

QM despliega en tres partes el análisis de lo indefinido, vinculándolo a la imposibilidad del Todo, al infinito y al problema de la inducción.

a) La imposibilidad del Todo

Lo indefinido como imposibilidad de ser del Todo es para QM una de las Figuras esenciales de lo racional (junto al principio de identidad y el de no contradicción) para resolver el problema de la inducción. Esa imposibilidad se deduce directamente del principio de factialidad: el Todo no puede ser, pues si fuera no habría nada fuera de él y por tanto no podría devenir. Si el Todo existiera sería contradictorio en sí mismo – algo que como indica QM ya vio Hegel –, pues tendría que contener tanto todo lo que es como todo lo que no es. El Todo es entendido aquí en su sentido ontológico, identificable al concepto que Hegel tenía de él: el Todo que no tiene (ni permite) afuera a sí mismo en el que poder devenir, porque ese afuera es el momento de la contradicción en que el Todo se identifica con lo que no es. Ese momento contradictorio es el de la identidad del Todo consigo mismo, como identidad, en su interior, de lo que es con lo que no es. A ese todo hegeliano, dialéctico, es a lo único que se puede llamar Todo, y de él solo puede afirmarse su imposibilidad eterna. QM recurre a un silogismo que utiliza el principio de factialidad: Si el Todo existe, debe ser lo que no es y debe no ser lo que es; si *es* tiene que ser *necesario*. Pero por el principio de factialidad nada de lo que es puede ser necesario. Luego el Todo no puede ser⁸⁰⁷.

El Todo es aquello a lo que nada sucede; si el Todo existiera se produciría una parada definitiva en el orden del ser. Tal colapso del ser nos resulta impensable, debido a nuestra incapacidad subjetiva, atribuible a nuestra finitud y contingencia, o a nuestra privación e inferioridad teológica. O bien se trataría, como piensa Wittgenstein, de una convención, de un juego de lenguaje; no entraría en las reglas de *este* juego, a no ser que rompiéramos y transgrediéramos las reglas y estaríamos entonces jugando a *otro* juego. Pero en todas estas explicaciones psicológicas-teológicas-lingüísticas nada se nos dice del ser de las cosas, solo de nuestros límites subjetivos, y no son por tanto válidas.

La imposibilidad de totalizar en general es una imposibilidad objetiva, no (solo) subjetiva: es una imposibilidad ontológica. Lo indefinido (esa imposibilidad de totalizar) y el principio de no contradicción son dos instancias de la razón que derivan del mismo principio: la imposibilidad de una existencia necesaria.

Esa necesidad de lo indefinido no designa a un ente, sino al devenir del ente que excede toda estructura existente. Ningún ente existente puede escapar a ese devenir, a su propia posible desaparición: en tanto determinaciones del mundo, son todos contingentes. Pero

⁸⁰⁷ ID, p. 140: « Si le Tout est, il doit être ce qu'il n'est pas, et ne peut donc être autre qu'il n'est : s'il est, il ne peut être *que* nécessaire. Or, d'après le principe de factialité, rien de ce qui est ne peut être nécessaire. Donc le Tout ne peut être» (cursivas de QM).

si el Todo existiera, sería ese substrato que no cambia con el cambio, el substrato mismo del devenir, y sería contradictorio al abrazar en sí mismo a la vez lo que es y lo que no es. De la no existencia del Todo se deriva por otra parte la concepción factial del tiempo.

Inexistir es *poder existir*. La inexistencia remite por tanto a la virtualidad del tiempo, como opuesto a lo que ya ha sido actualizado, lo existente. Cuando se afirma que el Todo no existe se está diciendo también que «el Todo no puede no *inexistir como conjunto de casos posibles del devenir*⁸⁰⁸»: no existe un devenir cuyos casos podrán ser totalizados, y por tanto probabilizados como elementos de un universo aleatorio. Los casos posibles no pueden ser reducidos a un Todo como un conjunto de casos repertoriables.

QM distingue las *potencialidades* (los casos repertoriables dentro de una totalidad de posibles) de las *virtualidades* (las inexistencias factiales que no son en última instancia ningún caso de ningún universo de casos). A partir de aquí, QM elabora su tesis de lo factial sobre el tiempo: «*los surgimientos posibles del devenir constituyen no las potencialidades, sino las virtualidades del tiempo*⁸⁰⁹». QM ampliará esta idea aquí apuntada, como veremos en su artículo «Potentiality and Virtuality»⁸¹⁰.

Resta, para solucionar el problema de la inducción, distinguir entre lo indefinido y lo infinito, que en tanto universo infinito de casos posibles, debe ser distinguido del Todo (como ya se dijo, el Todo es aquello a lo que nada sucede y el infinito aquello que no sucede a nada).

b) Lo indefinido y el infinito

QM comienza con una observación preliminar: «*el principio de factialidad funda la necesidad ontológica al mismo tiempo del principio fundamental de la lógica – el principio de no contradicción – y del principio fundamental de la matemática de conjuntos – lo indefinido*⁸¹¹». Como vimos, la teoría cantoriana de conjuntos es una teoría de multiplicidades indefinidas que no se pueden totalizar.

La matemática de conjuntos, al pensar lo indefinido, se dota de medios para pensar el infinito, disociando el infinito del Todo, dos nociones que la modernidad ha confundido entre sí influidos por la concepción teológica del Dios-Todo. El infinito matemático, según QM, no es algo que exista necesariamente (como ese Dios-Todo), sino algo que debe necesariamente *poder existir*.

⁸⁰⁸ ID, p. 142 : «le Tout ne peut pas non plus inexister à titre d'ensemble des cas possibles du devenir» (cursivas de QM).

⁸⁰⁹ ID, p. 143 : «les surgissements possibles du devenir constituent non les potentialités, mais les virtualités du temps» (cursivas de QM).

⁸¹⁰ Meillassoux, Q., «Potentiality and Virtuality», en : Bryant, L., Srnicek, N. & Harman, G. (eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne: re.press, 2011, pp. 224-236.

⁸¹¹ ID, p. 143 : «le principe de factialité fonde la nécessité ontologique à la fois du principe fundamental de la logique – le principe de non-contradiction – et du principe fundamental de la mathématique ensembliste – l'indéfini» (cursivas de QM).

Como se explicó ya (1.1.2.10. c), la teoría de conjuntos contiene dos axiomas que afirman la existencia: la del vacío y la del infinito. Para explicar la diferencia entre el infinito y lo indefinido, QM recurre al concepto de vacío en la teoría de conjuntos: en ella la reiteración del conjunto vacío conforme a un mismo procedimiento configura un conjunto ordenado de conjuntos llamados *ordinales*. A ese procedimiento de reiteración se le denomina *operador de sucesión*: la operación única por la cual, dado un término de sucesión, es posible siempre crear el término sucesor. Ese operador funciona de la siguiente manera en el caso de la creación de ordinales: dado un conjunto «n», su término sucesor «n+1» es el conjunto que comprende todos los elementos de «n» más «n» mismo. El primer ordinal sería el conjunto vacío (sin ningún elemento), el término que lo sucede sería el conjunto que tiene como único elemento el vacío mismo, y el término siguiente sería el conjunto que comprende dos elementos: el vacío y el conjunto que tiene por único elemento vacío, y así sucesivamente. Se trata de una sucesión en orden pero también *indefinida*, es decir: no hay posibilidad de encontrar, partiendo del operador de sucesión, un ordinal al que no pueda suceder ningún otro ordinal: no hay último término.

El infinito se nos presenta matemáticamente mediante un axioma que afirma la existencia de *un ordinal no sucesor*: un ordinal que no puede suceder a uno de los ordinales obtenidos a partir del vacío y del operador de sucesión predeterminado de antemano. El infinito es por tanto un ordinal que no sucede a nada, un ordinal que excede todo orden. Este ordinal no es lo indefinido, pues él mismo es el comienzo de una nueva serie ordenada de ordinales infinitos (lo que Cantor llama «la sucesión de álefs»), que se despliega con un nuevo operador de sucesión. Esta serie es ella misma indefinida porque no es posible definir un ordinal infinito al que no pueda suceder ningún otro⁸¹².

Pero esa operación puede repetirse una vez más en una nueva serie indefinida de infinitos, un nuevo infinito inaccesible a esa sucesión de ordinales infinitos. Como esto se puede repetir de manera indefinida, se obtiene de esa manera una serie indefinida de series indefinidas de infinitos. QM ve aquí la formulación matemática del surgimiento *ex nihilo*; como él mismo explica: «Todo infinito axiomático enuncia en efecto, conforme a nuestra ontología, *la necesaria posibilidad para una constante, para un orden, sea el que sea, de ser atravesada por otra constante, inconmensurable con la precedente*⁸¹³». El infinito se muestra aquí como la ruptura de un orden dado, y es en ese sentido que es algo que no sucede a algo, pero no algo a lo que no sucede nada. El infinito debe ser punto de partida de una nueva constante, indefinida y sujeta ella misma a un nuevo surgimiento posible. Esa constante nueva no está contenida potencialmente ni en las constantes precedentes ni en un Todo ninguno (pues esas nuevas constantes son intotalizables).

⁸¹² ID, p. 145.

⁸¹³ ID, p. 146: «Chaque infini axiomatique énonce en effet, selon notre ontologie, *la nécessaire possibilité pour une constance, un ordre quel qu'il soit, d'être "transpercée" par une autre constance, incommensurable à la précédente*» (cursivas de QM).

El infinito matemático es un axioma de no sucesión, como dice QM⁸¹⁴, pero no puede ser demostrado ontológicamente, pues no designa una existencia (de algo impensablemente grande, o de Dios), sino de «una *necesaria posibilidad del tiempo*: la posibilidad del surgimiento imprevisible de una novedad radical, excedentaria de los órdenes precedentes⁸¹⁵».

QM indica que el vacío es también un ordinal que no sucede a nada: por ello el vacío designa la contingencia en tanto tal, sobre la que reposa toda ley. El infinito reproduce ese carácter a-sucesivo del vacío en que manifiesta la contingencia del vacío en medio de las leyes que emergen: una ley hace surgir fuera de ella una nueva ley (la materia a la vida, la vida al pensamiento), pero la contingencia subyace a todo orden. Puede entenderse el infinito, en tanto surgimiento *ex nihilo* de una ley del interior de otra, como una interrupción del vacío; no es un contenedor de lo finito, sino «un punto infinitesimal de ruptura de las leyes⁸¹⁶», punto que, en tanto inaccesible al orden, y en tanto punto de exterioridad, sirve como lugar de confluencia de los elementos del orden superado.

c) Conclusión y resolución de un problema metafísico

A la luz de los razonamientos previo, QM da por resuelto el problema metafísico de la inducción, porque:

1) se ha establecido ontológicamente la inexistencia del Todo, o lo indefinido; 2) se ha determinado la diferencia entre lo indefinido y el infinito, justificando ontológicamente la multiplicidad matemática indefinida de los infinitos⁸¹⁷»

El *nihilo* en la expresión «surgimiento *ex nihilo*» remite a lo que QM ha llamado la negación de la *nada* (con minúsculas): no la ausencia total de entes, sino la inexistencia entendida como virtualidad y no como potencialidad probabilizable. La resolución del problema de la inducción exigía romper con la noción de *potencialidad* que subyace a nuestra concepción de inexistencia y con la concepción probabilística del devenir que le acompaña inevitablemente.

1.2.13 Observaciones

QM hace dos breves aproximaciones a las ideas de necesidad y de Todo en el argumento ontológico de San Anselmo y en la dialéctica de Hegel.

a) El argumento ontológico de San Anselmo

El argumento ontológico expuesto por San Anselmo en su *Proslogion* (*cap. II*) viene a decir que aquello de lo que no se puede concebir algo mayor tiene que existir fuera de

⁸¹⁴ ID p. 147.

⁸¹⁵ ID, p. 147 : «une nécessaire possibilité du temps: celle du surgissement imprévisible d'une nouveauté radicale, excédentaire des ordres existants» (cursivas de QM).

⁸¹⁶ Ibid.: «un point infinitésimal de rupture des lois» (cursivas de QM).

⁸¹⁷ ID, p. 148 «1) la nécessaire inexistence du Tout, ou indéfini, a été ontologiquement établie; 2) la différence entre l'indéfini et l'infini a été déterminée, justifiant ontologiquement la multiplicité mathématique indéfinie des infinis».

mí. Aquí el Todo es concebido claramente como aquello a lo que nada puede suceder ni exceder; una idea en mi mente no podría contenerlo, pues la parte contendría al Todo, sería mayor que él, por lo que necesariamente tiene que existir fuera de mí.

QM da la vuelta al argumento formulándolo así: «el Todo se manifiesta como ese ente peculiar cuya definición implica el no-ser⁸¹⁸». En el argumento de Anselmo se vinculan de manera esencial el ser, el Todo y la necesidad; pero la factualidad ha mostrado la imposibilidad del Todo, inscrita en su misma definición: es necesario que el Todo no sea porque no es posible una existencia eterna efectiva. El argumento de Anselmo extrae su lógica del reconocimiento del Todo como ente necesario ontológicamente. Si como hace Anselmo unimos el Todo a Dios, el corolario es claro: Dios es el único ente del que se puede enunciar *a priori* la inexistencia.

b) El Todo hegeliano

Hegel percibió, como se ha indicado, que si el Todo existe debe ser intrínsecamente contradictorio, pues contiene a la vez lo que es y lo que no es. El alemán sugiere por ello que la existencia del Todo debe ir acompañada de la abolición del principio de no contradicción. Como vimos, la modernidad identifica el concepto del Todo con el de infinito, algo en lo que recae Hegel, que, con una concepción meramente algebraica, identifica lo infinito con lo indefinido (la repetición cuantitativa e indefinida de lo mismo). En Hegel además la contingencia, lejos de ser algo necesario (como determina lo factual), es un momento secundario y subordinado de la necesidad real del Todo y su devenir. Esta jerarquía queda reflejada a nivel político, según QM, en el contraste entre plebe y Estado en la *Filosofía del Derecho* hegeliana: el Estado, como entidad racional, no puede someter nunca a la plebe, que sería la pura contingencia, pero por otro lado esa plebe es un estamento inferior al Estado, y no puede obstaculizarle en su desarrollo, ni mucho menos derrocarlo.

Frente a esa contingencia de la dialéctica se eleva la contingencia factual, que decreta la naturaleza contingente no solo de los entes, sino también de las leyes del devenir: una contingencia incondicionalmente necesaria, cuya necesidad intrínseca no se deduce de un principio exterior, sino de su propia naturaleza.

1.2.14. Eternidad, necesidad y *ananké*.

Se suele traducir el término griego *ananké* por la palabra de origen latino «necesidad» (*necessitas*), que significa a su vez «lo que no puede ser dejado». Sin embargo, para los griegos mismos, apunta QM, *ananké* designaba en primer lugar las necesidades naturales más esclavizadoras, como el hambre y la sed. En segundo lugar remitía al destino tejido por los dioses, las fuerzas de la naturaleza ante las que los humanos eran impotentes. En definitiva, denominaba aquello sobre lo que los humanos no tenían influencia alguna. Es el mismo significado que le damos actualmente al hablar de la necesidad de las leyes naturales. El término *necessitas* en latín, que QM interpreta como

⁸¹⁸ ID, p. 149 : «Le Tout se manifeste comme cet étant remarquable dont la définition implique le non-être».

ne cessare, «no cesar», añade ese rasgo de temporalidad que lo inclina hacia la eternidad: lo que dura en el tiempo y no cesa, y escapa a toda modificación. Esta noción de *ananké* no tiene nada que ver con la idea de verdad lógica, pues no remite a la eternidad de una verdad, sino a la incapacidad o impotencia del ser humano.

Esa incapacidad, esa *restricción (contrainte)*, remite al hecho de que ningún ente, incluido el humano, puede ser el Todo de lo que es, no puede ser Dios. Como no existe el Todo, tampoco existe Dios, y el humano por tanto no puede ser Dios. Tiene que existir un punto de impotencia esencial, y no accidental, para el humano, y esa son las leyes mismas del devenir. La sumisión a esas leyes (y nuestra impotencia para cambiarla) permite la potencia de la técnica y la tecnología (la inmutabilidad de las leyes nos permiten dominar los entes sometidos a esas leyes).

Esa restricción va unida a la imposibilidad ontológica de que un ente sea el Todo, pero no debe ser confundida con la idea de necesidad. Las leyes son a la vez necesariamente *contingentes y constrictivas*: pueden cambiar, pero los humanos no las pueden cambiar. Pero si confundimos la restricción de las leyes con la necesidad de las leyes, confundimos la idea misma de necesidad, mezclando dos ámbitos distintos: las leyes de la naturaleza y las verdades ontológicas y/o matemáticas.

Como indica QM, Aristóteles, en la *Metafísica*, explica que hay diferencia entre dos tipos de necesidad: la que rige las demostraciones lógicas y la de las restricciones que nos imponen las constantes de la *phýsis*. Pero Aristóteles piensa esta diferencia como interna a la necesidad, y no como la diferencia entre aquello que es eterno en el ente, y por tanto propiamente necesario, y lo que, no cambiando, es verdadero en función de nuestra acción, y por tanto no es en nada necesario. El filósofo griego establece una diferencia confusa y que mueve a confusión entre una necesidad lógica y otra real, que hará que las leyes constantes de la naturaleza sean consideradas tan eternas como las verdades de la lógica. Esa confusión entre dos eternidades, una que desvela las verdades *a priori* y otra la observación *a posteriori* de las leyes naturales, se ha prolongado hasta nuestros días, y no hemos salido de ella: «Debido a que no tenemos poder sobre las alteraciones de las inercias de la naturaleza que dan lugar a surgimientos de novedades, los consideramos idénticos en su naturaleza a las verdades racionales⁸¹⁹».

Esta confusión acaba por afectar al *lógos*, entendido como la discursividad que se distingue esencialmente de otras precisamente por la necesidad de su argumentación, creando una escisión entre partidarios y antagonistas de la razón, entre racionalistas (que afirman la necesidad de las leyes) e irracionalistas (que afirman que existe «otra cosa» más allá de las leyes, otra ley necesaria pero oculta y misteriosa: trascendente). El racionalista cree irracionalmente en la necesidad de las leyes, el irracionalista también. QM comparte la definición de razón como pensamiento de la necesidad, pero situándose

⁸¹⁹ *ID*, p. 156: «Parce que nous n'avons pas prise sur les bouleversements des inerties de la nature donnant lie à des surgissements de nouveauté, nous les considérons comme identiques en nature aux vérités rationnelles».

al margen de la oposición racionalismo-irracionalismo, en la que subyace una concepción irracional de lo racional.

El término de «necesidad» se encuentra por tanto contaminado de confusión y de ideas equívocas, y es absurdo hablar de necesidad real y necesidad lógica: una necesidad real es una contradicción *in adjecto*. Para mayor precisión QM va a llamar *restricciones* (*contraintes*) a las inercias del devenir sobre las que el humano no tiene poder, pero que son contingentes y pueden cambiar y dentro de las cuales puede producirse el surgimiento de la novedad.

1.2.15. Heráclito, pensador del reposo, Anaximandro, pensador del devenir.

La necesidad va a ser entendida como *eternidad* (más allá del tiempo) y no como *sempiternidad* (de duración infinita), contraviniendo a su propia etimología (la etimología propuesta por QM de *ne cessare*), porque se asimila las verdades racionales que, en efecto, no están en el tiempo, sino que enuncian la no temporalidad del tiempo, la imposibilidad de que sea abolido.

Solo el tiempo es eterno: a esta verdad en apariencia tan vulgar llega lo factial. Porque lo que se suele considerar como eterno es precisamente lo contrario del tiempo: la regularidad de la naturaleza, las constantes temporales, factuales y constreñidoras para el ser humano. «*La eternidad del tiempo no significa la eternidad de las leyes del devenir, sino la eternidad del devenir de las leyes*⁸²⁰». Es por la eternidad del tiempo que pensamos el devenir como tal, no por sus leyes.

La eternidad del devenir ha sido entendida de manera falaz como inmutabilidad de las leyes del devenir desde Heráclito. Para QM que el filósofo de Éfeso sea considerado el pensador del devenir demuestra la estrechez y la limitación de los conceptos en los que nos movemos, pues Heráclito es, como puede imaginarse por la argumentación, el instaurador de esa mencionada confusión. Para Heráclito el devenir es la *Diké*, es decir, la armoniosa ley del devenir, y lo que permanece inaccesible al devenir, es decir, su contrario: los términos inmutables entre los que oscila el devenir, los *contrarios*: frío/caliente, húmedo/seco, etc., términos inmutables a través de los cuales vamos a concebir el devenir en Occidente hasta el momento. Esa confusión heraclitiana entre *devenir* y *ley del devenir* (*Diké*) es el origen de la visión determinista y probabilística del devenir de la modernidad.

Dentro de esa concepción, se pensó el devenir en términos de lo que se consideraba su contrario, lo eterno, pero como una substancia, sin tener en cuenta la diferencia ontológica. Según lo factial, el tiempo no puede ser un ente, no es una substancia ni una idea, sino la facticidad (no ente) de lo que es. Si el tiempo fuera un ente o una substancia, estaría él mismo determinado, y estaría sometido al paso del tiempo. El filósofo Tales pensó en el agua como esa determinación intemporal, abriendo la vía de la metafísica de la substancia. Heráclito incide en ella, pero multiplicando las

⁸²⁰ ID, p. 158: «*L'éternité du temps signifie non pas l'éternité des lois du devenir, mais l'éternité du devenir des lois*» (cursivas de QM).

substancias, las determinaciones, haciéndolas periódicas. Heráclito crea la noción de la potencialidad: pueden cesar todas las determinaciones, excepto aquellas entre las que oscila el devenir; el de Éfeso crea la idea de azar, que oscurece la de contingencia. Se trata en realidad, conforme a la diferencia ontológica, de pensar el devenir mismo en su necesidad, y no el no-devenir de sus contantes ónticas contingentes.

Según QM, Anaximandro, maestro de Heráclito, es el verdadero maestro del devenir, en la interpretación de Nietzsche⁸²¹. Para Anaximandro el devenir no tiene ley, es *adikía*, a la que no escapa nada de lo que es, porque todo lo que es posee una determinación y lo que posee una determinación está sometido al devenir. Contra esta *adikía* establece Heráclito su *Diké* que armoniza los contrarios. Para Anaximandro por el contrario era el *ápeiron*, lo indeterminado, lo indefinido, lo intotalizable, lo que constituye el principio verdadero del devenir. Anaximandro parece reificar ese indefinido en una substancia, en un ente, en vez de convertirlo en el ser no ente del ente, y no clarifica demasiado su naturaleza, pero en todo caso el filósofo milesio nos ha legado su concepción de un devenir *ontológico*, y ya no óntico.

1.2.16. El sistema factial

QM recapitula todo lo anterior en la configuración de lo factial *en tanto sistema de la contingencia*. Se trata de una labor de cierre sistémico por parte de QM en torno a la idea de factialidad y sus implicaciones, con la aspiración de fundar sobre ella una ontología, y para ello QM aborda tres cuestiones: a) establecer el proyecto de pensamiento propuesto por lo factial como fundación ontológica de lo lógico-matemático, b) mostrar en qué forma lo factial se reconcilia con el principio anhipotético superando el problema platónico de la *participación*; c) analizar en qué sentido lo factial puede ser considerado un sistema, y las aportaciones de lo factial a la noción misma de sistema filosófico tal y como lo ha entendido la tradición filosófica hasta el momento.

a) La demostración como «lengua del ser»

Lo factial determina que aquello de lo que habla todo enunciado necesario se identifica con la contingencia necesaria del ente, con su facticidad no factual. La facticidad del ente se identifica *con el hecho de que el ente es*, no *con lo que éste sea*. No se puede estudiar por tanto la facticidad de la misma manera que se estudia el ente (de manera descriptiva). Se necesita otro modo de discursividad: «*una lengua del ser en tanto que ser*⁸²²». Ese discurso que no es descriptivo debe ser por tanto demostrativo, y en calidad de tal, completamente necesario. Contra la opinión de Heidegger, para QM la lengua del ser no es poética, sino íntegramente demostrativa.

Lo factial pretende esclarecer la naturaleza última del referente del discurso matemático, el fundamento de toda discursividad necesaria: la necesaria no contradicción y la

⁸²¹ En *La filosofía de la época trágica de los griegos* (1873), cap. 4, KSA 1, p. 818 y ss. .

⁸²² ID, p. 162: «*une langue de l'être en tant qu'être*» (cursivas de QM).

necesaria no totalización de lo ente. Se trata de Figuras del ente que no son entes ellas mismas, sino aspectos diversos de la contingencia de lo ente.

Lo factial se propone por tanto mostrar que toda discursividad necesaria deduce su necesidad de su referente (la necesaria facticidad del ente). QM denomina *metamática* (*méthamatique*⁸²³) al estudio lógico-matemático dirigido a esclarecer, conforme al principio de factialidad, los principios y axiomas fundamentales de la lógica y la matemática. Su objetivo es delimitar y distinguir lo factial de la metafísica; esta defiende una necesidad real extraída de la *phýsis*; la *metamática* sin embargo afirma que la necesidad factial no hace referencia a nada real ni fáctico en el mundo, sino a la necesidad de los principios matemáticos y lógicos, que remiten en última instancia a la necesaria contingencia del mundo.

La metamática es por tanto una tarea por hacer, que responde a la pregunta: «¿se puede pensar de manera factial?; y si es así, ¿cómo?». Pero según QM no se trata de crear una nueva escolástica destinada a demostrar conceptos y nociones, sino de distinguir, entre esas nociones, las que tienen valor ontológico y las que se refieren solo a las posibilidades contingentes del ente (descriptivas o lingüísticas).

Esta tesis programática permite por otra parte abrir una solución clara y directa al espinoso problema de la naturaleza de la lógica y de la matemática y de sus discursividades, oponiéndose a la vez, y de nuevo, tanto al platonismo como al convencionalismo. De manera contraria al platonismo, QM no considera que un enunciado necesario extraiga su necesidad de la propiedad de un ente cuyo modo de ser es necesario e *ideal* (suprasensible). Para lo factial no existe división entre fenómenos contingentes y un más allá de las ideas, pues nada de lo existente es necesario; pero las leyes lógicas y los enunciados matemáticos fundamentales no son simples hechos (ni psicológicos, ni lingüísticos). El principio de no contradicción, por ejemplo, no remite a un hecho cualquiera, sino al hecho *como tal*. Estos principios derivan su necesidad de su referente, y no de una convención ni de un estado de conciencia, y su objeto de referencia es la contingencia no contingente y no ente del ente. También la lógica, así como los axiomas de la teoría de conjuntos, refieren a un objeto exterior al pensamiento, necesario pero no ideal: el ser del ente, la facticidad del ente como tal, que no puede ser factial ella misma, y como tal se revela como fuente de toda necesidad. Se enfrenta igualmente al convencionalismo, que niega toda necesidad de esos discursos afirmando que reposan solamente sobre hechos, y para el que toda necesidad es necesidad de hecho. Para QM las *necesidades de hecho* constituyen un oxímoron flagrante.

Contra esas necesidad *de hecho* (*nécessité de fait*) defendida por numerosas corrientes formalistas relativistas actuales se opone también lo factial, que defiende la necesidad *del hecho* (*nécessité du fait*)⁸²⁴, proclamando que la referencia de la razón es la facticidad en tanto tal, y vinculándose así de forma consciente a la tradición del realismo frente a cualquier forma de idealismo o formalismo.

⁸²³ ID, p. 162.

⁸²⁴ ID, p. 164.

b) El principio anhipotético y el problema de la participación.

QM entiende que la filosofía nace de la crítica efectuada por Platón a las matemáticas, a la que considera demostrativas, es decir, necesarias, en el sentido de una sucesión necesaria y restrictiva de deducciones. Pero su defecto consiste en que solo pueden fundarse *hipotéticamente*, es decir, su fundamento último no puede ser demostrado. La deducción consiste en la derivación de una verdad a partir de otra verdad ya conocida; por ello no permite fundar una verdad primera. Es ahí donde entra la filosofía, para establecer un principio superior a los axiomas matemáticos, un *principio anhipotético*. QM ve ahí el postulado fundamental y «escandaloso» de la filosofía después de Platón: «el postulado originario de la filosofía es la posibilidad de una demostración no deductiva»⁸²⁵. Con ello la filosofía se sitúa como una discursividad sacrílega frente a la narración mítica y religiosa y aberrante con respecto a la deducción matemática, dirigida a *demostrar sin deducir*.

Sin embargo, las tentativas de los discursos filosóficos llevan al fracaso, pues toman su modelo de la racionalidad matemática pero no respetan sus límites esenciales. QM pone el ejemplo de la dialéctica platónica, la duda hiperbólica de Descartes o la especulación hegeliana como ejemplo de esos excesos, que buscan demostrar el primer principio, y acaban situando en ese lugar «extasis alógicas» como la idea del Bien de Platón⁸²⁶. Pero la razón de ese fracaso se encuentra en la realización en la idea de la necesidad racional, no en la empresa de fundar un pensamiento anhipotético.

Para QM, lo factual permite recomenzar esa empresa totalmente de nuevo, considerando el principio de factialidad como esa demostración primera, y mostrando con ello que se erige como una defensa del proyecto filosófico *en tanto tal*, capaz de una racionalidad fundadora de su propio principio. La necesidad de la deducción es una *necesidad de hecho*, subordinada a la contingencia; pero es necesario que la filosofía se pregunte *por qué* existe la necesidad y *qué* es la necesidad, para de este modo poder despejar por un lado su carácter absoluto (si hay necesidad no es por una incapacidad subjetiva y factual de pensar de otra manera, sino por una imposibilidad ontológica) y por otro el *sentido* de esa necesidad dentro de la deducción, cuestión indisociable de la primera, y que a su vez permitirá despejar el sentido de ese tipo de discurso. Por ello la filosofía anhipotética es tanto una *fundación* (productora de absoluto) como una *semántica* (productora de sentido), y la búsqueda de un principio anhipotético lo debe ser por tanto de una demostración o argumento (la incondicionalidad de la necesidad) que *sea al mismo tiempo una definición* (el sentido de esa necesidad)⁸²⁷.

La definición consiste en buscar una diferencia característica. Sin embargo, la diferencia entre la necesidad y la contingencia no es la diferencia habitual entre dos entes (la diferencia óptica), pues ello implicaría atrapar a la necesidad en una diferencia factual con la contingencia, lo que implicaría que no escaparía incondicionalmente a ella. Se

⁸²⁵ ID, p. 165: «le postulat originaire de la philosophie est la possibilité d'une démonstration non-déductive».

⁸²⁶ ID, p. 166.

⁸²⁷ ID, p. 168.

trata por tanto de encontrar una diferencia que no sea intraóptica para que la búsqueda de una diferencia especificante no sea incompatible con la condición de absolutidad de una necesidad incondicionada por la contingencia. QM considera que si hacemos de esa diferencia una diferencia óptica caeremos en el callejón sin salida al que llegó Platón con el problema de la *participación*: la idea es necesaria, el fenómeno contingente, pero su diferencia aparece idéntica a la diferencia que especifica las propiedades de dos tipos de entes, como un mero hecho diferencial⁸²⁸. Es tan poco posible vincular de manera necesaria la idea al fenómeno (deduciendo uno de la otra) como vincular dos fenómenos entre sí.

Es necesario otro tipo de diferencia que 1) no sea intraóptica o contingente y 2) asegurarse de que esa nueva diferencia coincida con la diferencia entre necesidad y contingencia, es decir, que esas dos diferencias sean la misma. Buscamos por tanto que esa diferencia sea ella misma necesaria, con lo cual nos encontramos con dos problemas adicionales: a) Queremos que exista un vínculo necesario entre la necesidad y la contingencia, pero eso no es posible si definimos ambos conceptos aparte uno del otro. Si la necesidad debe estar presente en la diferencia misma que la distingue de la contingencia, es necesario que incorpore *en su definición misma* su diferencia con la contingencia. Esto quiere decir que la necesidad *debe consistir* por tanto *en la diferencia misma con la contingencia*. Pero una diferencia entre dos términos diferentes no puede ser nunca idéntica a uno de los términos diferenciados, con lo cual la necesidad debe identificarse con una diferenciación de la contingencia consigo misma. Pero en tal caso ¿en qué manera es posible que la contingencia se diferencie de sí misma? b) Supongamos que, finalmente, identifiquemos la necesidad misma y la diferencia-necesidad sea establecida como una diferencia distinta a la diferencia óptica; pero en tal caso existirá una nueva diferencia entre la diferencia-necesidad y la diferencia óptica, que no será ni la una ni la otra. Esta diferencia de las diferencias no será necesaria, sino que estará de nuevo condicionada por un hecho diferencial, y caeremos de nuevo en el callejón sin salida platónico. Nos encontramos con el mismo problema que antes: la necesidad no puede ser considerada como un término de la diferencia, a riesgo de quedar condicionada por una diferencia sin necesidad. QM llega por tanto a la conclusión que permite salir del problema de la participación: «la contingencia debe ser estrictamente identificable con la diferencia óptica, y la necesidad con la autodiferenciación de la contingencia así entendida»⁸²⁹.

QM pasa a analizar a continuación las tres condiciones que el principio de factualidad debe verificar para resolver el problema de la participación cumpliendo al mismo tiempo con el principio anhipotético buscado por Platón: 1) el principio de factualidad debe constituir una demostración no deductiva, debe ser *demostrado* sin ser *deducido*; 2) esa demostración debe conducir a la exposición de la diferencia de la contingencia consigo misma; y 3) esta diferencia debe ser estrictamente identificable con una

⁸²⁸ *ID*, p. 169.

⁸²⁹ *ID*, pp. 169-170: «la contingence doit être strictement identifiable à la différence ontique, et la nécessité à l'auto-différentiation de la contingence ainsi comprise».

diferencia de la diferencia óptica consigo misma, lo cual llevará a identificar la contingencia con la diferencia óptica.

1) La demostración a-deductiva implica la condición estricta de que su argumento no suponga ninguna verdad anterior a él mismo de la que extraiga su validez. Pero cabe objetar: a) que el argumento presupone necesariamente los principios lógicos implícitos en toda formulación racional (principio de identidad y principio de no-contradicción como mínimo), pues de lo contrario podría afirmar que la contingencia es incondicionada y a la vez es no incondicionada, y que por tanto el principio de factialidad es una mera petición de principio que pretende demostrar la validez de sus principios que en realidad están ya implícitos en su propia demostración. A esto QM argumenta que el principio de factialidad no *presupone*, sino que *verifica* esos principios lógicos, demuestra su absolutidad, y por ello no contraviene lo que establece. Por otra parte, es imposible demostrar la absolutidad de un principio lógico a partir de sí mismo, debido a que obedece a una forma subjetiva de nuestro entendimiento; pero esto mismo revela la incondicionalidad de la contingencia: no puedo pensar la condicionalidad de la contingencia sin apelar a la contingencia, así que no puedo pensar el condicionamiento de la contingencia: tal constatación del pensamiento se auto-abole como constatación de una imposibilidad ontológica⁸³⁰. Ningún objeto de pensamiento – ni siquiera el principio de no-contradicción –, excepto el principio de factialidad, aporta una razón de su necesidad ontológica, debido a su contenido *ontológico* (la contingencia de lo ente), frente a la naturaleza formal de los principios lógicos, un contenido que hace del principio de factialidad «una intuición empírica de la empiricidad de lo ente»⁸³¹: una intuición racional de la contingencia propia de lo ente dado en la experiencia.

Se puede objetar también b): que el argumento presupone un dato originario factual: el principio de factialidad no puede producir ni demostrar los datos mismos, debe por tanto partir de ellos. A esto cabe responder, según QM, que el argumento del principio de factialidad consiste precisamente en demostrar la necesidad de ese punto de partida: no se le puede objetar que verifique la absoluta incondicionalidad de la facticidad, que constituye justamente el objeto de su demostración; parte de los hechos para demostrar la necesidad de ese punto de partida.

Una vez rebatidas esas dos objeciones, se puede considerar el principio de factialidad un principio anhipotético, demostrado sin ser deducido. QM pasa a continuación a tratar el posible aspecto o carácter paradójico del no-redoblamiento, que define la necesidad como no-contingencia de la contingencia. Para QM la paradoja misma es la fuente de su profundidad filosófica; lejos de constituir un arma *misológica* como pretenderé hacer de ella escépticos y sofistas, la tarea de la filosofía verdadera debe ser hacer de la paradoja inherente al redoblamiento la expresión del principio mismo de la razón, una expresión derivada de la esencia misma de la necesidad como redoblamiento. QM aduce numerosos ejemplos de paradojas esenciales en el pensamiento filosófico occidental: la

⁸³⁰ ID, p. 173.

⁸³¹ ID, p. 173 «une intuition non empirique de l'empiricité de l'étant».

idea platónica (lo que hace de un fenómeno un fenómeno no es ello mismo un fenómeno), el *cogito* cartesiano (puedo dudar de todo excepto de que existo como algo que duda de todo), las verdades lógicas de Leibniz (nada está en el entendimiento que no estuviera antes en la experiencia, excepto el entendimiento mismo), las formas a priori de la percepción de Kant (las condiciones de posibilidad de la experiencia no pueden darse ellas mismas en la experiencia), etc. En todos estos casos la paradoja del redoblamiento se utiliza no para limitar el ejercicio de la razón (como misología), sino para *fundarla*⁸³². La diferencia es que el redoblamiento se había utilizado hasta ahora para fundar la necesidad de una esencia o un principio *determinado* (la idea platónica, las formas a priori del conocimiento) y no, como hace el principio de factialidad, para fundar la *necesidad misma*. De ahí el fracaso al que condujeron las tentativas anteriores; a su vez, el principio de factialidad evita ese fracaso histórico, y lo supera aportando a su vez una solución que se va a revelar como la segunda condición para resolver el problema de la participación: la diferenciación de la contingencia de sí misma.

En efecto, QM considera que la estructura paradójica de esos principios filosóficos intenta unificar el saber en un principio a la vez *inmanente* y *necesario*, con una estructura del tipo: «todo ente es X». Pero ese principio, como principio de lo ente, debe ser *siéndolo*, no como principio trascendente a lo ente (y que no tendría por tanto nada en común con lo ente), y debe ser uno y necesario, frente a la multiplicidad y contingencia de los entes. Ahora bien, esto implica que la necesidad de esa determinación general debe ser fundada como determinación principal. Aquí es donde interviene el redoblamiento, que permite aportar la razón por la que ese X común es él mismo contingente: el X en cuestión no es un ente, pues al X como tal no se le puede atribuir el X de todo ente. El X principio de lo ente que no es él mismo un ente queda libre de todas las características de lo ente. Pero la contingencia es la característica eminente de lo ente; se deduce por tanto de ello la no-contingencia esencial de X. Se produce así una *diferencia* entre lo ente contingente y el X que, al no ser ente, no comparte la contingencia.

QM objeta que el hecho de emplear la figura del no-redoblamiento para legitimar de tal o cual determinación (como en los casos antes mencionados) produce un *doble misterio* con respecto a esa determinación constituida en principio: 1) no se sabe por qué esa determinación escapa a la contingencia propia de todo dato, y 2) no se sabe qué vínculo mantiene esa determinación con el ser inmanente que se supone rige como principio. Esto es patente en el caso de las ideas platónicas, en las que resurgen cuestiones idénticas a las planteadas a propósito de los fenómenos (por qué la idea de los entes contingentes reaparecen luego en el mundo de las ideas, por qué existe un mundo con la idea de mesa, de caballo, etc. y no un mundo con la idea de quimera, de cuadrado redondo, etc.), y tampoco se explica la relación entre las ideas y las determinaciones empíricas a las que redoblan, ni las relaciones de las ideas con el Bien.

El fracaso del no-redoblamiento principal está vinculado en esos casos a su doble naturaleza de X redoblado: en tanto determinación de lo ente, ese X forma parte de lo

⁸³² *ID*, p. 176.

ente, y como tal no puede aportar razón alguna de su necesidad; pero en tanto principio, se le declara exterior a lo ente y necesario. Se trata ahora por tanto de demostrar que esos errores no son debidos al no-redoblamiento como tal, y que éste, lejos de constituirse en misología, abre el camino a la fundación filosófica

El problema reside, según QM, en cómo diferenciar, mediante el no-redoblamiento, el ente contingente de un principio X que le sería inmanente sin afectar a ese principio de la contingencia inherente a todas las determinaciones de lo ente. El principio de factialidad ofrece una solución racional: establecer la contingencia misma como X. Si se define lo ente por la contingencia, el no-redoblamiento de la contingencia permite salvar las dificultades antes mencionadas: la diferencia entre la contingencia en cuanto tal (en tanto contingencia de lo ente) y el ente contingente nos permite evitar la dificultad de establecer una determinación de lo ente a la vez como contingente (a título de determinación) y necesario (a título de principio), no siendo la contingencia de las determinaciones ella misma una determinación contingente suplementaria. Aquí no se trata de una diferencia entre dos entes (dos entidades determinadas), uno contingente y otro necesario, sino una diferencia entre, por una parte, el ente contingente y por otra, la contingencia de lo ente: y *esa es precisamente la diferencia que se buscaba entre la contingencia y ella misma*⁸³³. La necesidad se revela como la diferencia de la contingencia consigo misma (como la diferencia entre la contingencia de lo ente y el ente contingente).

Se desvela aquí el error en el problema de la participación: no se puede diferenciar un principio necesario de un ente contingente sin que esa diferencia sea en sí misma contingente, pues se remite a la diferencia entre dos entes, remitiendo por ello a la contingencia de la diferencia óptica. QM recurre a su anterior diferenciación entre *nada* (*rien*) y *Nada* (*néant*) para explicar cómo la necesidad puede identificarse con esta diferencia entre la contingencia y ella misma. La *nada* se refiere a todo lo que puede ser negado *factualmente* del ente, en relación con la estructura bifacial de la contingencia (lo positivo-existente, lo negativo-inexistente). La nada no es por tanto una negación que pueda añadirse a la contingencia: es la contingencia misma. La contingencia no puede ser contingente; la Nada permite acceder a la contingencia en cuanto tal, como opuesta al ente contingente que se manifiesta en la nada. Pero la Nada, en tanto negación de la contingencia misma y en tanto diferenciadora de la contingencia en tanto tal de la contingencia de lo ente, no es otra cosa que la *necesidad*, y la necesidad es por tanto *la auto-diferenciación de la contingencia consigo misma*⁸³⁴. La diferencia de la contingencia consigo misma se formula así, por tanto, como diferencia entre la Nada y la nada, es decir, como diferencia ontológica, con lo cual se verifica la segunda condición.

Queda por verificar la tercera y última condición: la identidad de la contingencia y de la diferencia óptica, lo que implica que la diferencia ontológica debe identificarse con la auto-diferenciación de la diferencia óptica. Las diferencia ópticas (diferencia entre dos

⁸³³ *ID.*, p. 183.

⁸³⁴ *ID.*, p. 185.

entes factuales) parecen existir en tanto número como determinaciones hay: la diferencia ente este rojo y este azul es diferente de la diferencia entre este verde y este amarillo, y así sucesiva e indefinidamente. Esta no es la diferencia que buscamos, pues esta diferencia de las diferencias es de la misma índole que aquello que diferencia: determinaciones factuales de las que resultan diferencias factuales, sin salir de la facticidad. Pero lo que se busca es la diferencia no-factual, ontológica, como diferencia entre la diferencia óptica y ella misma. La diferencia óptica muestra que, más allá de su multiplicidad, las diferencias ópticas son siempre diferencias *idénticamente factuales*. Con ello, la diferencia óptica se enuncia, de forma general, como una negación: lo que nos dice es que este ente no es *de facto* este otro ente. El problema es ahora cómo identificar esta diferencia óptica con la contingencia: identificar contingencia de lo entes con diferencia contingente entre los entes. Se descubre entonces que la negación óptica es la negación de la nada (*rien*) por la que se define la contingencia misma: la contingencia en efecto se define por la negación factual según la cual un ente puede no existir, mientras que la diferencia óptica se define como por la negación factual según la cual un ente no es *facto* otro ente. De esta forma, estas dos negaciones deben ser consideradas como los dos aspectos de una y la misma contingencia.

El problema reside en que la identidad de estas dos negaciones factuales no está tan clara: la identificación entre la facticidad de lo ente con la diferencia factual entre los entes no es tan sencilla. Nada nos permite afirmar que la negación que enuncia que un ente no puede existir sea rigurosamente idéntica con la negación que enuncia que un ente no es otro ente; una se enuncia como «A no es» (no existe); la otra como «A no es B». Esas serían las dos negaciones que habría que identificar, y no parecen en principio evidentes, y ello es debido a que la negación implicada en la contingencia del ente parece remitir a la posible ausencia de todo ente, y por tanto a la supresión de toda diferencia óptica⁸³⁵. Esta negación parece más radical que la otra, y parece poder llegar incluso a suprimirla; la negación-contingencia sería una negación capaz de volver contingente a la negación diferencial misma: si el ente en general podría no ser, no habría ya diferencia entre los entes. Ello quiere decir que la contingencia no puede identificarse con la diferencia óptica; deberá identificarse con la posibilidad general de que existan o no existan entes diferentes, que exista o no la diferencia óptica, pero no ser reducida a la diferencia óptica misma, que lejos de ser *la* contingencia, no es sino *algo* contingente.

Conforme al argumento ontológico establecido por lo factual, la contingencia solo puede serlo o de este o de aquel ente, en ningún caso abole el ente. La negación por la que la contingencia actúa asocia de forma esencial los dos enunciados «A no es» y «A no es B», pues no existe brecha pensable entre la contingencia de lo ente y la diferencia contingente entre entes. La contingencia «se ejerce» esencialmente a través de la determinación diferenciante de los entes que, por esa razón, pueden cesar de ser. La contingencia constituye el ejercicio de la negación de la nada (*rien*) en tanto esa negación designa tanto la existencia factual de A y la diferencia factual entre A y B. Así

⁸³⁵ *ID*, pp. 187-188.

pues, la contingencia de lo ente es rigurosamente identificable con la diferencia contingente de los entes, en el sentido de que no podría desbordar esa diferencia hasta abolirla ella misma. Esto quiere decir que la necesidad se identifica con la única diferencia de la diferencia óptica consigo misma: la diferencia ontológica. Y esa era precisamente la última condición para que la necesidad no sea condicionada de nuevo por una diferencia contingente.

Con ello QM responde a todos los requisitos que se había propuesto para fundar el principio de factialidad como principio anhipotético. Y al mismo tiempo supera el problema de la participación platónica: ahora sabemos que ese problema puede superarse porque es posible despejar una diferencia – la diferencia ontológica – que no da lugar a una diferencia factual de las diferencias, ya que la diferencia ontológica no se identifica con una diferencia óptica más, sino con el redoblamiento de la diferencia óptica como tal, es decir: con la diferencia de una diferencia consigo misma. Como concluye QM, la solución al problema de la participación radica en este enunciado final: «la diferencia ontológica es la diferencia de la diferencia óptica consigo misma»⁸³⁶. QM afirma que con ello refuta tanto la concepción heideggeriana como la derridiana de diferencia ontológica, ya que Heidegger hace de ella una diferencia *incommensurable* a la diferencia óptica, mientras que QM la articula con la diferencia óptica como tal, y Derrida hace de la diferencia ontológica una diferencia *entre otras*, producida igualmente por el movimiento mismo de la diferencia, al que denomina «différance», con lo que la diferencia ontológica se convierte en una diferencia tan absolutamente factual como las demás (una diferencia intraóptica más). El trabajo argumentativo de QM ha conseguido, por tanto, mantener el carácter no factual de la diferencia ontológica y al mismo tiempo hacerla conmensurable y articularla con la(s) diferencia(s) (intra)óptica(s), al mismo tiempo que *incrustarla* en su principio de factialidad.

c) La umbela

Las Figuras fundadas sobre lo factial tienen validez para todo ente porque no cualifican a tal o cual ente, sino al ente como tal, especificando las condiciones de su contingencia. Se fundan sobre un principio único y anhipotético (es decir, demostrado por sí mismo). Esas dos propiedades (unicidad y anhipoteticidad) autorizan a hablar de lo factial como un *sistema filosófico* en su sentido más general, es decir, «de una fundación de las condiciones del ente como tal por un único principio racional no puesto, sino establecido»⁸³⁷. Pero si esto es así, el concepto mismo de sistema filosófico se ve totalmente modificado. QM se propone mostrar cómo.

QM considera que se le podría reprochar una cierta arbitrariedad a la hora de ordenar las demostraciones de las Figuras. Se tendría que haber comenzado, quizá, por el argumento ontológico, que demostrara que es necesario que el ente sea contingente, para pasar a continuación a detallar las propiedades generales del ente contingente: no

⁸³⁶ ID, p. 190: «*la différence ontologique est la différence de la différence ontique avec elle-même*» (cursivas de QM).

⁸³⁷ ID, p. 190: «*d'une fondation des conditions de l'étant comme tel par un unique principe rationnel, nos pas posé mais établi*».

contradicción, identidad, lo indefinido, lo infinito. Igualmente parece consecuente fundar la Figura del infinito después de la de identidad, pues la expresión del infinito según la teoría de conjuntos remite a la reiteración del conjunto vacío, cuya significación ontológica viene dada por la Figura de la identidad. Pero lo cierto es que lo factual es incapaz de fundar la necesidad de un orden de inferencias; no hay por ejemplo demostración posible que requiera hacer preceder la fundación de lo indefinido a la fundación del principio de identidad o a la inversa.

QM lo afirma con claridad: «el sistema factual es, *en tanto que sistema, indiferente al orden de fundación de las Figuras: lo factual disocia la noción de sistema de la noción de orden*⁸³⁸». Esa disociación viene determinada por el carácter no deductivo de lo factual. Esa idea de que una inferencia necesaria debe inscribirse ella misma dentro de un orden necesario de inferencias es herencia del método hipotético-deductivo de la prueba lógico-matemática. Pero lo factual rompe tanto con el carácter hipotético de esas disciplinas como con el carácter ordenado de su deductividad: las Figuras no tienen necesidad de deducirse unas de otras según un orden necesario, sino que pueden ser demostradas *directamente* todas a la vez a partir del primer principio no puesto. Son demostradas por un orden que no es él mismo necesario, porque cada Figura no está vinculada necesariamente al centro anhipotético del sistema, ni a demostraciones que deberían precederlas según un orden que les constriña.

Esto supone también que no hay ningún vínculo entre las Figuras, lo cual no quiere decir que una Figura no sea necesaria para el establecimiento de otra, sino que la deductividad de unas de otras es algo opcional dentro del sistema; el orden es igualmente contingente, y no afecta a la coherencia del sistema. Las Figuras, no obstante, remiten unas a otras, por ejemplo a la imposibilidad de la contradicción se remite la imposibilidad del Todo, que es intrínsecamente contradictorio; a la imposibilidad del Todo se remite la definición del infinito como surgimiento *ex nihilo*, que no es totalización final del ser, etc., pero eso no significa en modo alguno que unas se deduzcan de otras: cada demostración debe partir de cero del centro del sistema. El Todo y la contradicción no se deducen uno de la otra porque 1) puedo empezar por demostrar cualquiera de ellas sin la otra, y 2) cada una de las demostraciones exige resolver dificultades *propias*. Cada Figura exige una demostración propia y *nueva*. QM deja claro por ejemplo, en una nota⁸³⁹, que él no deduce la imposibilidad del Todo de su contradicción, sino del hecho de que si existiera sería necesario, es decir, se apela al centro del sistema, el principio de factialidad.

Con ello QM rompe, como él mismo afirma⁸⁴⁰, con el orden cartesiano según el cual el saber debe seguir, partiendo de sus fundamentos, un *orden de las razones* e inscribirse así de manera homogénea en una racionalidad totalmente deductiva, de las raíces a las hojas, siguiendo el símbolo del árbol de la sabiduría. Pero conforme a lo factual el

⁸³⁸ ID, p. 191: «le système factual est, *en tant que système, indifférent à l'ordre de fondation des Figures: le factual disjoint la notion de système de la notion d'ordre*» (cursivas de QM).

⁸³⁹ ID, p. 193.

⁸⁴⁰ *Ibid.*

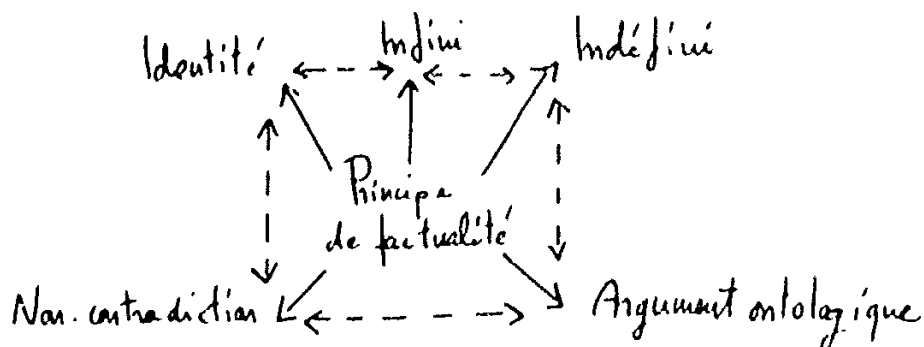
fundamento de la ciencia es heterogéneo respecta a la ciencia lógico-matemática en el que funda su ontología: su filosofía primera «es racional y sin orden porque es demostrativa sin ser deductiva⁸⁴¹». Por ello la idea factial de sistema rompe con la idea moderna de sistema (tal y como la entiende por ejemplo Heidegger): ya no es sinónimo de orden del saber, ni de orden matemático del saber.

La segunda característica que no cumple es la de la totalización: en eso el sistema es absolutamente coherente consigo mismo. Lo factial no pretende totalizar el ser, porque demuestra por el contrario la imposibilidad del Todo. Pero también rompe con la idea de totalización entendida como cierre necesario del sistema, desde el momento en que es imposible determinar un fin de la fundación de las Figuras. El sistema funda como Figura una determinada propiedad del ente, pero no puede demostrar el acabamiento del propio sistema, pues alguna otra Figura nueva se podría mostrar como demostrable. Ninguna Figura puede situarse como la última con respecto a las otras, al no estar vinculadas unas con otras. La imposibilidad de cierre del sistema hace que estas Figuras no puedan moverse hacia un punto terminal como la idea de Absoluto de Hegel, por ejemplo.

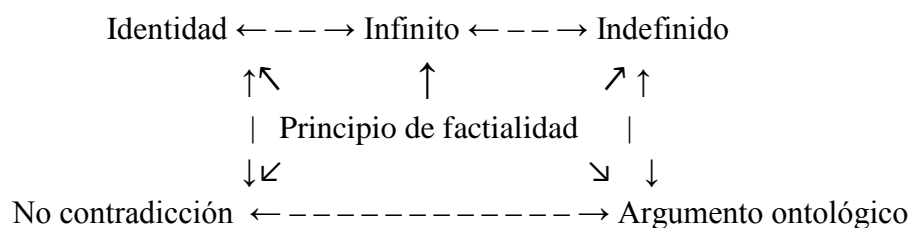
Se trata de un modelo de sistematicidad no metafísico que no renuncia a ninguna de las exigencias de la filosofía: fundamentación racional y anhipotética de las condiciones eternas de la enticidad del ente. Estas propiedades del sistema están vinculadas de manera intrínseca con el modo de inferencia de lo factial, que despoja al sistema de las características de la totalización y el orden.

Este sistema no tendría la forma de un árbol sino más bien la de la umbela: un modo de inflorescencia en el que los pedicelos o tallos se despliegan cada uno en una dirección, en forma elíptica o elipsoidal, a partir de un mismo centro.

Reproducimos a continuación el esquema que QM escribe a mano en su tesis doctoral:



⁸⁴¹ *Ibid.*: «la “philosophie première” est rationnelle et sans ordre parce que démonstrative sans être déductive» (cursivas de QM).



En él las flechas enteras indican las inferencias fundadoras y necesarias a partir del principio de factialidad con respecto a las Figuras, y las flechas intermitentes no muestran inferencias sino las relaciones contingentes entre sí que muestran que emergen de un mismo centro. Se trata de un «sistema» de estructura radial cuyos elementos emergen de manera autónoma del centro mismo constituido por el principio de factialidad; aunque QM no lo indica, sería semejante, además de a la umbela, a los rayos de luz irradiando de un foco o fuente luminosa, donde los rayos están formados por la luz del foco (la factialidad).

1.2.17. Lo eterno y su saber

Lo factial enuncia verdades eternas, es decir, independientes de la existencia del sujeto que las conoce, porque el sujeto que las piensa no es eterno él mismo: es un ente contingente que piensa la eterna contingencia del ente. El *escándalo* de lo factial – como lo denomina QM⁸⁴² – consiste en que propone un saber cuyo objeto, debido a que es eterno, no es modificado ni por la existencia ni por la inexistencia del sujeto cognoscente.

Esta tesis que apunta a un realismo radical, y que cobrará gran importancia en *Después de la finitud*, no solo se opone a los relativismos diversos, sino al postulado primero de todo saber trascendental, según el cual no tiene ningún sentido hablar de un objeto de saber independiente de ese saber mismo. Para demostrar esta tesis, QM recurre a la crítica del concepto de solipsismo tal y como se ha formulado desde Descartes, a la crítica del trascendental kantiano y de diversos aspectos del relativismo y finalmente al examen del problema de la representación imaginaria y su relación con la verdad. Se aborda aquí por vez primera la identificación del término «correlacionismo» como la nota característica de la filosofía occidental desde Descartes, y su crítica sistemática por parte de QM⁸⁴³.

En la idea de la razón humana como portadora de lo necesario y por tanto de lo eterno, esencial en QM, influye sin duda la idea de Badiou de la «inmortalidad» como «lo que hay de inhumano en el humano por exceso»⁸⁴⁴ y del inmortal como el que «accede absolutamente a alguna verdad»⁸⁴⁵. Para Badiou las verdades eternas (las Ideas) son

⁸⁴² *ID*, p. 196.

⁸⁴³ Con posterioridad a las tesis de QM, Taylor y Dreyfus (2015) han defendido que la filosofía occidental quedó «cautivada» (*captive*, según expresión de Ludwig Wittgenstein) por la concepción cartesiana de que el yo accede a las cosas a través de las ideas, y proponen un retorno a un realismo pragmático (precrítico o ingenuo) basado en la interacción corporal y no solo mental con las cosas.

⁸⁴⁴ Badiou (2008a), p. 561.

⁸⁴⁵ *Ibid.*, p. 90.

algo inmortal y por tanto inhumano, es decir algo más allá de la esencia y la existencia misma de lo humano⁸⁴⁶; el ser humano, al acceder al pensamiento, a la Idea, se incorpora a lo inhumano, y accede de esa manera a la inmortalidad, aunque siempre dentro de un cuerpo mortal de animal⁸⁴⁷. La diferencia esencial se encuentra en que mientras que para Badiou el valor se encuentra en la Idea, para QM el valor no reside en el principio de factialidad, sino en el *conocimiento* del mismo: como veremos, el valor del ser humano reside en su capacidad de conocer lo absoluto (lo eterno), y con ello su propia contingencia y la *necesidad* de la contingencia.

a) El problema del solipsismo

El principio de factialidad, partiendo de la demostración de que debe haber algo en lugar de nada, pretende llegar al enunciado de que existe algo conocido que no es un correlato de la consciencia. QM afirma, siguiendo lo factial, que existe el ente contingente, sometido eternamente a las Figuras pensables, incluso si no existe consciencia alguna que piense esas Figuras. Tal afirmación parece una enormidad en el contexto de la filosofía moderna; QM se propone criticar el concepto de solipsismo a partir de la idea de *cogito* de Descartes, que la fenomenología considerará carente de sentido, en tres fases: 1) demostrar que ese problema no está desprovisto de sentido; 2) demostrar que no ha sido resuelto con rigor por Descartes, como se cree, y 3) que el principio de factialidad aporta una solución propia.

QM inicia una genealogía del *cogito* desde el punto de vista de su relación con la contingencia. En la carta de Descartes a Mersenne de abril-mayo de 1630⁸⁴⁸, el primero enuncia la llamada tesis de la creación de las verdades eternas. Descartes defiende la omnipotencia divina frente a toda limitación racional, que las verdades lógico-matemáticas las «dispuso y creó» Dios, y que no son en nada independientes de su voluntad. Esta tesis es la misma que la de la necesidad subordinada, descrita por QM, que niega que se pueda acceder a una verdad necesaria a través de las verdades matemáticas. Según Descartes, toda verdad pensable está subordinada a la potencia infinita de la voluntad divina incognoscible, y es imposible pretender limitar esa potencia en verdades que nos parecen eternas e inmutables. Para Descartes la necesidad está por tanto excluida del campo del pensamiento e inscrita por el contrario en la trascendencia.

Descartes es el creador, a través del *cogito*, de lo que QM llama el «pensamiento recesional» (*pensé récessionnelle*⁸⁴⁹), que designa «todo planteamiento que considera que un dato no puede darse más que *para* una consciencia, y que como consecuencia la consciencia es *el* dato primero de todo pensamiento filosófico⁸⁵⁰». Se trata de la versión parcial primitiva de lo que QM llamará más tarde, en *DF*, el correlacionismo. QM se va

⁸⁴⁶ Ver Badiou, A. *El siglo*, Buenos Aires: Manantial, 2005, pp. 201,205, 221 y ss.

⁸⁴⁷ Badiou, A., *L'éthique: Essai sur la conscience du mal*, Caen: Nous, 2003, p. 84.

⁸⁴⁸ Cartas a P. Mersenne del 15 de abril, 6 de mayo y 27 de mayo de 1630, *AT1*, pp. 135-154.

⁸⁴⁹ *ID*, p. 198.

⁸⁵⁰ *Ibid.*: «toute démarche considérant qu'un donné ne peut être donné que *pour* une conscience, et qu'en conséquence la conscience est *le* donné premier de toute pensée philosophique»(cursivas de QM)

a proponer investigar las relaciones entre la primera tesis cartesiana, el *cogito* y el *recesionalismo* y el solipsismo.

En primer lugar aborda la relación del *cogito* con la creación de verdades eternas. La duda metódica o hiperbólica de Descartes aplicada a las matemáticas es la teorización de la tesis de las verdades eternas, pues apela a la omnipotencia de un Dios en apariencia engañador para poner en duda la certeza lógico-matemática. Esa duda no se apoya en realidad en la omnipotencia divina como dogma teológico, sino como uno de los términos de una alternativa lógica: o mi origen es perfecto (divino) y soy omnipotente, o mi origen es imperfecto (azaroso) y mis facultades mentales igualmente lo son, y mi razón no es más que algo sometido a la contingencia, algo factual.

La duda procede de una intuición ontológica radical: ya que no puedo demostrar que las verdades lógico-matemáticas son eternas, nada me impide pensar que podrían cesar de ser, que son tan contingentes como la consciencia que las piensa, y que me dan acceso tan solo a un mundo factual de una consciencia mortal. QM llama a esto una «concepción racional de la contingencia⁸⁵¹»: ser contingente es estar desprovisto de razón de ser.

Es a partir de esta tesis radical sobre la contingencia que Descartes se ve obligado a buscar en el *cogito* un nuevo tipo de discursividad racional. Dado que el platonismo se quiebra, que las matemáticas ya no son ideas necesarias sino pura facticidad y no dan acceso a ninguna necesidad ontológica, el pensamiento solo puede tener acceso a un dato contingente, el *yo soy algo pensante* que engulle todo lo que piensa en su propia facticidad. El pensamiento se ve forzado a verse reducido a sí mismo: se encierra en sí mismo, excluida toda exterioridad independiente de su existencia, y así no puede encontrarse más que a sí mismo en todas las cosas, en las que refleja su propia contingencia.

El *cogito* cartesiano, según QM, instauro la noción de *necesidad de hecho*. Ya no es la necesidad real de las ideas platónicas, sino una necesidad condicionada por el hecho de mi existencia: si pienso es porque existo necesariamente mientras pienso; pero nada implica que pienso, luego existo: la necesidad queda subordinada a la contingencia.

Surge aquí entonces el sentido del problema del solipsismo: «*la salida del solipsismo no es más que la búsqueda de una modalidad incondicional de la necesidad*⁸⁵²». Solo el acceso a una necesidad no condicionada por la existencia del pensamiento podrá permitirle a éste acceder a otra cosa que no sea él mismo. El *cogito* establece el problema del solipsismo como problema del ser independiente de la mente; en esto se equivocaron Husserl y Heidegger, que no vieron en ello más que el problema de la alteridad.

⁸⁵¹ ID, p. 200.

⁸⁵² ID, p. 201 «*la sortie du solipsisme n'est rien d'autre que la recherche d'une modalité inconditionnelle de la nécessité*» (cursivas de QM).

En efecto, salir del solipsismo del *cogito* implica pensar un objeto *independiente*, no solo *otro*. La idea de Husserl de la intencionalidad de la consciencia no abole el problema del solipsismo, como se piensa. Esa idea nos habla de que toda consciencia es consciencia de algo, de algo exterior y otro a la consciencia que es «la cosa misma», es decir: la consciencia va dirigida de manera originaria a una trascendencia, a un objeto distinto a la consciencia (sea cosa en sí o *presentificación* de la cosa).

Descartes admite la diferencia entre el objeto y la percepción del objeto. Pero esa diferencia existe como dependencia esencial mutua de la consciencia y de aquello de lo que hay consciencia, es decir, pone en relación dos términos que no pueden existir independientemente uno del otro: no hay noema sin noesis, y viceversa. El problema dentro del solipsismo cartesiano consiste en separar la categoría ontológica de la independencia de la categoría siempre idealista de la alteridad. La diferencia entre lo pensado dependiente del pensamiento y el pensamiento mismo es la base misma del idealismo; la consciencia solo alcanza un ser-otro condicionado por ella misma. En cuanto a Husserl, si la cosa misma es percibida como correlato de la consciencia, la cosa misma es un correlato de la consciencia. La cosa misma es también (retro)intencional (noema de una noesis): el yo trascendental tiene que ser pues el origen del mundo. Husserl concede al mismo tiempo a la «cosa misma» el estatus de ser-pensado y de ser- independiente-del-pensamiento.

De lo que se trata en realidad, según QM, es de facilitar una *verdadera apertura* del pensamiento a lo otro a él mismo. Pues la apertura de la fenomenología no es una salida real de la consciencia: la consciencia sale solo para encontrarse con su propio inevitable correlato, pues toda consciencia es consciencia de algo. Y esa apertura solo se consigue *demonstrando* que el pensamiento puede tener acceso al en-sí mismo.

Lo factial conserva el principio de salida del solipsismo de Descartes, sin recurrir a Dios como ser necesario. Tomando en consideración el sentido verdadero del solipsismo, lo factial consigue establecer un concepto no-correlativo de la apertura del pensamiento al no-pensamiento y al mismo tiempo la categoría materialista de la independencia del ente con respecto al pensamiento sobre el ente. Lo factial se libera por tanto de ese *idealismo de la diferencia*.

QM coincide con Descartes en que se accede a la «cosa misma» por la razón y no por la percepción sensible: la necesidad de la contingencia del ente no nos llega a la consciencia a través de la percepción – que solo es capaz de acceder al ente contingente – sino solo mediante el concepto. Solo la demostración permite acceder a la necesidad del ser, es decir, a su independencia del pensamiento contingente que la piensa. La fenomenología es una disciplina puramente descriptiva, por eso no puede acceder al ser en tanto que ser: solo puede acceder a los entes, a los datos. Además la fenomenología es incapaz de distinguir, entre datos sensibles (correlativos a la consciencia) y aquellos que se nos dan de manera eterna y necesaria como los lógico-matemáticos (no correlativos a la consciencia). Lo factial distingue claramente, por el contrario, entre intuición correlativa (percepción sensible) e intuición no-correlativa (intuición intelectual).

QM llama por tanto pensamientos recesionales a los pensamientos de la correlación. Es el caso de Husserl, que se ve abocado a afirmar la necesidad real del yo puro, e incluso, en el segundo volumen de sus *Ideen*, a decretar la inmortalidad efectiva del yo trascendental (aunque no la del yo empírico, cosa poco explicable). La crítica trascendental de Kant, por su parte, afirma, como el *cogito* cartesiano, la contingencia del sujeto del conocimiento. Pero esa contingencia del sujeto es entendida por Kant como un hecho ella misma; sujeto y mundo son igualmente contingentes. Husserl afirma que la necesidad real es pensable, Kant que ninguna necesidad es pensable. Descartes, consigue, al menos, evitar el *idealismo* de un pensamiento que se cree él mismo necesario (Husserl) y la trascendencia impensable de una alteridad total al pensamiento (Kant).

QM pasa a analizar a continuación con más detalle el trascendental kantiano.

b) Lo factual y la crítica trascendental

La crítica trascendental kantiana considera que no tenemos acceso al objeto más que a través de las formas factuales de nuestra percepción y nuestro entendimiento. Ahora bien, la condición de posibilidad de lo trascendental es precisamente la consciencia de que todo lo que es – incluidas las formas de nuestra sensibilidad – es algo factual. La consciencia no trascendental de la facticidad de las categorías es lo que le permite al trascendental constituirse como una teoría intrínsecamente *descriptiva* – y no deductiva – de las formas de la conciencia, que no son dadas al mismo tiempo que los fenómenos. Pero la conciencia de la facticidad del sujeto trascendental no puede fundarse sobre un conocimiento que sea él mismo factual. Kant ve en esa facticidad del sujeto trascendental un hecho resultante de la forma de nuestro conocimiento. Por ejemplo, Kant admite solo la *posibilidad* de la existencia de Dios como ser necesario, dada la finitud esencial del pensamiento humano. Lo trascendental, al basarse en la facticidad de la facticidad, y la contingencia no categorial de las categorías, se convierte así en un olvido del ser.

QM afirma que la crítica factual del trascendental kantiano consigue vincular dos *puntos ciegos* del kantismo: el juicio analítico de no-contradicción y la contingencia no-categorial de las categorías⁸⁵³, al pensar la no-contingencia de la contingencia como forma verdadera de la necesidad, y con ello la imposibilidad de un ente necesario.

c) La lógica y la muerte

Lo factual, rompiendo radicalmente con lo trascendental, afirma que «el pensamiento puede pensar aquello que existe independientemente de la existencia del pensamiento⁸⁵⁴». Se trata del pensamiento del no-pensamiento, como indica QM, en una clara postulación de un realismo radical. La respuesta a ello se encuentra en la diferencia entre la irrepresentabilidad de mi propio no-ser y la imposibilidad de la no-contradicción. El hecho de que mi no-ser no me sea necesariamente irrepresentable (si

⁸⁵³ *ID*, p. 213.

⁸⁵⁴ *ID*, p. 214: «la pensée peut penser ce qu'il y a indépendamment de l'existence de la pensée».

no se recaería en contradicción) no implica que la consciencia de un objeto independiente de mi existencia sea contradictoria.

De hecho, el acceso a algo dado independiente de su donación en mí es algo implícito a esas dos afirmaciones: el que considera que no puedo tener acceso a objetos fuera de mi consciencia admite sin problemas que yo pueda morir, cesar de existir. Pero esa suposición incluye en sí misma la incondicionalidad de la contingencia, es decir: la afirmación de la independencia de la contingencia con respecto a lo que yo pienso: «*Suponerme mortal es admitir ya que accedo a un objeto de pensamiento independiente del pensamiento que tengo de él*⁸⁵⁵».

El razonamiento trascendental kantiano afirma siempre que lo que es solo tiene sentido como categoría del pensamiento; por ejemplo, el tiempo no puede existir *por sí solo*, sino solo *para nosotros*. Si se abole la consciencia, desaparece todo lo pensado por ella. QM aduce un importante argumento en favor del realismo: supongamos que la facticidad de la consciencia solo existe para la consciencia, que solo tiene sentido si una consciencia piensa en esa facticidad; eso significaría que la consciencia no es factual, es decir, el olvido radical de mi propia mortalidad: si solo hay mortalidad mientras puedo tener consciencia, la inmortalidad está garantizada. Eso sería olvidar de nuevo la diferencia entre ser (únicamente necesario) y ente (siempre contingente)⁸⁵⁶.

Lo factual establece una estricta relación entre mi muerte y la eternidad del tiempo: entre la facticidad del ente que soy y lo que Heidegger denomina la concepción «vulgar» de un tiempo sin comienzo ni final. El tiempo nada tiene que ver con la temporalidad de la consciencia: se convierte en tal temporalidad al hacerse correlato de mí mismo. Esa temporalidad existente en mí es determinada, y por tanto contingente.

La muerte me hace concebir conceptualmente la situación irrepresentable que consiste en un ente que no tiene determinación alguna en común con la situación presente, porque nadie es consciente de ello. Sin embargo el tiempo es precisamente esa posibilidad: un devenir posible de toda determinación que excede toda ley y toda substancia. El pensamiento correcto del tiempo debe pasar por la irrepresentabilidad de un ente que no tiene determinación común con ningún otro: por la muerte como ausencia de toda vida, de toda consciencia, pero no como nada o ausencia de todo. Heidegger, haciendo hincapié en el tiempo de mi propia finitud, no es capaz ni de pensar la muerte ni de pensar el tiempo, cayendo en la absurdidad del ente que solo es mortal a condición de ser. Si el tiempo solo es mientras yo soy, mi muerte supone la abolición del tiempo que me hace mortal – por lo tanto el restablecimiento de mi perennidad.

Se distingue constantemente al ser humano, según QM, como el ser capaz del *lógos* y al mismo tiempo como el ser que es consciente de su mortalidad. Pero no se cuenta nunca con la relación que puede haber entre el pensamiento de las verdades necesarias,

⁸⁵⁵ ID, pp. 215-216 «*Me supposer mortel, c'est déjà admettre que j'accède à un objet de pensée indépendant de la pensée que j'en ai*» (cursivas de QM).

⁸⁵⁶ ID, p. 216.

frío y secamente universal, y la inquietud íntima de mi fin posible. Ese contraste entre la impersonalidad de los enunciados lógicos y mi propia angustia ante mi mortalidad se puede reconocer con toda claridad como consciencia de la necesaria contingencia de todas las cosas.

d) Relativismos científicistas y lingüísticos

Más allá del trascendental kantiano, hay una tradición científicista que cuestiona la idea de que el ser humano pueda alcanzar las verdades eternas y universales; existirían siempre determinaciones psicológicas, biológicas o accidentales que condicionarían el conocimiento y condenarían al humano al relativismo. Pero si el relativista puede mantener su discurso es porque tiene acceso a la facticidad de lo que es; lo que no ve es que los principios fundamentales de la racionalidad provienen precisamente de la consciencia de esa facticidad no factual. El relativista confunde permanentemente la facticidad contingente de las formas sensibles de nuestra percepción con la imposibilidad de leyes universales; pero la razón humana no es una forma prisionera de la facticidad de su sensibilidad, porque, muy al contrario, es el pensamiento de la necesidad de tal facticidad.

Lo mismo vale para el relativismo lingüístico, que niega que pueda haber verdades universales y eternas porque todo enunciado se produce dentro de un sistema lingüístico concreto. Se cae de nuevo en el absurdo – contraviniendo el principio de factialidad – de considerar que la facticidad misma es una propiedad factual de lo que es. La facticidad no puede resultar de la gramática factual de una lengua, porque ella es precisamente lo que permite acceder a la facticidad de toda lengua. El pensamiento no puede ser reducido a una estructura – como los que buscan reducirlo a una sintaxis o a un conjunto de juegos de lenguaje – (y QM apunta aquí con toda claridad a Wittgenstein y sus discípulos), porque el pensamiento es consciencia de sí como acceso a la contingencia de lo que es, incluido él mismo, y a la no-contingencia de la contingencia. «El pensamiento no es simplemente una estructura contingente, sino el acceso efectivamente contingente a la eterna contingencia de las estructuras⁸⁵⁷».

La contingencia misma de las lenguas no es motivo para sustentar el relativismo lingüístico. La gran diferencia entre la expresión lingüística contingente de una verdad eterna y la expresión lingüística contingente de un error, es que aquello de lo que habla la primera no es ello mismo contingente.

Estos relativismos varios hacen del humano un ser en cierto modo risible, que pretende acceder inutilmente a verdades objetivas y eternas inalcanzables. Pero para QM el ser humano tiene acceso real a esas verdades, y lo factual le restituye esa dignidad singular. El ser humano debe retomar la potencia de su pensamiento, y no caer en la pérdida de dignidad que muchas veces no es sino reproducción de las ideas teológicas de la precariedad y poquedad del ser humano ante la Divinidad. Lo factual sostiene y defiende, para QM, ese orgullo del pensamiento frente a toda humildad religiosa. El ser

⁸⁵⁷ ID, p. 222. «La pensée n'est pas simplement une structure contingente mais l'accès effectivement contingent à l'éternelle contingence des structures».

humano es capaz de eternidad, y debe ser consciente de su naturaleza de portador de esa eternidad. El valor absoluto del humano no proviene de la tecnología (absolutamente contingente) sino de su acceso a lo eterno de una verdad, y de su capacidad de ser digno de esa verdad: que lo lógicamente pensable es realmente posible. Lo factual se da por tanto como el saber absoluto sobre sí mismo del pensamiento humano, y como el saber sobre sí mismo del pensamiento humano en tanto absoluto⁸⁵⁸. Y ese absoluto del pensamiento no remite a ninguna clausura de lo real, ni remite, como en Hegel, a un cierre del ser en su necesidad totalizante. Este absoluto nos enseña, por el contrario, que nada es necesario en el mundo, que todo puede realmente suceder, y que la esperanza más intensa y menos razonable es igualmente la más racional y la más legítima, pues se conforma a un saber justo acerca de lo que es.

e) ¿Cómo puede la imaginación producir miedo?

Pascal consideraba la potencia de la imaginación como la marca característica de la debilidad del espíritu humano. Para QM es sin embargo la manifestación más preeminente de su potencia racional, un asunto que inicia algunas de las ideas estéticas que se desarrollarán en la obra posterior de QM, y que veremos en la Sección cuarta.

QM se plantea esta pregunta: ¿de qué tenemos miedo cuando sabemos que la causa de ese miedo es imaginaria? Es el caso del miedo producido por una ficción (cuentos, leyendas, novelas). No se trata de un miedo fingido o teatralizado, ni de una sorpresa por la coincidencia entre lo real y lo ficticio, ni una «angustia» en el sentido heideggeriano, la angustia ante la nada de todo ente mortal, pues no es una nada, sino un ente o algo determinado lo que me atemoriza (un ambiente, una situación). La respuesta de QM es clara: lo que nos produce terror es lo factual, la intuición espontánea de la potencia sin ley de nuestro mundo. No es la criatura fantástica la que me aterroriza, sino «*la intuición espontánea de que en realidad no hay nada imposible para la anormalidad que produce el mundo*⁸⁵⁹».

Ese terror es algo absolutamente racional; la imaginación no es una facultad irracional, ni una facultad ilusoria, sino más verdadera o verídica desde el punto de vista de la ontología factual que la sensibilidad, que vive en la ilusión de la constancia y permanencia de las leyes del mundo; la imaginación nos libera precisamente de esa ilusión. QM se posiciona aquí en una postura inversa a la de Platón, para el que los sentidos nos engañan porque nos muestran un mundo siempre en cambio: en realidad los sentidos nos engañan porque nos muestran un mundo donde los cambios están siempre sometidos a leyes fijas, mientras que la razón y la imaginación nos permite acceder a la eterna posibilidad de un *cambio de las leyes*. La imaginación nos libera parcialmente de esa ilusión de estabilidad permanente haciéndonos vislumbrar el caos realmente posible que subyace a toda constancia. A su vez, es el pensamiento racional

⁸⁵⁸ ID, p. 224.

⁸⁵⁹ ID, p. 226 : «*l'intuition spontanée qu'il n'y a en vérité rien d'impossible à ce que le monde produise de l'anormal*» (cursivas de QM).

el que nos permite un acceso ya no parcial como en el caso de la imaginación, sino total al caos del tiempo y al devenir de las leyes en su eternidad, lo que permite a QM establecer una mínima jerarquización de las facultades liberadoras: la imaginación nos libera de la fijación de lo sensible, y la razón de la fijación relativa de lo imaginario.

f) Lo factual ¿es un obscurantismo?

Teniendo en cuenta lo anterior, puede resultar chocante que un pensamiento que se tiene por racional entienda que los monstruos de la imaginación son posibilidades reales de este mundo. Lo factual parece dar pie a la sinrazón y al obscurantismo que trae ésta. Pero lo factual hace frente a oscurantistas, ocultistas e iluminados, que consideran que al saber sobre el mundo no se puede acceder de manera pública, y que aquel remite a leyes *inmanentes*, pero inaccesibles a la mayoría; no es el suyo en el fondo un amor al saber, sino un amor al poder, y a la dominación como única forma de acceder a ese saber.

Lo factual por el contrario afirma que «el mundo es sorprendente porque es sin misterio⁸⁶⁰». Iluminación y profecía son imposibles porque no hay un porvenir trazado, al no existir trascendencia alguna. Descubrir en qué consisten los surgimientos más extraordinarios lleva a un planteamiento público y a un saber igualitario. El ejemplo lo dan los fósiles encontrados en los esquistos o lutitas de Burges, formación geológica de formas extrañísimas de Canadá, que han hecho que la idea darwiniana de evolución se conmueva, al revelar a la paleontología criaturas que resulta imposible clasificar dentro de las especies conocidas, y que parecen ser fruto de la más excéntrica de las fantasías. QM enlaza aquí con otro de los grandes temas de su filosofía, que desarrollará también, como luego veremos en la Sección tercera, en *DF*: el problema del fósil y de la ancestralidad.

g) El problema del fósil.

El problema de saber si la muerte es pensable remite al de si las ciencias naturales contemporáneas son pensables también, dado que éstas producen enunciados relativos a hechos anteriores al surgimiento de la consciencia humana. ¿De qué habla la ciencia cuando habla de la fecha de formación de la Tierra, de la fecha de surgimiento de alguna especie anterior al ser humano, o de la del surgimiento del humano mismo?

Este hecho es el que muestra más a las claras el grado de alejamiento existente en la actualidad entre la filosofía y la ciencia contemporáneas, hasta el punto de llegar a parecer dos saberes totalmente inconmensurables. La filosofía, como fenomenología o como formalismo lingüístico, es prisionera del postulado trascendental según el cual no tiene sentido hablar de lo que es sino como correlato de un pensamiento, de la mente. Para ella, el tiempo es tiempo *para* una consciencia, y carece de sentido hablar de un tiempo anterior a la consciencia. Para esa filosofía no puede decirse que esos fósiles sean «anteriores» a la consciencia, porque la anterioridad solo se da en el seno de una temporalidad correlativa a ellos.

⁸⁶⁰ *ID*, p. 230: «*le monde est surprenant parce qu'il est sans mystère*» (cursivas de QM).

Pero el paleontólogo es claro: hay un *antes* de la conciencia, y no un antes de la conciencia *para* la conciencia. Se enfrentan aquí dos concepciones del tiempo irreconciliables: o el tiempo es determinado por la conciencia (y el paleontólogo se equivoca) o el tiempo es independiente de la conciencia (y se equivoca el filósofo no realista). En este segundo caso hablaríamos de un tiempo no-trascendental, no-fenomenológico y no-correlativo, sin intencionalidad alguna. La respuesta trascendental a este problema es la misma que a la muerte: la muerte es impensable, solo existe conciencia de la muerte. Los pensamientos recesionales (i.e., correlacionistas) son incapaces de pensar ni la muerte ni el fósil.

Para lo factual, el tiempo del fósil es un tiempo entendido como *temporareidad eterna* de las determinaciones del ente⁸⁶¹, y no como temporalidad condicionada por el ente que somos. El problema del fósil exige que las categorías fundamentales de la lógica y de las matemáticas se infieran de la contingencia misma del ente; muestra además que el mundo no es una red sincrónica de intencionalidades ni de juegos de lenguaje.

1.2.18 ¿Lo puede Dios todo?

QM pasa a resumir las tres concepciones de la contingencia que han dominado en la historia del pensamiento occidental.

a) La contingencia *legal*: lo contingente es lo que no contraviene las constantes de la experiencia. Es la concepción griega de la contingencia, heredada por los científicismos contemporáneos.

b) La contingencia *representativa*: es contingente aquello que puedo imaginar que no exista. Hume la introduce al disociar necesidad lógica de necesidad casual, creando el llamado problema de la inducción: no puedo deducir de la constancia anterior de las leyes su constancia futura. Esta concepción nos lleva a un dilema: o bien considero necesario aquello cuyo opuesto es irrepresentable, y mi muerte es impensable, entonces soy inmortal, en tanto fuente de toda representación; o bien considero que lo irrepresentable es en realidad posible, porque esa irrepresentabilidad reposa sobre una estructura psicológica factual y contingente. Las leyes matemáticas y lógicas se vuelven por tanto algo contingente, en tanto están también dentro de esa estructura puramente factual de mi mente. Esto lleva a la posición del empirista: no puedo saber si muero porque mi muerte no puede darse dentro del marco de la experiencia.

c) La contingencia *racional*: es contingente aquello de lo que no puede darse su razón de ser, aquello que existe sin que pueda decirse por qué existe en vez de no existir. Esta es la concepción de lo factual y también de otras corrientes con las que rompe lo factual. Veamos.

Según esta concepción racional, yo puedo representarme mi propia inexistencia y por ello reconozco mi propia mortalidad, vinculada a mi facticidad. Se trata aquí de entender la propia contingencia del pensamiento. La crítica trascendental se apoya en

⁸⁶¹ ID, p. 232: «*temporarité éternelle des déterminations étantes*» (cursiva de QM).

esa contingencia para hacer de las categorías y formas *a priori* de la percepción un hecho; el sujeto trascendental no es la cosa en sí.

Esta idea racionalista no se funda sobre la concepción griega (materialista), sino en la judeocristiana, que es la primera que piensa en una contingencia del ente, por contraste con la necesidad y omnipotencia de Dios: el mundo no es eterno, es creado; se admite su inexistencia, aunque no sea representable su no-existencia (la pura Nada). Dios es lo inaccesible al pensamiento humano; lo accesible al pensamiento es siempre contingente.

Sin embargo, esta idea, contaminada de onto-teología, llega a la conclusión de que es imposible pensar que algo sea necesario, pues lo único necesario (Dios) es inaccesible al pensamiento. Lo factual también afirma que la necesidad real es impensable. La diferencia es que la contingencia religiosa es, desde un punto de vista inmanente, completamente anárquica, y que si la necesidad reside únicamente en Dios, «ese Dios, hablando rigurosamente, debe tener todo el poder sobre todas las cosas, *incluidas las verdades lógico-matemáticas*⁸⁶²».

En su forma extrema, el dilema que se plantea podría formularse así: ¿es Dios capaz de abolir el principio de no-contradicción? Si la respuesta es positiva, Dios no está sometido a leyes eternas; si es negativa, la omnipotencia divina no puede nada contra las verdades necesarias y comprensibles. Pero en este segundo caso, esa omnipotencia divina no es tal. Si Dios es omnipotente, debe poder hacer cualquier cosa, incluso aquella que nos parezca absurda. Esta concepción racional-trascendente de la contingencia debe por tanto negar que algo sea posible porque es inconcebible; QM llama *concepción anárquica* de la contingencia a esta postura: incluso una aberración lógico-matemática puede suceder, si Dios lo desea.

Ni los escolásticos mismos llegaron jamás a sostener una posición tan extrema, con la excepción, según QM, de Hugo de San Caro⁸⁶³. Esta concepción *religiosa* de la contingencia nos dice que lo impensable es posible, porque lo comprensible es contingente, y lo que es necesario (Dios) es impensable. Esta concepción exige necesariamente la fe.

La noción de la omnipotencia divina conduce a la absoluta inestabilidad y contingencia de los entes. Dios se convierte en el centro de un «hipercaos»⁸⁶⁴ (QM utiliza por primera vez ese término, que retomará en *DF*) que crea el siguiente problema especulativo: ¿cómo explicar la estabilidad de este mundo, teniendo en cuenta que

⁸⁶² *Ibid.*, p. 237: «ce Dieu doit en toute rigueur avoir tout pouvoir sur toute chose, y compris sur les vérités lógico-mathématiques» (cursivas de QM).

⁸⁶³ *ID*, p. 238. QM indica que Hugo de San Caro (c. 1200-1263) postuló en efecto (*Sentencias*, I, d.42, q. 1, p. 8) que Dios, gracias a su poder absoluto, no podría hacer que dos términos contradictorios entre sí fueran verdaderos al mismo tiempo, pero podría hacer que la oposición desapareciera y así serían verdaderos ambos, sin ser contradictorios entre sí. QM denuncia la argucia lógica que subyace a ese razonamiento: hacer que dos términos contradictorios no se contradigan es ya de por sí producir una contradicción.

⁸⁶⁴ *ID*, p. 239: «hyperchaos».

reposa sobre la absoluta inestabilidad del ser? La respuesta escolástica es siempre la misma: la contingencia absoluta de los entes, resultado de la omnipotencia divina, solo puede ser limitada por la voluntad de Dios, que es perfecta, es decir, infinitamente buena. Una norma extrínseca pues – la bondad infinita de Dios – mantiene a la contingencia dentro de unos límites. Esto se produce gracias a lo que los escolásticos, siguiendo a Hugo de San Caro, llaman la «potencia subordinada» (u «ordenada»), (*potentia conditionata, potentia ordinata*) frente a la «potencia absoluta» (*potentia absoluta*) u omnipotencia.

Para lo factial, sin embargo, es la contingencia la que se limita y ordena a sí misma. El problema de la constancia de las leyes naturales, lo mismo que el principio de no-contradicción, se infiere de la contingencia misma. Esto crea por primera vez el concepto de una contingencia *libre* (insubordinada y autonormativa).

QM ha establecido pues tres conceptos de contingencia (legal, representativo, racional); éste último a su vez se subdivide en la concepción religiosa-trascendente y la factial-inmanente. Las cuatro concepciones resultantes (legal, representativa, racional-trascendente y racional-inmanente o factial), puede a su vez subsumirse a las categorías ya definidas antes por QM de la necesidad subordinada y la contingencia subordinada: la concepción legal y la representativa de la contingencia conducen a la idea de que un ente inmanente y pensable es necesario (la ley o el ente pensante), y podemos reducirla a: la necesidad *existe*, la necesidad real es pensable. La concepción racional-trascendente (religiosa) conduce a la idea de que ningún ente *inmanente* es necesario y que incluso la lógica y las matemática son verdades factuales; resumiendo: no existe la necesidad (como realidad inmanente).

Frente a ellas, lo factial enuncia 1) que la necesidad no existe; 2) que es posible pensar como necesaria la proposición precedente; es posible por tanto acceder a una necesidad no ente, algo que se formula así: *hay necesidad*. Esa necesidad es precisamente la que contiene el enunciado: *la necesidad no puede ser*. Resumiendo: «lo factial refuta los dos enunciados 1) *La necesidad es* y 2) *No hay necesidad*, mediante el enunciado 3) *Hay necesidad porque la necesidad no puede ser*⁸⁶⁵».

QM deduce tres tesis importantes de esa argumentación: 1) la ontología religiosa es *relativista* desde el punto de vista inmanente; religión y relativismo son una y la misma ontología, que no ve en las verdades lógico-matemática más que hechos, sean hechos de la voluntad divina o del convencionalismo lingüístico. Por tanto, el relativismo no supone peligro alguno para el pensamiento religioso. 2) Toda metafísica se funda sobre la frase «*la necesidad existe*». Es por ello, como luego desarrollará QM, que es la metafísica la que se opone a la ontología religiosa proponiendo otra ontología opuesta: la necesidad es comprensible, pensable, y esa es la única manera de desestabilizar la trascendencia. A su vez el fracaso de toda metafísica consiste en la realización de la necesidad en una Idea o un Ente divino demostrable por la razón. 3) Es inevitable la

⁸⁶⁵ ID, p. 241: «le factual réfute les deux énoncés 1) La nécessité est. et 2) Il n'y a pas de nécessité, par l'énoncé 3) Il y a de la nécessité parce que la nécessité ne peut être» (cursivas de QM).

victoria contemporánea de la ontología relativista sobre la metafísica; no es la victoria de la inmanencia sino, al contrario, de una trascendencia consecuente. La ontología común a relativismo y religión – la necesidad no existe – les hace ser hegemónicos hoy en día: ambos denuncian con justicia la inconsistencia de toda teoría de la necesidad real, ya que la necesidad no puede ser necesidad de lo que es.

Frente a ello, QM afirma que solo lo factual está en disposición de ofrecer una ontología consecuente e irreligiosa de la necesidad.

1.2.19 El ser y la nada

La oposición «la necesidad real es pensable»/«no hay necesidad pensable» ya la utilizó QM antes, por ejemplo en el análisis del sujeto trascendente en Kant y en Husserl, o en la comparación entre Leibniz y Wittgenstein sobre la necesidad de la existencia del mundo. En esa oposición son Kant y Wittgenstein los que sostienen una ontología eminentemente religiosa, pues llegan a una concepción anárquica de la contingencia que legitima la existencia de un algo *otro* al pensamiento, a lo pensable. El proyecto de Leibniz y Husserl sería metafísico, en el sentido que le da QM, pues partiendo de que la necesidad real es pensable y la contingencia es subordinada, llegan a la conclusión de que nada puede contravenir los principios últimos del pensamiento.

A su vez, la oposición entre contingencia subordinada (metafísica) y necesidad subordinada (antimetafísica) se da entre Hegel y Heidegger, lo que hace de Heidegger el pensador religioso por excelencia.

QM va a explicar esa oposición, y las diferencias entre Hegel y Heidegger, pero incorporando a las variables otra oposición propia: la de nada (con minúscula, *rien*) y Nada (con mayúscula, *néant*). Como ya vimos (en el apartado 1.1.2.5. b), *Las dos confusiones*), Hegel identifica el ser con la mera negación factual de la Nada (*néant*), y Heidegger con la mera negación factual de la nada (*rien*). QM va a explicar cómo la Nada absorbe a la nada en Hegel y cómo la nada absorbe a la Nada en Heidegger.

a) Hegel: nada más que la Nada

Desde la primera parte de la *Lógica*, a saber, la teoría del ser, Hegel cae en la confusión entre nada y Nada. Hegel considera que la negación de la Nada, idéntica dialécticamente al ser, es lo mismo que la negación implícita en el ser-ahí (*Dasein*), es decir, la negación en el paso de una determinación del ente a otra determinación que no es ella. Se confunden pues desde el principio la necesidad del devenir de toda ley con la necesidad de una ley determinada del devenir. QM detalla a continuación ese proceso de confusión.

Identificar el ser puro con la Nada pura es, desde el punto de vista factual, una manera legítima de poner la primera figura verídica de la especulación. La facticidad no factual del ente (el ser del ente) se identifica a la Nada de todo ente determinado (es decir, el ser que, en tanto ser, no puede ser un ente). El ser es indeterminado, el ente debe ser

determinado, el ser designa necesariamente el ser de esa determinación. El ser no puede ser y como tal se identifica con la Nada.

Esto pone a la Nada como esencia de la *negación necesitante*: el no poder ser del ser mismo. La dialéctica comienza por una comprensión efectiva de la necesidad especulativa como necesario no-ser del ser, que QM identifica con la necesidad de la contingencia de la determinación del ente. Pero esta negación se confunde inmediatamente con otra: la negación de la nada que aparece en aquello que no es una determinación.

Para lo factual *debe existir* un devenir, un paso de una determinación a otra, que es necesariamente contingente, una necesidad de devenir de las leyes y por tanto una necesaria contingencia de las leyes del devenir. La contingencia exige que algo tenga una determinación, y no *otra*. Esta otra determinación – y que no existe de hecho – es la nada de la determinación que es, su no-ser factual.

En resumen, «la nada marca la contingencia *de un devenir determinado*, la Nada la necesidad de que *todo* devenir sea contingente, y la necesidad *de que haya* un devenir determinado y contingente, sea el que sea⁸⁶⁶». Las dos negaciones se articulan la una a la otra (la Nada es la necesidad de nada); Hegel construye la negación de la nada a partir de la identidad ser-Nada, que para él es el devenir entendido como el paso del ser a la Nada y viceversa, y que se estabiliza en el ser-ahí, es decir, el ente cargado de la negatividad de la Nada. La dialéctica identifica por tanto la negatividad de la Nada con la negatividad de la nada, y debido a esa confusión Hegel identifica la necesidad con la negación de la nada implícita en la determinación del ente. Hegel se equivoca al comenzar con la negación de la Nada (el ser no puede ser) para construir la negación de la nada (este ente no es tal otro ente); la nada es absorbida por la necesidad de la Nada.

Hegel comprende la correlación intrínseca entre devenir y necesidad, pero no entiende la naturaleza de la necesidad del devenir de la determinación cuando considera que la naturaleza y el Espíritu se despliegan conforme a un devenir a la vez especificado y necesario. Para QM la figura original de la necesidad solo es correcta si la Nada es entendida como la imposibilidad de que la nada no sea lo posible de todo lo real.

b) Heidegger: nada más que la nada

Heidegger identifica el ser y la Nada en *¿Qué es la metafísica?* Allí se refiere a la identificación ya operada por Hegel. Pero para Heidegger si el ser es idéntico a la Nada es porque el ser mismo es finito. Siendo la nada la instancia contingente de la negación y la Nada la instancia necesaria de la negación, Heidegger, según QM, abole la Nada y con ello toda necesidad ontológica. Heidegger defiende por tanto la opción de la necesidad subordinada (no hay necesidad pensable). Heidegger habla ciertamente de necesidad, de destino, pero para él se trata de una *restricción* (en el sentido de QM),

⁸⁶⁶ *ID*, p. 246: «le rien marque la contingence *d'un devenir déterminé*, le néant la nécessité que *tout* devenir soit contingent, et la nécessité *qu'il y ait* un devenir déterminé et contingent, quel que soit ce devenir» (cursivas de QM).

esencialmente contingente en su surgimiento epocal. QM lo explica volviendo al concepto de correlación (al que ya había aludido en 1.2.17).

La idea de la correlación consiste en que el pensamiento del ser y el ser pensado deben darse en una correlación esencial sin que puedan pensarse uno independientemente del otro⁸⁶⁷. Esa correlación plantea, como vimos, dos alternativas: 1) el ser es en su esencia pensamiento del ser, pues solo se accede al ser por el pensamiento (Hegel y Husserl, el pensamiento es necesario y eterno); 2) el pensamiento es contingente, lo mismo que el ser que le es dado a éste como correlación (Kant, que considera que lo pensable teórico puede ser el en-sí mismo – Dios, la libertad). El pensamiento de Heidegger se adhiere completamente a esta segunda alternativa, según QM.

En Heidegger se dan los tres elementos de esta segunda opción: 1) la correlación ser-pensamiento; 2) la contingencia de esa correlación (el *Dasein* no tiene por qué ser necesario); 3) la legitimación de un algo totalmente otro a lo pensable (fidelidad de Heidegger a la posibilidad de una teología). Estos tres elementos se dan tanto antes como después de la famosa *Kehre* o viraje en su obra a mediados de los años 30 del siglo XX. Si bien el viraje consiste en privilegiar al ser y ya no al *Dasein* en la correlación, la correlación se conserva como estructura fundamental de unión. El ser, como correlato del *Dasein* finito, va a ser finito también, y por tanto contingente. En este sentido la identificación heideggeriana entre el ser y la Nada es una identificación del ser con la sola negación contingente de la *nada*. El ser de lo dado se abisma completamente en la negación de la nada: por ello Heidegger puede sostener la finitud del tiempo mismo – la contingencia del devenir como tal. Heidegger es, como Wittgenstein, un pensador de la necesidad subordinada (ninguna necesidad ontológica o lógica es pensable). Ambos legitiman un discurso del más allá de lo pensable (la mística en Wittgenstein, la teología en Heidegger) y ambos muestran una clara animadversión por la metafísica (que afirma que la necesidad real es pensable).

QM pasa a analizar la filosofía de Heidegger antes y después de la *Kehre* para mostrar que nada cambia en el pensamiento del alemán en lo referente a las tres características mencionadas de la segunda opción de la correlación.

- Antes de la *Kehre*:

1) La correlación: En *Ser y tiempo*, Heidegger establece la correlación esencial entre *Dasein* y mundo, impensables el uno sin el otro; no tiene sentido pensar en un sujeto y un objeto independientes uno del otro.

2) La contingencia de la correlación: En *Ser y tiempo* Heidegger describe el modo de ser del *Dasein*, modo al que llama *facticidad*, y que esencialmente define la finitud del ente. Se trata de una descripción fenomenológica del ser-en-el-mundo del *Dasein*; ese ser en el mundo es sin razón, es radicalmente contingente: no puede construirse según

⁸⁶⁷ Se trata de la primera formulación por parte de QM del concepto de correlación: «La pensée de l'être et l'être pensé doivent être donnés dans une essentielle corrélation où aucun des deux termes ne peut être conçu indépendamment de l'autre », *ID*, p. 249.

la necesidad dialéctica del concepto, sino solo *fenomenológicamente*: la existencia del *Dasein* no puede deducirse de necesidad lógica u ontológica alguna, de ella solo puede *constatarse* que es. La finitud del *Dasein* se extiende al tiempo: no es ni siempre ni eterno, como se afirma expresamente en *Sein und Zeit*. Heidegger critica la concepción «vulgar», metafísica del tiempo como sucesión sin fin de «ahoras», y establece el tiempo como horizonte del pro-yecto del *Dasein* como ente finito.

3) La legitimación de un algo otro que el pensamiento: aunque no *fenomenológicamente*, la eternidad es legitimada en Heidegger *teológicamente*. Al sumir al *Dasein* y al tiempo en la contingencia, Heidegger se ve abocado a una *contingencia anárquica* propia de toda concepción religiosa. La eternidad se convierte en objeto de un discurso no-racional, no-conceptual y no-filosófico, en objeto de teología. Así, en *Sein und Zeit* no critica la idea de la eternidad de Dios al examinarla, sino que se pregunta por la posibilidad de ella como objeto de un discurso que rompa con la eternidad del tiempo vulgar (dejando abiertos los caminos de la *via negationis* y la *via eminentiae*). El tiempo inmanente no abole la eternidad, sino solo la posibilidad de pensar de manera inmanente tal eternidad. De manera sorprendente Heidegger rescata el papel de *criada de la teología* (*ancilla theologiae*) para la filosofía. La finitud de los conceptos del *Dasein* finito abre el espacio de legitimidad para la impensabilidad de lo trascendente. Por esa fecha (9 de julio de 1927, en Tubinga) Heidegger pronuncia precisamente una conferencia sobre «Fenomenología y Teología» que declara la radical exterioridad de ambas disciplinas.

- Después de la Kehre

1) La correlación: Heidegger simplemente cambia el polo de referencia de la correlación, pero no la estructura misma de cara y cruz (*structure en médaille*⁸⁶⁸) de ésta. El ser va a ser ahora el objeto privilegiado, en detrimento del *Dasein*. Con esta modificación de polo, Heidegger se propone acabar con la centralidad cartesiana o kantiana concedida al Sujeto como fundamento de acceso al Ser: el humano ya no es el fundamento del esclarecimiento del ser. El término *Ereignis*, que designa la relación entre ser y *Dasein* es entendido como una apropiación recíproca, que hace impensable tanto un ser fuera de su donación al *Dasein* como un *Dasein* independiente del ser.

2) La contingencia de la correlación: Heidegger tematiza en esta segunda etapa la contingencia de la correlación. El ser se convierte en algo *histórico*, y la historialidad se constituye en el destino del *Dasein*. Las donaciones del ser son acontecimientos puros, y por tanto contingencias radicales; la historialidad del ser es pura facticidad. El ser se convierte en el fondo sin fondo (la historialidad de las donaciones epocales) del ente; el ser es el fondo, la razón del ente. Pero el ser mismo no es sino la contingencia del fundamento en tanto tal. El ser es sin razón porque él mismo es la razón, el fondo (*Grund*), dice explícitamente Heidegger. Pero lo importante es que para Heidegger esa ausencia de razón es *ella misma* carente de razón, lo que le hace caer en una

⁸⁶⁸ *ID*, p. 257.

concepción de nuevo anárquica de la contingencia. El hecho mismo de que haya un «hay» es para Heidegger algo factual, contingente.

3) La legitimación de un algo otro que el pensamiento: Heidegger sigue fiel, en esta segunda etapa, a la contingencia de la correlación, y por tanto también a la posibilidad de la teología: la filosofía (que él llama ahora «el pensamiento», ya que decreta el fin de la filosofía) no puede sobrepasar por sí misma el «enigma» del ser.

Ese enigma consiste no solo en que el ser desaparece al mostrarse el ente, sino también en que oculta esa desaparición misma, en tanto que únicamente presenta al ente en su pura presencia. El enigma está en la *permanencia* de la retirada del ser, no tanto en esa retirada misma; ese enigma legitima la respuesta teológica en tanto discurso de la revelación, donde se revela el origen incomprensible de la donación inmanente del ser al humano. Para Heidegger, según QM «*el ser reside en la contingencia de la correlación ser-Dasein, y no en esa correlación misma cuyo modo es la retirada*⁸⁶⁹». No se da identidad del ser con su retirada (como va a suceder en Derrida), sino con la ausencia de fondo de esa retirada. Derrida considera, en efecto, que el ser y el ente solo pueden pensarse en el seno de su diferencia; el ser se agota así en una ontología de la «huella».

De la incapacidad de Heidegger para tematizar el sin fondo del «hay» surge su propensión al decir poético de la presencia y su misterio y su persistente fidelidad a la teología. El abordaje y tratamiento fenomenológico de la cuestión del ser han hecho que Heidegger fracasara en elucidar el ser en tanto que ser: ha utilizado la metodología que Husserl creó *para otros fines* como instrumento para constituir una ontología, en vez de utilizar conceptos suscitados por la cuestión misma. La fenomenología es una disciplina *descriptiva*, y por tanto capacitada solo para tratar el ente contingente, e incapaz de abordar el ser si no es en la forma negativa de la retirada irreductible del ser en tanto que ser a la potencia de su cuestionamiento: una «fenomenología de lo invisible», en la que el ser solo puede darse como lo que no se da en ningún enunciado fenomenológico⁸⁷⁰. Es necesario, insiste QM, un lenguaje *íntegramente demostrativo* para captar la verdad del ser. Heidegger, al reducir la razón a razón metafísica y fenomenológica, se vio obligado a orientarse hacia discursos no conceptuales para intentar hablar del *hay* en su sin fondo esencial, abandonando la posibilidad racional y no metafísica de pensar la razón de la sin razón del ser.

De este modo Heidegger, al afirmar que solo hay la nada, es decir, que solo hay la contingencia, pero no hay la Nada, es decir, que no hay la necesidad de la contingencia, se ve obligado a defender la contingencia del devenir en general, allí donde Hegel se vio obligado a defender la necesidad de un devenir determinado. Ambos ceden a un *monismo de la negación* que les hace incapaces de distinguir la *nada* de la *Nada*, la

⁸⁶⁹ ID, p. 262: «*l'être reside dans la contingence de la corrélation être-Dasein et non dans cette corrélation même dont le retrait est le mode*» (cursivas de QM).

⁸⁷⁰ ID, p. 264.

única distinción que puede garantizar al mismo tiempo la radical contingencia de los entes y la eternidad de las verdades racionales.

1.2.20 Metafísica y antimetafísica

QM define la metafísica principalmente por su *proyecto último*: «alcanzar mediante la razón pura el principio fundamental y eterno de lo que es⁸⁷¹», una ambición que la antimetafísica siempre ha considerado ingenua, ilusoria e incluso patológica. La antimetafísica se caracteriza, por el contrario, como un proyecto crítico de limitación del objeto de acción de la razón teórica que desvela un espacio de sinsentido constituido por falsos problemas identificados con problemas metafísicos, a los que no se puede dar una solución o respuesta sensata. El ejemplo típico sería la pregunta acerca de por qué existe algo en vez de nada.

Pero QM reivindica que él mismo ha dado solución a ese problema (que no es un *falso problema*, sino un problema verdadero) utilizando el principio de factialidad, y *no respondiéndola más que en los términos en que ha sido formulada*. Y lo ha hecho empleando una discursividad racional, que no es ni la de la lógica o la matemática ni la de las ciencias empíricas.

Existen en efecto diversas instancias de la razón, de lo racional. Así por ejemplo intentar resolver un problema matemático utilizando la racionalidad experimental es absurdo (e igual a la inversa); pero no puede decirse en modo alguno que por ello todos los problemas de las ciencias experimentales, analizados desde la razón matemática, sean *falsos problemas*. Enfocar un problema metafísico con el método hipotético-deductivo o inductivo carece de sentido. «Toda demostración positivista del sinsentido de la metafísica es por ello un sinsentido en sí misma⁸⁷²». Ninguna de estas instancias de la razón es capaz por sí misma de demostrar la imposibilidad de las restantes. Lo factial afirma que hay una instancia de la razón inconmensurable a las demás, que está capacitada para tratar los temas metafísicos.

Lo factial se propone precisamente articular esas instancias de lo racional dentro de la unidad esencial de la razón:

lógica y matemática deben enunciar verdades necesarias porque su objeto no-ente es la facticidad no factual del ente, mientras que las ciencias experimentales deben ser descriptivas, porque tratan constantes mundanas – necesariamente contingentes y por tanto necesariamente indeducibles – del ente⁸⁷³.

A su vez, lo factial es la instancia de lo racional que permite discutir y resolver los problemas metafísicos.

⁸⁷¹ ID, p.265: «d'atteindre par la seule raison le principe fondamental et éternel de ce qui est».

⁸⁷² ID, p. 267: «Toute démonstration positiviste du non-sens de la métaphysique est elle-même un non-sens».

⁸⁷³ ID, p. 267: «logique et mathématique doivent énoncer des vérités nécessaires puisque leur objet non-étant est la facticité non factuelle de l'étant, tandis que les sciences expérimentales doivent être descriptives, puisqu'elles traitent des constances mondaines – nécessairement contingentes donc nécessairement indeducibles – de l'étant», (cursivas de QM).

La oposición metafísica-antimetafísica ya la trató QM antes, al discutir el estatus de lo racional en Leibniz y Wittgenstein. QM teoriza al respecto: la metafísica se define por el fracaso de un proyecto de inmanencia, mientras que la antimetafísica se define por completar un proyecto de trascendencia. Por proyecto de inmanencia QM entiende toda tentativa dirigida a comprender el fundamento eterno de lo que es; por proyecto de trascendencia, toda tentativa dirigida a prohibir tal comprensión. QM considera que la limitación de la razón es siempre la legitimación de la «discursividad» religiosa, que se autoproclama irracional, es decir, proveniente de una revelación. La trascendencia solo se justifica si se demuestra *de manera racional* la imposibilidad de un discurso que tenga sentido sobre el fundamento eterno del mundo.

El proyecto metafísico, por el contrario, ocupa *racionalmente* todo el espacio del terreno religioso. Su oposición radical a toda forma de trascendencia, que no ejerce ninguna otra discursividad, constituye su particularidad. «Si la metafísica habla de Dios es para demostrarlo, es decir, abolirlo en su dimensión religiosa, trascendente, en exceso sobre aquello que el ser humano puede comprender⁸⁷⁴». Por el contrario, el discurso que limita la razón termina en fideísmo, que es el aparataje discursivo elaborado para prohibir a la razón alcanzar los principios últimos de este mundo. En ese sentido el fideísmo es equivalente al escepticismo y al relativismo más radicales: la racionalidad de la antirracionalidad.

La metafísica se convierte pues en el único discurso incompatible con la trascendencia. Pese a surgir como criada de la teología de las grandes religiones monoteístas, su pretensión de alcanzar al Dios revelado *racionalmente* no podía más que conducir al Dios de los filósofos, que substituye poco a poco al precedente. En el Dios de la metafísica (el de Spinoza o de Hegel) se encuentra la verdadera irreligiosidad occidental – y no por ejemplo – indica QM – en la declaración de ateísmo del antimetafísico Heidegger⁸⁷⁵.

Tampoco la ciencia experimental ha supuesto jamás una amenaza para el pensamiento religioso, ya que reivindica su propia finitud en el orden del saber. El caso Galileo o la crítica ilustrada de la superstición no son sino los árboles que no dejan ver el bosque: el cientificismo y el positivismo resultantes derivan en un fideísmo que QM llama *especulativo*: toda teoría que justifica el salto extra-especulativo exigido por toda fe. Esos fideísmos especulativos vestidos de positivismos se encargan de abolir lo racional *desde dentro*: son los caballos de Troya de la religión en el seno de lo racional, lo contrario de la «astucia de la razón» de Hegel.

Se construye así un positivismo de la fe, que solo conservó del fideísmo la forma racional de su antirracionalismo (la autolimitación de lo racional). La razón humana, reducida a la ciencia experimental y a la lógica bajo la apariencia de una glorificación de la razón, fue alejándose cada vez más de las verdades fundamentales. El siglo XX es

⁸⁷⁴ ID, p. 269: «Si la métaphysique parle de Dieu, c'est pour le démontrer, c'est à dire l'abolir dans sa dimension religieuse, transcendante, en excès sur ce que l'homme peut comprendre».

⁸⁷⁵ ID, p. 270.

el siglo de la antimetafísica porque en él dominan los dos grandes espíritus religiosos considerados depositarios de un ateísmo esencial: Heidegger y Wittgenstein (para quien la verdad del positivismo reside en el misticismo, como no supieron ver los filósofos del Círculo de Viena, y por eso nunca se consideró a sí mismo positivista⁸⁷⁶). Para Wittgenstein la metafísica carecía de sentido; no así la teología (de ahí su respeto por Kierkegaard, que pretendió liberar la teología de su racionalización hegeliana). Heidegger a su vez emprende el ataque a la razón desde dentro de la razón; su filosofía retoma el fideísmo especulativo, razonador, cercano e incluso dialogante con la teología, y en una segunda parte, con un extraño politeísmo heredado de Hölderlin.

La metafísica es por tanto el verdadero pensamiento irreligioso, no una reliquia de ese pensamiento; el único pensamiento no cargado por la trascendencia que permite hablar racionalmente de Dios, ocupando el campo de la teología y su irracionalismo de fondo. Así, el joven Hegel se opuso, desde la metafísica, a los teólogos que ponían como excusa la limitación de la razón teórica operada por la filosofía crítica de Kant para «demostrar» que las verdades de fe son inaccesibles a la razón⁸⁷⁷.

La metafísica es el pensamiento de lo eterno, y lo eterno, según QM es lo opuesto a lo trascendente, pues si la esencia de todo valor y toda verdad es trascendente a la comprensión humana, eso significa que el ser humano solo puede tener acceso a lo temporal, relativo, incierto, limitado y finito⁸⁷⁸. El cristiano es por ello el mayor relativista en lo relativo a la verdad y a la moral: el relativista niega la idea de un universalismo de la verdad, y esa relatividad radical de la inmanencia es la que proclama toda religión, que además considera que solo se accede a esas verdades universales en un más allá *post-mortem*. El cristiano considera, por ejemplo, como parte de su teodicea, que tras la muerte llegará a comprender todo el mal ocurrido en este mundo; ahí es donde se muestra su relativismo, pues el relativista considera que el Bien varía según sociedades, tiempos, normas o autoridades. Bajo la autoridad de Dios, en el Reino de los Justos, lo que antes era el Mal de este mundo se convertirá en el Bien. La filosofía muestra por tanto que no hay que ser creyente porque no hay que ser relativista.

Lo factial comparte el proyecto de la metafísica en tanto piensa la radical inmanencia de este mundo a través del principio eterno de la no-facticidad de la facticidad. Las verdades eternas y comprensibles de la metafísica y de las matemáticas se oponen al relativismo intelectual y moral que impone la noción de dogma o verdad revelada. Sin embargo lo factial se diferencia del proyecto de la metafísica en que no comparte la manera en que ésta lo ha puesto en práctica. Como ya vimos, QM caracteriza a la metafísica por su *fracaso esencial*. Ese fracaso reside en la realización de la necesidad

⁸⁷⁶ QM, en una nota (*ID*, p. 273), remite a un ejemplo del fideísmo de Wittgenstein, en sus conversaciones con F. Waissmann, donde declara que según Schlick hay dos concepciones de la esencia del bien en la ética teológica: la que afirma que lo que es bueno lo es porque Dios lo quiere, y la que afirma que Dios quiere lo bueno porque es bueno; Wittgenstein prefiere la primera explicación porque es la más profunda, ya que cierra el camino a todo intento de explicar por qué algo es bueno.

⁸⁷⁷ *ID*, p. 274.

⁸⁷⁸ *ID*, p. 275.

racional: el objeto de la discursividad racional es depositado en un ente que posee propiedades necesarias, un «ente necesario». La tesis de la metafísica, en la que va implícito su fracaso es: «*la necesidad es*». El más allá de la metafísica no es igual que el de las religiones, porque el primero surge del fracaso en constituir un pensamiento inmanente, no de una voluntad de preservar un refugio a la trascendencia. La confusión entre ambos «más allá» es la que sustenta la leyenda de la metafísica como pensamiento religioso. El más allá metafísico, sin embargo, es plenamente accesible a la razón: «La idea platónica se presenta como una evidencia racional, no como un dogma incomprensible⁸⁷⁹».

La metafísica se ve obligada a crear ese más allá por la ilusión sobre la que se instaura: que la distinción entre necesidad y contingencia es lo mismo que la diferencia entre *lo que es necesario* y *lo que es contingente*; dado que en este mundo todo es contingente, debe reservar un más allá a ese ente necesario. Se crea así un «otro mundo» que no es accesible por los sentidos sino por la razón. Ese más allá es el resultado del «olvido del ser» que lleva a su vez a construir un ente eterno que a la larga se revela como incomprensible e inaccesible. La noción de «ente eterno» es el gran error metafísico, la noción irracional e incomprensible por excelencia, dice QM, pues como hemos visto lo eterno es lo eterno de la contingencia del ente, no ningún ente; ese error conduce a la metafísica, paradójicamente, de nuevo hacia la trascendencia.

La metafísica va a emprender una tematización de la trascendencia (la tematización de su propio fracaso): la onto-teología. Se va a proceder a la demostración racional de la existencia de Dios y al mismo tiempo la incapacidad humana de comprender su perfección infinita: Dios existe porque es infinitamente perfecto, y por tanto inaccesible a nuestra finitud (ontológica y mental). Con ello la metafísica sanciona la potencia de la razón y al mismo tiempo su límite. La diferencia cartesiana entre *concebir* (puedo concebir que exista un ser necesario eterno) y *comprender* (es demostrable, pero no puedo comprenderlo en su totalidad) ejemplifica ese doble movimiento de legitimar y de limitar la razón⁸⁸⁰. El dios de la metafísica llega incluso a ir más allá que el dios de la trascendencia religiosa, pues es capaz incluso, en su incomprensibilidad, de ser contradictorio (algo que no acepta gran parte de la teología escolástica, por ejemplo).

La incomprensibilidad de fondo del concepto del ente necesario llevará a la identificación, durante la Ilustración, de metafísica y religión. La Idea platónica, el Dios cartesiano, la substancia de Spinoza remiten a entes necesarios incomprensibles y a concepciones confusas e irracionales, por tanto religiosas. Para combatir la religión con la razón la Ilustración va a *limitar* esa razón a un campo seguro: el de la ciencia experimental. Se produce así la alianza ente fideísmo e irreligión. Voltaire por ejemplo va a presentar el fideísmo antirracionalista de Montaigne (partidario del poder del derecho divino y de la fe irracional) como un escepticismo radical; su intolerancia religiosa es vendida como tolerancia crítica.

⁸⁷⁹ ID, p. 277: «L'idée platonicienne se présente comme une évidence rationnelle, non un dogme incompréhensible».

⁸⁸⁰ ID, pp. 278-279.

El pensamiento humano comienza a considerarse a sí mismo limitado, ceñido o reducido al mundo de la experiencia empírica, siempre susceptible de refutación en sus resultados particulares. La razón finita y modesta exigida por el fideísmo toma la forma de una razón escéptica y científica. QM critica a la ciencia moderna por cerrar el camino de la razón y su acceso a verdades eternas; se produce una alianza de ciencia y religión, alianza que se erige como verdadera *Weltanschauung* del mundo contemporáneo. Tal alianza perdura hasta nuestros días: QM afirma en una nota⁸⁸¹ que la coexistencia contemporánea del científicismo más riguroso y el ascenso del obscurantismo más extremo es la manifestación no de un conflicto, sino de una connivencia. La omnipresencia actual de un pensamiento de la trascendencia se debe a la desaparición de toda filosofía capaz de retomar el proyecto de la metafísica; la verdad se convierte en algo particular, transitorio, temporal, local. Esto va acompañado de una destitución de las matemáticas, en tanto portadora de verdades eternas, incluso su denigración: QM pone el ejemplo⁸⁸² de Diderot al comienzo de *La interpretación de la naturaleza*, que las considera tan inútiles y gratuitas como la metafísica. Por esta razón, y como oposición a ello, lo factual pretende crear una alianza entre matemáticas y filosofía.

La identificación entre razón y ciencia solo podía conducir al obscurantismo, a la *cultura del obscurantismo* (como la denomina QM⁸⁸³) reinante en la actualidad. La razón humana es despojada de sus otras dimensiones y al ser reducida a la pura finitud de lo empírico, se ve incapacitada para luchar contra la superstición; de este modo, el científicismo se convierte en el principal y necesario garante y aliado de ésta última.

La antimetafísica se distingue del fideísmo solo en que se somete a la razón experimental. Pero esa antimetafísica conduce al mismo callejón sin salida que la metafísica: o bien se decreta que las leyes de la naturaleza son absolutos ontológicos y leyes necesarias y eternas del universo, y se decreta con ello, por tanto, que la necesidad *es*, restaurándose con ello la trascendencia, que asume la forma de una causa última incomprensible; o bien esas leyes no son necesarias y se decreta que no hay necesidad, pero entonces se aplica lo mismo a la verdades matemáticas, que son consideradas también un discurso factual: todo conocimiento inmanente se vuelve mero conocimiento factual sobre lo factual (tesis del fideísmo). Se llega así a la tesis de la facticidad del devenir mismo, no solo de las leyes del devenir: para la antimetafísica el tiempo mismo es contingente, como todo ente. Se llega a la «finitud del tiempo» de Heidegger, que no es sino la afirmación *religiosa* del fin del tiempo, como muestra más rigurosa y ejemplar de la antimetafísica.

A modo de resumen, QM indica:

Toda metafísica, al sostener la tesis de una necesidad real, fracasa en su tarea de oponerse a la trascendencia, porque la necesidad real es incomprensible. Toda antimetafísica, al sostener que no existe la necesidad, acaba por adoptar la posición especulativa que legitima el salto irracional de la fe. En

⁸⁸¹ *ID*, p. 281, nota.

⁸⁸² *Ibid.*

⁸⁸³ *ID*, p. 282.

cualquiera de los casos triunfa lo religioso. El único pensamiento irreligioso consecuente, llamado filosofía, es por tanto aquel que defiende la necesidad eterna excluyendo totalmente la necesidad real⁸⁸⁴.

Lo factual retoma por tanto el *proyecto* de la metafísica (establecer un pensamiento immanente y eterno donde no hay espacio para lo religioso) pero sin acabar en su *fracaso* (niega toda posibilidad de un más allá al suprimir la tesis de la necesidad real: solo hay necesidad de un devenir posible de las leyes del devenir). El punto teórico donde lo factual se diferencia tanto de la metafísica como de la antimetafísica es en la negación del enunciado, común a ambas, de que *es un hecho que hay hechos factuales* (lo que lleva a la metafísica a no considerar necesaria la facticidad de los entes fenoménicos, y a la antimetafísica a considerar como un hecho el que haya devenir en vez de nada): ese enunciado es el *redoblamiento factual*, tal y como lo denomina QM. Y prosigue:

El principio de factialidad hace de la imposibilidad del redoblamiento factual el acto de nacimiento del pensamiento racional, que se convierte de esta manera en algo exterior a la oposición metafísica-antimetafísica⁸⁸⁵.

Lo factual, al romper tanto con la necesidad del ente como con la posibilidad de la trascendencia, se opone de manera mucho más radical a la metafísica de lo que la antimetafísica pudiera hacerlo.

1.3. CONCLUSIONES DE LA PRIMERA SECCIÓN: UNA ONTOLOGÍA DE LA CONTINGENCIA Y DE LA NECESIDAD DE LA CONTINGENCIA

QM plantea, en la primera y sobre todo en la segunda parte de *ID*, una ontología de la contingencia y de lo contingente, en la que los entes (todos los entes) son en su esencia contingentes, es decir, su esencia consiste en la contingencia, y no *pueden ser otra cosa que* contingentes. Por esa razón la contingencia, que no es un ente, tiene carácter necesario, en el sentido de que los entes no pueden ser de otra manera, no existirían como tales sin esa propiedad, y tiene carácter absoluto, en el sentido de que se da de forma universal e independientemente del ser humano. La contingencia de los entes y la necesidad de la contingencia de los entes tienen ambos un carácter por tanto lógico-ontológico: no existe, no hay, no se da otra forma posible de ser que esa (la contingencia) para los entes, y de ahí la *necesidad* de esa categoría lógica (pues no podemos pensar los entes de otra manera) y a la vez ontológica (pues los entes no pueden ser de otra manera) de la contingencia.

⁸⁸⁴ *ID*, p. 283: «Toute métaphysique, en soutenant la thèse d'une nécessité réelle, échoue à s'opposer à la transcendence, parce que la nécessité réelle est incompréhensible. Toute antimétaphysique, en soutenant qu'il n'y a pas de nécessité, est conduite à adopter la position spéculative qui en creux légitime le saut irrationnel de la foi. Dans tout le cas, le religieux triomphe. La seule pensée irrégulière conséquente, dont le nom est philosophie, est donc celle qui maintient la nécessité éternelle tout en excluant la nécessité réelle»,

⁸⁸⁵ *ID*, pp. 284-285: «Le principe de factuel fait de l'impossibilité du redoublement factuel, l'acte de naissance de la pensée rationnelle, devenue de la sorte extérieur à l'opposition métaphysique-antimétaphysique» (cursivas de QM).

La factialidad se erige como la bisagra entre la contingencia de los entes y la necesidad de esa contingencia, que a su vez la razón humana necesita para constituirse como discursividad universal, necesaria y verdadera. Lo factial es precisamente aquello que la facticidad (el ser) tiene de *no factual*: la facticidad no puede ser ella misma un hecho, ni un ente: no puede ser o no ser, como todo lo contingente. La factialidad es por tanto, como la contingencia, una *categoría ontológica*, no una propiedad empírica, y permite instaurar una discursividad no contingente, y por tanto necesaria (*lo factial*), que versa por tanto sobre la facticidad o contingencia necesaria de lo que es.

El principio de factialidad es anhipotético, es decir, no se deduce de ningún principio previo, sino que simplemente instaura la característica fundacional del ser. Ese principio se compone de dos partes: 1) la no contingencia de la contingencia (la necesidad de la contingencia) y 2) que únicamente la contingencia no puede ser una propiedad contingente del ser (es decir, que la contingencia es una propiedad ontológica *necesaria* del ser). Lo factial constituye a su vez el substrato de una serie de axiomas o categorías ontológicas que QM denomina «figuras» (en ocasiones con mayúscula) y cuya necesidad ontológica absoluta deriva de la factialidad (es decir, de la necesidad de la contingencia). Su necesidad se funda en que los entes comparten *de manera necesaria* esas categorías, pues de lo contrario entrarían dentro del dominio de lo imposible y de lo impensable (que dentro del realismo onto-gnoseológico de lo factial, son lo mismo). Esas figuras, como derivación de lo factial (de la necesidad de la contingencia), delimitan lo que el ente puede ser, y por tanto determinan lo que el ente *tiene que ser para ser ente*. Las figuras principales son el principio de no-contradicción (lo contradictorio es imposible e impensable), el de la imposibilidad del Todo (el Todo es imposible), el infinito y lo indefinido. También son figuras el argumento ontológico (que demuestra que es necesario que el ente sea contingente) y la identidad (entendida como marca de eternidad en la contingencia del signo). Estas figuras no se deducen unas de otras, ni están vinculadas necesariamente entre sí, sino que todas se deducen del principio primero de factialidad, y por tanto no constituyen propiamente un sistema (en la factialidad el Todo es imposible), sino una *umbela*, un conjunto de axiomas que irradian todos directamente de una matriz central (de la necesidad de la contingencia, es decir, de la factialidad), que están *indexados* a ella.

Del principio de factialidad y sus figuras (y por tanto de las dinámicas o tensiones dialécticas entre la necesidad y la contingencia) se derivan una serie de consecuencias lógico-ontológicas y gnoseológicas: 1) El principio de *irrazón*, como opuesto al principio de razón suficiente leibniziano, y como forma de la contingencia: no existe ninguna razón de ser o causa necesaria para lo ente. 2) El hecho de que no exista ningún ente necesario, sino solo categorías ontológicas necesarias, convierte a esta ontología en una ontología inmanente, en la que no hay lugar para la trascendencia. 3) El hecho de que lo ente exista independientemente de la inteligencia humana y que ésta tenga acceso directo a lo contingente (frente a la incomprendibilidad e inaccesibilidad del ente necesario trascendente o Dios) garantiza un conocimiento *real* de los entes, es decir, el realismo onto-gnoseológico radical. La factialidad misma (la necesidad de la contingencia), al determinar la contingencia como característica esencial de lo ente,

hace que la mente humana, contingente ella misma y con acceso directo a lo contingente, pueda conocer lo ente tal y como es, en su naturaleza y realidad última (la contingencia). 4) Al mismo tiempo la factialidad, en tanto categoría del ser, al instaurar lo necesario (la necesidad de la contingencia), abre a la razón humana el camino al conocimiento universal, necesario y verdadero, no solo al meramente contingente y particular de lo ente.

QM recoge la idea de la *diferencia ontológica* de Heidegger y la transforma, proponiendo su propia versión modificada desde el punto de vista de la factialidad: el ente es *factual* y por tanto *contingente*, el ser por el contrario es *facticidad*, y por tanto *necesario*. El ser no es un ente ni un hecho (no es factual), sino que es facticidad, y por tanto estrictamente necesario: su facticidad no es ni puede ser factual, porque entonces no sería el ser, sino un ente. El ser impone el dominio de la necesidad en el seno de la contingencia de lo ente. Para QM, la diferencia entre ser y ente es la diferencia que, desde el punto de vista de lo factual, separa lo necesario de lo contingente. Hablar del ente es hablar del ente factual, del que cabe un discurso contingente descriptivo; hablar del ser es hablar de la facticidad del ente, sobre la que cabe un discurso racional y necesario-demostrativo. Como indica QM, «la diferencia entre la contingencia y la necesidad es una diferencia ontológica y no óptica⁸⁸⁶»: no distingue entes necesarios de entes contingentes, sino entre un ente determinado (contingente) y el ser del ente (necesario). Desde ese punto de vista, el ser se define como facticidad no factual del ente: lo que de *necesario* tiene el ente contingente, pues de lo contrario no sería ente.

Solo los entes *son*. En tanto que el verbo «ser» implica existir y no existir (inexistir) y por tanto *ser factual* y contingente, no podemos decir del ser que *es*, pues el ser es precisamente lo contrario a lo factual y contingente (es la *facticidad*, no *algo* factual). Del ser no puede decirse si existe o no existe; QM indica que solo puede decirse que *hay (il y a) ser*⁸⁸⁷. Al hablar del ser hablamos de una supracategoría, no de un ente, una categoría que determina por sí misma *en qué consiste que un ente sea*, y por tanto al margen o intacto con respecto al hecho mismo de ser. Ese *hay* del ser implica un estar también al margen o fuera de la temporalidad de lo ente y la contingencia: implica estar situado en la eternidad del tiempo, en el sentido de que el *hay* del ser no participa del tiempo del existir, del tiempo de la contingencia, sino que necesariamente es siempre. El reino de la necesidad es por consiguiente el reino de la eternidad, y por ello las verdades de la lógica son eternas, no así las leyes de la naturaleza, que son contingentes y pueden por tanto existir y luego no existir, y viceversa: «La eternidad del tiempo no significa la eternidad de las leyes del devenir, sino la eternidad del devenir de las leyes⁸⁸⁸».

QM introduce aquí un elemento fundamental y controvertido de su filosofía, en este caso de su cosmología, que veremos ampliado en *DF*: las leyes de la naturaleza no son

⁸⁸⁶ *ID*, p. 72.

⁸⁸⁷ Esta categoría o modalidad del ser recuerda a la de *absistencia* o *Gegebenheit* de Alexius Meinong, «el hecho de darse» o datidad, derivada del «es gibt» alemán (equivalente al «il y a» francés o al «hay» español), una «cualidad generalísima» (*eine Art allgemeinsten Eigenschaft*) que denota ser un objeto pero no tener ser, ver A. Meinong (1988), p. 19.

⁸⁸⁸ *ID*, p. 158.

necesarias y eternas, sino factuales, contingentes y *cambiantes*; pertenecen al dominio del ente, no del ser. El devenir es para QM algo ontológico (necesario y eterno), no óntico (contingente y cambiante); las leyes de la naturaleza (del devenir) son sin embargo algo óntico y no ontológico, como presupuso la ciencia moderna y presupone la ciencia actual.

El concepto medular de la necesidad, matriz de la factialidad y de su principio y sus figuras, se encuentra en el fondo de la oposición de QM a la metafísica tradicional, a la que considera, de manera favorable, como una discursividad racional que se dirige a unas verdades eternas e inteligibles, pero a la que define como un proyecto fracasado. El fracaso de la metafísica reside en su obcecación en la idea de que la *necesidad es*, de que existe un ente necesario, que por ello mismo es eterno (atributos que en modo alguno pueden corresponder nunca a un ente, que es siempre factual y contingente), y por ello el proyecto se va contaminando progresivamente de trascendencia religiosa, convirtiéndose en onto-teología: el ente necesario se torna ente trascendente y por ello inaccesible a la razón, como en las religiones. Con ello el uso de la razón queda relegado y restringido al estrecho campo de la naturaleza, y por tanto de la ciencia experimental: el fideísmo de la onto-teología da pie y *se alía* con la irreligión de la ciencia: la razón es expulsada del dominio de la teología para que recaiga en el de la ciencia, y ambas esferas separadas conviven así perfectamente la una junto a la otra, con sus espacios bien definidos. QM considera que lo factual y su afirmación ontológica de la necesidad de la contingencia retoma el proyecto de la metafísica de establecer un saber discursivo y un pensamiento *inmanente, verdadero y eterno* sin espacio para la irracionalidad religiosa, y supera su fracaso, ya que niega radicalmente la necesidad del ente y cierra con ello el camino a toda posibilidad de trascendencia. Consigue con ello establecer una discursividad racional absolutamente inmanente y laica que permite acceder a las verdades eternas y necesarias, frente a la ciencia experimental que simplemente accede a los datos de la experiencia empírica.

2. SECCIÓN SEGUNDA. ÉTICA Y DIVINOLOGÍA: LA ÉTICA DIVINA

QM dedica la tercera parte de *ID* a la *ética divina*, donde desgana su pensamiento ético y divinológico, que se va a concretar en lo que nosotros denominamos una *teología inmanente*, en la que, como veremos, y de forma simplificada, no es Dios quien crea el mundo, sino el mundo el que crea a Dios (o no es el mundo el que emerge de Dios, sino que Dios emerge de mundo).

QM parte del hecho de que todos los crímenes y las muertes gratuitas hacen absurda la exigencia de una justicia universal: absurda para los ateos, que han de vivir su duelo por una justicia para los muertos; y absurda para los creyentes, que no pueden esperar la justicia para los muertos más que bajo la protección de un Dios cuyo reino, como es manifiesto, no es de justicia. Se trata de un dilema desdichado. QM se pregunta si es posible una ética que no provenga de esa alternativa que parece ineluctable. Y su respuesta es afirmativa, pero para ello «es necesario que los muertos puedan renacer sin que un Dios esté en el origen de su renacimiento⁸⁸⁹». QM se propone explicar y desarrollar este último enunciado.

A esa alternativa desdichada subyace otra de orden ontológico: ateísmo y necesidad de las leyes *versus* mutación de las leyes y religión. El enunciado de QM apunta a que la inmanencia puede estar en el origen de una ruptura de las leyes mundanas y que no es necesario presuponer una trascendencia para esperar justicia – tanto para los vivos como para los muertos.

De acuerdo con lo factual, ese renacimiento ha de entenderse como un surgimiento añadido, como un «séismo suplementario del tiempo» (*un séisme supplémentaire du temps*)⁸⁹⁰, una ruptura creadora no distinta de lo que fueron el surgimiento de la vida o el surgimiento del pensamiento discursivo. El devenir ciego de las leyes mundanas nos autoriza a esperar algo semejante al menos como posibilidad. Y esa esperanza superaría el dilema (supuestamente insalvable) entre un ateísmo que cree en la cruel perennidad de las leyes naturales y una religión que exige la creencia en un Dios revelado (y por tanto irracional).

QM va a hacer derivar la solución a ese dilema desdichado y el desarrollo de su enunciado de su propia ontología de la contingencia y de lo factual. Se trata de

⁸⁸⁹ *ID*, p. 287: «il faut que les morts puissent renaître sans qu'un Dieu soit à l'origine de leur renaissance».

⁸⁹⁰ *Ibid.*

desarrollar el enunciado a partir de sí mismo, y ver a dónde conduce. Ese camino es tripartito: va a comenzar con una *argumentación*, continuará con una *recapitulación* (que QM entiende como una *repetición encarnada de las inferencias*, es decir, su exposición en forma más concreta y tangible) y terminará con unas *conclusiones finales*.

2.1. Argumentación

2.1.1. La inmortalidad inmanente

Como ya vimos, lo factial establece una ontología que retoma el principio anhipotético, que funda una teoría inmanente de la verdad. Esa ontología es la condición de la filosofía, no su finalidad; la finalidad es constituir una ética inmanente, fundada sobre esa ontología anhipotética. Pero ¿qué es una ética inmanente? Una teoría inmanente presenta las verdades *comprensibles* como las únicas verdades posibles, excluyendo la posibilidad de toda otra verdad (toda verdad revelada que trascienda a la razón). De esa manera, una ética inmanente es

una ética que establece esta vida de aquí como la única deseable; una ética por tanto que no promete, como hace toda religión, una vida totalmente otra a la nuestra (fundada sobre una verdad totalmente otra), sino que, por el contrario, manifiesta un tal deseo de esta vida que desea que sea inmortal⁸⁹¹.

La inmortalidad es el deseo filosófico de la vida, dice QM, el deseo de que esta vida, y no otra, sea vivida siempre. La filosofía desea una vida sin más allá, y por ello la ética filosófica debe ser una ética de la inmortalidad, es decir, *una ética de la vida sin otro lugar posible (sans ailleurs)*⁸⁹². Se puede objetar que la vida humana no es inmortal, y que dicho deseo esconde en verdad un deseo religioso de otra vida. Pero QM afirma que esa ética filosófica consiste precisamente en demostrar que *esta vida* posee ella misma la dimensión de la inmortalidad: una ética de la inmanencia, es decir, de la vida humana sin un más allá *porque es inmortal*.

Pero ¿cómo demostrar la dimensión de inmortalidad en nuestra vida cismundana? Mediante lo factial, una ontología que permite pensar la inmortalidad como una posibilidad entre otras, y una posibilidad real, ya que no es contradictoria, de un surgimiento *ex nihilo*. Lo factial por tanto, al demostrar la contingencia de las leyes de este mundo, puede fundar también la esperanza de la inmortalidad religiosa sobre una ontología radicalmente irreligiosa. QM va a llamar *ética divina* a esa ética que *reposa sobre la posibilidad real de la inmortalidad*, posibilidad garantizada por la ontología factial⁸⁹³.

Lo factial afirma que todo lo que es posible lógicamente, lo es realmente. El renacimiento del cuerpo humano no solo es lógicamente posible, sino que tampoco es

⁸⁹¹ ID, p. 289: «une éthique posant cette vie-ci comme la seule désirable; une éthique, donc, ne promettant pas, à l'exemple de toute religion, une toute autre vie que la nôtre (fondée sur une toute autre vérité), mais au contraire manifestant un tel désir de cette vie qu'elle la veut immortelle» (cursiva de QM).

⁸⁹² Ibid.: «une éthique de la vie sans ailleurs» (cursiva de QM).

⁸⁹³ ID, p. 290.

improbable: debe surgir de la manera en que surge un nuevo universo de casos dentro del no-*Todo* del mundo, un surgimiento improbabilizable a la manera del surgimiento de la vida de la materia o del pensamiento a partir de lo vivo, surgimientos *que ya han tenido lugar*.

QM hace la distinción entre *surgimiento de un mundo* y *surgimiento intramundano*; el segundo tiene lugar dentro de un mundo determinado, no crea un mundo nuevo. Llama *Mundo* con mayúsculas (o también *orden*) a las tres categorías de surgimiento: materia, vida y pensamiento; y *mundo* (con minúscula) al no-*Todo* de lo que es. Los Mundos surgen del mundo, y son mayores que el mundo de donde surgen, pues siempre hay más en el efecto que en la causa. De este modo, el renacimiento del ser humano sería el Cuarto Mundo, tras materia, vida y pensamiento. Ese Cuarto Mundo sería el Mundo de Justicia, en el que el ser humano adquiriría la inmortalidad, única vida digna de su condición. Este Cuarto Mundo por venir existe ya como objeto de esperanza, es decir, de deseo de todo humano en tanto humano: un objeto de deseo atravesado por la esperanza y por el pensamiento de lo eterno. En la tesis de QM, puramente especulativa, no existe vinculación causal alguna entre los Mundos: no hay conexiones causales algunas entre el mundo de la materia y el de la vida, ni entre el de la vida y el pensamiento, ni entre este y el de la justicia universal: su emergencia es pura contingencia. Como ha indicado Kevin Kennedy⁸⁹⁴, esto contradice abiertamente las tesis de la biología sobre el surgimiento de la vida a partir de la materia (la abiogénesis), y del pensamiento a partir de lo vivo (la antropología biológica y diversas ramas de la neurociencia), que busca establecer (y han establecido parcialmente) precisamente esos nexos causales. En la parte de la recepción crítica de la obra de QM (Sección quinta) nos detendremos más sobre esto.

QM argumenta que lo que Kant llama el *reino de los fines*, el reino de una comunidad justa de los seres humanos, es la anticipación en el pensamiento del surgimiento posible de una novedad absoluta ulterior a sí misma. Nada nuevo puede advenir después del ser humano, excepto las variaciones contingentes de lo material y lo vivo. Pero ¿en qué puede consistir un Mundo que suceda al ser humano, dado que ningún ente puede poseer con respecto al humano la inconmensurabilidad que el humano tiene con respecto a la vida, o la vida con respecto a la materia? La respuesta es clara según QM: «*la única novedad que puede suceder al ser humano es el recomienzo del ser humano*⁸⁹⁵».

Los tres Mundos son los tres órdenes constitutivos del humano, las invariantes definidoras del humano como ser vivo racional. Pero el humano se define igualmente por su relación con un Cuarto Mundo, y esa relación es la esperanza entendida como *deseo atravesado por el pensamiento*; un deseo desgarrado entre su contingencia presente y su conocimiento de lo eterno. El ser humano, en efecto «se define por su

⁸⁹⁴ Kennedy , K., «System and/as Contingency: Quentin Meillassoux and the Ethics of Chance», *Irish Journal of French Studies*, vol. 17, 2017, pp. 71-93, p. 84.

⁸⁹⁵ ID, p. 292: «*la seule nouveauté possible succédant à l'homme est le recommencement de l'homme*» (cursivas de QM).

acceso a la verdad del mundo, como eterna contingencia de lo que es⁸⁹⁶». Ese conocimiento de lo eterno en el que se fundamenta su valor como humano le da acceso a la *estricta igualdad* de todo ser humano en tanto a aquello que le hace humano: la verdad eterna que le otorga su condición es en efecto indiferente a las diferencias, diferencias innumerables y necesarias, existentes entre los individuos. Diferencias necesarias porque el humano es un ser contingente, particular, indefinidamente diferenciable de todo otro ser humano; pero en tanto es razón (*raison*), es indiferenciable de otro. El humano siente la injusticia de ese desgarramiento y sobre todo de la muerte infligida al semejante. Ese rechazo a la injusticia de la muerte se extiende a los muertos recientes o ancestrales, conocidos o desconocidos. La justicia, en su talidad, es universal: no puede sobrevivir a la idea de que existan fallos irreparables, es justicia para todo ser humano, vivo, no nacido o desaparecido.

El mundo se muestra como algo asombroso porque es capaz de hacer surgir lo más (el humano) de lo menos, mientras que Dios, si existiera, solo es capaz de crear lo menos (el humano) de lo más (Él mismo). La esperanza del renacimiento se vincula así a la consciencia asombrada de la inexistencia de Dios: esa inexistencia divina cumple por primera vez con el papel de condición para la esperanza mesiánica en la resurrección de los muertos⁸⁹⁷.

El estupor ante la existencia del mundo y nuestra propia existencia deja de ser angustia de finitud paralizante para convertirse en el corazón de un pensar inmanente como fuente de la esperanza más extrema: el estupor ante lo que ya ha surgido se torna estupor ante lo que puede surgir. Solo el que conoce el carácter sorprendente de su propia existencia puede saber que el renacimiento de los muertos sería un acontecimiento menos sorprendente. Como indica Pascal – cita QM⁸⁹⁸ –, que el ser humano renazca no igualará nunca al hecho de que haya nacido.

Pueden verse cierta similitud entre las ideas de QM sobre inmortalidad y resurrección con las del filósofo ruso Nikolái Fiódorovich Fiódorov (1827-1903), que defendió la posibilidad de la inmortalidad física y de la resurrección material de los muertos⁸⁹⁹, aunque ignoramos si QM conoce su obra. Fiódorov no publicó nada en vida; sus escritos fueron reunidos póstumamente, en especial en *La filosofía de la tarea común* (Философия общего дела, 1906), donde expone su idea de la muerte como «una enfermedad epidémica», de la que la Humanidad, gracias a los progresos de la ciencia,

⁸⁹⁶ ID, p. 292: «L'homme, en effet, se définit par son accès à la vérité du monde, comme éternelle contingence de ce qui est».

⁸⁹⁷ ID, p. 294.

⁸⁹⁸ ID, p. 294. QM se refiere probablemente al nº 222 Brunschvicg (Lafuma 882) de sus *Pensamientos* (*Pensées*): *Quelle raison ont-ils de dire qu'on ne peut ressusciter? Quel est plus difficile: de naître ou de ressusciter? Que ce qui n'a jamais été soit, ou que ce qui a été soit encore? Est-il plus difficile de venir en être que d'y revenir? (¿Qué razón tienen para decir que no se puede resucitar? ¿Qué es más difícil: nacer o resucitar? ¿Que lo que nunca ha sido sea, o que lo que ha sido siga siendo? ¿Es más difícil llegar a ser que volver a ser?, trad. nuestra).*

⁸⁹⁹ El conocimiento que QM muestra de la obra de Dostoyevski (cita *Los hermanos Karamazov* en ID), muy influido por Fiódorov, y su afición por la ciencia ficción (ver *infra*, sección cuarta, 4.2.), ámbito en el que Fiódorov es muy conocido, hacen plausible una influencia real.

podrá librarse⁹⁰⁰; la descomposición corporal no es un fenómeno sobrenatural, sino físico, y por tanto puede ser remediado por medios físicos, reparando convenientemente la máquina del cuerpo⁹⁰¹ y haciendo retornar las moléculas y átomos a los cuerpos de los que formaron parte⁹⁰²; de esta forma podrán ser traídos a la vida todos los antepasados fallecidos. La resurrección de los muertos no es por tanto una tarea solo de Dios, sino también de los seres humanos. Las diferencias con QM son no obstante también muy claras: Fiódorov parte de una concepción religiosa y trascendente del mundo y de la vida, y confía en la ciencia y en el «positivismo»⁹⁰³ (y en Dios) como elemento catalizador, mientras que QM parte de una concepción absolutamente immanente y no religiosa del devenir del cosmos y considera que es ese mismo devenir en su contingencia absoluta, y no la acción humana ni la inexistente divina, la que propiciará el advenimiento de la inmortalidad y la resurrección de los muertos. Fiódorov considera que la inmortalidad y la resurrección serán fruto del *control* por parte del humano *de la leyes de la naturaleza*⁹⁰⁴; QM que será fruto del *descontrol absoluto de las leyes de la naturaleza* impuesto por el devenir como hipercaos.

2.1.2. Bien y verdad

La esperanza en el Cuarto Mundo permite pensar el Bien de manera totalmente novedosa. El problema clásico de toda moral consiste en determinar la relación del Bien con la verdad. QM considera que se han propuesto tres alternativas: a) el Bien es verdadero porque hace referencia a una realidad presente y necesaria. Dado que el Bien no se da en nuestro Mundo como experiencia y que la necesidad real es una *contradictio in adjecto*, el Bien ha de ser una realidad trascendente, un real impensable; b) el Bien es verdadero porque se refiere a un ideal. Ese ideal es inalcanzable, pero manifiesta la exigencia del ser humano en tanto ser libre: la idea del Bien es una guía de acción. Esta solución es inconsistente, pues una de dos: o la verdad del Bien se refiere a una imposibilidad (la realización del ideal), con lo que el Bien se revela como algo sin fundamento ontológico, y el ideal como pura ilusión; o el ideal reposa sobre un real y ese real es trascendente, lo cual conduce a la solución precedente. El idealismo no puede por tanto autonomizarse de la religión sin desembocar en la pura desesperación (y eso es lo que señala la doctrina kantiana de los postulados: el reino de los fines no puede servir de ideal regulador de la acción sumisa a la ley moral más que a condición de postular la existencia incomprensible de Dios y la inmortalidad del alma); y c) el Bien es una posibilidad real y accesible. Esta es la solución revolucionaria, según QM: la justicia puede ser realizada plenamente por la acción humana. No es un ideal inaccesible, sino que resulta de una revolución, es decir, de un evento singular realmente posible (resuena aquí el acontecimiento de Badiou). Pero esta solución es igualmente insuficiente, pues obliga injustamente a aceptar la injusticia presente en nombre de la justicia futura

⁹⁰⁰ Fedorov, N.F., *What Was Man Created For? The Philosophy of the Common Task*, Londres: Honeyglen Publishing, 1990, p. 91.

⁹⁰¹ Fedorov (1990), p. 99.

⁹⁰² *Ibid.*, p. 91, 141, 142, 191, 192..

⁹⁰³ *Ibid.*, p. 56.

⁹⁰⁴ *Ibid.*, p. 182.

(sacrificio de las generaciones presente por el bien de las futuras), y tampoco puede reparar la injusticia hecha a los ya desaparecidos.

Frente a esto se postula la solución factial a la relación entre Bien y verdad: la verdad del Bien, entendida como Cuarto Mundo, «no designa ni una realidad, ni una imposibilidad, ni una posibilidad controlable: *el Bien designa la verdad de una posibilidad no controlable*⁹⁰⁵» por el ser humano. No controlable por el ser humano porque el surgimiento de un Mundo no corresponde a una acción desde el interior de un mundo ya existente (lo que exige a lo factial de toda acusación de «prometeísmo de la razón»). El Bien es una posibilidad real, pero que se escapa a todo intento de ocupación. La esperanza de justicia designa la *anticipación racional* del único Mundo posible que puede suceder al ser humano, y que debe ser un Mundo de Justicia, pues cualquier otro surgimiento no sería más que una variación monstruosa de los tres Mundos anteriores. Solo el renacimiento (tomado literalmente) puede reproducir la intensidad del surgimiento que nos ha puesto en el mundo.

2.1.3. Lo universal

El Cuarto Mundo puede ser identificado con lo universal en tanto que objeto de deseo racional del ser humano, es decir, de su exigencia de justicia para todo ser humano, vivo o muerto. Lo universal se distingue de lo eterno; lo universal debe ser entendido como la aprehensión de la igualdad, de la indiferenciabilidad existente entre los detentadores contingentes (y mortales) de las verdades eternas. Lo eterno concierne al ser en tanto que ser, lo universal a los entes contingentes que poseen el saber de lo eterno. Lo universal lleva en sí la marca de la contingencia – que muestra el número arbitrario de la comunidad humana en su integridad – porque trata de la igual dignidad de todos los seres humanos existentes o que han existido, y no sobre la verdad del ser eterno.

QM presenta por tanto lo universal como reino de la justicia para todo ser humano indiferentemente de todo lo que les distingue factualmente. Esta determinación de lo universal se opone según QM al procedimiento totalitario de la utopía, dirigido a establecer el conjunto de determinaciones positivas del Bien, entendido como comunidad perfecta.

2.1.4. La simbolización

La posibilidad real del Cuarto Mundo suprime el absurdo desesperante – característico del ideal – que resulta de su imposibilidad ontológica. Pero esa posibilidad no funda el valor verdadero de esa exigencia original de justicia. El Cuarto Mundo, entendido como recomienzo, es la condición necesaria para que la exigencia universal de justicia tenga sentido, ya que sobrepasa a la muerte injusta. Que la justicia sea posible no me dice

⁹⁰⁵ ID, p. 296 : «ne désigne ni une réalité, ni une impossibilité, ni une possibilité maîtrisable: *le Bien désigne la vérité d'une possibilité non maîtrisable*» (cursivas de QM).

nada de por qué es necesario que yo sea justo. Lo factual no postula la posibilidad de la exigencia de justicia, sino que la *demuestra*⁹⁰⁶.

El hecho de vivir para la justicia significa vivir según la verdad de la última posibilidad ontológica del ser humano, a saber, su renacimiento. La ruptura de la desesperación del absurdo (de la muerte) por el absurdo lleva a cabo lo que QM llama la *Simbolización*, es decir, un vínculo inmanente, racional, entre el ser y el universo. QM pasa a explicar dicha operación.

2.1.5. Filosofía y símbolo

La Simbolización no consiste fundar los valores, ni en afirmar qué tiene valor y qué no, sino en comprender la relación de los valores con la verdad del mundo: en determinar lo que la exigencia de justicia nos enseña sobre el mundo⁹⁰⁷. El valor no es una simple invención humana, el valor es el descubrimiento de una verdad relativa al mundo (lo real extrahumano) por parte de la razón y sin intervención de revelación trascendente alguna. La filosofía comienza con la apuesta de postular que ese enunciado sobre el valor es verdadero, que es una certeza aún sin justificación.

Uno de los objetos de la filosofía es la inscripción inmanente de los valores en el ser. A través de esa inscripción, la filosofía interviene sobre los valores. Por decirlo en términos kantianos, el problema de la filosofía es afrontar la desesperación que resulta de la indiferencia del mundo a mis fines morales. Con ello la filosofía se opone tanto a la tibieza de la desesperación lúcida como al obscurantismo de la fe: intenta demostrar que mi exigencia moral no es una mera convención sin relación con el mundo, sino que oculta en sí una verdad sobre el mundo.

Por ello la inscripción de los valores opone la filosofía a la sofística; ésta última considera que el valor no es sino una convención socialmente útil o placentera, no reposa sobre ninguna realidad objetiva: el valor es pura invención o artificio. Desde esa perspectiva, carece de sentido someterse a los valores más que para sacar alguna ventaja. Con ello el sofista se opone también a la concepción religiosa del valor.

La filosofía nace de una exigencia de una inscripción inmanente, comprensible, de los valores en el mundo, oponiéndose así al mundo absurdo y desesperanzado del sofista, que no ve más que convención en el valor, y al mundo trascendental del religioso, que ve la inscripción del valor en el mundo en una revelación trascendente. El filósofo batalla a lo largo de la historia entre y contra esas dos concepciones, y su problema ya no es saber qué es la justicia, sino para qué sirve ser justo: no se opone al ignorante, sino al desesperado, al desengañado.

QM llama *Símbolo* a la inscripción inmanente del valor en el ser⁹⁰⁸; remite para ello a la etimología griega del término: *sym-bállein*, unir dos piezas materiales. Su uso remite a

⁹⁰⁶ *ID*, p. 299.

⁹⁰⁷ *ID*, p. 300.

⁹⁰⁸ *ID*, p. 302: «Cette inscription immanente de la valeur dans l'être, je la nomme un *Symbole*» (cursiva de QM).

su vez a la tésera de hospitalidad de los viajeros griegos, una pieza de hueso, metal o madera que se partía en dos y cada parte conservaba uno de los dos fragmentos, y pasados los años servía para identificar ese vínculo al juntar (*symbállein*) de nuevo las dos piezas. El Símbolo, en ese sentido, es el encargado de renovar los lazos de hospitalidad. Esa es precisamente la tarea de la filosofía, según QM: renovar la hospitalidad entre el ser humano y el mundo demostrando que las aspiraciones morales no son ilusiones absurdas, o ideologías vulgares, sino que reposan sobre verdades últimas sobre el mundo. En esto muestra QM la influencia de su maestro Alain Badiou. El Símbolo puede definirse por tanto como «vínculo ontológico entre el ser y el valor⁹⁰⁹».

QM considera que la filosofía ha determinado hasta ahora tres grandes tipos de Símbolos: el Símbolo cosmológico, el Símbolo naturalista y el Símbolo histórico.

a) El Símbolo cosmológico⁹¹⁰ es el primer acto propiamente filosófico, exigido por Sócrates, instaurado por Platón y realizado por Aristóteles. La astronomía destierra, con su discurso matemático sobre el curso de los seres celestes, la explicación mítica de los fenómenos. La física jónica hace lo mismo, y al hablar de *phýsis* reemplaza la descripción por el concepto. Sin embargo, el discurso sobre los valores sigue conservando la estructura del mito: el valor de Aquiles, la rebeldía de Antígona. El mito continúa legitimando los valores, pero él mismo queda deslegitimado a la hora de discurrir sobre el mundo. La sofística marca el punto álgido de esa separación entre discursos, y la pérdida subsiguiente: se deja de creer en el valor, pues le son arrebatadas todas las marcas de la trascendencia. Los valores empiezan a ser juzgados por su utilidad. La concepción sofística del valor supone en realidad la abolición misma de la noción de valor.

Sócrates es el primero que, en ese contexto, va a iniciar una exigencia filosófica. La filosofía debe reunificar el discurso del valor y el discurso del ser, que siguen unidos en lo religioso pero que la ciencia ha escindido. La filosofía comienza cuando esa ruptura entre valor y ser ha tenido lugar. Y esa reunificación no ha de hacerse en el campo del mito, sino de la razón, de la conceptualización del discurso de los valores frente al autoritarismo del valor del discurso religioso y al escepticismo del valor del discurso sofista. La exigencia filosófica de Sócrates de un acuerdo no religioso entre el Bien y el mundo está en la base de su mayéutica, según QM: Sócrates pregunta por los valores (la justicia, el Bien, la piedad) y no recibe más que respuestas simplonas hechas de relatos edificantes y ejemplos particulares; pero él busca un discurso conceptual del valor, reunificar ser y valor en el seno del concepto: definir el concepto de justicia y no contar el ejemplo de un hombre justo.

Platón procede a esa conceptualización mediante la teoría de las Ideas; en ella el mundo se muestra gobernado por principios incorruptibles y al mismo tiempo justos. La justicia queda inscrita de nuevo en el ser como armonía de los elementos dentro del Todo, del

⁹⁰⁹ *ID*, p. 303: «Le Symbole peut donc être défini comme lien ontologique entre l'être et la valeur».

⁹¹⁰ *ID*, pp. 303-306.

Cosmos como imagen del Bien mismo. El Cosmos supralunar deja ver la justicia que guía el mundo celeste, en la armonía de sus trayectorias circulares eternas. La Tierra, el mundo infralunar, no representa más que una parte mínima del mundo, la más baja, en la que reinan la muerte y la injusticia. El Símbolo cosmológico consiste en mostrar que basta con que el ser humano eleve sus ojos al firmamento, como reino de la justicia, para encontrar allí la guía y el modelo de belleza, justicia y paz.

El hundimiento del símbolo cosmológico se produce con los descubrimientos de Newton de que los movimientos de los planetas resultan de la unión de movimientos lineares y no circulares, que son el resultado de relaciones de fuerzas. La diferencia entre Cosmos platónico y Tierra desaparece, y ambos aparecen guiados por la absurda ceguera de la fuerza pura. La Justicia vuelve a ser considerada una convención durante la Ilustración, con sus cínicos, escépticos y libertinos.

b) El Símbolo naturalista⁹¹¹ surge con el romanticismo, y corresponde a la tentativa de Rousseau de substituir la oposición sublunar/supralunar del Símbolo cosmológico por la oposición naturaleza/sociedad. Su idea de que el ser humano nace bueno lleva a una inscripción del Bien en el ser de *lo vivo*, y ya no en la materia cósmica. Esa nueva bondad escapada del cielo se refugia ahora en la naturaleza viva, el cuerpo y lo animal. Rousseau se maravilla ante la naturaleza como un griego antiguo ante el cielo⁹¹². La sociedad no ha inventado el Bien, sino que, muy al contrario, lo ha corrompido. Este símbolo naturalista muestra, como el cosmológico, muchas carencias, según QM. Lo vivo es también el reino de la guerra, la violencia, la crueldad y el abuso. El romanticismo se pierde en concepciones irracionalistas e incluso amorales.

c) El Símbolo histórico⁹¹³ es el verdadero heredero del Símbolo cosmológico griego, y es el Símbolo en el que vivimos actualmente. La Historia se convierte en la entidad a la vez no-humana y no-natural que asegura al humano la objetividad de sus valores. Ya no es la justicia la que gobierna el mundo, sino la comunidad humana en su conjunto. La Historia, erigida en entidad autónoma, se convierte en una realidad objetiva cuyo devenir no depende de los humanos (no es el resultado de ninguna voluntad individual), y sin embargo se encamina a los fines más justos. La economía se convierte en el principio ultra-objetivo de la teleología del Bien. Para el liberal, hegelianamente, todo revés no es más que un momento transitorio de un movimiento general positivo; para el marxista, el principio de la historia pasa por un auto-hundimiento de aquello que aliena al ser humano, desencadenando su liberación. Pero lo que hemos perdido es la certeza de que la historia esté de nuestro lado. La justicia se ha exiliado de nuevo del ser: vivimos la muerte del Símbolo de la modernidad de la misma manera en que el siglo XVIII vivió la muerte del Símbolo cosmológico griego. Y de nuevo aparecen las tradiciones sofisticadas y religiosas⁹¹⁴.

⁹¹¹ *ID*, p. 307.

⁹¹² *ID*, p. 307.

⁹¹³ *ID*, pp. 307-308

⁹¹⁴ *ID*, p. 308.

Para QM todos los Símbolos han fracasado porque la filosofía ha sido siempre prisionera del postulado metafísico de la necesidad real. Pero una vez que la filosofía ha asumido la necesidad racional, solo le quedaban dos opciones: 1) Afirmar, de manera falaz, que la necesidad del mundo es acorde con mis fines morales. La filosofía cae entonces en la afirmación de que tal acuerdo es incomprensible, y por tanto religioso, y todos los Símbolos anteriores se sumen en la trascendencia. 2) Afirmar, de manera igualmente falaz, que podemos someter alegremente nuestros fines a la necesidad del mundo sin caer en el cinismo, pues la virtud traería por sí misma la verdadera felicidad. Se trataría de renunciar (para acceder a la felicidad) a la justicia universal en beneficio de una moral individual de renuncia a la ilusión de un mundo justo, y de sumisión virtuosa al orden amoral de lo real.

La segunda tesis se apoya desde el punto de vista lógico en la primera, pues afirmar que la renuncia virtuosa a toda ilusión de bondad del mundo garantiza la felicidad verdadera es afirmar una relación ontológica misteriosa ente la virtud y la felicidad. A la primera la podemos llamar, según QM, fe razonable, y a la segunda, ateísmo virtuoso, y son ambas insostenibles⁹¹⁵. Las dos fracasan desde el momento en que admiten la necesidad de las constantes del mundo, pues una vez instaurada como necesario este mundo, solo una ilusión nos puede hacer creer que se trata de un mundo deseable para quien ostenta el deseo de justicia. La ilusión de la fe razonable consiste en creer que se puede evitar el fondo irracional de toda teodicea; la ilusión del ateísmo virtuoso reside en la creencia en que es posible renunciar a todo vínculo ontológico ente el ser y el Bien sin caer en un vulgar cinismo.

Esas dos posiciones, en su exacerbación, podrían conducir a otras dos posturas extremas: 1) Utilizar la potencia de la ilusión de que el mundo es justo para transformar el mundo a imagen de esa ilusión; el sistema hegeliano podría leerse de esta manera; y 2) hacer de esa ilusión misma un valor, admitir que nada en los valores garantiza la felicidad, y convertir en valor la felicidad de tal ilusión; la obra de Nietzsche puede leerse en este sentido⁹¹⁶.

Estos dos casos son las consecuencias lógicas de la desvalorización de los valores: si los valores no representan nada real, si la exigencia ética no reposa sobre ninguna verdad, esa exigencia existe solo como ilusión. Es una pura ilusión, pero al menos *es*. Se puede deducir cierto Bien de la aceptación, afirmación y valorización de esa ilusión. La consecuencia es un desprecio de la Verdad, en nombre de la conservación de al menos una aspiración de los seres humanos a los valores.

Lo factual, sin embargo, no rompe con la exigencia clásica de la Verdad: pues lo que nos enseña esta exigencia de justicia es precisamente *la verdad del devenir*, la verdad del tiempo como surgimiento *ex nihilo*⁹¹⁷. Cuanto más se denuncia que la exigencia de justicia universal es una pura ilusión, tanto más se subraya que con el surgimiento de

⁹¹⁵ *ID*, p. 310.

⁹¹⁶ *ID*, p. 311.

⁹¹⁷ *ID*, p. 312.

una tal exigencia el devenir ha demostrado su capacidad de producir aquello que antes no existía *en nada*. Se subraya, por tanto, la capacidad del tiempo de atravesar su propia legalidad hacia el advenimiento de un Bien todavía inexistente. «La ontología factual procede de ese asombro ante el hecho de que la ilusión sea: pues eso indica que lo que no tiene relación ninguna con lo real puede al menos ser⁹¹⁸». La diferencia entre ilusión y realidad se muestra como una escisión consistente del ser consigo mismo dentro de la contingencia absoluta de toda determinación.

De este modo lo factual propone una nueva Simbolización que es posible esta vez gracias a la asunción de una total contingencia de las leyes del mundo, contingencia que permite fundar ontológicamente la esperanza de justicia. El valor se reinscribe en el ser en tanto que el ser no se identifica con una substancia determinada y perenne de este mundo, sino con la posibilidad real del cambio ilegal. QM no establece que el mundo sea el peor o el mejor de los mundos posibles, sino que puede ser realmente tanto uno como otro; no suprime la inquietud ante el mundo, sino que la mantiene como elemento constitutivo de la esperanza (como indicaba Spinoza, para quien la esperanza va acompañada siempre de miedo⁹¹⁹). Esa incertidumbre del mundo le permite proponer un proyecto para la comunidad humana: la posibilidad extrema de este mundo hace que valga la pena seguir esperando todavía *algo*. El mundo se desvela como nuestro aliado en nuestra esperanza de una justicia universal, en tanto se desvela como riesgo absoluto sin igual⁹²⁰.

2.1.6. La escisión ética

QM designa como escisión ética la contradicción existente entre la ética presente, en espera del surgimiento, y la ética por venir, es decir, posterior al surgimiento. Mediante la Simbolización, la esperanza de justicia deja de ser un capricho para devenir la intuición verídica de la última novedad posible del devenir (el renacimiento). La esperanza pasa a fundar ahora la unidad de la comunidad humana, dotándole de un proyecto común: «cada ser humano, por fidelidad a los desaparecidos íntimos, actúa con vistas a conservar la comunidad en la espera de su posibilidad última, y se esfuerza por sí mismo en ser digno del retorno del (de la) amado(a)⁹²¹». Los valores pueden ser vividos de nuevo intensamente porque se fundan en un porvenir posible fundado a su vez sobre una verdad ontológica, y la comunidad se (re)agrupa en torno a esa espera activa de un futuro surgimiento posible.

Pero la llegada a la realidad de la espera supondrá la desaparición de la esperanza, del proyecto unificador de la comunidad humana: no habrá ya nada que esperar en el mundo, una vez producido su último surgimiento (creer lo contrario sería volver a caer

⁹¹⁸ *Ibid.*: «L'ontologie factuelle procede de cet étonnement devant le fait que l'illusion est: car ceci indique que ce qui n'a aucun rapport au réel peut néanmoins être».

⁹¹⁹ Spinoza, *Ethica*, prop. 18 esc. 2 y prop. 50, esc.

⁹²⁰ *ID*, p. 313.

⁹²¹ *ID* p. 313: «chaque homme, par fidélité aux disparus intimes, agit en vue de conserver la communauté dans l'attente de son ultime possibilité, et s'efforce pour lui-même d'être digne du retour de l'aimé(e)».

en postulados religiosos), y no habrá ya relación entre el ser y el valor, y sí una nueva supresión del Símbolo. Parecería pues que el renacimiento conduce necesariamente a la desesperanza, a un reino general de los egoísmos⁹²². Surge entonces la cuestión de la *fundación de lo universal*, de aquello que legitima en última instancia el deseo de justicia, dado que, como vemos, el Símbolo no constituye esa fundación, sino solo aquello que hace pensable la posibilidad de la justicia.

Resolver la contradicción entre las dos éticas (la presente del ardor del Símbolo y la venidera regida por su principio verdadero) exigirá añadir nuevas determinaciones a lo universal. A ello dedica QM el siguiente apartado.

2.1.7. Fin y fundamento

Fundar la justicia parece conducir a una tautología comparable a la ley moral kantiana, que tiene validez porque tiene validez. Pues ¿qué puede significar la fundación de lo universal por parte de otra cosa que él mismo sino la subordinación de lo universal a lo no universal? Con ello se llega a lo contrario de lo buscado: a una deslegitimación de lo universal en beneficio de un no-universal que se mostrará como fuente verdadera del valor. Algo similar pasa cuando se fundan los valores universales en un Dios trascendente que no corresponde ni a las normas de lo verdadero (por la naturaleza alógica de su existencia) ni a las normas de la justicia (por la naturaleza amoral de su régimen): en este caso no se deslegitima, sino que se destituye el universal, pues lo que vale realmente es la no-universalidad de la trascendencia divina, su inconstancia conceptual y su injusticia manifiesta.

Se trata por tanto de establecer que el humano es el efecto insuperable del surgimiento. La afirmación «todo ser humano tiene derecho a la justicia porque es un ser humano» deja en ese sentido de ser una tautología, dado que el valor del ser humano no puede provenir de una causa (principalmente divina), porque toda causa es inferior al ser humano. De un modo general, la naturaleza del efecto no podría deducirse de la naturaleza de la causa, ya que, por la definición misma de surgimiento *ex nihilo*, hay más en el efecto que en la causa. El valor de lo humano proviene por tanto de lo que es y no de allí de donde procede, es decir, proviene del pensamiento de lo eterno, del que el humano es detentador mortal. El término mismo de fundamento remite a un suelo, a un fondo originario; por el contrario, QM opta por la demostración de un efecto último: «*el valor del ser humano no está fundado por el sí mismo que lo sostiene, sino por el vacío que lo domina*⁹²³». Es decir: QM remite el fundamento del valor o dignidad humana al absoluto matemático que el principio de factialidad revela como fundamento

⁹²² ID, p. 314.

⁹²³ ID, p. 315: «*la valeur de l'homme n'est pas fondée par le soi qui le soutient, mais par le vide qui le surplombe*».

mismo del universo (el vacío o vaciamiento ontológico intotalizable de toda posible substancia)⁹²⁴.

El problema de la fundación de los valores se encuentra siempre con este dilema: bien 1) el valor reposa en el ser, y en este caso parece reposar sobre un hecho; sin embargo un hecho no puede – como insiste Kant – fundar un derecho (a no ser que se trate de un hecho necesario, lo cual es contradictorio), de ahí la apelación a una revelación incomprensible; o bien 2) el valor reposa sobre sí mismo (debo porque debo), y por tanto no parece reposar sobre nada. Frente a esta disyuntiva aporética, lo factual muestra que el valor reposa sobre *un hecho necesariamente insuperable*: la existencia efectiva y contingente del pensamiento de lo eterno, es decir, de lo humano⁹²⁵.

QM considera que es habitual que el valor de lo humano sea un fin último, pero no lo es que se funde esa afirmación con el rigor que ella requiere. Pues o bien se afirma que el ser humano extrae su valor propio de su conocimiento de un Bien o de un Dios que es superior a él – y en tal caso el ser humano no vale en realidad por sí mismo, sino por el objeto de su conocimiento, que le es superior –; o bien se afirma que el ser humano es el ser más importante de la creación, pero sin hacer de esa tesis otra cosa que una constatación de un hecho que no funda ningún derecho.

El ser humano adquiere valor porque conoce lo eterno⁹²⁶, pero no extrae ese valor del objeto de su conocimiento, es decir, de lo eterno mismo. Lo eterno es valor, pues lo eterno es la mera contingencia ciega, estúpida y anónima de toda cosa. *El valor está en el saber mismo*⁹²⁷. El humano vale no por *lo que* sabe, sino *porque* sabe. Y ese valor no es otro que el teórico y absoluto de las verdades lógicas y ontológicas, y el inquieto y atento de la mortalidad. Este saber no debe confundirse con el saber de la propia limitación, de la propia insuficiencia y mortalidad preconizado por el humanismo clásico como aquello que dota de valor al humano; si el saber de la muerte fuese únicamente ese saber negativo, no fundaría el valor intrínseco de lo humano, sino el valor de lo que él no es y responde a su infinita insatisfacción: la consolación divina. «Lo factual muestra por el contrario que el pensamiento posible de su propia muerte remite a la capacidad del ser humano de considerar la naturaleza real de la contingencia como posibilidad de todo ente: el saber negativo de su propia mortalidad remite así al saber positivo de su renacimiento posible⁹²⁸». La consciencia triste del propio límite deviene jubilosa posibilidad de franquear ese límite.

Para demostrar el valor de lo humano por sí mismo, QM ha procedido a afirmar lo eterno y al mismo tiempo a des-reificarlo. Si lo eterno fuese un ente, nos topáramos de

⁹²⁴ Christopher Watkin, *French Philosophy Today: New Figures of the Human in Badiou, Meillassoux, Malabou, Serres and Latour*, Edimburgo: Edinburgh University Press, 2016, cap. 2: «Quentin Meillassoux: Supreme Human Value Meets Anti-anthropocentrism», pp. 46-76, p. 50.

⁹²⁵ *Id.* pp. 315-316.

⁹²⁶ *Id.*, p. 317: «L'homme parce qu'il sait l'éternel, acquiert valeur».

⁹²⁷ *Ibid.*: «La valeur est celle du savoir *lui-même*» (cursivas de QM).

⁹²⁸ *Ibid.*: «Le factual montre au contraire que la pensée possible de sa mort propre renvoie à la capacité de l'homme à envisager la nature réelle de la contingence comme possibilité de toute chose: le savoir négatif de sa propre mortalité renvoie ainsi au savoir positif de sa renaissance possible».

nuevo con el ente trascendente que supera al humano; y si no hubiese eternidad e absoluto, tendríamos el saber moderno del animal astuto, cuyo pseudo-valor no haría sino consagrar a una potencia técnica superior. Con lo factual, el valor vuelve al hecho necesariamente infranqueable del saber mortal de la eterna contingencia.

Debido a ese saber de la eterna verdad del devenir, el ser humano es inconmensurable a todo ente, y todo ente a él⁹²⁹. El deseo desinteresado del humano para con el humano es un deseo fundado no sobre la potencia de la causa, sino sobre el conocimiento del efecto – sobre el ser humano como efecto contingente e insuperable, es decir saber del eterno no-ser del Dios revelado. Con el ser humano *lo último ha tenido lugar*: eso es lo que enuncia la exigencia de justicia para todo ser humano, vivo o desaparecido. «Lo último» no designa un absoluto metafísico, es decir, lo que *es por sí mismo* (la substancia, la causa primera y necesaria), sino lo que *vale por sí mismo* (el efecto último, contingente e insuperable, del surgimiento). «Lo último» solo está presente en el ente contingente, que conoce la absolutidad de la contingencia.

Lo que vale es el efecto último, no la causa originaria. El error ético por excelencia (contra el valor y contra la verdad) consiste, por el contrario, en fundar el fin mediante el origen, en negar que el efecto sobrepasa a la causa, que el pensamiento contingente de lo eterno sobrepasa a lo eterno, que el ente humano sobrepasa al ser del ente. En pasar por alto lo único que importa: lo surgido, y no el surgimiento. Todo pensamiento de la trascendencia pone el valor en el origen y, por decirlo en términos aristotélicos, subordina la causa final (el Bien deseable) a la causa eficiente (la potencia originaria)⁹³⁰. QM se propone sin embargo fundar la dignidad y el valor humano sobre un absoluto, sobre la verdad absoluta del universo: la necesidad de la contingencia, es decir, la factialidad, un principio que no es posible convertir en ninguno de los ídolos a los que se rebaja la propia dignidad humana en la religión y en el humanismo.

2.1.8. La libertad

También la noción misma de libertad puede ser pensada al trasluz de lo hasta ahora expuesto. El problema clásico de la noción de libertad es el siguiente, según QM: cómo pensar un acto que no sea asimilable ni a una acción necesaria (producto de un determinismo ciego), ni de una acción aleatoria (puramente caótica y accidental). El surgimiento *ex nihilo*, en tanto que no es ni necesario ni aleatorio, permite pensar esa base ontológica indispensable para toda teoría de la libertad: un surgimiento *ex nihilo* siempre posible y jamás probabilizable. La libertad, que escapa tanto a la necesidad como al azar, ambos ciegos, puede referirse a un cierto tipo de surgimiento interno al tercer Mundo y manifiesta un devenir particular del ser pensante.

Al haber suprimido todo causalismo necesario, no hay que suponer una causa subyacente en cada acto humano, sino solo preguntarse por el *contenido* del acto que manifiesta el surgimiento por excelencia de la libertad humana; este surgimiento lo identifica QM con un *gesto*, mediante el cual se efectúa la subordinación del ser al

⁹²⁹ *ID*, p. 318.

⁹³⁰ *Ibid.*

pensamiento, del origen al efecto y de lo absoluto a lo último. La libertad es el acto que opera según la verdad eterna de que lo último es factual, es decir, a la vez insuperable y frágil. Siempre tendrá algo de lo absoluto; puede que no tenga nada de lo último. El humano digno de su humanidad es aquel que obra en vistas a la subordinación de las potencias originales de lo absoluto a lo último que hay en él.

Esta subordinación toma la forma evidente de los valores universales. Hay una subordinación extrema que manifiesta la relación del ser humano con sus propias potencias originales, sus potencias innatas (sus *virtudes* en el sentido greco-latino). Entiende QM por virtud la actividad más poderosa y arraigada que un individuo reconoce para sí mismo⁹³¹. El gesto consistirá, en este caso, en el abandono de esa potencia privilegiada en favor de un acto finalizado hacia lo universal.

Mediante ese gesto el humano llega a romper su particularidad individual, a salir de sí mismo como ser infinitamente diferenciable de todos los demás, para acceder de este modo, por ese punto de indiferencia, a las diferencias individuales que constituyen la ultimidad, aquello que le une de manera igualitaria a todos los demás. Este punto de exterioridad (que no de trascendencia) a su propia individualidad permite al individuo someter su potencia contingente a un fin, y precisamente por ello hacer suya esa potencia.

Por subordinación de la potencia al fin (*subordination de la puissance à la fin*) QM entiende la capacidad del individuo de afrontar todas las potencias contingentes a las que está sometido; pero entre esas potencias la más íntima y arraigada es la potencia de la virtud innata a través de la cual se despliega la individuación contingente de lo humano. La libertad adviene de la forma más radical «cuando se corresponde con la decidida renuncia a la potencia individuante del talento en vistas a lo universal»⁹³².

Ese carácter de la subordinación es esencial porque el individuo se hace singularidad en el momento en que llega a hacerse poseedor de su potencia nativa. Si el individuo ejerciera por el contrario sus virtudes sin poder apartarse de ella, solo manifestaría con ello su individualidad esclava de la contingencia del ser, es decir, la contingencia que le ha provisto de esa potencia. No se trata, en el acto de libertad, de negar reactivamente el ejercicio de esa potencia, sino de poder desviarse de manera que se convierta en poseedor, no en poseído. Solo el acto justo, desinteresado, asegura al humano la posibilidad de liberarse de su individualidad contingente subordinando el origen al fin: el devenir imperecedero y todopoderoso ante la fragilidad del último.

Aquel que, por el contrario, ejerce su virtud como un destino del que no podría liberarse no hace sino reconocer su sumisión a la ciega omnipotencia del ser, puesto como superior a su efecto último: su propia humanidad. Todos los humanos son iguales en tanto entes pensantes, más allá de sus diferencias contingentes y los valores que les distinguen como individuos.

⁹³¹ *ID*, p. 320.

⁹³² *ID*, pp. 320-321.

Orientar toda potencia a lo universal, saber liberarse del destino, asegurarse así su estatuto de ser humano singular, y no individuo monádico: lo factual muestra de esta manera su oposición a toda sacralización de la potencia propia de las religiones. Una trascendencia superior al humano solo puede redundar en una subordinación del pensamiento al ser, porque no existe en verdad ese tercer término que no sería ni pensamiento ni ser. Pretender que algo sobrepasa al humano es situar al humano bajo el despotismo de la potencia eterna, inocente y amoral del ser en tanto ser. Esta *ilusión del tercer término*⁹³³ se introduce de manera subrepticia en las concepciones morales más respetables. Toda religión, sea cual sea la universalidad de su contenido, está así condenada, por su religiosidad misma, a otorgar un sentido oculto y superior a las manifestaciones amorales de las potencias caóticas del mundo.

La virtud, al particularizar al individuo, le libera de la generalidad, que es la peor esclavitud a la determinación original. QM entiende por generalidad la identificación «delirante» con una determinación de grupo: lengua, nacionalidad, sexo raza o clase (si se considera a esta innata al individuo)⁹³⁴. La generalidad hipostatiza una determinación común (muchos la detentan) pero especificadora (no todos la detentan), hasta hacer de ella una esencia. El individuo se esclaviza así a una determinación colectiva y anónima, y por ello inhumana. Pero el individuo que, gracias a su virtud, escapa a la hipóstasis de la determinación general, se somete aún a la hipóstasis de la determinación particular, determinación que le libera del grupo, pero que al mismo tiempo le aísla de toda comunidad auténtica. Lo universal es la posibilidad de esa comunidad bajo la forma de una verdadera igualdad indiferente a las determinaciones especificadoras de lo humano. Por ello lo universal no se opone tanto a lo particular como a lo general: lo universal combate las generalidades, no las particularidades.

2.1.9. Humanismo y prometeísmo

El humanismo prometeico – como lo denomina QM – no es más que la visión religiosa que el ser humano se hace de sí mismo: idolatría de la potencia del humano no en Dios, sino en sí mismo hecho Dios. El humano ve en Dios la posibilidad de su propia omnipotencia, es decir, no el cumplimiento de su humanidad, sino de su inhumanidad. «El ser humano, en la religión, no es extraño a sí mismo porque se somete, en Dios, a su propia esencia, sino porque se somete, en Dios, a lo opuesto a su esencia – a la potencia del ser, y no a la posibilidad del ser humano⁹³⁵». El prometeísmo cree suprimir la alienación del ser humano reintegrando en él el Dios extrapolado: pero con ello la alienación se cumple, en tanto el humano, en lugar de venerar su propia bajeza en Dios, la venera en sí mismo. Pues en todas las religiones los crímenes más infames y las mayores violencias quedan reservados a Dios. Pero si el humano se hace Dios, ¿por qué privarse de ellas? Todos los crímenes están a su mano, y podría recurrir a los

⁹³³ ID, p. 322.

⁹³⁴ ID, p. 322, n. 123.

⁹³⁵ ID, p. 323: «L'homme, dans la religion, n'est pas étranger à lui-même parce qu'il se soumet, en Dieu, à sa propre essence, mais parce qu'il se soumet, en Dieu, à l'opposé de son essence – à la puissance de l'être, et non à la possibilité de l'homme».

argumentos de siglos de teodiceas para justificarse. Todos los horrores del siglo XX vinieron *también* de que el ser humano se rebajara a tomarse a sí mismo por Dios⁹³⁶.

El *humanismo* factial⁹³⁷, por el contrario, es el reconocimiento por parte del ser humano de su propia capacidad de subordinar la potencia a la claridad del fin inteligible de lo universal. El punto indiferente de la universalidad es el pivote exterior o de exterioridad por el que el individuo obtiene la posibilidad de apartarse de lo que él es de hecho, manifestando con ello la jerarquización verídica entre pensamiento y ser. Lo universal permite al ser humano no ser sólo un individuo cerrado al despliegue monádico de su potencia. No se niegan con ello las diferencias y particularidades ocultas en cada individuo: por el contrario, se afirman la importancia absoluta del devenir particular e inagotable de cada uno, pero eso es afirmado igualmente para todo ser humano. Todo ser humano es un conjunto infinito e intotalizable de diferencias, y *felizmente no es más que eso* – como por lo demás todo ente. Pero el ser humano, además de un conjunto infinito de diferencias, es también un punto de indiferencia por el cual se afirma en él, en igualdad indiferente con todo otro ser humano, la posibilidad de apartarse de ello por desinterés, para hacerse así poseedor consciente de su unicidad.

La libertad es por tanto un surgimiento improbabilizable que permite esperar en el ser humano el acto por el cual sobreviene la subordinación del devenir a la justicia, de lo eterno a lo universal, de lo absoluto a lo último. Aquel que se desprecie a sí mismo no solo como individuo sino como ser humano, no podrá esperar del devenir el renacimiento, sino alguna monstruosidad evolutiva o alguna divinidad trascendente.

El Cuarto Mundo se da en forma de esperanza de justicia, esperanza que se revela como la anticipación del último posible tanto del ser humano como del ser. Ese estatuto de Mundo entregado al renacimiento no otorga al humano ninguna preeminencia ontológica con respecto a ningún otro surgimiento. Lo último posible revela ser el recomienzo del último que es él mismo.

QM define por tanto la libertad como la aceptación por parte del ser humano de su posible destino como inmortal (en el sentido de individuo que ha franqueado su propia muerte)⁹³⁸. Destino que acepta cada vez que manifiesta, mediante un acto de justicia, el deseo de ser digno de tal recomienzo. La libertad es por tanto el vínculo real entre el Mundo del pensamiento y el Mundo de la justicia por el cual el humano conoce su fin posible y extremo, y puede actuar en consecuencia.

2.1.10. El fatalismo

El hecho de que el surgimiento del Mundo de la justicia no dependa del poder del ser humano no convierte a lo factial en un fatalismo. El «fatalista factial» sería aquel que esperara pasivamente (y vagamente) tal feliz acontecimiento, sin aportar acción alguna

⁹³⁶ *ID*, p. 324.

⁹³⁷ *Ibid.*: «l'humanisme factial».

⁹³⁸ *ID*, p. 325.

de su parte⁹³⁹. Pero en tal caso el fatalista reconocería que no espera tal renacimiento, pues desearlo significa desearlo como condición de lo universal: un deseo tal remite de manera primordial a la atención dada a todo humano, y a un rechazo obstinado de la injusticia presente o pasada; el ardor producido por el Símbolo resulta del descubrimiento de que tal exigencia no es un absurdo, sino que, muy al contrario, se apoya sobre una verdad ontológica eterna.

Según QM no tiene sentido suponer que lo factial pueda derivar en una espera pasiva del surgimiento; la espera motivada por lo factial es resultado de un deseo previo con vistas a la justicia y que se revela como lleno de sentido en su dimensión más extrema. Se espera algo del mundo (el cumplimiento de lo universal) al mismo tiempo que se actúa *desde ya* conforme a ese fin. El fatalista solo manifestará el deseo arbitrario de su propia perpetuación vital, deseo individual de su propio renacimiento que considerará a este *como fin*, y no como *condición del fin*. Lo factial hace de su espera algo más que la simple ensoñación de un elixir de la inmortalidad *subordinando estrictamente el símbolo a lo universal*. La novedad última del devenir se confunde con la exigencia fundamental del pensamiento, irreductible a un capricho individual.

La condición para que lo universal advenga es que sea deseado *en acto*, según QM⁹⁴⁰. Esperar pasivamente lo universal no es esperar: es hacer de lo universal un objeto ajeno al ser humano, reificado exteriormente, es hacer de lo universal aquello que no es, y hacer imposible su advenimiento. Porque si el renacimiento adviene sin que ningún acto de justicia caracterice a la espera, no habría allí nada de universal: nos las tendríamos que ver en tal caso con un recomienzo ciego, con un puro Eterno Retorno, impuesto desde el exterior de lo humano. El Cuarto Mundo, para advenir, debe hacerlo como objeto de esperanza de nuestro Mundo: pues incluso si esa espera no puede actuar sobre el último surgimiento, solo ella le otorga el status de un *nuevo* surgimiento, es decir, de un surgimiento de la justicia esperado por el ser humano, y no de un mero retorno repetitivo de la vida. Cada vez que actúo con vistas a la justicia renuevo la espera, la única que puede dar sentido a la posibilidad del surgimiento de *otro* Mundo, que no será pura repetición de un Mundo de vida o pensamiento, sino que será en efecto el último Mundo de la *justicia*.

QM concluye, volviendo a la metáfora mallarmeana: «*Podemos comparar el acto libre a una tirada de dados – tirada de dados que no garantiza la suerte, solamente la hace posible*⁹⁴¹»

2.1.11. La encarnación y la escisión ética: el niño del hombre

QM determina en este apartado con precisión el significado de la escisión entre ética presente (ética de la esperanza del surgimiento por venir) y la ética futura que sucede a ésta y que parece ser una ética de la desesperanza. Ante tal separación la ética factial

⁹³⁹ ID, p. 326.

⁹⁴⁰ ID, p. 327.

⁹⁴¹ ID, p. 327 «*On peut ainsi comparer l'acte libre à un coup de dé – coup de dé qui ne garantit pas la chance, mais qui seul la rend possible*» (cursivas de QM).

parece inconsistente, condenada a la imposibilidad por la realización misma de su objeto.

La determinación del fundamento de lo universal soluciona solo parcialmente esta aparente contradicción entre éticas. Por una parte se ha mostrado que el Símbolo es la condición de lo universal, y no su fundamento. La ética no queda abolida con la realización del Símbolo: la esperanza del surgimiento, es decir, la esperanza puesta en la potencia de la novedad del devenir, no es la última. La esperanza última está puesta en el ser humano, no en el ser: en la posibilidad igual para cada individuo de cumplir su posibilidad extrema.

¿Qué manifestaba la desesperanza de la escisión ética? La ambigüedad de la espera del Símbolo, en el sentido de que esa espera puede ser filosófica o religiosa; y *la desesperanza es el resultado de una espera religiosa del renacimiento*⁹⁴². QM explica este punto en el sentido de que la religión es la posición de una trascendencia que evita hacer del ser humano el fin de la ética. Y es religiosa toda incapacidad de considerar al ser humano como fin de la acción. La espera del Símbolo puede corresponder a tal fascinación del ser; en efecto, el ardor producido por la espera del Símbolo puede corresponder a la fascinación de la potencia productora del ser. Esta forma de espera se revela como la posibilidad última de escapar a lo universal – de desear aún algo que no revela lo humano, sino siempre lo inhumano. Se trata de nuevo de subordinar religiosamente el fin al origen, el ser humano a la fuerza que le hace nacer, o renacer. La desesperanza es la marca de esa espera que hace del Símbolo un fin (esperar el surgimiento por amor al surgimiento, por amor al ser y no al ser humano) y no una condición de la justicia.

Para QM, y hablando en general, toda moral que no tolera la perspectiva de la realización de su objeto es una moral religiosa, pues lo que desea el espíritu religioso es que haya algo *totalmente otro*, inconcebible, absolutamente inhumano. El idealismo kantiano, por ejemplo, es religioso porque exige, como todo idealismo, que la moral nunca se realice, es decir, que esté siempre por venir⁹⁴³.

Dentro del Cuarto Mundo, se puede esperar el surgimiento bien por deseo de subordinación del ser humano al ser, bien por deseo de subordinación del ser al ser humano. Hay que despejar esta indeterminación para que lo universal aparezca como tal: deseo de liberarse de la potencia con vistas al fin.

¿Qué es lo que falta en lo universal como objeto de deseo que hace que no podamos discernir motivaciones subjetivas contrarias (filosóficas o religiosas) para su objetivo? Falta un vínculo en el seno mismo del objeto de deseo entre la esperanza puesta en el ser (el surgimiento) y la esperanza puesta en el ser humano (su extrema posibilidad). Pues si ese objeto no existe en el seno mismo del objeto de esperanza, ese deseo se escinde de manera inconsistente entre por un lado la esperanza, puesta en el ser, del

⁹⁴² *ID*, p. 328.

⁹⁴³ *ID*, p. 329.

renacimiento y por otro la esperanza, puesta en el ser humano, del acto libre. ¿En qué debe consistir ese vínculo? La respuesta que ofrece QM es que debe ser *un gesto*.

Sabemos que el acto libre por el que se discernía la aceptación final, y la aceptación condicional de la potencia, consistía en la posibilidad, para el individuo, de abandonar eventualmente su potencia propia (innata o social) con vistas al fin. Pero el surgimiento del renacimiento escapa a la posibilidad de tal abandono: pues dado que ese surgimiento es exterior a toda posibilidad de acción, no es posible ni dominarlo ni superarlo. La ambigüedad de lo universal quedará superada si pensamos lo universal de tal manera que sea posible un gesto respecto a su surgimiento mismo, lo que equivale a exigir que se encarne el advenimiento de lo universal. Y QM añade:

Debe considerarse mediador humano entre el surgimiento y lo surgido a aquel que no solo recibe de hecho (por surgimiento *ex nihilo*) la potencia de producir el renacimiento necesario para la justicia, sino que además realiza el gesto único de quitarse el lastre de la potencia de ese surgimiento, una vez realizada la justicia de la que ese surgimiento (no) era (más que) la condición⁹⁴⁴.

Se debe atribuir cinco determinaciones a ese mediador: 1) tiene que ser un ser humano cuya acción esté guiada por la «bondad» universal; 2) posee el conocimiento o el recuerdo del devenir singular de los vivos y de los muertos («omnisciencia»); 3) detenta la potencia de cumplir voluntariamente con el renacimiento de los muertos («omnipotencia») 4) detenta la potencia de abolir definitivamente en sí mismo las potencias precedentes (su omnisciencia, su omnipotencia); 5) abole de manera efectiva y definitiva su potencia propia una vez realizado el renacimiento: y es solo entonces cuando cumple con la justicia al subordinar mediante ese gesto único la contingencia de la potencia que ha recibido a la voluntad de hacerse humano entre los humanos, lo mismo que los demás, haciendo así de sí mismo un ser singular.

Esta especie de presencia crística revestida de universal no crea una «religión racional» sino, al contrario, una ética inmanente radicalmente desprovista de religiosidad. Lo que QM llama *el niño* (*l'enfant*, del latín *infans*, a la vez el niño que aún no ha nacido o el que aún no habla) o *el niño del hombre* (*l'enfant de l'homme*) (que tanto recuerda al *Fils de l'Homme*, el *Hijo del Hombre* del Evangelio y de la literatura apocalíptica judía) asegura la imposibilidad de una visión religiosa del surgimiento: el niño enseña que su potencia no es manifestación de una trascendencia, sino de la pura contingencia, de lo absurdo vaciado en sí mismo hasta producir un sentido. El niño es el ser humano que enseña a los seres humanos que esa potencia no tiene valor por sí misma (valor que sería en tal caso el del origen trascendente de una potencia tal), sino solo por el fin inmanente al que da lugar: ellos mismos como vivientes de nuevo. Potencia de tan poca importancia que se deshace de ella desde el momento en que ha realizado su obra, manifestando con ese gesto su extrema humanidad. El niño encarna la extrema

⁹⁴⁴ ID, p. 330: «*Le médiateur humain entre le surgissement et le surgit doit donc être considéré comme celui qui non seulement reçoit de fait (par surgissement ex nihilo) la puissance de produire la renaissance nécessaire à la justice, mais qui de plus accomplit le geste unique de se délester de la puissance de ce surgissement, une fois accomplie la justice dont ce surgissement (n')était (que) la condition*» (cursivas de QM).

posibilidad del ser humano, aquella que enseña al ser humano la imposibilidad de desprenderse a sí mismo en su humanidad: no puede ser amado como Señor sino, al contrario, como aquel que, por clara consciencia de lo que importa, ha sabido ser el igual, el no elegido por excelencia, el ser humano cuya bella singularidad es haber sabido ser humano entre los humanos.

De este modo la esperanza puesta en el ser y la esperanza puesta en el ser humano no están desvinculadas: esperando el surgimiento del renacimiento tengo esperanza al mismo tiempo en la extrema posibilidad del ser humano, porque espero que surja del devenir aquel que dispone tanto de esa potencia como la posibilidad de liberarse de ella. Ser digno del niño del hombre se convierte en el paradigma de mi relación con el otro: hacer recordar con un gesto al otro humano su propia humanidad, lo que equivale a estar atento a la singularidad posible del otro. Ya que el niño es quien realiza el gesto único – único porque está vinculado al paso único del tercer al cuarto Mundo, no porque esté revestido de una dignidad superior a cualquier otro abandono de la potencia –, se puede definir la esperanza en lo universal como anticipación de la fidelidad al gesto único⁹⁴⁵.

2.1.12. Dios de la religión y Dios de la filosofía

Por la determinación encarnada de lo universal, QM se une a un movimiento profundo de la filosofía hegeliana: la intuición del carácter crístico de la razón misma. QM explica en este apartado las diferencias entre el Cristo de Hegel y lo que él mismo llama *el niño*⁹⁴⁶.

El Cristo procede, según Hegel, del movimiento mismo del infinito, identificado dentro de la dialéctica con el Todo, es decir, con aquello que no posee nada fuera de sí mismo, con lo que está desprovisto de límite. Dios es un tal infinito. Este infinito excluye de sí mismo toda finitud. Por tanto esa exclusión revela la inautenticidad de esa infinitud que posee la finitud fuera de sí misma y se encuentra por tanto limitada por ésta. La verdadera infinitud de Dios exige que Dios mismo pase por la finitud, que se convierta él mismo en algo contingente, imperfecto, en definitiva, que *se encarne*. El Cristo es por tanto el movimiento del infinito a través de lo finito para que ese infinito ya no esté limitado por lo finito ya que lo incluye en sí mismo. Pero esa inclusión no tiene que ser definitiva, pues de lo contrario el infinito no sería otra cosa que finito (habría perdido toda su infinitud en la encarnación). Lo finito debe ser un *momento* de lo infinito, lo que significa que Cristo debe morir, de manera que la verdadera infinitud de Dios se manifiesta según el movimiento siguiente:

infinito – finito – infinito

Dios – ser humano – Dios

⁹⁴⁵ ID, p. 332.

⁹⁴⁶ QM se apoya en la interpretación crística de Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* (CC, C: *La religión manifiesta*) y la *Lecciones sobre filosofía de la religión* (Extractos de Strauss: *La religión consumada –El «reino del Hijo»*).

Vemos aquí, según QM, que la contingencia se subordina a la necesidad real del Todo: el Todo no se realiza en cualquier finitud contingente (no en una piedra ni en un animal), y ese ente contingente cuando desaparece lo hace siendo Dios.

Lo factual invierte ese proceso. Siendo la contingencia por sí misma la expresión de la necesidad, su Cristo no supera la finitud, sino que, por el contrario, supera la omnipotencia del infinito surgimiento, y ello mediante un gesto en el que, lejos de abandonar su humanidad por la divinidad, supera esa divinidad suprimiendo su propia potencia, conforme al movimiento siguiente:

finito – infinito – finito

ser humano – Dios – ser humano

En efecto, el niño es el ser humano contingente que adquiere momentáneamente la omnipotencia concedida al Dios religioso, pero la supera por su abandono con vistas a la realización de su propia humanidad. QM aclara que la omnipotencia factual no es una omnipotencia pura (según la cual el Dios-Todo podría advenir, lo cual es absurdo), sino la potencia contingente de hacer advenir la justicia.

Esta inversión de la dialéctica no tiene nada de mecánico: además de cambiar el orden de los términos, QM – como él mismo reconoce – cambia también totalmente el sentido de esos términos (el infinito no es el Todo, Dios no es más que omnipotencia ciega, la contingencia no está subordinada). Pero la comparación le sirve para mostrar cómo lo factual puede pensarse a la vez como la antítesis de la ontología metafísica de la dialéctica y como heredera del proyecto filosófico de esa misma dialéctica: comprender la racionalidad de la inmanencia crística.

QM redefine por lo tanto lo *divino filosófico* por oposición al Dios trascendente. Hasta ahora QM ha usado el término *Dios* en su acepción religiosa: Dios de misterio y de potencia. Pero el Dios de los filósofos – vilipendiado por Pascal – se define como «*el conjunto del movimiento ser humano-Dios-ser humano descrito por el niño: designa a la vez el reino inmanente del Mundo de justicia y el gesto fundador del ser humano destituyendo en sí mismo la tentación del Dios de [omni]potencia*⁹⁴⁷». La divinización filosófica del ser humano se enuncia de esta manera como el opuesto radical de la deificación prometeica. Dios, de ahora en adelante, privado de trascendencia, puede designar la posibilidad de una vida filosófica, despierta y esperante, más allá de la creencia religiosa y de las leyes naturales: una vida por fin sin ley ni fe (*sans foi ni loi*)⁹⁴⁸.

⁹⁴⁷ ID, p. 335 : «*l'ensemble du mouvement homme-Dieu-homme décrit par l'enfant: il désigne à la fois le règne immanent du Monde de justice, et le geste fondateur de l'homme destituant en lui-même la tentation du Dieu de puissance*» (cursivas de QM).

⁹⁴⁸ ID, p. 335.

2.1.13. Razón y postulados

Kant, en la «Dialéctica de la razón práctica pura», en la que determina el concepto de Bien Supremo, manifiesta la consciencia profunda del absurdo de la exigencia del reino de los fines (entendido como reino terreno de la justicia), si no se postula previamente la existencia de Dios y de la inmortalidad. Kant define el problema pero no lo resuelve, como manifiesta la denominación misma de *postulado*. Pues lo que Kant afirma a la vez es que la moral exigida por la razón es invivible sin los postulados y que esos postulados son impensable teóricamente. La solución tomada por Kant fue disociar razón y teoría: considerar que podía existir una *razón no teórica*, una razón práctica capaz de aportar una legitimación a postulados ontológicamente indemostrables. Pero esa legitimación no hacía sino preterir el problema: los postulados estaban fundados racionalmente porque tenían que existir para que la exigencia racional del reino de los fines no fuese absurda.

La prueba se apoyaba, además, sobre la tesis fundamental de toda religión: la limitación de la razón teórica que permite establecer como posible incluso lo impensable – idea de lo posible propia de la contingencia anárquica. Según Kant el ser humano no puede demostrar por sí mismo la existencia de Dios, pero puede determinar por sí mismo su esencia. El kantismo es por tanto un proyecto de inmanencia que embarranca en última instancia en la trascendencia en razón de la radicalidad de sus exigencias. La «razón práctica» se revela no como el fundamento de la filosofía y de la libertad, sino como su fracaso.

QM afirma que lo factual por el contrario, en lugar de afirmar como Kant que hay que postular en el Cielo y de manera no teórica la existencia de Dios y de la inmortalidad, para esperar el advenimiento en la tierra el reino de los fines, «*identifica los postulados (adecuadamente modificados) en el reino de los fines mismo, y funda teóricamente la legitimidad de la esperanza puesta en su advenimiento*»⁹⁴⁹.

2.2. Recapitulación

Como ya dijimos, QM se propone en la *Recapitulación* retomar los temas y términos fundamentales tratados en la *Argumentación* en forma más concreta y accesible, vinculándolos a situaciones y vivencias determinadas. Va a abordar hasta siete de esos temas, a plantear las posibles objeciones que se les puede hacer y a responderlas adecuadamente

2.2.1. Justicia y desesperanza

QM se propone como problema establecer los fundamentos de una vida justa. Para ello es necesario comenzar por definir qué es la justicia. QM parte del concepto negativo de injusticia, y en concreto de la injusticia más violenta que nos podemos encontrar, la de la muerte precoz. La injusticia se desvela en lo absurdo de una existencia interrumpida,

⁹⁴⁹ ID. p.336: «*nous identifions les postulats (adéquatement modifiés) au règne des fins lui-même, et nous fondons théoriquement la légitimité de l'espoir mis en son avènement*» (cursivas de QM).

que nos confronta de inmediato con el problema del sentido de la vida y del absurdo del mundo. Sabemos que tiene sentido hablar de vidas truncadas antes de tiempo, inacabadas. La justicia procede de esa seguridad de que hay vidas inacabadas aunque no sepamos qué es verdaderamente una vida acabada. Se trata de una certeza simple y paradójica que nos hace sentir como un sofisma insostenible la idea de que ya que toda vida está sometida a la muerte, también el niño muere cuando debe.

La justicia se define por la desmesura de esta revuelta que consiste en no soportar la muerte absurda del otro, pues la justicia aparece como el fracaso de la injusticia hecha a los muertos lo mismo que a los vivos. El que exista un choque entre la justicia y la vida interrumpida precozmente manifiesta la dimensión absoluta de la exigencia de justicia. El deseo de justicia, por otra parte, es la aprehensión inmediata de la igualdad simple de los seres humanos desde aquello mismo que les hace humanos, es decir, como portadores de eternidad.

La exigencia de justicia debe definirse como exigencia de justicia para los muertos tanto como para los vivos. Para QM, si se rechaza que la justicia sea también justicia para los muertos, se mutila aquello que es la esencia misma de la desmesura de la demanda humana. La justicia es exigencia desmesurada del ser humano y que le hace humano; desmesura perceptible en la violencia de su rechazo del absurdo de la muerte del otro, cercano o no. «*La justicia se define de este modo como el rechazo de un error que no va acompañado de manera esencial por la búsqueda de un culpable*⁹⁵⁰». En la demanda de justicia no hay deseo de venganza, pues no es necesario un culpable, ni hay responsabilidad.

La desesperanza surge de mantener tal exigencia de justicia tanto para los vivos como para los muertos, considerada ciertamente como imposible en todas partes. Solo queda entonces mantener esa exigencia bajo la forma religiosa, y por tanto incomprensible, de una espera de la resurrección de los muertos; o bien renunciar a esa exigencia, en una mutilación de su desmesura bajo la forma del racionalismo ateo. La religión se muestra aquí inexpugnable, pues mantiene la exigencia de justicia en su exceso originario.

2.2.2. La esperanza

Lo factual, según QM, hace estallar en pedazos la forma de esa oposición: la razón denuncia la legitimidad inmanente de la esperanza inscrita en la desmesura de la justicia. Mejor aún: «*la esperanza no es otra cosa que la intuición inmediata de la contingencia del devenir que hace posible el advenimiento de tal desmesura*⁹⁵¹». El que espera espera siempre de manera poco razonable aquello que excede las condiciones probables, posibles, del tiempo presente. Lo que la desmesura de la justicia manifiesta es el conocimiento mismo de la desmesura del devenir.

⁹⁵⁰ ID, p. 338: «*La justice se définit ainsi comme le refus d'un tort qui ne s'accompagne pas essentiellement de la recherche d'un coupable*» (cursivas de QM).

⁹⁵¹ ID, p.339: «*l'espoir n'est rien d'autre que l'intuition immédiate de la contingence du devenir rendant possible l'avènement d'une telle démesure*» (cursivas de QM).

La esperanza es la anticipación exigida de la justicia, y solo de ella, como novedad ulterior del ser humano. La justicia es en efecto la única novedad posible ulterior al ser humano porque éste, como ser pensante, está a la espera de un orden *insuperable*. El ser humano es el surgimiento del pensamiento de lo eterno del seno mismo de un mundo de cosas efímeras. Ya que el ser humano es el ser que sabe lo que es el mundo para la eternidad, sabe también lo que puede el mundo en su caos. El ser humano posee una imaginación sin límites, que se traduce igualmente en un deseo sin límites; la imaginación nace pues al mismo tiempo que la razón, y ambas constituyen las dos caras de lo racional, entendido como «consciencia de la radical posibilidad de cualquier cosa en un mundo sin unidad»⁹⁵²

Sin embargo, si el mundo puede producir cualquier cosa fuera del marco de sus propias leyes, nada es por tanto una novedad. La verdadera novedad no es un novedoso y barroco ensamblaje de lo ya existente, sino un surgimiento inconmensurable con todo lo precedente. Pero nada puede sobrevenir más allá de lo eterno del pensamiento humano que sea inconmensurable a su eternidad⁹⁵³. La posibilidad del mundo no es trascendente a nuestra comprensión. Que se haya alcanzado lo eterno del pensamiento implica que la novedad ulterior al ser humano es su propio recomienzo. La justicia es el recomienzo de lo humano conforme a una ley del mundo digna de su condición.

Esa dignidad se entiende como recomienzo de vidas humanas que ponen fin a su inacabamiento. Se trata de un *advenimiento excedentario de toda posibilidad*⁹⁵⁴, posible pero no garantizado, inscrito en la esperanza entendida como relación racional con el mundo. La esperanza mantiene la exigencia del ser humano de recomenzar su vida si ésta se truncara, y sabe que está fundada. Con ello la justicia deja de estar mutilada por el escándalo de la muerte.

Mediante esa esperanza de una justicia integral, QM no instaure una pasividad expectante que implique una huida fuera del mundo que nos evite actuar para con los vivos; no instaure una exigencia de Absoluto que dé lugar a un prometeísmo totalitario: la justicia llevada a su extremo no depende de una acción determinada, sino del mantenimiento de la esperanza a través del tiempo por venir. La ausencia de una toma de decisión sobre el acontecimiento esperado no implica que sea imposible ni improbable la gran transformación del surgimiento. No se trata de una huida fuera del mundo, sino al contrario de afrontar la desesperanza fundamental que aqueja al ateo virtuoso cuando es confrontado con el absurdo en bruto de la muerte. ¿Cómo sostener que la justicia es el valor último y actuar ardentemente en consecuencia, y a la vez ser golpeado día tras días por las injusticias absolutas de muertes inocentes e irreparables? El ateo debe ocultarse a sí mismo permanentemente ese absurdo para actuar. Con ello mata, días tras día, la dimensión infinita de la esperanza. Lo factual no incita a no actuar en el seno del mundo, ni propone una huida del mundo, porque no hay otros mundos.

⁹⁵² *Ibid.* : «Imagination et raison sont les deux faces de du rationnel comme conscience de la radicale possibilité de toute chose dans un monde sans unité».

⁹⁵³ *ID*, p. 340.

⁹⁵⁴ *Ibid.*: «avènement excédentaire de toute possibilité».

Muy al contrario, lo factual rompe la desesperanza que mata el ardor esencial en el origen de toda bondad; el mundo puede producir la justicia en su dimensión desmesurada, rompiendo el orden presente. Esa ruptura es racionalmente posible, y el ser humano lo sabe de siempre: no está sometida a ninguna ley de probabilidad; la esperanza es producto del conocimiento inmediato de la potencia mundana, no de la imposible huida de ella.

2.2.3. La sacudida esencial

El conocimiento factual de la contingencia es una teoría; la esperanza (como indicó Spinoza), una alegría que incluye la inquietud. El conocimiento permite obtener tal alegría. Pero QM se pregunta: ¿cómo pasar de una pura teoría a una alegría vivida realmente? ¿No hay un abismo entre un asentimiento a una verdad y la certeza real de que lo extraordinario puede advenir? Se trataría por tanto de franquear ese abismo entre verdad y certeza.

Cuando me inunda la desesperanza de la posibilidad real de la justicia, el mundo me parece un mundo de cosas, de materias inertes del que es absurdo esperar nada. Es en ese mismo momento que me doy la posibilidad de captar la asombrosa desmesura del devenir: pues precisamente de esa materia inerte y cerrada surgió el ser que yo ahora soy, y que desespera de tal inercia. Es precisamente *en ese momento, y solo en él*, que aprecio la distancia infinita entre esa inercia de la materia y la cosa extraña que existe igualmente: la desesperanza; una desesperanza que manifiesta al mismo tiempo la existencia del pensamiento dentro de mí en la forma de una exigencia de sentido, y su inexistencia en el mundo, en la forma de la constatación de su sinsentido. El devenir se revela entonces en toda su potencia como aquello que ha franqueado la inconmensurabilidad entre pensamiento y materia.

La violencia de la esperanza se obtiene entonces a partir de la violencia de la desesperanza, en tanto visión lúcida de la inercia desprovista de sentido de la materia. En efecto, debo experimentar de forma extrema el sinsentido para comprender el devenir en su verdad: devenir de un sinsentido tal que ha hecho surgir del sinsentido la más completa exigencia de sentido. El tiempo muestra de esta manera que es un surgimiento *ex nihilo*, porque aunque el pensamiento no existe en nada en la cosa (la desesperanza me ha convencido de ello), no es en absoluto una de sus posibilidades, mientras que *de hecho* sí existe en mí. Es la radicalidad de la inmanencia la que se nos ofrece en ese momento, no la huella de una trascendencia. En ese momento de lucidez, el pensamiento capta la distancia desmesurada que el devenir puede franquear entre el punto de partida que es la materia y el punto de llegada que es mi propia consideración del mundo. La esperanza surge del vaciamiento mismo de la desesperanza, de la intensificación al extremo de su sinsentido. QM infiere de ello: «*el sentido de la vida*

consiste en intensificar el sinsentido del mundo hasta extraer de allí el sentido como posibilidad última⁹⁵⁵».

La práctica de estos momentos de convulsión consiste en hacer retornar la violencia crecida de la desesperación a la intensidad de una esperanza que se refuerza con cada una de sus sacudidas. El avance del ser humano hacia el dominio de su desmesura, acordada a la desmesura del mundo, consiste en una sacudida esencial, un avance de la desesperación a la esperanza; una sacudida en la que se reconstituye cada vez, con cada experiencia individual y cada devenir singular, el sentido de lo humano.

La sacudida (*saccade*) es por tanto el lugar de vida del concepto, de la transformación del conocimiento teórico del mundo en captación práctica del fin del ser humano en el mundo conocido: *tomarse en serio* aquello que queda formalmente enunciado por lo factual: la esperanza de justicia para los vivos y los muertos. La desesperanza constituye, en adelante, el punto desde el cual se asegura la distancia sin medida entre el ser desesperante y el ser desesperado que, de hecho, ha sido atravesado por el tiempo.

La sacudida es la figura central de una vida del espíritu que saca del fondo mismo de su absurdidad la verdad de la esperanza. La teoría misma del mundo permite llegar a una vida del espíritu que debe, en su práctica, sobrepasar toda posibilidad de sistematización, o de deducción. El éxito mismo de lo factual como sistema de la necesaria contingencia del mundo consiste en dar lugar a un devenir humano imposible de terminar y de prever. Las sacudidas no carecen de lógica, no son inefables experiencias místicas, pero son, en cada ocasión, descubrimientos singulares.

2.2.4. Duelo y larga duración

QM afirma que la sacudida nos descubre lo que la duración cotidiana tiene de ilusorio⁹⁵⁶. La calma del mundo en la escala del tiempo cotidiano nos oculta la verdad, y nos separa de ella. La unidad del mundo y del ser humano se desvela en la escala de los surgimientos, en las duraciones largas, donde la vida, las especies, el pensamiento revelan el desgarramiento caótico (*déchirure chaotique⁹⁵⁷*) de las leyes *como lo real mismo*. Ver el universo y nuestra historia conforme a las duraciones largas de los surgimientos inauditos, y no a la de nuestros quehaceres cotidianos, es elevar los ojos al cielo de la verdad:

El griego se reconciliaba con el mundo mediante el agrandamiento del espacio terrestre hacia la inmensidad cósmica; nosotros hacemos lo mismo mediante el alargamiento del tiempo cotidiano hacia la inmensidad de las eras geológicas⁹⁵⁸.

Percibir el mundo en esas escalas geológicas es conocer lo real en su verdad. No es lo sensible lo que nos da acceso a la naturaleza del cambio; es lo inteligible, el concepto

⁹⁵⁵ ID, p. 344: «*le sens de la vie consiste à intensifier le non-sens du monde jusqu'à en extraire le sens comme ultime possibilité*» (cursivas de QM).

⁹⁵⁶ ID, p. 345.

⁹⁵⁷ ID, p. 346.

⁹⁵⁸ *Ibid.*: «Le Grec se reconciliait avec monde [sic] par l'élargissement de l'espace terrestre à l'immensité cosmique; nous faisons de même par l'élargissement du temps quotidien à l'immensité des ères».

mismo, el que nos permite ver el más caótico de los devenires, la eterna inconstancia de las leyes de lo sensible.

El duelo, en consecuencia, es la promesa activa, hecha al desaparecido o al ausente, de la espera de la próxima fractura del tiempo por su propia eternidad. QM se extiende en efusiones ya abiertamente poéticas, que recuerda más a Mallarmé o a Saint-John Perse que al riguroso maestro de la inferencia de cien página antes:

La historia humana se presenta como la travesía de un gran viento, como una aventura cuya duración debe ser considerada en la longitud del tiempo; no en milenios, sino en milenios de milenios. Porque la justicia no tiene fecha, y la fidelidad debe tener la fuerza salvaje de su deseo de reencuentro. Hay que dejar de pensar que nuestra historia es antigua; a la vista de los tiempos largos, todo apenas sacaba de comenzar, y la inmensidad aún está por venir⁹⁵⁹.

El surgimiento de la justicia es el surgimiento sin ley de un orden inconmensurable al pensamiento. Pero el pensamiento es, de hecho, el surgimiento sin ley de un orden inconmensurable a la vida, como ésta lo es a la materia. La distancia que separa el pensamiento de las verdades eternas de cualquier otro ente es el exceso máximo, insuperable, que ningún otro surgimiento puede superar. En ese sentido, como dice QM, lo más asombroso ya ha llegado⁹⁶⁰.

2.2.5. La espera activa: la obra

El surgimiento de la novedad se nos manifiesta como paso de un mundo a otro en el paso de la vida al pensamiento, pero también como surgimiento interno a un mismo mundo con el surgimiento de la especie. Los surgimientos creadores son las rupturas improbabilizables de las constantes inerciales: las diferencias entre un surgimiento de un mundo y un surgimiento interno a un mundo son cualitativas; sobrevienen en cualquier lugar, y sin etapas previas. El ser humano sabe que es posible el paso al mundo de la justicia, pero también sabe que dentro mismo de su mundo son también posibles surgimientos creadores artísticos, políticos, e intelectuales.

El ser humano es depositario por tanto, según QM, de una doble espera que se muestra como la estructura bifronte de la acción. Espera en primer lugar el renacimiento justo del ser humano. Pero esta espera significa el deseo de ser digno del retorno de las personas amadas, y apela a la ética más vigorosa para adquirir esa dignidad. El amor de los desaparecidos se torna en acción para con los vivos, acción que nos hace dignos de su regreso. De este potente regreso de los muertos a lo vivos, de los desaparecidos a los aparecidos, adquiere el humano el orgullo de lo que es: guardián de la justicia en la locura mundana.

⁹⁵⁹ *ID*, p. 347: «L'histoire humaine s'y donne comme la traversée d'un grand vent, comme une aventure dont la durée doit être envisagée dans les largeurs du temps; non en millénaires, mais en millénaires de millénaires. Car la justice n'a pas de date, et la fidélité doit avoir la force farouche de son désir de retrouvailles. Il faut cesser de croire que notre histoire es ancienne ; au regard des temps longs, tout vient à peine de commencer – et l'immensité n'est qu'à venir».

⁹⁶⁰ *Ibid.*

De esta espera ética resulta la segunda espera, que revela cómo las acciones más intensas son precisamente esperas. El trabajo de toda creación no consiste en el surgimiento siempre inesperado de la solución, sino en la espera valerosa y obstinada de la llegada de la obra, en la espera atenta. La crisis de esa espera va acompañada de una modificación esencial de la visión del tiempo: el tiempo se convierte en un contenedor vacío y neutro, la duración del esfuerzo no remite a ninguna posibilidad de novedad, sino solo a la fastidiosa repetición de lo mismo, de lo ya conocido.

La desesperación del creador, que pierde la confianza en la posibilidad de un próximo surgimiento innovador, es sacudida por la esperanza de justicia. Al esperar la justicia hasta su fin, redescubro la potencia del tiempo y con ella la posibilidad de mi propio devenir. La sacudida esencial se despliega de este modo en una escansión irregular y potente entre el deseo de justicia y la resistencia que allí opera. De este modo la esperanza refuerza el deseo de la obra, y la obra, al hacerme comprobar en el acto de la creación el surgimiento mismo en su milagrosa inmanencia, refuerza la esperanza de justicia de su propio éxito.

2.2.6. El nihilismo

QM pasa a analizar dos posturas dentro de la espera: la del desesperado y especialmente la del nihilista. El desesperado se convierte en nihilista en el momento del puro júbilo ante la posibilidad del fin. La diferencia entre el desesperado y el nihilista es que el desesperado aspira a un fin, y desespera de la imposibilidad de su realización. El nihilista admite que ese fin puede advenir, pero que no tiene nada de deseable; es aberrante en cuanto objeto de deseo. *«El desesperado piensa que es ilusorio pensar que la justicia puede advenir, el nihilista considera que es ilusorio desear el advenimiento de la justicia, cuya realización traería un mundo todavía peor que el mundo presente»⁹⁶¹*.

El nihilista es el más peligroso para toda postura inmanentista: encarna la imposibilidad de una inmanencia feliz y legítima por su desesperación heredada de toda concepción religiosa: la felicidad no es de este mundo. La felicidad es inconcebible para él como objeto de deseo, no puede ser inmanente, debe ser por tanto trascendente.

El nihilista se encuentra con que tras el renacimiento la vida queda desprovista de esperanza, y eso es precisamente aquello de lo que quería huir desde un principio: una vida que no tiene otro fin que ella misma. Si la esperanza de la justicia es el fin último de la vida, el advenimiento de la justicia viene a hacer imposible esa esperanza de justicia. O bien el fin último es la vida sin esperanza, consagrada al mero disfrute egoísta; entonces no puede subordinarse en modo algún a la esperanza de justicia. Para el nihilista, lo factual impone incluso una nueva forma de opresión.

⁹⁶¹ ID, p. 350: *«Le désespéré pensé qu'il est illusoire de penser que la justice puisse advenir, le nihiliste considère qu'il est illusoire de souhaiter l'avènement de la justice, dont la réalisation amènerait un monde encore pire que le monde présent»* (cursivas de QM).

El nihilista considera que lo factial permite en verdad constituir una práctica de la desesperación superior a la de las doctrinas de la renuncia es decir, las doctrinas que denuncian el carácter ilusorio de la esperanza subrayando su imposibilidad⁹⁶². Lo factial, por el contrario, nos enseña cómo revertir la fuerza del deseo contra sí misma, proporcionándonos el principio adecuado de un nihilismo superior a la renuncia: *tomar sus deseos por la realidad de manera que se desvele la realidad inconsistente del deseo*⁹⁶³. Es de este modo que llego a rechazar toda esperanza. El carácter ofensivo de lo factial, que parecía dirigirse contra la desesperanza, y que a través de la sacudida esencial parecía conducir a la esperanza, se muestra ahora al servicio de la más total desesperanza: la esperanza no podría ser abolida de manera definitiva más que tras haber sido plenamente experimentada al menos una vez en su real posibilidad. Después de haber vivido esa experiencia, el nihilista puede afrontar la vida con la gran satisfacción de no esperar ya nada más.

2.2.7. La sacudida divina

A la sacudida esencial, que intensifica la esperanza hasta hacer de ella una esperanza inédita, ha sucedido la sacudida nihilista, que intensifica la esperanza hasta hacer de ella una desesperanza inédita. QM se propone responder en este apartado a la objeción nihilista.

A) Primera tentativa de respuesta

El nihilista rechaza la esperanza pues cree que solo conduce al absurdo y a la desesperanza, debido a que esa esperanza ya se ha realizado. QM distingue entre *miseria* y *sufrimiento*; la miseria es la pena animal en el humano: la enfermedad, el hambre, la muerte que va con la condición mortal humana. El sufrimiento es el dolor propiamente humano, el dolor cargado de sentido, provocado por desengaños en el amor, la amistad, la creación. Se trata en este caso del paralelo necesario de la dicha humana, la manifestación de un destino verdadero. «*Lo que la justicia exige es la supresión de la miseria para el pleno ejercicio del sufrimiento*»⁹⁶⁴, que es siempre inevitable en el desarrollo pleno de la vida humana.

Lo que el nihilista rechaza es una vida sin esperanza, una vida que deje de luchar por la justicia; es decir: que la lucha por la justicia pueda finalmente triunfar. Ese rechazo muestra en el fondo la potencia de *la estructura religiosa del deseo idealista de justicia*⁹⁶⁵. El nihilista desea *la lucha por la justicia*, no la justicia misma; esa lucha constituye el fin de su existencia, y más concretamente como *perpetuo fracaso*. Desea en realidad un progreso permanente hacia la justicia o mejor, la posibilidad misma de ese progreso. Pero ello supone desear también la infelicidad del mundo que haga posible la lucha permanente contra esa infelicidad.

⁹⁶² ID, p. 356.

⁹⁶³ *Ibid.*

⁹⁶⁴ ID, p. 357: «*Ce que la justice exige est la suppression de la misère, en vue du plein exercice de la souffrance*» (cursivas de QM)

⁹⁶⁵ ID, p. 358.

Frente a aquel que se revela capaz de soportar la idea de una vida colmada, acabada, está el que hace de esa lucha por la justicia una excusa de su odio real a la vida, y que en nombre del ideal sacrifica lo que la vida ofrece de bueno (el amor, la amistad, los niños). Por ello lo factial pone a cada ser humano delante de su propio deseo, pues en él se trasluce la aceptación de esta vida sin excusas para huir de ella. Pues la lucha, es decir, la miseria, no es un elemento esencial de la vida.

QM opone una vez más esa afirmación de lo factial de la posibilidad de una existencia colmada a la religión, que busca en todo momento identificar vida y miseria, y el idealismo y el ateísmo muestran una actitud similar. La filosofía por el contrario se ha opuesto a esa idea de la vida como miseria, elaborando el concepto de inmortalidad⁹⁶⁶. Ésta no es una idea religiosa, sino filosófica; la inmortalidad filosófica se opone a la trascendencia religiosa en que promete *esta misma vida*, mientras que la religión promete *una otra vida*; la primera propone una perpetuación deseable e infinita de esta vida, con exclusión de cualquier otra. QM indica que ese concepto de la inmortalidad ha sido reelaborado de distintas maneras a lo largo de la historia de la filosofía: de la metempsicosis platónica al Eterno Retorno de Nietzsche, pasando por la eternidad de Spinoza y la inmortalidad kantiana.

Existe por un tanto un deseo reactivo de justicia, que es el del nihilista, que afirma la justicia para denigrar la vida, y un deseo activo de justicia, implementado por lo factial, que está movido por el amor a esta vida y por la aceptación de sus riesgos. Lo factial desvela igualmente la inmortalidad como un concepto central de la inmanencia, es decir, de la irreligiosidad, pues «solo aquel que asume su eventual inmortalidad manifiesta su capacidad de amar *esta vida*. Pues la vida inmortal es la única que *no promete ningún más-allá*⁹⁶⁷».

Esta respuesta es sin embargo insuficiente. Se impone, según QM, explicar la naturaleza misma del deseo de justicia. Hasta ahora QM ha explicado la justicia como algo que reposa sobre el rechazo al carácter inacabado de una vida, producido por la contingencia absurda de la existencia, de la enfermedad y de la muerte. Pero lo factial no ha definido aún en qué consiste la culminación de una vida. El nihilista sí lo hace: para él la culminación de una vida reside en rechazar el inacabamiento de la vida de los demás. El nihilista supera una dificultad esencial con la que se encuentra la filosofía al intentar elaborar un concepto coherente de inmortalidad: si se busca la vida inmortal por sí misma, esta vida queda reducida a la perpetuación interminable y repetitiva de una existencia egoísta (es el caso de la eternidad spinozista y el Eterno Retorno nietzscheano; en ambos casos la inmortalidad conduce a una vida *monádica*, individualista e individualizada, por ello Heidegger habla, en el caso de la filosofía de Nietzsche, de una «monadología sin Dios»⁹⁶⁸). Es decir, que si la vida no busca en la inmortalidad más que su propia perpetuación, parece arruinarse en una sempiterna

⁹⁶⁶ ID, p. 359.

⁹⁶⁷ ID, p. 360: «seul celui qui assume son éventuelle immortalité manifeste sa capacité à aimer *cette vie*. Car seule la vie immortelle *ne promet aucun au-delà*» (cursivas de QM)

⁹⁶⁸ ID, p. 361.

monotonía egoísta, poco deseable en verdad. Ahora bien, si el filósofo pretende encontrar en la inmortalidad un Bien exterior, se ve abocado a arraigar ese Bien en una ontología de la trascendencia. Así, Kant cree que la inmortalidad sigue estando sometida a una ley moral que le da sentido, pero no es capaz de fundar teóricamente esa ley y se ve obligado a recurrir a Dios más allá del alcance de la razón. Si se desea construir un concepto coherente de inmortalidad, esencial para crear una ética inmanente, hay que tomar muy en serio la objeción nihilista, y contestarla en toda su dimensión.

B) Segunda tentativa de respuesta

Hay dos objeciones distintas imbricadas estrechamente en la objeción nihilista. La primera es negar que el renacimiento sea efectivamente deseable, porque abole la esperanza, que es lo único que da sentido a esta vida. La segunda es menos visible, y consiste en afirmar que el renacimiento no puede abolir la contingencia del ser humano, de ahí lo absurdo de su existencia. QM comienza por contestar esta segunda objeción, para pasar luego a la primera.

- Inmortalidad y sempiternidad

Para responder a esa objeción QM indica que hay que distinguir con claridad inmortalidad y sempiternidad, dos términos que no pueden identificarse en modo alguno:

a) la vida inmortal no es idéntica a la vida sempiterna.

- La inmortalidad *no suprime la mortalidad*: lo que la inmortalidad suprime es la muerte sobrevenida efectivamente⁹⁶⁹. Inmortalidad no es lo opuesto de mortalidad, sino de muerte, en el sentido de deceso efectivo. Pues aunque la mortalidad es necesaria, la muerte es siempre contingente. Es siempre necesario que yo pueda morir, nunca lo es que yo muera efectivamente. Por ello la inmortalidad no es sinónimo de sempiternidad, es decir, de la vida que ha vencido la mortalidad, sino de la vida renaciente, es decir, la vida que ha vencido esa muerte efectiva. La inmortalidad acepta la posibilidad del fin – la contingencia –, incluso en el seno mismo del renacimiento.

- Esta contingencia que se mantiene también en la vida renaciente es distinta de la contingencia presente en que deviene contingencia del Mundo renacido, no de la vida individual. No se puede decir que ha advenido la sempiternidad, sino un nuevo Mundo en el que, por ejemplo, la vida no tiene de hecho razón biológica alguna para cesar. El fin no puede provenir del fin siempre posible de este Mundo en su conjunto. Es legítimamente deseable un Mundo cuyas leyes *de facto* no matan ciegamente los cuerpos, sino que, al contrario, saben cómo conservarlos.

- No hay una imposibilidad ontológica de una existencia que no cese de perdurar, es decir, de la sempiternidad. Es el reverso de la facticidad de la muerte: ya que la muerte puede no ser siempre, una existencia puede escapar siempre a su fin. La sempiternidad

⁹⁶⁹ *ID*, p. 363.

debe entenderse como una posibilidad eterna, ya que la contingencia significa la eterna posibilidad de que una cosa cese o *no cese*.

b) La vida infinita no es la vida indefinida

La sempiternidad es una posibilidad eterna de la inmortalidad: será siempre eternamente posible no morir, pero ese enunciado será siempre el enunciado de una posibilidad. Una posibilidad eterna porque no cesa nunca de ser una pura posibilidad. La diferencia entre inmortalidad y sempiternidad reside precisamente en la diferencia ontológica entre lo indefinido y lo infinito. Solo la contingencia, es decir, el fin posible de todas las cosas, es indefinida, es decir, no puede cesar. La vida inmortal no puede ser calificada de indefinida, lo cual carecería de sentido, sino como infinita.

No tiene sentido designar a ningún ente determinado como indefinido, porque lo indefinido no designa la propiedad determinada de un ente, sino la imposibilidad del Todo. No se puede presentar la vida como inaccesible al fin: eso sería establecerla como necesaria, lo cual es ontológicamente absurdo. La inmortalidad es otra cosa, a saber, la vida que ha franqueado de hecho su propio fin efectivo: la vida recomenzada⁹⁷⁰. Esa superación del fin no puede provenir más que de la ruptura de la ley a la cual la vida está sometida en este Mundo tercero: la inmortalidad debe por tanto establecerse no como lo indefinido de un orden específico, sino como la superación sin ley de lo indefinido realizada por ese orden según este esquema:

Inmortalidad:	0, 1, 2,.....-W0-	W1, W2.....	
	vida	muerte	vida recomenzada

La inmortalidad es conceptualizada por el infinito distinguiendo con claridad a este de lo indefinido. Pero vemos también que no se ha establecido ningún fin de la vida recomenzada, lo que expresa que lo indefinido sigue perdurando como eterna posibilidad de la vida recomenzada.

c) Finitud mortal y finitud inmortal

Podemos definir entonces la inmortalidad, dice QM, como *una vida para la que la muerte se ha convertido en pura posibilidad*⁹⁷¹. La muerte como «pura posibilidad» significa que el fin puede advenir siempre, pero que no hay necesidad alguna de que deba terminar por venir.

El ser para la muerte de Heidegger nos presenta la muerte como la posibilidad eminente del *Dasein*; pero ese posible ha de llegar, de manera necesaria, un día u otro. El «cuando» de la muerte es contingente, pero esa contingencia *debe* realizarse. La muerte no es por tanto, según ello, un posible que podría no realizarse. Aquí se ve de manera muy clara, apostilla QM, en qué manera la ontología heideggeriana se basa en una carencia y una ausencia de elucidación de la contingencia. La tesis previa hace de la

⁹⁷⁰ *ID*, p. 365.

⁹⁷¹ *Ibid.*

muerte algo incomprendible, porque remite al decreto irracional de un posible condicionado por algo que no es su propio carácter absoluto, es decir, una necesidad extrínseca a ella misma (la enésima variante de la trascendencia divina).

El filósofo que no cree en la trascendencia divina no cree tampoco en la necesidad de la muerte, sino únicamente en la necesidad de la mortalidad. La muerte auténtica del último Mundo posible es una posibilidad que puede convertirse en un *posible que no advenga nunca*⁹⁷². QM denomina *finitud mortal* a una existencia cuyo fin posible debe *de facto* (conforme a las constantes del segundo y tercer Mundos) terminar por suceder, y *finitud inmortal* a una existencia cuyo fin posible puede no suceder⁹⁷³. La inmortalidad conserva la finitud (entendida como contingencia) de la existencia, pero en tanto que hace de esa mortalidad un puro posible, la inmortalidad cambia la condición de nuestra finitud.

En una nota⁹⁷⁴ QM aclara que lo factual reestructura los elementos que componen el concepto de finitud de Heidegger (la contingencia, como vimos no elucidada; la exterioridad; su limitación en tanto razón) para crear un nuevo concepto totalmente inmanente de finitud, basado en tres principios: 1) *necesaria* mortalidad del ser humano y *necesaria contingencia* de la muerte efectiva, lo que introduce la noción de inmortalidad inmanente; 2) imposibilidad del Todo, y por tanto existencia para todo ente de una exterioridad irreabsorbible; 3) ausencia de límites de la razón y acceso de esta por tanto a los entes contingentes en tanto condición de acceso a la eterna contingencia de los entes. Esta finitud factual une y reconcilia de ese modo la necesidad de la mortalidad con la posibilidad del renacimiento, la necesidad de la sensibilidad (como acceso a los entes) y el conocimiento efectivo de las verdades eternas.

QM considera que ha respondido así a la primera objeción nihilista: la inmortalidad no es la sempiternidad, sino el franqueamiento de la muerte factual en el seno del surgimiento de una nueva constante que deja de ser indiferente a la conservación de los cuerpos. Queda ahora por responder la segunda objeción.

d) Respuesta a la segunda objeción

QM nos ha mostrado cómo podemos evitar el dilema de las precedentes concepciones filosóficas de la inmortalidad: *lo universal* se funda como punto de exterioridad que asegura la posibilidad de una ética inmortal no subordinada a un Bien trascendente. Lo universal se funda como punto de indiferencia a las diferencias, sin ser identificado con un ente superior al humano. Se encarna como gesto, incluido el gesto originario del niño, por el que todo ser humano se afirma como maestro de su potencia factual.

La inmortalidad se enuncia como posible objeto de esperanza a condición de que se asuma una vida sin más allá, sin miseria, con el riesgo siempre probable del sufrimiento.

⁹⁷² ID, p. 366.

⁹⁷³ ID, p. 366: «Je nomme *finitude mortelle* une existence dont *la fin possible doit de fait (selon la constance existante dans le deuxième et troisième Monde) finir para advenir*, et *finitude immortelle* une existence où *la fin possible peut ne pas advenir*» (cursiva de QM).

⁹⁷⁴ ID, p. 367, n.128

QM denomina *sacudida divina (saccade divine)*⁹⁷⁵ al movimiento por el que el individuo, una vez convencido de la posibilidad de la inmortalidad por el ejercicio de su sacudida esencial, supera el disgusto religioso (reactivo, nihilista) para llegar al deseo activo de la inmanencia. Esa práctica de la sacudida divina es la de una puesta a la luz de mi deseo de justicia, de esa idea de universalidad, deseo propio de quien es capaz de admitir una vida terrena colmada, que representa la vía filosófica.

El renacimiento se determina como reencuentro con el niño por el cual adviene la puesta al día de mi deseo de inmanencia. La finitud inmortal que permite el pleno ejercicio de la vida humana sin que esta se convierta en una *condena a vivir*, solo debe dejar subsistir la muerte como posibilidad del suicidio filosófico, y por tanto plenamente consciente.

La muerte y la inmortalidad se convierten, desde este momento, en términos de una elección, digna y a la altura de la dignidad humana, elección ejercida a través de la doble sacudida: sacudida esencial, por la cual lo eterno se vive, y sacudida divina, por la que lo universal se experimenta.

2.3. Consideraciones finales

QM concluye la parte dedica a la ética y la divinología con unas consideraciones finales acerca la filosofía y el ateísmo, y otras sobre la apuesta (*pari*), entendida en el sentido pascaliano (la apuesta por la existencia de Dios como apuesta ganadora).

2.3.1. Filosofía y ateísmo

QM considera que el ateísmo consiste siempre en contentarse con el territorio insatisfactorio que la religión concede⁹⁷⁶. Es una estrategia de asedio: proclama que el territorio de la inmanencia es tal y como lo describe la religión, y luego declara que ese territorio es el único existente, y finalmente intenta inventar todas las maneras posibles de hacerlo vivible *pese a todo*. Esto puede llevarlo a cabo mediante la *revuelta* (a través de una actitud de desafío) o mediante la *renuncia* (ante la miseria de la condición inmanente). En ambos casos el sacerdote está tranquilo, pues su adversario el ateo *lamenta tener razón*. En el caso de la revuelta, adopta la actitud demoníaca, es decir, eminentemente religiosa; se desafía a una trascendencia que es considerada como superiormente deseable; su desafío mismo exige la preexistencia de lo religioso. El ateo solo ve enemigos que la religión misma ha creado, y eso no hace sino confirmar a esta última en su posición de preeminencia.

Ahí reside la gran diferencia: el ateo acepta que el pesar esté en su campo de acción, el filósofo no. El filósofo, mediante el concepto de inmortalidad, debe invertir esa lógica: la filosofía debe, si no convencer al sacerdote, sí al menos hacer que *lamente tener él mismo razón*⁹⁷⁷. Lo factual realiza esa inversión: todo lo deseable en la religión puede

⁹⁷⁵ *ID*, p. 368.

⁹⁷⁶ *ID*, p. 370.

⁹⁷⁷ *Ibid*.

ser recuperado y reincorporado a la inmanencia, de manera que la filosofía solo se distinga de la religión en que en esta permanece un Dios que existe de facto y que ya no puede ser verdaderamente deseado.

La plaga de toda religión es tener que someterse a un ser esencialmente amoral, capaz de admitir o de decretar el mal más extremo y terrible. Esa sumisión a un Dios que envía terribles males al humano y sin embargo hay que creer que lo hace por amor a ellos, desaparece por completo en lo divino filosófico, que se evita así «las contorsiones interminables de las teodiceas» (*les contorsions interminables des théodicées*)⁹⁷⁸. En este nuevo escenario, cualquiera puede desear el surgimiento posible de un mundo de justicia en el que el niño del hombre sea el objeto finalmente deseado – y no un Dios sobre el que pesan tan horribles cargas, en especial durante el siglo XX.

2.3.2. La nueva apuesta

Según QM, lo factual da pie a una apuesta filosófica, distinta a la apuesta religiosa de Pascal. Su formulación exige definir aquel a quien se dirige, a saber, el jugador.

El jugador es el ser humano más ajeno posible a la trascendencia. El jugador de verdad no juega sobre las probabilidades ni es supersticioso, no cree en la suerte ni en los trucos y trampas. Tiene una visión de la verdad del mundo. No está en posesión de la verdad, sino que la verdad le posee. No sabe por qué juega, pero sigue jugando. Solamente sabe que sabe algo sobre el mundo, pero no sabe lo que sabe.

«Un ser humano poseído por la verdad»: para entender esta definición del jugador hay que partir del creyente. El que cree en la trascendencia ve en los acontecimientos del mundo señales o signos que descifrar. La señal es aquello que, en el seno mismo de lo que enmascara la trascendencia, desvela la máscara de lo que ella es. Interpreta conforme a las reglas arbitrarias decretadas por los oráculos. Pero existe una visión inmediata del oráculo. Un acontecimiento improbable puede dar señales. Cuanto más investido está un ser humano de trascendencia, tanto más susceptibles son los acontecimientos que le rodean de dar señales. El jugador es, por el contrario, aquel que dispone del poder de no extraer señales de un acontecimiento, aunque sea la coincidencia más asombrosa del mundo.

El jugador es capaz de captar que el sinsentido del mundo se revela tal que, llevado a su extremo, instituye el sentido como su última aberración. Sabe que no hay ningún sentido oculto tras el sentido manifiesto del acontecimiento, sino solo el sinsentido vaciado hasta su propia aberración. QM apela a un ejemplo: el religioso y el jugador sacan letras de un saco lleno de letras del abecedario para componer palabras. El religioso, a partir de las letras que ha sacado, compone una palabra sin sentido, pero a la que va a buscar, empleando toda su fuerza interpretativa, un sentido oculto. El jugador compone, con las letras sacadas, su propio nombre, y está en disposición de no considerar ese hecho como una señal, de rechazar cualquier sentido oculto y, por el contrario, es capaz de ver ahí una mera coincidencia, o mejor dicho, es capaz de

⁹⁷⁸ ID, p. 372.

comprender la fascinante verdad del mundo: el sinsentido del mundo se revela de tal naturaleza que, llevado a su extremo, instituye el sentido como su última aberración⁹⁷⁹.

A este punto de sinsentido el jugador lo llama *suerte* (*chance*), que es justo lo contrario del destino religioso. La suerte es el momento en el que el azar no obedece a ninguna ley, ni siquiera a las suyas. Ciertamente las probabilidades no son nunca refutadas por la suerte, que entra en las posibilidades numéricas del cálculo. Pero el jugador ve el *instante* de la suerte, el momento real en que esta se ejerce: la tarde, esperada durante toda su vida, en que no para de ganar. El jugador «surfea» sobre una ola de sentido que no tiene por qué durar, no hay razones ocultas por las que deba durar, y sin embargo dura⁹⁸⁰. Y si las probabilidades llevaran su caso al promedio, no podrán jamás, sin embargo, dar cuenta del hecho singular de esa aberración fabulosa de la que el jugador con suerte fue, por un momento, la encarnación: fue por unos momentos la encarnación del sinsentido de este mundo en espera de ser colmado.

El jugador quiere encontrarse con la suerte, no con el destino; si el destino interviniera en el juego, perdería todo su interés y su fascinación. Por ello el jugador de verdad rechaza trucos, fetiches y supersticiones. El jugador está poseído por la verdad porque está realmente fascinado por el sinsentido del mundo, pero no posee esa verdad, pues no conoce la naturaleza de ese sinsentido en tanto eterna contingencia de las leyes del mundo.

El jugador, en tanto esencia misma del no creyente, del humano sin destino, es considerado por ello por Pascal como el libertino, el no-cristiano por excelencia. Pascal fundamenta su famoso argumento de la apuesta⁹⁸¹ sobre la probabilidad de ganar: apostar una vida mortal contra una vida inmortal equivale a hacer una apuesta finita para una ganancia probablemente infinita. Es la martingala del que se ciñe a las leyes probabilísticas, aplicadas aquí a la salvación, Pero el jugador auténtico no se preocupa por las leyes de las martingalas – se las deja a quien quiera ganar. El jugador no quiere vivir del juego, sino solo jugar, conocer la suerte.

La apuesta filosófica debe formularse en otros términos, unos términos que podemos llamar *mallarmeanos*: la suerte quizá no vendrá jamás, pero solo vendrá si se lanzan los dados. Una y otra vez. El filósofo sabe qué es lo que le fascina al jugador en sus tentativas obstinadas: la última posibilidad del mundo como un surgimiento lo suficientemente insensato como para producir sentido. El jugador debe huir de la miseria de su condición haciendo de eso una mera diversión y lanzar sus dados hacia el sentido regio de la existencia humana. El gran lanzador de dados es aquel que espera en la justicia, y sigue y sigue esperando. Porque el filósofo sabe dos cosas sobre el surgimiento divino: primero, que quizá no venga nunca; segundo, que solo vendrá si el ser humano sabe sobrevivir y vivir, para desecharlo y desecharlo una y otra vez. Hacen falta por tanto lanzadores de dados, lanzadores de suerte, que saben del sinsentido del mundo

⁹⁷⁹ *ID*, p. 374.

⁹⁸⁰ *Ibid.*

⁹⁸¹ Pacal, *Pensamientos*, Brunschvicg 233 - Lafuma 418.

y tiene la voluntad de profundizar en ese sinsentido en sí mismo, hasta llevarlo a su cumplimiento en el último golpe de dados de la inmortalidad⁹⁸².

QM se extiende algo más sobre la naturaleza del advenimiento del Cuarto Mundo y de su ética en el artículo «*L'immanence d'outre monde*»⁹⁸³, que más tarde aparecería en su traducción inglesa («The Immanence of the World Beyond») como un capítulo del libro colectivo *The Grandeur of Reason*⁹⁸⁴. Allí, QM acuña el neologismo «escaología» (*eschaologie*) para denominar a «la escatología fundada sobre el caos»⁹⁸⁵, es decir sobre la contingencia absoluta del devenir, que prepara la llegada de un Dios que no es *absoluto*, sino *último*, y cuya llegada no es necesaria, sino contingente y potencial. La escaología, en tanto tránsito o transición a la Justicia del Cuarto Mundo, solo puede tener lugar previa existencia de un «sujeto vectorial» (*sujet vectorial*) o sujeto escaológico «imantado por la emancipación por venir»⁹⁸⁶, que es capaz de hacer de sí mismo un humano que no esté ni solamente aquí (en el Tercer Mundo) ni ya allí (en el Cuarto Mundo), sino un espacio propio entre aquí y allí⁹⁸⁷. Ese sujeto vectorial se encuentra emancipado tanto de la desilusión y desencanto del teísta cuyo Dios permite todo tipo de atrocidades como de la desesperación de ateo que es incapaz de creer en una justicia universal venidera, es decir, tanto del fanatismo como del cinismo⁹⁸⁸. Como indica QM:

todavía no hemos elucidado plenamente el sentido que otorgamos a la palabra «Dios» en el enunciado «Dios todavía no existe», pero hemos empezado a entender uno de sus aspectos esenciales. La «divinización» del ser humano puede ser comprendida, en efecto, como la trayectoria que, en ese mundo presente, le permite al sujeto vectorial superar la doble prueba del dilema [espectral] y del nihilismo, de manera que se convierta a sí mismo en un «puente» entre el Tercer y el Cuarto Mundo⁹⁸⁹.

Por espectro (*spectre*) y especialmente por espectro esencial (*spectre essentiel*) entiende QM aquel ser humano fallecido del que, debido a lo horrible e injusto de su muerte (muertes de la que abundó el siglo XX), no se ha realizado convenientemente un duelo, por resultar abrumador, y que por ello persigue o acosa a los vivos⁹⁹⁰; el dilema espectral se produce por la oposición aporética entre la concepción teísta o religiosa y la

⁹⁸² *ID.* p. 376.

⁹⁸³ Meillassoux, Q., «L'immanence d'outre monde», en: *Ethica*, vol. 16, nº. 2, Rio de Janeiro, 2009, pp. 39-71. En adelante *IOM*.

⁹⁸⁴ Meillassoux, Q., «The Immanence of the World Beyond», en: Conor Cunningham & Peter M. Candler (eds.), *The Grandeur of Reason. Religion, Tradition and Universalism*, Londres: SCM Press, 2010, cap. 21, pp. 444-478.

⁹⁸⁵ *IOM*, p. 58.

⁹⁸⁶ *IOM*, p. 57.

⁹⁸⁷ *IOM*, p. 71.

⁹⁸⁸ *IOM*, p. 65.

⁹⁸⁹ *IOM*, p. 71 (trad. nuestra) (« nous n'avons pas encore obtenu un plein éclaircissement sur le sens que nous accordons au mot "Dieu" dans l'énoncé: "Dieu n'existe pas encore", mais nous avons commencé à en comprendre un aspect essentiel. La "divinisation" de l'homme peut en effet être comprise comme la trajectoire qui, en ce monde présent, permet au sujet vectoriel de surmonter la double épreuve du dilemme et du nihilisme en sorte de faire de lui-même un "pont" entre le troisième et le quatrième Monde»)

⁹⁹⁰ *IOM*, p. 46. El asunto del espectro y del dilema espectral es tratado en profundidad en Q. Meillassoux, «Deuil à venir, dieu à venir», en: *Critique*, 2006/1 - nº 704-705, pp. 105-115 y en Q. Meillassoux, «The Spectral Dilemma», en *Collapse*, vol. IV, 2008, pp. 261-276

atea con respecto a los espectros esenciales y su *duelo esencial*, ninguna de las cuales permite darle una respuesta satisfactoria: o desesperarse y dar por perdida otra vida para los muertos (posición del ateísmo) o desesperarse por un Dios que ha permitido que tales horrores e injusticias hayan tenido lugar (posición del teísmo)⁹⁹¹. Es precisamente la divinología y su «temporal» inexistencia divina la que permite solucionar el dilema, pues la llegada de ese Dios y su justicia absoluta resarcirán finalmente a esos fallecidos.

QM compara el advenimiento de la justicia en el Cuarto Mundo con el Eterno Retorno de Nietzsche, que según QM plantea la cuestión en sus términos ontológicos *duros*: «la inmanencia no es algo de este mundo» (*l'immanence n'est pas de ce monde*⁹⁹²): la muerte queda constantemente cancelada por el retorno de la vida (de *la misma vida*), y por tanto el Eterno Retorno es una *experiencia de inmortalidad*, de la vida sin ningún otro lugar posible (*la vie sans aucun ailleurs*)⁹⁹³: ni la trascendencia del teísta, ni la nada del ateo. En ese contexto, «la inmanencia no es lo real sumado a la mortalidad, sino la trascendencia que se ha vuelto imposible debido a la ausencia de finitud⁹⁹⁴». También compara al advenimiento del Cuarto Mundo con la era proclamada por Marx tras la dictadura del proletariado: con una «vida comunista» (*une vie communiste*), es decir, «una vida finalmente desprovista de política» (*une vie en fin dépourvue de politique*)⁹⁹⁵, es decir, desprovista de relaciones de poder, de guerra, de sacrificios atroces en nombre de lo universal; ello supone un sujeto (el sujeto vectorial o escaológico) capaz de amar la vida más allá y por encima de guerras, violencia y sacrificios, y de entregarse a la experiencia de la vida por esa misma experiencia y no por ningún otro fin⁹⁹⁶. Pero por ello mismo QM niega que ese fin de la política pueda ser consumado por la política misma: la política como tal forma parte del mundo antiguo, del Tercer Mundo, y debe ser por tanto depuesta en el Cuarto Mundo; QM pone el ejemplo de la URSS, donde desde la política (y la forma más dura y burocrática de política) se pretendió postular que la política había llegado a su fin al consumarse el socialismo, y lo que en realidad sucedió fue que se impuso una política totalitaria que erradicaba toda posible oposición política⁹⁹⁷. QM considera que la supresión de la política es el objetivo de toda política emancipatoria porque esa política busca la *justicia*, y no la política por sí misma. Pero el fin de la política no procederá de una acción política, sino que

procede de un surgimiento ontológico independiente de nuestra acción, surgimiento cuya hipótesis contribuye, en el presente, a configurar la subjetividad del militante vectorial⁹⁹⁸.

⁹⁹¹ IOM, pp. 46-52.

⁹⁹² IOM., p. 61.

⁹⁹³ IOM, p. 62.

⁹⁹⁴ IOM, p. 63. («L'immanence, ce n'est pas le réel plus la mortalité: c'est la transcendance devenue impossible faute de finitude»).

⁹⁹⁵ IOM, p. 67.

⁹⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁹⁷ IOM, p. 70.

⁹⁹⁸ IOM, p.70 (trad. nuestra)(«La fin de la politique est ce qui procède d'un surgissement ontologique indépendant de notre action, surgissement dont l'hypothèse contribue, au présent, à façonner la subjectivité du militant vectorielle»). Para una interpretación política de estas y otras afirmaciones de

Es por tanto la hipótesis de la divinología (el advenimiento de un Dios, encarnado en la figura del niño del hombre, que impondrá un nuevo mundo de justicia absoluta) la que permite ir configurando el nuevo sujeto escaológico que vaya supeando el mundo anterior y se prepare para un nuevo mundo en el que no la política, sino la vida misma (y el amor, la amistad, el pensamiento) constituya el objetivo del vivir.

Ernesto Castro ha presentado tres objeciones a la tesis del Cuarto Mundo de QM: 1) «si los Mundos componen un conjunto finito, repertoriado y predecible de casos, entonces no son una virtualidad sino una potencialidad y, por ende, no son verdaderos Mundos». 2) «si el accidente biológico de estar muerto o estar vivo es indiferente ante la necesidad absoluta de la contingencia, entonces el cuarto Mundo no solo debería hacer que renazcan los que han muerto, sino también hacer que nazca el conjunto virtualmente infinito de los que no han nacido; lo cual es absurdo»; 3) «si lo que nos hace iguales e insuperables es la capacidad de pensar lo absoluto, ¿eso significa que los discapacitados mentales no renacerán en el cuarto Mundo? ¿O acaso renacerán con capacidades cognitivas aumentadas? En tal caso, ¿por qué no habrán de renacer los animales no humanos con similares capacidades cognitivas?»⁹⁹⁹. Esta última objeción lleva a pensar a Castro que su igualitarismo y milenarismo no hace sino encubrir un «especismo cognitivo» que no es sino una variante del antropocentrismo¹⁰⁰⁰.

2.4. CONCLUSIÓN

QM finaliza la parte destinada a la ética y la divinología de *ID* con unas conclusiones divididas en tres partes, en las que va a desglosar su teología inmanente, su idea de un Dios surgido de este mundo y de la humanidad:

2.4.1. Lo divino y Dios

QM resume con una pregunta el gran problema de la filosofía occidental: ¿cómo pensar la unidad de la religión judía y del *lógos* griego?¹⁰⁰¹ ¿Cómo conciliar por ejemplo el mesianismo igualitario de los judíos con el tiempo cíclico (y no igualitario, pues no contiene promesa alguna) de las mitologías paganas? En el fondo, este problema remite al de la unidad de filosofía y religión, sin un tercer término que los una.

Esto podría resumirse en la alternativa hegeliana de una unidad religiosa de la religión y de la filosofía o bien una unidad filosófica de la religión y de la filosofía, con el resultado en el primer caso de una religión lo más racional posible, y en el segundo de una razón lo más igualitaria y mesiánica posible. Lo factual ofrece una nueva clave para

QM, ver nuestro artículo García Rodríguez, J., «Las políticas del Gran Afuera. Una lectura política de Quentin Meillassoux», *Eikasía*, nº 108, 2022, págs. 37-76. <https://www.revistadefilosofia.org/index.php/ERF/article/view/312>

⁹⁹⁹ Castro (2019), p. 113.

¹⁰⁰⁰ Shaviro, S., *The Universe of Things. On speculative Realism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014, reprocha igualmente a QM su excepcionalismo humano, que considere que el pensamiento, el valor y la experiencia son privativas de los seres humanos, pp. 90-91 y 125-126.

¹⁰⁰¹ *ID*, p. 377.

alcanzar la unidad filosófica: el mesianismo judaico no contrarresta, por primera vez, la eternidad de las verdades matemáticas, ya que éstas dejan de designar la eternidad real de este mundo (por tanto sin porvenir), para remitir por el contrario a la eterna contingencia de este mundo (por tanto llena de promesas). La esperanza de justicia ofrecida por la promesa del tiempo judío puede alimentarse, de ahora en adelante, de la eternidad matemática ofrecida por la inmanencia de la razón griega. Se hace posible de nuevo así una cultura de lo universal y de la igualdad.

En este contexto, la palabra «Dios» no designa uno de los campos – el de la religión – sino el campo de batalla donde se enfrentan los dos campos. El ateo, al reservar ese nombre al objeto de la fe, refrenda su propio fracaso. Su lucha consiste en expulsar de su territorio cualquier resto divino, incluida gran parte de la filosofía, que para él se alimenta de religión y conserva sus vestigios. Pero al hacerlo no se da cuenta de que las fronteras mismas de su territorio son religiosas. El filósofo habla de Dios porque niega esas fronteras, porque no refrenda la dualidad inmanencia/trascendencia a la que se somete el ateo.

Dios es por tanto el centro de la lucha entre inmanencia y trascendencia: Dios revelado frente a Dios vilipendiado o Dios de los filósofos. El ateo confunde erróneamente a filósofo y a sacerdote porque se encuentra en un margen desde el que le es imposible comprender quiénes son los combatientes y cuál es la lucha. La filosofía constituye una razón alimentada de religión – como cree el ateo – pero lo hace como el depredador lo es con respecto a su presa (*comme le prédateur peut l'être avec sa proie*¹⁰⁰²): su lógica no es expulsar la trascendencia (arrebatar a lo racional todo contenido religioso), sino devorarla (arrebatar a lo religioso todo contenido deseable). QM, parafraseando el *bon mot* de Georges Clemenceau sobre la guerra, afirma: «Dios es para el ateo cosa de sacerdotes; Dios es para el filósofo un asunto demasiado serio como para confiárselo a los sacerdotes¹⁰⁰³».

Se debe considerar religiosa toda posición que busque limitar el ejercicio de la razón. Es el caso de los que QM llama «antifilósofos»: positivistas, científicistas, logicistas, cuya esencia es religiosa, mística, pues instauran un mundo de estructuras inmutables y absurdas, incomprensibles en su fondo, del que se aprovecha el sacerdote para introducir su trascendencia. El caso extremo lo constituye Wittgenstein, que decreta que ninguna racionalidad es legítima fuera del marco de la ciencia, con lo cual condena a la razón a no poder dar cuenta de las verdades últimas de la existencia, ni de la facticidad de las leyes dentro de las que se despliega la ciencia. Este espacio de sinsentido es el que domina, según QM, el pensamiento actual, con sus diversos proyectos de destitución de la metafísica y de negación de la filosofía con las que QM considera que son sus ambiciones integrales: comprensión absoluta del ser en tanto que ser y aprehensión conceptual de la inmortalidad del ser humano¹⁰⁰⁴.

¹⁰⁰² ID, p. 378.

¹⁰⁰³ ID, p. 379: «Dieu est pour l'athée une affaire de prêtre; Dieu est pour le philosophe une affaire trop sérieuse pour être confiée aux prêtres».

¹⁰⁰⁴ ID, p. 379.

QM considera por ello que la filosofía, en tanto única empresa histórica cuyo proyecto es no religioso, es siempre atea en sus actos, aunque sea a veces religiosa en sus palabras, frente a la antifilosofía, que es siempre religiosa en sus actos aunque frecuentemente atea en sus palabras. La verdadera tradición de la inmanencia reside por ello en lo divino platónico o en el Dios de Spinoza o de Hegel.

Lo factual es una filosofía porque es un pensamiento de la inmanencia. Pero se distingue de las metafísicas anteriores en que éstas conservaban un postulado religioso: el de la posibilidad de una existencia necesaria. Lo factual pretende implementar el pensamiento inmanentista del mundo negando toda existencia necesaria, que es el otro nombre del Dios revelado. El mismo término de «existencia necesaria» es absolutamente contradictorio, irracional y por tanto religioso en sí mismo. En el panorama intelectual actual es evidente la complicidad, enmascarada como oposición ilusoria, entre sofística (o antifilosofía) y religión, complicidad propiciada por la casi completa desaparición de la filosofía.

El proyecto de la metafísica debe ser restaurado en toda su legitimidad. El ser humano tiene acceso, en tanto ente racional, a la esencia del mundo: un surgimiento sin límite donde todo lo imaginable – e incluso lo inimaginable – puede surgir de manera efectiva en forma de nueva constante¹⁰⁰⁵. QM muestra aquí, un vez más, la radicalidad de su realismo, que considera que la razón humana tiene acceso a la esencia misma de lo dado. El proyecto humano a su vez, su fin último, a lo largo de su historia, es «engendrar a Dios como la materia ha engendrado la vida y la vida ha engendrado el pensamiento¹⁰⁰⁶»:

Somos los antepasados posibles de Dios, y no sus criaturas, y sufrimos porque, al contrario que el animal, que ignora la humanidad posible de su devenir, conocemos la divinidad posible del nuestro: llevamos a Dios en nuestro vientre y nuestra inquietud esencial es la de quien tiene en su vientre a un niño por venir y siente ya las convulsiones¹⁰⁰⁷.

Ese surgimiento de lo divino no es necesario, ya que viene garantizado por la contingencia misma de todas las cosas. No hay aquí ninguna profecía, pues el profetismo no es más que la falaz reivindicación de una trascendencia inexistente, el falaz intento de previsión de lo absolutamente imprevisible. La esperanza es el acto espiritual en sí mismo: la esperanza entendida como exigencia de justicia para todos los seres humanos. Pues Dios no es más que el ser inmanente – es decir, encarnado – a través del cual adviene esa justicia para todos sin excepción, tanto desaparecidos como vivos, es decir, la exigencia de justicia llevada a su extremo. Dios es precisamente el surgimiento del ente factual o contingente por el cual adviene el renacimiento con vistas a la justicia. Dios es el *último nacido* (*le dernière né*¹⁰⁰⁸) del ser humano: «el

¹⁰⁰⁵ *ID*, p. 380.

¹⁰⁰⁶ *ID*, pp. 380-381: «enfanter Dieu, comme la matière a enfanté la vie et la vie la pensée».

¹⁰⁰⁷ *ID*, p. 381: «Nous sommes les ancêtres possibles de Dieu, et non ses créatures, et nous souffrons parce qu'au contraire de l'animal, qui ignore l'humanité possible de son devenir, nous connaissons la divinité possible du nôtre. Nous portons Dieu dans nos flancs, et notre inquiétude essentielle n'est autre que celle des convulsions d'un enfant encore à venir».

¹⁰⁰⁸ *ID*, p. 381.

surgimiento cuya novedad última es el recomienzo en su integridad del surgimiento precedente: el acontecimiento de lo divino como advenimiento del recomienzo de lo humano- de su renacimiento¹⁰⁰⁹».

Esta idea de Dios como posibilidad de la materia viva pensante recuerda parcialmente a la idea de Richard Kearny de Dios como *posibilidad (dynamis)*, en tanto promesa hecha a la humanidad¹⁰¹⁰, aunque las ideas de QM son ligeramente anteriores y posiblemente se desarrollaron de manera completamente independiente. Según Kearny, en un enunciado famoso, «Dios ni es ni no es, pero puede ser» (*God neither is nor is not but may be*)¹⁰¹¹, es decir, Dios existe realmente como posibilidad y es posible que exista como realidad. Kearny, que parte de la concepción de Dios como misterio, busca e investiga una tercera posición o vía entre el teísmo y el ateísmo que las incluya a ambas en una coexistencia dinámica de los opuestos que él denomina doble identidad (*double identity*), concepto aplicable a otros aspectos de la realidad (política, arte, etc.)¹⁰¹². Existe para él una relación mutua entre el ser humano y Dios: ambos se necesitan uno al otro para llegar a ser ellos mismos en su plenitud¹⁰¹³. Kearney considera, como QM, que Dios no es un ente necesario, sino que entiende Dios como un «quizá» (*God as May-Be*)¹⁰¹⁴, una idea que también comparte QM (y que luego veremos explicitada en su libro sobre Mallarmé en la Sección cuarta) pero, al contrario que QM, sí considera que es un ente trascendente; se trata de un Dios que en gran parte recuerda al Dios de Nicolás de Cusa como *coincidentia oppositorum* en la que coexisten posibilidad y realidad *de facto*.

El proyecto de los seres racionales, para QM, consiste por tanto en durar juntos (*durer ensemble*) como comunidad humana, de generación en generación, mediante el establecimiento de un vínculo de fidelidad entre los vivos y los muertos, durar millones y millones de años (en otra escala histórica totalmente distinta) durante los cuales el mundo tenga otro aspecto distinto al de la tranquila indiferencia de las leyes inertes y su ilusoria constancia.

«El vínculo auténtico entre el ser humano y Dios se piensa de esta manera como vínculo con un Dios inexistente del que el ser humano es el posible ancestro¹⁰¹⁵». A este vínculo que hace de cada uno de nosotros, si lo desea, el posible antepasado de Dios, QM lo llama lo divino. Y a la práctica de ese vínculo a lo largo de la vida QM lo llama

¹⁰⁰⁹ *ID*, p. 381: «le surgissement dont la nouveauté ultime est le recommencement en son intégralité du surgissement précédent: l'avènement du divin comme avènement du recommencement de l'humain – de sa renaissance».

¹⁰¹⁰ Peter Gratton llama la atención sobre esa similitud en «Meillassoux's Speculative Politics: Time and the Divinity to Come», en: *Analecta Hermeneutica* 4, 2012, pp. 1-14, p. 8.

¹⁰¹¹ Kearney, R., *The God Who May Be*, Bloomington: Indianapolis University Press, 2001.

¹⁰¹² Kearney R., *Postnationalist Ireland*, Londres/ Nueva York: Routledge, 1997, p. 8.

¹⁰¹³ Kearny (2001), p. 79, 107 y ss.

¹⁰¹⁴ *Ibid.* p. 37, 100, 101. Ver también Kearney, R., *Poétique du possible. Phénoménologie herméneutique de la figuration*. París: Beauchesne, 1984. parte 3; y Kearney, R., «Transfiguring God», en: Graham Ward (ed.), *Companion to Postmodern Theology*, Oxford: Blackwell, 2001, pp. 369-393.

¹⁰¹⁵ *ID*, p. 382: «Le lien authentique de l'homme à Dieu se pensé ainsi comme lien au Dieu inexistant dont l'homme est l'ancêtre possible».

divinización o inmortalización del ser humano, devenir singular que nos hace humanos. Esta divinización no es una identificación con Dios, una deificación del ser humano, porque no es una identificación prometeica de los humanos con Dios lo divino, por el contrario, es la afirmación radical de una distancia ontológica infranqueable ente el ser humano y la omnipotencia del Maestro, la omnipotencia sin valor del Dios revelado, que al ser abandonado deja lugar al Dios filosófico como justicia y como gesto¹⁰¹⁶. El niño del hombre, en tanto advocación de Dios, depone, en un *gesto único*, su omnipotencia al advenir el Cuarto Mundo de la justicia, con el fin de excluir la posibilidad de convertirse en el sujeto de una fuerza prometeica o en el objeto de una adoración religiosa¹⁰¹⁷.

El ser humano aspira a lo otro divino del humano que es su extrema posibilidad, y que se encarna en el niño. Dios, en tanto advenimiento de la justicia y del gesto único, es la promesa que el ser humano hace al ser humano de esperar el renacimiento, de negar la muerte del niño, del justo, de los amados, de negar que esa muerte amenace o haya sucedido ya. «Lo divino es el trabajo realizado íntimamente por el cual se instituye el vínculo más potente que se pueda concebir dentro de una comunidad humana: el nacimiento del niño del hombre con vistas al renacimiento de los antepasados¹⁰¹⁸».

Nada garantiza ese renacimiento. Su esperanza no es una huida del mundo, ni una garantía de un futuro mejor, ni de una recompensa. No es algo reconfortante, sino una exigencia: la promesa infinita que instituye en mí la humanidad, el rechazo de lo injusto, incluida la muerte absurda del niño, de cualquier niño. Y al contrario, la renuncia a esta esperanza nos calma, nos construye un caparazón duro como la piedra, nos asegura no pensar en la muerte hasta la muerte. El mantenimiento de la esperanza es también la aceptación de un posible retorno de la desesperanza, y de sus golpes más violentos. La práctica activa del recuerdo de los muertos es el don hecho a los vivos de la fuerza así adquirida, la actividad llevada a un grado extremo de esperanza, concedora y lúcida con respecto a la contingencia del mundo y feliz por esa contingencia que hace *necesariamente posible* el reencuentro con los seres amados. La vida social, política, amorosa, familiar, se convierten en campos de experimentación de encuentros inéditos y singulares: «En la ayuda a los vivos se manifiesta así el recuerdo de los muertos; en el recuerdo de los muertos, la fidelidad a lo divino; en la fidelidad a lo divino, el sabor amoroso de la promesa del mundo¹⁰¹⁹».

¹⁰¹⁶ *ID*, p. 232.

¹⁰¹⁷ Watkin (2016), p. 214, que traza varios paralelos entre la concepción de QM del Dios/niño del hombre y las ideas neotestamentarias sobre Cristo, cree ver en este gesto una reminiscencia de la *Epístola a los filipenses* (2: 5-11) que menciona cómo Dios, al llegar a este mundo, deja aparte toda su omnipotencia y adopta la forma de un servidor desprovisto por tanto de todo poder (Cristo).

¹⁰¹⁸ *ID*, p. 382 : «Le divin est le travail accompli intimement par lequel s'institue le lien le plus puissant qui se puisse concevoir dans une communauté humaine: la naissance de l'enfant de l'homme en vue de la renaissance des aïeux».

¹⁰¹⁹ *ID*, p. 383: «Dans l'aide aux vivants se manifeste ainsi le souvenir des morts; dans le souvenir des morts, la fidélité au divin; dans la fidélité au divin, le savoir amoureux de la promesse du monde».

2.4.2. Lo divino filosófico

Lo divino filosófico (no lo divino a secas) no es ni una religión ni un ateísmo; lleva a sus últimas consecuencias tanto al ateísmo como a la religión para desvelar su verdad: Dios no existe, y es necesario creer en Dios (*Dieu n'existe pas et il faut croire en Dieu*¹⁰²⁰). La frase recuerda mucho al *credo quia absurdum* atribuida erróneamente a Tertuliano, pero tiene un sentido radicalmente distinto. Lo divino filosófico vincula esas dos afirmaciones profundizando en su vínculo.

Al ateo se le ha de responder que solo la inexistencia de Dios garantiza su posible surgimiento, porque solo la inmanencia pensada en su absolutidad permite un surgimiento sin límites. Lo divino lleva por tanto a su extremo el inmanentismo del ateísmo, superándolo en lo que éste tiene de religioso, a saber, la creencia en las leyes necesarias y por consiguiente inexplicables en su necesidad (y por tanto irracionales), creencia que abre el campo a una trascendencia que lo divino filosófico evacúa.

Creer, en el contexto de lo factual no es tener fe, no es creer en la ley, sino que es esperar una justicia digna de ese nombre. Lo divino deja por tanto de alienar constantemente al ser humano de su propia obra, como hace el ateísmo: de su obra viva, de su obra última. Lo que el ateísmo llama «un mito» (la creencia en Dios) no es otra cosa que la huella en el ser humano de la posibilidad de un padre posible del renacimiento humano. Lo divino no es por tanto un prometeísmo, porque el ser humano no se identifica con Dios, sino que hace de él su hijo, se convierte en su padre.

La espera consiste en hacer de uno mismo y del mundo un lugar digno del niño, en amar lo suficiente la vida como para asumir la eventual victoria. Es la misma espera activa de la inspiración en el arte o del encuentro amoroso, que hace que uno sea digno de la obra por hacer o de la amada.

Para QM Dios es un proyecto digno del ser humano porque no se sabe de lo que es capaz un ser humano, ni se sabe de qué es capaz un mundo. Lo divino filosófico desea infinitamente, pero no desea (como hace el creyente) lo infinito: el dios omnipotente, extrapolado y alienado de la potencia del ser humano. Lo divino desea infinitamente ese ser finito, encarnado, que es el niño del hombre, a través del cual adviene la única obra digna del humano: la justicia.

Al creyente en la existencia de Dios, lo divino de QM le responde que «*creer en la existencia de Dios no es creer en Dios, sino creer en la existencia*¹⁰²¹». Precisamente porque cree en la existencia de Dios, el sacerdote no cree en Dios. Pues creer que Dios existe es crear un Dios que no solo es amor, sino también y sobre todo omnipotencia: Dios creador de este mundo y de todas sus injusticias, al que (de manera paradójica e inasumible) hay que temer tanto como amar; y es crear un ser incomprensible, impenetrable en sus designios, irracional. Creer en la existencia de Dios no es solo un error, es una falta que prohíbe toda creencia en Dios. Esa falta, intuita pero no

¹⁰²⁰ *ID*, p. 384.

¹⁰²¹ *ID*, p. 386: «*croire en l'existence de Dieu n'est pas croire en Dieu mais croire à l'existence*».

identificada por el ateo, es a la vez blasfemia e idolatría, como explica a continuación QM:

a) Blasfemia: decir que Dios existe es una blasfemia, porque entraña afirmar que Dios existe en este mundo como un gran político que, habiendo podido hacerlo, no ha tenido jamás la sensibilidad de modificar sus designios para evitar las atrocidades en curso. El mundo de injusticia sería el proyecto de Dios, impenetrable al ser humano justo. Es por tanto reconocer, implícita y consecuentemente, que existe algún tipo de bien (como dice el incrédulo de Dostoievski en *Los Hermanos Karamazov*) en dejar abandonado a un niño para que lo devoren los perros. Las enfermedades, las muertes, las exterminaciones se convierten en manifestaciones misteriosas de un Bien desfigurado por todas las teogonías y teodiceas.

La blasfemia proviene de fusionar al creador del mundo, y por tanto origen de toda omnipotencia arbitraria e injusta, con el Dios verdadero, entendido como forma suprema del amor. Se construye con ello un ser que se encuentra más allá del ser, e indiferente al ser.

Para lo divino filosófico, la creencia en Dios es la responsabilidad asumida por el ser humano con respecto al niño aún no nacido, y el enunciado de la inexistencia de Dios garantiza su esperanza mientras el justo esté vivo. El Dios digno de ser esperado es aquel que tiene la excusa de no existir («Le Dieu digne d'être espéré est bien celui qui a l'excuse de ne pas exister»¹⁰²²).

b) Idolatría: De esa blasfemia de creer en la existencia de Dios se infiere de inmediato la idolatría, esencial a toda religión. Todo el sincero amor posible que se pueda tener al Dios de la religión estará siempre matizado y tamizado por el miedo a su omnipotencia amoral. Y es por tanto también el responsable de toda violencia amoral cometida en su nombre por sus fanáticos e iluminados. La religión se divide y desgarrar permanentemente entre el Dios todo amor del *stáret Zósimo* y el Dios todo omnipotencia del asceta Teraponte, ambas figuras de *Los hermanos Karamazov*. De esta forma una religión del amor y la compasión puede volverse, de manera esperable, en una religión de la violencia, el fanatismo y el odio. Se juntan aquí el cínico, para quien si Dios no existe todo está permitido, y el fanático, para quien si Dios existe todo *le* está permitido. Frente a ellos, el *creyente racional* y el *ateo virtuoso* no son en verdad ni creyente ni ateo: ambos forman parte del «pueblo apátrida de los filósofos» (*le peuple apatride des philosophes*¹⁰²³).

Lo divino filosófico no es un ateísmo porque el ateísmo está lastrado por la creencia supersticiosa en el carácter perenne de las leyes. Lo divino filosófico no es una religión, porque la religión está lastrada por la sumisión cínica a la omnipotencia de un Maestro. «Lo divino filosófico hace frente por tanto a las dos ilusiones catastróficas y constitutivas la historia contemporánea, *la primera que Dios existe, la segunda que se*

¹⁰²² *ID.* p. 387.

¹⁰²³ *ID.* p. 388.

*puede prescindir de él*¹⁰²⁴». El ser humano no puede admitir la existencia de Dios, ni prescindir de él; por ello lo factial y lo divino filosófico que emana de ello se constituyen como la única vía racionalmente posible.

2.4.3. Los vínculos con Dios

QM indica que el ser humano puede establecer cuatro vínculos distintos con Dios; hasta ahora solo se han explorado tres:

1) *No creer en Dios porque no existe* – vínculo ateo, de infinitas variaciones, fuente de cinismo, tristeza, rebajamiento del ser humano. Es la forma inmanente de la esperanza.

2) *Creer en Dios porque existe* – vínculo religioso, de infinitas variaciones, fuente de fanatismo, huida y renuncia al mundo, confusión de Dios como amor y Dios como omnipotencia. Es la forma religiosa de la esperanza.

3) *No creer en Dios porque existe* – vínculo que encuadra todos los tipos de revuelta legítima contra el Dios existente. Es la posición luciferina de rebelión contra Dios, que expresa la necesidad reactiva de encontrar un responsable de todas las injusticias de este mundo: prefiere odiar a Dios a declararle inexistente. Fuente de cinismo, sarcamo, odio a sí mismo. Es la forma religiosa de la desesperanza.

4) *Creer en Dios porque no existe* – vínculo filosófico y forma inmanente de la esperanza: nunca ha sido defendida de manera sistemática, y es la que propone la divinología factial.

Christopher Watkin¹⁰²⁵ ha llamado la atención sobre las contradicciones del planteamiento divinológico de QM: desde el momento en que Dios es definido como aquel que trae la justicia universal y el sujeto vectorial o escaológico es el encargado de anticipar y preparar el advenimiento de la justicia, surge la contradicción de que esos sujetos responsables del posible alumbramiento del nuevo mundo pueden considerarse como legítimamente portadores de los requisitos vinculados al término «Dios», lo que implicaría la identificación del humano con Dios que QM pretende evitar; la misma contradicción surge de la idea ya mencionada de que los humanos actuales «somos los antepasados de Dios y (...) llevamos a Dios en nuestro vientre¹⁰²⁶», lo cual no puede entenderse más que desde una previa deificación de los humanos o bien desde una concepción de los humanos como meros «vientres de alquiler» o incubadoras de una prole no humana, con lo cual resulta poco claro entonces cómo nuestras acciones pueden ser algo conmensurable con la dignidad última de la humanidad, reducida así a mero instrumento de un tercero, y a su vez instauraría una superhumanidad susceptible de ser adorada por la humanidad. Watkin considera que las tesis divinológicas de QM desembocan (en el caso de considerar que los sujetos vectoriales y su vida es ya algo

¹⁰²⁴ *Ibid.*: «Le divin philosophique fait donc face aux deux illusions catastrophiques et constitutives de l'histoire contemporaine, la première étant que Dieu existe, la seconde que l'on peut s'en passer» (cursivas de QM).

¹⁰²⁵ Watkin (2016), p. 54.

¹⁰²⁶ *ID*, p. 381.

divino, al menos hasta el punto de anticipar la justicia universal) o en un mero opio del igualitarismo, para contentar y controlar a las masas presentes, o en la tesis de que la justicia ya no es universal, al excluir la muerte, o en la glorificación del humanidad y por tanto en el humanismo prometeico que QM quiere evitar¹⁰²⁷. Nosotros añadimos a estas objeciones una más: el advenimiento de Dios como ente pondría en jaque la lógica misma de lo factual, al introducir de pronto en la realidad un *ente necesario* (pues si no es necesario, ¿qué le distingue de cualquier ente contingente?; si es un ente contingente cualquier ente puede ser Dios), algo que lo factual excluye de forma categórica.

Watkin ha llamado igualmente la atención sobre la arbitrariedad o petición de principio que supone instaurar o fundar el valor humano en su capacidad de conocer lo eterno¹⁰²⁸: tal capacidad no supone un valor en sí, y además introduce el problema de desvalorizar a los seres humanos cuyas capacidades cognitivas estén perturbadas o no suficientemente desarrolladas (bebés neonatos, dementes seniles, enfermedades cerebrales degenerativas, etc.). De la misma manera, esa ética del valor de QM excluye completamente de su ámbito a los animales no humanos (tendiendo así a un antropocentrismo que casa mal con el anti-anthropocentrismo de su ontología y su gnoseología) e, inversamente, podría incluir a máquinas inteligentes capaces en algún momento de aprehender lo eterno¹⁰²⁹. La misma crítica realiza Steven Shaviro, que reprocha a QM su excepcionalismo antropocentrista, que considere que el pensamiento, el valor y la experiencia son privativas de los seres humanos¹⁰³⁰.

2.5. CONCLUSIONES DE LA SEGUNDA SECCIÓN: UNA ÉTICA FUNDADA SOBRE LA NECESIDAD ONTOLÓGICA DE LA CONTINGENCIA

Como ya hizo previamente con la ontología, QM se propone fundar la ética sobre el principio de factialidad y sobre la base de la discursividad y la racionalidad filosófica que la factialidad introduce. Pretende con ello fundar la ética sobre una base absoluta (la verdad absoluta de la necesidad de la contingencia), y por ello, y al contrario que las éticas religiosa o la ética kantiana, no sobre bases *trascendentes* ni *subjetivas*, sino *inmanentes* y *objetivas*. Nos encontramos por tanto ante un proyecto de construcción de una ética de la justicia y de la libertad a partir de un absoluto universal y objetivo, algo completamente inhabitual en la filosofía occidental posterior a Kant. Se trata por tanto de una aspiración de base metafísica – en tanto ciencia de lo absoluto – que sin embargo, y como veremos, va a operar una inversión completa de la metafísica en cuanto tal. La primera inversión radical la constituye el hecho de que esa ética se apoya en una *divinología* (*divinologie*), como QM la denomina, entendida como una *teología*

¹⁰²⁷ Watkin (2016), p. 55.

¹⁰²⁸ Watkin (2006), p. 57 y ss. y Christopher Watkin, *Difficult Atheism. Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux*, Edimburgo: Edinburgh University Press, 2011, p. 212.

¹⁰²⁹ Watkin (2016), p. 59.

¹⁰³⁰ Shaviro, S., *The Universe of Things. On speculative Realism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014, pp. 90-91 y 125-126.

inmanente, en la que Dios no es ya un ente necesario ni trascendente al mundo, sino un ente contingente e inmanente, encargado de instaurar una justicia universal.

La propuesta ética de QM, como dijimos, se sustenta sobre su propuesta ontológica, y más en concreto sobre el principio de factialidad, que además de articular toda su teoría del ser, va a articular también su teoría del deber. El principio de factialidad introduce unas formas de discursividad y de racionalidad propias, que, como vimos, y a diferencia de la metafísica previa, se fundamentan no sobre la necesidad absoluta de un ente necesario, sino sobre *la necesidad absoluta de la contingencia*. QM se propone por ello fundar una *ética inmanente*, que él mismo define de esta manera:

una ética *que establece esta vida de aquí como la única deseable*; una ética por tanto que no promete, como hace toda religión, una vida totalmente otra a la nuestra (fundada sobre una verdad totalmente otra), sino que, por el contrario, *manifiesta un tan gran deseo de esta vida tal, que desea que sea inmortal*¹⁰³¹.

Esa ética inmanente se basa por tanto, en un primer momento, en la aspiración a la inmortalidad, una inmortalidad entendida como «deseo filosófico de vida¹⁰³²», y a la que QM también denomina inmanente, porque puede emerger *ex nihilo* del cosmos mismo en un surgimiento ni necesario ni aleatorio, algo que permite la factialidad, que afirma que todo en el universo es contingencia y conforme a ello la inmortalidad humana *puede* darse: la vida misma por tanto posee la dimensión de la inmortalidad. QM denomina ética divina (*éthique divine*) a esta ética que reposa sobre la posibilidad real de la inmortalidad, posibilidad garantizada por la ontología de lo factial.

Esa ontología de lo factial había determinado tres Mundos (con mayúscula) entendidos como surgimientos absolutamente contingentes dentro del devenir del cosmos, surgimientos que establecían a su vez sus propias leyes contingentes: el primer Mundo de la materia, el segundo Mundo de la vida (surgido dentro del anterior) y el tercer Mundo del pensamiento (surgido a su vez del previo). Se trata de Mundos que surgen dentro del mundo o cosmos, y que amplifican y son más grandes que el mundo del que surgen, siguiendo la máxima de que el efecto es siempre mayor y más numeroso que la causa¹⁰³³. QM considera que el cuarto Mundo que habrá de surgir del Mundo del pensamiento es el Mundo de la justicia universal o Mundo de la justicia, un mundo en el que el ser humano adquirirá por fin la inmortalidad, entendida como la única vida digna de ese nombre. QM defiende ese surgimiento argumentando que «*la única novedad que puede suceder al ser humano es el recomienzo del ser humano*¹⁰³⁴». QM considera en efecto que nada nuevo ni superior puede suceder en el orden de los surgimientos al pensamiento humano, en tanto que se constituye como acceso a la verdad eterna y

¹⁰³¹ ID, p. 289: «une éthique posant cette vie-ci comme la seule désirable; une éthique, donc, ne promettant pas, à l'exemple de toute religion, une toute autre vie que la nôtre (fondée sur une toute autre vérité), mais au contraire manifestant un tel désir de cette vie qu'elle la veut immortelle» (cursiva de QM).

¹⁰³² ID, p. 289: «désir philosophique de la vie» (cursivas de QM).

¹⁰³³ ID, p. 291: «Les Mondes surgissent du monde, et si ce sont les premiers qui ont droit à une majuscule de majesté, c'est qu'il y a plus dans un Monde que dans le monde, puisqu'il y a plus dans l'effet que dans le cause».

¹⁰³⁴ ID, p. 292: «la seule nouveauté possible succédant à l'homme est le recommencement de l'homme» (cursivas de QM).

necesaria (la necesidad absoluta de la contingencia); lo único que puede suceder en el cosmos al ser humano en tanto ente racional es el recomienzo del ser humano¹⁰³⁵, es decir, un mundo en el que los muertos vuelvan a la vida, el ser humano sea inmortal y con ello se imponga una verdadera *justicia universal*.

En efecto, la justicia universal es, tras la inmortalidad o aspiración a una vida *sin otra dimensión* (*vie sans ailleurs*¹⁰³⁶), el otro gran pivote de la ética fáctica. Solo podría ser digna verdaderamente de ese nombre de justicia universal aquella que hiciera justicia tanto a *todos* los vivos como a *todos* los muertos (su *renacimiento*), y en especial a los fallecidos de forma extremada y excesivamente temprana o injusta. QM denomina *espectros esenciales* a últimos fallecidos sobre los que no se ha podido realizar un duelo conveniente, debido a lo abrumador de su muerte; y denomina *dilema espectral* al resultante de la oposición aporética entre la concepción teísta o religiosa, por un lado, y la atea, por otro, con respecto a los espectros esenciales y su duelo esencial, ninguna de las cuales permite darle una respuesta satisfactoria, pues solo plantean o desesperarse y dar por perdida otra vida para los muertos (posición del ateísmo) o desesperarse por un Dios que quizá salve esa vida pero que ha permitido que tales horrores e injusticias hayan tenido lugar (posición del teísmo).

La justicia que advendrá por tanto en el cuarto Mundo tiene por tanto, de manera categórica, un carácter *universal* porque se aplicará *a todos y cada uno* de los seres humanos, vivos o muertos, que existan y *hayan existido*. QM considera, en efecto, que la aspiración o esperanza de justicia es inconsistente y parcial si renuncia al renacimiento de los muertos, en especial de los muertos de forma atrozmente temprana, como resarcimiento de la injusticia cometida sobre ellos. El cuarto Mundo de la justicia es por tanto de una versión *inmanente* y filosófica (especulativa) del Juicio final cristiano, al que se ha desprovisto de toda necesidad y de todo ente necesario (Dios) y convertido en una pura posibilidad ontológica brindada por la contingencia absoluta de todo.

QM acuña el neologismo *escaología* (fusión de «escatología» y «caos») para denominar a esa «escatología fundada sobre el caos»¹⁰³⁷, es decir sobre la contingencia absoluta del devenir, que prepara la llegada de un Dios que no es *absoluto*, sino *último*, y cuya llegada no es necesaria, sino contingente y potencial. En efecto, ese advenimiento o surgimiento de ese Dios y de su cuarto Mundo de justicia será fruto del caos de la ausencia de leyes eternas y necesarias dentro del universo. QM denomina *divinología* (*divinologie*) al saber sobre ese Dios inexistente, saber que defiende de forma sistemática la creencia en Dios *porque no existe* como vínculo del ser humano con lo divino y como forma verdaderamente inmanente de la esperanza¹⁰³⁸.

¹⁰³⁵ *Ibid.*: «la seule nouveauté possible succédant à l'homme est le recommencement de l'homme», (cursivas de QM).

¹⁰³⁶ *IOM*, p. 62, *ID*, 289.

¹⁰³⁷ *IOM*, p. 58.

¹⁰³⁸ *ID*, p. 389.

Una de las funciones de la filosofía, para QM, consiste en orientar al ser humano hacia lo universal, así como explicar lo universal de manera coherente dentro de un sistema inmanente, y por tanto alejado de toda trascendencia. El símbolo es la instancia filosófica que sitúa lo universal como real (como *verdad del mundo*), y la simbolización por tanto el proceso por el que un valor universal queda representado como posibilidad real independientemente de toda trascendencia. El valor no es una simple invención humana, sino el descubrimiento de una verdad relativa al mundo por parte de la razón y sin intervención de revelación trascendente alguna. Por ello QM va a llamar *símbolo* a la inscripción inmanente del valor en el ser¹⁰³⁹; con ello intenta demostrar que la exigencia moral no es una mera convención arbitraria sin relación con el mundo, sino que oculta en sí una verdad sobre el mundo. Vemos aquí la voluntad de QM de forjar una *ética realista*, cuyos valores remiten a una realidad absoluta y no son mera arbitrariedad o convención. Por otra parte, la simbolización constituye para QM la garantía racional del valor universal de la justicia: aunque esa justicia universal aún no exista, queda garantizada como *posibilidad* que el filósofo debe cultivar racionalmente; a través de la simbolización, el valor universal de la justicia adquiere coherencia dentro del mundo como posibilidad. Con ello el símbolo se convierte en vínculo ontológico entre lo universal y el ser¹⁰⁴⁰, y permite fundamentar la ética sobre bases objetivas reales. Como indica Fintan Neylan:

La filosofía consiste en el descubrimiento de un vínculo ontológico a través de la simbolización, ya que ésta sirve de vínculo sobre el que se sostiene cualquier relato teórico entre el ser y el valor. Meillassoux lee en la historia del pensamiento numerosos intentos de reinstalar lo universal, pero solo lo que él llama la simbolización factual puede garantizar plenamente lo universal como inmanentemente posible, y volver a alinear los dos discursos. Reunidos bajo tres epígrafes (el símbolo cosmológico, el naturalista y el histórico), todos estos tipos pretendían situar lo universal como justicia en la inmanencia, pero se apoyaban en alguna forma de necesidad metafísica. En su orientación hacia lo universal, la admisión de la metafísica situaba la justicia fuera del alcance de cualquier posible actualización inmanente, fijándola en cambio como trascendental. Propiamente hablando, eran *intentos de simbolización*, ya que no podían cumplir el requisito de la pura inmanencia. Un símbolo fáctico es un vínculo que permite reconocer plenamente el mundo actual como brutal y frío, sin dejar de afirmar racionalmente que ese mismo mundo alberga la posibilidad de convertirse en un mundo mejor¹⁰⁴¹.

¹⁰³⁹ ID, p. 302: «Cette inscription immanente de la valeur dans l'être, je la nomme un *Symbole*» (cursiva de QM).

¹⁰⁴⁰ ID, p.299: « une Symbolisation, c'est à dire, un lien immanent, rationnel, de l'être et de l'universel».

¹⁰⁴¹ Fintan Neylan, «Symbol», en: Gratton y Ennis (20015), pp. 163-165, p. 164 (trad. nuestra) (“«Philosophy consists in the discovery of an ontological link through symbolisation, for it serves as a bond upon which any theoretical account between being and value is tenable. Meillassoux reads in the history of thought numerous attempts to reinstall the universal, but only what he calls the factual symbolization can fully guarantee the universal as immanently possible, and bring the two discourses (¿el del valor y el del ser?) back into alignment. Gathered under three headings (the Cosmological, the Naturalist, and the Historical symbol) these types all aimed to place the universal as justice in immanence, but relied on some form of metaphysical necessity. In their orientation to the universal, the admission of metaphysics placed justice beyond the reach of any possible immanent actualisation, fixing it instead as transcendental. Properly speaking, they were attempts at symbolisation, as they could not meet the requirement of pure immanence. A factual symbol is a link which allows one to fully acknowledge the current world as a brutal and cold one, while still rationally assenting that the very same world harbours the possibility of becoming a better one»).

Lo factial propone una nueva Simbolización que es posible esta vez gracias a la asunción de una total contingencia de las leyes del mundo, contingencia que permite fundar ontológicamente la esperanza de justicia: el valor se reinscribe en el ser en tanto que el ser no se identifica con una substancia determinada y perenne de este mundo, sino con la posibilidad real del cambio que no obedece a leyes.

La simbolización, al inscribir el valor de la justicia universal en el ser, permite al ser humano fundar su esperanza en esa justicia sobre bases reales, y ya no bases inexistentes (las de un ente necesario trascendente): la esperanza de justicia deviene la intuición verídica de la última novedad posible del devenir. Los valores pueden ser vividos de nuevo intensamente porque quedan fundados sobre un porvenir posible fundado a su vez sobre una verdad ontológica, y eso permite que la comunidad se reagrupe en torno a esa espera activa de un futuro surgimiento posible. Pero surge entonces una *escisión* o contradicción entre la ética presente, en espera del surgimiento, y la ética por venir, es decir, posterior al surgimiento. Se hace necesaria entonces una *fundación de lo universal*: la simbolización y el símbolo no fundan realmente lo universal, sino que solo hacen pensable la posibilidad de la justicia. Esa fundación de lo universal la encuentra QM en el pensamiento de lo eterno y necesario (la necesidad de la contingencia), del que el humano es detentador mortal y temporal: con ello no son convenciones humanas subjetiva y contingentes, sino *lo factial* y la verdad ontológica última que desvela (el carácter contingente de lo ente y el carácter necesario de esa contingencia) lo que se convierte de nuevo en fundamento de la universalidad; el valor de lo humano proviene *de lo que es* y no *de allí de donde procede*, es decir, se fundamenta en el pensamiento de lo eterno, del que el humano es detentador mortal. El término mismo de fundamento remite a un suelo, a un fondo originario; por el contrario, QM opta por la demostración de un efecto último: «*el valor del ser humano no está fundado por el sí mismo que lo sostiene, sino por el vacío que lo domina*¹⁰⁴²». Es decir: QM remite el fundamento del valor o dignidad humana al absoluto matemático que el principio de factialidad revela como fundamento mismo del universo (el vacío o vaciamiento ontológico intotalizable de toda posible substancia)¹⁰⁴³.

De esta forma, la ética de lo factial consigue superar la disyuntiva que surge a la hora de fundamentar los valores: 1) o bien el valor reposa en el ser, y en tal caso reposa sobre un hecho (pero un hecho no puede fundar un valor porque no es algo necesario – el concepto de hecho necesario es contradictorio en sí mismo –); 2) o bien reposa sobre un ente necesario (Dios), concepto igualmente contradictorio; 3) o bien el valor reposa sobre sí mismo (*debo porque debo*), y por tanto no parece reposar sobre nada. Frente a esta triple encrucijada aporética, lo factial presenta al valor reposando sobre *un hecho*

¹⁰⁴² ID, p. 315: «*la valeur de l'homme n'est pas fondée par le soi qui le soutient, mais par le vide qui le surplombe*».

¹⁰⁴³ Watkin (2016), cap. 2: «*Quentin Meillassoux: Supreme Human Value Meets Anti-anthropocentrism*», pp. 46-76, p. 50.

*necesariamente insuperable (un fait nécessairement indépassable*¹⁰⁴⁴): la existencia efectiva y contingente del pensamiento de lo eterno, es decir, de lo humano.

El ser humano adquiere por tanto su valor del hecho de que conoce y sabe lo eterno¹⁰⁴⁵, pero no extrae ese valor del objeto de su conocimiento, es decir, de lo eterno mismo. Lo eterno no es un valor, pues lo eterno es la mera contingencia ciega, estúpida y anónima de toda cosa. El valor sin embargo está en el saber mismo. El humano vale no por *lo que* sabe, sino *porque* sabe. El valor del ser humano reside por tanto en su capacidad para acceder racionalmente a lo absoluto, necesario y eterno de las verdades lógicas y ontológicas que desvela el principio de factialidad. Ese valor de lo humano es absoluto debido a que QM lo ha des-reificado (*déréifié*¹⁰⁴⁶) o des-entificado previamente, desvinculándolo de un ente eterno necesario, y proclamando que no existen entes eternos ni necesarios. De lo factial deriva también la fundamentación de la libertad, que está constituida ahora por actos que no son ni necesarios (como postula el determinismo) ni aleatorios (puramente accidentales y caóticos), sino por actos que emergen o surgen *ex nihilo* del tercer Mundo del pensamiento, y que se constituyen como actos siempre *posibles* pero nunca probabilizables¹⁰⁴⁷, es decir, abiertos a un horizonte múltiple de posibilidades, pero no reducibles a un conjunto cerrado de probabilidades. Evitando a la vez una necesidad y un azar igualmente ciegos, la libertad humana se constituye como un acto racional que opera conforme a la verdad eterna de que todo lo ente es contingente, que orienta su potencia hacia lo universal, y no hacia lo estrechamente individual, y que le permite al ser humano *esperar* el acto de subordinación del devenir a la justicia, es decir, de lo absoluto a lo último.

De todo este planteamiento se deduce un *humanismo factial*, que se opone al humanismo en boga, al que QM denomina *prometeico*, una variante de la religión en la cual el ser humano adora la (omni)potencia de Dios no en Dios, sino en el propio ser humano convertido en Dios (una tesis en la que resuena la crítica de Badiou a los Derechos Humanos en *La ética: ensayo sobre la conciencia del mal*). Este humanismo prometeico constituye por tanto una mezcla de ateísmo y religión, y da carta blanca al ser humano para cometer todas las atrocidades:

El humanismo factial por el contrario, en tanto opuesto diametralmente a la religión y su trascendencia, al ateísmo y su desesperación y cinismo, y al humanismo y su prometeísmo, se sustenta, como vimos, sobre una concepción del ser humano como *ente contingente libre portador de lo necesario y lo eterno* gracias a su capacidad de pensar, y que funda en esa naturaleza su propio valor, sin necesidad de trascendencia alguna, y, gracias a la divinología, evita la desesperación y el cinismo ateo en la espera de un dios inmanente en forma de justicia universal. Es un humanismo fundamentado por tanto en la capacidad del ser humano de acceder a la verdad eterna del mundo (la necesidad de la contingencia), verdad que no corre el riesgo de convertirse en un ídolo más ante el que

¹⁰⁴⁴ *ID*, p. 316.

¹⁰⁴⁵ *ID*, p. 317: «L'homme parce qu'il sait l'éternel, acquiert valeur».

¹⁰⁴⁶ *ID*, p. 317.

¹⁰⁴⁷ *ID*, p. 319.

la humanidad se rebaje y humille una vez más, debido a que no ofrece nada que pueda ser adorado: es únicamente una ausencia (de inmutabilidad), un vacío (de toda substancia eterna)¹⁰⁴⁸.

Como vimos, el advenimiento posible y futuro del cuarto Mundo de la justicia universal plantea la escisión entre una ética presente (ética de la esperanza del surgimiento por venir) y la ética futura que sucederá a ésta y que debería ser una ética de la desesperanza (en tanto que la esperanza de la ética previa ya ha sido colmada). Dicha escisión queda subsanada y trascendida con la aparición de un puente entre ambas éticas: el que QM llama «el niño del hombre» o «niño del ser humano» (*l'enfant de l'homme*), o también «niño infante» (*infans*), una enigmática figura que puede entenderse tanto en el sentido literal (el niño humano como depositario de las posibilidades inagotables del ser humano)¹⁰⁴⁹ o en un sentido simbólico, (como símbolo del renacimiento de la humanidad en el cuarto Mundo). Su denominación recuerda a la de «Hijo del Hombre» aplicada a Jesús en los Evangelios y el propio QM se refiere a veces a esta extraña figura con el apelativo de «crística» (*christique*¹⁰⁵⁰); se trata en todo caso de una figura clave en la escatología meillassouxiana, un *mediador* (*médiateur*¹⁰⁵¹) entre la humanidad actual y el mundo de la justicia universal. Si hemos de tomar esta idea del niño del hombre como algo real, habremos de considerarlo, en coherencia con el sistema factial de QM, como un humano (por tanto contingente) desprovisto de toda trascendencia y carácter religioso¹⁰⁵², surgido *ex nihilo* del tercer Mundo del pensamiento para servir de nexo o de puente al cuarto Mundo de la justicia universal, es decir, un ser humano surgido de la humanidad y que, a partir de la capacidad intotalizable del devenir de crear otros mundos dentro de este mundo, llegaría a desarrollar algunas capacidades (entre las que QM incluye la omnipotencia y la omnisciencia, así como de abolir esas mismas potencias una vez consumado el renacimiento¹⁰⁵³), así como algunos saberes que servirán de enseñanza a la humanidad:

El niño es aquel que enseña que su poder no es la manifestación de una trascendencia, sino de la sola contingencia (...). El niño es el ser humano que enseña a los demás seres humanos que ese poder no tiene valor por sí mismo (...), sino únicamente por el fin inmanente al que da lugar¹⁰⁵⁴

Parecen por tanto congregarse diversas funciones o facetas en este «niño del hombre», entidad de tintes gnósticos y no del todo clara: figura mesiánica y crística (aunque en su versión laica e inmanente) que asume el poder del renacimiento de los humanos (¿o bien

¹⁰⁴⁸ Watkin (2016), p. 50.

¹⁰⁴⁹ *ID*, p. 331: «El niño de hombre «encarna la extrema posibilidad del ser humano»: aquella que muestra al ser humano la imposibilidad de desprejarse en su propia humanidad» («L'enfant incarne l'extrême possibilité de l'homme, celui qui enseigne à l'homme l'impossibilité de se mépriser dans son humanité»).

¹⁰⁵⁰ *ID.*, p. 331.

¹⁰⁵¹ *Ibid.*

¹⁰⁵² *ID*, p. 331.

¹⁰⁵³ *ID*, p. 331.

¹⁰⁵⁴ *ID*, p. 331: «l'enfant est celui qui enseigne que sa puissance n'est pas la manifestation d'une transcendance, mais de la seule contingence (...). L'enfant est l'homme qui enseigne aux hommes que cette puissance n'a pas de valeur par elle-même (...), mais seulement para la fin immanente à laquelle elle donne lieu».

el precursor de esa figura?¹⁰⁵⁵), mediador entre el mundo actual y el mundo de la justicia universal, y dotado de un poder extraordinario (que QM denomina «omnipotencia factual») de hacer venir la justicia¹⁰⁵⁶ y que depone voluntariamente una vez que esa justicia se ha instaurado, precisamente para que esa instauración pueda tener lugar y para evitar convertirse en objeto de adoración prometeica.

Cabe aquí una crítica posible de estos planteamientos éticos de QM: ¿hasta qué punto no nos encontramos aquí con una filosofía del *como si*, bajo la forma del *hasta que*, una especie de *mesianismo pasivo*? Pues lo cierto es que no se explica cómo adviene lo universal y el Mundo (que no Reino) de la Justicia, sino es por magia pura o, aún peor, por puro *wishful thinking* o pensamiento desiderativo. Pasaremos revista a algunas de estas críticas en la Sección quinta.

Como colofón de su divinología, QM establece una distinción clara entre el Dios de la religión y el Dios de la filosofía, que es el que se desprende de la ética factual. Apoyándose en ideas cristológicas de Hegel, QM indica que el Dios religioso viene del infinito, se hace finito y regresa al infinito. Así, el Cristo es el movimiento del infinito a través de lo finito para que ese infinito ya no esté limitado por lo finito, al quedar incluirlo en sí mismo. El Dios filosófico de lo factual, por el contrario, viene de lo finito (la contingencia), se torna infinito al adoptar momentáneamente la omnipotencia del Dios religioso, pero la supera abandonándola con vistas a la realización de su propia humanidad. Frente al Dios religioso y su omnipotencia atroz, que produce los más sangrientos desastres y los crímenes más abyectos, lo divino filosófico (*le divin philosophique*¹⁰⁵⁷) destituye de sí mismo toda tentación de omnipotencia: frente a la *deificación* del humanismo prometeico, propone una *divinización* del humano al subordinar ese Dios religioso a la inmanencia de lo dado:

La divinización filosófica del ser humano se revela de esta manera como lo opuesto radicalmente a la deificación prometeica: no identificación del ser humano con el Dios religioso, sino subordinación de este a la clara consciencia de que realmente importa. Dios, de ahora en adelante, puede designar la posibilidad de una vida filosófica, despierta y esperanzada, más allá tanto de la fe religiosa como de las leyes de la naturaleza. Una vida por fin sin fe ni ley¹⁰⁵⁸.

El «principio esperanza» constituye para QM el arma principal para acceder a la justicia, en un sentido sin duda muy distinto al de Bloch, en tanto que está cargado ante

¹⁰⁵⁵ Así parece entenderlo Leon Niemoczynski en su entrada *The Child, Infans*, en Gratton y Ennis (2015), p.p. 41-42. Watkin (2016), p. 54, por el contrario, atribuye al niño mismo todas esas capacidades y funciones

¹⁰⁵⁶ *ID*, p. 334: «la toute-puissance factuale n'est pas une pure toute-puissance (auquel cas le Dieu-Tout pourrait advenir, ce qui est absurde), mais la puissance contingente de faire advenir la justice».

¹⁰⁵⁷ *ID*, p. 335.

¹⁰⁵⁸ *ID*, p. 335: «La divinisation philosophique de l'homme s'énonce de la sorte comme l'opposé radical de la déification prométhéenne : non pas identification de l'homme au Dieu religieux, mais subordination de celui-ci à la claire conscience de ce qui seul importe. Dieu, désormais, peut désigner la possibilité d'une vie philosophique, éveillé et espérant, au-delà et de la croyance religieuse et des lois naturelles. Une vie un fin sans foi ni loi».

todo de connotaciones metafísicas, no estrictamente políticas¹⁰⁵⁹. La justicia llevada a su extremo no depende de una acción determinada, sino del mantenimiento de la esperanza a través del tiempo por venir¹⁰⁶⁰. La esperanza es la percepción directa de la diferencia existente entre la *restricción de las leyes de la naturaleza* y la *necesidad*, y la intuición de la posibilidad que esa diferencia deja abierta. No obstante, QM no entiende esa esperanza como una mera espera pasiva: se trata de una esperanza activa que se opone radicalmente y combate tanto la desesperanza del ateísmo como la esperanza en la trascendencia de las religiones y del humanismo prometeico, y que de hecho surge del *vaciamiento voluntario (creusement volontaire)*¹⁰⁶¹ de la desesperanza. Se trata de una espera atenta (*attente active*), similar a la que experimenta quien realiza una obra, quien completa una creación¹⁰⁶². Esa esperanza rabiosamente inmanente saca su fuerza de la consciencia de la asombrosa desmesura del devenir, que ha sido capaz de crear la materia de la no-materia, la vida de la materia y el pensamiento de la vida¹⁰⁶³.

QM distingue dos actitudes *negativas* en la espera (frente a la actitud positiva de la esperanza factual): la del desesperado y la del nihilista. La de este segundo es la más peligrosa, pues mientras el desesperado considera que la esperanza de una justicia universal es ilusoria, el nihilista considera que lo ilusorio es el *deseo mismo* de esa justicia¹⁰⁶⁴; el nihilista cree que la felicidad no es algo de este mundo, no es algo inmanente: se alía con ello con los defensores de la trascendencia, donde sí sería posible la felicidad. QM desmonta la posición nihilista, en la que descubre su componente eminentemente religioso: el nihilista no desea realmente la justicia, sino solo la lucha por la justicia; pero ello supone, ante todo, desear la infelicidad del mundo, único modo de que la lucha por la justicia es posible. Subyace en esa actitud un odio a la vida. En el nihilista se da un deseo *reactivo* de justicia, mientras que lo factual reivindica un deseo *activo* de justicia, que conduce a una existencia terrena realmente plena. El nihilista niega que el renacimiento de los muertos sea deseable,

La forma en que la razón comprende esa desmesura del devenir, su necesidad y su eternidad es a través de una «sacudida» (*saccade*), una conmoción racional que permite disipar la desesperanza y tomarse totalmente en serio la esperanza de justicia para los vivos y los muertos, es decir, la posibilidad de una realización inmanente de la justicia: «La sacudida es la figura central de una vida del espíritu que saca del fondo mismo de su absurdidad la verdad de la esperanza»¹⁰⁶⁵. No es una experiencia mística, sino racional, que nos hace creer en la posibilidad de la inmortalidad sin necesidad de una trascendencia, y le sucede la «sacudida divina» (*saccade divine*), por la cual se produce

¹⁰⁵⁹ Sobre las posibles conexiones entre el pensamiento de Bloch y el de QM, ver Mario Teodoro Ramírez, en «Ontología y política de la esperanza. De Ernst Bloch a Quentin Meillassoux», *Revista de Filosofía Diánoia*, vol. 64, nº. 83, noviembre de 2019, pp. 165-180. En la sección 5.6 nos detendremos con más detalle en su propuesta.

¹⁰⁶⁰ *ID*, p. 341.

¹⁰⁶¹ *ID*, p. 344.

¹⁰⁶² *ID*, p. 348.

¹⁰⁶³ *ID*, p. 343.

¹⁰⁶⁴ *ID*, p. 350.

¹⁰⁶⁵ *ID*, p. 345: «La saccade est la figure centrale d'une vie de l'esprit (...) saisissant du fond même de son absurdité la vérité de l'espoir».

una superación del deseo reactivo nihilista y se crea un deseo activo de inmanencia, es decir, un deseo activo de una vida filosófica, entendida como la vida que busca su realización plena y absoluta en este mundo por una duración indefinida¹⁰⁶⁶. Con el advenimiento del cuarto Mundo de la justicia, el ser humano entrará en un período de *finitud inmortal*¹⁰⁶⁷, en el que podrá elegir libremente entre la muerte y la inmortalidad; la muerte seguirá subsistiendo en la opción del suicidio filosófico, pues esa finitud garantiza el pleno ejercicio de la vida humana sin que esta se convierta en una *condena a vivir*¹⁰⁶⁸.

QM considera la filosofía (y el tipo de *vida* que propone) como lo opuesto radicalmente al ateísmo, que a su vez puede subdividirse en dos formas: el ateísmo de la revuelta (por ejemplo el satanismo, como actitud netamente religiosa) y el ateísmo de la renuncia (la actitud de desesperanza y cinismo ante el absurdo de la existencia). Con ambas posturas el sacerdote puede quedarse tranquilo: el ateísmo no es más que una actitud *defensiva* ante la trascendencia religiosa, que tiene sentido solo en tanto se enfrenta a los ídolos que esa trascendencia ha creado. Frente a ello, la filosofía (en este caso la filosofía factial) consigue llevar o reincorporar todo lo deseable de la religión (la inmortalidad, la justicia universal, la vida plena) al campo de la inmanencia¹⁰⁶⁹. A su vez, instala al niño del hombre (en tanto avatar inmanente de la justicia universal) y no a Dios como objeto de deseo y de esperanza, y al hacerlo neutraliza y desecha la idea del Dios omnipotente y atroz, que consiente todas las injusticias y todas las inhumanidades.

Lo factial propone en definitiva una nueva apuesta, radicalmente distinta a la ofrecida por Pascal (que consistía en apostar una vida mortal contra una vida inmortal, es decir, hacer una apuesta finita para una ganancia probablemente infinita). Toda apuesta necesita de un jugador, y el jugador de QM es justo lo opuesto al creyente. A diferencia de este último, que ve en los hechos del mundo signos o señales (de la trascendencia) que deben ser descifrados, el jugador tiene la capacidad o el poder de no convertir los hechos del mundo en señales, ni siquiera en el caso de la más asombrosa de las coincidencias. Lo que este jugador busca es confrontarse con la suerte (*chance*), entendido como justo lo opuesto del destino (*destin*) religioso¹⁰⁷⁰; y no desea ganar, como suponía Pascal, *sino simplemente conocer y enfrentarse a la suerte*, entendida como el momento en el que el azar no obedece a ninguna ley, ni siquiera a las suyas propias: simplemente desea jugar, obviando cualquier idea de destino. La apuesta filosófica debe formularse por consiguiente en otros términos, unos términos que podemos llamar *mallarmeanos*: la suerte quizá no vendrá jamás, pero solo vendrá si se lanzan los dados¹⁰⁷¹. El buen jugador (el jugador factial) es aquel que al jugar espera la justicia, y continúa esperándola una y otra vez, cada vez que lanza sus dados; y lo hace

¹⁰⁶⁶ *ID*, p. 368.

¹⁰⁶⁷ *ID*, p. 365 y ss.

¹⁰⁶⁸ *ID*, p. 369.

¹⁰⁶⁹ *ID*, p. 371.

¹⁰⁷⁰ *ID*, p. 374.

¹⁰⁷¹ *ID*, p. 376.

con el conocimiento intenso del sinsentido de este mundo, con la voluntad de profundizar en ese sinsentido en sí mismo, hasta llevarlo a su cumplimiento en el último golpe de dados de la inmortalidad¹⁰⁷².

QM presenta lo factial como una síntesis del *lógos* griego y de la religión judía, y por tanto una posibilidad de unión de filosofía y religión. En efecto, en lo factial el mesianismo judío (representado por el niño del hombre y el advenimiento del mundo de la justicia universal) no contrarresta la eternidad de las verdades matemáticas, ya que éstas dejan de designar la eternidad real de este mundo para remitir por el contrario a la eterna contingencia de este mundo: la esperanza de justicia del judeocristianismo puede alimentarse del deseo de inmanencia de la filosofía griega¹⁰⁷³. Como él mismo indica: «El corazón de la ética factial reside por tanto en la vinculación inmanente del asombro filosófico y la esperanza mesiánica¹⁰⁷⁴».

La lógica de la filosofía factial no consiste en expulsar la trascendencia (arrebatar a lo racional todo contenido religioso), sino devorarla (arrebatar a lo religioso todo contenido deseable): convertir las bondades de la trascendencia en inmanentes. Toda posición que busque limitar el ejercicio de la razón debe ser considerada por ello religiosa; es el caso de los que QM, de forma polémica, denomina «antifilósofos»: los (neo)positivistas, científicistas, logicistas, cuya esencia es religiosa, mística, pues instauran un mundo de estructuras inmutables y absurdas, incomprensibles en su fondo, del que se aprovecha el sacerdote para introducir su trascendencia; Wittgenstein constituye su ejemplo más extremo, al decretar que ninguna racionalidad es legítima fuera del marco de la ciencia, con lo cual condena a la razón a no poder dar cuenta de las verdades últimas de la existencia, ni de la facticidad de las leyes dentro de las que se despliega la ciencia. QM considera que la filosofía, en tanto única empresa histórica cuyo proyecto es no religioso, es siempre atea en sus actos, aunque sea a veces religiosa en sus palabras, frente a la antifilosofía, que es siempre religiosa en sus actos aunque frecuentemente atea en sus palabras. La verdadera tradición de la inmanencia reside por ello en lo divino platónico o en el Dios de Spinoza o de Hegel¹⁰⁷⁵.

Para QM Dios es por tanto un ser inmanente (no trascendente) y contingente (no necesario) surgido de la ausencia de leyes del devenir (de la naturaleza) a través del cual adviene el renacimiento de los muertos como paso previo de la instauración de la justicia universal. Dios es por consiguiente el *último nacido* (*le dernière né*¹⁰⁷⁶) del ser humano, que permite el recomienzo de lo humano: su renacimiento. La ética inmanente adecuada a ese renacimiento futuro se funda, a nivel objetivo y absoluto, sobre la necesidad de la contingencia, y a nivel subjetivo sobre la esperanza de la justicia, sobre un vínculo de fidelidad entre los vivos y los muertos, y sobre un *durar juntos* (*durer*

¹⁰⁷² *Ibid.*: «avec la connaissance intense du non-sens du monde ; avec la volonté de creuser ce non-sens en lui-même, jusqu'à l'accomplir dans l'ultime coup de dé de l'immortalité».

¹⁰⁷³ *ID*, pp. 377-378.

¹⁰⁷⁴ *ID*, p. 294 : «Le coeur de l'éthique factiale réside ainsi dans le nouage immanent de l'étonnement philosophique et de l'espoir messianique».

¹⁰⁷⁵ *ID*, pp. 379-380.

¹⁰⁷⁶ *ID*, p. 381.

*ensemble*¹⁰⁷⁷) como comunidad humana. QM llama por ello *divino* al vínculo que hace de cada uno de nosotros, si así lo desea, el posible antepasado de Dios, y a la práctica de ese vínculo a lo largo de la vida lo denomina *divinización* o *inmortalización* del ser humano, que no consiste en una identificación del humano con el Dios de la religión y su omnipotencia ominosa, sino en la aspiración a lo otro divino del humano que es su extrema posibilidad y que se encarna en el niño.

Lo divino filosófico no es por consiguiente ni una religión ni un ateísmo; lleva a sus últimas consecuencias tanto al ateísmo como a la religión para desvelar la verdad última que contienen: que Dios no existe, y es necesario creer en Dios (*Dieu n'existe pas et il faut croire en Dieu*¹⁰⁷⁸), o en su otra formulación, (*es necesario*) *creer en Dios porque no existe (croire en Dieu parce qu'il n'existe pas*¹⁰⁷⁹). Como dijimos, la frase recuerda mucho al *credo quia absurdum* atribuida erróneamente a Tertuliano, pero tiene un sentido radicalmente distinto, que podemos desglosar así: la inexistencia de Dios es el requisito indispensable para la posibilidad de lo divino filosófico como un surgimiento inmanente (*Dios no existe*); creer, en el contexto de lo factual no es tener fe, no es creer en la ley, sino que es esperar una justicia digna de ese nombre (*es necesario creer*); lo divino filosófico desea infinitamente, pero no desea (como hace el creyente) lo infinito: el dios omnipotente, extrapolado y alienado de la potencia del ser humano; lo divino desea infinitamente ese ser finito, encarnado, que es el niño del hombre, a través del cual adviene la única obra digna del humano: la justicia (*creer en Dios*).

El Dios de las religiones y de la teología es el Dios esquizofrénicamente escindido entre la divinidad del amor y la comprensión absolutas y la divinidad de la omnipotencia y por tanto la destrucción absoluta. Se trata de un ser incomprensible, impenetrable en sus designios, absolutamente irracional. Por ello para QM creer en la existencia de Dios no es solo un error, es una falta que prohíbe toda creencia en Dios¹⁰⁸⁰. QM considera que

decir que Dios existe es una blasfemia, porque entraña afirmar que Dios existe en este mundo como un gran político que, habiendo podido hacerlo, no ha tenido jamás la sensibilidad de modificar sus designios para evitar las atrocidades en curso¹⁰⁸¹

Decir que Dios existe es también la fuente de toda idolatría, y por ello de todos los fanatismos que, en nombre de Dios, hipostatizado como Idea, consuman todo tipo de violencia amoral a través de sus fanáticos e iluminados, y sus prosélitos.

Se trata por tanto de superar, con el solo instrumento de la razón humana, tanto el ateísmo como la religión; como resume QM:

Lo divino filosófico hace frente por tanto a las dos ilusiones catastróficas y constitutivas la historia contemporánea, *la primera que Dios existe, la segunda que se puede prescindir de él*¹⁰⁸².

¹⁰⁷⁷ *ID*, p. 381.

¹⁰⁷⁸ *ID*, p. 384.

¹⁰⁷⁹ *ID*, p. 389.

¹⁰⁸⁰ *ID*, p. 386.

¹⁰⁸¹ *Ibid.*: «Dire que Dieu existe c'est le pire des blasphèmes, car c'est dire que Dieu règne sur ce monde en grand politique, sans avoir jamais eu la faiblesse de modifier ses desseins afin d'empêcher les atrocités qui y ont cours».

¹⁰⁸² *ID*, p. 388: «Le divin philosophique fait donc face aux deux illusions catastrophiques et constitutives de l'histoire contemporaine, *la première étant que Dieu existe, la seconde que l'on peut s'en passer*» (cursivas de QM),

3. SECCIÓN TERCERA: GNOSEOLOGÍA Y EPISTEMOLOGÍA. DESPUÉS DE LA FINITUD O DE LAS MISERIAS DE CORRELACIONISMO Y LA REIVINDICACIÓN (DE NUEVO) DE UN NUEVO REALISMO

Después de tratar, desarrollar y articular en la primera parte de *La inexistencia divina* los conceptos fundamentales de la ontología factial (es decir, la ontología desde el punto de vista de las condiciones de la factualidad), QM aborda en *Après la finitude (Después de la finitud)*, en adelante *DF*) el tratamiento, desarrollo y articulación de lo óntico, y su vinculación con lo ontológico. Al hacerlo, topa necesariamente con el problema del conocimiento de lo real en general (gnoseología) y de forma específica con el conocimiento de la ciencia y dentro de la ciencia (epistemología). Es a partir de ese encuentro o encontronazo que QM desarrolla sus ideas acerca del conocimiento y de la ciencia, y por ello también amplía sus ideas acerca de las leyes de la naturaleza y las leyes del devenir, refinando con ello algunos aspectos concretos de su ontología y, a partir de ahí, de su ética.

En 2006, casi 10 años después de la presentación de su tesis, QM publica su primer libro, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, en la colección *L'Ordre Philosophique* de la editorial *Éditions du Seuil*, con prólogo de Alain Badiou, co-director de la colección y maestro, como ya sabemos, del autor. QM presenta al público francés y mundial su filosofía, con notable éxito; otra prestigiosa editorial angloestadounidense, *Continuum*, publica la traducción del libro al inglés, a cargo de Ray Brassier, solo dos años después. Como veremos, *Después de la finitud* consolida gran parte de la filosofía de la contingencia de *La inexistencia divina* y amplía y perfecciona su crítica al correlacionismo, que ya se encontraba de manera embrionaria en la tesis doctoral. Más adelante nos detendremos en resaltar determinadas diferencias y puntos en común de ambas obras. En líneas generales podemos decir que el halo metafísico, ético e incluso (post)teológico y escatológico de la tesis doctoral es reemplazado en el libro por cuestiones esencial y centralmente epistemológicas, que ocupan la mayor parte de sus argumentos.

Antes de comenzar con el análisis de *Después de la finitud*, hemos de hacer una observación terminológica importante. La mayoría de las citas del libro las extraeremos

de la traducción al español de la editorial argentina Caja Negra, del año 2015¹⁰⁸³. Como ya indicamos más arriba, la traductora opta por traducir los dos términos franceses *factuel* y *factuel*, que QM distingue explícitamente, por la misma palabra española (*factuel*) consignando siempre después el término francés entre corchetes, para que el lector pueda distinguirlos. Es sin duda una estrategia de traducción que respetamos, pero no vamos a compartir; por ello seguiremos utilizando, como hicimos con *La inexistence divine*, «factuel» para traducir *factuel* y nuestro neologismo «factial» (calco del inglés *factial*) para traducir *factuel*. Lo indicamos aquí por última vez, pero va a ser una práctica sistemática siempre que nos refiramos a y citemos *Después de la finitud*.

3.1. El archifósil y la ancestralidad

QM comienza el libro con un deseo: rehabilitar la teoría de las cualidades primarias y secundarias, que pareciera pertenecer a un pasado filosófico totalmente caduco, pero que, muy al contrario, esconden la clave de «la relación del pensamiento con el absoluto¹⁰⁸⁴», es decir, con la cosa en sí. QM ya había tocado ese tema de pasada en el punto 6 de la primera parte de *ID*, y la necesidad de reivindicar esa distinción clara, si tenemos en cuenta que una de las características principales del correlacionismo estriba en su afirmación de que «no podemos conocer lo que la realidad sea en sí, ya que no podemos distinguir entre las propiedades que se supone que pertenecen al objeto y las que pertenecen al acceso subjetivo al objeto»¹⁰⁸⁵.

QM afirma que esa distinción entre cualidades primarias y secundarias y sus denominaciones provienen de Locke, pero se encuentran ya en Descartes. Sobre esto nos permitimos un breve excursus histórico:

La cuestión de la cualidad (*poión/poiótes, quale/qualitas*) se remonta a Aristóteles, que la considera una de las diez categorías y la define como aquello en virtud de lo cual alguien tiene algo o bien algo que los entes tienen, aunque el autor griego da el término diversos sentidos¹⁰⁸⁶. La escolástica medieval retomó la reflexión sobre la(s) cualidad(es), siguió más o menos la clasificación aristotélica e hizo una distinción clara entre la cualidad en sí (*poiótes/qualitas*) y aquello por lo que algo es tal cosa y no otra (*poión/quale*), haciendo de la cualidad un accidente modificativo de los entes. El origen de la distinción de Locke¹⁰⁸⁷ debe buscarse en la distinción de Demócrito entre lo que es real (la forma, movimientos y disposición de los átomos y el vacío) y lo que es convencional (lo caliente, lo frío, los sabores, los colores)¹⁰⁸⁸; pero también en la distinción aristotélica entre sensibles comunes (*aisthetá koiná*) y sensibles particulares

¹⁰⁸³ Quentin Meillassoux, *Después de la finitud*, Buenos Aires: Caja Negra Editora, 2015.

¹⁰⁸⁴ *DF*, p. 23.

¹⁰⁸⁵ *TWB*, p. 11 (trad. nuestra)(«We can't know what reality is in itself because we can't distinguish between those properties which are supposed to belong to the object, and those properties belonging to the subjective access to the object»).

¹⁰⁸⁶ Ver el cap. VIII de las *Categorías*.

¹⁰⁸⁷ Ver una panorámica en José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona: RBA 2010, pp. 742-744.

¹⁰⁸⁸ Ver DK 68 B 117: «Por convención», dice en efecto, dulce, por convención amargo, por convención caliente, por convención frío, por convención color; pero, en realidad, átomos y vacío».

(*aisthetá ídia*), en el concepto de *cantidad cualitativa* de Duns Escoto (similar al de *magnitud intensiva* de la Escolástica posterior), que plantea la posibilidad de medir la cualidad y sus grados, y en la idea de Roberto Grosseteste de que las sensaciones subjetivas no pueden ser objeto de tratamiento matemático¹⁰⁸⁹.

La tesis de que existían dos tipos principales de cualidades reales, unas fundamentales e irreductibles (primarias) y otras accidentales o reductibles, pero ambas reales, se mantuvo durante toda la Escolástica hasta Francis Bacon; con Gassendi, Galileo y Hobbes se abre paso, sin embargo, una tesis distinta, cercana a la de Demócrito, que realiza una distinción binaria entre la materia sin cualidades por un lado y por otro una serie de cualidades subjetivas (Galileo habla por ejemplo de *qualità* por un lado y *primi accidenti* por otro en *Il Saggiatore*), oponiendo, como los atomistas, propiedades mecánicas a percepciones subjetivas. Descartes retoma esta dicotomía utilizando en la segunda de las *Meditaciones* el ejemplo del pedazo de cera: cuando lo exponemos al fuego pierde la mayoría de sus cualidades (olor, color, figura), pero no las esenciales: flexibilidad, textura y sobre todo extensión. Otro físico mecanicista, Robert Boyle, retoma esta distinción de Descartes en su *History of Particular Qualities* (1671)¹⁰⁹⁰, que él reordena como cualidades primarias (reales) y cualidades secundarias (subjetivas), reordenación y terminología que influirá directamente sobre la oposición de Locke en su *Ensayo sobre el conocimiento humano* (1690).

En esa obra (II, viii, 8-10), Locke distingue con claridad, como ya se ha dicho, entre cualidades primarias («*enteramente inseparables del cuerpo, cualquiera que sea el estado en que se encuentre, y tales que las conserva constantemente en todas las alteraciones y cambios que dicho cuerpo pueda sufrir*¹⁰⁹¹»: volumen, forma, extensión, número y movimiento) y cualidades secundarias («*cualidades tales que en verdad no son nada en los objetos mismos, sino poderes de producir en nosotros diversas sensaciones por medio de sus cualidades primarias, es decir, por el bulto, la forma, la textura y el movimiento de sus partes insensibles, como son colores, sonidos, gustos, etc.*¹⁰⁹²»). A su vez, las cualidades secundarias se dividen en las que se perciben inmediatamente y las que se perciben mediatamente (a través de cuerpos interpuestos). Como se puede ver, Locke no indica en ningún momento que las cualidades secundarias existan *solo* en la mente, pues habla de que poseen unas potencias o poderes (*powers*) reales de producir sensaciones en las mentes, es decir, son también un atributo de lo real, aunque distinto al de las cualidades primarias. La distinción de Locke fue objeto de críticas y objeciones de sus contemporáneos, sobre todo por parte de Leibniz (que terminó en 1704 su refutación capítulo por capítulo del libro de Locke bajo el título de *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, que se publicaría póstumamente en 1765 debido a la muerte de Locke ese mismo año de 1704 y que niega la distinción

¹⁰⁸⁹ *De lineis, angulis et figuris, De iride*. La idea también queda apuntada en Roger Bacon, *Opus maius*, V, i, vii, 2-4.

¹⁰⁹⁰ El título completo: *Tracts about the Cosmical Qualities of Things, the Temperature of the Subterranean and Submarine Regions, the Bottom of the Sea, &c. with an Introduction to the History of Particular Qualities*. Es una continuación de su *Origin of Forms and Qualities* (1666).

¹⁰⁹¹ Locke (2005), p. 113.

¹⁰⁹² *Ibid.*, p.p. 113-114.

como tal), Berkeley (que en *Tres diálogos entre Hylas y Philonous* de 1713 niega la existencia de *cualidades de lo real*, tanto primarias como secundarias, y las reduce a ideas de la mente), Hume (que en libro primero de su *Tratado de la naturaleza humana* de 1738 argumenta que no tenemos impresión alguna de las cualidades primarias, que son identificadas así con las secundarias) y casi un siglo más tarde Immanuel Kant, que en sus *Prolegómenos* (1783), declara de manera similar que tanto cualidades primarias como secundarias son ambas subjetivas, no pertenecen a la cosa misma (*der Objekt an sich selbst*) sino a sus apariencias (*Erscheinungen*)¹⁰⁹³, es decir, a nuestra representación de las cosas.

Vemos por tanto cómo el originario realismo de las cualidades de Locke deriva, dentro del propio empirismo inglés primero y en la filosofía trascendental después, hacia un subjetivismo absoluto de las cualidades, que son desterradas de lo real y reubicadas y confinadas a la mente del observador. Esta deriva posee una especial significación porque es realmente ejemplificante de la propia deriva de la metafísica occidental desde el realismo grecorromano y medieval (el *realismo ingenuo*) hacia el subjetivismo e idealismo posteriores, y se encuentra por tanto en el nacimiento del correlacionismo tal y como lo entiende QM.

QM asume una actitud crítica, desde el comienzo, hacia esa versión subjetivista-idealista-trascendental de la distinción de Locke. Comienza partiendo de una afección, y de un ejemplo parecido al del pedazo de cera de Descartes pero transformado: cuando me quemó un dedo con una vela encendida, considero de manera espontánea que el dolor no está en la vela, sino en mi dedo; el dolor no está presente en la llama como tal, pues cuando la llama contacta con un brasero, por ejemplo, éste no siente dolor. Esto, aplicable a la afecciones, lo es también a las sensaciones, por ejemplo el sabor, que no es gustado por el propio alimento, y solo existe cuando es gustado, o el color, que no es visto por el propio pigmento de una tela, por ejemplo. Nada sensible parece existir por tanto por sí solo; si se hace desaparecer al observador, el mundo se vacía de cualidades sensibles. Sin embargo, lo sensible no me es inoculado «a la manera de una alucinación permanente y arbitraria¹⁰⁹⁴», porque existe un vínculo, que es real, entre las realidades y sus sensaciones: sin cosa con sabor dulce no hay sensación de dulzor, sin cosa roja no hay color rojo. Lo sensible existe por tanto solo como relación: no está en mí ni en la cosa, sino en la relación que se establece entre ambos. Estas cualidades sensibles son la que en la tradición metafísica, como hemos visto, se han denominado *cualidades secundarias*.

Según QM son estas cualidades secundarias las que descalificaron la teoría misma de las cualidades. Lo sensible es convertido sistemáticamente en una relación, y ya no una propiedad intrínseca de la cosa (aunque sea como *potencia*), como era el caso en Locke. Como explica QM:

lo que descalificó decisivamente la distinción entre cualidades secundarias y cualidades primarias fue el hecho mismo de la distinción: es decir, la creencia según la cual la «subjetivación» de las cualidades

¹⁰⁹³ *Prolegomena*, cap. 13, nota II.

¹⁰⁹⁴ *DF*, p. 24 (las citas son, en adelante, de la traducción española)

sensibles (la puesta en evidencia de su lazo esencial con la presencia de un sujeto) no debería extenderse a todas las propiedades concebibles del objeto, sino solo a las determinaciones sensibles¹⁰⁹⁵.

Para Descartes (como para Locke) las propiedades de la cosa en sí son todas las derivadas de la extensión, y por tanto describibles geoméricamente: longitud, anchura, profundidad, movimiento, figura tamaño. QM rechaza utilizar la noción de extensión, pues para él ya está viciada de representación sensible; propone por ello una reactualización («*badouinizada*» diríamos nosotros) de la tesis cartesiana en términos modernos: «*tiene sentido pensar como propiedad del objeto en sí todo lo que puede ser formulado del objeto en términos matemáticos*¹⁰⁹⁶». Con esta definición QM *aisla* percepción/sensación de idea/pensamiento, utilizando las matemáticas como separador; esas propiedades que pueden ser formuladas en términos matemáticos son propiedades de la cosa «sin mí tanto como conmigo¹⁰⁹⁷».

QM instituye aquí una división terminante: por un lado lo sensible como pura relación sujeto/mundo, y por otro lado las propiedades matematizables que están en el objeto tal y como éste es concebido, *tenga o no relación con un sujeto*. Esta declaración de realismo filosófico no podrá menos que despertar, como denuncia QM, más que menosprecio de parte de los contemporáneos, al tratarse de una postura claramente *precrítica*, es decir, *prekantiana*, y al retrotraerse a una época de ingenuidad filosófica dogmática que ya se considera totalmente superada. Ya hemos visto las críticas de Berkeley y Kant a Locke, de las que somos herederos: el pensamiento no puede *salir de sí mismo* para cotejar mundo y representación del mundo, ahí subyace una autocontradicción. Parece imposible salir del círculo de la representación mental, ir más allá de nuestra *relación* con las cosas. Las propiedades matemáticas no serían en modo alguno una excepción; no se puede pensar *algo* haciendo abstracción de que hay *alguien* que lo piensa.

La revolución trascendental kantiana supuso ante todo una redefinición de la objetividad, que es reducida a dos tipos de subjetivaciones o representaciones subjetivas: unas universalizables (experimentables por cualquiera, «científicas») y otras no universalizables (y por tanto *acientíficas*). Con ello la verdad científica ya no es una adecuación más o menos exacta a un en-sí objetivo, sino «lo que es susceptible de ser dado a una comunidad científica para compartir¹⁰⁹⁸».

Por esos caminos el correlacionismo acabó por convertirse en la noción central de la filosofía a partir de Kant. QM da una definición sencilla de la correlación, base del correlacionismo: «Por "correlacion" entendemos la idea según la cual no tenemos acceso más que a la correlacion entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos

¹⁰⁹⁵ DF, p. 25.

¹⁰⁹⁶ *Ibid.*, p. 26.

¹⁰⁹⁷ *Ibid.*

¹⁰⁹⁸ *Ibid.* p. 29.

términos tomados aisladamente¹⁰⁹⁹». En otro texto posterior, QM aporta otra definición de correlacionismo:

El correlacionismo adopta muchas formas contemporáneas, pero particularmente las de la filosofía trascendental, las distintas variedades de la fenomenología y el posmodernismo. Pero aunque estas corrientes son todas extraordinariamente variadas en sí mismas, todas comparten, según mi opinión, una posición más o menos explícita: que no hay objetos, ni acontecimientos, ni leyes, ni seres que no estén siempre ya correlacionados con un punto de vista, con un acceso subjetivo¹¹⁰⁰.

El correlacionismo es por tanto la negación o descalificación de toda pretensión de tomar objetividad y subjetividad por separado: ninguna de las dos puede darse por sí misma, sino en una relación mutua perpetua. Para QM el prefijo «co-» de esa palabra es «la partícula dominante de la filosofía moderna¹¹⁰¹». Tal primacía de la correlación se da también en la fenomenología (como correlación noético-noemático), en la filosofía analítica (como correlación lenguaje-referencia) y en el resto de corrientes modernas, que ya no se preguntan ni piensan más la substancia, sino solo la correlación.

La dinámica de la correlación se mueve siempre entre los extremos del afuera radical (hacia el que remiten conciencia intencional y lenguaje, y al que QM llama para ese caso *afuera claustral*¹¹⁰²) y el encierro radical (dentro de la conciencia o el lenguaje); ambos extremos permanecen encadenados mutuamente, en una estructura de medalla o cara y cruz, como había escrito en *La inexistencia divina*¹¹⁰³, es decir, de dos caras inseparables de la misma moneda. QM recurre también, para explicar esa polaridad, a la metáfora de una «jaula transparente» (*cage transparente*)¹¹⁰⁴, que toma del filósofo francés Francis Wolff, en la que se encuentra encerrada la mente humana dentro del correlacionismo: todo está fuera pero es imposible salir. QM también denomina al argumento subyacente al correlacionismo el «argumento desde el círculo» (*argument from the circle*), que consiste en remarcar que cualquier objeción contra el correlacionismo es producida por el pensamiento, y por tanto dependiente de él. Conforme a ello, cualquier enunciado realista se reduce a un círculo vicioso, a una contradicción performativa a través de la cual se refuta lo que se dice o piensa por el mismo acto de decirlo o pensarlo¹¹⁰⁵.

El correlacionismo (un *filosofema* para QM) no implica el dominio en la filosofía moderna de las filosofías de la representación, porque estas filosofías pueden ser criticadas a la luz de una correlación aún más originaria entre pensamiento y ser. Es decir, la correlación pensamiento-ser no se reduce a la correlación sujeto-objeto. QM

¹⁰⁹⁹ DF, *ibid.*

¹¹⁰⁰ TWB, p. 9 (trad. nuestra) («Correlationism takes many contemporary forms, but particularly those of transcendental philosophy, the varieties of phenomenology, and post-modernism. But although these currents are all extraordinarily varied in themselves, they all share, according to me, a more or less explicit decision: that there are no objects, no events, no laws, no beings which are not always already correlated with a point of view, with a subjective access»)

¹¹⁰¹ *Ibid.*, p. 30.

¹¹⁰² *Ibid.*, p. 32.

¹¹⁰³ ID, p. 257, «*structure en médaille*»,

¹¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 31.

¹¹⁰⁵ TWB, p. 10.

ofrece el ejemplo de Heidegger, que ya había tocado en *ID*. En él aparece una co-pertenencia (*Zusammengehörigkeit*) originaria entre el ser humano y el ser, a la que denomina *Ereignis*. Esos dos términos de la pertenencia se constituyen únicamente en su relación mutua¹¹⁰⁶.

Con ello tenemos ya todos los postulados de las filosofías postcríticas: 1) círculo vicioso del correlacionismo, 2) sustitución de la idea de adecuación por la de intersubjetividad en el establecimiento de la objetividad científica, 3) mantenimiento de la correlación incluso en la crítica de la representación y del afuera claustral¹¹⁰⁷. Frente a esta tupida red tramada durante siglos de metafísica y un siglo de antimetafísica, QM va a presentar unos datos fríos y sencillos cuya pretensión es destrozarse completamente esa red de la correlación. Se trata de cifras que designan fechas, periodos de tiempo, accesibles en las revistas científicas:

«- el origen del Universo (13,5 miles de millones de años);
- la formación de la Tierra (4,45 miles de millones de años);
- el origen de la vida terrestre (3,5 miles de millones de años);
- el origen del hombre (*Homo habilis*, 2 millones de años)¹¹⁰⁸»

Se trata de enunciados de la ciencia referidos a acontecimientos sucedidos antes de la aparición de la conciencia humana, o justo al mismo tiempo (el último de los datos). Existen dataciones absolutas de antes de esos periodos, que se fundamentan en «la velocidad constante de la desintegración de los núcleos radiactivos, así como en las leyes de la termoluminiscencia, ya que estas últimas permiten aplicar las técnicas de la datación radiactiva a la luz emitida por las estrellas¹¹⁰⁹». La pregunta que surge entonces es ¿de qué hablan los científicos cuando hablan de esas fechas, es decir, de datos del mundo anteriores al surgimiento del pensamiento, de la vida e incluso de la materia? ¿Cómo puede la ciencia pensar esos enunciados?

QM va a denominar *ancestral* a toda realidad anterior a la aparición de la especie humana o de la vida, y *archifósil* o *materia fósil* a los materiales que (de)muestran la existencia de una realidad o acontecimiento ancestral. Ancestral es por tanto el *Big Bang*, la formación de la Vía Láctea o el supercontinente Pangea, y archifósiles una emisión de luz de una estrella lejana, un fósil de plesiosaurio o el mismo planeta Tierra.

Ya vimos en 1.1.17 cómo QM ya había tratado de pasada el tema del fósil (*el problema del fósil* lo llama allí) en el apartado g) del capítulo 17 de la segunda parte de *ID*¹¹¹⁰. Allí lo pone en relación con el problema del tiempo y de lo eterno (el paleontólogo nos presenta un antes de la conciencia y no un antes de la conciencia *para la conciencia*). En el problema del fósil se enfrentan dos concepciones del tiempo irreconciliables: o el tiempo es determinado por la conciencia (y el paleontólogo y el «factualista» se equivocan) o el tiempo es independiente de la conciencia (y el que se equivoca es el

¹¹⁰⁶ *DF*, p. 33.

¹¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 34.

¹¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 35.

¹¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹¹⁰ *ID*, pp. 231-233.

filósofo no factalista-correlacionista). Para el correlacionista, por tanto, si el tiempo es un correlato de la conciencia, *nada puede preceder a la conciencia en el tiempo*¹¹¹¹. El objetivo del sencillo «experimento mental» (al modo de los de Putnam) de QM era, en su tesis doctoral, corroborar las tesis factuales y demostrar la incapacidad de los pensamientos *recesionistas* de pensar la muerte, el tiempo y el fósil; en *DF*, sin embargo, su finalidad es otra: rebatir de raíz y dinamitar el modelo correlacionista.

En efecto, QM se pregunta qué explicación puede dar el correlacionista a lo ancestral y al archifósil, y para ello, de manera preliminar, presenta dos modalidades distintas de pensamiento dentro de la correlación (que se dan también en el idealismo): una que considera que solo aprehendemos correlaciones, y otra que hipostatiza la correlación. QM considera que esta última opción no es un correlacionismo en sentido estricto, sino una metafísica del Sujeto como correlato eterno; para esta tesis, el archifósil no constituye problema alguno, pues puede recurrir a la existencia de un «testigo ancestral» trascendente que lo explica todo¹¹¹². Una vez excluida la posibilidad de la hipóstasis de la correlación del correlacionismo estricto (pues no conocemos ninguna correlación que se dé fuera de los seres humanos), es desde la versión *dura* del correlacionismo (la primera) que se ha de contestar a la pregunta sobre el archifósil.

Según QM, para una filosofía dogmática como el cartesianismo los enunciados ancestrales no plantean problema alguno: dado que no existía observador de esos hechos, y por tanto ningún conocimiento empírico de primera mano (por ejemplo de la formación del planeta Tierra), solo podremos contentarnos con los datos matemáticos (como por ejemplo fecha en que se produjo, volumen de espacio que produjo, etc.). Es decir, no tiene sentido afirmar que las cualidades secundarias estaban allí cuando la Tierra se formó, ya que son cualidades vinculadas a un sujeto vivo y perceptor, que en ese momento no existía. Por el contrario, los enunciados formulables en términos matemáticos tienen sentido incluso aunque no hubiera ningún espectador o perceptor presente en esos momentos. QM formula aquí una «tesis cartesiana» sobre la materia, que no «pitagórica¹¹¹³»: el ser de la formación de la Tierra no es en modo alguno intrínsecamente matemático, y los números implicados en ese fenómeno no existen en sí; eso sería afirmar que la formación de la Tierra es tan ideal como un número o una ecuación. Lo que son ideales son los enunciados, no necesariamente sus referentes. En el caso que nos ocupa un cartesiano diría que los referentes de los enunciados sobre fechas, volúmenes, etc. del planeta Tierra existieron hace 4,56 millones de años; lo que no existían eran esos enunciados mismos, dado que son contemporáneos.

Desde la perspectiva cartesiana, por tanto, los enunciados ancestrales son enunciados cuyos referentes pueden ser considerados reales si alguna ciencia experimental los considera válidos en un determinado momento de la evolución de esa ciencia. Esto es perfectamente coherente con la ciencia, y por ello QM considera que los científicos

¹¹¹¹ *TWB*, p. 13.

¹¹¹² *DF*, p. 38.

¹¹¹³ *DF*, p. 39.

serán más partidarios del cartesianismo que del kantismo¹¹¹⁴: las cualidades secundarias no existen más que en su relación con un ser vivo, mientras que las primarias y matematizables existen como propiedades de las cosas mismas. Pero esto es inadmisibles desde el punto de vista del correlacionismo. El correlacionista no suele interferir en el trabajo del científico, y considera que sus investigaciones son perfectamente legítimas *en su campo de trabajo*, como lo son las del hombre común en la vida cotidiana, pero el filósofo impone y exige una corrección de esos enunciados, a los que añade una coletilla final (un «codicilo», dice QM, remitiendo al lenguaje del derecho testamental). Así, ante el enunciado «El acontecimiento X se produjo tantos años antes del surgimiento del ser humano», el filósofo correlacionista no objeta nada al contenido, simplemente le añade la coletilla: *para el ser humano* (o incluso, concretando, *para el científico*), adición que introduce dos niveles de sentido en el enunciado: el primero inmediato, realista, vulgar; el segundo especializado, correlacionista, mediato.

La aceptación de ese enunciado científico realista es inasumible para el correlacionista sin la muletilla que él mismo agrega, porque ello supondría introducirse en una sucesión de afirmaciones absurdas para el correlacionismo, entre ellas, como QM se encarga de enumerar¹¹¹⁵: 1) que el ser no es coextensivo a la manifestación (es decir, que se han producido acontecimientos que no se han manifestado a nadie); 2) que lo que es ha precedido en el tiempo a la *manifestación* de lo que es, que la manifestación apareció ella misma por sí misma, como un acontecimiento *intramundano*; 3) que ese acontecimiento se puede fechar, que el pensamiento está entonces en plenas condiciones de *pensar* un ser anterior a la manifestación; y 4) que el archifósil es la prueba de la anterioridad de un ente a la manifestación, o, por decirlo con lenguaje de la fenomenología es la donación *presente* de un ente *anterior a la donación* (entendiendo por donación la condición de posibilidad de cualquier fenómeno dado)

Para el correlacionista esta última afirmación es la pura contradicción con sus postulados: no puede existir un ente anterior a la donación, porque el ser se dona como anterior a la donación; no puede darse una existencia anterior a la donación misma. Chocan aquí la anterioridad cronológica con la anterioridad lógica, y para el correlacionista la primera es parte de la segunda. El enunciado sobre la formación de la Tierra se reformularía así desde el punto de vista correlacional: «La comunidad presente de los hombres [y mujeres] de ciencia tiene razones objetivas para considerar que la acreción de la Tierra precedió a la emergencia de los homínidos en X años¹¹¹⁶».

QM explica el trasfondo de ese enunciado. Desde Kant la objetividad se define no con respecto al objeto en sí (adecuación) sino con respecto a la universalidad posible del enunciado sobre el objeto. Por ello es ahora la intersubjetividad del enunciado ancestral (su verificabilidad para la comunidad de científicos) lo que garantiza la objetividad, y por tanto la verdad. Esto es debido a que el referente es de por sí impensable. Esto crea una situación cuanto menos paradójica: supone reconocer que el universo físico no

¹¹¹⁴ DF, p. 41.

¹¹¹⁵ *Ibid.*, p. 43.

¹¹¹⁶ *Ibid.*, p. 44.

precede a la existencia del ser humano, o del ser vivo, dado que un mundo solo tiene sentido como dado a un ser pensante o viviente. Esto contradice totalmente el concepto mismo de «emergencia de la vida» (o de emergencia del pensamiento), que presupone un mundo del que emerger. Para el correlacionista cualquier enunciado ancestral es verdadero si está fundado en una experiencia presente (realizada sobre el material fósil) y universalizable (verificable en principio por cualquiera). «El enunciado es verdadero porque se apoya en una experiencia en principio reproducible por todos (universalidad del enunciado)¹¹¹⁷», no por su adecuación a la realidad efectiva de su referente.

Dicho de otro modo, para el correlacionista hay que partir del presente correlacional, no del pasado ancestral. « Es decir, que *debemos efectuar una retroyección del pasado a partir del presente*¹¹¹⁸». La anterioridad *lógica* (es decir constitutiva) de la donación respecto del ser de lo dado lleva al correlacionista a considerar que la ancestralidad no precede a la donación, sino que «es lo dado presente que retroyecta un pasado que *parece* ancestral¹¹¹⁹» Como indica con claridad QM, «para comprender el fósil es preciso ir, entonces, del presente al pasado, según un orden lógico, y no del pasado al presente, según un orden cronológico¹¹²⁰». Hay implícitos ahí, por tanto, dos procesos que el correlacionista aplica al enfrentarse con la ancestralidad, y a los que tiene que recurrir necesariamente para no tener que renunciar a sus propios postulados: el redoblamiento del sentido y la retroyección.

Según QM, salta a la vista lo endeble de la argumentación correlacionista en este punto, que deja sin resolver además la sencilla pregunta de si el acrecimiento o formación de la Tierra tuvo lugar o no. El correlacionista se tendrá que ver abocado a responder que en un sentido sí (pues los enunciados científicos son objetivos en tanto que están verificados intesubjetivamente), pero en otro sentido no (dado que el referente de esos enunciados no pudo haber existido fuera de o en correlación con una conciencia). Se llega a una aporía absoluta: el enunciado ancestral es un enunciado verdadero porque objetivo pero que describe sin embargo como real un acontecimiento imposible, un enunciado sin objeto pensable. Se ve aquí la colisión bruta entre la concepciones del correlativismo, que hace de la antigüedad y de la ancestralidad algo impensable, y la ciencia, que muestra que ciertos isótopos radiactivos nos informan de un acontecimiento pasado y con ello se nos permite medir esa antigüedad: « la ciencia no apunta, a través de sus experiencias, a establecer la universalidad de sus experiencias: apunta, a través de una experiencia que se pueda reproducir, a referentes exteriores que dan su sentido a las experiencias¹¹²¹».

La retroyección correlacionista introduce un verdadero contrasentido, al redoblar arbitrariamente el sentido del enunciado en un sentido literal y un sentido último. Dicho redoblamiento es falaz en el caso del enunciado ancestral: en él sentido literal y sentido último *son lo mismo*. El enunciado ancestral «tiene un sentido realista, y *solamente* un

¹¹¹⁷ DF, p. 45.

¹¹¹⁸ *Ibid.* (cursivas de QM)

¹¹¹⁹ *Ibid.* (cursivas de QM)

¹¹²⁰ *Ibid.*, pp. 45-46.

¹¹²¹ *Ibid.*, p. 47.

sentido realista, o no lo tiene»; es lo que QM denomina el realismo *irremediable*¹¹²². El archifósil y el relato correlacionista son irreconciliables; si el correlacionista fuese valiente y consecuente consigo mismo, debería decirle al científico que sus enunciados ancestrales son ilusorios: lo que en ellos se describe jamás tuvo lugar en la manera en que se describe. QM considera que ante el archifósil, todos los idealismos convergen y todos los correlacionismos se revelan como idealismos extremos, opuestos radicalmente al realismo científico, y cercanos por el contrario a creacionistas de todo pelaje¹¹²³.

QM se propone pensar de manera rigurosa el problema del archifósil, que él establece como problema filosófico. Hacerlo significa pensar ante todo la capacidad de las ciencias experimentales de producir enunciados matemáticos sobre lo ancestral. Es decir, pensar qué permite al discurso matemático describir un mundo en el que el ser humano (aún) no está, es decir, «la capacidad de los matemáticos para discurrir sobre el Gran Afuera (*Grand Dehors*)¹¹²⁴». QM reformula el problema en forma de una «pregunta trascendental, pero cuya particularidad es que tiene por condición primera el abandono de lo trascendental¹¹²⁵»: ¿en qué condiciones pueden legitimarse los enunciados ancestrales hechos por la ciencia moderna? Contestar a ello supone una equidistancia con respecto al correlacionismo y con respecto al realismo ingenuo; supone también seguir la pista del pensamiento occidental para descubrir el «pasaje secreto» que permita acceder a lo que la filosofía moderna considera, desde hace dos siglos, lo imposible mismo: salir de uno mismo para apoderarse del en-sí.

3.2. Metafísica, fideísmo y especulación.

La ancestralidad nos conduce a la aparente aporía de tener que pensar un mundo en el que no existe el pensamiento, en términos fenomenológicos un mundo sin donación de mundo. Para ello es necesario salir del círculo vicioso de la correlación, de acceder a lo no-correlativo, es decir a un mundo que es capaz de subsistir sin estar dado. Ello supone también llegar a entender la manera en que el pensamiento puede acceder a un *absoluto*, es decir, etimológicamente, un ser *desligado* (*ab-solutus*) del pensamiento, capaz de existir en nuestra total y radical ausencia. Pero al intentar legitimar con la ancestralidad el discurso de la ciencia experimental, llegamos a la conclusión de que, por un lado, no debemos renunciar a que la filosofía pueda descubrir una verdad absoluta, y por otro, que la ciencia misma, con ese problema de la ancestralidad que ella misma ha revelado, nos exige que descubramos la fuente de su propia absolutidad: si no puedo pensar lo absoluto no puedo dar sentido a lo ancestral, y por tanto tampoco a la ciencia que trata sobre ello.

QM parecía defender en el apartado anterior una actitud cartesiana, dogmática (que diferencia cualidades primarias de secundarias) opuesta a la actitud crítica. Pero esa

¹¹²² *DF*, p. 47 (cursivas de QM).

¹¹²³ *Ibid.*, p. 48. Ver también *TWB*, p. 14.

¹¹²⁴ *Ibid.*, p. 49 (edición original, p. 37)

¹¹²⁵ *Ibid.*, p. 50.

defensa misma no se puede defender desde posiciones puramente cartesianas, que parecen ya totalmente caducas y superadas. QM se detiene en analizar la tesis cartesiana, en cuya insuficiencia va a ver la posibilidad misma de otra relación con el absoluto.

Descartes sigue un razonamiento muy concreto para justificar la tesis de una existencia absoluta de la sustancia extensa, que QM sintetiza así;

1) Demostrar la existencia necesaria de un Dios perfecto. Descartes utiliza para ello, en las *Meditaciones metafísicas*, hasta tres demostraciones de la existencia de Dios, una de ellas el famoso argumento ontológico, que infiere la existencia de Dios de su definición como ser infinitamente perfecto e intachable. Descartes piensa a Dios por tanto como un ser de existencia *necesaria*, que existe independientemente de que exista alguien para pensarlo, y con ello garantiza un acceso a una realidad absoluta, un Gran Afuera no correlativo a la mente humana.

2) Debido a que ese Dios es perfecto, y por tanto también moralmente perfecto, no puede engañarme cuando hago un uso correcto de mi pensamiento, a través de ideas clara y distintas.

3) A través de esas ideas claras y distintas me parece distinguir cuerpos extensos y tridimensionales; tales objetos deben existir fuera de mí, porque de lo contrario Dios me estaría engañando, algo que no cabe en su esencia de ser perfecto (también) moralmente.

Descartes establece primero, por tanto, un absoluto primero, el Dios perfecto, para hacer derivar de él luego el alcance absoluto de las matemáticas, (QM las denomina para este caso *absoluto derivado*¹¹²⁶) bajo el argumento de un Dios ontológicamente incapacitado para mentir. Por alcance absoluto de las matemáticas QM entiende el hecho de que lo matemáticamente pensable de los cuerpos (por la geometría o la aritmética) puede existir absolutamente fuera de mí, fuera de mi mente.

QM se pone una vez más en el papel de abogado del diablo y se pregunta cómo refutaría un correlacionista esa demostración cartesiana. Existirían dos refutaciones posibles, según el modelo correlacionista: existe un modelo correlacionista que QM llama «débil» (el de Kant) y otro al que llama «fuerte», que es el predominante en la filosofía actual. QM pasa a analizar esas refutaciones, la segunda – como era de esperar – más radical que la primera.

El correlacionista podría rebatir de manera directa el argumento de Descartes, en tanto reivindicación de la necesidad (Dios es perfecto luego *debe ser*), afirmando que esa necesidad es solo una necesidad *para nosotros*, no una necesidad en sí. Sin embargo, como es sabido, esa no es la manera en que Kant refuta el argumento ontológico en la *Crítica de la razón pura*. Lo fundamental de la argumentación cartesiana reposa en la idea de que, en última instancia, un Dios inexistente es una noción *contradictoria*. La

¹¹²⁶ DF, p. 55.

existencia pertenece a la definición misma de Dios de la misma manera que la trinidad de ángulos definen un triángulo. Pues bien, Kant tiene que demostrar a toda costa que no hay en verdad contradicción alguna en afirmar que Dios no existe; si hubiese alguna contradicción en ello, tendría que reconocer algo inaceptable en su sistema: que Descartes accede a un absoluto, pues para Kant la cosa en sí es *incognoscible*, pero al mismo tiempo *pensable*. La cosa en sí, en Kant, está sometida a la condición *lógica* de todo pensamiento; de ahí se deducen dos proposiciones que tienen en Kant, según QM, «un alcance ontológico absoluto¹¹²⁷»: 1) la cosa en sí es no-contradictoria y 2) la cosa en sí existe, pues de lo contrario existirían fenómenos sin nada que se fenomenalice, lo cual sería contradictorio para Kant.

Por ello para Kant es esencial refutar la tesis de Descartes: «porque si fuera contradictorio que Dios no sea, sería, desde el punto de vista del mismo Kant, absolutamente necesario (y no solo necesario para nosotros) que Dios existiera¹¹²⁸». La crítica kantiana se va a basar por tanto en postular que no puede haber otra contradicción que la existente entre una cosa que se supone existente y sus predicados: si supongo que existe un triángulo, no puedo afirmar sin contradecirme que el triángulo tiene más o menos ángulos que tres. El ser no es nunca un predicado, para Kant, del concepto de un sujeto: se agrega a él como mera postulación. Kant descalifica por ello el argumento ontológico, siguiendo a Hume, porque siempre podemos concebir sin contradicción que un ente exista o no exista; como indica QM:

Ninguna determinación de un ente puede decirnos a priori si ese ente existe o no: aunque digamos alguna cosa a través del predicado «infinitamente perfecto», no podemos inferir de ese predicado que su sujeto exista: y si inferimos que su sujeto existe, es que no decimos nada sensato a través de ese predicado¹¹²⁹.

Esta refutación kantiana va más allá de rechazar el argumento ontológico: niega toda prueba que pretenda demostrar la necesidad absoluta de un ente determinado. La tendencia a la absolutización de la metafísica dogmática queda aquí desechada. Pero la prueba kantiana también va unida al principio de razón suficiente, formulado por Leibniz y utilizado también por Descartes: todo tiene (*necesariamente*) una razón *necesaria* de ser lo que es. Este principio exige no solo dar razones o causa de todos los entes o hechos mundanos, sino también de la totalidad incondicionada del ente y de su enticidad; es decir, conectar esos hechos del mundo con leyes del mundo para dar razón de ellos, pero también dar razón del ser-así de tales leyes, y a través de ellas del ser-así del mundo. Y a su vez, si esa razón del mundo fuese dada, habría que preguntar por la razón de ser de esta nueva razón, y así sucesivamente. Para evitar esa regresión al infinito el pensamiento debe llegar a una razón que explique todas las cosas, incluida ella misma; de lo contrario deja abierta esa ligazón a la sucesión inacabable: «una razón no condicionada por ninguna otra razón¹¹³⁰».

¹¹²⁷ DF, p. 58.

¹¹²⁸ *Ibid.*

¹¹²⁹ *Ibid.*, p. 59.

¹¹³⁰ *Ibid.*, p. 61.

En la metafísica dogmática la tesis de la necesidad real de un ente (Dios) culmina en la tesis de la que *todo* ente es absolutamente necesario (principio de razón suficiente). Y a la inversa, el rechazo de esa metafísica dogmática supone el rechazo de toda necesidad real: no se puede demostrar legítimamente que un ente determinado deba existir incondicionalmente. Ahora bien, si queremos entender el sentido de los enunciados ancestrales sin regresar al dogmatismo, «*tenemos que descubrir una necesidad absoluta que no reconduzca a ningún ente absolutamente necesario*¹¹³¹». Dicho de otro modo: encontrar el absoluto sin ente absoluto. Vemos aquí cómo QM va a religar el problema de la ancestralidad con la ontología de la factialidad a través de la noción de necesidad.

QM va a denominar como *especulativo* «a todo pensamiento que pretenda acceder a un absoluto en general» y como metafísico «a todo pensamiento que pretenda acceder a un ente absoluto, o incluso que pretenda acceder al absoluto via el principio de razón¹¹³²» suficiente. Según ello, toda metafísica es especulativa, pero no toda especulación es metafísica («es posible encarar un pensamiento *absolutorio* [*absolutoire*] que no sea *absolutista* [*absolutiste*]¹¹³³»). De aquí podría alguien inferir, de manera falaz, que el fin de la metafísica dogmática es también el fin de los absolutos; QM se encargará más adelante de refutar esa falacia. Pero se impone antes exponer la forma más rigurosa y a la vez más contemporánea de correlativismo, su forma «dura», como la había denominado antes.

El kantianismo es un correlacionismo «débil» porque su crítica no niega toda relación del pensamiento con lo absoluto. Niega, eso sí, todo conocimiento de la cosa en sí, pero mantiene la pensabilidad del en-sí. Según Kant sabemos a priori que esa cosa en-sí no es contradictoria, y también que existe, con lo que se deja abierta la puerta a un vínculo con lo absoluto. La forma *dura* del correlacionismo considera, por el contrario, que no solo no podemos *conocer* la cosa-en sí, sino ni tan siquiera *pensarla*. A su vez, el correlacionismo fuerte no afirma la existencia de un Dios todopoderoso, pero considera dudosa toda refutación de su posibilidad.

El correlacionismo no es capaz de demostrar que sea imposible lo que está vacío de sentido, pues no se ha llevado a cabo una exploración del en-sí que lo garantice. El correlacionismo duro a su vez excluye la posibilidad de pensar lo que hay cuando no hay pensamiento. Esa exclusión se basa en dos decisiones del correlacionismo sobre la mente humana que QM se propone analizar.

La primera es bien conocida: «la tesis de la inseparabilidad esencial del contenido del pensamiento y del acto de pensamiento¹¹³⁴». Esta tesis es suficiente por sí sola para destituir todos los absolutos de tipo materialista o realista, porque

todo materialismo que se pretenda especulativo -es decir, que haga de un cierto tipo *de entidad sin pensamiento* una realidad absoluta- debe consistir, en efecto, en afirmar *tanto* que el pensamiento no es

¹¹³¹ DF, p. 62

¹¹³² *Ibid.*

¹¹³³ *Ibid.* p. 63 (ed. original, p. 47).

¹¹³⁴ *Ibid.*, p. 65.

necesario (algo puede ser sin el pensamiento) *como que* el pensamiento puede pensar lo que debe haber cuando no hay pensamiento¹¹³⁵.

Es el caso del materialismo epicureista, que considera que el pensamiento puede acceder a la naturaleza absoluta de las cosas a través de las nociones de vacío y de átomo, y que esa naturaleza no está correlacionada con el pensamiento. Para el correlacionismo, por el contrario, es impensable abstraer de lo objetivo el hecho de que se *da* siempre-ya *a un ente*, no se puede pensar el mundo sin un ente que reciba esa donación. A esta primera decisión sobre el pensamiento que toma el correlacionismo lo denomina QM «primado de lo inseparable o del correlato».

La segunda decisión consiste fundamentalmente en absolutizar la correlación misma. Se trata de sostener que la cosa en-sí no contiene ninguna verdad, al ser impensable, y que hay que suprimirla en beneficio de la interrelación objeto-sujeto o cualquier otra considerada adecuada. Se hipostatiza así algún elemento subjetivo (intelectivo, concienical o vital); QM hace un catálogo detallado:

la representación en el mundo leibniziano; el sujeto-objeto objetivo, es decir, la naturaleza de Schelling; el Espíritu hegeliano; la Voluntad de Schopenhauer; la voluntad de poder (o *las* voluntades de poder) de Nietzsche; la percepción cargada de memoria de Bergson; la Vida de Deleuze, etcétera¹¹³⁶.

El primado de lo inseparable ha alcanzado tal fuerza que incluso el materialismo especulativo se ha visto salpicado por similares doctrinas antirracionalistas que ven siempre algo de viviente o de volitivo en lo inorgánico. Se llega entonces a un acuerdo definitivo: lo asubjetivo no puede ser¹¹³⁷.

Como vemos, al correlacionista le resulta sencillo deshacerse del enemigo «exterior» (el realista), pero no tanto del enemigo «interior» (el subjetivista). La diferencia esencial entre el idealismo trascendental kantiano y el idealismo especulativo hegeliano reside en que el primero postula que solo se pueden *describir* las formas a priori del conocimiento, mientras que Hegel afirma que es posible *deducirlas*. La facticidad (pura descriptibilidad) de las formas en Kant garantiza que se pueda distinguir el en-sí del fenómeno, porque si esas formas fuesen deducibles mostrarían ser de una necesidad condicionada que suprimiría la posibilidad misma de que exista un en-sí que pueda diferir de ellas.

Correlacionismo fuerte e idealismo absoluto, partiendo ambos de la impensabilidad del en-sí, llegan a dos conclusiones opuestas: pensabilidad / impensabilidad del absoluto. El

¹¹³⁵ *DF*, pp. 65-66 (cursivas de QM).

¹¹³⁶ *Ibid.*, p. 67 (cursivas de QM). En «Soustraction et contraction. À propos d'une remarque de Deleuze sur *Matière et mémoire*», *Philosophie*, núm. 96, 2008, pp. 67-93, QM constata un inmanentismo no correlacionista en la primera parte de *Materia y memoria* de Bergson, en la que se produce una identificación entre percepción y objeto percibido y en la que «la materia se da como aquello que ella misma es» (p. 75), pero todo ese «realismo» se disipa con la aparición de la memoria, que hace que la materia quede reducida a lo que queda de la percepción una vez que se ha retirado de ella lo que la memoria introduce, a través de un inmenso trabajo de *contracción* (*contraction*) de los datos y las cualidades, de manera que la materia se revela precisamente como «aquello que no ha sido objeto de la acción de la contracción» («ce qui n'a pas fait l'objet du travail de la contraction», p. 78).

¹¹³⁷ *Ibid.*, p. 68.

correlacionismo fuerte sostiene, como el kantismo, la facticidad de las formas a priori del conocimiento, pero difiere de él en que acuerda tal facticidad también a la no-contradicción, es decir, a la forma lógica: los principios lógicos son factuales, solo se pueden describir, pero no deducir su verdad absoluta. No podemos ya saber si una contradicción es absolutamente imposible, solo saber que no podemos pensar nada contradictorio.

Esta facticidad juega un papel muy importante en el proceso de desabsolutización. No tiene nada que ver con la contingencia, ni debe confundirse con ella; la contingencia señala el hecho de que las leyes físicas permiten que un acontecimiento tenga o no lugar, o permiten a un ente surgir o desaparecer. La facticidad, por el contrario, se refiere a las invariantes estructurales del mundo que ordenan la representación: el principio de causalidad, las formas de la percepción, las leyes lógicas, etc. Son estructuras fijas, y de algunas de ellas (las leyes lógicas) ni siquiera está nadie en disposición de representarse su modificación (es imposible representarse un ente idéntico a sí mismo y contradictorio consigo mismo al mismo tiempo). No se puede fundar la necesidad de esas formas, su facticidad misma decreta que solo pueden ser objeto de un discurso descriptivo, y no fundacional. A su vez «la facticidad de esas invariantes mismas [...] remite a la incapacidad esencial en la que me encuentro para establecer su necesidad o su contingencia¹¹³⁸». La facticidad es ante todo la imposibilidad de dar cuenta de un fundamento *último* de la existencia de cualquier ente¹¹³⁹.

La facticidad se limita por tanto a determinar los límites insuperables de la objetividad ante el hecho que hay un mundo, estructurado por invariantes determinadas. La logicidad misma del mundo es lo que escapa a las estructuras de la razón lógica; el en-sí se opaca, y tiende a desaparecer en beneficio de la pura facticidad.

La facticidad deja así abiertas, sin resolverlas, todas las posibilidades e hipótesis con respecto al en-sí: puede ser o puede no ser, puede ser necesario o puede ser contingente, etc. Esto no es saber alguno sobre lo Otro, sino básicamente una marca de nuestra finitud esencial, y de la finitud del mundo mismo: «la facticidad tiñe el saber y el mundo de una ausencia de fundamento cuyo reverso es que nada puede ser dicho que sea absolutamente imposible, ni siquiera lo impensable¹¹⁴⁰». La facticidad lleva a su extremo la crítica al principio de razón suficiente, afirmando no solo que el argumento ontológico es absurdo, sino también que la no-contradicción misma es sin-razón: «La facticidad es la "irrazón" (la ausencia de razón) tanto de lo dado como de sus invariantes¹¹⁴¹». En «Potencialidad y virtualidad», de 2011, QM incide en este carácter *irracional* del principio de razón suficiente, en tanto exigencia puramente *metafísica* que, al decretar arbitrariamente la necesidad de las leyes físicas, se opone a la esencia de la racionalidad ; y a la inversa, un mundo totalmente racional, totalmente gobernado por

¹¹³⁸ DF, p. 71.

¹¹³⁹ TWB., p. 21.

¹¹⁴⁰ DF, p. 71.

¹¹⁴¹ *Ibid.* p. 72.

la lógica, sería un mundo totalmente caótico, un mundo en el que nada tendría razón de ser lo que es en vez de ser de otra manera debido a que no existiría nada contradictorio en la posibilidad de ese ser de otra manera¹¹⁴².

Ese modelo fuerte del correlacionismo puede resumirse por tanto en la siguiente tesis: «*es impensable que lo impensable sea imposible*¹¹⁴³». No se puede fundar de manera racional la imposibilidad absoluta de una realidad contradictoria, o de la inexistencia de todas las cosas. Con ello no se puede descalificar desde el punto de vista racional ningún discurso no racional sobre el absoluto por razón de su irracionalidad. El correlacionismo fuerte puede por tanto admitir un mundo creado de la Nada por un Dios omnipotente, o la coherencia del dogma de la Santísima Trinidad; ello es debido a que trata con un régimen de sentido inconmensurable con lo racional, porque «trata no sobre los hechos del mundo sino sobre el hecho de que hay un mundo¹¹⁴⁴». Por otra parte, el correlacionismo no emite discurso ninguno sobre lo absoluto, sino que se limita a pensar los límites del pensamiento, siempre tocando un solo borde de ese límite – el interior –. No funda él mismo una creencia religiosa determinada, pero sí socava toda legitimidad de la razón para descalificar una creencia en razón de lo impensable de su contenido.

Este modelo lo ve QM representado de manera paradigmática, como ya había indicado en *ID*, en las filosofías de Heidegger y de Wittgenstein, como máximos representantes a su vez de la fenomenología y la filosofía analítica. El *Tractatus* por ejemplo postula que la fórmula lógica del mundo solo puede ser mostrada, no enunciada a la manera de un hecho del mundo; el hecho mismo de que el mundo sea decible es precisamente lo que escapa al discurso de la lógica. Wittgenstein lo deja claro en la proposición 6.522: «Hay, ciertamente, lo inexpresable. Se *muestra*, es lo místico», y en la 6.44: «Lo místico no es *cómo* es el mundo, sino *que sea*¹¹⁴⁵»: la imposibilidad de la ciencia de pensar el mundo. QM aduce igualmente una cita de *¿Qué es la metafísica?* de Heidegger: «Entre todos los entes, el hombre es el único que experimenta, interpelado por la voz del Ser, la maravilla de las maravillas: que el ente es»: que haya algo ente escapa por tanto a la razón metafísica, igual que el hecho de que haya un mundo lógico en el caso del positivismo, debido a la facticidad de ese «hay», facticidad que es pensable pero solo debido a nuestra incapacidad de acceder a un fundamento ontológico

¹¹⁴² Quentin Meillassoux, «Potentiality and Virtuality» (en adelante *PaV*), en: Bryant, L., Srnicek, N. y Harman, G. (eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne, re.press, 2011, pp. 224-236, p. 226. («This being so, we would indeed have to agree that in a rational world everything would be devoid of any reason to be as it is. A world which was entirely governed by logic, would in fact be governed only by logic, and consequently would be a world where nothing has a reason to be as it is rather than otherwise, since nothing contradictory can be perceived in the possibility of such a being-otherwise (...). Hume's discovery, according to our account, is thus that an entirely rational world would be by that very token entirely chaotic: such a world is one from which the irrational belief in the necessity of laws has been extirpated, since the latter is opposed in its very content to what constitutes the essence of rationality»).

¹¹⁴³ *Ibid.*

¹¹⁴⁴ *Ibid.*

¹¹⁴⁵ *DF*, p. 73.

absoluto; como dice QM: «No puedo pensar lo impensable, pero puedo pensar que no es imposible que lo impensable sea¹¹⁴⁶».

La moderna renuncia al absoluto se ampara así en esas dos *operaciones*: el primado del correlato frente a todo *realismo ingenuo* y la facticidad del correlato contra todo *idealismo especulativo*, teniendo siempre en cuenta que para el correlacionista el realista es siempre inferior en dignidad epistemológica al idealista, porque rompe con toda forma de correlacionismo, algo que no hace el idealismo, que lo absolutiza¹¹⁴⁷.

Surge una nueva pregunta que a su vez va a generar dos tipos distintos de correlacionismo fuerte. La pregunta es si la desabsolutización del pensamiento implica también la desuniversalización del pensamiento. Los filósofos que responden de manera negativa se alinean en la herencia crítica kantiana e intentarán establecer las condiciones universales de nuestra relación con el mundo; pero no justificará la universalidad de la no contradicción (por ejemplo) por su supuesta absolutidad, sino como, por ejemplo, condición universal de la decibilidad o enunciabilidad de lo dado, o de la comunicación intersubjetiva. Los filósofos posmodernos y partidarios de una finitud radical, que sostienen que todo universal no es más que una reliquia mistificatoria de la antigua metafísica, intentarán pensar la facticidad de nuestra relación con el mundo como una situación finita por sí misma, y de la que por tanto no nos podríamos abstraer hasta alcanzar enunciados que tengan validez para todo ser humano en todo periodo de tiempo. Las correlaciones de cada momento estarán vinculadas a un momento concreto de la historia del ser, a un estilo de vida dotado de sus propios juegos de lenguaje, a una comunidad cultural o hermenéutica determinada, etc.

Solo existe por tanto una pregunta legítima para ambos tipos de correlacionismo fuerte: ¿es posible sostener un discurso universal acerca de la naturaleza misma de nuestra relación con el mundo? Es decir, en última instancia, la pregunta sobre la naturaleza de las condiciones de posibilidad de lo dado y del lenguaje. «El enunciado metafísico: "si un ente es tal, debe absolutamente ser" deja lugar al enunciado postmetafísico: "si un ente se da *inmediatamente* como tal (perceptible, decible, etcétera), entonces tiene como condición más general - más profunda, más originaria - ser tal"¹¹⁴⁸». El debate se deriva de este modo a la determinación o existencia/inexistencia de esas condiciones.

Los correlacionistas fuertes, enfrentados por tanto a una creencia o dogma religioso determinado, simplemente demostrarán que la razón no está legitimada para discutir con sus propios medios en torno a la verdad o falsedad de ese dogma: queda fuera de sus competencias, por decirlo así. Por el contrario un kantiano habría intentado mostrar si ese dogma era o no contradictorio. La divergencia entre pensamiento y ser es aquí total, frente a la unidad parmenideana, no porque el correlacionista se pronuncie en absoluto sobre el hecho de que pensar y ser sean inconmensurables (pues ello supondría un saber sobre lo en-sí que se niega de manera tajante), sino porque se preconiza una facticidad

¹¹⁴⁶ *Ibid.* 74.

¹¹⁴⁷ *DF, ibid.*

¹¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 76 (cursivas de QM).

tan radical de la correlación entre ser y pensamiento que se llega a lo que QM llama una «*tot-alterización posible del ser y del pensamiento*»¹¹⁴⁹, entendiendo por tot-alterización el sustantivo abstracto que alude al Todo-Otro.

Con ello, a lo que asistimos no es ni mucho menos a la desaparición de los absolutos, sino a la desaparición de la pretensión y la voluntad de pensarlos. El correlacionismo legitima todos los discursos que intentan acceder a lo absoluto, pero bajo la única condición de que en esos discursos no aparezca ninguna justificación racional de su validez: si renuncian en definitiva a toda pretensión de racionalidad, y si esa creencia religiosa afirma basarse en sí misma. QM lo resume a su manera:

*el final de la metafísica, al sustraerle a la razón todas sus aspiraciones al absoluto, tomó la forma de un retorno exacerbado de lo religioso. O incluso: el final de las ideologías tomó la forma de una victoria exclusiva de la religiosidad*¹¹⁵⁰.

Una de las consecuencias directas de ello es que el pensamiento se ve privado, bajo la presión de ese correlacionismo, de ejercer la crítica de lo irracional cuando éste trata sobre lo absoluto. La otra, deducible de la anterior, es que se justifica la vía irracional de la creencia como única forma de acceso posible al absoluto. Al convertir lo absoluto en impensable cualquier forma de acercamiento a él – incluido el ateísmo – queda reducida a creencia; todo queda relegado ya al campo de lo indemostrable. Se trata de un retorno del fideísmo *esencial*, y no meramente histórico, es decir, elevado a una categoría general.

El fideísmo despliega siempre en efecto un escepticismo contra la pretensión de la razón de acceder a una verdad absoluta que apunte el valor de la creencia. QM retoma aquí la argumentación de *ID* sobre el fideísmo (ver 1.2.20, *Metafísica y antimetafísica*) como movimiento antimetafísico y como defensa general de la fe sobre la razón, y que une en última instancia de manera esencial escepticismo con religiosidad. En efecto, el escepticismo legitima cualquier forma de creencia en el absoluto, sea cual sea, y con ello difunde y provoca un fideísmo de la creencia, cualquiera que esta sea. Se trata de un devenir religioso del pensamiento al que QM denomina «*en-religamiento de la razón*»¹¹⁵¹. QM lo compara, como movimiento inverso, a la racionalización del judeocristianismo debido a la influencia de la filosofía griega: la filosofía se piensa a sí misma y por sí misma como criada de la teología, sin presión de creencia exterior alguna. Se deja espacio libre por tanto a otorgar legitimidad veritativa a cualquier profesión de fe, por extravagante que sea. Se condena el fanatismo solo desde un punto de vista *moral*, por sus efectos prácticos (ético-políticos), no por su contenido de verdad o falsedad. La renuncia y el abandono de lo absoluto en manos religiosas llevado a cabo por el pensamiento nos aboca a considerar que, si hay una verdad última, esta no puede esperarse de lo racional, sino de la fe o la religión.

¹¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 78 (cursivas de QM) (*tot-altérisation possible* en el original francés, p. 61).

¹¹⁵⁰ *DF, ibid.* (cursivas de QM).

¹¹⁵¹ *DF*, p. 81 (cursivas de QM) (*enreligement de la raison* en el original francés, p. 64).

QM explica que el en-religamiento no se refiere al acto mismo de fe, que puede tener su valor intrínseco propio: «El en-religamiento designa la figura contemporánea de la *articulación* del pensamiento con la fe – o sea un movimiento del pensamiento mismo respecto de la fe: a saber, *su subordinación no-metafísica* a esta»¹¹⁵². La fe tiene ya pleno derecho a apuntalar la verdad última. Asistimos a un proceso de en-religamiento que se da en paralelo y ligado a una descristianización; el moderno fue despojando de toda pretensión ideológica (metafísica) al cristianismo al mismo tiempo que preconizaba la legitimidad veritativa de *todos* los cultos.

QM traza someramente un linaje que parte de Montaigne, continua con Gassendi y Bayle y culmina en Wittgenstein y Heidegger (los pensadores del Todo-Otro), que trae consigo la clausura o agotamiento escéptico-fideista de la metafísica y que buscan o propician que la fe quede protegida de todo ataque o intrusión de lo racional. Se trata de un vaciamiento de lo que podría quedar de metafísico en la absolutidad, y de la victoria de la fe sobre el pensamiento sin privilegiar contenido alguno de esa misma fe. QM rastrea esa evolución y la relación con el correlacionismo:

El retorno contemporáneo hacia el Todo-Otro (el objeto por él mismo vacío de la profesión de fe) es así el reverso inevitable y riguroso de la interpretación de la caducidad del principio de razón tanto como el descubrimiento, a través ella, de su incapacidad esencial para descubrir un absoluto: el fideísmo es *el otro nombre* del correlacionismo fuerte¹¹⁵³.

Este avance del escepticismo-fideísmo lleva aparejado un resurgimiento de un obscurantismo y un fanatismo contemporáneos, que no son el resurgimiento de un arcaísmo violento contra la razón crítica occidental, sino un *efecto* de esa racionalidad crítica, que por otra parte se ha mostrado tan eficaz para demoler el dogmatismo. De este modo, la exitosa crítica de las ideologías acaba derivando en defensa de la creencia ciega, la violencia argumentada de los fanatismos diversos.

En medio de esta marejada antimetafísica y desabsolutizadora de la filosofía contemporánea, QM considera tarea urgente y necesaria encontrar en el pensamiento «*un poco de absoluto*»¹¹⁵⁴, el mínimo al menos para contraponerlo a todos aquellos que se creen sus depositarios exclusivos por obra y gracia de alguna revelación. Eso es precisamente lo que permite y facilita, como ya sabemos por *ID*, el principio de factialidad.

3.3. El principio de factialidad

QM va a hacer un abordaje algo distinto de su propio concepto de factialidad del que llevó a cabo en *ID*, que le va a servir además para aquilatar aún más ese concepto y blindarlo ante nuevas objeciones (en especial las que pueden llegar desde las posiciones correlacionistas). Aquí va a seguir una argumentación similar, como el mismo

¹¹⁵² *Ibid.*, p. 82 (cursivas de QM).

¹¹⁵³ *DF*, p. 84 (cursivas de QM).

¹¹⁵⁴ *Ibid.* p. 85. Kennedy (2017, p. 87) reprocha a QM lo paradójico de esa expresión: el absoluto o es total o no es absoluto. Puede que la expresión de QM contenga bastante ironía.

indica¹¹⁵⁵, a la de Descartes en las *Meditaciones*, después de haber establecido la verdad del *cogito*. Pero QM parte de un *cogito* correlacional, que difiere del cartesiano en al menos dos aspectos: 1) no se identifica necesariamente con una metafísica de la representación, ya que su concepto de la correlación ser-pensamiento puede no ser equivalente a la de sujeto-objeto; 2) no es un *cogito* solipsista, sino en cierto modo colectivo (un *cogitamus*), ya que funda su verdad objetiva (la de la ciencia) en un acuerdo intersubjetivo de racionalidades. No obstante, este *cogitamus* instituye a su vez otro tipo de solipsismo que QM denomina «de la especie» o «de la comunidad¹¹⁵⁶», ya que niega la posibilidad de pensar una realidad anterior o posterior a esa comunidad de pensantes. Por ello substraerse a esa comunidad solipsista o a ese «solipsismo de la intersubjetividad» supone acceder a un Gran Afuera «capaz de interpretar respecto de las matemáticas contenidas en los enunciados ancestrales el rol del Dios veraz respecto de la sustancia extensa¹¹⁵⁷».

QM plantea en estos términos, resumiéndolo en tres partes, el problema de la ancestralidad: 1) lo ancestral, para ser pensado, exige que se pueda pensar un absoluto; 2) ese absoluto buscado no es dogmático, es decir no puede ser un ente; 3) acceder a ese absoluto exige salir del círculo correlacional, pues sabemos que éste niega toda forma de absoluto. Se trata por tanto de encontrar un absoluto no metafísico que atraviese ese círculo correlacional fuerte, teniendo en cuenta que un absoluto realista (como el de Epicuro) no es capaz de atravesar la red del correlacionismo y que un absoluto correlacional, por su parte, no es capaz de atravesar las redes de la facticidad. La pregunta es entonces cómo puede el pensamiento acceder al Afuera.

El único camino practicable pareciera ser el que intentaron los metafísicos subjetivistas: absolutizar el correlato mismo. Con ello se reconocía una necesidad esencial: el correlato es el único en-sí verdadero. Con ello se llevaba a cabo una ingeniosa operación mediante la cual una ignorancia radical (sobre el Afuera) se transformaba en el saber sobre un ser absolutizado.

Sin embargo, esta operación fracasa al topar con el segundo principio del correlacionismo (la facticidad del correlato), que descalifica tanto al dogmatismo idealista como al realista. Esto solo deja ya abierta una posible salida: la absolutización, precisamente, de este segundo principio, es decir, la absolutización de la facticidad misma. Es decir, que si se accede a una verdad ontológica escondida bajo la facticidad, se habrá accedido a una verdad que ningún escéptico correlacionista podrá alcanzar, porque ya no habrá un tercer principio que se oponga a esa absolutización. Lo absoluto no es por tanto el correlato, sino *la facticidad del correlato*¹¹⁵⁸. La facticidad se revela entonces como el develamiento del en-sí, y no como la inaccesibilidad del absoluto.

Podría parecer que estas últimas proposiciones carecen de sentido, pues harían un absoluto de una incapacidad (la facticidad expresa la incapacidad esencial del

¹¹⁵⁵ DF, p. 87.

¹¹⁵⁶ DF, p. 88.

¹¹⁵⁷ *Ibid.*

¹¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 90.

pensamiento de desvelar la razón de ser de lo que es), y ello derivaría en una *incapacidad absoluta*. Pero eso no es realmente así. La facticidad se va a revelar como un saber del absoluto «porque por fin vamos a reponer [poner de nuevo] en la cosa lo que teníamos ilusoriamente por una incapacidad del pensamiento¹¹⁵⁹», es decir, la ausencia de razón inherente a toda cosa no es un límite puesto al pensamiento, sino que esa ausencia de razón es ella misma la propiedad última del ente. Esa ontologización de la facticidad, por llamarla así, garantiza a su vez el devenir y el cambio: «Es preciso hacer de la facticidad la propiedad real de toda cosa, como de todo mundo, de *ser sin razón*, y a este título de *poder sin razón devenir efectivamente otro*¹¹⁶⁰». La ausencia de razón (la irrazón) es una propiedad ontológica absoluta, y no un distintivo de la finitud de nuestro saber; es la propiedad o atributo de un tiempo absoluto, capaz de destruir o crear cualquier ente sin razón alguna para ello¹¹⁶¹. Se demuestra aquí la falsedad (absoluta) del principio de razón suficiente, pues no existe razón alguna para que un ente sea así y no de cualquier otra manera:

Todo puede realmente colapsar, tanto los arboles como los astros, tanto los astros como las leyes, tanto las leyes físicas como las leyes lógicas. Y no en virtud de una ley superior que destinaría toda cosa a su pérdida, sino en virtud de la ausencia de una ley superior capaz de preservar de su pérdida a cualquier cosa de la que se trate¹¹⁶².

El correlacionista podría objetar que se confunden aquí dos términos distintos: facticidad y contingencia. La contingencia, entendida como posibilidad de algo de surgir o no surgir, de conservarse o de desaparecer, es un saber (el saber sobre lo percedero de los entes, su fragilidad o su no-ser posible). Pero la facticidad designa nuestra ignorancia sobre la contingencia o necesidad del mundo y sus leyes, y por tanto podría identificarse lo mismo con la contingencia que con la necesidad. Si se hace de la facticidad una propiedad de las cosas, convierto esa facticidad en una forma de contingencia aplicable no solo al mundo, sino a sus invariantes (leyes físicas y lógicas); es decir, que hago de esa facticidad un saber sobre la destructibilidad del mundo. Sin embargo, no podemos demostrar que la facticidad sea una tal contingencia, verdadera en sí. El correlacionismo objeta este postulado con la misma fuerza con la que objeta la tesis de la necesidad absoluta de un Ente primero: ¿cómo podemos saber si la irrazón del mundo es una irrazón en-sí, y no una irrazón *para nosotros* (es decir, una incapacidad absoluta de descubrir una verdadera razón necesaria de los entes oculta tras los fenómenos)?

QM enfoca la refutación de esta objeción intentando demostrar que el núcleo de la tesis correlacional (la distinción entre *en-sí* y *para nosotros*) presupone admitir la absolutidad de la contingencia de lo dado. Si se logra demostrar que esa contingencia de todo ente es el absoluto que el círculo correlacional presupone, se revelará entonces que no se puede desabsolutizar la contingencia sin que el círculo mismo se desmantele.

¹¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 91.

¹¹⁶⁰ *DF*, *ibid.* (cursivas de QM)

¹¹⁶¹ *TWB*, p. 23.

¹¹⁶² *DF*, pp. 91-92.

Para avanzar en la demostración, QM propone una especie de parábola o de ejemplo filosófico: la discusión entre un dogmático cristiano, que afirma saber que hay vida tras la muerte, y que ésta consiste en un Dios incomprensible cartesiano que se demuestra en efecto como incomprensible a nuestra razón finita, y un dogmático ateo que afirma que tras la muerte solo hay la nada. Interviene entonces el correlacionista para deslegitimar ambas posiciones, pues defiende un agnosticismo epistemológico: todas las creencias son lícitas, ya que la teoría es incapaz de legitimar ninguna; *saber* presupone estar en este mundo. El correlacionista refuta ambas posiciones dogmáticas con el mismo argumento: no se puede pensar algo *cuando no se está en el mundo*.

Pero entonces interviene el idealista subjetivo. Este argumenta que el agnóstico sostiene una tesis tan inconsistente como la de los dos realistas dogmáticos: los tres creen que podría existir un en-sí radicalmente diferente de nuestro estado presente, en forma de Dios inaccesible o de pura nada. Pero eso es impensable: no puedo pensarme a mí mismo como no siendo sin autocontradecirme. Solo puedo pensarme como existiendo tal y como existo ahora, y existiendo siempre, dado que la muerte es impensable e introduce una contradicción. El idealista anula así la muerte, como una forma más de trascendencia radical, de la misma manera que anula en el en-sí como independiente de su correlación con el sujeto.

Se trata ahora de ver cómo el correlacionista agnóstico refuta las dos tesis realistas y la tesis idealista. Para oponerse a esta última, el agnóstico se queda sin elección: tiene que sostener que la des-identidad que implica la muerte es tan pensable como la perduración en lo idéntico. Ello es debido a que al hacerlo me pienso como desprovisto de razón de ser y permanecer como soy: incluso si no me puedo pensar como aniquilado, no puedo pensar ninguna causa que anule esa eventualidad. Si los realistas sostienen la posibilidad de un estado impensable (el *post portem*), están sosteniendo una tesis que sí es pensable: «si no puedo pensar lo impensable, puedo pensar la posibilidad de lo impensable por el rodeo de la irrazón de lo real¹¹⁶³». El agnóstico puede refutar entonces las tres tesis como absolutismos: pretenden extraer una razón necesaria donde no la hay.

Pero entonces interviene un último personaje: el filósofo especulativo, que sostiene que el absoluto no está en ninguna de las posturas precedentes «porque *lo absoluto es el poder-ser-otro él mismo, tal como lo teoriza el agnóstico*¹¹⁶⁴». El absoluto es la posibilidad, desprovista de razón, de pasar de un estado a otro. Y es una posibilidad que no es ya ignorancia o incapacidad de saber, sino un *saber* sobre la posibilidad real. Esto último se deduce de la refutación del agnóstico al idealista: podemos pensarnos como no siendo, el devenir-todo-otro (nuestra tot-alteridad) es *pensable*¹¹⁶⁵. Y podemos pensar ese/esos estado(s) como posible(s) porque somos capaces de pensar un poder-ser-otro que nos abola. Ahora bien, ese poder-ser-otro no es un mero correlato de nuestro pensamiento, «*puesto que precisamente contiene la posibilidad de nuestro*

¹¹⁶³ DF, p. 95.

¹¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 96 (cursivas de QM).

¹¹⁶⁵ QM alude aquí al concepto de *tout autre* (absolutamente otro, alteridad absoluta) de Derrida.

*propio no-ser*¹¹⁶⁶». Dicho de otro modo: «si sostengo que mi posible no-ser no existe más que como correlacionado al acto de pensar mi posible no ser, entonces *no puedo ya pensar mi posible no-ser*, lo que es precisamente la tesis del idealista¹¹⁶⁷». Y para refutar el idealismo subjetivo debo admitir que mi aniquilamiento posible es pensable como no correlativo a mi pensamiento de mi aniquilación. Llegamos entonces, por la vía de esa refutación del correlacionista al idealista, a la absolutización (o de-correlación) del poder-ser-otro implicado en la facticidad.

Pero aún existirá una última objeción del correlacionista: la opción especulativa es equivalente a las opciones realista e idealista, pues nos es imposible dar una razón de la posibilidad real de las opciones *post mortem* concebibles, y también de la necesidad de un estado único de las opciones dogmáticas, con lo que la tesis especulativa y las metafísicas son igualmente pensables, y por tanto equivalentes. Pero QM aduce una razón para la superioridad de la tesis especulativa, suministrada por el agnosticismo mismo: «*el agnóstico no puede desabsolutizar el poder-ser-otro sino absolutizándolo nuevamente*¹¹⁶⁸». Esa objeción deja abiertas todas las opciones, sin cerrarlas en favor de una sola como hace el dogmático. Y esa posibilidad que se deja abierta («todo es igualmente posible») «es un absoluto que no se puede desabsolutizar sin pensarlo otra vez como absoluto¹¹⁶⁹».

La idea de la diferencia entre el en-sí y el para nosotros solo es posible por tanto gracias a un poder extraordinario del ser humano: su capacidad de acceder a su posible no-ser: *saberse mortal*¹¹⁷⁰. Ese pensamiento surge de una verdad profunda implícita en él: el absoluto verdadero, que destruye al resto de falsos absolutos de la metafísica realista o idealista. Dicho de otra manera: «no puedo pensar la irrazón – que es la igual e indiferente posibilidad de toda cosa – como relativa solo al pensamiento: porque solo pensándola como absoluta puedo desabsolutizar toda opción dogmática¹¹⁷¹». En *TWB*, QM vuelve a esta idea, en este caso como refutación contra el correlacionismo: para pensarme a mí mismo como mortal, debo admitir que la muerte no depende de mi pensamiento acerca de la muerte, no depende de la *correlación*; se abre ahí una grieta hacia el Gran Afuera, hacia lo absoluto, que se presenta sencillamente como la absoluta falta de razón de ser de toda realidad¹¹⁷². Se trataría por tanto, por seguir el lema cartesiano, de una especie de *non ero, ergo cogito (absolutum)*.

¹¹⁶⁶ *DF*, p. 96 (cursivas de QM).

¹¹⁶⁷ *Ibid.* (cursivas de QM).

¹¹⁶⁸ *DF*, p. 97 (cursivas de QM).

¹¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 98.

¹¹⁷⁰ *Ibid.* p.99 (cursivas de QM).

¹¹⁷¹ *Ibid.*, p. 100.

¹¹⁷² *TWB*, p. 23. Backman, J., «Transcendental Idealism and Strong Correlationism: Meillassoux and the End of Heideggerian Finitude», en: Heinämaa, S., Hartimo, M. y Miettinen T., *Phenomenology and the Transcendental*, Nueva York: Routledge, 2014, pp. 276-294, considera que este argumento de QM se construye como contrargumentación a la idea de mortalidad de Heidegger, que implica que todo yo pensante tiene una relación constitutiva con la posibilidad de una realidad actual que no lo incluye y que, por tanto, no puede concebirse como correlato de su pensamiento; no existe ningún nivel trascendental de la egoidad del que pueda abstraerse esta posibilidad.

El correlacionismo, en última instancia, no puede desabsolutizar al mismo tiempo sus dos principios, porque si absolutiza uno desabsolutiza el otro. Solo queda la posibilidad de absolutizar el correlato (idealismo) o absolutizar la facticidad. La opción idealista es prisionera de la metafísica y de la necesidad real de un ente determinado. La segunda opción por tanto – la absolutividad de la factualidad – es la que nos permite atravesar el círculo correlacionista para acceder a lo absoluto no-dogmático.

En efecto, se trata aquí de desvelar un absoluto que no sea un *ente* absoluto, pues ello sería recaer en el dogmatismo. La facticidad, en efecto, lejos de sostener que sea necesario que un ente determinado exista, postula que es absolutamente necesario que todo ente pueda no existir. Se trata de una tesis especulativa (pues piensa lo absoluto) sin ser metafísica (no piensa que nada, ningún ente, *sea* absoluto). «El absoluto es la imposibilidad absoluta de un ente necesario¹¹⁷³». Se trata de un *principio de irrazón* frente al principio de razón: nada tiene razón de ser, y esa propia falta de razón de ser es la razón de ser (todo debe poder ser o no ser sin razón).

QM retoma aquí la idea de lo anhipotético desarrollada en *ID* para afirmar que lo anterior constituye un principio anhipotético, y lo desglosa en su forma lógica. Por tal principio anhipotético entendía Aristóteles, como vimos, «una primera proposición no deducible de otra, y de la que existe sin embargo una demostración¹¹⁷⁴». Esta demostración *indirecta* consiste no en deducir el principio de otra proposición, sino el desvelar la inconsistencia necesaria de discutir la verdad del principio. Se demuestra el principio demostrando que quien lo discute no puede discutirlo sino presuponiéndolo como verdadero, refutándose de esa manera a sí mismo. Aristóteles lo utiliza en el caso del principio de no-contradicción, ya que discutirlo supone preservarlo en todo momento. Ahora bien, el principio de no-contradicción es anhipotético en cuanto a lo pensable (no puedo pensar la contradicción), pero no en cuanto a lo posible (no puedo demostrar su imposibilidad real absoluta). Sin embargo, el principio de irrazón es un principio no solo *anhipotético*, sino también *absoluto*: no se puede discutir su valor absoluto sin presuponer su verdad absoluta. Discutir el principio de irrazón es presuponerlo; discutir su absolutividad es presuponerla.

Para comprender mejor esta idea, QM la ejemplifica en el tiempo, entendido como potencia que hace emerger y puede abolir cualquier ente; no se puede pensar ese tiempo como susceptible a su vez de emergencia o de aniquilación sino *en el tiempo*. Esto solo funciona, naturalmente, para un tiempo capaz él mismo de hacer emerger y/o de aniquilar toda ley física (es decir, pensado como absoluto), pues de lo contrario podría abolirse en otra cosa distinta a él mismo, en un tiempo gobernado por otras leyes. La irrazón por tanto, en tanto que anhipotética y absoluta, es pensable como eterna; nos es posible entonces establecer por tanto, por medio de una demostración anhipotética, la necesidad absoluta de la contingencia de todo ente.

¹¹⁷³ *DF*, p. 101.

¹¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 102.

QM distingue esta contingencia de aquella que se denominó contingencia empírica de los objetos materiales. Esta contingencia absoluta difiere de la empírica en que esta segunda – a la que QM va a denominar aquí *precariedad*¹¹⁷⁵ – designa una capacidad de desaparecer o de ser destruido tarde o temprano: un posible no-ser abocado a hacerse efectivo en el tiempo. Sin embargo, la contingencia absoluta – a la que QM va a denominar sencillamente *contingencia* – designa una posibilidad pura, un posible que quizá no se cumplirá nunca. No podemos saber, en efecto, si nuestro mundo, tal y como es, colapsará alguna vez; solo sabemos (por el principio de irrazón) que eso es posible y que puede producirse sin razón alguna, pero no es necesario, nada lo impone. Afirmar que todo es precariedad (que todo acabará por desaparecer) es una tesis metafísica y dogmática, pues excluye la opción de la preservación perenne o perduración, haciendo de la destrucción algo necesario. La contingencia, por el contrario, no excluye nada, permite que todo sea posible.

A partir de lo dicho cabe entonces una crítica especulativa del correlacionismo, en tanto cómplice de la creencia fideísta en el Todo-Otro, sustentada en la fidelidad al principio de razón. Como vimos, el modelo fuerte de la correlación legitima el discurso religioso: no abandona el principio de razón, sino que permite la defensa de la creencia en ese principio convertida en irrazonada. La especulación por el contrario establece racionalmente que no hay razón última, ni pensable ni impensable.

A través de la facticidad se abre una brecha en el círculo correlacional hacia el Gran Afuera. Pareciera no obstante que el único absoluto obtenido en esa lucha es prácticamente lo contrario de lo que suele entenderse por absoluto, en tanto base de un conocimiento preciso. En efecto, este absoluto es una forma extrema de caos o hipercaos (como lo llama QM¹¹⁷⁶), para el que nada parece ser imposible, ni tan siquiera lo impensable, y que recuerda en gran medida al *Ungrund* de la filosofía de la naturaleza de F.W.J. Schelling, como posibilidad absoluta previa al ser mismo, y como requisito para su existencia¹¹⁷⁷. Como había indicado antes QM, se trataba de encontrar, conforme al modelo cartesiano, un absoluto primero (el análogo de Dios) del que se derivaría luego un absoluto segundo, matemático (el análogo de substancia extensa) (la absolutización matemática). Pero aquí tenemos un absoluto primero, el caos, que no parece capaz de garantizar ningún orden y por tanto ningún discurso posible de la ciencia. En *TWB*, QM explica que la facticidad, tomada como absoluto, es el tiempo, pero un tiempo muy especial, el hipercaos¹¹⁷⁸. Ese hipercaos que es tiempo es capaz de destruir incluso el devenir de los entes, o de hacer que el devenir *no devenga*; el tiempo no está gobernado por las leyes de la física, sino a la inversa¹¹⁷⁹. El hipercaos es una

¹¹⁷⁵ *DF*, p. 104 («précarité» en el original, p.85).

¹¹⁷⁶ *DF*, p. 106

¹¹⁷⁷ Drew M. Dalton, «On The Possibility of Speculative Ethical Absolutes after Kant: Returning to Schelling through Meillassoux and Badiou», *Angelaki*, 2016, 21:4, pp. 157-172, p.165, pone en relación los dos términos de hipercaos y *Ungrund*.

¹¹⁷⁸ *TWB.*, p. 25.

¹¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 26.

forma de tiempo completamente liberada de toda necesidad metafísica y ontológica que pueda constreñirle: ni el devenir, ni el sustrato del devenir la gobiernan¹¹⁸⁰.

[Un pequeño paréntesis sobre la idea de hipercaos en QM: en *Speculative Solutions*¹¹⁸¹, una entrevista con Robin Mackay (editor de la revista *Collapse* y responsable del proyecto Urbanomics) y el músico alemán Florian Hecker, QM afirma que:

Lo específico del hipercaos es que no es una forma extrema de caos; no es más desorden que caos: es orden o desorden. El hipercaos puede significar orden y estabilidad, así como también la destrucción completa de lo que es¹¹⁸²

«Hipercaos» no es sinónimo de «desorden», sobre todo porque, como indica el propio QM, «siempre se puede decir que un desorden no es sino un orden más complicado»¹¹⁸³; al fin y al cabo, el hipercaos establece su propio orden, un orden que sin duda está fuera de nuestra comprensión; y es emergencia (*ex nihilo*) tanto como destrucción¹¹⁸⁴. Lo importante en la idea de hipercaos es que constituye «una teoría del tiempo, una teoría que muestra que el tiempo no es el devenir (*becoming*): el devenir es solo un tipo de tiempo»¹¹⁸⁵; el devenir y sus leyes están sometido al hipercaos, a la contingencia absoluta del todo. Como se dice en «Contingence et absolutisation de l'un» (QM utilizaba por entonces el término *Surchaos* para hipercaos): «A ojos del hipercaos todo es contingente, incluso el desorden, incluso el devenir»¹¹⁸⁶. Nuestro universo, con sus leyes contingentes, no es sino un *momento* del hipercaos, un momento *consistente, pero contingente*; por eso puede cambiar mañana mismo, y las leyes de ese universo pueden ser destruidas, lo mismo que las cosas que lo componen, y el universo mismo, para devenir en otro orden radicalmente distinto. Como dice QM, «si dios no existe, todo es frágil»¹¹⁸⁷.

El hipercaos es la forma misma del ser/devenir *privado de toda ley y de toda necesidad*, y en tanto tal la forma primaria de lo absoluto. Estas ideas de QM parecen ir en consonancia con determinados aspectos de la astrofísica moderna; es el caso de fenómenos tales como los agujeros negros, y sobre todo qué es lo que sucede dentro de ellos y de su campo gravitatorio. Los agujeros negros son regiones en el espacio en los

¹¹⁸⁰ *Ibid.*, pp. 26-27 («the notion of Hyper-Chaos is the idea of a time so completely liberated from metaphysical necessity that nothing constrains it: neither becoming, nor the substratum»).

¹¹⁸¹ MEILLASSOUX, Q., HECKER, F. y MACKAY, R., «Speculative Solution: Quentin Meillassoux and Florian Hecker Talk Hyperchaos», *Urbanomic*, Documents, 2010, archivo electrónico en: <https://www.urbanomic.com/document/speculative-solution-meillassoux-hecker/>

¹¹⁸² Meillassoux, Hecker y Mackay (2010), p. 2 (trad. nuestra) («What is specific to hyperchaos is that it is not an extreme form of chaos; it is not more disorder than chaos, it is order or disorder. Hyperchaos can mean order and stability, as well as a complete destruction of what is»).

¹¹⁸³ *Ibid.*, p. 3 («formally, you can always say that a disorder is just a more complicated order»).

¹¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 6 («chaos is emergence just as much as it is destruction»).

¹¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 3 («hyperchaos is a theory of time, a theory to show that time is not becoming. Becoming is just a case of time»).

¹¹⁸⁶ Q. Meillassoux, «Contingence et absolutisation de l'un», ponencia en La Sorbonne con motivo de un congreso en la Universidad París-I sobre «Métaphysique, ontologie, hénologie», en: <https://materia.stanford.edu/event/uncountable-matters/>, p. 13 (trad. nuestra) («Au regard du Surchaos, toute chose est contingente: même le désordre, même le devenir»).

¹¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 4 («If god doesn't exist, everything is fragile»).

que la fuerza de la gravedad es tan poderosa que nada puede escapar a su atracción, ni siquiera la luz; en su interior se da lo que se denomina la *singularidad*: un punto en el espacio donde todas las leyes de la naturaleza que conocemos *son destruidas*. Por esa razón Albert Einstein negó categóricamente su existencia, y fue Roger Penrose, en 1965¹¹⁸⁸, quien demostró matemáticamente que en el universo einsteiniano las singularidades no solo son posibles, sino que son inevitables. Los agujeros negros son objetos invisibles e inmensamente pesados, debido a que en su interior la materia se encuentra comprimida en un volumen mínimo; esa es la razón de la enorme distorsión que produce a su alrededor. Cuando un objeto cruza el límite del llamado «horizonte de sucesos» del agujero negro (una hipersuperficie alrededor del mismo que actúa de frontera del espacio-tiempo), queda desconectado del resto del universo y penetra en un *alterum* del que nada sabemos, excepto que dentro de él espacio y tiempo terminan. Dentro de ese lugar, y de esa singularidad, las leyes de la teoría de la relatividad (y el resto de leyes de la naturaleza que conocemos) carecen de sentido. En ese sentido, el comportamiento dentro de ese punto o región del universo puede designarse como hipercaótica¹¹⁸⁹].

A través de esa brecha abierta en la correlación distinguimos una potencia amenazante, ilógica, capaz de producir cambios radicales e impensables o de suspender al mundo en la inmovilidad. Se trata de una Omnipotencia similar al Dios omnipotente cartesiano, capaz incluso de lo inconcebible, pero al contrario que la divina sin normas, sin bondad ni sabiduría, ajena por completo a lo humano, una especie de Tiempo impensable por la física – pues escapa e incluso destruye las leyes físicas, en tanto meros *hechos* y por tanto *contingentes* – e impensable por la metafísica – pues es capaz de aniquilar todo ser determinado, un tiempo capaz de destruir el devenir mismo. La pregunta entonces es cómo fundar el discurso de la ciencia sobre semejante caos, y cómo éste podría legitimar el saber sobre lo ancestral.

El paso del absoluto primero (el caos) al absoluto segundo (matemático) exige examinar de nuevo el principio de factialidad, mostrándolo como un principio y no como la ignorancia de un principio. Pareciera que al absolutizar el caos nada se gana con respecto al conocimiento del en-sí, y se pasa meramente de la proposición escéptica «el en-sí puede ser cualquier cosa, pero no sabemos qué», a la proposición «el en-sí puede ser cualquier cosa, y lo sabemos»; lo que era un no-saber pasa a ser un saber pero sobre algo tan indeterminado y difuso que raya con la ignorancia.

Pero un examen más detallado revela una importante diferencia entre los dos enunciados. En el enunciado correlacional el absoluto podía ser completamente cualquier cosa. Pero al considerar la facticidad como lo absoluto, nuestro conocimiento se acrecienta en dos saberes muy importantes: «la primera es que la contingencia es necesaria, y por lo tanto eterna; la segunda es que la contingencia es lo único que es

¹¹⁸⁸ Penrose, R. «Gravitational Collapse and Space-Time Singularities», *Physical Review Letters*. 14 (3), enero 1965, pp. 57–59.

¹¹⁸⁹ Hemos sacado gran parte de esta información sobre los agujeros negros del artículo de BBC News del 16 enero 2021, con vídeo de Ana Pais, en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-55682735>

necesario¹¹⁹⁰». Y de esa necesidad absoluta se infiere también una imposibilidad absoluta, algo que no puede ser nunca posible: un *ente* necesario, es decir, eterno. Lo necesario (siempre) es la contingencia del ente, nunca el ente. Podría emerger del caos del mundo un ente sempiterno, indiscernible de un ente necesario, pero no sería necesario; nunca podríamos decir de él que vaya a durar eternamente de manera efectiva.

Las dos proposiciones de la necesidad de la no-necesidad (la contingencia) y de la contingencia de todo ente son de suma importancia, ya que fundan el principio de una *autolimitación del caos*. Si deseamos desarrollar un saber sobre lo absoluto, y lo absoluto es el caos, el saber sobre el caos, en tanto saber sobre lo absoluto, implica conocer su naturaleza, es decir, las leyes y normas a las que el caos se autosomete. La única necesidad del caos es seguir siendo caos; lo que es siempre es contingente. Pero el ser contingente impone al ente no ser cualquier cosa; es decir, que el ente, para seguir siendo contingente y no convertirse en necesario, debe obedecer a determinadas condiciones, condiciones que se convierten en otras tantas propiedades absolutas de lo que es. Aparece aquí en qué podría consistir un discurso sobre la irrazón y el caos: «un discurso que apunte a establecer las constricciones a las cuales debe plegarse el ente para poder-no-ser y para poder-ser-otro¹¹⁹¹». ¿Cuáles son entonces esas condiciones, y cómo se llega a conocerlas? QM retoma aquí su noción de las Figuras (entendidas como las *condiciones de la facticidad*) de ID.

La pregunta sobre esas condiciones va unida a la cuestión de si la necesidad de la contingencia refrendaría la verdad de los dos enunciados de Kant acerca de la cosa en sí que aseguran su pensabilidad: 1) la cosa en sí es no contradictoria; 2) hay una cosa en sí. QM asegura que el principio de irrazón puede demostrar como verdaderos esos dos enunciados sobre la cosa en sí. Veamos la argumentación.

Tenemos dos enunciados ontológicos que se desprenden de la irrazón: 1) es imposible un ser necesario, y 2) la contingencia del ente es necesaria. QM los cruza con los dos enunciados de Kant sobre la cosa en sí, creando dos tesis:

1) Primera tesis: «*un ente contradictorio es absolutamente imposible, porque un ente, si fuera contradictorio, sería necesario*¹¹⁹²». Pero dado que es absolutamente imposible un ser necesario, también es imposible entonces la contradicción como tal.

Antes de entrar en la lógica interna de la demostración, QM se propone exponer las objeciones que se le podrían hacer a una tesis en apariencia tan carente de sentido.

a) No se puede decir nada de un ente contradictorio, dado que ese ente no es nada. Ahora bien, ¿cómo sabemos que un ente contradictorio no es nada? Sabemos que es impensable, pero ¿qué nos permite inferir de ahí su imposibilidad absoluta? No tiene sentido mantener el argumento de que no se puede decir nada de la contradicción

¹¹⁹⁰ DF, p. 108.

¹¹⁹¹ *Ibid.* p. 110.

¹¹⁹² *Ibid.* p.111 (cursivas de QM).

porque la contradicción es nada, pues ya estamos diciendo algo de ella (que no es absolutamente nada).

b) Se incurre aquí en una petición de principio, pues en toda argumentación racional se presupone el principio de no-contradicción. Pretender demostrar la verdad de la no-contradicción es por ello en sí mismo contradictorio.

A esto hay que argumentar que no se discute que la no-contradicción sea el presupuesto de toda argumentación; lo que se trata de saber aquí es si la no-contradicción prescribe una norma no sobre lo pensable, sino sobre lo posible. En la tesis primera no se habla de la imposibilidad absoluta de la contradicción, sino de la imposibilidad absoluta de la necesidad: «*Es porque el ente no puede ser necesario – y no porque el ente debería ser lógicamente consistente – que se concluye la imposibilidad de la contradicción*¹¹⁹³».

c) Pero entonces se objetará lo siguiente: el razonamiento es circular porque presupone lo que tiene que demostrar, es decir, la imposibilidad absoluta (y no la mera impensabilidad) de la contradicción. Si rechazamos el valor absoluto de la contradicción, ¿por qué inferir de la contradicción solo la necesidad del ente, y no también su contingencia? Del ser-contradictorio inferimos el ser-necesario y no el ser-contingente. Pero ¿por qué el caos, en tanto capaz de lo impensable, no iba a convertir en verdadera la proposición «lo que es necesario es contingente»?

Esta objeción es para QM la más seria, y refutarla exige entrar en la lógica interna de la demostración. QM había hablado de un caos tan caótico como para destruir el devenir; pero lo único que dentro de semejante caos estaría exento de toda modificación y todo devenir, lo que sería inmutable sería precisamente el ente contradictorio; este ser no podría devenir otro «*porque no tendría ninguna alteridad en la cual devenir*¹¹⁹⁴». Supongamos en efecto que existe el ser contradictorio. No podría pasar al no ser, pues eso sería contradictorio: seguiría siendo al tiempo que no es. Tal ser continuaría siendo incluso cuando pasara al no-ser. No dejaría nunca por tanto de existir: incorporaría a su ser el hecho de no existir. «Este Ente sería entonces – como ser *realmente* contradictorio – *perfectamente eterno*¹¹⁹⁵».

Este ser no podría nunca devenir *otro*, porque lo que no es lo es siempre-ya – ya es *lo otro* a la que vez que *lo-él-mismo* –. La idea misma de determinación estallaría en pedazos, implosionaría con la introducción de este ser contradictorio. Sería una especie de «agujero negro de las diferencias¹¹⁹⁶» en el que se abismaría y neutralizaría toda alteridad, que no sería ya otra cosa que ella misma. La contradicción real, por tanto, no se identifica en nada con la tesis de un devenir universal; muy al contrario, el ente contradictorio o realmente ilógico trae consigo la destrucción sistemática de las condiciones mínimas de todo devenir. No es extraño por ello que el mayor pensador de la contradicción – Hegel –, como bien indica QM, no fuese un pensador del devenir

¹¹⁹³ DF, p.112 (cursivas de QM).

¹¹⁹⁴ *Ibid.* p.113 (cursivas de QM).

¹¹⁹⁵ *Ibid.* p.113 (cursivas de QM).

¹¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 114.

absoluto, sino de la identidad absoluta (identidad de la identidad e identidad de la diferencia). En efecto, para Hegel el ente necesario por excelencia era aquel que no estuviera limitado por alteridad alguna. El Ente supremo era por tanto aquel que seguía siendo el mismo incluso después de su pasaje a ser otro, que contenía su propia contradicción como un momento más de su desarrollo (la dialéctica). Ese ente supremo absorbe en su propia identidad tanto la diferencia como el devenir, tanto la eternidad como la temporalidad, tanto la inmutabilidad como el cambio. Si es un ente absoluto y necesario, tiene que ser contradictorio, y viceversa. Como indica QM en *TWB*, «es precisamente debido a que el principio metafísico de razón suficiente es absolutamente falso que el principio lógico de no-contradicción es absolutamente verdadero¹¹⁹⁷»

De un ente contradictorio podemos decir por tanto que es a la vez necesario y no-necesario, con lo que sería necesario en el grado sumo (más-que-necesario), pues al anular toda alteridad el cambio no le afecta. Se hace imposible, al aceptarlo, pensar un ser-otro para ese ente, al no ser posible en modo alguno la diferencia. Por ello sabemos, a través del principio de irrazón, por qué la no-contradicción es una verdad ontológica absoluta: es absolutamente necesario que lo que es (el ente) esté determinado de una determinada manera, de forma que pueda devenir, y con ello ser determinado de una otra manera. Es necesario que esto sea esto, y no eso ni aquello, para que pueda convertirse en otra cosa. Se desvela aquí el sentido ontológico de la no-contradicción: «*la necesidad de la contingencia, dicho de otro modo, la todo-potencia [omnipotencia] del Caos*¹¹⁹⁸».

QM resume en brevísimos trazos, y como a cámara rápida histórica, el estado de la cuestión a nivel diacrónico:

Leibniz fundó la racionalidad metafísica en dos principios de alcance absoluto: el principio de no-contradicción y el principio de razón; Hegel comprendió que la culminación absoluta del principio de razón (la culminación de la creencia en la necesidad de lo que es) imponía la devaluación del principio de no-contradicción; el correlacionismo fuerte – wittgenstein-heideggeriano – impuso la desabsolutización conjunta del principio de razón y del principio de no-contradicción; el principio de irrazón nos enseña que *es (...) [debido a que] el principio de razón es absolutamente falso por lo que el principio de no-contradicción es absolutamente verdadero*¹¹⁹⁹.

2) Segunda tesis, la relativa a la existencia efectiva de la cosa en-sí separada de la esfera fenoménica del *para nosotros* (que QM llama la tesis del «hay»). Esta tesis remite a la vieja cuestión leibniziana de por qué hay algo en lugar de nada: se trata de establecer que es absolutamente necesario que haya un en-sí que no se abisme en la nada, y establecer también que la esfera fenoménica del *para nosotros* es esencialmente precedera y dependiente, en su esencia, de seres pensantes. En definitiva, que el mundo en-sí subsistiría a la desaparición de toda relación con el mundo.

¹¹⁹⁷ *TWB*, p. 28 («In others words, it is because the metaphysical principle of reason is absolutely false, that the logical principle of non-contradiction is absolutely true »).

¹¹⁹⁸ *DF*, p. 116 (cursivas de QM).

¹¹⁹⁹ *Ibid.* (cursivas de QM).

QM emprende esta investigación desechando desde el inicio dos puntos de vista sobre la cuestión: el metafísico, que mediante el uso del principio de razón suficiente quiere desvelar la existencia de un Ente primero y supremo, y el fideísta, que considera que este asunto carece por completo de sentido para la filosofía, y su tratamiento debe ser delegado a un discurso no racional (la religión): la razón de ser debe caer del lado de un Dios/Todo-Otro, es decir impensable-irracional. Frente a ellas, la posición especulativa busca una solución *deflacionista*, es decir, desdramatizada y prosaica. Parte de la base de que la facticidad es un absoluto, no un hecho ella misma que podría ser o no ser. El principio de irrazón afirma precisamente esa no-facticidad de la facticidad. No obstante, hay dos formas de interpretar este principio, una débil y otra fuerte.

La interpretación débil del principio de irrazón es la siguiente: «decir que la contingencia es necesaria es decir que si algo es, entonces debe ser contingente». La fuerte por el contrario se formula así: «decir que la contingencia es necesaria es decir *tanto* que las cosas deben ser contingentes *como* que debe haber cosas contingentes¹²⁰⁰». Esta segunda interpretación afirma por tanto que no es un hecho más el que haya cosas factuales y no más bien que no las haya.

La interpretación débil es absolutamente necesaria; si se descarta, se descarta igualmente el principio de irrazón. La interpretación fuerte sí parece por el contrario descartable: se puede admitir que los entes son contingentes, pero eso no demuestra que *deba* haber algo en vez de nada. De este modo, la pregunta leibniziana adquiere esta otra forma: ¿se puede justificar esa interpretación fuerte del principio de irrazón?

Para legitimar esa interpretación fuerte, QM comienza por suponer que la interpretación débil es la única válida. Al hacerlo, afirmamos que es un hecho, y no una necesidad, que haya cosas factuales. Entonces el hecho mismo de que haya facticidad debería considerarse también un mero hecho; pero entonces no habría nada, no habría cosas factuales. Hay por tanto que afirmar la facticidad de la facticidad, una facticidad de segundo orden: hay un primer orden de facticidad (la facticidad de las cosas, de los entes, que hace que toda estructura determinada pueda no ser), y un segundo orden de facticidad (facticidad de la facticidad de las cosas, que hace que la facticidad de orden uno pueda no ser efectiva). Pero esta tesis se autorrefuta: para que el mundo pueda ser pensado como susceptible de no ser, o de no ser como es, debo poder pensar su posible no ser/así (su facticidad) como un absoluto. Debo reconducir la factualidad al absoluto, o de lo contrario caigo en una regresión al infinito: si afirmo que esa factualidad de orden 2 es un hecho, es porque admito que una factualidad de orden 3 es absoluta, y así sucesivamente: «En el momento en que sostengo que la facticidad de las cosas (la facticidad de orden 1) es un hecho, admito en efecto que la facticidad de la facticidad (la facticidad de orden 2) es pensable como un absoluto¹²⁰¹».

La facticidad no es pensable en modo alguno como un hecho más del mundo: no es un hecho *que las cosas sean factuales*, lo que son factuales son las cosas. Solo cabe

¹²⁰⁰ *Ibid.*, p. 119 (cursivas de QM).

¹²⁰¹ *Ibid.*, p. 121.

entonces una interpretación fuerte del principio de irrazón (o factualidad): que haya cosas factuales no es un hecho, sino una necesidad.

Surge ante esto una objeción: la contingencia designa tanto hechos positivos (cosas existentes que podrían o habrían podido no existir) como hechos negativos (cosas inexistentes que habrían podido existir). Afirmar que la contingencia es necesaria supone admitir que es necesario que haya lo inexistente que podría existir (hechos negativos que no tienen por qué seguir siendo negativos) y que es necesario que haya cosas existentes que pueden no existir. Pero entonces se podría decir que la contingencia podría ser solo contingencia de los hechos negativos. En tal caso lo inexistente podría existir, pero lo existente no podría inexistir. Todo en el mundo-caos sería pura potencia, sin que se aboliera la facticidad, y la contingencia solo afectaría a las eventualidades, no a las facticidades.

QM refuta esa objeción haciendo notar que en ella la necesidad de la facticidad (que no es negada), en tanto puede pensarse como absolutidad eventualmente solo de hechos negativos o inexistentes, no es garante de la existencia de hechos positivos. Pero solo se puede pensar o concebir la facticidad en tanto absoluto como posibilidad tanto para lo inexistente de existir como para lo existente de inexistir, ya que si no puedo pensar lo existente como contingente, no puedo pensar la existencia misma como contingente. Es impensable, en efecto, un devenir donde se abola la existencia. No puedo pensar una contingencia solo de hechos negativos porque eso supondría el no-ser de la existencia, lo cual es impensable. La contingencia no es pensable sin esa doble persistencia de existencia e inexistencia, y por tanto ambas persistencias deben darse de manera *necesaria*.

La solución de esta segunda tesis, por tanto, queda así: «*es necesario que haya algo y no nada, porque es necesariamente contingente que haya alguna cosa y no alguna otra cosa*. La necesidad de la contingencia del ente impone la existencia necesaria del ente contingente¹²⁰²».

QM resume de este modo los fines de la especulación no-metafísica acerca de la cosa en sí:

La especulación no-metafísica consiste, en primer lugar, en enunciar que *la cosa en sí no es ninguna otra cosa sino la facticidad de las formas trascendentales de la representación*. Y en segundo lugar, consiste en *deducir* de la absolutidad de esta facticidad las propiedades del en-sí que Kant, por su cuenta, se contentaba con admitir como evidentes¹²⁰³.

QM se propone en definitiva ir cimentando y desvelando, a través de la creación de un tejido argumentativo, un *lógos* de la contingencia, un *racional especulativo* entendido como una razón emancipada del principio de razón y de la razón metafísica¹²⁰⁴.

¹²⁰² DF, p. 123 (cursivas de QM).

¹²⁰³ *Ibid.*, pp. 123-124 (cursivas de QM).

¹²⁰⁴ *Ibid.* p. 124.

Para concluir este capítulo, QM se propone abordar el problema de la posible colisión, al tratar el tema de la no-contradicción, entre las estrategias y resultados de la razón especulativa y los de las lógicas paraconsistentes, en las cuales solo algunas contradicciones son verdaderas, y no todas (ver a este respecto el capítulo 1.2.7 y la crítica de Rapäell Millière en ese sentido). QM afirma que sus tesis pueden reformularse sin problemas en términos de consistencia (por ejemplo, demostrando el ser-imposible del ser-inconsistente, o que «*nada puede ser inconsistente, porque nada puede ser necesario*¹²⁰⁵»). Pero QM quiere ir más allá: quiere saber si sería posible descalificar la posibilidad de contradicción real, con ayuda del principio de irrazón, es decir, en acontecimientos no relativos al lenguaje y por tanto más allá de las lógicas paraconsistentes, creadas en realidad para sistemas informáticos, e incluso más allá de la dialéctica, entendiendo ambas como estudio de la contradicciones *del pensamiento sobre el pensamiento*, y no sobre contradicciones ontológicas del mundo. Esa investigación acabaría por concluir que tanto la contradicción real como la inconsistencia real contravienen las condiciones de pensabilidad de la contingencia.

QM plantea la misma precisión terminológica que ya había introducido justo al comienzo de la segunda parte de *ID*, diferenciando la facticidad de la *factialidad*, que es «el hecho de que la facticidad de toda cosa no pueda ella misma ser pensada como un hecho¹²⁰⁶», es decir, la no-facticidad de la facticidad. Retoma también el término de *no-redoblamiento* de la facticidad (introducido en el segundo apartado de la segunda parte de *ID*, ver 1.2.2.a), que define como la imposibilidad de la facticidad de autoatribuirse; y va a renombrar el principio de irrazón como *principio de factialidad*, en tanto campo efectivo de la investigación en *DF*. Y finalmente hace la distinción que ya conocemos entre «factual» (que vamos a traducir de nuevo siempre como *factial*) y «factuel» (que vamos a traducir de nuevo siempre como *factual*): «Denominamos [*factial*] (*factuale*) a la especulación que busca y determina las condiciones de la factialidad (hablaremos más rápidamente "de lo" [*factial*] para designar este régimen especulativo)¹²⁰⁷», e introduce otros dos términos, el segundo de los cuales también conocemos ya de *ID* (1.2.2.b): la *derivación* (definida como «la operación que consiste en establecer un enunciado como siendo una condición de la facticidad¹²⁰⁸» y las *Figuras*, que designan a esas condiciones de la facticidad.

QM propone una enésima reformulación del principio de factialidad, diciendo que solo la facticidad no es factual, pero introduce un matiz: no consiste en sostener que la contingencia es necesaria, sino, con mayor precisión, que *solo la contingencia* es necesaria, pues el primer enunciado podría ser perfectamente compatible con la metafísica (por ejemplo en el hegelianismo, que sostiene la necesidad de un determinado momento contingente de lo absoluto en su despliegue: el momento en el que el infinito, para deshacerse de todo exterior que le limite, pasa por una contingencia pura inaccesible al pensamiento; es un momento en el que el Todo, para no tener nada

¹²⁰⁵ *Ibid.*, pp. 127 (cursivas de QM).

¹²⁰⁶ *Ibid.*, p. 128.

¹²⁰⁷ *Ibid.*

¹²⁰⁸ *Ibid.*

fuera de sí mismo, ni siquiera lo irracional, ni siquiera lo contingente, lo asume en su interior para absolutizarse como Todo).

Después de esta larga fase argumentativa, QM retorna al problema central de la ancestralidad. Después de todo este decurso teórico que ha incluido la formulación de un principio especulativo (el de factialidad) y la determinación de un procedimiento de derivación específica, además de la refutación de diversos principios fundamentales de la metafísica, se llega a la propuesta establecida en un principio: la posibilidad de resolver el problema de la ancestralidad mediante una absolutización del discurso matemático. QM resume él mismo su periplo:

hemos derivado dos proposiciones del principio de factialidad -la no-contradicción y la necesidad de un «hay»- que nos permitieron establecer la tesis kantiana de una pensabilidad del en-sí. Hemos progresado, en la determinación del Caos, desde la tesis del modelo fuerte (el Caos puede cualquier cosa) a la tesis del modelo débil (el Caos puede todo salvo lo impensable). Por el momento «habitamos», entonces, un en-sí que es el en-sí kantiano. Todo el desafío de una legitimación del discurso ancestral de la ciencia equivale ahora a obtener por derivación factial [*factuale*] *el pasaje de la verdad del en-sí kantiano a la verdad del en-sí cartesiano*: pasaje a través del cual no solo será absolutizado el principio *lógico* de no-contradicción, sino el enunciado *matemático*, en tanto que matemático¹²⁰⁹.

QM se propone a continuación determinar lo que él entiende por *matemática*, dentro de este marco teórico que ha establecido, y lo que entiende por *absolutizarla*.

3.4. El problema de Hume

QM considera que la creencia de que debe existir una razón de ser-así del ente alimenta la superstición de una razón inefable de todo ente, que nunca conoceremos ni descubriremos. Por ese camino solo se llega a la abolición de la metafísica para resucitar lo religioso en cualquiera de sus formas: «Mientras hagamos de la facticidad un límite del pensamiento, dejaremos el más allá de ese límite gobernado por la piedad¹²¹⁰». Para salir de este dilema entre metafísica y fideísmo hay que dejar de considerar a la irrazón como ausencia de saber o comprensión defectuosa del mundo y hacer de ella el contenido verídico del mundo: «debemos proyectar la irrazón en la cosa misma y descubrir, en nuestra comprensión de la facticidad, la verdadera *intuición intelectual del absoluto*¹²¹¹»

Este proyecto supone una inversión del platonismo (aunque no de la manera habitual, como la realizada por ejemplo por Nietzsche, que abole el mundo inmutable de las Ideas en favor del devenir sensible del ente) y al mismo tiempo un rechazo de la condena tradicional de los filósofos a la ilusión de los sentidos y la caducidad de todo; pues se trata de abandonar la creencia – común a platonismo y a antiplatonismo – de que el devenir estaría del lado del fenómeno y lo inteligible del lado de lo inmutable, para criticar la idea fijista de que habría leyes inmutables del devenir. Lo especulativo se

¹²⁰⁹ *DF*, p. 130 (cursivas de QM).

¹²¹⁰ *Ibid.*, p. 133.

¹²¹¹ *Ibid.*, pp. 133-134 (cursivas de QM).

eleva por encima de la fijeza fenoménica de las constantes empíricas accediendo al caos *inteligible* que sostiene esa fijeza *toto caelo*.

El camino no especulativo de abordar el problema de la razón suficiente de todos los entes lleva a convertir este mundo en un misterio, dado que esa razón no será nunca revelada. Pero esa falsa razón necesaria se funda en realidad sobre una objeción substantiva contra el principio de factialidad, a saber: es absurdo sostener que las leyes físicas son contingentes, lo mismo que los entes, dado que, si ese fuera el caso, esas leyes podrían modificarse o se modificarían efectivamente sin razón alguna en todo momento.

Esa afirmación de la contingencia efectiva de las leyes de la naturaleza es una de las consecuencias inevitables del principio de factialidad; según ella, las leyes de la naturaleza *deben* poder cambiar, y ello sin causa ni razón alguna y no por obra de otra ley igualmente inmutable y misteriosa. Pero se objetará que aceptar esto sería esperar que los entes y los fenómenos se comportaran constantemente de manera caprichosa e ilegal, cambiante de forma inesperada de un momento a otro. Tal idea de la realidad parece en principio insostenible por nadie en su sano juicio.

El defensor de la objeción concluirá por tanto la necesidad de las leyes que rigen nuestro mundo, una necesidad que no deriva de la lógica ni de las matemáticas únicamente – pues es posible concebir diversos mundos lógicos sin contradicción distintos al nuestro – y que ha de ser por tanto física, pero de la que nunca se podrá dar una razón comprensible. Pero aunque esa necesidad no sea comprensible, no podemos renunciar a ella, o se resentiría totalmente la estabilidad de este mundo, que es evidente. Sin necesidad física el mundo estaría sumido en un desorden impronosticable permanente y ubicuo. Según esta objeción por tanto es la estabilidad misma de la naturaleza y de las leyes de la naturaleza la que rebate la idea de su posible contingencia. QM sostiene a pesar de ello la contingencia *real* de las leyes físicas, que pueden modificarse sin razón, aunque desde luego *no incesantemente*. Y esa contingencia misma es la que permite a la razón acceder al Gran Afuera de la cosa-en-sí, a la realidad extramental.

El fondo de este problema ya estaba «repertoriado» en la historia de la filosofía, como ya sabemos, con el nombre del *problema de Hume*, y venía acompañado por la famosa frase de Kant sobre un cinabrio unas veces rojo y otras negro, unas veces ligero y otras pesado en la *Crítica de la Razón Pura*¹²¹²). Se trata por tanto, al tratar de responder a la cuestión de la contingencia de las leyes de la física, de proponer una solución especulativa al mismo. QM plantea el problema de Hume de manera sucinta: «¿podemos establecer que, en circunstancias idénticas, las sucesiones fenoménicas futuras serán idénticas a las sucesiones presentes?»¹²¹³). QM se centra en el principio de causalidad, que renombra «principio de uniformidad de la naturaleza», que supone, como ya dicho, que de las mismas condiciones iniciales se seguirán siempre los mismos

¹²¹² KrV, A140-B182.

¹²¹³ DF, p. 137.

resultados. QM subraya que la necesidad de este principio no fue cuestionada por las diferentes variantes de falsacionismo iniciadas por Karl Popper, pues el falsacionismo no sostiene que las leyes naturales puedan cambiar en el futuro, sino que las teorías de las ciencias naturales pueden ser refutada por la aparición de circunstancias experimentales inéditas; se trata aquí de la perennidad o caducidad de las teorías sobre el mundo, no de la mutabilidad de sus leyes. Popper oscureció mucho las cosas al denominar él mismo «problema de Hume» a ese problema de la validez futura de las teorías científicas, que no era el fondo del asunto; Popper creía en el principio de uniformidad de las leyes físicas (también en el futuro), que es precisamente lo cuestionado en la pregunta de Hume. El problema de Hume apunta al hecho de saber si la física misma, como ciencia experimental, será posible mañana.

A esta pregunta se ha dado tres respuestas: una de tipo metafísico, otra de tipo escéptico (la del mismo Hume) y la más conocida, la de tipo trascendental de Kant. QM les pasa revista brevemente:

1) La respuesta metafísica consiste en demostrar la existencia de un principio absoluto que rige este mundo. Un discípulo de Leibniz, por ejemplo, demostraría primero la existencia necesaria de un Dios perfecto, e inferiría luego que un tal Dios, por mor de su propia naturaleza o por mor de su propia voluntad, solo puede crear el mejor de los mundos posibles, que es el nuestro. La eternidad de nuestro mundo, o de las leyes que lo rigen, vendría garantizada por la eternidad de Dios mismo. Se trataría de una demostración *directa e incondicional* (pues depende de la necesidad incondicional de Dios) de la necesidad causal.

2) La respuesta escéptica es, como dijimos, la propuesta por Hume, y puede descomponerse en dos partes:

a) Hume comienza rechazando toda solución metafísica al problema de la causalidad: por medio de razonamientos es imposible determinar la estabilidad futura de las leyes de la naturaleza. Solo contamos con dos medios, según Hume, para establecer la verdad de una existencia o inexistencia: la experiencia y el principio de no-contradicción. Pero ninguno de esos dos medios nos permite demostrar la necesidad de la causalidad: la experiencia nos informa del pasado y el presente, pero no puede hacerlo sobre el futuro; el principio de no-contradicción nos permite establecer *a priori* que un acontecimiento contradictorio no puede suceder nunca, incluido el futuro. Pero no hay contradicción alguna, según Hume, en concebir que las mismas causas producirán mañana efectos diferentes. Hume¹²¹⁴ pone el ejemplo de una mesa de billar en la que una bola se dirige en línea recta hacia la otra y choca con ella; al hacerlo, se abre un abanico inabarcable de posibilidades: es lícito concebir por ejemplo que cientos de acontecimientos pueden deducirse de esa misma causa, y ningún razonamiento *a priori* podría fundamentar una preferencia más que otra.

¹²¹⁴ Hume, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, Sección IV parte 1, Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 52.

Lo que aquí se está interrogando, una vez más, es lo que Leibniz denominó el principio de razón (suficiente), según el cual todo ente tiene una razón de ser así y no de cualquier otra manera. Lo que Hume nos dice es que esa razón es inaccesible al pensamiento, no podemos por tanto establecer la necesidad de ningún hecho. Nada revela tener razón de ser.

b) Hume pasa a modificar la pregunta por otra que según él sí admite solución: ya que no podemos demostrar la necesidad de la conexión causal, es preciso preguntarse más bien de dónde viene nuestra *creencia* en esa indemostrable necesidad de las leyes; no pregunta ya por qué las leyes son necesarias, sino por qué estamos convencidos de que lo son. La respuesta de Hume es el simple hábito, el acostumbrarse, que crea en nosotros la idea de que un acontecimiento, debido a que se ha repetido numerosas veces en el pasado, sucederá en el futuro.

3) La última respuesta la da Kant, y es la deducción objetiva de las categorías, desarrollada en la «Analítica de los conceptos» de la *Crítica de la razón pura*. Kant substituye una demostración metafísica, incondicional y directa, por una demostración *condicional e indirecta*. En efecto, la investigación trascendental propone una demostración indirecta de la necesidad causal, haciendo una reducción al absurdo. Para ello supone que no hay ningún tipo de necesidad causal; lo que resulta de ello es la destrucción completa de toda forma de representación: ninguna objetividad podría subsistir en el tiempo. Kant considera entonces que la contingencia de las leyes físicas queda refutada por el hecho de la representación. Lo que dice Kant por tanto no es que sea absolutamente imposible que la causalidad pueda decaer en el futuro, sino que es imposible que tal acontecimiento *se manifieste*, porque nada sería ya representable. Si la causalidad dejara de estructurar la representación y las demás categorías del entendimiento humano, dejaría de estructurar cualquier aspecto del fenómeno. La necesidad causal es por tanto una condición necesaria de la existencia de *la conciencia*, que es en última instancia la prueba de que una causalidad gobierna necesariamente el fenómeno.

En las tres respuestas al problema de Hume encontramos un elemento común: parten de considerar la verdad de la necesidad causal. Ninguna de las tres la pone en duda, y en la primera y la tercera la solución consiste precisamente en demostrar esa verdad. Hume tampoco la niega, solo duda la capacidad del pensamiento de descubrirla, apuntalando su posición escéptica.

La posición especulativa parte precisamente de la negación de ese elemento común de las otras tres respuestas. El *a priori* humeano – no el kantiano en este caso – nos indica que, desde el punto de vista lógico, cien o mil acontecimientos pueden surgir de una sola y misma causa, y que cualquier efecto no-contradictorio puede resultar de cualquier causa. No es la razón humana – el *a priori* – la que impone la creencia en la causalidad, sino los sentidos; el entendimiento humano es consciente de que la causalidad es una falsedad evidente, y por tanto, para llevar a cabo un análisis racional, se ha de partir precisamente de esa falsedad, entendiéndola como tal falsedad. Pero curiosamente filósofos partidarios más de la razón que de los sentidos como el mismo Kant han

confiado en este caso particular más en el testimonio de la percepción que en la claridad del entendimiento¹²¹⁵.

Pero es la posición escéptica de Hume la más paradójica en este caso, según QM; pretende desvelar la incapacidad de principio de razón para fundar una ontología y al mismo tiempo cree en la necesidad (real) que dicho principio inculca en el mundo. Hume no cree ya en la metafísica, pero sí en la necesidad que la metafísica impuso sobre las cosas. Ese rechazo parcial e incompleto a la metafísica hace que Hume crea ciegamente en el mundo que los metafísicos creían poder demostrar, y le hace derivar a la superstición: aceptar que existe una necesidad incomprensible es empezar a creer en algún tipo de providencia.

Se impone recurrir a la razón, y en concreto al saber especulativo no metafísico sobre el mundo real para aclarar las aporías; no podemos explicar la necesidad de la conexión causal sencillamente porque esa conexión causal no tiene carácter necesario. La posición especulativa, una vez más, reformula el problema, y en vez de buscar la demostración de la supuesta necesidad de las leyes físicas, debe centrarse en «*cómo explicar la estabilidad manifiesta de las leyes físicas si estas se suponen contingentes*»¹²¹⁶. ¿Cómo es que esas leyes físicas contingentes no se nos aparece como sometidas a cambios constantes? QM considera que se puede dar a esta pregunta una respuesta fundada en los poderes de la razón.

Antes de ello QM pone los avatares de las geometrías no-euclidianas como ejemplo de esa manera de abordar la contingencia de las leyes físicas. Al intentar demostrar el postulado de Euclides de que por un punto exterior a una recta solo puede trazarse una paralela, Lobatchevski hizo la prueba de asumir la falsedad de ese postulado y reducirlo al absurdo, y con ello probar el postulado contrario (que podrían hacerse pasar muchas líneas paralelas); y al hacerlo abrió el camino a una nueva geometría con su propia coherencia interna. QM se propone actuar en este caso de igual manera: negar la necesidad del nexo causal reduciéndola al absurdo y con ello abrir las puertas a un *universo no-causal* que tiene su coherencia interna propia, como las geometrías no-euclidianas¹²¹⁷.

Al realizar esta operación, QM va a chocar con la respuesta de la trascendencia kantiana al problema de Hume, pues como vimos también ella utiliza esa reducción al absurdo, y que resulta en que negar la necesidad de la causalidad conduce al colapso de toda representación. QM va a optar por aventurarse por ese camino de la reducción al absurdo y lo que viene después sin renunciar a las condiciones de la representación. Para ello es preciso primero demostrar la invalidez o los defectos del razonamiento kantiano que deduce esa destrucción de la representación de la no-necesidad de las leyes de la física.

¹²¹⁵ DF, p. 147.

¹²¹⁶ DF, p. 148 (cursivas de QM).

¹²¹⁷ *Ibid.*, pp. 148-149.

Kant considera que a nuestras representaciones sobre el mundo subyace un entramado de conexiones necesarias, que él llama categorías, y entre las que se encuentra la causalidad; sin ellas, el mundo sería una acumulación caótica de percepciones confusas, que no podrían servir de base a una conciencia continuada. Su idea misma de conciencia exige por tanto la existencia de esas conexiones causales necesarias. Esa es la base de la deducción objetiva de las categorías (en el capítulo segundo de la «Análítica de los conceptos» de la *Crítica de la razón pura*), que se encarga de legitimar la aplicación de esas categorías a la experiencia. Dicho de otro modo, la ciencia posible de los fenómenos fundamenta la conciencia, es la condición misma de ésta. Pero en el razonamiento de Kant hay una inferencia dudosa, a saber: «*que la estabilidad de las leyes presupone ella misma, como condición imperativa, la necesidad de las leyes*¹²¹⁸». Es decir, lo dicho por Kant puede aplicarse sin objeción alguna a la estabilidad de las leyes físicas, pero está por ver que lo sea a su *necesidad*.

Se pasa por tanto aquí a deducir del hecho general y nunca cuestionado de la estabilidad de las leyes físicas una necesidad ontológica, sobre la base del siguiente razonamiento: 1) Si las leyes se pudieran modificar sin razón se modificarían frecuentemente sin razón. 2) Las leyes no se modifican frecuentemente sin razón, 3) Luego las leyes no pueden modificarse frecuentemente sin razón, es decir, son necesarias. QM centra su argumentación en refutar la premisa 1), pues si se demostrara como falsa, se derrumbaría el razonamiento entero. Ese enunciado 1) hace derivar la *frecuencia* efectiva del cambio de las leyes de la *contingencia* de esas leyes. QM va a llamar a esa inferencia la *implicación frecuencial*¹²¹⁹: una implicación del cambio posible al cambio frecuente.

La implicación frecuencial sostiene el argumento kantiano tanto en su defensa de la necesidad causal como su afirmación de la creencia común en tal necesidad, es decir, la tesis kantiana y la tesis que podemos llamar corriente. Ambas tesis afirman que la contingencia implica un cambio frecuente. Kant la da por supuesta esta afirmación, sin justificarla nunca. QM recurre al libro de Jean-René Vernes *Crítica de la razón aleatoria*¹²²⁰ para apuntalar su argumentación. Vernes demuestra que en la base de la inferencia de la necesidad de las leyes a partir de su estabilidad se encuentra un razonamiento *probabilístico*, en el sentido matemático del término. En el famoso pasaje de Hume sobre la mesa y las bolas de billar (sección IV de la *Investigación sobre el conocimiento humano*) detecta Verne la fuente del problema de la causalidad y su solución: en el razonamiento de Hume los posibles *concebibles* difieren de los concebibles *experimentales*. Se oponen aquí por tanto contingencia y experiencia. *A priori*, es decir, desde el punto de vista del entendimiento, las bolas de billar pueden comportarse de miles de millones de maneras diferentes al chocar entre sí; pero en la práctica uno solo de esos posibles tiene lugar; aquel que se produce conforme a las leyes físicas de los choques.

¹²¹⁸ DF, p. 151 (cursivas de QM).

¹²¹⁹ *Ibid.* p. 152.

¹²²⁰ Jean-René Vernes, *Critique de la raison aléatoire, ou Descartes contre Kant*, París: Aubier, 1982.

Entonces ¿qué es lo que nos permite concluir que el *a priori* es lo falso y lo experimental lo verdadero? ¿Qué nos permite afirmar que la necesidad auténtica reside en la constancia de la experiencia? QM responde una vez más muy al modo de Mallarmé: «Aquello que permitiría con mucha exactitud a un jugador sospechar (por no decir más) que un dado que cae siempre en la misma cara está *muy probablemente* trucado¹²²¹». Al lanzar unos dados o una moneda intentando calcular qué lado puede salir tras lanzarlos al aire, admitimos implícitamente que *lo que es pensable es igualmente posible*. A partir de ahí es posible un cálculo de la probabilidad o frecuencia del resultado de esas tiradas. Ahora bien, si el dado con el que jugamos cae, al realizar múltiples tiradas durante una hora, siempre en la misma cara, tal cosa no parece el resultado de un verdadero azar. Debe haber *una causa* oculta que ocasione ese resultado siempre único (un peso dentro del dado, por ejemplo). Pero supongamos ahora que ese dado que ha caído siempre sobre la misma cara lleva cayendo sobre ella no una hora, sino desde hace años, o mejor, desde que el ser humano tiene memoria. Supongamos además que ese dado no tiene seis caras, sino millones, trillones de caras, pero siempre cae sobre la misma cara. Hume y Kant reaccionan ante la necesidad de las leyes como un jugador ante el dado trucado: tiene que haber en esas leyes una razón o causa oculta que explique tal estabilidad del resultado.

Lo que hacen ambos, y el resto de defensores de la inferencia necesitarista, es extender el razonamiento probabilístico a nuestro universo en su conjunto. Hacen en efecto de nuestro universo un caso entre una inmensidad pensable de casos (los universos posibles), construyen mentalmente un «Universo Dado¹²²²» (*Univers-Dé* en el original [p. 133], es decir, un universo como un dado para jugar), identificado con un *universo de los universos*, cuyas caras fuesen cada una un universo regido únicamente por el principio de no-contradicción; luego tiran ese dado en su mente, es decir, piensan en las sucesiones concebibles del acontecimiento y finalmente constatan que el resultado siempre es el mismo. «Ese Universo-Dado cae siempre en "mi" Universo-cara, y las leyes del choque siempre son respetadas. En todas las ocasiones, ese Universo-Dado "cae" en el mismo Universo físico, el mío, el que siempre observé en lo cotidiano¹²²³». Tal repetición permanente no puede ser fruto del azar, por ello se infiere la existencia de una razón necesaria.

QM lo resume: «la inferencia humo-kantiana es un razonamiento probabilístico aplicado no a un acontecimiento de nuestro Universo, sino a nuestro Universo considerado el mismo como el caso posible de un Todo de Universos posibles¹²²⁴». El argumento se centra en la gigantesca brecha numérica entre lo posible concebible (millones de trillones) y lo posible experimental (uno), y de ahí se hace derivar la aberración probabilística de que si las leyes físicas se pudieran modificar sin razón, sería *infinitamente* improbable que no se modificaran *frecuentemente*. Y Kant añadiría que ni siquiera hubiéramos podido estar allí nunca para constatarlo, pues ese caos haría

¹²²¹ DF, p. 155 (cursivas de QM).

¹²²² *Ibid.*, p. 157.

¹²²³ *Ibid.*

¹²²⁴ *Ibid.*, p. 158.

imposible la conciencia tal y como la conocemos. La necesidad queda demostrada por tanto, en ese razonamiento, por la estabilidad infinitamente improbable de la durabilidad de las leyes físicas y por la existencia misma de la conciencia como base de un sujeto capaz de conocimiento sobre esas leyes.

QM se propone llevar a cabo la refutación especulativa de este razonamiento, pero antes se detiene en la respuesta habitual a él: esa durabilidad de las leyes físicas de nuestro mundo quizá se deba al azar. Nuestro universo podría ser el resultado, según esto, de un número casi inconcebible de emergencias caóticas que acabarían por estabilizarse. QM refuta esta respuesta indicando que ella misma presupone la necesidad de las leyes de la física. Solo puede entenderse el azar, en efecto, si existen leyes físicas inalterables. El ejemplo del lanzamiento de los dados es paradigmático: la sucesión aleatoria solo puede darse bajo condiciones fijas: la misma estructura del mismo dado de una tirada a otra, la mismas leyes físicas (si la gravitación no actuara, no tendría lugar esa sucesión, o si el dado se fundiera por un calor desproporcionado), etc., de lo contrario no podría darse cálculo alguno de probabilidades. El azar sería él mismo, en cierto modo, un cierto tipo de ley física, una ley indeterminista. En Epicuro vemos también como el *clinamen* presupone la inmutabilidad de las leyes físicas, que el *clinamen* mismo no modifica, ni puede modificar el ser resultado de las mismas.

Muy al contrario de todo esto, la refutación de la implicación frecuencial debe mostrar precisamente que la contingencia de las leyes naturales *es inaccesible al razonamiento aleatorio*¹²²⁵. Se trata de mostrar que en ese razonamiento se utilizan los conceptos de azar y de probabilidad fuera de su campo legítimo de aplicación, descalificando por ejemplo el terror al desorden absoluto, que se apoya en realidad en una concepción aleatoria de las leyes físicas. Se trata en definitiva de «elaborar un concepto de *contingencia* de las leyes que se distinga esencialmente del concepto de *azar*¹²²⁶». Es necesario por ello, para dar una respuesta especulativa satisfactoria al problema de Hume, explicar en qué podría consistir una condición determinada y no cualquiera de la estabilidad manifiesta del caos. QM encuentra esa condición en las matemáticas, y más concretamente en lo transfinito, como veremos poco después.

La implicación frecuencial, en tanto conjuga el ser de lo posible con el ser del Todo, se basa en un presupuesto ontológico fundamental: «que lo posible a priori sea pensable bajo el modo de una totalidad numérica¹²²⁷». Para la implicación frecuencial no es necesario que el cardinal de los posibles concebibles sea precisado; la aberración probabilística será mayor cuanto más exceda el número de posibles concebibles al número de posible experimentados. Tampoco es necesario saber si esa totalidad de posibles es finita o infinita, pues el cálculo de probabilidades puede hacerse también con el infinito. La implicación frecuencial solo necesita suponer que existe una totalidad de posibles concebibles sin contradicción y que esa totalidad es inmensamente mayor que el conjunto de los acontecimientos posibles según las leyes de la física. Debe haber por

¹²²⁵ DF, p. 161.

¹²²⁶ *Ibid.* (cursivas de QM).

¹²²⁷ *Ibid.* p. 163.

tanto una totalidad de posibles concebibles, pues para que se dé un razonamiento probabilístico debe poder pensarse una totalidad de casos dentro de la cual se pueda realizar el cálculo de las frecuencias y la relación entre el número de casos favorables y el de casos posibles.

El razonamiento aleatorio (la noción de azar) presupone por tanto la idea de totalidad numérica. Cuando la totalidad es interna a nuestro universo (un subconjunto de él), esta totalidad se nos da de manera directa en la experiencia (número de caras de un lado, por ejemplo); pero cuando la totalidad que utilizo es nuestro universo entero, he de suponer – al margen de la experiencia, pues no puedo tenerla de ello – que lo concebible es también una totalidad de casos; es decir, creo un conjunto (inmenso) de los mundos posibles porque considero que es posible pensar lo posible como un todo.

Sin embargo no se puede garantizar *a priori* esa totalización de lo posible. Sabemos desde la revolución cantoriana – apunta QM – que no podemos en modo alguno afirmar que lo concebible sea *necesariamente* totalizable, debido a la aparición (o descubrimiento) de la destotalización del número, es decir, a la aparición (o descubrimiento) del transfinito.

QM reconoce en este momento su agradecimiento y su deuda con Alain Badiou, y en especial con *El ser y el acontecimiento*, una de cuyas tesis esenciales es la del alcance ontológico del teorema de Cantor, que desvela «*la pensabilidad matemática de la destotalización del ser-en-tanto-que-ser*¹²²⁸». QM no interpreta ese alcance ontológico, pero utiliza alguno de sus vectores, y permanece fiel a su intento de liberar los límites de la razón calculante a través de las matemáticas mismas. Badiou inspira a QM en su intento de encontrar una vía matemática que permita distinguir de manera rigurosa la contingencia del azar, a través en este caso del transfinito.

QM sigue las ideas de *El ser y el acontecimiento* para internarse en la cuestión del transfinito. La teoría axiomática de los conjuntos de Zermelo-Fraenkel, elaborada a partir de los trabajos de Cantor, contiene como una de sus propiedades la pluralización ineludible de las cantidades infinitas. QM explica esta vez así el teorema de Cantor (que ya había utilizado en *ID* para tratar el tema del infinito y la inexistencia del Todo):

dado un conjunto cualquiera, cuente sus elementos, luego compare este número con el número de los posibles reagrupamientos de esos elementos (de a dos, de a tres, etcétera, pero también los reagrupamientos «de a uno», o incluso el reagrupamiento de «todos», idéntico al conjunto en su totalidad). Usted obtendrá entonces siempre el siguiente resultado: el conjunto B de los reagrupamientos (o partes) de un conjunto A es siempre más grande que A, *aunque A sea infinito*¹²²⁹

Y en una nota concreta la importancia del teorema:

El teorema de Cantor extrae su fuerza de haber generalizado ese «desborde» de un número de elementos por parte del número de sus reagrupamientos en un conjunto cualquiera, aunque sea infinito, de ahí la

¹²²⁸ *DF*, p. 165 (cursivas de QM).

¹²²⁹ *Ibid.* p. 167 (cursivas de QM).

detención imposible de la proliferación de las cantidades, puesto que todo conjunto que se supone existente supone que existe también su rebasamiento cuantitativo a través del conjunto de sus partes¹²³⁰

Lo importante del teorema para la argumentación de QM es que la sucesión ilimitada de conjuntos infinitos cada vez mayores (sucesión de alephs o de números cardinales transfinitos) no puede ser totalizada, es decir reunida en una cantidad última, pues está sometida a su continuo rebasamiento: el conjunto T (el Todo) no podría contener la cantidad obtenida de la suma del conjunto de partes de T. Esa *cantidad de cantidades* se plantea como inexistente, pues en la axiomática de conjuntos lo cuantificable e incluso lo pensable, no constituyen un Todo. QM hace una «traducción» ad hoc del transfinito cantoriano: «*el Todo (cuantificable) de lo pensable es impensable*¹²³¹».

A partir de este axioma, QM emprende la resolución del problema de Hume: existe al menos una axiomática (la de los conjuntos de Zermelo-Fraenkel, la misma que utilizó Badiou) que nos ofrece los medios de pensar que lo posible es intotalizable. Suponer la verdad de esta axiomática permite deslegitimar la inferencia necesarista y con ello la creencia en la existencia de una necesidad de las leyes físicas sobreañadida de manera misteriosa a su estabilidad.

La axiomática de la teoría de conjuntos arroja una incertidumbre esencial sobre el ser-Todo de lo posible. Resulta que esta incertidumbre, por sí sola, ataca directamente a la inferencia necesarista, destruyendo uno de sus postulados fundamentales: es el hecho de que lo posible sea totalizable lo que permite pasar de la estabilidad de las leyes a su necesidad. Semejante incertidumbre, que es ignorancia, basta para demostrar «*la ilegitimidad que hay en extender el razonamiento aleatorio fuera de una totalidad ya dada en la experiencia*¹²³²». En efecto, si no se puede determinar a priori la existencia de una totalización de lo posible, el razonamiento aleatorio debe reducirse a objetos de la experiencia, y no debe extenderse a las leyes del mundo. Solo la experiencia nos permite asegurar la validez del razonamiento aleatorio, sea experiencia de un objeto concreto (el dado por ejemplo) o mediante el estudio estadístico y probabilístico. Las únicas totalidades de que disponemos nos son dadas, por tanto, en el seno mismo de nuestro Universo, es decir, experimentalmente. «La creencia de Kant en la necesidad de las leyes se ve recusada así como una pretensión excesiva de la razón aleatoria de ser aplicada fuera de los meros límites de la experiencia¹²³³».

Kant deduce en efecto en varias ocasiones de la contingencia posible la necesaria frecuencia de su efectuación, excluyendo siempre la posibilidad de que las leyes físicas se modifiquen. Y esto lo hace legitimándose en el cálculo de probabilidades aplicado a nuestro mundo en su conjunto, y *no por una necesidad a priori*. La totalización de lo posible conduce a la falsa creencia en la existencia de una necesidad real de la que nadie sabrá nunca la razón; la destotalización de lo posible conduce a una estabilidad de las

¹²³⁰ *Ibid.*

¹²³¹ *DF*, p. 168 (cursivas de QM). En el original, p. 144: «le Tout (quantifiable) du pensable est impensable».

¹²³² *Ibid.* p. 169 (cursivas de QM).

¹²³³ *Ibid.*, p. 170.

leyes sin que sea preciso agregar esa misteriosa necesidad. La necesidad real se convierte por tanto en una entidad inútil para explicar el mundo, y podemos por tanto prescindir de ella.

Como conclusión de este apartado, QM define el sentido final del proyecto factial: «sustituir la disolución contemporánea de los problemas metafísicos por un precipitado metafísico de esos mismos problemas¹²³⁴». Para QM, los filósofos contemporáneos, enfrentados al problema de Hume o a la pregunta de Leibniz se encogerán de hombros, repetirán el gesto duchampiano-wittgensteiniano de que no hay solución porque no hay problema y disolverán como ingenuos esos asuntos desvelando su origen lingüístico, histórico, etc. y se preocuparán únicamente por saber cómo ha llegado uno a plantearse dichos problemas: ya no es cuestión de hacerse preguntas metafísicas, sino de hacerse preguntas sobre o a propósito de la metafísica. QM identifica en la creencia perpetuada en el principio de razón suficiente el origen de esa actitud ante los problemas de la metafísica, pues intentar descubrir siempre una causa o razón necesaria es el mejor medio de no encontrarles una solución. Lejos de todo discurso de los límites del pensamiento, es resolviendo progresivamente los problemas planteados por la metafísica, abandonando el principio de razón suficiente, como podremos comprender la esencia verdadera de la metafísica.

El recorrido disolutorio del pensamiento contemporáneo que considera pseudoproblemas a los problemas metafísicos se ha convertido ya en algo caduco para QM con la renuncia al principio de razón propuesto por lo factial, ya que con él esos problemas se nos presentan como verdaderos problemas desde su origen, en el sentido de que admiten una solución. «No hay más misterio, no porque ya no haya problema, sino porque ya no hay más razón¹²³⁵».

En *PaV*, QM retoma las reflexiones sobre el problema de Hume, que para él es «el problema de la diferencia entre azar y contingencia¹²³⁶». Allí vuelve a indicar, para rebatir la objeción de que un universo sin leyes causales carecería de estabilidad, que, como no hay ninguna razón, ni empírica ni teórica, para elegir un universo infinito en lugar de otro, y como ya no podemos confiar en la razón para constituir una totalidad absoluta de todos los casos de universos posibles, y puesto que no podemos dar ninguna razón particular sobre la que fundamentar la existencia de tal universo de casos, no podemos construir legítimamente ningún conjunto dentro del cual el razonamiento probabilístico pueda tener sentido: es incorrecto por ello inferir de la contingencia de las leyes la frecuencia necesaria de su cambio. Las leyes actuales permanecen siendo las mismas debido a que la noción de cambio posible – e incluso de cambio caótico – puede separarse de la noción de cambio frecuente: entra dentro de lo posible concebir leyes que sean contingentes, pero también estables más allá de toda posibilidad¹²³⁷. Del mismo modo, entra dentro de lo posible que esas leyes sean realmente necesarias; pero

¹²³⁴ *Ibid.*, p. 174.

¹²³⁵ *DF*, p. 176.

¹²³⁶ *PaV*, p. 228 («Hume's problem becomes the problem of the difference between chance and contingency»).

¹²³⁷ *Ibid.*, pp. 229-230.

optar por su contingencia permitiría obviar los enigmas que plantea el problema de Hume, y además es la única alternativa posible si se tiene en cuenta la «efectividad ontológica» (*ontological effectivity*¹²³⁸) de la intotalización cantoriana. El azar solo puede operar dando por supuesto un universo de casos ya determinados de antemano, y la creencia en unas leyes de la naturaleza aleatorias formaría parte de una *metafísica del azar*: la creencia en el azar es siempre metafísica, en tanto que incluye la creencia en la necesidad factual de determinadas leyes probabilísticas, de las que no es posible dar cuenta sino a través de la necesidad de supuestas leyes deterministas.

En *PaV*, QM distingue cuatro conceptos: 1) *potencialidad* (los casos no convertidos en realidad de un conjunto repertoriado de posibilidades bajo la condición de una ley dada, aleatoria o no¹²³⁹); 2) *azar* (toda actualización de una potencialidad para la que no existe ninguna instancia de determinación unívoca a partir de las condiciones iniciales dadas)¹²⁴⁰; 3) *contingencia* (la propiedad de un conjunto repertoriado de casos – y no de un caso perteneciente a un conjunto repertoriado – de no ser él mismo el caso de un conjunto de conjunto de casos)¹²⁴¹ y 4) *virtualidad* (la propiedad de todo conjunto de casos de emerger dentro de un devenir que no está dominado por ninguna totalidad preconstituida de posibilidades)¹²⁴². Una vez establecidas estas definiciones:

Postulo que la ley puede relacionarse con un universo de casos determinados; postulo que no existe un Universo de universos de casos; postulo que el tiempo puede hacer surgir cualquier conjunto no contradictorio de posibilidades. En consecuencia, concedo al tiempo la capacidad de hacer surgir nuevas leyes que no estaban «potencialmente» contenidas en algún conjunto fijo de posibles; concedo al tiempo la capacidad de hacer surgir situaciones que no estaban en absoluto contenidas en situaciones precedentes: de crear nuevos casos, en lugar de limitarse a actualizar potencialidades que preexisten eternamente a su realización¹²⁴³.

Esto supone admitir que el tiempo (su poder virtualizador) no está gobernado por ningún principio no temporal, y que (como mantenía Hume) partiendo de una determinada situación, no se puede nunca inferir *a priori* la situación siguiente, sino que, sin que haya contradicción alguna, se abre una multiplicidad de futuros diferentes: es el caso del surgimiento de la vida sensible a partir de la materia, que solo puede entenderse como un suplemento irreductible a las condiciones de su surgimiento. QM indica que la distinción potencialidad/virtualidad es gnoseológica y no ontológica,

¹²³⁸ *Ibid.*, p. 230.

¹²³⁹ *PaV*, p. 231 («*Potentialities* are the non-actualized cases of an indexed set of possibilities under the condition of a given law (whether aleatory or not)»).

¹²⁴⁰ *Ibid.* («*Chance* is every actualization of a potentiality for which there is no univocal instance of determination on the basis of the initial given»).

¹²⁴¹ *Ibid.*, p. 232 («I will call *contingency* the property of an indexed set of cases (not of a case belonging to an indexed set) of not itself being a case of a set of sets of cases»).

¹²⁴² *Ibid.* («and *virtuality* the property of every set of cases of emerging within a becoming which is not dominated by any pre-constituted totality of possibles.»).

¹²⁴³ *PaV* (trad. nuestra) («I posit that the law can be related to a universe of determinate cases; I posit that there is no Universe of universes of cases; I posit that time can bring forth any non-contradictory set of possibilities. As a result, I accord to time the capacity to bring forth new laws which were not 'potentially' contained in some fixed set of possibles; I accord to time the capacity to bring forth situations which were not at all contained in precedent situations : of creating new cases, rather than merely actualizing potentialities that eternally pre-exist their fulguration »).

porque designa esencialmente una diferencia en nuestra relación cognitiva con la temporalidad.

QM recurre de nuevo a la metáfora mallarmeana del dado. El tiempo como potencialidad queda reducido a azar, a un lanzador del dado y por tanto al medio para que un caso posible entre los repertoriados se haga real. Pero el tiempo como virtualidad va más allá: permite la aparición de una séptima cara imprevisible del dado (o muchas más), que rompe con la fijeza de las posibilidades: «el tiempo lanza el dado, pero solo para hacerlo añicos, para multiplicar sus caras, más allá de todo cálculo de posibilidades¹²⁴⁴»:

La noción de virtualidad, fundamentada sobre la racionalidad de la intotalización de lo pensable sostenida por Cantor, convierte a la irrupción *ex nihilo* en el concepto central de una racionalidad inmanente y no metafísica¹²⁴⁵.

Lo virtual es la condición ontológica del auténtico devenir, es decir, de la creación imprevisible de lo nuevo¹²⁴⁶.

En efecto, esa irrupción *ex nihilo* es inmanente en tanto que no hay ningún principio superior (trascendente) al puro poder del caos del devenir, y no metafísica en tanto que supone liberarse definitivamente de toda falsa necesidad impuesta por el principio de razón suficiente. Por otra parte, ese situar al devenir por encima de cualquier ley, y a la contingencia por encima de cualquier necesidad, implica que el devenir no está constreñido tampoco a las reglas de una frecuencia que se supone que hace cada vez más improbable la no actualización de ciertas posibilidades. Un mundo completamente caótico podría ser, en principio, indiscernible desde el punto de vista fenoménico de un mundo sometido a leyes necesarias, ya que un mundo *capaz de todo* debe ser también capaz de *no efectuar todo* lo que es capaz de hacer. De esta manera se vislumbra la compatibilidad de la contingencia de las constantes físicas con su evidente estabilidad¹²⁴⁷.

Un poco más adelante en *PaV*, QM se opone al principio antrópico, que considera que cualquier teoría válida sobre el universo tiene que ser consistente con la existencia del ser humano y que afirma, siguiendo un razonamiento viciado de teleología, que la aparición de vida inteligente es una consecuencia cosmológica *forzosa* de la evolución del Universo: el universo fue hecho para los humanos, o para *provocar* la aparición del ser humano¹²⁴⁸. El antropismo constata la existencia de un orden ontológico

¹²⁴⁴ *Ibid.*, p. 233 («Time throws the die, but only to shatter it, to multiply its faces, beyond any calculus of possibilities»).

¹²⁴⁵ *Ibid.* («In other words, the notion of virtuality, supported by the rationality of the Cantorian decision of intotalising the thinkable, makes of irruption *ex nihilo* the central concept of an immanent, non-metaphysical rationality»).

¹²⁴⁶ Meillassoux (2008c), p. 85 (trad. nuestra) « le virtuel est la condition ontologique du devenir authentique, c'est-à-dire de la création imprévisible de nouveauté ».

¹²⁴⁷ *PaV*, 233-234.

¹²⁴⁸ QM cita (*PaV*, p. 234) el libro de Barrow J.D. y Tipler F. J., *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford: Oxford University Press, 1986 (introducción and sección 1.2); una actualización y análisis adicional del concepto lo ofrece el libro de Nick Bostrom, *Anthropic Bias: Observation Selection Effects in Science and Philosophy*, Nueva York/Londres: Routledge, 2002.

extraordinariamente complejo, cuya causa no se puede atribuir al mero azar, y busca la explicación en la hipótesis de una *finalidad oculta*. QM descubre también en los argumentos del antropismo el sofisma del probabilismo: implica tomar en consideración el conjunto de los universos o mundos posibles, algo imposible desde un punto de vista experimental y también teórico: el principio antrópico limita el conjunto de mundos posibles a aquellos que se obtienen únicamente por la variación lineal de las constantes y variables que se encuentran *en el universo actualmente observable*, y limita ese conjunto de mundos a una infinidad determinada. La totalidad de mundos se convierte en algo impensable, y con ella la aleatoriedad que tanta sorpresa nos ha causado. QM indica también que el concepto de virtualidad así entendido permite afirmar que la razón humana no puede acceder al enigma del surgimiento de la vida a partir de la materia no por insuficiencia o incapacidad propias, sino porque es imposible retrazar o detectar ese surgimiento a partir de lo anterior a él, dado que fue producto de una novedad radical e impredecible, no pre-existente en absoluto: la virtualidad permite dejar intacta la potencialidad de la razón humana para acceder a todos los rincones de lo dado, sin necesidad de apelar a una trascendencia ni a un ente omnipotente y necesario¹²⁴⁹.

Retornando a *DF*, QM no se da del todo por satisfecho con la resolución que ha propuesto al problema de Hume, que es sin duda no-kantiana, ya que pretende establecer la pensabilidad de una contingencia efectiva de las leyes físicas, pero no totalmente especulativa. La tesis adelantada por QM a modo de hipótesis ontológica no ha establecido la efectividad de su intotalización. No es una solución *factial* del problema de Hume, pues para que lo fuese tendría que derivar directamente del principio de factialidad la intotalización de lo posible: habría en efecto que derivar el No-Todo a modo de Figura, y por tanto absolutizar el infinito como antes se absolutizó la consistencia. Se trataría de hacerlo pasar del plano de la hipótesis matemática al plano ontológico pensándolo como una condición del ser contingente. Ello presupondría encontrar un en-sí de tipo cartesiano y ya no meramente kantiano; « Se trataría de establecer que los posibles de los cuales el Caos – que es el único en-sí – es efectivamente capaz, no se dejan medir por ningún número, finito o infinito, y que esta sobre-inmensidad de lo virtual caótico es lo que permite la impecable estabilidad del mundo visible¹²⁵⁰».

QM afirma que podría quedarse aquí, en la mera resolución hipotética del problema de Hume, pero otro problema se lo prohíbe: el de la ancestralidad, ya que este problema exige, para ser resuelto, como vimos, establecer la absolutidad del discurso matemático. Es preciso por tanto articular el problema de Hume y el del archifósil para determinar ese carácter absolutorio de las matemáticas.

¹²⁴⁹ *PaV*, p. 235.

¹²⁵⁰ *DF*, p. 178.

3.5. La revancha de Ptolomeo

QM vuelve al problema del archifósil, entendido como la pregunta sobre cómo puede la ciencia pensar los enunciados ancestrales y en qué sentido se les puede atribuir una eventual verdad. El problema va en realidad más allá de los enunciados, ya que incluye todo discurso que contenga un desfase temporal entre pensamiento y ser, por ejemplo los enunciados sobre una época futura en que la especie humana haya desaparecido (un tema retomado, con sus correspondientes implicaciones, por Ray Brassier en *Nihil unbound*). QM utiliza el término de dia-cronicidad (*dia-chronicité*)¹²⁵¹ para referirse a esos enunciados. Y lo que está en juego en la dia-cronicidad es la naturaleza de la ciencia experimental en general. El problema de la dia-cronicidad consiste, en efecto, «en el hecho *de que la ciencia moderna daba sentido desde su origen a semejante posibilidad*¹²⁵²». Se trata de comprender la naturaleza de un discurso que da sentido a la verificación o refutación de tales enunciados. La ciencia moderna ha podido abrir la cuestión de una posible separación temporal entre pensamiento y ser con el fin de verificarla o refutarla. Lo importante de la ancestralidad es que apunta a una propiedad esencial de lo que QM llama *galileísmo*, es decir la matematización de la naturaleza¹²⁵³.

Con ese galileísmo y el nacimiento de la ciencia moderna, los enunciados dia-crónicos dejaron de depender del mito y de la teogonía/teología para incorporarse a un proceso de conocimiento: se convirtieron en hipótesis que podían ser refutadas o corroboradas empíricamente. Evidentemente, sobre estos enunciados – como para otros de la ciencia – no cabe una verificación directa, pero denominarlos como hipótesis no les resta valor, al contrario, les otorga su pleno valor de conocimiento: por primera vez se da una discusión racional sobre lo que puede haber existido antes de la emergencia de la especie humana, o podrá suceder tras su desaparición.

Pero la ciencia permite el despliegue de un conocimiento dia-crónico porque permite considerar el conjunto de sus enunciados desde el punto de vista dia-crónico. Así, la verdad o falsedad de una ley física no se establece para conformarla al periodo de tiempo de nuestra existencia: el hecho de que existamos o no no influye en su verdad. Lo esencial aquí por tanto es que la ciencia desarrolla un proceso de conocimiento de lo que es o puede ser mientras no estamos, vinculado a un proceso de matematización de la naturaleza.

Según QM, la novedad que aportó Galileo con respecto a los griegos, que ya describían geoméricamente los fenómenos, en especial en astronomía, es que éstos sometían extensiones inmóviles a la geometría. Galileo, por el contrario, piensa el movimiento mismo en términos matemáticos, y en especial el de la caída de los cuerpos terrestres. Describe para ello la aceleración por la variación de la posición y la velocidad, y desde ese momento «el mundo se convierte en matematizable *de punta a punta*¹²⁵⁴»: un mundo en que tanto los cuerpos como sus cualidades son descriptibles al margen de sus

¹²⁵¹ *Ibid.* p. 180 (versión original, p. 156).

¹²⁵² *DF*, p. 180 (cursivas de QM).

¹²⁵³ *Ibid.*, p. 181.

¹²⁵⁴ *Ibid.* p. 183 (cursivas de QM).

cualidades sensibles. Se revela entonces el mundo *glacial* de la extensión cartesiana, un mundo que en nada parece destinado al humano: « El mundo se daba por primera vez como capaz de subsistir sin nada de lo que constituye para nosotros su concreitud¹²⁵⁵».

La ciencia matematizada desarrolla un mundo *separable* del ser humano, y eso es lo que hizo posible las revoluciones galileana y copernicana. La revolución copernicana tiene de importante, en efecto, no tanto el descentramiento de la Tierra como el descentramiento del pensamiento con respecto al mundo. Ambos acontecimientos – matematización galileana-cartesiana de la naturaleza y descentramiento copernicano – fueron entendidos por sus contemporáneos como íntimamente vinculados, unidos por «el eterno y aterrador silencio de los espacios infinitos» de Pascal que traía el mundo matematizado. Supuso el descubrimiento de una capacidad de persistencia y perennidad del mundo al margen de e indiferente a la existencia humana. La ciencia llevaba ya por tanto dentro de sí «la transmutación posible de todo dato de nuestra experiencia en objeto dia-crónico: en elemento de un mundo que se daba a nosotros como indiferente, para ser lo que es, al hecho de estar dado o de no estarlo¹²⁵⁶». La revolución galileo-copernicana desveló de manera paradójica la capacidad del pensamiento de pensar lo que puede haber, haya o no pensamiento. En definitiva, «el pensamiento de la contingencia del pensamiento para el mundo, el pensamiento hecho posible de un mundo que prescinde del pensamiento, un mundo esencialmente inalterado por el hecho de ser pensado o no serlo¹²⁵⁷».

En la descripción de los hechos ancestrales (la declinación del cuerpo radiactivo o las emisiones estelares) ya no es pertinente ni importante saber si hubo o no testigos de ello. O dicho de forma más precisa: se puede pensar esa declinación y esa emisión como siendo idénticas a lo que pensamos sobre ellas incluso aunque nadie hubiera llegado nunca a pensarlas.

La revolución galileo-copernicana incluye por tanto una tesis cartesiana, a saber, que *lo que es matemáticamente pensable es absolutamente posible*. Pero lo matematizable puede ser planteado, a modo de hipótesis, como un hecho ontológicamente destructible, y existente con independencia de nuestra existencia. Por ello esa revolución galileo-copernicana se enuncia de la siguiente manera: «lo que es matematizable no es reducible a un correlato del pensamiento¹²⁵⁸».

Más de un siglo más tarde tuvo lugar otra revolución, la kantiana, dentro del pensamiento. Paradójicamente se la denominó «revolución copernicana», cuando su sentido era justo el opuesto a la revolución galileo-copernicana. Fue el mismo Kant, en el segundo prefacio a la *Crítica de la razón pura*, quien realizó esa identificación. Sin embargo, QM indica que la revolución introducida por Kant (regular el objeto a partir del conocimiento, y no el conocimiento a partir del objeto) tiene más, en realidad, de

¹²⁵⁵ *Ibid.*, p. 184.

¹²⁵⁶ *DF*, p. 185.

¹²⁵⁷ *Ibid.* Esto, y no el supuesta descentramiento del ser humano del universo es lo que creo en el ser humano la sensación de haberse convertido en algo que está «de más», como dijo Sartre, apostilla QM.

¹²⁵⁸ *Ibid.*, p. 187.

*contrarrevolución ptolemaica*¹²⁵⁹, pues no descentra al sujeto, sino, al contrario, hace de él el centro del sistema de conocimiento. Para QM la revolución crítica es en realidad una reacción precisamente a las condiciones de pensabilidad de la ciencia que introduce esa misma revolución copernicana: «*el descentramiento copérnico-galileano inherente a la ciencia moderna dio lugar a una contrarrevolución ptolemaica en la filosofía*¹²⁶⁰», como una especie de movimiento inverso y compensatorio.

Esto lleva a una gran contradicción al filósofo contemporáneo, obligado a aceptar a la vez el descentramiento copernicano de la ciencia y el centramiento ptolemaico del pensamiento; de esa contradicción o choque surge el correlacionismo, que busca re-centrar el sujeto en el mundo. Dentro de esa inversión, y desde la publicación de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* en 1781, pensar filosóficamente la ciencia es «*sostener que el ptolemaísmo filosófico es el sentido profundo del copernicanismo científico*¹²⁶¹». Ello supone que, a partir de Kant, pensar la ciencia es sostener que existe otro sentido en la ciencia más allá del «ingenuo», un sentido más profundo y más originario.

QM llama a esta inversión de la inversión, o contrarrevolución de la revolución, la «esquicia» («*schize*») de la filosofía moderna¹²⁶², consistente en que la filosofía renunció a su propio carácter eminentemente especulativo después de haber intentado pensar la revolución que trajo consigo el surgimiento de la ciencia moderna, y cuya esencia era precisamente ese mismo carácter especulativo.

La revolución kantiana impuso el primado de la ciencia sobre la metafísica en el campo del conocimiento. Después de Kant, todos los filósofos admiten sin reservas que la ciencia constituye el conocimiento real en el campo de las disciplinas de la naturaleza, lo cual significa una negación de la meta-física. Es precisamente en ese momento en el que la filosofía le pasaba el *relevo* a la ciencia, cuando la primera renunciaba a lo que de revolucionario tenía la segunda: su alcance especulativo, y su capacidad para pensar el en-sí, el absoluto. Se produjo, en ese pasar el testigo de la filosofía a la ciencia, una especie de «catástrofe kantiana», como la llama QM¹²⁶³, pues la ciencia, al destruir la metafísica especulativa, destruyó también toda comprensión filosófica de su propia esencia.

La «esquicia» de la que habla QM no dejó de agravarse después de Kant, al restringirse cada vez con más intensidad las órbitas de los correlatos. El campo de la filosofía se ha ido haciendo cada vez más restringido, como consecuencia de intensificar y profundizar en su propia revolución pseudo-copernicana, mientras que, como contraste, la ciencia iba abriendo espacios cada vez más amplios, incluyendo espacios dia-crónicos cada vez más antiguos.

¹²⁵⁹ *Ibid.*, p. 188.

¹²⁶⁰ *Ibid.* (cursivas de QM).

¹²⁶¹ *DF*, p. 189 (cursivas de QM).

¹²⁶² *Ibid.*, p. 190, p. 165 de original.

¹²⁶³ *Ibid.*, p. 191. p. 171 del original («catastrophe kantienne»).

¿Qué ha sucedido entonces desde Kant para que los filósofos hayan sido incapaces de comprender el carácter de verdadera revolución de la revolución galileo-copernicana, de comprender en última instancia el alcance último de la ciencia como tal? ¿Por qué la filosofía se volcó hacia el *idealismo trascendental* y no, como hubiera sido más lógico, al *materialismo especulativo*¹²⁶⁴? ¿Cómo puede la filosofía, en suma, considerar ocioso el asunto del archifósil y de la ancestralidad?

Lo que dice el enunciado dia-crónico es claro: el pensamiento es capaz de pensar que el acontecimiento X efectivamente pudo producirse antes de todo pensamiento, e indiferentemente de él. El correlacionismo es incapaz de enfrentarse a ese significado literal del enunciado, y debe fugarse hacia un *segundo sentido* imaginario. Solo le quedan al pensamiento filosófico dos actitudes ante esos enunciados: 1) esa anterioridad no es anterior a nuestra humanidad sino como correlato de un pensamiento; se procede entonces a una perennización o absolutización del correlato «comparable a la perennización husserliana del *ego* trascendental, que se supone que sobrevive incluso a la muerte de todos los *egos* empíricos¹²⁶⁵»; 2) esa anterioridad es una mera retroyección de un pasado que se ofrece como anterior al pensamiento. Dado que la opción 1) supone un retorno a la metafísica, será la opción 2) la que prime. La esquicia adquiere su forma última: « el sentido profundo del pasado ante- humano es su retroyección a partir de un presente humano él mismo históricamente situado¹²⁶⁶ ». Esto no es en el fondo más que una forma de ejercer violencia al tiempo y a la misma razón, en la que, como bromea QM, los precursores no vienen antes de los sucesores, porque el precursor no es el que viene antes, sino aquel del que los sucesores afirman *a posteriori* que venía antes¹²⁶⁷.

De modo que se plantea de nuevo la pregunta sobre qué sucedió y qué sentido y alcance real tiene la «catástrofe kantiana», de la que deriva todo el correlacionismo actual. La respuesta, según QM, la da el mismo Kant, en sus *Prolegómenos a toda metafísica futura*, cuando explica qué le hizo despertar de su «sueño dogmático»: David Hume, es decir, el problema de la causalidad planteado por Hume, o dicho de otro modo: el problema que surge de la abolición de la validez del principio de razón suficiente. QM resume en tres los tiempos fundamentales de esa «catástrofe kantiana»:

1) La revolución («acontecimiento» lo llama muy badiouanamente QM¹²⁶⁸) copernicana-galileana establece un conocimiento matemático de la naturaleza, que desde ese momento queda despojada de sus cualidades sensibles o secundarias. El cartesianismo es la primera gran ratificación filosófica de esa revolución. Descartes ratifica que la naturaleza es sin pensamiento y sin vida (para él los dos son lo mismo) y que el pensamiento puede pensar, mediante las matemáticas, esa naturaleza desubjetivizada. No obstante, esa filosofía sigue dependiendo de la demostración metafísica de la existencia de Dios, único capaz de garantizar la verdad de esta nueva ciencia.

¹²⁶⁴ *Ibid.*, p. 193.

¹²⁶⁵ *DF*, p. 194.

¹²⁶⁶ *Ibid.*, p. 195.

¹²⁶⁷ *Ibid.*, p. 196.

¹²⁶⁸ *Ibid.*, p. 198.

2) El «acontecimiento» galileano demuestra la falacia de la metafísica y la vanidad de querer fundar la física sobre bases metafísicas, pues supone la destrucción de todo saber a priori sobre el ser-así. El acontecimiento-Hume se convierte en la segunda ratificación filosófica del acontecimiento-Galileo, demostrando la invalidez de la absolutidad del principio metafísico de razón suficiente. «El ser-así del mundo no puede sino ser descubierto por el rodeo de la experiencia, y no ser demostrado como absolutamente necesario¹²⁶⁹».

3) El acontecimiento-Kant expone en toda su crudeza el colapso de la metafísica, convirtiendo al pensamiento correlacional en única forma legítima y lícita de conocimiento filosófico. Dado que no podemos acceder a una verdad necesaria e incondicional como quería Leibniz (Dios y el mejor de los mundos), debemos renunciar a toda forma de absoluto teórico. El fin de la metafísica trae consigo el fin de los absolutos.

La catástrofe kantiana consiste por tanto en esa renuncia a toda forma de absoluto y a toda forma de metafísica: dado que la ciencia nos ha convencido de que toda metafísica es ilusoria, y dado que todo absoluto es de orden metafísico, para pensar la ciencia debemos renunciar a toda forma de absoluto. Y debemos renunciar también a toda creencia en el alcance absoluto de las matemáticas, ese alcance que se reveló como la esencia misma de la revolución operada en el pensamiento occidental por la ciencia moderna.

Sin embargo, esa no era en modo alguno la exigencia de la ciencia moderna, que se consideraba un saber capaz de demostrar el carácter absoluto y necesario de determinadas realidades. Para ser fieles a la revolución galileo-copernicana es preciso pensar el alcance especulativo de las matemáticas, como hizo Descartes, pero sin caer en la pretensión metafísica de demostrar la existencia necesaria de un Ente perfecto. La tarea de la filosofía sería entonces reabsolutizar el alcance de las matemáticas sin desembocar en una necesidad de tipo metafísico: mantener la tesis cartesiana sin reactivar el principio de razón suficiente¹²⁷⁰. Y esa precisamente es la tarea urgente del principio de factialidad: derivar en forma de Figura la capacidad de todo enunciado matemático de formular un posible absolutizable. Se trata de absolutizar las matemáticas de la misma manera en que se ha absolutizado la lógica, *aprehendiendo en el criterio fundamental de todo enunciado matemático una condición necesaria de la contingencia de todo ente*¹²⁷¹.

Se trata por tanto de dar una respuesta especulativa al que QM llama ahora el «problema de Kant¹²⁷²»: ¿cómo es posible una ciencia matematizada de la naturaleza? Para QM este problema se subdivide en otros dos, que ponen en juego de manera diferente el alcance especulativo de las matemáticas:

¹²⁶⁹ *Ibid.*, p. 199.

¹²⁷⁰ *DF*, pp. 200-201.

¹²⁷¹ *Ibid.*, p. 201.

¹²⁷² *Ibid.*, p. 202.

1) La resolución especulativa del problema de Kant supone la resolución factial del problema de lo ancestral (o de la dia-cronicidad): establecer que todo enunciado matemático no es verdadero necesariamente, pero sí absolutamente posible. Y establecer, haciéndola derivar del principio de factialidad, la tesis enunciada de que lo matemáticamente pensable es absolutamente posible.

2) El problema de Kant supone por su parte la resolución especulativa, y ya no meramente hipotética, del problema de Hume: la legitimidad de la tesis de que la estabilidad de las leyes naturales – condición de todas las ciencias experimentales – es absolutizable. Esa estabilidad que garantiza las ciencias naturales debe quedar establecida como un hecho independiente del pensamiento, si queremos escapar al correlacionismo-ptolomeísmo contemporáneo. « Se trata entonces de establecer que las leyes de la naturaleza extraen su estabilidad factual de una propiedad de la temporalidad ella misma absoluta, una propiedad del tiempo indiferente a nuestra existencia: a saber la de la intotalización de sus posibles¹²⁷³». Aquí se trataría de nuevo de establecer el carácter especulativo de las matemáticas, esta vez derivando el alcance absoluto e incondicionalmente necesario de un teorema particular, y ya no, como en el anterior, de cualquier enunciado matemático. Ese teorema particular es el que permite sostener la intotalización del transfinito.

Llegado a este punto QM, siguiendo de lejos la «diferencia ontológica» heideggeriana, divide en dos la absolutización de las matemáticas: una absolutización *óptica*, inherente al problema de la dia-cronicidad, que «consiste en decir que todo enunciado matemático describe un ente contingente de derecho, pero susceptible de existir en un mundo sin hombre, sea que este ente se identifique con un mundo, una ley o un objeto¹²⁷⁴», y una absolutización *ontológica*, que correspondería a la absolutización del no-*Todo* cantoriano, en la que se trata de «enunciar algo a propósito *de la estructura misma de lo posible*, y no a propósito de tal o cual realidad posible¹²⁷⁵»; lo posible como tal, y no tal o cual ente posible, debe *necesariamente* ser intotalizable. Para QM por tanto solo las teorías matemáticas que ratifican el no-*Todo* tienen un alcance ontológico, mientras que las que ratifican una cierta pensabilidad del *Todo*, son ópticas, «porque la totalidad de la que ellas hablarían, o la intotalizabilidad que ellas no ratificarían, dependería del hecho de que describen un ente totalizable, un mundo totalizable, pero no el ser totalizable de los mundos¹²⁷⁶».

QM no da una solución al problema; simplemente indica o propone que lo que debería hacerse es tender a una resolución factial del problema de Kant (que tiene como condición una resolución especulativa del problema general) y del problema de Hume y la dia-cronicidad, (que exige una resolución no-metafísica del problema general), en la medida en que lo factial sea definido como el espacio mismo de una especulación exclusiva de toda metafísica.

¹²⁷³ *DF*, p. 202.

¹²⁷⁴ *Ibid.*

¹²⁷⁵ *Ibid.*, p. 203 (cursivas de QM).

¹²⁷⁶ *Ibid.*

Finalmente, QM traza un paralelismo y afirma que si el problema de Hume despertó a Kant de su sueño dogmático, quizá el problema de la ancestralidad «nos despierte de nuestro sueño correlacional y nos comprometa a reconciliar pensamiento y absoluto¹²⁷⁷».

QM no consigue en *DF* concluir su intento de vincular su derivación anhipotética del principio de factialidad/sinrazón con el transfinito cantoriano: queda incompleto el paso de una prueba ontológica de la ley de no contradicción a una prueba ontológica del agarre de las matemáticas a las cualidades primarias, el en-sí kantano no se torna un en-sí cartesiano¹²⁷⁸. *DF* deja por tanto sin resolver dos absolutizaciones necesarias para garantizar la verdad fáctica del enunciado ancestral; no resuelve ni la absolutización de las matemáticas ni el transfinito cantoriano como estructura ontológica de lo posible. QM reconoce, como hemos visto, que resolver ese problema no era en realidad su objetivo; su propósito era, esencialmente, «reconciliar pensamiento y absoluto». Es decir, su objetivo no era dar sentido a los enunciados ancestrales tal y como los presenta la ciencia, sino demostrar la capacidad de la mente humana de acceder al absoluto, de acceder a lo en-sí, en definitiva, *asegurar filosóficamente el realismo* (en este caso a nivel gnoseológico y ontológico, del mismo modo que con anterioridad lo había hecho a nivel estrictamente ontológico, como vimos en la Sección primera, y a nivel ético, como vehículo para fusionar los *valores* con el *ser*, como vimos en la Sección segunda; a nivel gnoseológico la mente humana accede al en-sí de la realidad hipercaótica a través de las matemáticas, en tanto lenguaje que en virtud de su estructura que articula no totalidades y de su sintaxis de signos desprovistos de sentido, puede referirse con sentido a ese en-sí de la realidad última.

3.6. CONCLUSIONES DE LA TERCERA SECCIÓN: UNA EPISTEMOLOGÍA FACTIAL

En *DF*, QM se propone fundamentalmente dos cosas: 1) refutar el correlacionismo imperante en la filosofía occidental desde Kant, entendido como un antirrealismo que niega el acceso al Gran Afuera o realidad extramental, o que considera esa exterioridad es solo *relativa* (a una consciencia, al lenguaje, etc.)¹²⁷⁹ y 2) proponer una vía de acceso racional a la realidad extramental independientemente de todo correlato. Ambas propuestas de QM pivotan a su vez sobre dos de los conceptos esenciales de su pensamiento, a saber, 1) la ancestralidad y el problema del archifósil, que dejan en evidencia la incapacidad del correlacionismo, en sus diferente variantes, para emitir

¹²⁷⁷ *Ibid.* p. 204.

¹²⁷⁸ Así lo constata Coombs, N., *History and Event: From Marxism to Contemporary French Theory*, Edimburgo: Edinburgh University Press, 2015, cap. 6: «Meillassoux's Politics: Speculative Justice», pp. 140-159, p. 155.

¹²⁷⁹ Por ello QM, en *TWB*, p. 20, indica que el correlacionismo no es tanto un *antirrealismo* como un *antiabsolutismo*, en tanto rechaza, ante todo, todo conocimiento posible de un absoluto.

juicios y enunciados coherentes con los de la ciencia en lo referente a eventos acontecidos en un pasado previo al surgimiento del ser humano (y posteriores a su posible extinción); y 2) el principio de factialidad, que permite instaurar un absoluto no óntico sino ontológico sobre el que fundamentar un discurso racional sobre la realidad extramental y con ello absolutizar las matemáticas aprehendiendo en el criterio fundamental de todo enunciado matemático una condición necesaria de la contingencia de todo ente.

En *DF QM* propone por tanto un realismo gnoseológico radical que incluye y postula la capacidad de la mente humana de acceder al Gran Afuera ontológico de la realidad extramental, un realismo radical que se fundamenta sobre el absoluto de la factialidad (o necesidad de la contingencia), entendida como la categoría esencial que determina el ser y lo ente. Ese realismo es radical desde el punto de vista gnoseológico 1) porque admite que el pensamiento humano accede a la realidad última del ser y de lo ente: la necesaria contingencia de todo lo dado, incluidas las leyes de la física, tomadas equivocadamente por eternas y necesarias, cuando son únicamente estables desde el punto de vista temporal, y 2) porque admite además, como parte de un realismo onto-gnoseológico radical, que el ser humano mismo y su pensamiento son contingentes y por tanto temporalmente transitorios, es decir, que el devenir del Gran Afuera y de las leyes de la física que rigen en él se produce de forma independiente e indiferente a nuestra existencia y a la de nuestra mente, y como tal precede *objetivamente* a nuestra existencia como especie, y la sucede. Es a través de la conciencia de su propia facticidad (su ausencia de fundamento), y por causa de ella, que el pensamiento accede a la facticidad (o ausencia de fundamento) del mundo, de lo ente¹²⁸⁰, y con ello (y de nuevo vemos lo similar de esta idea al *Ungrund* de Schelling) a la conciencia de la *ausencia de fundamento* (la facticidad) *como fundamento* del ser y de lo ente.

QM parte de su análisis del problema de la ancestralidad y del archi-fósil, que, en tanto vestigios objetivos y materiales de una fase geológica previa al surgimiento de la especie humana como tal, dejan al descubierto la dicotomía gnoseológica existente entre los enunciados científicos, que afirman la facticidad y objetividad de la datación prehumana de los archifósiles (constatable mediante el análisis de sus isótopos radiactivos), y los enunciados de la filosofía contemporánea, para la que dichos enunciados son en el fondo una paradoja, en tanto que todo hecho del mundo, se haya producido cuando se haya producido, es *intencional* es decir, se da *para una conciencia*. QM denomina *codicilo* a esa especie de muletilla que el pensamiento filosófico occidental (tanto analítico como continental) se ve obligado a añadir siempre a todo enunciado sobre la realidad: *para una conciencia*. Pero aplicada al archifósil, esa muletilla o suplemento testamentario induce a la paradoja y al contrasentido: implica afirmar que un ente (por ejemplo una roca metamórfica) era para la conciencia *antes de que haya o hubiese tenido lugar ningún tipo de conciencia*. El archifósil deja por tanto al desnudo las limitaciones de lo que QM denomina el correlacionismo, es decir, «la idea según la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno

¹²⁸⁰ *TWB*, p. 22.

de estos términos tomados aisladamente»¹²⁸¹. La filosofía analítica y la fenomenología son los principales ejemplos contemporáneos de esa forma antirrealista de filosofía, la imperante tanto en el ámbito anglosajón como en el continental. Para el correlacionista, la verdad de un enunciado ancestral se encuentra no en la ancestralidad como tal, sino más bien en el presente correlacional, por lo que se ve obligado a realizar una retroyección lógica-temporal hacia el pasado a partir del presente: la anterioridad del correlacionismo es una mera retroyección de un pasado que *se ofrece* como anterior al pensamiento. El realismo *irremediable* (*réalisme irrémédiable*)¹²⁸², como lo denomina QM, que implican los enunciados ancestrales repugna a los presupuestos fundamentales del correlacionismo, que en última instancia, y conforme a esos mismos presupuestos, considera que dichos enunciados ancestrales son ilusorios: lo que en ellos se describe jamás tuvo lugar en la manera en que se describe. Ante el archifósil, todos los idealismos convergen y todos los correlacionismos se revelan como idealismos extremos, opuestos radicalmente al realismo científico, y peligrosamente cercanos, por el contrario, a creacionistas de todo pelaje.

Como indica QM, «pensar la ancestralidad nos lleva a pensar un mundo sin pensamiento, un mundo sin donación de mundo¹²⁸³». Solo es posible pensar la ancestralidad bajo el presupuesto de que el pensamiento humano es capaz de acceder a un absoluto, es decir, a algo separado e independiente del pensamiento. QM se retrotrae entonces a Descartes (y por tanto a los comienzos del pensamiento metafísico moderno), como momento de la historia de Occidente en que se inicia un discurso matemático coherente y sistemático sobre la realidad material, e intenta reproducir la argumentación cartesiana que justifica la tesis de una existencia absoluta de la sustancia extensa y por lo tanto de un alcance no-correlacional del discurso matemático que trata sobre los cuerpos.

QM propone una aproximación *especulativa* al absoluto (es decir, lo *ab-solutum* o separado e independiente de la mente), es decir, que busca el acceso a un absoluto que no es un ente. El acercamiento cartesiano al absoluto es metafísico, en tanto que lo identifica con un ente (Dios), fuente a su vez del absoluto derivado de las matemáticas; ese ente necesario y absoluto es también el que garantiza la existencia de los cuerpos extenso independientemente de las mentes. En todo caso, y desde la metafísica, Descartes propone un acceso al absoluto. En el correlacionismo se distinguen dos tendencias: una (el *correlacionismo débil*, por ejemplo el kantiano), que deja algún resquicio a la posibilidad del absoluto (aunque no a su cognoscibilidad) y otra (el *correlacionismo fuerte* de la filosofía occidental post-kantiana) que rechaza toda posibilidad de un absoluto: todo *en-sí* es en realidad un *para nosotros*, un *para una conciencia*. Según el correlacionismo fuerte, la mente humana no se encuentra en condiciones de deducir ninguna verdad absoluta ni de la realidad (entendida siempre como representación o contenido del pensamiento) ni de los principios lógicos.

¹²⁸¹ DF, p. 29.

¹²⁸² *Ibid.*, p. 47 (versión original, p. 35)

¹²⁸³ DF, p. 53.

El correlacionismo duro o fuerte considera la realidad como facticidad, es decir, como hechos o fenómenos, no como absoluto. QM a su vez, siguiendo su principio de factialidad, considera que la facticidad es pura contingencia, conforme al principio de irrazón (o ausencia de razón), que refuta y reduce al absurdo el principio de razón suficiente:

Todo puede realmente colapsar, tanto los arboles como los astros, tanto los astros como las leyes, tanto las leyes físicas como las leyes lógicas. Y no en virtud de una ley superior que destinaría toda cosa a su pérdida, sino en virtud de la ausencia de una ley superior capaz de preservar de su pérdida a cualquier cosa de la que se trate¹²⁸⁴.

El correlacionismo no pronuncia discurso alguno sobre lo absoluto (como sí lo hacen las religiones), pero pone los límites del pensamiento y deja que lo absoluto habite fuera de esos límites; es decir: permite que el fideísmo y la religión se apropien del discurso sobre lo absoluto. QM presenta de nuevo a Wittgenstein y a Heidegger como paradigmas de ese modelo, que afirma que lo absoluto no puede ser *enunciado* (racionalmente), sino solo *mostrado* (indicado según un régimen del discurso que escapa a las categorías tanto de la ciencia como de la lógica). La filosofía renuncia por ello a pensar el absoluto, pero no a hacer desaparecer el absoluto, que se deja en manos de las creencias religiosas. Por ello QM afirma que «*el final de la metafísica, al sustraerle a la razón todas sus aspiraciones al absoluto, tomó la forma de un retorno exacerbado de lo religioso*¹²⁸⁵» y por tanto un retorno al fideísmo que no nace por consiguiente de una oposición al discurso racional, sino como *efecto* de la racionalidad crítica.

Para salir tanto del dogmatismo metafísico y su ente necesario como del círculo vicioso correlacional hace falta encontrar un absoluto no metafísico que a su vez supere todas las pruebas y trabas puestas por la argumentatividad correlacionista. QM propone su principio de factialidad como solución a esa disyuntiva. Para ello retorna a la refutación del principio de razón suficiente, que constituye a su vez el fundamento de la idea de *necesidad* metafísica, según la cual existe un *ente* último necesario que rinde cuentas de la contingencia; el principio de razón postula que todo tiene una razón necesaria para ser así y no de otra manera; la regresión en la línea causal conduce *necesariamente*, para no perderse en una vacía serie *ad infinitum*, a un ente último necesario causa o razón de todo. Frente a ello, la irrazón establece dos enunciados ontológicos fundamentales: «1) un ente necesario es imposible; 2) La contingencia del ente es necesaria¹²⁸⁶». Estos dos principios permiten demostrar como *absolutamente verdaderos* dos enunciados sobre el en-sí o lo absoluto que Kant admite, aunque sin justificarlos: A) La cosa en sí es no-contradictoria; B) hay una cosa en sí.

Con respecto a A), QM razona que es imposible la existencia de un ente contradictorio, puesto que al ser contradictorio sería necesario y eterno: el ente contradictorio no cuenta con una alteridad en la cual devenir, en la cual ser contingente: al pasar al no ser

¹²⁸⁴ *Ibid.*, pp. 91-92.

¹²⁸⁵ *DF*, p. 78.

¹²⁸⁶ *Ibid.*, p. 110.

seguiría siendo, y viceversa, con lo cual sería cuando no es, y con lo cual no habría posibilidad alguna de que algo pasase a ser otra cosa: no existiría el mundo tal y como es (como contingencia necesaria). Por ello a través del principio de irrazón sabemos que la no-contradicción es una verdad ontológica y absoluta: el sentido ontológico de la no-contradicción reside en la necesidad de la contingencia, es decir, en la omnipotencia del Caos¹²⁸⁷.

Con respecto a B) (la existencia de la cosa en sí), QM la pone en relación con la pregunta leibniziana de por qué hay *algo* y no *nada*, y apela a una distinción entre la interpretación débil del principio de irrazón absoluta, según la cual «decir que la contingencia es necesaria es decir que si algo es, entonces debe ser contingente¹²⁸⁸», y la interpretación fuerte, según la cual «decir que la contingencia es necesaria es decir tanto que las cosas deben ser contingentes como que debe haber cosas contingentes». Solo la interpretación fuerte es coherente con el principio de factialidad, puesto que puntualiza la necesidad absoluta de la existencia de cosas factuales:

La facticidad no es pensable de ninguna forma al modo de un hecho, de un hecho más en el mundo: no es un hecho que las cosas sean factuales [*factuelles*], no es un hecho que haya cosas factuales [*factuelles*]. La única interpretación coherente del principio de [factialidad] no puede ser entonces sino la interpretación fuerte: no es un hecho sino una necesidad absoluta que haya cosas factuales [*factuelles*] (...) Es necesario que haya algo y no nada, porque es necesariamente contingente que haya alguna cosa y no alguna otra cosa. La necesidad de la contingencia del ente impone la existencia necesaria del ente contingente¹²⁸⁹.

QM considera que para la especulación no metafísica (es decir, para el discurso racional que busca un absoluto que no sea un ente) «la cosa en sí no es ninguna otra cosa sino la facticidad de las formas trascendentales de la representación¹²⁹⁰», y de ese carácter absoluto de la facticidad se deducen las propiedades del en-sí.

Debido a su carácter eminentemente negativo, QM propone substituir el término «principio de irrazón» por el de «principio de factialidad» (que ya usó en *ID*), plenamente positivo, y que determina el hecho de que la facticidad de toda cosa no pueda ella misma ser pensada como un hecho y la necesidad, para todo lo que es, de ser un hecho, y denomina «factual» (*factual*) a la especulación que busca y determina las condiciones de la factialidad. Aporta una definición: «El principio de factialidad se enuncia entonces de la siguiente manera; solo la facticidad no es factual [*factuelle*], solo la contingencia de lo que es no es ella misma contingente¹²⁹¹».

Una vez demostradas, a partir del principio de factialidad, la no-contradicción y la necesidad de un «hay», y que por tanto que el devenir, en tanto caos, lo puede todo menos lo impensable, QM se propone, siguiendo la discursividad factual, legitimar el discurso de la ciencia sobre lo ancestral absolutizando los enunciados matemáticos en tanto matemáticos. Para ello debe abordar el *problema de Hume*, es decir, el problema

¹²⁸⁷ *Ibid.*, p. 116.

¹²⁸⁸ *Ibid.*, p. 119.

¹²⁸⁹ *DF*, p. 121.

¹²⁹⁰ *Ibid.*, p. 123.

¹²⁹¹ *Ibid.*, pp. 128-129.

de la causalidad y de la necesidad de las leyes de la física. A ese problema (si se puede verificar que la identidad de las leyes de la física se mantenga en el futuro) se han dado tres respuestas, según QM: 1) la metafísica (por ejemplo la leibniziana), en la que la eternidad del universo o de sus leyes estaría garantizada por la eternidad del ente necesario que las creó; 2) la de Hume, que en una primera instancia considera que ninguno de los dos medios de que disponemos para establecer la verdad de una existencia o de una inexistencia (la experiencia y el principio de no-contradicción) nos puede permitir demostrar la necesidad de la conexión causal: la razón necesaria que tematiza el pensamiento metafísico a través del principio de razón suficiente sería inaccesible al pensamiento. En una segunda instancia, Hume deriva el problema hacia la pregunta sobre de dónde viene nuestra *creencia* en la necesidad de las leyes (que él ve en el hábito o costumbre), con lo cual *subjetiviza* completamente la cuestión; y 3) la de Kant, que asevera que la causalidad no puede dejar de regir el mundo en el porvenir, puesto que sin ella nada tendría consistencia y nada podría ser objeto de representación.

En las tres soluciones QM encuentra un común denominador: la tres admiten la verdad de la necesidad causal. Ni siquiera el escéptico Hume duda de ella: solo duda de nuestra capacidad para establecer esta necesidad por medio del razonamiento. Pero la factialidad, como vimos, niega esa necesidad de la causalidad, y afirma por el contrario su contingencia. La pregunta, por tanto, muta en la siguiente: ¿cómo explicar la estabilidad manifiesta de las leyes físicas si estas se suponen contingentes? El problema a solventar no es ya la existencia de una necesidad de las leyes causales, sino su *estabilidad*. La constancia temporal del mundo fenoménico no vale ya como refutación de la contingencia de las leyes físicas. QM se propone demostrar por tanto que 1) deducir la necesidad (y eternidad) de las leyes físicas de su estabilidad temporal es una falacia; y que 2) hacer derivar, como hace Kant, de la no-necesidad de las leyes la destrucción de la representación, es otra falacia. La primera falacia se basa en una interpretación capciosa que hace derivar la *necesidad* de la *frecuencia* al aplicar un razonamiento probabilístico no a un acontecimiento de nuestro universo, sino a nuestro universo entero tomado como el caso posible dentro de un Todo de universos posibles (es decir, la tesis parte de una concepción pre-cantoriana del infinito). Se piensa aquí la probabilidad en términos de azar, pero la idea de azar solo se puede concebir bajo la condición de que existan leyes físicas inalterables; el azar supone siempre una forma de constancia física y por ello lejos de permitir pensar la contingencia de las leyes físicas, no es él mismo sino un cierto tipo de ley física. El azar es por tanto algo muy distinto a la contingencia, como ya vimos en *ID* (y en *PaV*); QM piensa la contingencia por el contrario desde la concepción cantoriana del infinito de la teoría de conjuntos transfinitos. El razonamiento aleatorio debe aplicarse únicamente dentro de su campo (el de los objetos de la experiencia) y no a las leyes de nuestro universo.

Para que la inferencia de Hume y Kant sea legítima es necesaria la noción de conjunto de casos (de universos posibles) y de un «Universo-Todo» (la vieja concepción del infinito, sobre la que opera el azar). Pero sabemos, por la teoría de conjuntos de Cantor, que no tenemos razón alguna para afirmar que lo concebible sea *necesariamente* algo totalizable. Esta destotalización del número recibe el nombre de transfinito. QM apela

de nuevo a Cantor (y a su lectura meta-ontológica por parte de Badiou¹²⁹²), cuya teoría de los infinitos no totalizables pulveriza – como ya vio Badiou, que afirmó que «la naturaleza no existe»¹²⁹³ – la idea de una Naturaleza cerrada y unitaria y la substituye por un conjunto infinito de infinitos no totalizables¹²⁹⁴. No obstante, QM no explica realmente en qué sentido afecta este cambio de paradigma de las leyes últimas de la naturaleza y el devenir a su estabilidad; de hecho, ahonda más el problema, pues parece que la infinita pluralidad de infinitos cantorianos de la contingencia garantiza aún menos estabilidad que el infinito unitario precantoriano¹²⁹⁵. Por otra parte, QM (como antes que él Badiou) realiza un salto abrupto o yuxtaposición no bien aclarada entre el dominio de la matemática pura (lo ontológico) y el dominio de la matemática aplicada (lo óntico), que se contradice con la distinción entre el nivel ontológico y el óntico que distingue a su filosofía. Finalmente, cabría indicar que dentro de las versiones axiomatizadas de la teoría de conjuntos existen algunas que, a diferencia de las de Cantor o Zermelo-Fraenkel (la preferida por Badiou, como vimos en la introducción), sí admiten la existencia de un Todo o Uno, un conjunto de conjuntos; desde ese punto de vista, cabría decir que QM y Badiou eligen la versión que más les conviene a su negación ontológica de lo Uno¹²⁹⁶.

Lo posible no es totalizable: esa es la conclusión a la que se llega si aplicamos el teorema de Cantor al devenir (a la contingencia). Y dado que nos es imposible saber si existe una totalidad de lo posible, nos vemos obligados a restringir el campo del razonamiento aleatorio a los objetos de la experiencia, y no podemos extrapolarlo a las leyes de nuestro universo físico. Eso nos permite pensar una estabilidad de las leyes sin agregarle una enigmática necesidad física, de la que podemos prescindir si aplicamos la navaja de Occam¹²⁹⁷.

QM retorna de nuevo al problema de fondo de *DF*, planteado por la ancestralidad: establecer categóricamente la absolutidad del discurso matemático. La ciencia moderna introduce un discurso que permite un *desfase temporal* entre pensamiento y ser, es decir, una *dia-cronicidad*¹²⁹⁸. Debido a ello, los enunciados ancestrales fueron incorporados a un cuerpo de conocimiento racional (el de las ciencias experimentales), lo que a su vez produjo que el conjunto de enunciados de la ciencia pueda ser considerado desde un punto de vista dia-crónico. Es decir: un conjunto de enunciados sobre hechos *acontecidos en ausencia del ser humano* que pueden ser traducidos en términos matemáticos (puramente objetivos) Aquí es donde llegamos al meollo del realismo gnoseológico radical de QM:

El punto esencial, una vez más, no es que la ciencia sea espontáneamente realista – puesto que todo discurso también lo es – sino que la ciencia despliegue un procedimiento de conocimiento de lo que

¹²⁹² Johnston (2011), p. 102.

¹²⁹³ Badiou (2003a), *Meditación 12*, p. 162.

¹²⁹⁴ Badiou (2003a), p. 304-306, *Meditación 26*, («El estado de una situación es cuantitativamente más grande que la situación misma»).

¹²⁹⁵ Así lo considera Johnston (2011), pp. 104-105.

¹²⁹⁶ Johnston (2011), pp. 106-107.

¹²⁹⁷ *DF*, p. 173.

¹²⁹⁸ *Ibid.*, pp. 179-180.

puede ser mientras no estamos, y que este procedimiento esté vinculado con lo que constituye su originalidad: la matematización de la naturaleza¹²⁹⁹.

Es aquí donde el pensamiento humano accede a lo absoluto, y en el que ese absoluto es traducible en términos matemáticos. Galileo fue el pionero en ese proceso de matematización del universo, al pensar el movimiento mismo en términos matemáticos, y no solo el reposo, y lo hace justo en el momento en que Copérnico había desvelado el descentramiento astronómico de planeta Tierra. Emerge, en toda su gelidez, el mundo de la *extensión cartesiana*, un mundo en el que no hay «nada que lo haga un mundo destinado a lo humano¹³⁰⁰», y por tanto un mundo *intrínsecamente separable* del ser humano. De manera paralela al descentramiento astronómico se produce un *descentramiento del pensamiento en relación con el mundo*¹³⁰¹, como dos acontecimientos unificados.

Como consecuencia de ese doble descentramiento, la ciencia moderna adquirió la capacidad general de enunciar leyes con independencia de la pregunta por la existencia de un sujeto cognoscente; se agregó a ello la tesis cartesiana de que lo matemáticamente *pensable* es absolutamente *posible*; y de esa agregación se dedujo que *lo que es matematizable no es reductible a un correlato del pensamiento*¹³⁰². Pero, curiosamente, frente a esta «revolución copernicana-galileana» en la ciencia, en la filosofía se produjo, como reacción, el «giro copernicano» de Kant que es en realidad, según QM, una «contrarrevolución ptolemaica», que va en el sentido opuesto a la revolución en la ciencia, al ubicar al sujeto cognoscente en el centro del proceso de conocimiento¹³⁰³. Esto introdujo una grave perturbación: a partir de Kant, pensar la ciencia como filósofo consistirá en sostener que existe otro sentido de la ciencia que el proporcionado por la ciencia misma, un sentido más profundo, más originario y que es el que nos sitúa ante la verdad: el sentido correlacional. Se trata de una «esquicia», como la denomina QM¹³⁰⁴, una inversión esquizofrénica por la que la filosofía renunció a aquello mismo que constituía la esencia de dicha revolución copernicana: al modo no-correlacional del saber de la ciencia, es decir, a su carácter eminentemente especulativo (es decir, capaz de acceder a un absoluto).

Ese proceso de incapacidad para comprender la revolución copernicana en su verdadero sentido se agravó con el discurrir de la filosofía post-kantiana, que en lugar de tomar el camino de un pensamiento capaz de dar cuenta del carácter no-correlacional (y por tanto absoluto) de las matemáticas, optó por la dirección contraria de un idealismo de diverso pelaje que se empeñó en expulsar de la filosofía cualquier forma de absoluto. Desde ese idealismo más o menos moderado resulta imposible pensar la dia-cronicidad, es decir, pensar lo que hay cuando no hay pensamiento, para lo que la ciencia sí está capacitada. El codicilo «para una conciencia» hace que la filosofía no pueda tomar los

¹²⁹⁹ *Ibid.*, p. 183.

¹³⁰⁰ *Ibid.*, p. 184.

¹³⁰¹ *DF*, p. 184.

¹³⁰² *Ibid.*, p. 187.

¹³⁰³ *Ibid.* p. 188.

¹³⁰⁴ *Ibid.*, p. 190.

enunciados dia-crónicos de la ciencia en su sentido literal, y por ello crea un sentido distinto de esa dia-cronicidad, alejado de lo en-sí. Crea de esta forma una anterioridad puramente subjetiva o correlacional, que no es sino una retroyección a partir del presente vivo de su donación, un presente históricamente situado. Se trata de una alteración distorsionada de la anterioridad como tal, fruto de la «catástrofe kantiana»¹³⁰⁵, que a su vez es producto del problema de Hume, es decir, del problema de la conexión causal, que hace de la experiencia empírica la única vía de acceso al en-sí del mundo. Después de Kant, la filosofía renuncia a toda forma de absoluto, y ha de contentarse con explicar las condiciones generales de donación de los fenómenos. Y al renunciar al absoluto, se ve obligada a renunciar igualmente al alcance absoluto de las matemáticas.

En Descartes ese carácter de absoluto de las matemáticas iba unido a la fe metafísica en un ente necesario. La tarea de la filosofía post-correlacional debe consistir por tanto en superar tanto la metafísica como el correlacionismo, reabsolutizando el alcance de las matemáticas sin reconducirlo a una necesidad de tipo metafísico: absolutizar las matemáticas sin recurrir al principio de razón suficiente. Para conseguirlo, hay que resolver dos problemas: 1) establecer, derivándolo del principio de factialidad, que todo enunciado matemático, en tanto tal, no es *necesariamente verdadero*, pero sí *absolutamente posible*; y 2) resolver de forma especulativa, y no meramente hipotética, el problema de Hume, y con ello *absolutizar la estabilidad de las leyes naturales* (es decir, establecerlas como hechos independientes del pensamiento).

QM indica que la absolutización del no-Todo que se deriva de la teoría cantoriana del número transfinito (es decir, el considerar que el universo y su devenir constituyen un no-Todo intotalizable) representa la vía para solucionar ambos problemas, ya que 1) implica una *absolutización ontológica*: enuncia algo a propósito de la estructura misma de lo posible, y no a propósito de tal o cual realidad posible; y 2) introduce una propiedad del tiempo indiferente a nuestra existencia (la intotalización de sus posibles) de la que las leyes de la naturaleza extraen su estabilidad factual; implica por tanto también una *absolutización óptica*: todo enunciado matemático describe un ente contingente de derecho, pero susceptible de existir en un mundo sin seres humanos, ya sea que este ente se identifique con un mundo, una ley o un objeto¹³⁰⁶. Por consiguiente, solo las teorías matemáticas que aseguren el no-Todo tendrán un alcance ontológico, al contrario de las otras que tendrán solo un alcance óptico.

Lo *factial* (la necesidad de la contingencia, la facticidad como absoluto), lo *posible* como (objetivamente) *intotalizable* y lo *ancestral* como indiferencia con respecto a la mente humana constituyen las vías especulativas que QM propone para abrir nuevos absolutos a la filosofía. Se trata de planteamientos bien delimitados de unos

¹³⁰⁵ *Ibid.*, p. 197.

¹³⁰⁶ *Ibid.*, pp. 202-203

determinados problemas, no de la resolución última de los mismos, pero con un fin muy claro, opuesto al de siglos de correlacionismo: «reconciliar pensamiento y absoluto»¹³⁰⁷.

El tema esencial y clave de la gnoseología realista de QM lo constituye el carácter absoluto de las matemáticas, es decir, la validez de los enunciados matemáticos independientemente de una mente que pueda pensarlos, es decir, independientemente de la mente humana. La gnoseología de QM puede entenderse como un intento de fundamentar esa absolutización, y con ello, a nivel epistemológico, de dar respuesta a la pregunta de si es posible una ciencia matematizada de la naturaleza, que es el problema subyacente al hecho de pensar la ancestralidad. Y esa absolutización del alcance de las matemáticas se opera, según QM como fruto de la intersección del principio de factialidad y de la teoría cantoriana de los números transfinitos. Por decirlo así, en la filosofía de QM el realismo matemático (junto con el principio de factialidad) fundamenta ontológicamente el realismo gnoseológico: el carácter absoluto de los enunciados matemáticos constituye el segundo pilar (después de la factialidad) sobre el que se fundamenta su realismo radical. El principio de factialidad absolutiza la necesidad de la contingencia, y ayuda a absolutizar, junto con los infinitos intotalizables cantorianos, las matemáticas, y es sobre esos dos absolutos (uno – el absoluto de la necesidad de la contingencia – con carácter más ontológico, el otro – el absoluto de los enunciados matemáticos – con carácter más gnoseológico y epistemológico) sobre los que se funda el realismo radical de la filosofía de QM. Gironi (2011) ha mostrado las grandes similitudes de las tesis ontológicas y gnoseológicas de QM con la hipótesis del universo matemático (HUM) (*mathematical universe hypothesis*, MUH) o Unidad Definitiva del astrofísico y cosmólogo sueco Max Tegmark, así como algunas diferencias esenciales (para Tegmark existe una unidad ontológica entre física y matemáticas, considera que existe una causalidad, y no una *irrazón*, y discrepa de la concepción del tiempo de QM); analizaremos este asunto con detalle *infra* en 5.4.

En *TWB*, QM reflexiona acerca del «realismo ingenuo», que se encuentra en la base de los enunciados científicos sobre el archi-fósil y la ancestralidad, y considera que, tras el giro correlacionista kantiano y post-kantiano, resulta imposible retornar a la antigua concepción metafísica de la adecuación entre pensar y ser (el adecuacionismo)¹³⁰⁸. Se trataría ahora, por tanto, de «encontrar un concepto totalmente distinto de adecuación» (*find a very different concept of adequation*), ya que lo que según QM se encuentra fuera de la correlación es algo totalmente distinto a la concepción ingenua de las cosas, las propiedades y las relaciones: «se trata de una realidad muy diferente de la realidad dada»¹³⁰⁹. Esa es la razón que lleva a QM a considerarse a sí mismo un *materialista* especulativo, y no un *realista* especulativo: la realidad es un constructo *subjetivo*, la materia un en-sí *objetivo*. QM recurre a una frase al parecer de Foucault: «Soy

¹³⁰⁷ *Ibid.*, p. 204.

¹³⁰⁸ *TWB*, p. 19.

¹³⁰⁹ *Ibid.* («Because, as we shall see, what we will discover outside the correlation is very different from the naïve concepts of things, properties and relations. It is a reality very different from given reality»).

materialista porque no creo en la realidad¹³¹⁰». El realismo como tal, incluso el *ingenuo*, aporta *algo* (que siempre será *demasiado*) desde el punto de vista subjetivo a lo en-sí, mientras que el materialismo (por ejemplo el materialismo de la ciencia) aún preserva un lugar intacto o reducto de incolumidad para lo en-sí, lejos de toda subjetividad. No obstante, el término materialista, aplicado a la filosofía de QM, resulta no del todo exacto o en todo caso equívoco, dado el carácter excesivamente teórico y racionalista y escasamente empírico o imbricado en las ciencias naturales de las tesis epistemológicas de QM, que ha sido criticado por ejemplo por Johnston, que señala también la escisión radical, dentro del pensamiento de QM, entre lo físico-empírico-aplicado-óptico y lo metafísico-lógico-puro-ontológico, escisión que le alejaría *de facto* del materialismo¹³¹¹. Por eso hemos optado por definir el pensamiento de QM como un *realismo radical* o *hiperrealismo*, que tendremos que redefinir aquí como ese tipo concreto de realismo que considera que la realidad en sí constituye un campo ontológico inafectado por la subjetividad humana, anterior y posterior a ella, y que afirma que el pensamiento humano tiene la capacidad de acceder a ella en sus propiedades esenciales, y no solo en sus propiedades extrínsecas o accesorias. De hecho, QM considera que una de las dos grandes empresas más ambiciosas de la filosofía (junto con «la aprehensión conceptual de la inmortalidad humana») lo constituye ese realismo: comprender «la absoluta inteligibilidad del ser en cuanto ser»¹³¹².

Este realismo radical es también un racionalismo, concretamente un racionalismo «que explica por qué las cosas deben ser sin razón y cómo exactamente pueden ser sin razón¹³¹³». Una de las Figuras (modalidades de la facticidad) es la no-contradicción, y constituye un ejemplo de que se puede razonar sobre la ausencia de razón, sobre el hipercaos, pero a condición de que se trate de una razón liberada (o mejor dicho, que nos libera) del principio de razón suficiente¹³¹⁴. El realismo radical de QM es por tanto un tipo de realismo que se vale, para conocer la realidad en-sí, de una racionalidad fundamentada en la ausencia de fundamento (o razón) de lo real.

¹³¹⁰ *Ibid.* («That's why, ultimately, I prefer to describe my philosophy as a speculative materialism, rather than as a realism: because I remember the sentence of Foucault, who once said: "I am materialist, because I don't believe in reality"»).

¹³¹¹ Johnston (2011), p. 111

¹³¹² *ID*, p. 379 : « défendre la philosophie dans l'intégralité de ses ambitions : compréhension absolue de l'être en tant qu'être et appréhension conceptuelle de l'immortalité de l'homme ».

¹³¹³ *TWB*, p. 29 («it is a rationalism which explains why things must be without reason, and how precisely they can be without reason»).

¹³¹⁴ *Ibid.* («This demonstrates that one can reason about the absence of reason, if the very idea of reason is subjected to a profound transformation, if it becomes a reason liberated from the principle of reason, or, more exactly, if it is a reason which liberates us from principle of reason»).

4. SECCIÓN CUARTA: *EL NÚMERO Y LA SIRENA Y LOS ALBORES DE UNA POÉTICA/ESTÉTICA DE LA CONTINGENCIA*

A las reflexiones sobre estética y poética ha dedicado QM un menor espacio, en comparación con sus preocupaciones ontológicas, epistemológicas y éticas, pero no por ello revisten menos interés. Nos centramos en el análisis de las dos obras en las que recoge sus ideas sobre poética (*El número y la sirena*, de 2011) y sobre literatura-ficción (*Metafísica y ficción de los mundos extra-científicos*, de 2013), e intentamos demostrar cómo también en ellas se muestra una clara propensión al realismo y se bosquejan una estética y una poética realistas apoyadas en la matemática y en la ciencia, y de las que de nuevo la contingencia (y lo factual) (junto con el azar, el caos y la teoría de conjuntos) constituyen el telón de fondo ontológico.

4.1. EL NÚMERO Y LA SIRENA: UNA ESTÉTICA DEL AZAR Y DEL NÚMERO

Como ya indicamos someramente en la introducción, Mallarmé aparece con mucha frecuencia en la filosofía de Alain Badiou, incluso tomando un papel importante en algunas secciones de *Teoría del sujeto* y *El ser y el acontecimiento*. Para Badiou Mallarmé es el poeta filósofo, el poeta pensador, un maestro de la verdad en tanto que es capaz de sumergirse hasta el fondo en la relación entre filosofía y poesía. Ya vimos que incluso toma de Mallarmé el «método substractivo» que transforma el poema en un artefacto negativo que muestra al ser o a la idea en el momento mismo en que desaparecen. En *El ser y el acontecimiento*, Mallarmé aparece ya también como poeta del azar en tanto fundamento posible de un acontecimiento radical, al afirmar que *Una tirada de dados* constituía «el más grande texto teórico existente sobre las condiciones para pensar el acontecimiento»¹³¹⁵. Y Mallarmé aparece una y otra vez en la obra de Badiou, tanto en obras con tema específicamente poético o estético (como *¿Qué piensa el poema?* o *Pequeño tratado de inestética*) como en otras que no deberían tratar en principio específicamente ese campo (como *Condiciones*)¹³¹⁶.

¹³¹⁵ Badiou, A., «Is It Exact That All Thought Emits a Throw of Dice?», trad. de Robert Boncardo y Christian R. Gelder en *S: Journal of the Circle for Lacanian Ideology*, «Mallarmé Today», vol. 9, 201, pp. 16-30, p. 22.

¹³¹⁶ Sobre la importancia de Mallarmé en el pensamiento de Badiou ver Robert Boncardo, *Mallarmé and the Politics of Literature. Sartre, Kristeva, Badiou, Rancière*, Edimburgo: Edinburgh University Press, 2017, cap. 3, «Alain Badiou's Mallarmé: From the Structural Dialectic to the Poetry of the Event», pp. 122-174.

No es extraño por tanto que QM, que ya había reflexionado sobre la tirada de dados en general en *ID* y en *DF*, le dedique un libro entero a Mallarmé, y sobre todo y más concretamente a su obra poética más enigmática (junto con *Igitur*): *Una tirada de dados no abolirá el azar*. Evidentemente, un filósofo tan preocupado por el azar, el caos, la contingencia, las matemáticas, el ser y la Nada como QM no podía escapar a la fascinación por la obra del poeta simbolista, que trata esos temas desde su personal perspectiva de poeta-pensador. La interpretación de QM es arriesgada y muy personal también, como veremos, pero muestra en todo caso con claridad cómo la especulación de QM encuentra en la obra Mallarmé unas simetrías verdaderamente reveladoras.

Ya desde su introducción, QM deja claro que la intención de *El número y la sirena* (en adelante *NyS*)¹³¹⁷ es «revelar un procedimiento de encriptación incrustado en el interior de *Una tirada de dados* de Mallarmé¹³¹⁸», y que dicho encriptamiento dejará al descubierto el «único número» evocado en el poema. Para QM el desciframiento de ese código es esencial para comprender la naturaleza del poema, así como la naturaleza de uno de sus componentes esenciales: el número.

QM es consciente, desde el principio, de que tal empresa va a encontrarse con la sorpresa, cuando no el escepticismo, de los lectores que conozcan la obra de Mallarmé, y de sus comentadores. QM menciona por ejemplo el comentario de Jacques Rancière, en su importante libro sobre el poeta, y que QM transcribe: «Mallarmé no es un autor *hermético*, es un autor *difícil*¹³¹⁹»; también menciona el descrédito en que han caído las interpretaciones psicoanalíticas de Charles Mauron o las hermetizantes de Charles Chassé, ambas de los años 50 del siglo XX, y en general cualquier hermenéutica que busca cualquier tipo de secreto, pequeño o grande, tras sus poemas, incluso los más oscuros: «El único secreto en esa materia, se complacen en repetir, es que no hay ningún secreto¹³²⁰».

QM remite a las anotaciones mallarmeanas sobre el *Libro* (redactadas entre 1888 y 1895 y publicadas por primera vez en 1957)¹³²¹, en las que abundan todo tipo de cálculos acerca de la futura publicación y puesta en escena del *Libro*, para indicar que ese código que él considera que existe en el poema es endógeno (descifrable por tanto por los indicios diseminados en la obra del poeta) y no exógeno (referido a una clave exterior a esa obra). QM da un ejemplo: los 24 «asistentes» a la lectura pública del *Libro* remiten a las 24 sílabas de que consta un pareado de alejandrinos franceses. QM alude también a la edición de Mitsou Ronat de *Una tirada de dados* (1980), en cuya introducción defendió la existencia de un cálculo tipográfico que posteriormente se demostró inexacto, pero la inexactitud de ese intento concreto no invalida en absoluto, para QM,

¹³¹⁷ Meillassoux, Q., *Le nombre et la sirène*, París : Fayard, 2011.

¹³¹⁸ «mettre au jour un procédé de *cryptage* logé à l'intérieur du *Coup de dés* de Mallarmé», *NyS*, p. 6 (cursivas de QM)

¹³¹⁹ Jacques Rancière, *Mallarmé. La politique de la sirène*, París: Hachette, 1996, p. 10. (cursivas de QM)

¹³²⁰ *NyS*, p. 7 (traducción nuestra ; todas las traducciones de *NyS* son nuestras)(«Le seul secret en la matière, se plaît on à répéter, c'est qu'il n'y a pas de secret»).

¹³²¹ Mallarmé, S., Scherer, J. (ed.), *Le « Livre » de Mallarmé: premières recherches sur des documents inédits*, París: Gallimard, 1957.

la posible existencia de un código interno en general. Y por otra parte, negar que Mallarmé es un poeta hermético supone condenar al fracaso el sentido mismo del gran proyecto del *Libro*, lleno de cálculos simbólicos secretos, o considerarlo una empresa aberrante.

Lo que la crítica contemporánea afirma, según QM, no es que el poema de Mallarmé no esté codificado (algo de lo que se carece de pruebas), sino que *no debe estarlo*¹³²². Y ello, según QM, porque «*la no-codificación de Una tirada de dados es la garantía de una recusación del Libro por parte de Mallarmé mismo*¹³²³»: el Número se habría hipostatizado como símbolo y se habría desgajado de los cálculos concretos, no sería más que una pura metáfora poética. *Una tirada de dados* sería, según ello, el epitafio de proyecto mismo del *Libro*, considerado este último como un farragoso fracaso. Esto permitiría considerar a Mallarmé, al modo de Blanchot, un héroe de una *Literatura absoluta* que se sabe condenada al fracaso, o bien, como hace Rancière, considerar que Mallarmé se liberó en sus obra publicadas del farrago inextricable de su obra inédita. QM denomina a esto un *auto de fe* intelectual, que sucedería o completaría el fallido *auto de fe* decretado por el propio poeta en sus últimas voluntades para que se quemara todas sus notas no publicadas, y que la familia de Mallarmé – afortunadamente – no ejecutó; tal interpretación sería fiel a la voluntad última del poeta. Por el contrario, descubrir un código dentro del poema – como se propone hacer QM – implica que Mallarmé siempre tuvo en mente el proyecto de cálculo del *Libro*, y el poema *Una tirada...* sería en cierto modo su realización.

QM se enfrenta por tanto a dos tareas en este libro: 1) demostrar si el poema está o no codificado, y 2) el sentido de ese encriptamiento dentro del proyecto literario conjunto de Mallarmé (es decir, en cierta manera, la justificación de la primera tarea). En efecto, la existencia de un código obliga a preguntarse «por qué Mallarmé se decidió en realidad a incurrir en aquello que no parece digno, sin embargo, de un gran poeta: introducir la astucia pueril de un desciframiento en medio del esplendor de sus versos cifrados»¹³²⁴. La pregunta, en efecto, que surge con ello es por qué encriptó Mallarmé el poema, y por qué lo encriptó *así*. Esto requeriría de una segunda labor de desciframiento: el desciframiento mismo arroja sus propias sombras sobre el texto.

En cualquier caso, QM divide esa empresa de desciframiento en dos partes: *Cifrar el número* y *Fijar el infinito*.

4.1.1. Cifrar el número

El poema de Mallarmé, publicado en 1897, un año antes de la muerte del poeta, apareció en la revista internacional *Cosmopolis*; existe también un manuscrito de 1898

¹³²² NyS, p. 9 («que ce poème *ne doit pas être codé*») (cursivas de QM).

¹³²³ *Ibid.* («*le “non codage” du Coup de dés est la garantie d’une recusation du Livre para Mallarmé lui-même*») (cursivas de QM).

¹³²⁴ NyS, p. 11 («pour quoi Mallarmé s’est bel et bien résolu à commettre ce qui ne paraît pas digne, tout de même, d’un grand poète: introduire l’astuce enfantine d’un déchiffrement dans la splendeur de ses vers brisés»).

que el poeta habría confeccionado con posterioridad a esa publicación para una nueva edición que habría de ilustrar Odilon Redon y editar Edmond Bonnot, pero que se vio truncada por la muerte del autor. QM se apoya en todo momento en esta última versión, que considera más fiel a las intenciones del poeta.

El poema está compuesto, en esa versión no publicada, por once páginas dobles numeradas de I a XII (con números romanos). Mallarmé ya explicó, en la *Observación* de la edición de 1897, que era así como debía leerse el libro, ya que esa edición no respetó esa doble página y redujo a una página cada una de esas dobles páginas. Mallarmé denominará como *Página* (con mayúscula) cada doble página, y como *página* (en minúscula) cada página sencilla.

Una tirada de dados gira en torno a la presentación, apenas sugerida, de una escena de naufragio. Un barco invisible, que se supone ya tragado por las aguas, y cuya sombra acecha en el lugar de su desaparición (Página III), deja como único superviviente a un «Maestro» del que nada más sabemos. La única acción de este extraño héroe es la duda de lanzar o no unos dados que guarda en su puño cerrado (Páginas IV y V). A continuación se describe la desaparición del Maestro, del que solo quedan la toca y el penacho que primero flotan en las aguas y luego son arrastrados por un torbellino, del que emerge una sirena. Esta elimina de un golpe de su cola la roca contra la que se estrelló el barco (Páginas VI a IX). El poema continúa con la aparición posible de una constelación próxima al Septentrión o quizá idéntica a ella. Las estrellas de esta Constelación experimentan un movimiento hasta configurar en el cielo nocturno la forma de un dado (Páginas X y XI).

El poema está atravesado, en su compleja sintaxis, por dos frases principales, destacadas del resto por su tipografía: la del título, extendida de la Página I a la IX (*Una tirada de dados no abolirá nunca el azar*) y otra que evoca la aparición de la constelación, entre las Páginas X y XI (*Nada de la memorable crisis habrá tenido lugar excepto el lugar, con excepción quizá de una constelación*). Y al final del poema, y separado tipográficamente de él, a modo de conclusión, la última frase: *Todo pensamiento emite una tirada de dados*, de manera que el poema, circularmente, comienza y termina con las mismas cuatro palabras: una tirada de dados.

En el poema se menciona dos veces el «número único», en las Páginas IV y IX. La primera mención se produce cuando se describen los pensamientos del Maestro ante el mar, en medio de la duda:

EL MAESTRO / infiriendo / de esta conflagración // a sus pies / del horizonte unánime // que se prepara // se agita y mezcla / al puño que le abrazará // como una amenaza // un destino y los vientos // el único Número que no puede // ser otro // duda /// si abrir la mano / crispada / más allá de la inútil cabeza¹³²⁵

¹³²⁵ «LE MAÎTRE / inférant / de cette conflagration // à ses pieds / de l'horizon unanime // que se prépare // s'agite et mêle / au poing qui l'étreindrait // comme on menace // un destin et les vents // l'unique Nombre qui ne peut pas // être un autre // hésite /// à n'ouvrir pas la main / crispée / par delà l'inutile tête» (Traducción nuestra)

Este Número parece ser el resultado del lanzamiento de los dados, pero también de la tempestad y del naufragio. La duda del Maestro parece relacionarse entonces con esta espera de un Número único, relacionado a su vez con el naufragio, de forma que quien comprende ese número comprende el sentido del drama desplegado en el poema.

4.1.1.1. Numerología ¿Qué podría ser ese número único «que no puede ser otro»? QM conjetura que quizá tenga que ver con el número que aparece en cada tirada de dados, que es necesario cada vez que se ha producido; sin embargo, «todo resultado aleatorio es contingente en el sentido de que podría haber sido otro¹³²⁶». QM considera también que el Número podría estar relacionado con la métrica, y pone en relación (como Mitsou Ronat y Jacques Roubéaid) la «crisis memorable» del texto con la «crisis del verso», como la denominó Mallarmé, producida tras la aparición y difusión en Occidente del verso libre. El naufragio descrito en el poema sería el *naufragio del verso* y la voluntad del poeta (el Maestro) de mantener ese Número único contra viento y marea. Ese número sería el 12, y correspondería a las sílabas del verso alejandrino francés.

QM sin embargo descarta esta hipótesis. La postura de Mallarmé en la «querrela del verso libre» fue muy singular. Frente a los opositores al verso libre, como los parnasianos (Leconte de Lisle, José Heredia), que consideraban que no existía tal verso libre y que era mera prosa tipográficamente dispuesta de otra forma, los partidarios del verso libre como Gustave Kahn, negaban toda legitimidad al verso tradicional, detectando en él incluso implicaciones políticas absolutistas. Para estos, la legitimidad del verso libre descansaba en aspectos rítmicos y semánticos, ya no métricos. Mallarmé se sitúa en medio; considera que el alejandrino debe utilizarse para ocasiones solemnes y el libre es el espacio de la individualización, donde el poeta se crea una voz propia. Las dos formas poéticas, por tanto, se complementan. El verso libre representa por tanto la modernidad de la nueva poesía, mientras que el alejandrino permite a la poesía conservar su carácter religioso: su capacidad de unificar a la masa con su canto, en un culto cívico que el propio Mallarmé propugnó (inspirado en Victor Hugo y Alphonse de Lamartine) y llevó a su extremo, donde el poeta reemplazaría al sacerdote de una fe ya caduca.

En esa «crisis del verso» y en la consiguiente reacción a ella está probablemente el origen del gigantesco proyecto del *Libro*, de una ambición universal, cuyas numerosísimas notas fueron redactadas precisamente en ese período de la crisis (entre 1888 y 1895). Este proyecto se basaba en una lectura pública durante una ceremonia de misa secularizada donde el *Libro* tomaría el papel de la Biblia, ceremonia oficiada por el propio poeta como «operador» cuya misión es recombinar las hojas móviles del *Libro* de diferentes maneras. Esta ambición extraordinaria de Mallarmé, encargado de refundar un culto cívico que substituya a un cristianismo ya deficiente y declinante, refuta su imagen de poeta frívolo, mundano y superficial, y le sitúa en la línea de los poetas románticos franceses (Lamartine, de Vigny, Victor Hugo), que buscaban hacer de la poesía la nueva religión de la época postrevolucionaria. Sin embargo, como indica

¹³²⁶ NyS, p. 16 («tout résultat aléatoire est contingent en ce qu'il aurait pu être un autre»).

QM, Mallarmé se distingue en dos puntos esenciales de ellos: en primer lugar, él ya no cree en forma alguna de trascendencia, para él la nueva religión será la religión de lo divino en el ser humano, no de un Dios cristiano reconfigurado. Y en segundo lugar, Mallarmé va más lejos que sus ilustres predecesores a la hora de elaborar una piedad o fe futura, ofreciendo una forma concreta de culto que substituya al católico, una nueva ceremonia estructurada en torno al *Libro*.

Y esa ceremonia en torno al *Libro* está plagada de cálculos en los que el número 12 interviene de manera principal, bien sea como tal, bien en sus múltiplos o divisores. QM lo explica con más detalle:

Por ejemplo, como ya hemos dicho, el público de la lectura debe estar compuesto por 24 «asistentes» repartidos bien en 8 grupos de 3 sillas, bien en 12 grupos de asientos dobles; el ritmo de las lecturas está previsto conforme al ritmo tetralógico de las estaciones – 4 por año; los precios previstos para el Libro y los beneficios esperados de sus ventas obedecen a la misma lógica (2f[rancos], 240f, 480f, etc.), lo mismo que el número de volúmenes editados y de páginas escritas por volumen (por ejemplo, «960 vol[úmenes] de 96 páginas, etc.»). El tamaño mismo del *Libro* está pensado conforme a relaciones que hacen intervenir de nuevo a los divisores de 12 o a los múltiplos de 6 («cifra» del hemistiquio [del alejandrino francés]): el 3, el 4, el 12, el 18 determinan de este modo el cálculo de la altura de la obra o del número de sus líneas a lo ancho y a lo largo¹³²⁷.

El metro del alejandrino (el 12), desterrado por el verso libre, parece encontrar un refugio en *los alrededores* del texto, ya que no en el texto mismo del poema, «y disfrutar así de una apariencia de soberanía reencontrada en el seno de este exilio en los márgenes dorados¹³²⁸». Mitsou Ronat por su parte, indicó, como observa QM, que el número 12 cuenta con un papel predominante en *Una tirada de dados*: 1) el enunciado mismo donde aparece el «número único» es él mismo un alejandrino («*l'unique Nombre qui ne peut pas être un autre*») y 2) el poema en su conjunto conforma un librito de once páginas dobles (o Páginas) a las que hay que añadir el recto de la primera página y el verso de la última, es decir, 2 x 12. Ronat va más allá y considera que el 12 determina también los cálculos *en el interior del texto*: caracteres tipográficos (de cuerpo 12 o múltiplo) o número de líneas por página (36, múltiplo de 12). Pero las indicaciones de Mallarmé en el manuscrito de la obra desmienten esta última parte de la tesis de Ronat.

4.1.1.2. Igitur. El número 12 ya jugaba un papel esencial en *Igitur*, el cuento o prosa filosófica inacabada que data de 1869 y no fue publicado hasta 1925. Se trata de un texto fragmentario inspirado por el *Hamlet* de Shakespeare y el poema *El espíritu puro* de Alfred de Vigny, en el que el protagonista, el habitante de un castillo, desciende a la

¹³²⁷ NyS, p. 19 (trad. nuestra)(«Par exemple, comme on l'a dit, le public de la lecture doit être composé de 24 «assistants» répartis tantôt en 8 groupes de 3 chaises, tantôt en 12 groupes de places doubles; le rythme des lectures est envisagé selon le rythme tétralogique des saisons – 4 per an; les prix envisagés pour le Livre et les gains escomptés de ses livraisons obéissent à la même logique (2f[rancs], 240f, 480f, etc.), ainsi que le nombre de volumes édités et de pages écrites par volume (par exemple, «960 vol[umes] de 96 pages, etc. »). La taille même du Livre a été pensée selon des rapports qui font intervenir de nouveau les diviseurs de 12 ou les multiples de 6 («chiffre» de l'hémistique): le 3, le 4, le 12, le 18 déterminent ainsi le calcul de la hauteur de l'ouvrage ou du nombre de ses lignes en longueur et en largeur»)

¹³²⁸ *Ibid.* («et jouir ainsi d'un semblant de souveraineté retrouvée du sein de cet exil dans des marges dorées»).

cueva de sus antepasados para cumplir, a mediodía, un acto decisivo: lanzar dos dados para saber si sacarán un 12. El drama entero, como luego se repetirá en *Una tirada de dados*, reside en la duda del protagonista de lanzar los dados, como el Maestro ante la tempestad del verso libre.

La historia de *Igitur* es la historia de un fracaso: de un fracaso en su redacción, que no se completó nunca, y de un fracaso proveniente de lo que Mallarmé llamó lo infinito del azar, idea inspirada por Hegel, o más bien por ciertos comentarista franceses de Hegel (principalmente su amigo Eugène Lefébure), y que Mallarmé explica así:

Dicho brevemente, en un acto donde el azar está en juego es siempre el azar el que realiza su propia Idea afirmándose o negándose a sí mismo. Ante su existencia la negación y la afirmación van a encallar: contiene el Absurdo – lo implica, pero en estado latente, y le impide existir: lo cual permite que el Infinito sea¹³²⁹.

El azar está provisto aquí de una capacidad de contradicción (el absurdo) que le permite afirmarse y negarse, ser y no ser, ser lo que es y lo que no es, es decir ser infinito en un sentido dialéctico, más que matemático. QM interpreta esta frase en el sentido de que Mallarmé ha transformado la idea banal de que «todo es azar» haciéndola parecer una especie de inversión del infinito hegeliano, que ya no es el proceso del Espíritu que contiene en sí mismo lo que parece negarlo, sino el proceso de la Nada (entendida como ausencia de sentido).

En 1869, con *Igitur*, Mallarmé no es capaz de resolver la aporía de cómo luchar contra un azar infinito lanzando unos dados, si todos los resultados vienen a ser lo mismo. De hecho, plantea dos desenlaces para la obra: 1) *Igitur* sacude los dados sin lanzarlos, y después se acuesta sobre las cenizas de sus antepasados (abandono en la literatura, o en una literatura que se perpetúa solo evocando su propio abandono) 2) *Igitur* lanza los dados, consigue un 12 y ante el furor de los vientos, voz de sus antepasados, mantiene su acto, su desafío: «ya no es Dios, sino la Nada la que gobierna su vocación de poeta¹³³⁰», indica QM. Mallarmé no se decide por ninguno de los dos finales, o mejor dicho, ofrece los dos, dos finales contingentes por tanto entre los que se puede elegir.

Ahora bien, si Mallarmé hubiera identificado el Número único con el 12 en *Una tirada de dados*, hubiera optado por el segundo desenlace: obtener el 12, el alejandrino perfecto. Pero al optar por ello, ese alejandrino habría sido resultado del azar, no negación del azar; habría mostrado la sumisión necesaria de todo resultado de la tirada – aunque sea un 12 perfecto – al azar eterno. Esa supremacía infinita del azar establece la continuidad entre *Igitur* y *Una tirada*, y determina gran parte de la posición de la crítica moderna acerca del poema, que lo interpreta como un fracaso a la hora de producir una poesía, un verso o un metro realmente necesarios, que desmientan la impecable

¹³²⁹ Mallarmé, S., *Oeuvres complètes* (en adelante OC) II tomos, París: Gallimard, 1998 y 2003, vol. I, p. 476, en *NyS*, p. 21 («Bref dans un acte où le hazard est en jeu, c'est toujours le hazard qui accomplit sa propre Idée en s'affirmant ou se niant. Devant son existence la négation et l'affirmation viennent échouer. Il contient l'Absurde – l'implique mais à l'état latent et l'empêche d'exister: ce qui permet à l'Infini d'être»).

¹³³⁰ *Ibid.*, p. 23 («ce n'est plus Dieu, mais le Néant qui régit la vocation du poète»).

contingencia de un mundo sin Dios; el único Número sería pues una pura quimera, un sueño o una ficción irrealizables. Un enunciado que corre de la Página VIII a la Página IX del poema parece ratificar esa idea: «preocupado / expiatorio y púber / mudo // se ríe / de que / si /// era / el Número // sería / el Azar¹³³¹», es decir, que incluso si la tirada diera lugar al Número perfecto, *seguría siendo resultado del azar*.

Esta lectura escéptica y decepcionante se encuentra sin embargo con diversos problemas. El Maestro, por ejemplo, no pierde sus ilusiones porque parta de un escenario sereno y plácido unido a la creencia en un Dios que garantiza el orden y la belleza – el verso tradicional –, sino que es el naufragio mismo del verso clásico el que sirve de promesa al Número.

La insuficiencia de las dos tesis, la del encriptado y la escéptica, residen en lo que constituye el núcleo central del problema, el título del poema (que una partida de dados no abolirá el azar), desmiente la inferencia del Maestro (el Número único que no puede ser otro). ¿Cuál de las dos proposiciones es verdadera? Para salir de la aporía debemos preguntarnos *en qué circunstancia los dos enunciados pueden ser verdaderos al mismo tiempo*¹³³². Si se encuentra la manera de reconciliarlos, se obtendrá un indicio decisivo sobre el Número y su sentido. QM lo encuentra en la lectura más detallada de la frase siguiente:

«mudo se ríe de que si era el Número sería / el Azar»

La lectura irónico-escéptica interpreta esta frase en el sentido de que incluso si fuera el Número, sería el azar. Pero la lectura *literal* de la frase dice justo lo contrario, a saber: si era el número, *precisamente él sería el azar*, es decir, el Número sería el azar mismo, no su resultado. QM ordena todas las frases analizadas para componer un silogismo que da la clave del asunto:

*Una tirada de dados no abolirá nunca el azar;
(ahora bien) el Número (si tuviera lugar) sería el azar;
(luego) una tirada de dados no abolirá nunca el Número.*

QM lo explica de otra manera: «si hubiera un Número que se identificara con el azar, *poseería la eternidad inalterable de la contingencia misma*¹³³³». QM introduce (o constata) en Mallarmé el giro factial: siendo solo el azar necesario e infinito, un Número que se fusionara con él tendría esas mismas propiedades. Queda por resolver la cuestión de cómo un número producto de una tirada de dados puede dar como resultado la esencia misma del azar.

4.1.1.3. El Número desvelado. QM considera que es otro número distinto al 12 el que reina en el interior de *Una tirada de dados*. Al afirmar que el 12 (el alejandrino) era el

¹³³¹ La traducción es nuestra; «soucieux / expiatoire et pubère / muet // rire / que / si /// c'était / le Nombre // ce serait / le Hasard», NyS, p. 25.

¹³³² NyS p. 26.

¹³³³ *Ibid.* p. 27 («Autrement dit, si un Nombre se produisait qui s'identifiât au Hasard, il posséderait l'éternité inalterable de la contingence même») (cursivas de QM).

número único, Ronat partió de una concepción *genérica*, y no *individual* de la unicidad, desde el momento en que hay miles o millones de alejandrinos en la poesía francesa. Pero imaginemos un metro que solo apareciera *una sola vez* en la historia de la poesía: un metro que sería el Número de ese poema. Se trataría de un número único tanto porque corresponde a un único poema en el mundo como por el modo de calcularlo, que sería también singular. Y ese número, como dice el Maestro, *se está preparando*, es decir, no aparecerá sino más tarde, una vez concluido el poema.

Con ese Número único del poema, Mallarmé habría conseguido reconciliar el verso libre y el verso regular, habría llegado a una síntesis efectiva. En efecto, «el Poema entero podría leerse como un único verso, o mejor dicho, como un único dístico¹³³⁴»: un doble alejandrino de páginas (2x12) cuyo interior estaría codificado por un número distinto al 12. El verso sería por tanto regular, y la regla interna abarcaría todo el espacio del poema y todo el espacio del libro. Pero el verso de ese poema disfrutaría de la individualidad del verso libre, pues su metro solo se encontraría en él. En realidad se trataría de una individualidad incluso mayor que la del verso libre, ya que su regla sería única, frente a la común ausencia de reglas de todos los versos libres.

QM se deja guiar por el texto mismo para averiguar cuál es el número de ese metro intrínseco al poema; y lo encuentra en una palabra de la última Página: «Septentrión», que contiene los siete puntos estelares:

«De la memorable crisis / no tendrá lugar más que el lugar // excepto / en la altura / QUIZÁ // fuera del interés / señalado por él / de versos / difuntos / ese debe ser / el Septentrion también Norte / UNA CONSTELACIÓN¹³³⁵».

QM interpreta los «versos difuntos» como los alejandrinos, que mantienen aún, a pesar de todo, su «interés», señalado por el Maestro/Mallarmé. En cuanto a la primera parte, QM la interpreta en el sentido de que nada procederá de la memorable crisis del verso excepto, quizá, una constelación que contendrá ella misma un Número inédito (el siete) que será el nuevo norte de la poesía moderna¹³³⁶.

El 7 es por tanto el Número único del poema, según QM. La razón de ello no se encuentra únicamente en el carácter sagrado de ese número en muchas tradiciones, sino porque representa un término medio entre la métrica tradicional y el azar puro. 7 es también el número de estrellas de la Osa Menor, cuya cola es la estrella polar, el Norte de los navegantes. Por una confidencia hecha a François Coppée, sabemos que Mallarmé consideraba la diseminación de las estrellas en el firmamento como un símbolo celeste del azar; su poema, a su vez, puede verse como una diseminación de palabras formado una constelación. La constelación de Septentrion (la Osa Mayor) es el símbolo de la belleza resplandeciendo sobre el fondo del azar eterno, y nos recuerda

¹³³⁴ NyS, p. 28 («tout le Poème serait à lire comme un unique vers, ou plutôt comme un unique distique»).

¹³³⁵ «Rien de la mémorable crise / n'aura eu lieu que le lieu // excepté / à l'altitude / PEUT-ÊTRE // hors l'intérêt / quant à lui signalé / de feux / vers / ce doit être / le Septentrion aussi Nord / UNE CONSTELLATION»

¹³³⁶ NyS, p. 29.

según QM que «la ausencia de Dios, su Nada comprobada, es la condición de lo Bello, de la misma manera que la Noche y la aniquilación de la luz solar son la condición del esplendor de las estrellas – y en adelante nuestra brújula¹³³⁷».

En las notas para el *Libro*, además del 12, el otro número que aparece obsesivamente es el 5, y sus múltiplos. Los asistentes de la ceremonia son 24, pero si se añade el «operador» hacen 25 personas; cada volumen del Libro tendrá 5 motivos diferentes; el número de ejemplares publicados es también siempre múltiplo de 10, y por tanto de 5; y el *Libro* será completado en un ciclo de 5 años de lecturas (un lustro, «lustre» en francés, que quiere decir tanto el periodo de cinco años como el «lustre», el brillo o resplandor). QM pone en relación esos dos números del *Libro*, el 12 y el 5; el primero es, como vimos, el relativo al alejandrino y a los márgenes del texto. Pero ¿cuál es el número que rige *el contenido* del libro? QM afirma que el 7, porque es el que se añade al 5 para dar 12 ($7+5=12$, o si se prefiere, $12-5=7$).

Queda por ver ahora, entonces, la importancia del 7 en el poema. Pero antes, QM se detiene en la última frase del poema, «todo Pensamiento emite una Tirada de Dados», que debería entenderse como una moraleja o *fabula docet*. Pero QM ve en ella una indicación del tipo de operación a realizar para encontrar el Metro del Poema: la frase está compuesta por *siete palabras*.

QM llega aquí a la hipótesis general que se propone demostrar: «*el Número de la Tirada de dados será la suma de las palabras del poema, cuyo último término será la palabra “sacre” (consagración), por la cual se termina precisamente el chorro estelar*¹³³⁸». El «punto último que consagra (*sacre*)» sería precisamente esa palabra «sacre», la consagración, con lo cual se muestra el carácter performativo del poema. La frase final de 7 palabras no forma parte por tanto del poema, sino que está fuera de él a modo de clave, tanto en un sentido criptológico como musical, pues el poema estaría escrito «en 7», en vez de en si menor o mayor. Por tanto ese Número único deberá contener el 7 de manera significativa.

4.1.1.4. El código. Así pues, el cálculo de *Una tirada de dados* se descompone en el número 7, a modo de clave, que aparece explicitado en la frase última en prosa, y otro número que sería la suma de las palabras del poema, y en el que el 7 estará representado. Ello supone que, dado el volumen de palabras del poema (y jugando siempre por ello con 3 cifras), se presentan 4 posibilidades: 777, 700, 707, 770 (teniendo en cuenta que el 0, la Nada, es la otra cifra relevante de la poesía de Mallarmé). Si alguna de ellas coincide con el número real de palabras del poema, la hipótesis quedaría confirmada.

¹³³⁷ NyS, p. 30 («l'absence de Dieu, son Néant avéré, est la condition du Beau, tout comme la Nuit et l'anéantissement de la lumière solaire sont la condition de la splendeur stellaire – désormais notre boussole»).

¹³³⁸ *Ibid.*, p. 32 (*le Nombre du Coup de dés serait la somme des mots du poème, dont le dernier terme serait le mot “sacre” par lequel s’achève précisément le jet stellaire*»).

Pero antes de ello QM realiza unas observaciones sobre el papel simbólico de la decapitación en la poesía de Mallarmé, tema que en efecto, aparece de manera recurrente en su obra. La separación de la cabeza del cuerpo simboliza la separación del Espíritu de la naturaleza. El tema aparece en un poema de juventud, «Pobre niño pálido» (*Pauvre enfant pâle*), que inicialmente se tituló «La cabeza» (*La Tête*), aunque de manera solo imaginaria, como una especie de ensoñación macabra, reaparece fugaz y simbólicamente en *Igitur* en forma de «busto vestido de terciopelo» y muestra todo su recorrido en *Herodías*, en concreto la parte de *Las bodas de Herodías*, donde la muchacha muestra la cabeza de San Juan Bautista. Este santo es el único profeta del Nuevo Testamento que anuncia al Salvador, frente al resto de evangelistas y de mártires que dan fe del presente o el pasado de Cristo. Por ello San Juan Bautista simboliza para Mallarmé el acto poético en su forma suprema de poder de esperanza, de una salvación ahora ya puramente terrestre.

Este proceso espiritual se refleja en *Una tirada de dados*: el Maestro se va a convertir en Espíritu puro, pero ello parte de una decapitación simbólica: el mar anega el cuerpo del Maestro, pero no su cabeza, que queda salpicada de espuma, pero por encima de la superficie marina. En la Página V se dice que esa cabeza es ya «inútil», porque parece como separada del cuerpo que está bajo el agua. Finalmente también la cabeza se hunde, pero quedan flotando su toca y su penacho.

La Página VI del poema actúa como bisagra de separación, si consideramos el poema entero como un único dístico formado por dos gigantescos alejandrinos en forma de quiasmo: el primer alejandrino comienza con «Una tirada de dados» y termina en el primer «como si», y el segundo comienza en el segundo «como si» y termina de nuevo en «una tirada de dados». La Página VI constituye el pliegue central de la obra, y se ocupa precisamente del naufragio, y esos dos «como si» constituirían la rima a la vez perfecta (coincide en todos sus sonidos) e imperfecta (la rima se ha de hacer con palabras distintas) del dístico.

Se trata de una defensa irónica de la rima, a la que sigue una defensa del metro poético. La redacción de *Herodías* es contemporánea a la de *Una tirada de dados*, pues comienza en 1896; hay además un pasaje (en la parte *Las bodas de Herodías*) que recuerda mucho a *Una tirada* por su sintaxis absolutamente enrevesada, y que repiten esta vez no «como si», sino solo «si» (condicional). En efecto la frase comienza con ese «si» y queda suspendida hasta 14 versos después, cuando se introduce otra subordinada condicional o hipotética cuyo verbo aparece en el verso 25. Este «si» inicial no solo evoca la clave musical de si, de nuevo, sino también una nota simbólica y etimológica: SI son las iniciales en latín de Sancte Johannes, por tanto de San Juan en el famoso himno medieval *Ut queant laxis* de Pablo Diácono, de las iniciales de cada uno de cuyos versos se tomaron los nombres de las notas musicales en el occidente romance (*ut* – substituido luego por *do* –, *re*, *mi*, etc.).

Vemos entonces el significado más profundo de ese «como si», que ahora se transforma en «como San Juan Bautista», y que sería el correlato de la decapitación simbólica del Maestro: su toca y su penacho serían como la cabeza del Bautista. Y del mismo modo

que la decapitación de San Juan anuncia la llegada del Mesías, la decapitación del Maestro «anuncia la llegada de un Número único entre nosotros¹³³⁹», y su ahogamiento se convierte en una expiación.

QM analiza la importancia del «si» dentro de la obra y la poética mallarmeana, que desglosa en tres sentidos: 1) la ficción o la hipótesis que introduce. En la «Observación» a *Una tirada* en la edición de *Cosmópolis*, Mallarmé afirma : «Todo sucede, utilizando un atajo, por hipótesis: se evita la narración¹³⁴⁰»; el *Si* de la Página central ha de entenderse como la conjunción que introduce ese régimen de la hipótesis; el «como si» se debe entenderse también como una insinuación indeterminada hipotética. 2) El *SI* tiene, además del hipotético, el valor *profético*: identifica al profeta San Juan Bautista (*Sanctus Ioannes*)¹³⁴¹ y anuncia el Metro inédito; 3) Finalmente alude a la nota musical, que remite a la rivalidad de música y poesía en la obra de Mallarmé: para él el *canto* es ante todo dominio de la poesía, en tanto asociado a la palabra, y es lo que dota de precisión a la música, que de lo contrario sería pura evanescencia y efusión emocional. De aquí vino la crítica de Mallarmé a Wagner y sus óperas, pues considera que ese supuesto «arte total» no es tal, sino una mera yuxtaposición de poesía y leyendas nórdicas: únicamente la poesía es capaz de producir una unidad profunda entre pensamiento y música¹³⁴². Se trata por tanto de arrancar la música a la orquesta y restituirla al verso. *Una tirada de dados* es en parte una vía de resolución de ese conflicto, pues esa «consagración» con la que termina el poema puede ser verdaderamente la *consagración de la poesía*, anunciada por el Maestro y explicitada en el Número único.

A esto añade QM una nueva consideración numerológica, a saber, que en la denominación habitual de las notas musicales desde el himno *Ut queant laxis*, la nota *si* ocupa...el séptimo lugar. Es decir, la palabra *SI*, con todos los valores mencionados, remite y esconde también el Número único. Tenemos por tanto un cuadro formado por palabras («como si – como si») que enmarcan un texto y otro formado por números (7 – 7) que enmarcan el Número único. El texto enmarcado por la palabras es el que describe el torbellino, el abismo, que hemos de identificar con la cifra del 0. Por tanto, y siguiendo el paralelismo en los números, el Número del poema tendrá que ser el 707, número o Número sostenido por la acción del *SI*.

QM ve reforzada esta hipótesis del 707 por otro pasaje del poema en que se dice: «el ulterior demonio inmemorial / teniendo / comarcas nulas / induce / al viejo a esa conjunción suprema con la probabilidad¹³⁴³»; QM ve en esas «comarcas nulas» el 0 del 707 y en la « conjunción suprema con la probabilidad» la conjunción subordinante «si».

¹³³⁹ NyS, p. 37 («annonce l'advenue d'un Nombre unique ente nous»),

¹³⁴⁰ *Ibid.* («Tout se passe, par raccourci, en hypothèse: on évite le récit»).

¹³⁴¹ QM recoge la idea de Bertrand Marchal, *Lecture de Mallarmé, «Poésies», «Igitur», le «Coup de dés», 1985.*

¹³⁴² NyS, p. 38.

¹³⁴³ *Ibid.*, p. 41 («l'uletrior démon immémorial / ayant / de contrées nulles / induit / le vieillard vers cette conjonction suprême avec la probabilité»).

Igualmente por otro pasaje de la Página IX, «comienza, cesa», que QM interpreta como que el número comienza y termina por 7.

Para QM, ese carácter cíclico del número 707 reproduce el ciclo mismo del poema, que comienza y termina por la misma expresión (*una tirada de dados*), y en medio describe un abismo central (el 0, representado por el pliegue central del libro); pero además, el 707 remite a la estructura de la rima: el 7 rima consigo mismo (siendo el 0 el espacio entre versos), lo cual ha de entenderse como

una defensa de la rima en tanto que nos recuerda que la verdad de lo Bello depende de su repetición – de su puesta en resonancia consigo mismo en el seno de los pares de versos rimados, en las sílabas última similares y conectadas al otro lado del vacío que ocupa su centro¹³⁴⁴.

QM explica el proceso dialéctico en el interior mismo del número 707, donde se produce la negación del 7 por el 0 y a continuación la propia negación del 0 (la negación de la negación) con el surgimiento del último 7; la Nada está en el centro del Número, pero dominada y escoltada por el septeto. Del mismo modo la Nada está inserta en el texto, pero no hasta el punto de ser dominante y aniquilarlo: el verso moderno crea una cavidad propia (la Nada) para engendrar un sistema de ecos recíprocos: «El Número cíclico es también un Número-ciclópe, cuyo ojo central, como una órbita vacía, es fuente de toda belleza¹³⁴⁵».

QM pone en relación esta asunción del vacío dentro del Número con la Noche que es necesario asumir para que brillen las Constelaciones, pero también con la ausencia asumida de Dios, la ausencia de trascendencia divina entendida ya no como duelo infinito, sino como nada fecunda y creadora. En torno al vacío, al 0, a la noche, a la Nada, gravita una poesía fecunda, resplandeciente, sin Dios.

Pero, fiel a sus juegos, Mallarmé no solo niega el Número, sino que también lo *deniega*, es decir, lo oculta en el código desconocido del Poema. QM traza una analogía entre el argumento del Poema (el destino del Maestro) y el «argumento» del Número (el destino del 7): el 7 queda ahogado y luego resurge, pero luego se hunde él mismo en las aguas del encriptamiento, a la espera de un desciframiento que le haga aparecer de nuevo. La Nada sigue al Número como si fuera su sombra, y por azar feliz o premeditado, el Número, pronunciado en francés, da lugar a un significativo juego de palabras por homofonía que refleja esa dialectización interna mediante su autonegación: «Sept cent Sept»-«Sept sans Sept»: «Siete *cien* siete [setecientos siete]-Siete *sin* Siete».

4.1.1.5. La cuenta. Se trata de proceder entonces a contar las palabras del poema, desde la primera (excluido el título) a «consagración» («sacre»). QM aporta incluso una enumeración detallada de las palabras a modo de apéndice (aparecen en el Apéndice 2

¹³⁴⁴ NyS, p. 43 («une défense de la rime en ce qu'il rappelle que la vérité du Beau ne tient qu'à sa répétition – à sa mise en résonance avec lui-même au sein des pairs de vers rimés, aux syllabes ultimes similaires et connectées par-delà le vide qui occupe leur centre»).

¹³⁴⁵ *Ibid.*, p. 44 («Le Nombre cyclique est aussi un Nombre cyclope dont l'oeil central, telle une orbite vide, est source de toute beauté»).

de su libro). Y, en efecto, «consagración» es la palabra número 707. QM da por demostrada su hipótesis:

Para nosotros el hecho es probado: Mallarmé ha contado las palabras de su Poema para engendrar el Número. La palabra «consagración» es performativa: consagra realmente el Número por el mero hecho de estar escrita, otorgándole la última unidad de cuenta necesaria para su cumplimiento¹³⁴⁶.

QM se propone demostrar el mismo procedimiento en obras de Mallarmé de la misma época (a partir de 1887 y la «crisis del verso»), en concreto en dos sonetos octosílabos cercanos a *Una tirada*, «Salut» (originariamente «Toast») y «À la nue accablante...», que desarrollan temas cercanos: el naufragio, la sirena, las hipótesis irresolubles. El primero resume en cierto modo, en un verso, *Una tirada*: «Solitude, récif, étoile» («Soledad, arrecife, estrella»), y menciona también una sirena; cuenta 77 palabras. El segundo, cargado de negatividad, frente a la esperanza del primero, habla de nubes oscuras, un naufragio *sepulcral*, de espuma, de un abismo y de una sirena; cuenta con 70 palabras (comprensible por la negatividad general del texto). QM argumenta además que las versiones manuscritas de esos poemas contienen mínimas variantes, y ninguna muestra una variación en el número final de palabras.

QM elabora una serie «dialéctica», atendiendo al valor positivo y *salutífero* del 7 y el negativo del 0, con los tres poemas: 77, 70, 707; es decir, primero «Salut» (saludo-salvación), luego «À la nue accablante...» (naufragio del naufragio) y *Una tirada de dados* (advenimiento del Número), que corresponde, por otra parte, a la secuencia cronológica de publicación (1893, 1894, 1897). No se puede tomar en consideración el famoso *Soneto en -x*, afirma QM, porque es anterior (1868) a la «crisis del verso» (de 1889 en adelante), y por su mayor extensión al estar escrito en alejandrinos.

Se procede a continuación a comparar las variantes de la edición de *Cosmópolis* de 1897 y la versión de 1898. La versión de la revista cuenta 704 palabras. QM da dos posibles razones: a) Mallarmé probó dos métodos de cuenta distintos en cada una de las dos versiones del poema, incorporando determinados signos de puntuación en la primera; b) el poeta habría cometido un error material, no solo en las pruebas, sino en el texto final, a la hora de contar las palabras en la primera versión.

Queda por explicar por qué Mallarmé responde a la «crisis del verso» introducida por el verso libre con ese encriptamiento, y por qué el 707 es el «Número único que no puede ser otro». Esa será tarea de la segunda parte.

4.1.2. Fijar el infinito

En esta parte, QM intenta explicar qué se propuso Mallarmé al crear el Número (el código del poema). Según QM el sentido del Número no puede desvincularse de lo plasmado en las notas al *Libro*, y sobre todo, del abandono de esas notas para comenzar la redacción de *Una tirada de dados*. QM ve una razón política en ello: la aversión del

¹³⁴⁶ NyS, p. 46 («Pour nous, le fait est établi: Mallarmé a compté les mots de son Poème pour engendrer le Nombre. Le mot “sacre” est bien performatif: il sacre réellement le Nombre par le seul fait d’être écrit, en lui apportant la dernière unité de compte nécessaire à son accomplissement»).

republicano Mallarmé a la *laicidad* del Estado francés. La religión, para él, debe ser un asunto público, no privado, y más cercana por tanto al catolicismo que al protestantismo. Es necesaria, en medio de la cosa pública, una elevación espiritual común. Pero ni la monarquía ni la Iglesia pueden responder al desafío de una religión colectiva, a la vez post-revolucionaria y emancipada de la creencia cristiana en el más allá. La poesía debe ser capaz de ofrecer un culto que satisfaga al espíritu moderno, y Mallarmé, frente a los otros poetas-profetas de su época (incluido Wagner), es el único capaz de llevar esa idea a sus últimas consecuencias.

4.1.2.1. Presentación, representación, difusión. QM considera que, en efecto, el peregrinaje a Bayreuth es sin duda la mayor manifestación de fervor religioso laico y de arte convertido en religión de nuestro tiempo. Pero el problema del «arte total» wagneriano es que quiere reanudar la tradición griega del teatro y de la política: representar al pueblo su propio misterio. Pero para Mallarmé es precisamente con la representación con lo que el arte tiene que romper, si pretende ir más allá del cristianismo. Para Mallarmé el origen de nuestra civilización actual no está en los griegos, sino en la Edad Media latina, una Edad Media «incubatoria» a la que Mallarmé no duda en llamar «Madre» en su texto «Catolicismo»¹³⁴⁷.

En efecto, la religión de nuestra cultura es eminentemente romana. El cristianismo nos ha transmitido un ritual de una potencia superior al griego: el de la «convocación real de un drama real»¹³⁴⁸. Ese drama es el de la Pasión de Cristo, y la misa no lo representa como una obra de teatro, sino que pretende aportar la *presencia* verdadera, actual, en la hostia consumida por los fieles. A este respecto, Bayreuth solo puede ofrecer la receta griega del mito (nórdico) y la inventiva escénica. El valor de la misa es su comunión colectiva en torno a un *Acontecimiento* efectivo y presente, hasta el punto de poder ser consumido. Es por esta fuerza de la verdad que el ritual católico se convirtió en el vector espiritual de la Europa medieval: en la misa el drama del Ser Humano (Cristo) es invocado por un oficiante anónimo, no por actores ni tramoyas, enfrentado a la trascendencia.

Por tanto, si el arte aspira al magisterio espiritual, debe dirigirse a los misterios del oficio de la misa. En ella permanece oculto y al tiempo se desvela una «divinidad que no es más que ella misma»¹³⁴⁹, y que se nos muestra incomprensible. QM hace aquí una distinción entre la *eucaristía* y la *parusía*. La *parusía* es la *presentación* de Dios, la manifestación de Cristo en su gloria al final de los Tiempos. La eucaristía, por el contrario, no es una presentación plena: permanece como tal esperada por los fieles, en forma de espera y de esperanza. QM lo explica:

La eucaristía es por tanto un modo paradójico de «presencia en la ausencia»: lo divino está ahí junto a los fieles, incluso en la hostia, pero no está de regreso. Se da conforme a un modo de realidad

¹³⁴⁷ En Mallarmé, S., *OC*, vol. II (2003), p. 239.

¹³⁴⁸ *NyS*, p. 65.

¹³⁴⁹ *Ibid.*, p. 67.

suficientemente retraída para dejar lugar a la vez al recuerdo (de la Pasión) y a la espera (de la Salvación). Es una presencia que no está en el presente, sino en el pasado y en el futuro¹³⁵⁰.

Habría que hablar en este caso, siguiendo el vocabulario de Mallarmé, de una *difusión* de lo divino, por oposición a su *representación* (el teatro griego) o a su *presentación* (la parusía). La singularidad de la poesía mallarmeana consistiría en la búsqueda de una «difusión de lo absoluto» emancipada de la mera representación y que evita toda parusía escatológica: «El modo de presencia eucarístico deviene el régimen supremo, y ya no en espera, del ser-ahí divino¹³⁵¹».

El problema que se le presenta a Mallarmé es por tanto cómo puede la poesía producir la presencia de un acontecimiento real, nimbado de una significación que vaya más allá del particularismo de toda existencia terrena. Parece que la toma de consciencia de esta dificultad coincide con el abandono de la notas al *Libro*. En realidad, esos esbozos contenidos en el *Libro* no van más allá de la representación, textual o escénica: en ningún momento el operador del *Libro* expone un acontecimiento real, con lo que la difusión no tiene nunca lugar.

Esta es la gran aporía del *Libro* que, según QM, *Una tirada de dados* tendría que superar: «es la codificación del “Número único” precisamente la que ha permitido al Poema tener éxito allí donde el *Libro* habría fracasado¹³⁵²».

4.1.2.2. Mensaje en una botella. Sabemos que, lo mismo que *Igitur* se inspiró en «El espíritu puro» de De Vigny, *Una tirada de dados* se inspiró en otro poema de este mismo autor, «La botella en el mar» («La bouteille à la mer»). En él se describe un naufragio durante el cual un «joven Capitán» lanza al mar, antes de hundirse en las olas, una botella que contiene sus «cálculos solitarios», un mapa del escollo contra el que ha chocado su barco y un estudio de las constelaciones, con la esperanza de que algún día lo recoja algún viajero desconocido. Mallarmé ha tomado de allí la idea de un texto testamentario dirigido a un lector desconocido (el «legado a alguien ambiguo» de *Una tirada*). Pero no se ha limitado simplemente, como hace De Vigny, a representar el lanzamiento de una botella, sino que ha *lanzado de facto*, mediante la escritura y publicación del poema, esa botella que contiene sus voluntades últimas y sus cálculos sobre las constelaciones. «En efecto, la codificación del Número *transforma* la naturaleza de *Una tirada de dados* haciendo del poema un *acto* y no meramente un texto¹³⁵³». Adquiere una dimensión performativa convirtiéndose en el acto mismo que describe. La naturaleza de ese acto es una *apuesta*:

¹³⁵⁰ *Ibid.*, p. 67 («L'eucharistie est donc un mode paradoxal de “présence dans l'absence”: le divin est là auprès des élus, à même l'hostie, mais il n'est pas encore de retour. Il se donne selon un mode de réalité suffisamment retiré pour laisser place à la fois au souvenir (de la Passion) et à l'attente (du Salut). C'est une présence qui n'est pas au présent, mais au passé et au futur»).

¹³⁵¹ *NyS*, p. 67. («Le mode de présence eucharistique devient le régime suprême, et nos plus en attente, de l'être-là divin»).

¹³⁵² *Ibid.*, p. 68 («c'est le codage du “Nombre unique” qui a précisément permis au Poème de réussir là où le Livre avait échoué»).

¹³⁵³ *Ibid.*, p. 69 («En effet, le codage du Nombre *transforme* la nature du *Coup de dés* en en faisant un *acte* et non seulement un texte»).

El Número es lanzado, más allá de la muerte de Mallarmé, en el mar caótico de la recepción histórica, y entregado a la fortuna de su desciframiento posible. Sin embargo, de manera contraria al Capitán de Vigny, el Maestro/Poeta no confía al Dios todopoderoso la esperanza de que su testamento sea descubierto un día, sino a su propia divinidad: el Azar infinito¹³⁵⁴

En efecto, nada en la obra de Mallarmé permite deducir ni descubrir una pista que nos lleve a la clave definitiva; no concede a la posteridad ninguna premisa de la que inferir el Número. El descubrimiento del procedimiento utilizado que lleve a ese Número no puede ser más que accidental, el azar debe encargarse de su desvelamiento, no una ilación o deducción racional fruto de la frecuentación de sus poemas. QM confiesa que todos los razonamientos que expone acerca del encriptamiento son *retrospectivos*, es decir, realizados después de hecho el descubrimiento, y no *prospectivos* (realizados antes del descubrimiento y dirigidos a él). El descubrimiento desencadena todas las razones, pero falta la razón que desencadene el descubrimiento.

QM vuelve al concepto de *difusión* para explicar los motivos por los que Mallarmé deja en manos del azar el desciframiento de su poema: como vimos, se trataba de establecer una poesía capaz de emanciparse del mero régimen de la representación, una poesía capaz de rivalizar con la eucaristía y la «presencia real» de la Pasión en la sagrada forma. Mallarmé hace que un drama real – el suyo propio – se revele a través de *Una tirada de dados*. Se trata de una Pasión, una lógica de *sacrificio* destinada a la *consagración* final del poema.

En efecto, al hacer depender del azar el desciframiento de su obra más lograda, Mallarmé ha asumido el riesgo de que *jamás* se desvele su intención última. Y lo hace porque es necesario que tenga lugar un sacrificio en el corazón de su Obra para que su poesía pueda adquirir la profundidad de una Pasión. El sacrificio no es aquí del *cuero* físico – como en la Pasión crística – sino del *sentido* de la obra: sacrificio de la vida espiritual, no de la vida carnal. Para Mallarmé el Azar representa el equivalente de un Destino al que sacrifica su obra.

Un sacrificio (el del sentido de la obra) esconde por tanto otro sacrificio (el que nunca nadie sepa siquiera que tuvo lugar tal sacrificio), sacrificio «al cuadrado¹³⁵⁵» que demuestra que el riesgo afrontado por Mallarmé es doble; y solo el Azar infinito, y no un ser humano finito, puede desvelar la verdad de ese acto. Por ello el descubrimiento del código debe ser accidental, azaroso: para dotarle de trascendencia, de un carácter más que humano.

Con la publicación de *Una tirada de dados*, Mallarmé aceptó morir físicamente sin saber si su obra sería descifrada algún día. Pero también aceptó la posibilidad de morir espiritualmente, pues la belleza de su gesto podría quedar absolutamente y eternamente sumida en el olvido, o bien desacreditado por intérpretes que despreciarían tal código

¹³⁵⁴ NyS, p. 69 («Le Nombre est lancé, par-delà la mort de Mallarmé, dans la mer chaotique de la réception historique, et livré à la fortune de son déchiffrement possible. Pourtant, contrairement au Capitaine de Vigny, le Maître/Poète ne confie pas au Dieu tout-puissant l'espoir que son testament soit un jour découvert, mais à sa propre divinité: le Hasard infini»).

¹³⁵⁵ *Ibid.*, p. 72, «sacrifice au carré».

como una superchería. Pues ese «legado a alguien ambiguo» del que se habla en el poema significa no solo que el heredero del código será alguien desconocido o quizá inexistente, sino que sugiere también el carácter necesariamente ambivalente – hostil o por el contrario comprensivo – de los eventuales descifradores.

Podría considerarse entonces, indica QM, que el poema ofrece una versión nihilista de la Pasión de Cristo, a la que se incorporaría el elemento moderno de la autoburla. El poema revelaría así «el drama discreto de un hombre dispuesto a sacrificarse por la nulidad que sabe que se encuentra en el fundamento de su arte¹³⁵⁶»: la vanidad esencial de esa literatura quedaría simbolizada por el prosaísmo de un código inútil.

Esto deja bien claro que el hermetismo de Mallarmé es muy distinto al de aquel extendido en su época, basado en un esoterismo kitsch; el contenido del secreto ya no es sublime, como en esos otros esoterismos, sino prosaico, casi indigente: un deflacionismo que incluye en sí mismo la crítica a esas espiritualidades de tercera. Además, el hermetismo de Mallarmé destaca por su discontinuidad, frente a las largas líneas sucesorias y discipulares de los otros hermetismos, que buscan vincularse a tradiciones antiquísimas: aquí la transmisión entre el autor y sus herederos ya no es continua, incluso podría decirse que el Maestro carece de discípulos.

Pero la interpretación autoparódica es insuficiente a todas luces: la ironía triste de la modernidad no basta para crear una forma moderna de Pasión que supere a la vez el «arte total» wagneriano y la misa católica. Es necesaria una dimensión divina del sufrimiento que la haga universal. Y esa dimensión se encuentra en el Azar, es decir, el Infinito, el dios de los modernos. Se trata por tanto de vincularse de alguna manera a esa única eternidad verdadera: el Poeta, para que su Pasión sea efectiva, debe ser el Azar, debe ser *encarnación* del Azar. Mallarmé tiene que demostrarnos por tanto que él mismo es Azar, es Infinito.

4.1.2.3.Ser el azar. Si Mallarmé deseaba igualar o incluso superar el drama crístico de la Pasión, debía conferirle una dimensión de infinitud, más allá del riesgo asumido por un ser humano concreto, individual y finito. El Poeta ha de participar por tanto, de alguna manera, de esa estructura infinita que le permite al Azar ser *al mismo tiempo* todas las opciones posibles del lanzamiento de los dados. Igitur fracasa porque tiene que elegir, y con ello se *finitiza*. Haga lo que haga, el sin-sentido de la contingencia acabará ganando. «El gesto de Igitur no era más que una opción que igualaba en vanidad a todas las demás, ya que fracasaba en ser más necesaria que sus alternativas. La única manera de escapar a la contingencia hubiera sido devenir tan eterno e infinito como ésta¹³⁵⁷». Pero ¿cómo se hace eso? ¿Cómo se convierte uno en todas las posibilidades de la tirada de dados? ¿Cómo ingerirse en la estructura dialéctica del Azar que contiene en sí mismo

¹³⁵⁶ NyS, p. 74 («le drame discret d'un homme prêt à se sacrifier pour la nullité qu'il savait au fondement de son art»).

¹³⁵⁷ *Ibid.*, p. 76 («Le geste d'Igitur n'était qu'une option qui égalait en vanité toutes les autres puis qu'elle échouait à être plus nécessaire que ses alternatives. La seule façon de s'échapper à la contingence aurait été de devenir aussi éternel et infini que celle-ci»).

la totalidad contradictoria de posibles alternativas? Un pasaje de *Igitur* nos proporciona un indicio:

Sala de la tumba

Igitur solamente sacude los dados – movimiento anterior a reunirse con las cenizas, átomos de sus ancestros: el movimiento que está en él es absuelto. Se comprende lo que significa su ambigüedad¹³⁵⁸.

Igitur, al sacudir meramente los dados, ha creado un *movimiento de ambigüedad*, al tratarse de un lanzamiento retenido, contenido. Ha intentado por tanto un acto que es, como el azar, todas las opciones a la vez, y que incluye en su virtualidad incluso el lanzar y el no lanzar. Eso es lo que quiere decir, en la interpretación de QM, que el movimiento es *absuelto*: es absoluto, es todas las cosas a un tiempo. Pero Igitur decide finalmente unirse a las cenizas de sus antepasados, en un gesto finitizador.

De aquí se deduce la fascinación de Mallarmé por Hamlet, al que define, en un breve texto sobre el personaje de Shakespeare, como «el príncipe latente que no puede devenir»¹³⁵⁹. Hamlet emcarna la duda, es decir, la ambigüedad que está a punto de hacer infinito a su detentador, en tanto que virtualmente es capaz de hacer algo y su contrario, lo cual significa acceder al infinito del azar, el único que escapa a todo devenir, y por tanto la única garantía de eternidad para el héroe. Sin embargo Hamlet, lo mismo que Igitur, es incapaz de contener los contrarios: acaba decidiendo matar a los asesinos de su padre, *finitizándose* así y muriendo.

Sin embargo, el Maestro de *Una tirada* parece ofrecer una solución a ese *impasse*, dado que no decide, no lanza los dados, lo que supone, al menos virtualmente, contener las dos posibilidades opuestas (lanzar y no lanzar los dados). Pero eso significa mantener la cuestión en la mera potencialidad, ya que el Maestro no sería *de facto* ninguna de las dos posibilidades, ni se produjo tirada alguna: el héroe quedaría *anulado*, en lugar de infinitizado. Se trataría de una ficción creada dentro del poema, y es precisamente esa naturaleza de ficción la que le permite ser virtualmente todas las cosas. Pero, conforme a la tesis de QM, lo esencial de este poema es la «difusión divina», es decir, la presencia real de un drama real, que soporte una infinitización efectiva, y no una ficción vacía. Lo que ha de ser infinitizado, por tanto, es *el gesto de Mallarmé mismo* – su lanzamiento del poema encriptado –, si queremos sacar al poema del reino de la mera representación.

Si analizamos el asunto con más precisión, encontramos que hay una gran similitud entre el azar y la incertidumbre. En ambos casos nos encontramos con una contradicción que permite escapar al devenir. En *Igitur* el azar contiene el absurdo «en estado latente» – del mismo modo que Hamlet es «el señor latente». Pero ni el Azar ni Hamlet producen contradicciones actuales, sino solo virtuales (latentes). En ambos casos hay una contradicción latente que impregna con su absurdo todas las opciones posibles. Cada opción reenvía a su opuesto, y ninguna es más necesaria que otra: «todo revierte

¹³⁵⁸ Mallarmé, *OC I* (1998), p. 477, en *NyS*, p. 77. Traducción nuestra. «Salle du tombeau. Igitur secoue simplement les dés – mouvement, avant d’aller rejoindre les cendres, atomes de ses ancêtres: le mouvement qui est en lui est absous. On comprend ce que signifie son ambiguïté».

¹³⁵⁹ Mallarmé *OC II* (2003), p. 167. En *NyS*, p. 77.

indefinidamente en lo mismo, y el infinito procede de ese ciclo ilimitado donde los contrarios se reúnen en una indiferencia igual¹³⁶⁰». La duda, por tanto, parece fracasar siempre en su intento de reunirse con la infinitud del azar. Ese infinito se compone, conforme a Mallarmé, de tres propiedades: es *real*, es *determinado* (sus resultados son siempre concretos) y es *eterno*. La duda no puede conjugarlas: si la duda es real (experimentada por un ser finito) no es eterna; si es ficticia, objeto de literatura, puede llegar a ser eterna, pero no es real.

Mallarmé nos presenta tres tipos de dudas ficticias: la de Hamlet (que acaba por elegir vengar a su padre y muestra la faceta *determinada*, aunque finita, del azar), la del Maestro (eternamente indefinido e *indeterminado* en su duda, que queda como puramente abstracta, aunque eterna) y la de Igitur (que propone la articulación de una duda *ficticia* y por tanto no real – la del protagonista del relato – y una duda real pero *finita* – la del autor del relato, que no se decide por ninguno de los dos posibles finales). Pero solo una duda que fuese *a la vez* real y ficticia, que uniera la determinación y concreción de una duda real y la eternidad ideal de los personajes de ficción, podría contener todas las propiedades del azar. El ejemplo de Igitur es un intento de síntesis, aunque fracasado. Como luego explicará QM, *Una tirada de dados* consigue de manera efectiva una duda infinita, híbrida de ficción y realidad, a través de la figura del Maestro.

4.1.2.4. El Número que tiembla. Queda por tanto por explicar cómo se produce esa identificación de la duda con el Infinito, y qué tiene que ver la encriptación en todo esto, pues pareciera que precisamente esa codificación habría condenado al poema a la finitización de su acto, al haber elegido el poeta lanzar los dados. QM encuentra la solución a esta aparente paradoja: «*desplazar la exigencia de infinito del gesto* (de lanzar o de no lanzar) *al Número mismo*. Dicho de otra manera, lanzar los dados, producir un Número – pero un “Número único” *que contiene en sí mismo la estructura virtualmente contradictoria del Azar*¹³⁶¹». Un número por tanto que será infinito y no podrá ser otro, porque será él mismo todas las alternativas. Ese Número contendrá por tanto la posibilidad de ser y de no ser, de haber sido codificado o no, de haber sido premeditado o no. Se tratará de lanzar los dados, producir un código, pero de manera que el resultado haga retroceder su propia estructura al acto que lo ha engendrado. Un número que será un «cristal del Azar», como lo denomina QM, a la vez inmutable y tembloroso, estructurado y fugitivo. Un Número en definitiva con el que Mallarmé habría conseguido realizar el proyecto programático de *Igitur*: fijar el infinito.

Esa idea de *fijar el infinito* es esencial en la poesía de Mallarmé; en sus poemas de madurez nada evoluciona, nada se desarrolla conforme a una continuidad, pero nada se corrompe tampoco, ni se marchita. El movimiento realizado en ellos es demasiado veloz y alusivo como para permitir el espesor necesario para duraciones transformadoras y

¹³⁶⁰ NyS, p. 79 («tout revient indéfiniment au même, et l'infini procède de ce cycle illimité où les contraires se rejoignent dans une égale indifférence»).

¹³⁶¹ *Ibid.*, p. 82 («déplacer l'exigence d'infinité du geste (de lancer ou de non-lancer) vers le Nombre lui-même. Autrement dit, lancer les dés, produire un Nombre – mais “un unique Nombre” supportant en lui-même la structure virtuellement contradictoire du Hasard») (cursivas de QM).

corruptoras: una fulguración que abole la inmovilidad y al mismo tiempo toda posibilidad de cambio, una pulsación de lo eterno que es una duda del ser. Los temas de sus poemas lo dejan claro: el aleteo de un abanico, una cabellera desanudada, un remolino de muselina... Se trata en el fondo de intentar reproducir la estructura del azar; ser uno mismo y su contrario, estar en los dos lados del propio límite¹³⁶².

Pero esos ejemplos no son el azar mismo. Un aleteo de abanico es veloz, pero no es infinito. ¿Existe algún medio para que el Número sea el infinito de manera real, y no metafórica? Ese medio existe, y se encuentra precisamente en la encriptación del poema. Basta con que el código elucidado por QM *contenga una indeterminación*. Supongamos que ese «cristal» numérico tiene una fisura, una incertidumbre en su estructura a partir de la cual podría desmoronarse. Se trataría entonces de un Número que sería la huella de que ha tenido lugar el lanzamiento y que al mismo tiempo no ha tenido lugar, y que remitiría al autor del poema la «duda eterna», es decir, la capacidad infinita de haber contenido todas las opciones a la vez. El lector se vería obligado entonces a circular eternamente entre todas las posibilidades inestables, y el Número habría absorbido las tres propiedades del azar: 1) contendría dos opuestos igualmente determinados (el 707 y otro número cercano sin relación con el código); 2) sería eterno (la incertidumbre sobre el poema sería perpetua, pues no sería posible nunca una «solución»); y 3) sería real (remitiría al acto efectivo de la codificación efectuada por una persona concreta, Stéphane Mallarmé).

Se podría objetar, no obstante, que Mallarmé decidió realmente, y que esa *infinitud* que le atribuimos se debe a nuestra ignorancia sobre esa decisión. QM refuta esas objeciones con dos contra-objeciones:

1) Todo autor se compone de un cuerpo *físico*, carnal y mortal, y de un «cuerpo de gloria», espiritual, que trasciende al anterior: el individuo físico concreto – el Mallarmé profesor de inglés y poeta que vivía en el nº 87 de la *rue de Rome* – y el de la posteridad ideal – Mallarmé el autor de *Una tirada de dados* o de *Igitur* –. Sucede lo mismo con Cristo, que conoció una existencia corporal y finita, y otra transubstanciada de eternidad en la eucaristía y en la Santísima Trinidad. La codificación o no del poema correspondería al Mallarmé carnal, no a su parte «inmaterial»; pero el conteo *a posteriori* y póstumo corresponde al Mallarmé de la posteridad ideal.

La simple lectura de *Una tirada de dados* nos muestra la posibilidad de la *presencia real* de un Mallarmé infinito:

El acto de desciframiento del Poema se convertiría en el análogo de la eucaristía mediante la cual la pasión real del poeta, del hombre finito, su apuesta solitaria y arriesgada, se combinaría con el devenir infinito de su doble póstumo, creado por la comunidad (y la comunión) de sus lectores¹³⁶³.

¹³⁶² NyS., p. 83.

¹³⁶³ *Ibid.*, p. 85 («L'acte de déchiffrement du Poème deviendrait l'analogie d'une eucharistie par laquelle la passion réelle du poète, de l'homme fini, son pari solitaire et risqué, se combinerait au devenir infini de son doublé posthume, créé par la communauté (et la communion) de ses lecteurs»).

Tendríamos por tanto un Mallarmé histórico y finito y un Mallarmé infinito, que ha codificado o se ha negado a codificar su poema. Y cada vez que leamos su obra se producirá esa *difusión* del Mallarmé infinito, porque ese poeta ideal no sería ni presente (físicamente) al lector, ni representado (como ente de ficción), sino dado en el modo eucarístico de «presencia en la ausencia» (ausencia del Mallarmé histórico y carnal y presencia del Mallarmé de la posteridad que solo existe en el acto continuamente interrumpido y recommenzado de la lectura).

2) La indeterminación entre los dos términos de la alternativa – un conteo que da como resultado 707, otro que da un poco más o un poco menos de 707 – hace oportuno preguntarse si el autor ha elegido o no encriptar el poema. Pero nada puede garantizarnos ni indicarnos que Mallarmé haya elegido realmente una de las dos opciones, porque si quiso encriptar el poema ¿por qué crear ese minúsculo grano de arena que lo desvía todo? Y si no quiso ¿por qué todas esas alusiones al 707, y una suma que da ese número?

Aun aquí podría hacerse otra objeción: Mallarmé eligió un código incierto (en lugar de uno preciso o ninguno), y por tanto se habría finitizado mediante esa elección. Pero esta objeción de la ambigüedad voluntaria tampoco se sostiene: seguimos sin poder demostrar que Mallarmé haya elegido francamente la ambigüedad – quizá ni él mismo fuera consciente de ello.

QM no afirma que el individuo Mallarmé haya triunfado en la empresa de devenir *plenamente infinito*. Considera más bien que ha conseguido devenir un *ser bifido* (*être bifide*¹³⁶⁴), un individuo doble hecho tanto de realidad como de idealidad, de historia y de ficción, sin que sea posible trazar un límite preciso entre ambas identidades. Si la hipótesis del código «bloqueado» o incierto se verifica, se desencadenará una nube de posibilidades, de incertidumbres y de alternativas que contribuirá a forjar el infinito del poeta, mezclado en nuestra memoria con el Azar encriptado en su testamento. Y sabríamos algo del Mallarmé ideal que el Mallarmé carnal no sabía de sí mismo: que habría triunfado en su apuesta, pues el Número y el gesto del poeta se habrían hecho infinitos a ojos del lector. La imagen del poeta nos sería transmitida por una *autorevelación del Azar*, una revelación por azar del código y de su incerteza, que produce, para nosotros, la fusión de un hombre y el azar.

4.1.2.5. Indicios. Pero hay *en el texto mismo* signos de que el código del poema es incierto. Esos signos deberían mostrar las huellas de una tirada efectiva pero cuyo resultado sería un número indeterminado (infinito): los dados han sido lanzados, el Septentrión ha advenido, pero afectado por una indeterminación intrínseca que le hace temblar. QM desgrana esos indicios:

a) El poema habla en la Página II de las «condiciones eternas» que podrían favorecer la abolición del azar; en la III sin embargo describe un naufragio del que ni siquiera puede decirse con claridad que ha sucedido. Esto solo puede explicarse partiendo de la

¹³⁶⁴ NyS, p. 87

hipótesis que defiende QM: la de un Número infinito producido por el poema. La generación de ese Número implica la imposibilidad de saber si ha tenido lugar o no el lanzamiento de los dados. A partir de ahí, si el Infinito se ha producido de verdad, son el Maestro y su barco los que deben estar inseguros en cuanto a su existencia. Y si el Número se revela infinito, Mallarme se vuelve incierto, no en su existencia histórica, pero sí en su existencia ideal de apostador. Esa Página III describe las circunstancias ideales para el lanzamiento de los dados. Pero esas circunstancias son descritas conforme a una consecuencia que ya las ha modificado. La tirada ha tenido lugar, ha producido el Número infinito, pero ese lanzamiento se ha vuelto incierto y con él el escenario del drama. Esto explica seguramente la estructura circular del poema, que comienza y termina con las mismas palabras. Porque incluso en ese caso, el más favorable de todos, una tirada de dados no abolirá nunca el azar.

b) En la Página IV el Maestro, como Igitur, agita en su puño los dados; pero la diferencia con respecto a ese texto es el uso del *condicional*: «se agita y mezcla / en el puño que le *abrazaría* // como una amenaza // un destino y los vientos // el único Número que no puede // ser otro¹³⁶⁵». La indecidibilidad del Número pasa a la carne del poeta, no solo al acto de lanzar los dados; el Número contagia de su carácter hipotético a la persona misma del Maestro, y con ello el poeta mismo se convierte en un «nombre tembloroso».

c) El Número es caracterizado con pretéritos imperfectos de subjuntivo en francés («existât-il», «se chiffât-il», «illuminât-il»); si el código no tuviera ambigüedad, esas formas verbales cesarían de ser pertinentes una vez descifrado aquel: habría que hablar entonces del Número en indicativo. Si no se puede decidir entre ninguna de las dos posibilidades (encriptación/no encriptación), el subjuntivo se convierte en una propiedad intrínseca y perenne del Número, y no en una propiedad exterior y provisional, atribuible solo a nuestra ignorancia. El subjuntivo es la propiedad objetiva del Número, y no el atributo subjetivo del lector. La indecidibilidad es posterior al lanzamiento y confirma su eficacia.

d) La hipótesis del código incierto permite precisar además la doble determinación del Número: que «no puede ser otro» y que es «único». α) El Número que se prepara no puede ser otro porque está en vías de convertirse en infinito. La suma de las palabras, debido a una duda del código, va a escindirse en dos posibilidades al llegar a la palabra «consagración» (*sacre*): o surgirá el Número cifrado por el torbellino, señal de que se han lanzado los dados, o se impondrá otro Número u otra serie de números cualesquiera. Pero esa es la consagración auténtica de la Constelación: el Número verdadero que ilumina el cielo nocturno del poema no es el 707, sino el 707 con sus números alternativos, duda introducida por el «debe ser»: «debe ser el Septentrión también Norte». Ese Número estelar va a identificarse con el Azar y a convertirse así en infinito. Pero esa identificación solo tendrá lugar cuando el código sea descifrado; descifrado por azar, es decir, *por el azar*. El sentido de la Constelación no es otro que el

¹³⁶⁵ «s'agite et mêle / au poing qui l'étreindrait // comme on menace // un destin et les vents // l'unique Nombre qui ne peut pas // être un autre». Traducción y cursiva nuestras.

azar desvelándose a sí mismo. En esto el poema accede al anonimato del Libro: por un lado hay un poeta que muere en la ignorancia de si su texto será descifrado; por otro los lectores que descubrirán por azar el código, pero ignorarán siempre la elección del poeta, o siquiera si existió tal elección: «Ni autor todopoderoso ni lector omnisciente: el Poema escapa tanto al dominio de su composición como al saber de su desciframiento¹³⁶⁶». Esas dos mitades – actor y lector – no se encuentran nunca. β) Como ya se dijo, el Número es único porque es el Metro de un poema único. El código en sí no tiene nada de único: contar las palabras en lugar de las sílabas. Pero ¿en qué reside esa unicidad del poema? En principio, el poema parece radicalizar el proyecto del verso libre, extendiendo su libertad total por el espacio entero de las página y las Páginas. Sin embargo, esta nueva forma representa sin embargo la defensa indirecta de metros antiguos e incluso la rima (en la macroestructura de dístico «rimado» del poema: una tirada de dados – como si/como si – una tirada de dados). No es por tanto la radicalidad de su forma lo que otorga ese carácter único al poema, pues tras él vinieron poemas de similar o superior radicalidad; solo le singularizaría el hecho de ser el primero. Pero su unicidad se encuentra en su naturaleza, no en un orden cronológico: lo único del poema que no podrá repetirse jamás es su *apuesta*. Su repetición por otro autor (o por el mismo Mallarmé) no sería admisible más que como parodia o como truco (lo mismo que una segunda Pasión de Cristo, por ejemplo).

Es importante destacar, en la frase que da título al poema (una tirada de dados no abolirá nunca el azar) el uso del futuro (*abolirá*). Lo esperable, si se trata de un enunciado universal, hubiera sido el uso del presente de indicativo (*abole*). QM explica el esclarecedor uso del futuro: «el título no afirma que una tirada de dados no puede abolir el Azar, *sino que no podrá nunca más abolirlo de nuevo*. Dicho de otra manera, la sola y única tirada de dados susceptible de abolir el azar ya ha sido lanzada por el Poema que estamos leyendo¹³⁶⁷». Porque, en efecto, el gesto, el acto de Mallarmé no puede repetirse sin caer en la parodia. Todo es necesariamente contingente excepto la contingencia misma y el acto único del poeta.

4.1.2.6. La letra oculta¹³⁶⁸. Pero toda esa red de posibilidades debe ser confirmada estableciendo que la cuenta del 707 contiene una ambigüedad susceptible de infinitizarla. Para ello es necesario primero verificar la segunda hipótesis (la existencia de una incerteza relativa a la suma del Número) y después indicar dónde se muestra en el texto del poema tal incerteza, es decir, el mismo proceso seguido con el Número.

QM localiza un instrumento valioso para esa investigación en la importancia que Mallarmé daba a la *e* muda francesa (consignada por ejemplo en una carta a Camille Mauclair del 9 de octubre de 1897). Ya desde el siglo XVIII se arrastraba esa *querella*

¹³⁶⁶ NyS, p. 95 («Ni auteur tout-puissant, ni lecteur omniscient: le Poème échappe tant à la maîtrise de sa composition qu'au savoir de son déchiffrement»).

¹³⁶⁷ *Ibid.*, p. 97 «le titre n'affirme pas qu'un coup de dés ne peut abolir le Hasard, *mais qu'il ne pourra jamais plus l'abolir de nouveau*. Autrement dit, que le seul et unique coup de dés susceptible d'abolir le Hasard a déjà été joué par le Poème que nous sommes en train de lire» (cursivas de QM).

¹³⁶⁸ QM hace un juego de palabras con *La lettre volée* (*La carta robada*), el cuento de Edgar Allan Poe, y habla de *La letra velada* (*La lettre voilée*).

de la e muda, una controversia sobre si era legítimo pronunciar las *es* mudas, en los poemas con verso regular, según la dicción corriente o conforme a las reglas métricas, macando la cesura del 6-6 del alejandrino. En el primer caso no se realizaría la cesura, en el segundo habría que escandir con rigor y marcar con claridad dicha cesura. Esta segunda opción es la propia de toda la poesía clásica francesa (incluyendo la dramática de Racine y Corneille), y de gran parte del Romanticismo, que cuenta la *e* muda como sílaba. Sin embargo, a partir de entonces ese rigor métrico empezó a sonar artificioso y artificial a oídos modernos, a veces incluso ridículo o totalmente anticuado.

Se trata, en el fondo de esta polémica, de otorgarle un valor esencial o no a lo métrico en la poesía. En la época de Mallarmé la pronunciación de la *e* muda en la poesía dramática de comediantes y actores está en franca decadencia, cada vez más descuidada. Por otra parte, domina en el verso de la época la *teoría acentual*, que considera que lo importante no es tanto el conteo de sílabas como la escansión del verso y los acentos prosódicos y rítmicos, es decir, la regularidad en la acentuación. Esta teoría se vio enormemente refrendada por la aparición del verso libre en las últimas décadas del siglo XIX. La teoría acentual fracasa a la hora de dar cuenta del verso regular, y eso abre por tanto un cisma entre dos posturas definidas: o fidelidad a la intención métrica del autor (con respeto del conteo silábico y de la pronunciación de la *e* muda), o fidelidad a la práctica viva de la lengua (sin respeto sistemático a esos factores mencionados). Al no estar la *e* muda nunca acentuada, este asunto no afecta al número de acentos de un verso, pero sí a su cantidad silábica. Se mezclan así por tanto, en esa «querella», cuestiones fonéticas con cuestiones métricas, que son las relevantes, pues el problema reside no en la audibilidad de la vocal, sino en la conservación del metro silábico.

La introducción del verso libre acentuó el problema, sembrando la incertidumbre sobre la pronunciación de la *e* muda, al no existir ya conteo de sílabas. Con ello el verso libre francés introduce la posibilidad de una indeterminación métrica dentro de cada verso. De hecho, los primeros simbolistas en lengua francesa que utilizaron el verso libre (Laforgue, Verhaeren, Vielé-Griffin, Regnier) aprovecharon esa incerteza e indeterminación, que invitaba al lector a elegir él mismo el tipo de ritmo.

De este modo, en la época de Mallarmé tanto el comediante como el lector podían elegir la pronunciación o no de la *e* muda en el verso clásico, y los lectores también en el verso libre; sin embargo en el primer caso la elección obedecía fundamentalmente a razones *métricas* y en el segundo fundamentalmente a razones *eufónicas*. Por otra parte, desde un punto de vista histórico, la oposición al silabismo en el verso clásico supuso una primera liberación de la poesía de la rigidez de los «antiguos», y la aparición del verso libre, que no hacía sino ahondar en esa oposición, apareció como la última liberación total de esas rigideces.

¿Cuál era la posición de Mallarmé ante este asunto? En la citada carta a Camille Mauclair, el poeta defiende – como cabría esperar si uno conoce sus ideas poéticas – la libertad de pronunciación de la *e* muda para evitar que los alejandrinos suenen como una letanía. Mallarmé valida la existencia de una incerteza en el verso regular que lo aproxima al verso libre; en ambos casos defiende la libertad del lector para elegir la

pronunciación que considere adecuada o justa. Con ello Mallarmé pone un reparo muy claro a las objeciones de rigidez del verso clásico que hacían los defensores de la teorías acentuales; esa defensa de la flexibilidad del metro fijo es coherente con las ideas que conocemos de Mallarmé: el metro como condición de una poesía ceremonial y pública, en tanto obligación anterior a los individuos y susceptible de soportar un Canto destinado a la masa, y a su vez un principio de incerteza o indeterminación en la lectura del verso que atienda a un *uso individual* que permita a cada uno jugar individualmente con ese instrumento común: la escritura está reglada, pero la oralización es libre. Y con ello Mallarmé concilia o llega a una síntesis entre las reglas de la tradición y la libertad de los modernos.

Vemos encarnarse en ello el sueño de Mallarmé: una regla áurea que permita al verso (y en especial al alejandrino) jugar y vibrar de un ritmo al otro, de la escansión dodecasílaba a la fluidez de la pronunciación común, propiciada por la elisión o pronunciación de una simple letra. Es como si el poeta hubiese querido infinitizar el alejandrino: hacer del 12 un número fijo pero que al mismo tiempo no fuera fijo, crear un verso que, como el Azar, contenga en su interior su contrario (el verso libre), sin una regla fija sobre la pronunciación de la *e* muda. Sin embargo, ese sueño o ese deseo cuenta con un obstáculo: el alejandrino es un metro *fijo*, se tiene que pronunciar con 12 sílabas, o de lo contrario pierde su propia naturaleza. Se puede jugar con variaciones en la *práctica oral* de su regla, pero su naturaleza debe ser constante: no es infinitizable según el modelo del azar¹³⁶⁹.

Pero supongamos que el Metro de *Una tirada de dados* contiene una incerteza análoga a la de la *e* muda del verso regular. Se trataría por tanto de encontrar una indeterminación en el código que da origen al Metro, de manera que ese Metro contenga un principio de indeterminación radical: existirá y no existirá. Con ello se vería demostrada la hipótesis de que Mallarmé, en este poema, habría creado un Verso que contiene en su interior el juego del verso libre y la estricta cuenta del verso regular, la regla y al mismo tiempo la no-regla. QM se pone a la busca de esa pequeña *falla*.

4.1.2.7. La sirena. Se trata por tanto, para demostrar la existencia de una *tremulación infinita del código* (*tremblement infini du code*)¹³⁷⁰, de encontrar en primer lugar dentro del texto un pasaje que tematice ese movimiento que afecta al Número y en segundo lugar deducir del texto el bloqueo efectivo del principio de contabilidad utilizado.

Esos dos aspectos de la decodificación van ir, paradójicamente, en direcciones contrarias: 1) si el cómputo de las palabras se revela defectuoso puede ser bien porque Mallarmé lo quiso así, bien porque dicho cómputo como tal no existió nunca en la mente del autor. El desciframiento provocará por ello que nos deslicemos a la hipótesis de que no hay ni hubo código, y por tanto tampoco desciframiento, conduciendo la empresa entera al vacío; 2) pero si, a la inversa, encontramos en el texto un episodio que evoque precisamente ese deslizamiento hacia la posibilidad de que en verdad nada tuvo

¹³⁶⁹ NyS, pp. 105-106.

¹³⁷⁰ NyS, p. 107.

lugar, eso nos confirmará que Mallarmé hizo las cosas premeditadamente y que todo obedece a un plan cuidadosamente trazado. Habrá por tanto una lucha de ideas contrarias y de incertezas y certidumbres, intensificada por el hecho de que el episodio de la sirena, que QM pasa a detallar, expone justamente esa paradoja de un descubrimiento tan frágil de la verdad que no podemos saber con certeza si ha tenido lugar.

QM, en efecto, detecta en el poema un pasaje que evoca la fisura del código: el episodio de la sirena, en la Página VIII: «preocupado / expiatorio y púber / mudo // se ríe / de que / SI // El lúcido y señorial penacho // de vértigo // en la frente invisible / escintila / luego hace sombras / una estatura encantadora tenebrosa // de pie // en su torsión de sirena // el tiempo / de abofetear // con impacientes escama últimas // bifurcadas / una roca / falsa mansión / de inmediato / evaporada en brumas / que impuso / un límite al infinito¹³⁷¹». Si la Página VI del torbellino era la página del metro y de la rima, esta lo es de la *e* muda. En efecto, proliferan los sustantivos y adjetivos femeninos que la contienen, ocupando un segmento largo entero («La lucide et seigneuriale aigrette de vertige») y dos veces tres palabra sucesivas («*stature mignonne ténébreuse*», «*impatientes squames ultimes*»). Pero en el segmento situado al principio se menciona la vocal muda misma en cuestión: «*pubère / muet*», secuencia en la que en efecto el hablante francés identifica, al ser pronunciada, el nombre mismo de esa *e* muda («*e muet*»), siempre que, paradójicamente, la *e* muda de *pubère* no se deje muda, sino que se pronuncie. He aquí el indicio que QM buscaba.

¿Qué describe esta escena? El Maestro parece haberse ahogado, tragado por el torbellino; solo queda, flotando en el agua, el penacho de su toca, que ahora adorna una frente que se ha hecho invisible, y brilla bajo las estrellas. Pero de pronto emerge una sirena justo allí donde flota la pluma, que lanza sombras sobre su rostro (la hace «tenebrosa»); la sirena se encoleriza y hace evaporarse de un golpe de su cola (una «bofetada» con sus «impacientes escama últimas bifurcadas») la roca contra la que chocó el barco, que en medio de la bruma parece una mansión de piedra. La sirena parece coronarse con la toca del difunto Maestro y vengarle rompiendo la roca de un Metro hasta ahora «limitado» y cuya precisión excesiva y restringida «impuso / un límite al infinito».

En su intento de desechar elementos fantásticos y ceñirse a una interpretación realista de los hechos del poema, QM, interpreta la sirena como el mascarón de proa del barco hundido (en forma en efecto de sirena), que emerge a la superficie tras el naufragio (de ahí el término «estatura»), como si el Maestro emergiera de las aguas transformado en criatura fantástica, como en una escena de algún cuento del admirado Edgar Allan Poe (el maestro declarado de Mallarmé). QM ve en la sirena la emergencia del Número codificado por la nota SI; en efecto, esa sílaba aparece (tanto en español como en

¹³⁷¹ Traducción nuestra. «*soucieux / expiatoire et pubère / muet // rire / que / SI // La lucide et seigneuriale aigrette // de vertige // au front invisible / scintille / puis ombrage / une stature mignonne ténébreuse // debout // en sa torsion de sirène // le temps / de souffleter // par d'impacientes squames ultimes // bifurquées / un roc / faux manoir / tout de suite / évaporé en brumes / qu'imposa / un borne à l'infini*», *NyS*, p. 108.

francés) en las palabras *SI*-rena y tor-*SI*-ón, con el añadido de que en francés *Si-rène* puede leerse también como *Si-reine*, la «reina del SI». La palabra SI, en mayúscula, aparece en esa misma página VIII, como lanzada desde el torbellino de la Página VI hacia el cielo. El Número emerge del torbellino que le encripta, libera al Metro del código que, después de haberle engendrado, se ha convertido en una constricción, y así el Metro nace para sí mismo.

QM identifica en la figura de la sirena al propio Mallarmé, al poeta, emergiendo y renaciendo de entre los muertos; en efecto, habiéndose infinitizado el Número como consecuencia de una incerteza (todavía desconocida) introducida en la cuenta, ha dejado de hacer retroceder su infinitud al Lanzador de dados. Pero ese Lanzador es Mallarmé mismo, que ha escrito el Poema-Número: su cuerpo carnal ha perecido, pero su espíritu (su posteridad histórica y literaria) vuelve a nosotros en forma de una Hipótesis que contiene en sí todas las opciones del Azar: ha lanzado los dados y no los ha lanzado, ha fracasado y ha tenido éxito, todo según una misma lógica. El poema crea a esa entidad nueva que es el «autor póstumo» como uno más de sus artefactos¹³⁷², tan inconsistente y tan ilimitado al mismo tiempo como cualquiera de sus quimeras. Mallarmé *ha pasado* por tanto por entero a su propia obra, se ha deslizado totalmente en el interior de sus Páginas, entre la tinta y el papel. Se trata de un re-engendrarse a sí mismo «ya no en un nacimiento suscitado por un encuentro sexual azaroso, sino en un renacimiento suscitado por la necesidad estricta del azar¹³⁷³».

El proceso crístico queda así fielmente restituido: el Maestro es su propio profeta (San Juan Bautista decapitado por las aguas, anunciando el advenimiento del Número), deviene luego Hijo de sí mismo, resucitado de entre los muertos bajo la forma de la Sirena, y finalmente se convierte en una divinidad *dudosa*: la Sirena retorna a las aguas, dejando en efecto la duda de si se ha producido la infinitización o solo su fantasma. Solo queda el escepticismo de los modernos – como también último destino del cristianismo – ante la divinidad paradójica y borrosa del Poeta-Sirena, como ante la de Cristo.

4.1.2.8. El guion. Queda por resolver por tanto el misterio de la incerteza o la indeterminación en la cuenta o contabilidad de las palabras del poema. Y se ha de tratar de algo que juegue un papel análogo al «temblor» de la *e* muda a la hora de contar las sílabas.

La solución se le presentó a QM de manera accidental: al contar una y otra vez las palabras de *Una tirada de dados*, la suma a veces daba 707, otras 706, otras 708...El problema estaba en que hay tres palabras compuestas, que a veces fueron contadas como una, otras como dos palabras. Se dirá que tal cosa no puede conducir nunca a ningún error, pues *una* palabra compuesta es siempre *una palabra*. Pero el problema reside en que dos de esas tres palabras compuestas no llevan guion en el texto original.

¹³⁷² NyS, p. 111.

¹³⁷³ *ibid.* («non plus en une naissance suscitée par une rencontre sexuelle hasardeuse, mais une renaissance suscitée para la nécessité stricte du Hasard»).

Se trata de la preposición «*par delà*» (*más allá*) en la Página V y la preposición substantivada «*au delà*» (*más allá*) en la Página XI. Ambas palabras tienen una resonancia celeste, y la segunda incluso está relacionada con la Constelación: «Nada tendrá lugar excepto el lugar a excepción de en las alturas, *tan lejos que un sitio se fusiona con más allá, una Constelación*¹³⁷⁴». La expresión es extraña en francés, pues uno espera un artículo definido o indefinido delante, al estar substantivada la preposición («*l'au delà* o *un au delà*», el más allá o un más allá). Quizá Mallarmé desea evitar la connotación cristiana del término.

Como normal general, las palabras compuestas en francés pueden ir fusionadas (como en «*contrasens*», *contrasentido*), unidas por un guion («*non-sens*», *sinsentido*) o incluso separadas por un espacio en blanco («*faux sens*», *falso sentido*). Este último caso puede dar lugar a ambigüedades, pues podría considerarse que son dos palabras, y no una compuesta. En todo caso, no hay una regla gramatical fija para determinar esas tres diferencias. Mallarmé parece haber seguido, en su poema, el uso habitual de su tiempo, consignado por ejemplo en el diccionario de Littré, muy estimado por él; este diccionario reporta «*au delà*» sin guion, pero no consta en él «*par delà*» como palabra autónoma. Si seguimos a Littré, por tanto, «*au delà*» contaría como una palabra y «*par delà*» como dos. Pero podríamos seguir una norma interna al poema, y por tanto contar como una palabra todo aquello que aparece separado por un espacio en blanco. En tal caso, esas palabras contarían como 4. A su vez, las palabras unidas por guion contarían como solo una. QM sigue ese método, ateniéndose a la importancia del espacio en blanco en la arquitectura general del poema, y la cuenta de las palabras le da 707.

Esa decisión de QM es razonada, pero no imperativa: permite el juego de otras interpretaciones, de otras sumas. La suma de las palabras deja por tanto de ser algo neutro y objetivo. Mallarmé ha dejado deslizar una incerteza e indeterminación de la lengua similar a la de la *e* muda en el metro. Y es ese detalle precisamente el que va a infinitizar el Número, con la aparición de la tercera palabra en discordia.

Esa tercera palabra está repertoriada generalmente (y también en el Littré) como palabra compuesta con guion. Y si tanto «*au delà*» como «*par delà*» juegan dentro del texto un papel de excepción que hace fallar la regla, esta tercera palabra compuesta se revela como la excepción de la excepción, y «focaliza por tanto en sí misma todo el desafío del Poema: la hipótesis, el infinito, la consagración¹³⁷⁵». La palabra no es otra que

PEUT-ÊTRE
(PUEDE SER, QUIZÁ)

Se trata de la palabra más densa del poema, pues en ella convergen todas las líneas de *Una tirada de dados*. Al insertarla en su poema logra la infinitización del Número, del Metro. Se trata de una palabra auto-performativa, que se engendra a sí misma como el Poeta.

¹³⁷⁴ Traducción nuestra. «Rien n'aura lieu que le lieu, excepté, à l'altitude, aussi loin qu'un endroit fusionne avec au delà, une Constellation», cursivas de QM.

¹³⁷⁵ NyS, p. 117 («Il focalise donc sur lui tout l'enjeu du Poème . l'hypothèse, l'infini, le sacre»).

El poema abunda en guiones que en francés unen al sujeto y al verbo cuando tiene lugar una inversión («existât-il », «se chiffât-il », por ejemplo), que no ofrecen duda, pues se cuentan siempre como dos palabras, pero según QM son una resonancia irónica de la hipoteticidad absoluta del nuevo infinito de la palabra «*peut-être*». También conserva Mallarmé el guion largo o raya tras la palabra «*sacre*», la última del poema como tal, en la edición de 1897 (no en la 1898, en la que el poeta eliminó todo signo de puntuación). Ese guion largo cumpliría la función de *cita visual* de la palabra «*peut-être*» y su guion definitivo para el poema; Mallarmé lo eliminaría luego por estar de más y suponer un correlato innecesario al guion original.

4.1.2.9. Objeciones finales. Concluido el análisis del poema, QM reproduce algunas objeciones que podría hacersele a su investigación, y las responde: a) Es admisible la existencia de un código (el Número de las 707 palabras), pero no la infinitización del código. QM apela para responder a ello a la importancia que la *indecibilidad* y el concepto de «quizá» ostentan dentro de la poética mallarmeana, que harían insuficiente y poco creíble un desciframiento unívoco del Número, y al hecho de que una de las tres palabras compuestas del texto sea justamente el «*peut-être*» al final del texto. QM indica que quizá la ambición secreta del poema la constituía el escribir el *quizá* más bello de la historia de la lengua francesa, convertido en causa de sí mismo¹³⁷⁶. b) Son admisibles tanto el código como su infinitización, pero no lo es que ese *doble dispositivo* exista realmente.

QM finaliza reconociendo que todo el entramado numerológico que ofrece es extremadamente frágil, y que basta por ejemplo con contar de otra manera las palabras compuestas para que la cifra de 707 se desmorone y aparezcan otras cifras insignificantes; pero considera que lo esencial de su análisis del poema estriba en haber desvelado la dialéctica, balanceo u oscilación, interna al poema, entre esas polaridades (finito-infinito, azar/contingencia-código), en las que subyace la permanente posibilidad de algo nuevo (la contingencia pura del devenir), que lo convierten por ello en una matriz de novedad de la poesía moderna.

4.1.2.10. Conclusión. QM resume la importancia del poema y del poeta para la modernidad:

Mallarmé nos habría enseñado que la modernidad había *en efecto* producido un profeta, pero borrado; un Mesías, pero por hipótesis; un Cristo, pero constelatorio. Habría construido un fabuloso cristal de inconsistencia que contiene en su corazón, visible por transparencia, el gesto de sirena, imposible y vivo, que le habría engendrado y le sigue engendrando. [...] Todo conforme a un ateísmo exacto, para el cual lo divino no es nada más allá del Sí mismo articulándose con el Azar mismo. *Una tirada de dados* como cristalización crística del Azar. Como cristal de la Nada. Como aquello que hace ya no del *ser*, sino del *puede ser*, la tarea primera y por venir, de los pensadores y de los poetas¹³⁷⁷.

¹³⁷⁶ NyS., p. 120.

¹³⁷⁷ *Ibid.*, pp. 129-130 («Mallarmé nous aurait appris que la modernité avait *en effet* produit un prophète, mais effacé; un messie, mais par hypothèse; un Christ, mais constellatoire. Il aurait architecturé un fabuleux cristal d'inconsistance contenant en son coeur, visible par transparence, le geste de sirène, impossible et vif, qui l'avait engendré, et l'engendre toujours. [...] Le tout selon un athéisme exact, pour lequel le divin n'est rien au-delà du Soi s'articulant au Hasard même. Le *Coup de*

QM convierte a Mallarmé en un poeta y pensador del *quizá*, es decir, de la pura contingencia del devenir, convertida en tarea de la poesía y la filosofía futuras. Creemos percibir aquí reminiscencias del desarrollo de la idea de «quizá» (*peut-être*) como «posibilidad de lo imposible» o «posibilidad imposible» en el Derrida de «Comme si c'était possible, "Within such Limits"¹³⁷⁸, o en los capítulos 2 y 3 de *Politique de l'amitié* (1994), donde alude al «peligroso quizá» de los filósofos del futuro de Nietzsche (*Más allá del bien y del mal*, 2) y considera al «pensamiento del quizá» como único pensamiento posible del acontecimiento, en tanto posibilización de un posible imposible¹³⁷⁹. Derrida, gran lector de Mallarmé, ya había caracterizado la poesía de este como un acontecimiento que sobrepasa las categorías de la Historia, la poesía, la filosofía y la hermenéutica, en tanto creadora de un *nuevo lenguaje* del acontecimiento mismo; si bien es cierto que no vincula en una reflexión sistemática la poesía mallarmeana con el tema de la contingencia y el azar, y lo vincula más a Platón (o a su simulacro) en *La diseminación*, haciendo de él ante todo un paradigma de *deconstrucción*. El mismo QM ya había indicado en *TWB* con claridad que

en última instancia, el objeto de la filosofía lo constituye (...) una posibilidad muy especial, que no es un posible formal, sino un posible real y denso, que yo llamo el "peut-être" – el "puede ser". En francés, yo diría: *L'affaire de la philosophie n'est pas l'être, mais le peut-être* [el asunto de la filosofía no es el ser sino el puede ser, el quizá]. Este *peut-être*, creo, pero sería demasiado complejo demostrarlo aquí, está muy cerca del *peut-être* final de *Un Coup de dés* de Mallarmé¹³⁸⁰

Para QM lo esencial del texto mallarmeano se encuentra por contraste en su naturaleza de *artefacto/espejo de contingencia y de azar*, que contiene o refleja en su interior la imprevisibilidad intrínseca de la contingencia y a su vez *la crea*, un texto que substituye la *necesidad* del Dios de la religión y de la metafísica por el *azar puro* de la pura inmanencia («el Dios de los modernos»), y juega con él hasta sus últimas consecuencias (hasta hacer del poema un *constructor* del azar).

4.2. METAFÍSICA Y FICCIÓN DE LOS MUNDOS EXTRA-CIENTÍFICOS: COSMOLOGÍAS Y FICCIÓN

En el año 2013 QM publica *Métaphysique et fiction des mondes hors-science* (*Metafísica y ficción de los mundos extra-científicos*¹³⁸¹), un texto donde se mezclan metafísica, crítica literaria (poética) y ciencia-ficción. En esa obra, QM extrapola en

dés comme cristallisation du Hasard. Comme Cristal de Néant. Comme ce qui fait, non plus de l'être, mais du *peut-être*, la tâche première, et à venir, des penseurs et des poètes») (cursivas de QM).

¹³⁷⁸ Derrida, J., «Comme si c'était possible, "Within such Limits», *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 52, nº 205 (3), oct. 1998, pp. 497-529.

¹³⁷⁹ Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, París: Éditions Galilée, 1994, p. 46.

¹³⁸⁰ *TWB*, p. 11 (trad. nuestra) («ultimately the matter of philosophy is (...) a very special possibility, which is not a formal possible, but a real and dense possible, which I call the "peut-être" —the "maybe". In French, I would say: *L'affaire de la philosophie n'est pas l'être, mais le peut-être*. Even this *Peut-être*, I believe, but it would be too complex to demonstrate this here, is very close to the final *Peut-être* of Mallarmé's *Un Coup de dés*»).

¹³⁸¹ Meillassoux, Q., *Métaphysique et fiction des mondes hors-science*, Bussy-Saint-Martin : Éditions Aux forges de Vulcain, 2013.

cierto modo el principio de factialidad a la literatura de ciencia-ficción; en ella investiga las posibilidades de narraciones que tengan como tema mundos desprovistos de toda necesidad (excepto la necesidad de la contingencia). En 2015 apareció su traducción al inglés, a cargo de Alyosha Edlebi, *Science Fiction and Extro-Science Fiction* (en adelante *SFEx*)¹³⁸²

QM ya había hablado bastante de pasada en *ID* (ver supra 1.1.2.17.e), sobre la ficción relacionándola con el miedo (*¿Cómo puede la imaginación producir miedo?*). Allí indicaba que no es la criatura fantástica la que produce terror a la imaginación sino «*la intuición espontánea de que en realidad no hay nada imposible para la anormalidad que produce el mundo*» (*ID*, p. 226, cursivas de QM), es decir, que lo que provoca el terror es la pura contingencia de los mundos, capaz, en su absoluta ilegalidad, de crear cualquier tipo de ente o de realidad impensables y aterradoras.

QM comienza *SFEx* haciendo una distinción entre ciencia-ficción (a partir de ahora CF) y extra-ciencia-ficción (*fictions [des mondes] hors-science*) (a partir de ahora ExCF). Para QM, las novelas de ExCF no pertenecen a la CF, sino a un régimen de ficción profundamente diferente, constituyendo «“un género dentro de un género”, “un imperio dentro de un imperio”»¹³⁸³.

QM argumenta que dentro de la ciencia-ficción la relación de la ficción con la ciencia consiste, de manera genérica, en imaginar un estado futuro de la ciencia que modifica y expande sus posibilidades de conocimiento y de control de la realidad, posibilidades a veces absolutamente inauditas. Pero ese futuro se mantiene siempre de manera necesaria dentro de la órbita de la ciencia, conforme al siguiente axioma: «en el futuro anticipado será todavía posible someter al mundo a un conocimiento científico¹³⁸⁴». Frente a ello, la *ficción de los mundos fuera de la ciencia* o extra-ciencia-ficción (ExCF) se refiere a mundos en los que la ciencia experimental es imposible, o desconocida de facto. Se trata de regímenes de lo imaginario en los que se conciben mundos estructurados (o más bien desestructurados) en los que las ciencias experimentales no pueden desplegar sus teorías ni constituir sus objetos.

A partir de esa diferenciación y definición del término, QM se propone estudiar qué aspecto o naturaleza tendrán esos mundos inaccesibles a las ciencias experimentales; igualmente, intenta exponer las ventajas de realizar esa diferencia entre CF y ExCF, y de cultivar este último género de ficción.

QM reconoce que la razón por la que le interesa esta cuestión es porque remite a un problema metafísico clásico para él esencial (como ya vimos), que es el de la inducción, o más concretamente, el problema de las leyes de la naturaleza tal y como fue planteado

¹³⁸² Meillassoux, Q., *Science Fiction and Extro-Science Fiction*, Minneapolis: Univocal, 2015. Hay traducción Española: Meillassoux, Q., *Metafísica y ficción extracientífica*, Ñuñoa (Santiago de Chile): Roneo, 2020.

¹³⁸³ *SFEx*, p. 4 («“a genre within the genre”, “an empire within the empire”»). Todas las traducciones de *SFEx* son nuestras.

¹³⁸⁴ *Ibid*, p. 5.

por Hume. El problema, según QM, fue mal entendido por Karl Popper, algo que ya le reprochó en *DF* (capítulo 4). En este nuevo enfoque de ese malentendido, QM afirma que del error de Popper proviene de que éste «mezcló un problema de de ExCF con un problema de CF¹³⁸⁵», movilizándolo otro tipo de imaginario (el de la CF) distinto al que utilizó Hume (el de la ExCF). Posteriormente, QM se propone analizar la respuesta de Kant (en la *Crítica de la razón pura*), algo que, como ya vimos, también hizo en *DF* (cap. 4). Kant sí entendió en qué terreno se planteaba el problema: el de un mundo en el que la ciencia se ha convertido en imposible. Sin embargo, el imaginario kantiano es insuficiente como para dar una respuesta sólida al problema. Finalmente, QM se propone mostrar una solución al problema distinta a las de Popper y Kant, utilizando un sentido de la ExCF más agudo.

4.2.1. Dos partidas de billar: Hume y Asimov. Como ya vimos en *DF*, Hume, en un pasaje de la *Investigación sobre el conocimiento humano* que trata el asunto de la inducción, describe una partida de billar en la que el choque de una primera bola contra otra segunda no puede ser demostrada empíricamente como causa del movimiento, pues podría atribuirse a otros cientos de causas, y nada me garantiza que las bolas empiecen a actuar de manera totalmente imprevista. El problema, tal y como lo expone Hume, consiste en que no es contradictorio pensar que la naturaleza obedece en el periodo de tiempo t a una serie de constantes físicas y que deje de obedecerlas en el periodo $t + 1$. Esto no se opone al principio de no-contradicción, que afirma que A no puede ser no-A *al mismo tiempo*. Por tanto no podemos refutar *a priori* o lógicamente esa tesis. Podemos recurrir entonces a un argumento *a posteriori*, a la experiencia empírica. Pero la experiencia, por definición, solo puede informarnos del presente o del pasado, no del futuro. Nada por tanto puede darnos la seguridad de que las leyes físicas vaya a ser las mismas mañana. Hume recurre a la explicación del *hábito*, es decir, de la repetición de las constataciones empíricas pasadas, con lo cual se reduce el argumento a pura psicología.

Popper propuso, en *La lógica del descubrimiento científico* (1934), una solución en apariencia muy simple. Para él nuestras predicciones acerca del futuro han de tomar la forma de hipótesis teóricas que pueden ser falseadas por nuevas experiencias empíricas o nuevos experimentos. Es precisamente el hecho de que pueda ser refutada experimentalmente lo que convierte en científica a una teoría. Con ello Popper se opone al inductivismo, que pretende establecer la verdad de una teoría multiplicando sus «verificaciones» empíricas. Siguiendo los parámetros de Popper, es imposible afirmar que tal o cual acontecimiento sea imposible de manera definitiva en nombre de la ciencia; solo es imposible en el estado *actual y presente* de la ciencia. No hay por tanto razón que nos convenza de que por qué el sol tiene que salir mañana, o de que todo ser vivo tendrá que morir, o que el pan alimenta. De hecho, en *Conocimiento objetivo*, Popper afirma que esas tres supuestas leyes estables ya han sido refutadas: Piteas de Masilia ya descubrió en el siglo IV a.n.e. el «sol de medianoche» de las regiones polares; el descubrimiento de las bacterias reveló formas de vida que no morían, sino

¹³⁸⁵ *Ibid.*, p. 7

que se fisionaban; y finalmente la ley según la cual el pan alimenta (muy repetida por Hume) quedó refutada cuando se descubrió que personas que comían pan a diario morían de ergotismo¹³⁸⁶.

Por seguir con el ejemplo del billar, para Popper las bolas podrían adoptar movimientos inesperados en el futuro bien porque modificáramos las condiciones del experimento – por ejemplo magnetizando las bolas –, bien porque se descubriera en el futuro algún medio de modificar el campo gravitacional en que se mueven esas bolas, algo que por el momento no puede hacerse. Cualquier acontecimiento por tanto, por inusual que sea, es compatible con el estado actual *o futuro* de la ciencia.

Esta explicación popperiana se mueve siempre dentro de un imaginario similar al de la ciencia-ficción. Abre el camino a posibles disrupciones futuras absolutamente radicales, como de hecho sucedió con teorías como la de la relatividad general, que serían impensables para un científico del siglo XVIII. Pero la solución popperiana al problema de Hume es meramente *epistemológica*: se refiere a la naturaleza del conocimiento científico; sin embargo, el problema planteado por Hume es *ontológico*, pues no se refiere solo a la estabilidad de las teorías, sino a la estabilidad de las leyes físicas. Con el falsacionismo, Popper no trata en realidad el problema ontológico. Lo vemos en los ejemplos que da de refutación de leyes estables: el sol no sale en la zona polar, aparece un hongo que convierte el pan en tóxico, y no en alimento; es decir, *si las circunstancias no cambian*, las leyes siguen siendo estables; y en el caso de que las leyes cambien, la ciencia tal y como la entendemos se hace imposible: «El problema de Popper (la falsabilidad de las teorías) no toca nunca la cuestión planteada por Hume (la potencial mutabilidad de los procesos naturales)¹³⁸⁷».

4.2.2. El crimen del profesor Priss. El núcleo del problema de Hume es precisamente la posibilidad o la hipótesis de un mundo en el que la ciencia sea imposible. El problema de Popper es un problema de ciencia-ficción: se mueve dentro de la ficción de que la ciencia siempre podrá aplicarse en el futuro. El problema de Hume, por el contrario, se mueve en un imaginario de extra-ciencia-ficción: un mundo que se ha vuelto demasiado caótico como para que la ciencia puede aplicarse sobre él. Hay un texto de ciencia-ficción que ilustra perfectamente esta diferencia. Se trata de un relato corto de Isaac Asimov titulado precisamente «La bola de billar», y que forma parte del libro de relatos *Asimov's Mysteries*¹³⁸⁸. En él Asimov relata un posible asesinato planeado por un genio de la física teórica, un especialista en la teoría de la relatividad que para llevar a cabo su crimen utiliza una bola de billar. Todo el argumento gira en torno a la impredecible trayectoria de esa bola, pero solo tiene sentido dentro del marco del problema de Popper, y por tanto de la ciencia ficción, pero no en el marco de la extra-ciencia-ficción del problema de Hume.

¹³⁸⁶ *SFEx*, p. 13.

¹³⁸⁷ *SFEx*, p. 17 («There is no better way to indicate that Popper's problem (the falsifiability of theories) never really treated the Humean question (the potential changeability of natural processes)»).

¹³⁸⁸ Libro traducido en español como *Estoy en Puertomarte sin Hilda*, Madrid: Alianza editorial, 1991.

En el relato de Asimov, inspirado por las reflexiones de Hume, el narrador, un periodista científico, confiesa en unas notas que sospecha que la muerte del profesor James Priss esconde un asesinato. Priss, un científico de éxito, vivió siempre a la sombra de Edward Bloom, compañero de estudios de su juventud, que aunque carecía de talento teórico, sí lo tenía para aplicar a la práctica la teoría. Bloom es una especie de super-Edison, que se hace multimillonario y muy popular, mientras que Priss es muy reconocido solo dentro del estricto ámbito científico. La rivalidad y los celos surgen entre ambos, rivalidad que queda simbolizada en la partida de billar que los dos juegan todas las semanas desde su juventud. La tensión se vuelve abierta hostilidad cuando Bloom se propone aplicar la teoría de Priss sobre el campo antigravitatorio. Esta teoría, que le sirvió a Priss para ganar su segundo premio Nobel, demostraba la posibilidad de anular cualquier campo gravitacional aplicando un campo electromagnético capaz de neutralizar sus efectos. Priss afirma sin embargo que esa teoría no puede llevarse nunca a la práctica porque el campo electromagnético necesario para ello tendría que ser infinito, y por tanto técnicamente imposible. Bloom le reta y afirma que es capaz de llevarlo a la práctica. Esto crea un gran debate entre ambos, pero pasado un año, Bloom anuncia que ha conseguido su objetivo, e invita a la prensa a su laboratorio para que sea testigo de su sensacional descubrimiento; invita también, malévolamente, al profesor Priss.

En el centro de su laboratorio, rodeada de diversos aparatos, Bloom ha dispuesto una mesa de billar, y en el centro de esa mesa un rayo de luz vertical. Bloom explica que nunca antes había accionado su invento, pero estaba convencido de que funcionaría; deseaba que fuera Priss mismo quien lo pusiera en funcionamiento, enviando una bola al rayo de luz. Priss accede, y como Bloom había predicho, la bola, al contactar con el rayo, asciende ligera por el aire. Todos los presentes llevan gafas tintadas para evitar los efectos dañinos del rayo, y eso les impide ver la expresión demudada en el rostro de Priss. Este se acerca a la mesa, apunta, golpea la bola, que adopta una extraña y complicada trayectoria, va hacia atrás y penetra en el rayo de luz. Se escucha entonces un ruido atronador; cuando este cesa, Bloom aparece tendido en el suelo, sin vida, con el corazón atravesado por la bola de billar.

Algo imprevisto ha sucedido: la bola ha adoptado una trayectoria extraña no solo a nuestra física, sino también a la física ficticia de Priss y Bloom. Si la historia fuera humeana, es decir, extra-ciencia-ficción, no habría nada más que decir sobre este extraño e imprevisto acontecimiento, y el relato concluiría sin más explicación. Pero al tratarse de una historia de ciencia-ficción, es decir, popperiana, la historia avanza hacia su brillante desenlace. Priss da una explicación científica de la catástrofe que ha sido incapaz de prever: la explosión ha tenido lugar porque cualquier objeto liberado de la gravitación se mueve con la velocidad de un objeto sin masa, es decir, a la velocidad de la luz. El relato termina con la pregunta del periodista científico: ¿y si Priss, por una vez en su vida, y ante la humillación de la que iba a ser objeto, sabía lo que iba a suceder y se tomó el tiempo de calcular la trayectoria de la bola de modo que se lanzara sobre su amigo y competidor?

La historia, nos indica QM, funciona porque es popperiana: una ley es capaz de explicar un hecho imprevisto que parecía inexplicable al principio. El *quid* del relato reside precisamente en que Priss había previsto lo que iba a suceder; esa previsión es absolutamente necesaria para el desarrollo de la historia. Esto lleva a la conclusión, de orden literario, de que solo la ciencia-ficción permite construir un argumento, una trama coherente para una narración. De hecho en los mundos de la ciencia-ficción las leyes no son abolidas sin más – es decir, no todo sucede en cualquier momento y de cualquier manera, arbitrariamente. Esos mundos son «totalidades ordenadas, aunque gobernadas por un orden distinto¹³⁸⁹» al nuestro, en las que se pueden prever los eventos. En la extra-ciencia-ficción, sin embargo, parece no poder constituirse orden alguno, y por tanto no puede contarse historia ninguna. De hecho ni siquiera podríamos hablar en este caso de «mundos» (en el sentido de *mundus*, *kósmos*, totalidad limpia y ordenada), sino de puro caos. Esa es la tesis de Kant, y ahí encontramos su solución al problema de Hume: si las leyes no fuesen necesarias, no surgiría ningún mundo ni ninguna conciencia, solo emergería una pluralidad pura sin coherencia. QM va a intentar refutar esta idea, mostrando que un mundo ExCF (e incluso una pluralidad de esos mundos) es concebible sin que sea incoherente. Para ello se legitimará tanto el valor metafísico de esos mundos como su potencial valor literario – en tanto susceptibles de albergar una trama coherente para una ficción.

4.2.3. Refutación kantiana del billar fantástico. La respuesta de Kant al problema de Hume en la *Crítica de la razón pura* puede considerarse como el momento de la «deducción trascendental», concretamente, de la deducción objetiva de las categorías, asunto que QM ya había tratado en *DF*¹³⁹⁰. Para Kant, deducir esas categorías significa básicamente legitimar su aplicación a la experiencia. Tal legitimación no es obvia, pues las categorías son formas universales y la experiencia se nos presenta siempre en situaciones particulares. Es al deducir la categoría de causalidad que Kant da su respuesta al problema de Hume, pues se trata de demostrar que las mismas causas, en las mismas circunstancias, producen los mismos efectos. Kant no recurre a una explicación metafísica *à la Leibniz* (recurriendo a un Dios trascendente que garantiza la estabilidad del mundo), sino a una prueba por contradicción. La respuesta de Kant es que en ningún momento seríamos capaces de percibir la escena del «billar loco» o de leyes arbitrarias del ejemplo de Hume porque aquello mismo que lo haría posible (la contingencia de las leyes físicas) haría igualmente imposible cualquier percepción y conciencia de los objetos. De hecho, si nos podemos imaginar la escena planteada por Hume es porque éste hace cierta trampa y mantiene como estable el decorado o marco de la misma: unas bolas en principio estables, una mesa estable, una habitación estable, unos jugadores estables. En el caso de que las leyes físicas colapsaran, lo harían también para esos elementos, y sobre todo colapsaría igualmente cualquier representación del mundo.

¹³⁸⁹ *SFEx*, p. 23. («Stories can thus be told because we are still dealing with worlds, with ordered totalities, although they are governed by another order»).

¹³⁹⁰ *DF*, pp. 143-145. La deducción objetiva se encuentra en la tercera sección del capítulo de la edición de 1781 de la *Crítica de la razón pura*, y los apartados §15 a 24 del segundo capítulo del capítulo II en la edición de 1787.

Para Kant por tanto el fallo en la argumentación de Hume estribaría en que disocia las condiciones de la ciencia de las condiciones de la conciencia; nos presenta de hecho una situación en la que somos conscientes de un mundo donde la ciencia es imposible. Pero para Kant una conciencia sin ciencia es impensable: la conciencia no puede sobrevivir a la ausencia de la ciencia, es decir, a la ausencia de un mundo cognoscible científicamente. Nunca seríamos conscientes de la escena propuesta por Hume, no porque las leyes de nuestro mundo pudieran colapsar algún día, sino porque su colapso supone también el colapso del entendimiento humano sobre el mundo¹³⁹¹.

El razonamiento de Kant se apoya en parte en su distinción entre representaciones objetivas (fruto de mi experiencia) y representaciones quiméricas (fruto de mi imaginación), que cruza con la distinción entre representaciones ordenadas por las categorías (ordenadas por ello causalmente) y representaciones ordenadas exclusivamente por una arbitrariedad de la sucesión (sueños o imaginaciones sin concepto). Si la naturaleza dejara de obedecer a las leyes causales, todo asumiría la apariencia de un sueño, y la diferencia entre percibir y soñar se borraría. Kant pone para ello el ejemplo hipotético del cinabrio, que de repente cambiara su color rojo por el negro, se hiciera pesado y luego ligero, etc., todo ello dentro de un «mundo» en el que los humanos a su vez se transformarían en animales, y el entorno en vergeles o en desiertos de hielo: sería imposible tener una percepción (y por tanto hacerse una representación) exacta del cinabrio, que se convertiría en una especie de fantasma¹³⁹². QM indica que el imaginario y el escenario al que recurre aquí Kant es ya de ExCF: Kant no comete el error de Popper, sino que se enfrenta a Hume en su propio terreno, oponiendo al caos de la mesa de billar el caos del cinabrio, y de su mundo.

Pero Kant considera que ese caos imaginado por él es más intenso y abismal aún que el imaginado por Hume, porque si las leyes físicas desaparecieran, lo real no tendría tampoco, ni siquiera, la consistencia de un sueño, dentro del cual aún soy capaz de distinguir cosas: nada tendría tiempo suficiente de diferenciarse de la nada, debido al cambio constante. En realidad tampoco subsistiría yo mismo como conciencia, pues mi memoria desaparecería nada más surgir. Todo quedaría reducido a una pluralidad amorfa y caótica sin consistencia ni posible conciencia. De esta tesis de Kant puede deducirse con claridad que no consideraría que la ExCF pudiera ser un género literario, pues su imaginario se reduciría a la pura monotonía de una nada en la que nada se distinguiría de nada.

4.2.4. Posibilidad de mundos no-kantianos. Pero QM considera que cabe la posibilidad de especular con mundos ExCF que sean más estables y por tanto más interesantes – también desde el punto de vista literario – que los descritos por Kant. Se trataría de mundos inestables en determinadas categorías pero regulares en su conjunto, aunque esa regularidad, a su vez, no sería en modo alguno el resultado de procesos causales. Serían mundos por tanto con una regularidad *aproximada*, no derivada de ninguna ley universal, mundos sin leyes pero no por ello frenéticamente inestables.

¹³⁹¹ SFE_x, p. 27.

¹³⁹² KrV, A 100-101.

QM refuta en ese punto a Kant indicando que «un mundo que no obedezca a ninguna ley no tiene por qué ser caótico y no ordenado: debe ser igualmente capaz de una cosa y de otra precisamente porque no podemos imponerle límites¹³⁹³». QM retoma aquí su idea del hipercaos como «orden o desorden» de *Speculative Solutions* (ver *supra* 3.3) y la argumentación de *DF* sobre la estabilidad: Kant pone implícitamente en funcionamiento, en su argumentación, una ley *probabilística*: la posibilidad de que en un contexto de ausencia de legalidad física surgiera un mundo estable serían mínimas. Pero QM argumenta que un mundo que no obedece a ninguna ley tampoco obedecerá a las de la probabilidad ni a la de la estadística. La debilidad de la deducción trascendental de Kant reside por tanto en la insuficiencia o precariedad de su imaginario ExCF: si Kant hubiera utilizado una imaginación de ExCF más aguda, hubiera previsto esas argumentaciones en contra, al haber imaginado un escenario imaginario más rico.

QM también refuta la idea de Kant de que la ciencia y la conciencia comparten las mismas condiciones de necesidad (la necesidad de las leyes físicas), dado que podemos concebir tantos mundos como deseemos que contradigan esa idea. QM resume en tres tipos esos mundos:

a) Los mundos que QM llama de «tipo 1»: «todos los mundos posibles que son irregulares pero cuya irregularidad no afecta ni a la ciencia ni a la conciencia¹³⁹⁴». Estos no son mundos ExCF propiamente dichos, dado que aún permiten el ejercicio de la ciencia. Estos mundos contendrán hechos no causales, pero la realización de esos hechos no será tan frecuente ni tan descontrolada como para poner en riesgo la ciencia o la conciencia. En efecto, esos hechos aislados serían simplemente ignorados por la ciencia, ya que ésta no puede manejar acontecimientos cuya observación no pueda ser susceptible de reproducción. Incluso si tales eventos improbables se multiplicaran, estarían siempre fuera del ámbito de la ciencia (los experimentos reproducibles) y no la comprometerían: para la ciencia cualquier fenómeno sin causa puntual carece de causa demostrable. Por otra parte, la conciencia tampoco se vería amenazada en este tipo de mundos. El contexto de esos fenómenos improbables será reconociblemente muy distinto del de un sueño, o del de una alucinación, y se mantendría además el criterio de la intersubjetividad, si se produjeran ante gran número de testigos. Y dado que este tipo de mundos son pensables, se prueba que ni la ciencia ni la conciencia tienen como condición de posibilidad la aplicación universal estricta del principio de causalidad.

b) Los mundos tipo 2: «son los mundos cuya irregularidad es suficiente para abolir la ciencia, pero no la conciencia. Son por tanto los genuinos mundos extra-científicos¹³⁹⁵». En estos mundos todos los acontecimientos estarían sometidos al desorden a-causal, pero también a unas estabilidades lo suficientemente fuertes como para permitir una conciencia. En este mundo abundarían los accidentes, lo suficiente como para hacer

¹³⁹³ *SFEx*, pp. 31-32. («a world that obeyed no law has no reason to be chaotic rather than ordered: it has to be equally capable of one and the other precisely because we cannot impose limits on it»).

¹³⁹⁴ *SFEx*, p. 33 («all the possible worlds that are irregular, but whose irregularity does not affect science or consciousness»).

¹³⁹⁵ *Ibid.*, p. 36 («these are the worlds whose irregularity is sufficient to abolish science, but not consciousness. They are thus genuine extro-science worlds»).

imposible la experimentación científica. En este tipo de mundos solo se podría *hacer una crónica (chronicle)* de los acontecimientos: indicando que de tal fecha a tal fecha en tal lugar se comportan así, y de tal a otra en tal otro lugar se comportan de esta otra manera. Sería imposible por tanto extraer leyes universales de los hechos, sino tan solo variaciones de conducta imprevistas e imprevisibles para momentos y lugares determinados.

No obstante, nada impide en este tipo de mundos, en realidad, demostrar o pretender demostrar que hay una ley universal oculta en esos hechos en apariencia absolutamente desordenados. Pero obviamente los intentos en ese sentido tendrán tan poco éxito como los que, en el nuestro, pretenden descubrir leyes capaces de explicar y predecir el curso de la historia humana. Dentro de esos mundos será necesaria una gran vigilancia, pues el accidente puede irrumpir en cualquier momento: la regularidad física se parecería a la regularidad social (sometida siempre al cambio histórico imprevisto), que permite llevar una vida diaria pero no predecir cómo va a ser ésta. En esos mundos, por decirlo así, la naturaleza se comportaría como la historia, sometida a modificaciones epocales muy contiguas una a otras. Al ser posible concebir y pensar estos mundos, queda probado que un mundo en el que las condiciones de posibilidad de la ciencia desaparecen no es *necesariamente* un mundo en el que queden abolidas las condiciones de posibilidad de la conciencia: «la conciencia sin ciencia no es la ruina del entendimiento¹³⁹⁶».

c) Este tercer tipo de mundos desprovistos de leyes física no podrían ser ni siquiera calificados como mundos. Las modificaciones serían tan frecuentes que, como describió Kant, quedarían abolidas las condiciones de posibilidad tanto de la ciencia como de la conciencia.

Vemos por tanto que el tipo 2 de mundos constituyen los auténticos mundos ExFC. Este tipo de mundos revisten una gran importancia, según QM, porque nos revelan que la contingencia de las leyes de la naturaleza no es una hipótesis absurda, es decir, es pensable y ni Kant ni Popper la refutan. Se trataría de aceptar lo que nos dicen tanto la lógica (el principio de no-contradicción) como la experiencia: que nuestro propio mundo descansa quizá sobre un fundamento que quizá, algún día, quede abolido. Pero surge entonces una pregunta.: si el mundo no es necesario, ¿cómo es posible su total regularidad? QM remite a *DF* para despejar esa incógnita, que en efecto es allí resuelta (ver *supra* 3.4.). Lo que a QM le interesa ahora es examinar la importancia literaria de los mundos extra-científicos, y si, aunque pertenezcan a imaginarios distintos a los mundos de la ciencia ficción, pueden convertirse en tema de la ExCF.

4.2.5. Tres procedimientos de ExCF. La dificultad de escribir novelas de ExCF estriba en que comienzan por aquello que normalmente se ha de excluir de toda narración: no solo la arbitrariedad pura, sino una arbitrariedad que puede reproducirse en cualquier momento. El escritor de ciencia ficción debe comprometerse a no introducir disrupciones radicales y arbitrarias en su novela o relato, pues ello haría que el lector perdiese todo su interés. En el caso de un mundo como el de Hume tendríamos que

¹³⁹⁶ *SFEx*, p. 40 («Consciousness without science is not the ruin of thought»).

suponer que algunos acontecimientos, al ser incausados, serían surgimientos *ex nihilo*, lo que literariamente se traduciría en cesuras arbitrarias constantes e inexplicables a partir de los acontecimientos anteriores. ¿Cómo se estructuraría entonces una historia, y cómo podría tener interés para el lector?

QM intenta hacer comprender primero los dos requisitos a los que debe obedecer un relato de ExCF: 1) en él tienen lugar acontecimientos no explicables por ninguna lógica, ni real ni imaginaria; 2) la ciencia está presente en él, pero de manera negativa (es imposible). Estas dos características distinguen a la ExCF por un lado de la fantasía heroica y del sinsentido de Lewis Carroll, pues en esos dos géneros la ciencia aparece, aunque substituida por otra lógica o régimen de control de los fenómenos que garantiza la coherencia de las situaciones (o la magia de un mundo proto-medieval fantástico o la parodia de lógica de *Alicia en el País de la Maravillas*). La ExCF carece de esa «continuidad heterodoxa», y está completamente expuesta a rupturas y disrupciones absolutamente injustificadas.

Hay tres posibilidades de sortear esa dificultad o de resolverla, que QM encuentra en tres ejemplos distintos de relatos de CF. Ciertamente, al tratarse de CF todas las discontinuidades son reconducidas al final a una lógica causal determinada, por lo que solo son ExCF en forma *germinal*, pero que puede tener validez como *formas de transición* a ese futuro género literario.

1. La primera solución consiste en introducir una única ruptura o catástrofe natural que sumerja a los protagonistas, de un día para otro, en un mundo en el que se instala un fenómeno absolutamente inexplicable. Es el caso de *Darwinia*, de Robert Charles Wilson: en marzo de 1912, Europa y sus habitantes desaparecen de la noche al día, y en su lugar aparece un continente de forma idéntica pero habitada por flora y fauna desconocidas, producto de un proceso evolutivo inexplicable. Este fenómeno se escapa a toda explicación científica, en especial a la darwiniana, de ahí el irónico nombre de Darwinia que se da a este nuevo continente. Sin embargo, la causa de la catástrofe se revela finalmente: la Tierra en la que tiene lugar esta substitución no es el planeta original, sino un archivo de este planeta producido por una especie de noosfera galáctica – suma de todos sus seres vivos en su estado supremo – que intenta aumentar la memoria de su pasado para resistir la muerte térmica que amenaza al universo. Los propios protagonistas de la novela se revelan también como archivos confrontados al borrado de sus propios datos.

2. Segunda solución: multiplicar las rupturas de manera que se produce un sinsentido más cercano al chiste que a las sutiles paradojas de Carroll. Este tipo de mundos contienen un gran potencial de vis cómica, indica QM, que pone como ejemplo *The Hitchhiker's Guide to the Galaxy* (*Guía del autoestopista galáctico*) de Douglas Adams, en la que, en un estilo cercano a la psicodelia, aparece un «generador de infinitas improbabilidades»: una máquina que genera a su voluntad los más absurdos acontecimientos y que transforma por ejemplo misiles en una maceta de petunias o en una ballena. Se trata aquí de una máquina que todavía está sometida a las leyes del azar, y fue elaborada conforme a un razonamiento probabilístico; por lo demás, la máquina

puede ser encendida o apagada a voluntad, con lo que no es un acontecimiento absolutamente sin causa.

3. La última posibilidad: novelas que se desarrollan dentro de una realidad incierta, que se va disolviendo a ojos del lector. Aquí también se multiplican las rupturas, pero en este caso conforme a una línea progresiva de desintegración. QM presenta *Ubik*, de Philip K. Dick, como ejemplo, una novela donde lo real va a ir perdiendo de manera creciente su coherencia. Sus protagonistas se ven enfrentados a dos series de acontecimientos contrarios a toda física y que obedecen a dos lógicas heterogéneas: por un lado las cosas y los seres envejecen o sufren un retroceso: las monedas de curso normal se convierten en monedas de otra era, las plantas se marchitan a velocidad inusual, el cuerpo de una joven se momifica en un día; y por otro, la imagen de un hombre recientemente asesinado aparece, sin razón alguna, en lugares aberrantes: en monedas, en cajas de cerillas, en anuncios de televisión. La obra deriva hacia una atmósfera de pesadilla, que encaja tan bien con la ExCF como el humor. Pero, como ocurre siempre en la ciencia ficción, aparece finalmente una explicación racional: se trata del mundo psíquico de personas que fueron asesinadas en el pasado, y luego criogenizadas, y son devoradas sistemáticamente por un adolescente en coma que posee unos monstruosos poderes mentales.

Hay por tanto tres soluciones para las potenciales novelas ExCF: la catástrofe, el sinsentido o la atmósfera de pesadilla. QM propone, por su parte, un prototipo de novela ExCF.

4.2.6. El prototipo. Se trata de la novela *Ravage (Destrucción)* de René Barjave, clasificada normalmente como CF. En efecto, la novela comienza en un contexto de CF que se va contaminando con una lógica extraña. Pero a diferencia de las tres novelas anteriores, el argumento no queda recapturado o recuperado por una lógica causal propia de la CF.

La novela tiene lugar en el año 2052, cuando la electricidad deja de existir repentinamente. El autor no explica la razón, simplemente describe las desastrosas consecuencias de este hecho en París y Francia y en las vidas de los protagonistas. Estos desgranar sus propias explicaciones del acontecimiento (que van de las científicas a las teológicas), pero nada las confirma dentro del relato. Las catástrofes se van encadenando como consecuencia del colapso eléctrico, y los habitantes de las ciudades huyen a las zonas rurales. La descripción de estos hechos es tan trepidante que el lector ni siquiera tiene tiempo de cuestionarse el origen de la desaparición de la electricidad.

Hay en el texto dos discursos principales sobre esa desaparición: el del profesor Portin, un científico al uso, que al verse acorralado por una multitud declara que el origen se encuentra en la violación de la naturaleza y de la lógica, y califica lo que sucede de pesadilla antinatural y anticientífica. El segundo discurso es el del doctor Fauque, que representa al sentido común, y que atribuye lo ocurrido a una ignorancia del funcionamiento real del mundo y sus leyes. Pero esos dos discursos son solo dos de

otros muchos muy diversos e incluso contradictorios, y el narrador no ratifica ni invalida ninguno¹³⁹⁷.

La novela de Barjave, acabada en 1942 y publicada en 1943, está atravesada por una ideología clara: la Ciudad como Babilonia de corrupción y maldad y el campo de la Provenza como espacio de pureza y bondad; el héroe lleva el significativo apellido de *Deschamps* («des champs», «de los campos» en francés). En este contexto neoruralista la abolición de la electricidad y de su ciencia es presentada en la novela como la ocasión para una regeneración civilizatoria. La obra termina con el protagonista convertido en un patriarca de la anti-ciencia, retornando al campo para establecer una comunidad rural que abomina de todo conocimiento corruptor.

Como indica QM, la hostilidad a la ciencia y al progreso presente en la novela es reflejo de una cierta tendencia en la sociedad francesa de la época, que podría remontarse a decenios anteriores (véase por ejemplo el panfleto de Léon Daudet de 1922 *Le Stupide XIXe Siècle*). Pero a su origen retrógrado, la novela de Barjave cuenta con un rasgo importante: su autor no da explicación alguna del hecho generador del conflicto. La originalidad del relato está en ser un ejemplo de relato controlado dentro de un mundo sin substancia.

QM concluye afirmando que la ExCF, como género en sí mismo escindido de la CF, podría desarrollar ficciones de mundos sin ciencia que podrían arrojar luz o podrían permitir descubrir hechos de nuestro mundo o de la misma ciencia hasta ahora desconocidos e inexplorados¹³⁹⁸.

4.3. CONCLUSIONES DE LA CUARTA SECCIÓN: POÉTICA Y ESTÉTICA DE LO FACTIAL

4.3.1. *El Número y la sirena* parte de la ya de por sí arriesgada suposición de la existencia de un *código secreto* dentro del poema de Mallarmé, y de la no menos arriesgada tentativa de descifrarlo. QM sigue en todo momento la estrategia de presentar su libro como una investigación cuasi-policíaca, al modo de las de Poe (a quien se hace como vimos algún guiño), que va desentrañando poco a poco, de forma minuciosa y conforme a su lógica interna, por una parte el código «secreto» y por otra el sentido mismo del poema. Con ello, QM es fiel a su idea de filosofía reflejada en *DF*:

La filosofía es la invención de argumentaciones extrañas, por necesidad en el límite de la sofística, que sigue siendo su doble oscuro y estructural. En efecto, filosofar consiste siempre en desplegar una idea que, para ser defendida y explorada, impone un régimen argumentativo original cuyo modelo no se

¹³⁹⁷ Mark Bould, en su reseña del libro, titulada «Snookered», en *Radical Philosophy* 196, mar/apr 2016, pp. 45-48, p. 47, indica que QM obvia el hecho de que la novela de Barjave retorna al final de la misma al universo SF, pues se vuelve a inventar la máquina de vapor, y que la intención misma (con mensaje reaccionario) de la novela consiste precisamente en eliminar el *caos* establecido por el progreso y establecer el *orden* previo a él.

¹³⁹⁸ *SFEx*, p. 57.

encuentra ni en una ciencia positiva -así fuera la lógica- ni en un arte del buen razonar que se supone ya dado¹³⁹⁹.

El código (el número 707) remite tanto al número de palabras del poema de Mallarmé (como si fueran las sílabas de un único verso, y que aparecen minuciosamente numeradas al final de *NyS*) como a la rima del siete consigo mismo (7/0/7): 7 alude al Septentrión, la constelación (y por tanto *archi-fósil*) que aparece al final del poema, a la séptima nota musical SI, que remite a su vez a San Juan Bautista, en tanto profeta del moderno Salvador y ese SI es a su vez la conjunción condicional que remite a la indefinición infinita del azar; a su vez, el cero remite al vacío y a la Nada. El 707 remite por tanto a la estructura misma de quiasmo del poema, que empieza y termina con la misma frase y en su centro impone el COMME SI, la condicionalidad hipotética infinita de lo posible y lo contingente, encarnado por el azar.

Durante toda la exégesis, QM se ciñe estrictamente a su papel de exegeta, y a la literalidad del texto, excluyendo toda referencia a su obra o labor filosófica previa; en ese sentido pareciera no querer *instrumentalizar* la obra de un poeta admirado para hacerla decir lo que el filósofo desea que diga. QM parece considerar que el poema funciona como un *sistema cerrado*, que opera por axiomas, y cuya lectura es estrictamente deductiva, una cuestión de lógica de silogismos¹⁴⁰⁰. Aun así, en el texto mismo resuenan toda una serie de preocupaciones que ya conocemos: la contingencia como devenir y como *necesidad*, el azar como réplica inmanente de la Providencia, la fundamentación matemática de la realidad (como garante último de toda posible objetividad posible). No obstante, no aborda una sistematización de esos conceptos; no apela a teorías matemáticas complejas como las de los conjuntos intotalizables o infinitos, y de hecho utiliza una terminología mucho más laxa que en *ID* o *DF* (así, por ejemplo, no se preocupa en distinguir con claridad entre «azar» y «contingencia»). El objetivo de QM consiste ante todo, como indica Perrine Balleux, en revelar la consistencia metafísica y lógica de un objeto de arte que se aviene a coincidir perfectamente con su propia tesis, pero al hacerlo el poema de Mallarmé se revela como «anticipación material» del pensamiento de QM: el filósofo francés parece querer limitarse a desvelar la verdad metafísica presente en el poema (y en el *gesto*) del poeta francés, haciéndose mero lector al servicio de la verdad particular de un objeto de arte/poesía¹⁴⁰¹.

Pero, como era esperable, esa «verdad metafísica» particular del poema coincide con las verdades filosóficas generales expuestas por QM en sus obras anteriores. Y en ese sentido, *NyS* puede entenderse como la tentativa (o la defensa) de una poética/estética del azar/de la contingencia, representada de forma excelsa en el poema de Mallarmé (en tanto «cristalización crística del Azar»), en la que la palabra (como el Número del código) se muestra en toda su plenitud a la vez como arbitrariedad y como contingencia

¹³⁹⁹ *DF*, p. 124.

¹⁴⁰⁰ Ford, T. H., «By the Numbers: Meillassoux as a Reader of Mallarmé», *Symposium* 17 (1), 2013, pp. 300-307, p. 303.

¹⁴⁰¹ Perrine Balleux, «Le nombre et la sirène. Un déchiffrement du coup de dés de Mallarmé de Quentin Meillassoux», *Spirale*, nº 255, invierno 2016 (*Le réalisme spéculatif*), pp. 35-37, p. 37.

pura (como «quizá») pero a la vez como eternidad pura del signo, en el sentido en que lo había explicado en *ID* (ver *supra*, 1.1.2.10). A su vez, la métrica misma del verso otorga significado y sentido a lo que no lo tiene: un número dado de sílabas. La métrica conecta el lenguaje con el número, lo que supone por un lado *matematizar el verso*, y por otro que el acto mismo de escribir versos implica desafiar poéticamente al azar en tanto forma numérica de la contingencia, y por tanto intentar demostrar la *necesidad* de esa contingencia¹⁴⁰². Anclando su contingencia a un código que se desvela como concreción matemática del azar, la eternidad del poema queda garantizada en términos de *eternidad matemática*.

Por azar descubre QM el código de una obra cuyo tema esencial es el azar del que es *autoperformadora*: y gracias a esa duplicación del azar se desentraña la naturaleza metafísica de la contingencia, del azar que acaba siendo divinizado en la Constelación del poema. El título mismo del poema (*Una tirada de dados no abolirá nunca el azar*) queda explicado a la luz misma de lo factual: el azar no es abolido por el azar (lo posible dentro de las leyes de la naturaleza): solo puede ser abolido por la contingencia (el «quizá», lo posible dentro de la contingencia, dada la capacidad del devenir/tiempo hipercaótico de destruir las leyes de la naturaleza). La poética/estética de lo factual se fundaría por tanto en la capacidad del signo (lingüístico-poético o artístico) de apuntar hacia la absoluta contingencia de todo (encarnada en el azar abolido de Mallarmé, o en su pretensión de abolir el azar), a anunciarla o predecirla, a anticiparla o hacerla presentir con sus obras poético-artísticas. El valor intrínseco de esas obras reside en su capacidad de ponernos en contactos con *lo eterno inmanente*, es decir, *con la necesidad de la contingencia*. En el caso de Mallarmé, su intento de infinitizar el código constituiría, conforme a QM, su forma de acceder a la eternidad, deviniendo infinita su propia persona (más allá de la finitud del Mallarmé de carne y hueso) al convertirse en una «*autorevelación del azar*» (*autorévélacion du Hasard*)¹⁴⁰³. Pues, en efecto, la poética/estética de la contingencia va estrechamente unida a la ética de la contingencia en la persona misma de Mallarmé, tal y como la presenta QM, que, como el *jugador* del final de *ID* (ver *supra* 2.3.2.), del que sirve de inspiración, lanza los dados de la contingencia para crear un acontecimiento, un suceso nuevo desde el hipercaos del devenir, arriesgando en esa *apuesta* su propia gloria póstuma, dejándola *al azar por el hecho mismo de jugar*, y en esa apuesta que es un juego infinitizarse al fusionarse con su propio azar y crear nuevos metros, nuevas formas de expresión, nuevas conformaciones del signo que comporta la eternidad. Por otra parte, y frente a la interpretación (predominante en la crítica literaria) de la poesía de Mallarmé como crisis o incluso fin de la literatura tras la muerte de Dios, NyS propone, como ya indicamos, un Mallarmé que aboga por la substitución de Dios por el Azar, en tanto «Dios [inmanente] de los modernos», en tanto avatar de la contingencia y su necesidad, y la instauración de una nueva eternidad y una nueva infinitud, plenamente inmanentes, y derivadas de la intotabilizabilidad del Todo (la inagotable profusión del *quizá*, del devenir hipercaótico). Y desde el punto de vista ético-político, Mallarmé habría deseado

¹⁴⁰² Ford (2013), p. 302.

¹⁴⁰³ NyS, p. 88.

configurar en torno al *Libro* la religión laica de una comunidad humana cohesionada por el rito de la lectura en torno a esa necesidad de la contingencia, a ese dios inmanente del Azar, identificable en su obra como *Néant*, con la Nada.

Como era en cierto modo esperable, NyS recibió críticas por su «caída» en la interpretación numerológica. Nathan Coombs le reprocha su esotericismo (*esotericism*), en el sentido de que, frente a una visión que aúne la movilización colectiva y una visión histórica subsumible a verificación empírica, QM defiende un sujeto individual que codifica un mensaje que solo puede ser descifrado por un grupo de iniciados surgidos entre las mentes más lúcidas de su tiempo¹⁴⁰⁴. Critica también la ambigüedad absoluta del encriptamiento, que le hace reconocer al mismo QM que no podemos saber realmente si el poema está en verdad encriptado¹⁴⁰⁵. Ford, en el artículo ya citado, critica el reduccionismo matemático de QM, que pretende reducir el valor literario último del poema a un mero cómputo de palabras o sílabas, y afirma que «leer a través de número solo descubre nuevos números», dejando fuera cualquier otra dimensión medial del tiempo¹⁴⁰⁶, y cuestiona la eternidad matemática del poema, proponiendo la más modesta «vida-en-muerte» (*life-in-death*) de la fama póstuma¹⁴⁰⁷. Jeff Nagy considera que la lectura realizada por QM del poema de Mallarmé no es matemática, sino únicamente aritmética, y no es una matematización sino un mero cómputo¹⁴⁰⁸. Christophe Wall-Romana le reprocha las numerosas «contorsiones» numerológicas que se ve obligado a hacer para sacar adelante sus argumentos y considera que no se entiende por qué Mallarmé no debía de haber contado letras antes que palabras, siguiendo la tradición cabalística, por la que estaba muy interesado¹⁴⁰⁹. Wall-Romana pone en relación el método de desciframiento utilizado por QM con el de Edgar Allan Poe en *El escarabajo dorado* o en *Manuscrito hallado en una botella*, que describen el descubrimiento de una necesidad a través del azar, o el usado en *La carta robada* (citada oblicuamente en el texto) de atender a lo que está a simple vista (la *literalidad* del texto), y también con el método paranoico-crítico de Salvador Dalí, fundamentado en la idea de André Breton del *azar objetivo*, en la que cree ver similitudes con la idea de contingencia absoluta de QM¹⁴¹⁰. Desde una perspectiva más estrictamente literaria y lingüística, John A. F. Hopkins realiza una relectura de *Una tirada de dados* desde la teoría semiótica, y la opone a la lectura *criptográfica* y numerológica de QM, y a partir de ella realiza una crítica al método hermenéutico utilizado por QM¹⁴¹¹; Hopkins critica la incongruencia o *décalage* existente entre la aproximación del filósofo posmoderno,

¹⁴⁰⁴ Coombs (2015), p.161. Apareció previamente como artículo: Coombs, N., «Speculative justice: Quentin Meillassoux and politics», *Theory & Event*, 17 (4), 2014, pp. 1-29.

¹⁴⁰⁵ Coombs (2015), p. 149.

¹⁴⁰⁶ Ford (2013), p. 305.

¹⁴⁰⁷ Ford (2013), p. 307.

¹⁴⁰⁸ Jeff Nagy, «Tedious Methods», *Artforum International*, Nueva York, tomo 51, nº 3, nov. 2012, pp. 93-94.

¹⁴⁰⁹ Christophe Wall-Romana «The Decomposition of Philosophy: Quentin Meillassoux's Speculative Messianism in "The Number and the Siren"», *Diacritics*, vol. 42, nº. 4, 2014, pp. 6-23, p. 10.

¹⁴¹⁰ Wall-Romana (2014), p.p. 19-20.

¹⁴¹¹ Hopkins, John A. F., «From shipwreck to constellation: Rethinking Meillassoux on Mallarmé from a semiotic perspective», *Semiotica*, vol. 231, 2019, pp. 57-86.

que busca precisión, exactitud y concisión, y se expresa con razonamientos discursivos, y la aproximación del poeta modernista y simbolista, que busca lo opuesto (imprecisión, indecisión, vaguedad y nebulosidad) y que se expresa a través de símbolos, imágenes simbólicas y significados indirectos. Hopkins considera que con ello QM trata el poema de Mallarmé como un no-poema, incurriendo en el anacronismo de tratarlo como si fuese una obra posmoderna (y no del modernismo decimonónico), y «prevaricando» en su interpretación numerológica de un texto cuya codificación es muy diferente: la propia de la poesía occidental moderna, que se funda en el afán de innovación y en unos determinados *símbolos literarios* (e *intraliterarios*). Además, considera errónea la idea de que Mallarmé fuera una especie de figura crística que quisiera siquiera sacrificar su obra en nombre del azar, o que pretendiera substituir la religión cristiana y propusiese una alternativa a ella. En la interpretación semiótica de Hopkins, el «argumento» entero del poema tendría que ver con la «crisis del verso», la aparición del verso libre como una tormenta, el naufragio de la poesía tradicional (el alejandrino) y de su Maestro (Victor Hugo), y el azar del lanzamiento de los dados que abre nuevas posibilidades a la poesía (una Constelación de nuevas formas poéticas y de nuevos poetas en Francia), un argumento que, por otra parte, no es nuevo y que QM menciona de pasada. En cualquier caso, Hopkins no ve razón alguna para vincular el número mencionado en el poema con el número total de palabras del mismo.

4.3.2. *SFEx* se constituye como un texto de divulgación de las ideas sobre la factialidad de QM, y más concretamente, sobre la falta de legalidad de la contingencia y del tiempo (el hipercaos) y por tanto sobre la contingencia de las leyes de la naturaleza, explicadas mediante ejemplos tomados de la ciencia-ficción, a partir del llamado «problema de Hume» y de las respuestas dadas a él por Hume mismo, Kant y Popper. Su primera parte es en gran medida una remodelación del capítulo cuarto de *DF*; la segunda parte, sin embargo, la que aborda la importancia literaria de los mundos de la extra-ciencia-ficción, es completamente original, y se presenta como una especie de breve *narratología de la extra-ciencia-ficción*, con ejemplos de novelas que se adaptan a ella, y proponiendo algunas líneas generales y un ejemplo canónico (*Destrucción* de René Barjave). QM saluda una posible intersección e interfecundación de ciencia-ficción y filosofía especulativa, que incluirían posibles subjetividades no-correlacionistas¹⁴¹². Mark Bould, no obstante, ha criticado la rigidez con la que QM establece los géneros y su visión monolítica al respecto, y que la novela que pone como ejemplo canónico de extra-ciencia-ficción en realidad no hace otra cosa que pasar (y sin ninguna ruptura conceptual) de un régimen de verosimilitud a otro de tipo apocalíptico/post-apocalíptico, pero ambos dentro de la ciencia ficción (tipo 1)¹⁴¹³.

¹⁴¹² Sean Matharoo, reseña de *Science Fiction and Extro-Science Fiction*, *Journal of the Fantastic in the Arts*, vol. 27, nº 2 (96), 2016, pp. 345-348, p. 348.

¹⁴¹³ Bould (2016), p. 47. Bould propone como más adecuado ejemplo de novela extra-ciencia-ficción *The Signal*, de William Eubank (2014), que describe el paso de una normalidad ordenada a una realidad incontrolable en su devenir que mezcla el horror, la conspiración política, la abducción alienígena y la acción de superhéroes, descritas todas en estilos diferentes, y con un final inesperado e impactante que implica una «ruptura conceptual» (*conceptual breakthrough*, p. 48).

5. SECCIÓN QUINTA. RECEPCIÓN CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DE QM

A lo largo de las secciones anteriores ya hemos desgranado algunas críticas, refutaciones, objeciones o apreciaciones sobre asuntos particulares de la filosofía de QM realizadas por filósofos actuales como reacción a sus publicaciones. En esta sección nos proponemos recoger de forma más sistemática y ordenada la recepción crítica de los asuntos centrales de esa filosofía dentro del ámbito académico. Como suele ser habitual, la mayor parte de la crítica procede de autores anglosajones, o que en todo caso utilizan el inglés como lengua de comunicación; por ello la mayor parte de esos trabajos se refieren habitualmente a *DF*, libro traducido al inglés en 2008 por Ray Brassier, y con mucha menor frecuencia a *ID*, que aún no ha sido traducido en su totalidad a esa lengua y de la que solo existe en inglés la traducción de extractos realizada por Graham Harman en *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*, de 2011¹⁴¹⁴. Una excepción lo constituye el libro de Watkins, como luego veremos, que explora y cita este segundo texto en su versión francesa.

En esta sección vamos a tratar por tanto la recepción crítica de las ideas de QM conforme a seis grandes bloques temáticos, sin duda los que más interés han despertado en el mundo académico: 1) contingencia, necesidad e hipercaos; 2) realismo, correlacionismo y ciencia; 3) el archifósil y el tiempo; 4) los fundamentos matemáticos del mundo; 5) Dios, la razón humana y la trascendencia; 6) la justicia, la libertad y el renacimiento.

5.1. Contingencia, necesidad e hipercaos

La reflexión sobre el par de opuestos *contingencia/necesidad* constituye probablemente la base de todo el pensamiento filosófico de QM, como queda patente en el subtítulo de su libro hasta ahora principal, *Después de la finitud: Un ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. En QM la contingencia, entendida como una necesidad absoluta, adquiere por ello la categoría de un *absoluto*, como «una propiedad del en-sí-mismo más que de la realidad observable¹⁴¹⁵», y le permite articular así, como ya vimos, una alternativa tanto al empirismo escéptico como al racionalismo dogmático. QM establece la necesidad de la contingencia (el principio de factialidad) como un principio anhipotético (es decir, un principio que funda el pensamiento racional pero que no es puesto irracionalmente, sino que se funda íntegramente en la razón misma), evitando caer en un principio primero metafísico a la hora de defender la razón frente al absoluto, lo que le

¹⁴¹⁴ Harman, G. *Quentin Meillassoux Philosophy in the Making*, Edimburgo: Edinburgh University Press, 2011

¹⁴¹⁵ «as a property of the in-itself rather than of observable reality», P. Gratton y Paul J. Ennis (2015), pp. 42-43.

permite una salida estrictamente especulativa (es decir, mediante el uso exclusivo de la razón) del problema del principio primero. Por otra parte, QM distingue con claridad contingencia de azar (estando éste último condicionado y sometido a unas invariantes previas, al contrario que la primera), y contingencia de potencialidad (conjunto pre-dado de posibilidades de ser de los acontecimientos intramundanos) y de virtualidad (ámbito en el que son posibles las leyes y los conjuntos de leyes, o conjunto infinito de todas las posibilidades), que no son sino características de la contingencia como tal. Esto hace que para QM la finalidad de la filosofía especulativa no sea pensar sobre lo que es, sino sobre lo que podría ser (no sobre el *être*, sino sobre el *peut-être*, el *quizá*): sobre la posibilidad de que las cosas sean permanentemente otra cosa.

Graham Harman realizó una de las primeras críticas a la filosofía de QM en su recensión de *DF*¹⁴¹⁶, filosofía a la que define como un «hiperocasionalismo» (*hyper-occasionalism*) que decreta que no existe razón alguna para nada y por tanto las cosas existen absolutamente aisladas en la absoluta acausalidad; Harman reprocha a QM que esté más preocupado por el estado absoluto del conocimiento científico de las cosas mismas que por la estructura ontológica de estas mismas cosas independientemente de todo conocimiento. Se trata de una caída en el antropomorfismo: para QM el conocimiento humano es el árbitro último de un universo sin razón suficiente, y no dice apenas nada de las cosas del mundo en tanto tales, independientes del conocimiento humano¹⁴¹⁷.

Peter Hallward, en su recensión de *DF*, denomina a la filosofía de QM una «ontología acausal»¹⁴¹⁸, y le reprocha que no incluya ninguna explicación del proceso *real* de la transformación y el desarrollo de los entes o los eventos. QM extiende la contingencia ilegal a todos los eventos y todos los procesos de lo existente, y sin embargo la inmensa mayoría de dichos procesos se atienen a leyes muy bien descritas ya científicamente; de hecho, indica Hallward, quizá el único evento que puede calificarse de totalmente contingente y sin causa en términos absolutos es la emergencia del universo mismo¹⁴¹⁹. Nada contrapesa, en el sistema de QM, la omnipotencia de la contingencia, lo que le hace virar siempre hacia los conceptos de posibilidad y de virtualidad. Para Hallward, la posibilidad lógica del cambio que expone QM no tiene nada que ver, en sentido estricto, con los procesos reales de cambio; de hecho, considera, y esa es su principal crítica a la filosofía de QM, que su insistencia en presentar a la contingencia incausada como explicación de situaciones de injusticia o de superstición no arroja apenas luz sobre los medios de su transformación material, que quedan fuera de su teoría¹⁴²⁰. Por otra parte, QM no muestra en ningún momento que conocemos cosas que existen no solo

¹⁴¹⁶ Harman, G., «Quentin Meillassoux. A new french philosopher», *Philosophy Today* 51, 1, primavera 2007, pp. 104-117.

¹⁴¹⁷ Harman (2007), p. 117.

¹⁴¹⁸ «Meillassoux's acausal ontology», en Hallward (2008), p. 55

¹⁴¹⁹ *Ibid.*

¹⁴²⁰ *Ibid.*, p. 57

independientemente de nuestro pensamiento, sino independientemente del acto de pensarlas, con lo que los correlacionistas tienen con ello poco de qué preocuparse¹⁴²¹.

Hallward considera que la crítica de QM a la causalidad y a la necesidad depende de una confusión errónea entre necesidad metafísica y necesidad física o natural¹⁴²²; la crítica de QM a la metafísica se basa fundamentalmente en su refutación del principio de razón suficiente de Leibniz, para la que se apoya en una versión del argumento de Hume; de esa crítica a la necesidad metafísica, QM da un salto grandioso afirmando que no existe razón o causa por la que cualquier cosa sea lo que es. Para Hallward, esa inferencia se basa en una dudosa comprensión de los términos «razón», «causa» y «ley»; Hallward aduce como ejemplo la evolución de los vertebrados, en la que se pueden reconstruir con detalle las razones y causas materiales locales y específicas, conforme a las «leyes “familiares” de causa y efecto¹⁴²³». El filósofo inglés parte aquí a nuestro entender de un malentendido, pues para QM la contingencia no significa que no tenga que haber razones concebibles para este acontecimiento o aquel, sino que esas razones no son *necesarias*, que toda razón es *necesariamente contingente*. Ese es el reproche que le hace Nathan Brown en su recensión de la recensión de Hallward¹⁴²⁴: se enfrenta a una cuestión puramente especulativa relativa a la posible contingencia de las leyes desde un marco empírico que solo concierne a las leyes concretas¹⁴²⁵. Hallward parece confundir contingencia con caos; para QM existen leyes en el universo, pero esas leyes no son en sí mismas necesarias.

El artículo de Nathan Brown se plantea en efecto como una refutación de las objeciones de Hallward a la filosofía de QM. Pero su segunda intención va más allá: se propone, a través de Althusser, mostrar en qué sentido el materialismo especulativo de QM puede entenderse como una contribución al materialismo dialéctico, como veremos en un apartado posterior (ver *infra* 5.6.)¹⁴²⁶. Con respecto a la primera parte, Brown critica que Hallward no es capaz de sustentar su afirmación de que nada impide a un correlacionista pensar objetos o mundos ancestrales anteriores al pensamiento que los piensa, o al pensamiento mismo¹⁴²⁷, porque no da cuenta de la lógica de sucesión temporal inherente a ese razonamiento, lógica que constituye la base del análisis que hace QM del enfoque que hace el correlacionismo del problema de la ancestralidad. El correlacionista apela a una sucesión *lógica*, que implica una correlación lógica entre ser y pensamiento, pero QM habla de una sucesión *cronológica* que implica un *desajuste*

¹⁴²¹ Hallward (2008), p. 55 («This is the problem with using a correlationist strategy (the principle of factuality) to break out of the correlationist circle: until Meillassoux can show that we know things exist not only independently of our thought but independently of our thinking them so, the correlationist has little to worry about»).

¹⁴²² *Ibid.*, p. 55.

¹⁴²³ *Ibid.*

¹⁴²⁴ Brown, N., «The Speculative and the Specific: On Hallward and Meillassoux», en: Levi Bryant/Nick Srnicek/Graham Harman (eds), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne, re.press, 2011, pp. 142-163.

¹⁴²⁵ *Ibid.*, pp. 143-144.

¹⁴²⁶ *Ibid.*, p. 142.

¹⁴²⁷ Hallward (2008), p. 55.

cronológico entre ser y pensamiento¹⁴²⁸. Hallward pasa por encima de esta problemática.

Brown pasa también revista a la objeción de Hallward de que QM confunde la *necesidad metafísica* y la *necesidad natural* o física. Para Brown eso no es el caso, sino, muy al contrario, es el mismo Hallward quien, al argumentar esa conclusión, confunde el registro especulativo con el empírico: plantea un problema especulativo relativo a la contingencia de las leyes desde dentro de un marco empírico que concierne solo a las leyes tal y como son en la actualidad¹⁴²⁹.

Lorenzo Chiesa, en un artículo que trata sobre la necesidad de la contingencia en el panorama filosófico actual y sobre todo en el post-estructuralismo¹⁴³⁰, argumenta que tanto la totalización como la no-totalizabilidad del Universo habrían de operarse – de ser posible tal operación – desde fuera de este universo, como el propio QM reconoce; pero la no-totalizabilidad del universo que preconiza QM se opera desde dentro de este universo como si uno estuviese fuera¹⁴³¹. Para Chiesa la contingencia absoluta (entendida como necesidad de la contingencia) no se localiza en la naturaleza como tal, sino que más bien se corresponde con la emergencia de la necesidad lingüística, la posibilidad misma de que estructuras de consecuencia o lógicas surjan de una naturaleza a-causal¹⁴³².

La principal crítica de Christian Thorne a QM, en un artículo con un claro propósito polémico y sarcástico¹⁴³³, es que éste se limita a trasladar enunciados epistemológicos muy conocidos del post-estructuralismo al plano de la ontología, para que parezcan nuevos¹⁴³⁴: algunas ideas y tendencias de Lyotard o Foucault u otros post-estructuralistas (fundamentalmente su anti-hegelianismo, su anti-totalitarismo de izquierdas, sus ataques a la idea de necesidad y sus ideas sobre la importancia de la contingencia) constituyen, según Thorne, el espíritu último que anima la ontología de QM. QM abriría la puerta a un «anarquismo filosófico que se une a los geólogos en vez de a los situacionistas¹⁴³⁵». Thorne critica duramente *DF*, y le hace hasta seis reproches distintos: 1) que es filosóficamente complaciente y oportunista¹⁴³⁶; 2) que el salto que realiza de la epistemología a la ontología se queda corto¹⁴³⁷; 3) que la teoría del lenguaje de QM es demencial, pues habla de un «significado» (y régimen de significado) «último» (referido al realismo), frase incomprensible desde un punto de vista

¹⁴²⁸ *Ibid.*, p. 143.

¹⁴²⁹ *Ibid.*, pp. 143-144.

¹⁴³⁰ Chiesa, L., « Hyperstructuralism's Necessity of Contingency», *S: Journal of the Jan van Eyck Circle for Lacanian Ideology Critique*, 3, 2010, pp. 159-177.

¹⁴³¹ *Ibid.*, p. 177.

¹⁴³² *Ibid.*

¹⁴³³ Thorne, C. «Outward Bound: On Quentin Meillassoux's After Finitude», en: *Speculations III*, Nueva York, punctum books, 2012, pp. 274-290.

¹⁴³⁴ *Ibid.*, p. 279.

¹⁴³⁵ *Ibid.*, p. 280.

¹⁴³⁶ *Ibid.*

¹⁴³⁷ *Ibid.*, p.281.

lingüístico¹⁴³⁸; 4) que es un teólogo que finge ser laico: su anti-religiosidad (que según Thorne – que aquí escribe de manera muy tendenciosa y distorsionada –, le hace vincular a Levinas con el fanatismo y el terrorismo musulmán) le sitúa en lo que Adorno llamó «el totalitarismo de la Ilustración»¹⁴³⁹, y Thorne vincula al misticismo religioso el anhelo de QM de alcanzar lo *en-sí-mismo* y el Gran Afuera; en lugar de Dios, QM ha instalado al hipercaos, al que define en términos teológicos convencionales (omnipotencia absoluta); además, habría elevado a la contingencia a la categoría de demiurgo, en un retroceso metafísico que Thorne considera el castigo que hay que pagar por retroceder a antes de Kant¹⁴⁴⁰; QM reactualizaría la idea de Christian Wolff, el pre-crítico maestro de Kant, de la metafísica como teología, entendiendo ésta no conocimiento *sobre* Dios, sino conocimiento *de* Dios (genitivo subjetivo), pues QM plantea escenarios especulativos que más parecen «los pensamientos que Dios tenía antes de la Creación», como los llamaba Hegel, es decir, pura potencialidad y virtualidad¹⁴⁴¹; 5) Que entiende y describe mal la filosofía europea reciente, y por ello desconoce su propio lugar dentro de ella; su presentación de la filosofía de Heidegger o Wittgenstein es tendenciosa hasta el punto de hacerlas irreconocibles; parece obviar que la idea de «correlacionismo» se encontraba ya en proyectos y concepciones filosóficas previas (de 1790 en adelante), lo mismo que su refutación, y lo mismo puede decirse de su detección de residuos de Kant y Hegel en el pensamiento contemporáneo; 6) que parte de ideas erróneas sobre el idealismo alemán: Hegel habla sin problemas del mundo pre-humano, de hecho su filosofía de la historia lo presupone, para él el mundo no era humano, y solo ahora lo es verdaderamente, y es tarea de la filosofía explicar ese cambio¹⁴⁴² (algo en lo que, como veremos, también incidirá Slavoj Žižek).

Para Thorne, QM ofrece también una interpretación errónea del desarrollo de la ciencia moderna. Esa ciencia, un proceso que consistió en gran parte en la subordinación del mundo no-humano a la mente humana, es concebido por él como la filosofía de lo no-humano, una especie de «planeta independiente de la humanidad¹⁴⁴³» (según Thorne). Pero el materialismo genuino, afirma Thorne, considera a la ciencia una *práctica*, conforme a la cual lo «no-humano» será siempre un dispositivo creado por los humanos para hacer cosas para sí o para su entorno; para Thorne no hay nada real en un realismo que se presenta a sí mismo como una contra-ciencia utópica, como un conocimiento que presupone nuestra no-existencia y exige por tanto, una inteligencia cósmica alternativa que no podrá ser otra que la llamada divinidad.

A nuestro juicio, la crítica de Thorne, bastante virulenta, aparte de mostrar prejuicios evidentes (como por ejemplo considerar que la anarquía es algo negativo, prejuicio a la vez político y ontológico), parte de un malentendido básico: para QM la necesidad de la contingencia no significa que cualquier cosa pueda suceder, sino, muy al contrario, la

¹⁴³⁸ *Ibid.*, pp. 282-283

¹⁴³⁹ *Ibid.*, p. 284.

¹⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 285.

¹⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 286.

¹⁴⁴² *Ibid.*, p. 288.

¹⁴⁴³ *Ibid.* p. 289.

acción conjunta del principio de no-contradicción y del de factialidad no hacen sino imponer un *lógos*, un principio de orden en la contingencia, algo que Thorne al parecer no es capaz de ver.

Watkin, en su libro sobre el pensamiento post-teológico francés¹⁴⁴⁴, se detiene a analizar la idea de hipercaos, y considera que, tal y como la concibe QM, choca y contradice el principio mismo de factialidad; en efecto, si el devenir/hipercaos, como se sugiere en *ID* y se deja claro en *DF*, es capaz de aniquilarlo todo, «tanto los astros como las leyes, tanto la leyes física como las leyes lógicas¹⁴⁴⁵», y dado que el principio de no-contradicción es una ley lógica derivada del principio de factialidad, la factialidad misma podría desaparecer y deja por tanto de ser algo absoluto y necesario. Watkin añade cinco razones ulteriores por la que ese concepto de hipercaos de QM resulta problemático:

1) Lo que Watkin llama «la crítica de la racionalidad dividida (*split rationality critique*)¹⁴⁴⁶»: QM reconoce que aquello que es pensado (árboles, astros, leyes) es absolutamente contingente, pero exime de esa contingencia al pensamiento mismo. Es decir, que los procesos mentales por los que llega a las nociones de necesidad, contingencia o factialidad deben poder ser reemplazados ellos mismos por otros modos de pensar actualmente inimaginables. La contingencia de todo (excepto de ella misma) trae consigo la contingencia de la propia racionalidad que QM utiliza en sus argumentaciones y deja abierta además la posibilidad de una racionalidad contingente futura totalmente distinta a la actual; la racionalidad misma es inseparable de la contingencia¹⁴⁴⁷. La racionalidad que utilizamos para pensar el hipercaos no puede ser absoluta, ni eterna ni necesaria, pues eso contradiría el principio mismo de factialidad; con lo cual las nociones mismas de «contingencia» y «necesidad» se convierten en inestable y susceptibles de un inmediato cambio (hipercaótico) radical¹⁴⁴⁸. Consideramos que Watkin no interpreta correctamente en este punto las ideas de QM, que en todo momento admite la contingencia del pensamiento y la vida humanas; para QM son determinados *contenidos del pensamiento* los que son eternos y necesarios (las verdades matemáticas y la factialidad misma).

2) La naturaleza autodestructiva y contraproducente del hipercaos. Watkin parte de la idea de QM de que el absoluto (la absolutidad de lo posible de toda cosa) es pensable, y estructura su crítica en tres argumentos: a) el significado de los términos de la argumentación de QM es *contingente*; b) cada uno de esos conceptos (incluyendo el de hipercaos) puede convertirse, de manera hipercaótica, en inconmensurable con la lógica actual; y c) ningún hipercaos puede escapar él mismo a esa ausencia de significado¹⁴⁴⁹. El acceso a esa capacidad de no ser o de ser otro de los entes es posible solo en una versión «domesticada» de la alteridad, pero no para la versión hipercaótica,

¹⁴⁴⁴ Watkin (2011).

¹⁴⁴⁵ *DF*, p. 91.

¹⁴⁴⁶ Watkin (2011), p. 150.

¹⁴⁴⁷ Watkin (2011), p. 151.

¹⁴⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 152.

inidentificable a nuestra constelación actual de conceptos y a las leyes de nuestra lógica actual, e inconmensurable con nuestra concepción binaria ser/no ser. Existe una gran diferencia, argumenta Watkins, entre *algo impensable* y *algo pensable como impensable*, entre algo que es o bien necesario o bien contingente y algo que aniquila la oposición necesario/contingente o la convierte en algo carente de sentido¹⁴⁵⁰. QM subestima o no comprende bien la radicalidad de su idea de hipercaos; ese hipercaos es inconmensurable con los conceptos mismos de posibilidad e imposibilidad, y de inconmensurabilidad misma.

3) La noción de hipercaos de QM excluye arbitrariamente la temporalidad; este argumento, que como veremos utilizarán también Hägglund y Roffe, es aplicado por Watkin (siguiendo a Ray Brassier) en el sentido de que por qué los hechos pasados no pueden estar sometidos ellos mismos también a la contingencia radical del hipercaos, y por qué esa contingencia ha de aplicarse solo al presente¹⁴⁵¹.

4) QM no puede insertar en su sistema el principio de no-contradicción en la manera en que Hume – del que parte – lo hace; Hume puede permitirse el principio de no-contradicción en su forma habitual (definida muy bien por el propio QM: «un acontecimiento contradictorio es imposible, no puede existir ni hoy ni mañana» [DF, p. 142]); pero QM no, en primer lugar por la crítica de la racionalidad dividida ya mencionada antes, y en segundo porque si las leyes de la lógica cambiaran de golpe, probablemente no nos daríamos cuenta (o cabe esa posibilidad cuando menos), porque nuestra memoria podría no retener las leyes lógicas anteriores (a no ser que nuestra memoria escape, contradictoriamente, a la contingencia). Lo que subyace en este segundo contrargumento es que no estamos en disposición de aceptar la necesidad de la verdad empírica de lo que QM denomina «el hecho incontestable de la estabilidad de las leyes de la naturaleza». Si no podemos estar seguros de si esas leyes han cambiado o no en un determinado periodo de tiempo, no podemos estar seguros tampoco de las relaciones de las que nuestra lógica o nuestros sentidos nos informan. QM se encuentra aquí en una aporía, en un callejón sin salida entre dos opciones: si afirma que nuestro entendimiento y las leyes de la lógica no pueden haber cambiado de esa manera, está convirtiendo a uno, a las otras o a los dos en entes necesarios; si considera que no habrán cambiado, está añadiendo a su principio de factialidad una fe que hace de la razón aquello que es. La factialidad de QM se convierte por tanto o en un ídolo o en un artículo de fe¹⁴⁵².

Adrian Johnston, como ya mencionamos en 3.6., critica la escisión radical, dentro del pensamiento de QM (y de Badiou), entre lo físico-empírico-aplicado-óntico y lo metafísico-lógico-puro-ontológico, escisión que le alejaría de facto del materialismo y que él considera una ontologización inaceptable para un materialista de la diferencia heideggeriana, que implica una diferencia clara y real (empírica) entre lo ontológico y lo óntico; por ello no considera a QM un materialista, sino un racionalista de corte

¹⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 153.

¹⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 153.

¹⁴⁵² Watkin (2011), p. 155.

leibniziano que se pierde en la mera especulación racional, alejada por completo de los hechos reales¹⁴⁵³. Ese mismo reproche de descuidar o no articular lo óntico y lo ontológico (y por tanto contingencia y necesidad) y de considerarlos dos absolutos completamente separados es expresado por Joseph Cohen en 2018¹⁴⁵⁴.

Kevin Kennedy considera que en el sistema de contingencia de QM lo que se excluye y descarta es la noción de causalidad: la facticidad del ser revela la ausencia de patrones subyacentes de causa y efecto, por lo que la contingencia absoluta se convierte en el rasgo definitorio del ser mismo. Sin embargo, plantear lo contingente como absoluto es, en cierto sentido, privarlo precisamente de su carácter contingente. Es decir, para que cualquier concepción de la contingencia tenga un significado inteligible, necesitamos una comprensión de lo que niega, de lo que está más allá de ella, que en este caso, es la estabilidad y previsibilidad de las leyes no contingentes. Un sistema que postula la contingencia radical como el último y único rasgo del ser objetivo convierte lo contingente en algo extremadamente estático e inconsecuente, resultando en última instancia una negación de su irregularidad anárquica¹⁴⁵⁵; no existe ninguna tensión dialéctica dentro de la contingencia misma, algo que Kennedy atribuye a la falta de un pensamiento dialéctico en la obra de QM.

Slavoj Žižek, en su libro *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* (2012)¹⁴⁵⁶ menciona en numerosas ocasiones a QM, en especial en lo relativo a sus ideas sobre contingencia, azar y virtualidad, y las utiliza para sus argumentaciones. En ese sentido cita elogiosamente la distinción realizada por QM entre potencialidad y virtualidad en *PyV*¹⁴⁵⁷, y en el *Interludio 5* de la Parte III, titulado «El correlacionismo y sus descontentos» (*Correlationism and Its Discontents*) realiza una breve panorámica del pensamiento de QM. Allí, después de comparar *DF* con un «*Materialismo y empirocriticismo* de Lenin reescrito para el siglo XXI»¹⁴⁵⁸, expone muy brevemente el concepto meillassouxiano de correlacionismo, con su incapacidad de explicar el problema de la ancestralidad y la cuestión del retorno del fideísmo, que Žižek vincula con lo que él llama «la muerte de la muerte de Dios», presente en el pensamiento de Levinas y en el giro teológico de Derrida¹⁴⁵⁹. El filósofo esloveno indica a ese respecto que la crítica materialista del correlacionismo que realiza QM abre también a su vez y a su modo el camino hacia una nueva divinidad (esa divinidad *virtual* anunciada en *ID*). Igualmente, critica su visión estereotipada y simplificada de

¹⁴⁵³ Johnston, A., «What Matter(s) in Ontology: Alain Badiou, the Hebb-Event, and Materialism Split From Within», *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, vol. 13, nº. 1, abril 2008, pp. 27-49, p. 44; Johnston (2011), p. 111 y ss.

¹⁴⁵⁴ Cohen, J., «Speculating the Real. On Quentin Meillassoux's Philosophical Realism», en: Gironi, F. (ed.), *The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux Analytic and Continental Kantianism*, Nueva York: Routledge, 2017, pp. 171-178

¹⁴⁵⁵ Kennedy (2017), pp. 71-93, p. 89.

¹⁴⁵⁶ Žižek, S., *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Londres: Verso, 2012 (hay traducción española de Antonio J. Antón Fernández, Žižek, S., *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Madrid: Akal, 2015)

¹⁴⁵⁷ Žižek (2012), p. 229.

¹⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 625.

¹⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 626-627.

Hegel, que obvia por ejemplo que la filosofía hegeliana parte de la pura contingencia del ser y malinterpreta su dialéctica como propiciadora de un universo estático idéntico a sí mismo al diluir la oposición de los contrarios A y no-A; como indica Žižek, en Hegel la contradicción es necesaria y al mismo tiempo imposible; es decir, una cosa finita precisamente no puede ser a la vez A y no-A, por lo que el proceso a través del cual se ve obligada a asumir la contradicción equivale a su aniquilación. Para Hegel, la «contradicción» no se opone a la identidad, sino que es su misma esencia; es lo imposible-Real a causa del cual ninguna entidad puede ser totalmente autoidéntica, la autoidentidad pura como tal, la coincidencia tautológica de forma y contenido, de género y especie, en la afirmación de la identidad¹⁴⁶⁰. Sin embargo, Žižek distingue en el movimiento de QM hacia el absoluto (el movimiento del concepto a la existencia) un movimiento plenamente hegeliano¹⁴⁶¹:

Si podemos pensar nuestro conocimiento de la realidad (la forma en la que la realidad se nos aparece) como un proceso que ha fracasado radicalmente, y es radicalmente diferente de lo Absoluto, entonces esta brecha (entre el Para-nosotros y el En-sí) debe ser parte del Absoluto mismo, de modo que la característica que parecía destinada a mantenernos alejados para siempre del Absoluto es la única característica que directamente nos une al Absoluto¹⁴⁶².

Žižek ve también un giro hegeliano en la autodeterminación o autolimitación a la que se somete a sí mismo el hipercaos que postula QM, y que identifica con el auto-ponerse del Saber Absoluto (*das absolute Wissen*). No obstante, Žižek considera que el error de QM al considerar la contingencia como única necesidad estriba en que concibe esa afirmación «según el lado masculino de las fórmulas lacanianas de la sexuación», es decir, según la lógica del todo (la universalidad) y la excepción que según Lacan rige la lógica masculina, y no con la lógica femenina del no-Todo, caracteriza por lo ilimitado, por lo abierto, por lo que no forma clase, y que es la que QM descuida. Por ello QM no explica cómo se relacionan los dos no-Todos: el no-Todo de la contingencia (no hay nada que no sea contingente, por lo que el no-Todo es contingente) con el no-Todo de la necesidad (no hay nada que no sea necesario, por lo que no-Todo es necesario)¹⁴⁶³. Por otra parte, QM malinterpreta de nuevo a Hegel en lo referente a la necesidad de las leyes de la naturaleza, y no se percata de lo cercano que está a sus propios postulados: para Hegel, las regularidades de la naturaleza son precisamente la más alta afirmación de la contingencia: cuanto más regularmente se comporta la naturaleza, siguiendo sus «leyes necesarias», más contingente es esta necesidad; la mayor contingencia se da cuando las leyes son eternas, inmutables, pero *contingentemente*, sin ninguna razón. Žižek afirma de hecho que «todo el desarrollo de la *Lógica* de Hegel es el despliegue del proceso inmanente de “autolimitación o autonormalización de la omnipotencia del caos”»¹⁴⁶⁴. Žižek describe los distintos pasos que llevan a QM de la finitud del conocimiento humano al *en-sí* como plenamente hegelianos, y los describe también, como es habitual en él, con la terminología lacaniana.

¹⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 629.

¹⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 635.

¹⁴⁶² *Ibid.*, pp. 365-366 (trad. cit., p. 535)

¹⁴⁶³ Žižek (2012), p. 637.

¹⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 638 (trad. cit., p. 537).

Žižek llega incluso a responder a las acusaciones de correlacionismo que el mismo QM le lanzó en la entrevista con Graham Harman en *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making* (Harman 2011), para llegar al fondo de su crítica a QM:

el verdadero problema no es pensar la realidad presubjetiva, sino pensar cómo podría haber surgido algo así como un sujeto dentro de ella; sin este gesto (realmente hegeliano), cualquier objetivismo seguirá siendo correlacionista de un modo encubierto; su imagen de la «realidad en sí misma» sigue estando correlacionado (aunque de un modo negativo) con la subjetividad. Para hacer este gesto, no es suficiente con postular el sujeto (o, más bien, presuponerlo) como una aparición contingente; si bien es esto cierto, hay que localizar los rastros de esta contingencia en una especie de cordón umbilical que une el sujeto a su Real presubjetivo, y rompe así el círculo del correlacionismo trascendental. En otras palabras, lo que Meillassoux llama correlacionismo «enfermo» o «fracasado», lejos de ser una salida poco entusiasta de los límites correlacionistas, es el componente clave de cualquier salida verdadera: no es suficiente con oponer a la correlación trascendental una visión de la realidad en sí; la correlación trascendental tiene que basarse en la realidad en sí; es decir, su posibilidad ha de explicarse en los términos de esta realidad. Como gustaba en repetir Niels Bohr (a quien a veces se le considera erróneamente como aquel que quiso «trascendentalizar» la física), en el nivel de la física de partículas no existe una medición «objetiva», ningún acceso a la realidad «objetiva», y no porque nosotros (nuestra mente) constituyamos la realidad, sino porque somos parte de la realidad que medimos, y por lo tanto carecemos de una «distancia objetiva» hacia ella¹⁴⁶⁵.

Žižek da por sentado por lo tanto lo absoluto como matriz previa y ab-soluta, y traslada el problema a cómo ese absoluto dio lugar a una mente, a un sujeto, el cual, en tanto que surge de «lo objetivo», no puede conocer eso objetivo como tal (como *ser objetivo*), en tanto formamos parte de él, en tanto *somos eso objetivo nosotros mismos*. El círculo vicioso o banda de Moebius no es el del correlacionismo y la trascendentalidad, sino algo situado por encima de lo trascendental, lo que Derrida, según Žižek, habría llamado «lo architracendental»: el modo de inscripción del sujeto en la realidad transubjetiva. La crítica de QM al correlacionismo se queda corta en este punto y en este contexto de asimetría radical o no-correlación entre sujeto y objeto; como indica Žižek, QM queda atrapado en el tema kantiano de la accesibilidad de la Cosa en sí: lo que experimentamos como realidad, ¿está totalmente determinado por nuestro horizonte subjetivo-trascendental, o podemos llegar a saber algo sobre la forma en que la realidad es independiente de nuestra subjetividad? ; y ¿cómo se redobla la realidad y comienza a aparecer ante sí misma? Žižek ve en Hegel y en Lacan una posible reformulación del problema fundamental del correlacionismo (la ancestralidad), en tanto que lo que les interesa no es cómo llegar a la realidad objetiva independiente de (su correlación con) la subjetividad, sino cómo la subjetividad se inscribe en la realidad¹⁴⁶⁶.

Según Žižek, QM está atrapado en un dilema kantiano-trascendental (oposición entre la realidad tal como se nos presenta y el más allá trascendente de la realidad en sí, independiente de nosotros) y propone una solución leninista, del Lenin de *Materialismo y empiriocriticismo* (podemos acceder y pensar la realidad en sí misma). Pero en ese planteamiento se pierde algo (un bucle) que se encuentra en el fondo del descubrimiento freudiano y que Lacan supo expresar: la discordia constitutiva irreductible, o no

¹⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 643-644 (trad. cit., pp. 539-540).

¹⁴⁶⁶ Žižek (2012), p. 643. Žižek menciona al respecto una cita de Lacan: «no solo está la imagen en mi ojo, sino que también estoy yo en la imagen»

correlación, entre el sujeto y la realidad: «para que el sujeto pueda surgir, el imposible objeto-que-es-sujeto debe ser excluido de la realidad, ya que es esta misma exclusión la que despeja el terreno para el sujeto»¹⁴⁶⁷. El problema es pensar lo Real *dentro del sujeto*, el núcleo duro de lo Real situado en el corazón mismo del sujeto, su «centro éxtimo». Para Žižek el fósil no es lo Viejo tal como era o es en sí mismo, el verdadero fósil es el sujeto mismo en su condición objetual imposible: «el fósil soy yo mismo». Eso es lo que realmente escapa a la correlación: no el *en-sí* del objeto sino *el sujeto como objeto*.

Para Žižek por tanto el sujeto mismo es el fósil: solo es posible a partir de su propia imposibilidad, la imposibilidad de devenir un objeto. Y la inaccesibilidad del objeto que «es» el sujeto mismo es precisamente lo que quiebra el autocierre de la correlación trascendental, y no la realidad trascendente que va más allá del alcance del sujeto. El sujeto es una parte de lo Real que se retira constitutivamente de la realidad *precisamente porque surge de ella*¹⁴⁶⁸. Y lo Real no se pierde, sino muy al contrario, lo Real «es aquello de lo que no nos podemos librar, lo que siempre se adhiere como resto de la operación simbólica»¹⁴⁶⁹: la realidad siempre está trascendentalmente constituida a través del lenguaje, no podemos llegar a un pleno acceso neutral a la realidad porque somos parte de ella. No es nuestra distancia de la realidad lo que distorsiona nuestro acceso epistemológico a ella (como supone QM), sino nuestra *inclusión* en ella. Y con respecto al problema del archifósil, Žižek propone una respuesta muy clara:

nunca podremos escapar del círculo: la realidad de un fósil es «objetiva» en la medida en que es observada desde nuestro punto de vista, del mismo modo que un arcoíris «existe objetivamente» desde nuestro punto de vista; lo que «existe objetivamente» es todo el campo de interacción entre sujeto y objeto como parte de lo Real¹⁴⁷⁰.

Con ello Žižek deja bien claro que, en su opinión, la salida a un realismo postkantiano (el acceso especulativo al absoluto) que propone QM es imposible, pues se le interpone un correlacionismo que podríamos denominar architrascendental, anterior al trascendental, que viene determinado por la estructura *lógica y material* misma del mundo.

Desde el materialismo (dialéctico) más radical, Žižek articula una respuesta *hegeliana/lacanian*a al correlacionismo de QM, desplazando el problema del dilema trascendental ¿cómo accede el pensar al ser en-sí? al problema ¿cómo pensar lo Real (lo en-sí) si (ya) lo somos? Y al desplazarlo, traslada (o pospone) el problema del archifósil a la naturaleza del sujeto mismo, convertido él mismo en archifósil. En cualquier caso la crítica de Žižek a los presupuestos de la filosofía de QM es probablemente la que más en serio ha tomado sus argumentos y la que más lejos ha llegado en la refutación de los mismos, al transitar del correlacionismo trascendental descrito y criticado por QM a otro correlacionismo (architrascendental) aún más íntimo, anterior

¹⁴⁶⁷ *Ibid*, p. 644 (trad. cit. p. 542)

¹⁴⁶⁸ *Ibid.*, (2012), p. 645.

¹⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 646.

¹⁴⁷⁰ Žižek (2012), p. 647 (trad. cit. p. 544).

(lógica, ontológica y filogenéticamente) y – en su opinión – aún menos evitable que el otro y tan opaco como él (por la *distorsión* que implica su curvatura): el sujeto no puede conocer en su en-sí el objeto porque el sujeto *es parte* (y *está hecho*) del objeto, porque surge de él; o dicho hegelianamente, el sujeto no es sino el objeto *puesto ante sí mismo*.

Catherine Malabou emprende en *Avant demain. Épigenèse et rationalité* (2014) un análisis del capítulo 27 de la *Crítica de la razón pura*, en el que Kant afirma que la conformidad *a priori* entre las categorías y la experiencia se configura como un «sistema de epigénesis de la razón pura». Para ello analiza diversos abordajes a ese problema kantiano, y en esa línea dedica el capítulo 12 a *DF* de QM, y lo pone en relación con la filosofía de Heidegger y con la neurobiología. Malabou analiza de forma crítica el concepto de tiempo que QM utiliza en su discusión de la ancestralidad, un tiempo no-humano al que solo es posible acceder a través de la capacidad de absolutización de las matemáticas, y lo pone en contraste con la definición de Aristóteles en *Física IV* (219b 1-2): el tiempo es el número (*arithmós*) del movimiento/el cambio con respecto al antes y al ahora, que Malabou interpreta, siguiendo a Rémi Brague¹⁴⁷¹, como el movimiento articulado en un antes y un después. Según esta interpretación, Aristóteles estaría indicando que la *numerización* del tiempo rebelaría el carácter no matemático del tiempo¹⁴⁷²: Malabou indica que el tiempo, para Heidegger, es cuatridimensional, siendo la cuarta de sus dimensiones la articulación que mantiene unidos sus momentos (pasados, presentes y futuros) y luego «los mantiene esclarecedoramente separados y los mantiene también juntos en la cercanía, de la cual quedan las tres dimensiones mutuamente cercanas»¹⁴⁷³. Malabou interpreta el tiempo como *epigénesis*: «la co-implicación de todos los momentos del tiempo, sin conceder ningún privilegio ni al pasado ni a la súbita aparición de un presente»¹⁴⁷⁴, una epigénesis que muestra que no es legítimo equiparar la síntesis de *antes* y *después* y la correlación: en la correlación, según QM mismo, el pasado significa siempre un pasado *para el presente* del pensamiento, pero «la elucidación de la estructura del antes y el después es precisamente lo que permite identificar desde el principio la independencia - que Heidegger llama también "libertad"- del tiempo en relación con el pensamiento»¹⁴⁷⁵. En la concepción heideggeriana de «lo abierto del espacio-tiempo» de *Tiempo y ser* no hay lugar para la presencia de ningún sujeto (sino solo de un «se» impersonal en el «se da», o la impersonalidad absoluta del «hay (tiempo)») y no tiene nada que ver con el cálculo de años o segundos; Heidegger habla de la síntesis primordial, indatable e incalculable del *antes* y *después* del *arché*, no de correlación

¹⁴⁷¹ Rémi Brague, *Du Temps chez Platon et Aristote: Quatre Études*, París: Presses Universitaires de France, 1982, pp. 134–5.

¹⁴⁷² Malabou, C., *Avant demain. Épigenèse et rationalité*, París: P.U.F., 2014, p. 234.

¹⁴⁷³ Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens*, en *GA 14*, Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1970, p. 20 (trad. de Manuel Garrido, en : Heidegger, M., *Tiempo y ser*, Madrid: Tecnos, 2000, p. 35). En Malabou (2014), p. 235.

¹⁴⁷⁴ Malabou (2014), p. 235.

¹⁴⁷⁵ *Ibid.*

alguna¹⁴⁷⁶, y escinde temporalidad y subjetividad subordinando la presencia del tiempo al «hay» (*es gibt*).

Malabou añade, como otra objeción al argumento de QM, que Heidegger mismo ya había desarrollado una crítica a la correlación, al tratar lo trascendental. En *Ser y tiempo* (§6), el alemán habla de la *conexión* (*Zusammenhang*) decisiva que se da en Kant entre el *tiempo* y el *yo pienso* (entre tiempo y *Dasein*), que queda en la más completa oscuridad y que impide al filósofo de Königsberg penetrar en la problemática de la temporariedad. Para Malabou, la esencia de la *Kehre* heideggeriana consiste precisamente en cuestionar este «conexionismo» y abandonar tanto el *a priori* como el resto de principios metafísicos tradicionales («trascendentales»)¹⁴⁷⁷. Desde esta nueva perspectiva, para Heidegger su propia analítica existencial de *Ser y tiempo* estaría todavía dominada por un pensamiento sobre el sujeto, y sería necesario abandonar lo trascendental y el horizonte asociado a él. Esto supone abandonar el «conexionismo» y la distinción entre tiempo auténtico y tiempo vulgar: para Malabou la *Kehre* constituye la primera crítica del correlacionismo, que da paso a un pensamiento no-correlacional de la finitud¹⁴⁷⁸. Con la aparición del *Ereignis* como evento que nombra la cuestión del ser surgen *dos finitudes*: la finitud del ser y la finitud de la apropiación o *Ereignis* y del *Gevier*, que «ya no es pensada desde la referencia a la infinitud, sino como finitud en sí misma»¹⁴⁷⁹; algo que QM no es capaz de ver en *DF*, donde considera que el Heidegger del *Ereignis* sigue sin salir de la correlación¹⁴⁸⁰.

No obstante, indica Malabou, Heidegger no tematizó ni desarrolló la idea del tiempo de esta segunda finitud, probablemente porque no fue capaz de deshacerse de la diferencia entre lo auténtico (temporalidad primordial, ontológica) y lo inauténtico (temporalidad derivada, física), y simplemente la prolongó en el misterio de un «hay» carente de todo estatus empírico¹⁴⁸¹. Heidegger introduce una distinción radical entre el tiempo como horizonte ontológico y el tiempo empírico, sin alcanzar una síntesis. Pero en el caso de QM tampoco se ha producido esa síntesis, pues su filosofía, apunta Malabou, se encuentra igualmente presa entre el tiempo mesiánico (el tiempo primordial) y el gélido tiempo ancestral (el tiempo vulgar)¹⁴⁸²; además, el exacerbado retorno a las religiones que según QM trae consigo el fin de la metafísica y la negación a la razón de todo derecho de acceso a lo absoluto no es interrumpido ni bloqueado, como él piensa, por el retorno a las matemáticas¹⁴⁸³.

Malabou también aborda el problema de por qué el planteamiento de QM no consigue materializar la renuncia a lo trascendental que intenta poner en práctica, y no logra cumplir con sus dos grandes promesas: 1) la desapropiación del pensamiento filosófico

¹⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 236.

¹⁴⁷⁷ *Ibid.* p. 237.

¹⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 238.

¹⁴⁷⁹ Heidegger (1970) p. 64 (trad. cit., p. 74).

¹⁴⁸⁰ *DF*, p. 33.

¹⁴⁸¹ Malabou (2014), p. 240.

¹⁴⁸² *Ibid.*, pp. 241-242.

¹⁴⁸³ *Ibid.*, p. 241.

y 2) la elaboración de un concepto de alteridad distinto de lo «completamente otro»¹⁴⁸⁴. En cuanto a lo primero, la crítica de QM al correlacionismo entraña, conforme a Malabou, una crítica de la propiedad y lo propio. Para QM en *DF*, el pensamiento por venir se presenta como la devolución de un préstamo: ya no se trata de la adquisición de un bien que hasta ahora no pertenecía a nadie, sino la devolución anónima de un bien que hasta ahora creíamos que solo nos pertenecía a nosotros, un bien que, por la misma razón de la desapropiación, deja de existir como tal; el mundo no es «nuestro»¹⁴⁸⁵. La contingencia radical, el absoluto y la ancestralidad son expresiones de ese abandono y esa «devolución». QM propone un *salir de nosotros mismos* que es un *salir de lo propio*, de lo propiamente humano (e incluso de lo propiamente *vivo*), vinculado a un tiempo no-humano. Se trata de un en-sí-mismo distinto al de Kant, pues puede existir sin necesidad alguna de los humanos y su consciencia¹⁴⁸⁶.

Malabou identifica en el problema de la contingencia absoluta, tal y como lo plantea QM, con el de la alteridad absoluta, y con la posibilidad de que *algo otro* suceda finalmente. Para la filósofa francesa, el problema que afronta el realismo especulativo es qué es lo que queda *cuando el ser ya no es nada*: la nada como la anulación absoluta del principio de razón suficiente, para que lo absolutamente otro tenga lugar¹⁴⁸⁷. Pero QM no es capaz de explicar cómo eso *absolutamente otro* puede presentarse como un conjunto de leyes modificables: lo único que es capaz de hacer es, paradójicamente, realizar una defensa de la estabilidad del mundo. QM rechaza además adoptar una teoría del caos, porque absolutizarlo sería convertirlo en algo necesario y con ello dejaría de ser caos. En el fondo, QM no consigue abrir ningún horizonte a una alteridad total; al final de su razonamiento, indica Malabou, *nada sucede y nada cambia*: no hay ningún «después» de la finitud, ninguna revolución copernicana. Malabou considera que Heidegger mismo llegó más lejos, en *El principio de razón (Der Satz vom Grund)* al proponer la equivalencia entre «nada es sin razón» (*nihil est sine ratione*) y el ser es «sin por qué» (*das Sein...ist ohne Warum*)¹⁴⁸⁸. En última instancia, «romper con el círculo de la correlación», como propone QM, no trae cambio alguno, y de hecho en este caso el poder de transformación y de cambio que implica esta misma superación es menor que aquello que se pretende superar¹⁴⁸⁹.

Para concluir, Malabou considera que es la biología, y no la física o las matemáticas (como piensa QM), la ciencia capaz de suministrar a la razón un concepto plausible de la contingencia de las leyes de la naturaleza¹⁴⁹⁰, sobre todo a partir de la teoría biológica de la herencia genética, tanto a nivel filogenético como ontogenético. En este caso, la contingencia no deriva de un axioma *a priori*, como propone QM, sino de la idea de una constitución del *a priori* mismo por la experiencia y la adaptación. Se trataría aquí de la

¹⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 243.

¹⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 244.

¹⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 245.

¹⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 248.

¹⁴⁸⁸ Heidegger, M., *Der Satz vom Grund (1955-1956)*, *Gesamtausgabe* 10, Fráncfort del Meno: Klostermann, Heidegger, 1997, pp. 183-188, p. 185. Malabou (2014), p. 250.

¹⁴⁸⁹ Malabou (2014), p. 250.

¹⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 252.

idea de una transformación gradual (y no súbita) de la estabilidad del mundo, a partir de derivaciones empíricas del *a priori*, una tesis que no conduce al absurdo de un universo caótico ni a la postulación de una mera posibilidad matemática¹⁴⁹¹. Malabou recurre al ejemplo de la epigenética cerebral y del darwinismo neuronal de Gerald Edelman o Jean-Pierre Changeaux: el cerebro *estabiliza* la realidad a través de una selección de los datos materiales mediante una estabilización selectiva de las sinapsis, y las conexiones estabilizadas pueden reorganizarse y remodelarse, conforme a la labilidad de las formas del ser. Malabou habla de una *estructura epigenética de la realidad* que desvela un sentido completamente distinto de la contingencia, que nada tiene que ver con el lanzamiento de dados ni con teorías matemáticas de conjuntos, sino con la flexibilidad adaptativa del mundo y con el poder metamórfico de las improntas. Este planteamiento produce además una idea distinta de tiempo, el tiempo de la consciencia, una consciencia que, según Edelman, es un «presente recordado»¹⁴⁹².

En lo que respecta a esta última cuestión quizá se podría argumentar que QM, con su idea del *niño del hombre* y del mundo de la justicia (que Malabou no menciona o quizá no conoce) introduce ideas que son conciliables con la epigenética darwinista, en tanto que el niño, producto del mundo actual, y resultado epigenético del mismo, trae un *mundo nuevo* que introduce nuevas formas de vivir y relacionarse. En este caso no se trata, como en el hipercaos, de un cambio radical e injustificable, sino de una evolución de los mundos anteriores (el de la materia, el de la vida y el del pensamiento) a partir de los mismos, de una emergencia de lo *absolutamente otro* perfectamente acorde con la *labilidad del ser* de la que habla Malabou y con sus leyes modificables. En ese sentido podemos decir que las ideas de QM sobre el mundo de la justicia (al contrario que sus ideas sobre el hipercaos o la factualidad como axiona a priori fundamentado matemáticamente) presentan algunos parámetros que le harían compatible con las ideas de una *estructura epigenética de la realidad* defendidas por Malabou. La filósofa francesa también parece desconocer el único breve texto de QM que aborda directamente el asunto de la vida, «Soustraction et contraction. À propos d'une remarque de Deleuze sur *Matière et mémoire*» (Meillassoux 2008c), donde, partiendo de un inmanentismo materialista radical, se define al ser vivo como «una rarefacción local del flujo»¹⁴⁹³ que constituye la materia, con diferentes grados de apertura o cierre a lo exterior, lo que da lugar a dos formas de vida fundadas en dos formas de morir: por disipación y apertura, o por encierro y clausura.

En cualquier caso, la crítica de Malabou a las ideas de QM de un tiempo no-humano opuesto a un tiempo mesiánico, del nihilismo de su propuesta de lo absolutamente otro, y de su matematicismo que le impide entender el significado de la contingencia que se deduce de la biología (la epigenética), así como su consideración de que Heidegger ya anticipó (en forma incluso mejorada) tanto la crítica al correlacionismo como la defensa de la *irrazón*, son de gran importancia por su originalidad y por su profundidad filosófica, y construyen sin duda una argumentación crítica sólida.

¹⁴⁹¹ *Ibid.*, pp. 253-254.

¹⁴⁹² *Ibid.*, p. 256.

¹⁴⁹³ Meillassoux (2008c), p. («une rarefaction locale des flux»), p. 87.

5.2. Realismo, correlacionismo y ciencia.

Jocelyn Benoist, en *L'Adresse du Réel* (2017), desde la perspectiva de la fenomenología, defiende un realismo contextualista y realiza una sólida crítica a la malinterpretación implícita en el término «correlacionismo», indicando que incluye una falacia de fondo: creer que no se puede pensar la cosa sino solo la cosa pensada, y con ello malinterpretar la naturaleza misma de lo real acerca el que se habla; este real no existe fuera del sentido que le damos contextualmente, pero tiene sentido hablar de él como si no necesitara el sentido que le damos, y como si pudiera existir sin que ningún hombre lo percibiera, lo conociera o lo dijera¹⁴⁹⁴. No es porque el objeto real sea pensado por lo que no tenemos acceso a otra cosa que al objeto pensado: pensar no significa otra cosa que pensar sobre un objeto *real*, al que podemos describir en nuestro pensamiento como «objeto pensado», pero esto no elimina al objeto real como tal. El pensamiento no es un «acceso problemático» a lo real: es tan solo su reconocimiento y su normativización. Para Benoist lo real, lo en-sí, no se da nunca de forma absoluta, sino siempre en un contexto: no hay realidad absoluta, sino contextual, la contextualidad constituye para Benoist la propiedad ontológica y epistemológica fundamental. Ni las cosas ni sus propiedades se nos dan de forma absoluta (no hay «manzanas absolutas» ni «rojez absoluta»), y del mismo modo, a nivel epistémico, las verdades se revelan de forma histórica y contextual: lo real no es algo fijo e inmutable, con lo que las verdades sobre eso real variarán en función de esos cambios contextuales. En defensa de QM podríamos decir que esa absolutización de lo real, en su caso, es parte de una argumentación muy específica, que obviamente lleva al extremo una postura y simplifica los matices intermedios.

Ramón Rodríguez García¹⁴⁹⁵ retoma en parte la argumentación de Benoist en su crítica del concepto de correlacionismo y de la errónea adscripción de la fenomenología a este. Rodríguez considera que el «acceso» a lo real que plantea el correlacionismo de QM pretende tener un alcance absoluto, más allá de cualquier situación concreta, y justo por ello es ajeno e incompatible con el trato con la cosas del mundo¹⁴⁹⁶; plantea el escenario de un algo que ve desde ninguna parte, en abstracto, escenario criticado por T. Nagel en *The view from Nowhere* (1986)¹⁴⁹⁷. Para el filósofo español, la realidad ya está implícita y donada con anterioridad a ser nombrada como tal, en las cosas que nos rodean desde que llegamos al mundo, como cosas que subsisten y consisten independientemente de mi pensar en ella; por ello, para él, todo realismo filosófico debe partir de “«una defensa y justificación del realismo “natural” (“ingenuo”)¹⁴⁹⁸», que es consistente por sí mismo y previo a toda reflexión posible (y por tanto previo a la idea misma de realismo¹⁴⁹⁹). Rodríguez retoma el razonamiento de Benoist – al que cita expresamente – sobre el

¹⁴⁹⁴ Benoist, J., *L'Adresse du Réel*, París : Vrin, 2017, p. 21.

¹⁴⁹⁵ Rodríguez García, R., «"Correlacionismo", fenomenología y nuevo realismo», *Diálogo filosófico*, nº 110, mayo-agosto 2021, pp. 221-254.

¹⁴⁹⁶ Rodríguez (2021), p. 225.

¹⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 238.

¹⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 227.

¹⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 228, nota 6.

correlacionismo: igualar la «cosa como objeto de pensamiento» y la «cosa misma» simplemente porque ambas son pensadas constituye «un salto categorial insostenible», y por ello el llamado «círculo correlacional» es perfectamente rebatible: el acto de pensar algo no modifica en nada ontológicamente ese algo, ni lo liga al pensamiento. Dar por válido el correlacionismo implica asumir de manera acrítica y en todas sus dimensiones la sustantivación cartesiana del *cogito*¹⁵⁰⁰. Rodríguez analiza la correlación dentro de la escuela de la fenomenología, que rechaza la idea de una «realidad absoluta» vista desde ninguna parte (menciona la frase de Putnam «no hay exilio cósmico»¹⁵⁰¹), idea errónea que QM parece compartir. Rodríguez considera además que existen formas de realismo distintas a aquella que pretende salir a un afuera de la correlación (el realismo especulativo), y se pregunta si es posible conciliar la correlación fenomenológica con la autonomía ontológica de la realidad tal y como la entienden los realismos, analizando para ello las filosofías de Husserl (la interpretación idealista de la correlación) y de Heidegger (la correlación como algo derivado). La conclusión a la que llega Rodríguez es que la filosofía de Husserl no parece satisfacer esa conciliación, pero sí la de Heidegger, para quien la correlación tiene un sentido puramente «aléthico», revelativo del tipo de ser de los entes intramundanos: lo que esa correlación indica es que «cada tipo de ser tiene su forma propia de mostración, que es correlativa de un determinado tipo de trato [con las cosas del mundo], por lo que la tarea fenomenológica esencial es localizar aquel trato en que las cosas se dan de manera originaria»¹⁵⁰². El «acceso» a lo real (problematizado de forma falaz por el realismo especulativo, en tanto que lo real se da ya de por sí sin necesidad de acceso) es entendido por Heidegger por tanto como un acertar con aquella forma de trato con las cosas en la que estas sean ellas mismas. Esto supone que para Heidegger (y esto es aplicable a la interpretación errónea de su correlacionismo por parte de QM) ambos *correlata* son reales *per se*: tanto los seres intramundanos como nuestro trato con ellos (es decir, el sujeto)¹⁵⁰³: el sujeto y su consciencia son *una parte más* del mundo real de las cosas reales. Como indica el propio Heidegger, en cita aducida por Rodríguez: «Con el *Dasein* en cuanto “ser-en-el-mundo” ya está siempre abierto el ente intramundano. Esta afirmación ontológico-existencial parece coincidir con la tesis del *realismo*»¹⁵⁰⁴. El *Dasein* pone el ser-en-el-mundo, pero no el ser últimos de los entes. Como indica Rodríguez: Si el *Dasein* dejara de existir, los entes intramundanos perderían su intramundinidad, pero no su ser¹⁵⁰⁵. La filosofía de Heidegger sería la demostración palpable de una compatibilidad de la fenomenología hermenéutica con una postura realista, aunque siempre partiendo de la base de que fenomenología y realismo parten de presupuestos distintos¹⁵⁰⁶. La visión de la fenomenología como correlacionismo que presenta el realismo especulativo está distorsionada, pues para esta *lo que aparece* (como su objeto de estudio) no consiste en su aparecer, lo real no puede reducirse a su *aparecer como real*, y de hecho el aparecer

¹⁵⁰⁰ Rodríguez (2021), p. 231.

¹⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 238, nota 20.

¹⁵⁰² *Ibid.*, p. 245.

¹⁵⁰³ *Ibid.*, p. 247.

¹⁵⁰⁴ Heidegger (1997b), p. 207; en Rodríguez (2021), p. 248.

¹⁵⁰⁵ Rodríguez (2021), p. 250.

¹⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 250.

mismo muestra precisamente que la realidad está ahí antes y después de su aparecer; en definitiva, la correlación fenomenológica no implica en modo alguno que los entes existan *solo* en la correlación.

La atribución por parte de QM de la etiqueta de correlacionismo a la fenomenología ha sido discutida por varios autores, muchos de ellos desde posiciones fenomenológicas. Es el caso, además de los ya mencionados Benoist y Rodríguez, de Ted Toadvine¹⁵⁰⁷, que considera que el *quiasmo* de Maurice Merleau-Ponty es justo lo contrario de la correlación, al afirmar que lo instituido tiene sentido sin una consciencia¹⁵⁰⁸, del mismo modo que lo es la idea de Emmanuel Levinas del ser como una corriente anónima que invade y sumerge todos los entes¹⁵⁰⁹. Robert Booth¹⁵¹⁰ insiste en eximir de correlacionismo a Merleau-Ponty, ya que su filosofía niega la primacía ontológica de los polos entre los que se dice que se produce el «acceso» correlacional (sujeto/objeto, consciencia/realidad), al centrar el problema en el *cuerpo* como forma de realidad intermedia y síntesis o superación de esos polos: el cuerpo es a la vez consciencia y cosa en-sí. Para Booth, Merleau-Ponty se sitúa en una perspectiva no antropocéntrica, en un nivel corporal pre-reflexivo que tiene contacto directo con lo real, en un cuerpo que es carne y que es como tal connatural con el resto de objetos y existente como ellos¹⁵¹¹. Esa disolución de límites entre objeto y sujeto hace posible entender la consciencia misma como un *objeto del mundo*, fruto de una evolución biológica, y compartida con otras especies animales¹⁵¹². Es decir, que en última instancia el cuerpo, y la consciencia como cuerpo, no es sino un agregado de objetos exteriores que a la vez se tornan algo *interior*.

Steven Shaviro, en su libro sobre el realismo especulativo¹⁵¹³ considera que A. N. Whitehead ya había anticipado la crítica de QM al correlacionismo, en las que él llamaba «formas de pensamiento sujeto-predicado» (*subject–predicate forms of thought*), y anticipa también su anti-antropocentrismo con su consideración de que el ser humano no es la medida de todas las cosas y con su intento de acceso a un Gran Afuera exterior al humano¹⁵¹⁴. También considera que la posibilidad de acceso al Otro de Levinas constituye un antecedente de la crítica al correlacionismo¹⁵¹⁵. Shaviro considera que QM, en su lucha materialista contra cualquier hipóstasis de lo subjetivo, radicaliza la dualidad entre un pensamiento absoluto sin ser y un ser enteramente desprovisto de pensamiento¹⁵¹⁶, lo que le lleva a intentar eliminar cualquier forma de sujeto y la noción misma de subjetividad, refugiándose en un conocimiento matemático absolutamente abstracto que QM utiliza únicamente como instrumento en esa lucha y que no es en sí

¹⁵⁰⁷ Toadvine, T., «The Elemental Past», *Research in Phenomenology*, vol. 44, nº. 2, 2014, pp. 262–279.

¹⁵⁰⁸ Toadvine (2014), p. 271.

¹⁵⁰⁹ *Ibid.*, pp. 276–277.

¹⁵¹⁰ Booth, R., «Merleau-Ponty, Correlationism, and Alterity», *PhænEx. Revue de théorie et culture existentialistes et phénoménologiques*, vol. 12, nº. 2, 2018, pp. 37–58.

¹⁵¹¹ *Ibid.*, p. 52.

¹⁵¹² *Ibid.*, p. 53.

¹⁵¹³ Shaviro (2014).

¹⁵¹⁴ Shaviro (2014), p. 7 y s.

¹⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 12, pp. 21–25.

¹⁵¹⁶ *Ibid.*, pp. 113–114.

mismo sino la negación misma de todo conocimiento subjetivo y sensible¹⁵¹⁷. Esta oposición a todo lo subjetivo le fuerza a centrarse solo en la realidad en sí misma del objeto, pero no a pensar en la objetividad que se esconde en los objetos que *son* para nuestra consciencia, y le impide por ello comprender p. ej, el carácter *intencional* de la percepción en Husserl, dirigida siempre a un objeto distinto al sujeto, y que por tanto se da una actividad *relacional*, no correlacional¹⁵¹⁸. QM fracasa igualmente, para Shaviro, en fundamentar cómo el pensamiento (en su idea de la intuición intelectual como única forma de aprehender lo real) puede existir por sí mismo, sin una relación intencional con el mundo: no se extiende en la tarea de desarrollar un *pensamiento no-correlacional*, entendido como un pensamiento «no-fenomenológico en la medida en que no establece relaciones de intencionalidad con nada más allá de sí mismo e incluso no establece ningún tipo de relación reflexiva consigo mismo», que libere no solo a los objetos de la servidumbre del pensamiento, sino también al pensamiento de la servidumbre de los objetos¹⁵¹⁹.

Mario Teodoro Ramírez¹⁵²⁰ también impugna el supuesto correlacionismo de la fenomenología de Merleau-Ponty, al que atribuye un «realismo de la percepción» que defiende un ser difuso o generalidad, «pre-ser» o «híper-ser» que lo incluye todo, incluyendo nuestra consciencia; como indicaba el filósofo francés, entre el ser sensible y el sujeto sensible hay una *comunidad*¹⁵²¹. El cuerpo, la vida corporal forma ella misma parte del Ser, y con ello trasciende de forma continua a su consciencia: «No hay un correlacionismo entre el sujeto corporal y el mundo porque el sujeto es parte del mundo, está hundido en el mundo y percibe, actúa y piensa como desde el corazón de la existencia»¹⁵²². Para Ramírez, la filosofía de Merleau-Ponty consigue superar el círculo correlacionista mediante la paradójica condición de un «en sí» que es «para nosotros»¹⁵²³.

Partiendo de la lectura de *DF*, Alberto Toscano, que ya vimos fue una de las figuras fundacionales del realismo especulativo, se plantea, en un artículo del libro *The Speculative Turn*, una serie de preguntas, a la que se propone dar respuesta: ¿son compatibles materialismo y especulación?; ¿es posible una especulación no metafísica?; ¿cuál es la diferencia entre realismo y materialismo, y entre estos dos y el naturalismo?¹⁵²⁴. Para Toscano el materialismo especulativo de QM es en el fondo una *operación ideológica* dirigida a abortar la coalescencia del correlacionismo con el

¹⁵¹⁷ *Ibid.*, pp. 123-124.

¹⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 124.

¹⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 125 (trad. nuestra) («nonphenomenological insofar as it goes on without establishing relations of intentionality to anything beyond itself and even without establishing any sort of reflexive relation to itself»).

¹⁵²⁰ Ramírez Cobián, M. T., «Fenomenología de la percepción y nuevo realismo. Merleau-Ponty, Meillassoux y Markus Gabriel», *Diánoia*, vol. 66, nº. 86 (mayo-octubre de 2021), pp. 27-49.

¹⁵²¹ Ramírez (2021b), p. 33.

¹⁵²² *Ibid.*

¹⁵²³ *Ibid.*, p. 34.

¹⁵²⁴ Toscano, A. : «Against Speculation, or, A Critique of the Critique of Critique: A Remark on Quentin Meillassoux's After Finitude (After Colletti)», en: Bryant, L., Srnicek, N. y Harman, G. (eds.) *The Speculative Turn*, Melbourne re.press, 2011, pp.84-91, p. 84.

fideísmo. En efecto, para QM nos encontramos en una época en la que el triunfo del correlacionismo débil, con su defensa de la imposibilidad de una facticidad dentro de los límites de la razón, ha revocado o neutralizado todos los instrumentos racionales disponibles para refutar las creencias irracionales («poético-religiosas») en un Absoluto, dejándoles el camino abierto. Esto habría impulsado a QM, según Toscano, a involucrase en un proyecto *à la Voltaire* de lucha contra el fanatismo en todas sus formas, fanatismo que propicia las mayores formas de violencia¹⁵²⁵. Toscano va a poner en relación este afán heredero de la Ilustración de QM con las ideas de Lucio Coletti sobre Marx y Hegel, desgranadas en el libro *Il marxismo e Hegel*, cuyo subtítulo es ya significativo: *Materialismo dialettico e irrazionalismo*. Coletti defiende allí en el fondo la imposibilidad de un materialismo especulativo y defiende por el contrario un correlacionismo débil kantiano como el componente esencial del materialismo genuino¹⁵²⁶. Coletti opta por esta vía después de analizar el idealismo ofuscado y el rechazo de la ciencia dentro del marxismo occidental, herencias directas de la filosofía de Hegel. Coletti, lo mismo que QM, considera que el principio fundamental del materialismo y de la ciencia es el principio de contradicción; pero mientras Coletti argumenta oponiendo el principio de contradicción, como fundamento de una realidad material, a la contradicción dialéctica, en QM la argumentación se mantiene en el campo de lo puramente intra-especulativo¹⁵²⁷. Mientras Coletti realiza una crítica materialista de la dialéctica intentando mostrar que derivar lo real de lo lógico es puro idealismo, QM niega y excluye la contradicción real por razones intra-lógicas.

La crítica de Coletti al hegelianismo (y su consecuente defensa del materialismo) se basa en la defensa de lo finito frente a la filosofía idealista que considera, por resumir, que lo finito no tiene un ser verdadero, que lo finito es algo «ideal»: es una mera abstracción (de la universalidad concreta del Todo) y es sólo un momento de lo Absoluto, de lo ideal. El desprecio por la cosa aislada y por el pensamiento que la piensa (el intelecto, opuesto a la razón) son para Coletti las constantes del idealismo moderno, incluyendo el materialismo dialéctico. La ciencia, en tanto que es la encargada de aislar los entes y de tratarlos como cosas finitas y como cosas externas a la mente, y que lleva a cabo sus exploraciones utilizando el intelecto, será considerada por tanto por los distintos idealismos como una forma de pensamiento incompleta. Por ello Coletti considera que la especulación, entendida como la forma de pensamiento filosófico que quiere acompañar el ser con la lógica, es incompatible con el materialismo¹⁵²⁸.

Para el idealismo, según Coletti, no existe un mundo material exterior no por una afirmación de la finitud, sino por su total negación. El idealismo, entendido como especulación, consiste en la negación de toda existencia extra-lógica. Por eso mismo el materialismo constituye una especie de *Unphilosophie*, de anti-filosofía basada en la irreductibilidad de la epistemología científica a la lógica especulativa. Así pues, para el

¹⁵²⁵ *Ibid.*, p. 86.

¹⁵²⁶ *Ibid.*, p. 87.

¹⁵²⁷ Toscano (2011), p. 88.

¹⁵²⁸ *Ibid.*, p. 89.

filósofo italiano un materialismo crítico depende de la afirmación del carácter extra-lógico de la realidad, y de una distinción irreductible entre contradicción lógica y oposición real. En QM, por el contrario, el materialismo especulativo se opone al correlacionismo minando su concepto de finitud y desplegando un «lógos de la contingencia» no metafísico basado en el principio lógico de no contradicción y en la identidad última (y parmenidiana) entre ser y pensar¹⁵²⁹.

La idea de lo absoluto introduce también diferencias entre los dos pensadores, según Toscano. Mientras para Coletti el carácter absoluto de la realidad extra-lógica constituye la némesis misma del idealismo, en tanto que lo absoluto implica para él el ser (remitiendo a su etimología) *solutus ab...*, es decir, *separado de*, existente por sí mismo, independiente, para QM esa separación de la realidad extra-lógica no se produce, precisamente porque su refutación del correlacionismo es puramente lógica o especulativa. Se reconocen dos sentidos del absoluto en *DF*: el carácter absoluto del archifósil por un lado (idea de absoluto que casa muy bien con la defensa de Coletti de lo finito), y por otro el carácter absoluto de una razón o lógica congruente con el ser, y que legisla sobre la modalidad o el cambio sin referencia alguna a nada extrínseco a ella, sea experiencia o materia. QM procede luego, con brillantez, a apuntalar el primer absoluto (el ab-soluto con respecto al pensamiento) con el segundo (el absoluto de la especulación), y crea con ello, según Toscano, una especie de misticismo lógico contingente y de-totalizado, por utilizar la terminología de Marx con respecto al sistema hegeliano¹⁵³⁰.

Toscano concluye que la filosofía de QM, al intentar mantener la soberanía especulativa de la razón filosófica, puede decirse que reintroduce el idealismo al nivel formal al mismo tiempo que busca vencerlo por todos los medios a nivel del contenido. Por un lado cree en la posibilidad de extraer conclusiones ontológicas de intuiciones lógicas; por otro cree también que una filosofía especulativa, en conjunción con una ciencia matematizada, puede luchar contra las abstracciones percibidas como errores del intelecto, y ya no como abstracciones que tengan base en una realidad social y material extra-lógica. En QM, afirma Toscano, la forma lógica socava el contenido materialista, y la lucha contra la finitud reproduce la idealidad de lo finito, lo cual amenaza con abrir el paso a un nuevo ensueño neohegeliano¹⁵³¹.

Un especialista en pensamiento post-kantiano como G. Anthony Bruno realiza una refutación desde presupuestos postkantianos de la crítica de QM al correlacionismo¹⁵³². Bruno se centra en concreto en la que él considera incorrecta y errónea lectura de las ideas de Heidegger por parte de QM, ignorando en última instancia la diferencia ontológica que sustenta el proyecto fenomenológico del filósofo alemán. Bruno se propone primero demostrar que el *correlacionismo fuerte* de Heidegger, tal y como lo califica QM, no es tal, pues para el filósofo alemán la relación sujeto-objeto está

¹⁵²⁹ *Ibid.*

¹⁵³⁰ Toscano (2011), p. 91.

¹⁵³¹ *Ibid.*

¹⁵³² Bruno, G. A. «Meillassoux, Correlationism, and the Ontological Difference», en *PhaenEx: Journal of Existential and Phenomenological Theory and Culture*, 12 (2), 2018, pp. 1-12.

fundada en la co-manifestación del Ser y del *Dasein* humano. La esencia de esa co-manifestación no es como las esencias de los sujetos y los objetos, que se distinguen ópticamente en clases de entes, sino que es una esencia *ontológica*. El ser no entra en ninguna clase de entes, porque es el presupuesto de todos los entes de todas las clases; y la ontología fundamental debe buscarse en el análisis existencial del *Dasein*, porque cualquier conocimiento del ser implica necesariamente «las actitudes constitutivas de indagación» del «ente que nosotros mismos, indagadores del ser, somos en cada caso»¹⁵³³. Y nosotros los indagadores, apunta Bruno, no somos meramente ópticos: en palabras de Heidegger, *Dasein* «se distingue ópticamente por el hecho de que, en su ser, ese ente se preocupa por su propio ser», y «la distinción óptica del *Dasein* reside en el hecho de que es *ontológica*»; es decir, que la esencia que establece la relación sujeto-objeto (o pensador-cosa) es la co-manifestación ontológica de Ser y *Dasein*. Concebir esa esencia presupone la diferencia ontológica entre el ente como tal y tales entes como sujetos y objetos, lo que insta al fenomenólogo a plantearse en primer lugar la cuestión del significado del ser. Para Heidegger por tanto, pese a lo que piensa QM (y le mueve a considerar al alemán un correlacionista fuerte), la relación objeto-sujeto no es absoluta.

Bruno defiende, en la parte central del artículo, a la filosofía kantiana de los ataques de QM, indicando que Kant afirma explícitamente en los paralogismos que «el idealista trascendental es un realista empírico»¹⁵³⁴; dada esa identidad, los enunciados sobre la realidad tal y como se nos aparece y los enunciados sobre la realidad previa en el tiempo a la vida humana no pueden diferir en su naturaleza, sino solo en su grado, pues los enunciados sobre el pasado ancestral no está menos sometidos empíricamente que los enunciados sobre el presente. Bruno indica que se le debe exigir a QM un argumento independiente propio para justificar el realismo trascendental que no se limite simplemente a contradecir el realismo empirista, dado que se ha propuesto él mismo la tarea de superar la «catástrofe kantiana» y sus consecuencias extremadas en la fenomenología de Heidegger.

El fracaso del llamamiento de QM al realismo trascendental hunde sus raíces, según Bruno, en el descuido de la diferencia ontológica heideggeriana. Esa diferencia es puesta en relación por Heidegger con el trascendentalismo y el idealismo en *Ser y Tiempo*. Con respecto al idealismo, se dice con claridad: «Si el término idealismo equivale a la comprensión del hecho de que el ser jamás es explicable por medio de entes, sino que ser es siempre lo “trascendental” respecto de todo ente, entonces el idealismo representa la única posibilidad adecuada de una problemática filosófica¹⁵³⁵». El decir, el idealismo es capaz de explicar los entes en términos del ser en cuanto ser, y es en ese sentido que ese tipo de idealismo es trascendental, al incorporar de manera correcta la diferencia ontológica. Y con respecto al trascendentalismo, Heidegger afirma igualmente en *Ser y Tiempo* que «*La verdad fenomenológica (apertura del ser) es*

¹⁵³³ *Ibid.*, p. 6.

¹⁵³⁴ *Ibid.*, p. 8.

¹⁵³⁵ Bruno cita la traducción inglesa de Stambaugh, nosotros citamos aquí la española de Jorge Eduardo Ribera, Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, Madrid: Trotta, 2009, p. 208.

*veritas transcendentalis*¹⁵³⁶», es decir, un tipo de verdad que nos orienta hacia el ser como el fundamento que explica los entes. Con ello se cierra la deducción lógica, según Bruno: si el realismo empírico es idéntico al idealismo trascendental, tal como argumenta Kant, y si Heidegger identifica la fenomenología como una variante del idealismo trascendental, entonces no es de extrañar que Heidegger se considere un realista empírico. QM, al tomar parte por el realismo trascendental, pasa por encima la crítica a la variedad de idealismo trascendental de Heidegger. Después de argumentar, a través de tres marcas fundamentales, la calificación de la filosofía de Heidegger como idealismo trascendental, Bruno concluye que el principal error en la exposición de QM sobre el correlacionismo en Heidegger en *DF* consiste en considerar que la fenomenología heideggeriana es una «consecuencia exacerbada» de la «catástrofe kantiana», petición de principio que queda pendiente de una argumentación (inexistente en QM) de por qué el idealismo trascendental es catastrófico, cuando está tan fundamentado en la experiencia (trascendental en Kant, existencial en Heidegger) como cualquier otro realismo¹⁵³⁷.

Bruno va a continuar con esa corrección de algunas ideas epistemológicas de QM sobre el correlacionismo en un artículo posterior, esta vez desde una perspectiva más estrictamente kantiana (correlacionismo débil para QM)¹⁵³⁸; según Bruno, cuando QM afirma que los enunciados ancestrales tienen un sentido realista, está presuponiendo que la realidad cognoscible es trascendental. QM proyecta con ello una concepción cartesiana de internalidad y externalidad sobre el idealismo trascendental. Al afirmar que hemos perdido el acceso al Gran Afuera, QM lamenta la muerte de la visión del Ojo de Dios, y que la externalidad empírica nos confina en un espacio mental que excluye el ser absoluto¹⁵³⁹. La proyección cartesiana de QM le lleva a afirmar, de manera errónea, que para Kant los objetos empíricos existen solo si existen sujetos, y a concluir con ello, sin tener en cuenta ni los *Prolegómena* ni la refutación kantiana del idealismo, que la posición de Kant es indistinguible de la de Berkeley. Distráido por la conclusión kantiana de que solo podemos conocer las apariencias, QM no es capaz de ver el problema que motiva la reflexión de Kant, que no es si lo que aparece es real, sino cómo algo puede aparecer de manera absoluta. La preocupación de Kant no es si las apariencias son sueños, sino cómo las apariencias forman parte de un estado experiencial dado, sin el cual serían «menos incluso que un sueño», como asevera el propio Kant (A112). La tesis de que el realismo trascendental que defiende QM es verdadero no implica en modo alguno que el idealismo trascendental sea falso, del mismo modo que es errónea la idea de QM de que el realismo trascendental sea el único realismo verdadero: QM fracasa a la hora de mostrar que los enunciados ancestrales difieran en su naturaleza de enunciados sobre el presente; los primeros están tan ligados

¹⁵³⁶ *Ibid.* p, 38. (cursivas de Heidegger)

¹⁵³⁷ Bruno (2018), p.12.

¹⁵³⁸ G. Anthony Bruno: «Jacobi's Dare: McDowell, Meillassoux, and Consistent Idealism», en: Dominik Finkelde/Paul Livingstone (eds.), *Idealism, Relativism and Realism: New Essays on Objectivity Beyond the Analytic-Continental Divide*, Berlín: de Gruyter, 2020, pp. 35-55.

¹⁵³⁹ *Ibid.*, p. 51.

a la experiencia posible como los últimos¹⁵⁴⁰. Bruno concluye que QM exige un *salto immortale* cuando reclama que salgamos de nosotros mismos y atrapemos lo en-sí-mismo, un salto irracional e impropio, pues renuncia precisamente a esa capacidad humana en cuyo nombre Kant se propone corregir un extrañamiento permanente¹⁵⁴¹.

Adrian Johnston, en un artículo de 2011¹⁵⁴², considera que el estilo filosófico de QM es eminentemente leibniziano, descarta lo empírico, lo experimental y la experiencia misma en favor de lo lógico-racional y conduce a la formulación de una visión del mundo totalmente irracional que es a la vez incontestable y contraria a la intuición, totalmente en desacuerdo con lo que el razonamiento empírico dice a los investigadores sobre la realidad del mundo¹⁵⁴³. De la misma manera que Leibniz se ve abocado, por la lógica misma de sus argumentaciones, ancladas en racionalidad de las matemáticas de su tiempo, a negar el ser real sustancial no solo de los átomos físicos, sino de la materia en general, postulando un monismo metafísico de mónadas divinamente armonizadas y orquestadas, como «átomos formales» inmatereales, QM se arroja a un estilo de filosofía pre-kantiano que se enzarza en la creación de mundos hipotéticos y esencialmente imaginarios; Johnston se pregunta por ello por qué, desde la razón misma, habría que preferir la especulación meillassouxiana a la metafísica leibniziana. La filosofía de QM se hace verdaderamente interesante y valiosa cuando tiene en cuenta problemas empíricos razonables enraizados en el terreno de la experiencia (como el problema de Hume y la inducción), pero la noción de QM de la contingencia como hipercaos da al traste rápidamente con esa posibilidad de un reflexionar empírico serio¹⁵⁴⁴.

Pierre Cassou-Noguès, en un artículo sobre *DF* de 2018¹⁵⁴⁵, recurre a lo que él denomina el «principio de presencia» (*le principe de présence*) para identificar el obstáculo que impide al correlacionismo integrar los enunciados ancestrales proporcionados por las ciencias. Cassou-Noguès plantea el razonamiento correlacionista de esta forma: «Si lo dado es contemporáneo de la donación, entonces una filosofía que admite que el universo solo es en tanto que algo dado en una donación no puede (o no puede sin recurrir a subterfugios) admitir un universo anterior a la donación»¹⁵⁴⁶. Es decir: lo dado no puede ser posterior a la donación. El «principio de presencia» (*hipótesis oculta* en el razonamiento de QM) afirma: «lo dado es contemporáneo a la donación o está co-presente en la donación»¹⁵⁴⁷. A partir de aquí, se trataría de demostrar si ese principio de presencia es válido o si existen relaciones que establecen una diferencia temporal entre lo dado y la donación y por decirlo así *difieren* lo dado. En este segundo caso, se trataría entonces de ver si esas relaciones «diferidoras» permiten fundar un correlacionismo capaz de soportar los enunciados ancestrales. Cassou-Noguès se remite al momento

¹⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 52.

¹⁵⁴¹ *Ibid.*

¹⁵⁴² Johnston (2011).

¹⁵⁴³ Johnston (2011), p. 109.

¹⁵⁴⁴ Johnston (2011), p. 110.

¹⁵⁴⁵ Pierre Cassou-Noguès, «Corrélationisme, spéculation et principe de présence», en: Emmanuel Alloa y Élie During (eds.), *Choses en soi. Métaphysique du réalisme*, París : PUF, 2018, pp.294-307.

¹⁵⁴⁶ Cassou-Noguès (2018), p. 298 (trad. nuestra).

¹⁵⁴⁷ *Ibid.* «(ce qui est donné est contemporain de la donation, ou co-présent à la donation)».

crucial de ruptura con el correlacionismo en *DF*: la deducción lógico-ontológica del absoluto a partir de la posibilidad de pensarnos a nosotros mismos como no siendo (*DF*, pp. 96-100, ver *supra* 3.3.): yo puedo no ser y esa posibilidad es absoluta, es decir, no es una realidad correlacionada con mi pensamiento, o como dice el propio QM : «mi poder-no-ser se convierte en impensable desde el momento en que se supone que este no es más que el correlato de un acto de pensamiento»¹⁵⁴⁸. Si mi posible aniquilación es solo el correlato de mi pensamiento, entonces es necesario que yo piense (y por lo que yo sea) para que esta posible aniquilación (este poder-no-ser) sea válida. Y, por lo tanto, no puedo no ser (puesto que es necesario que sea). Cassou-Noguès detecta un límite implícito a ese razonamiento: si mi posible aniquilación es solo el objeto de mi pensamiento, es necesario, para que esta posible aniquilación sea una realidad, que yo esté allí para pensarla. Así que no puedo no estar. O, más exactamente, no puedo no estar ahora que pienso que no puedo ser. Es decir, la hipótesis de que mi posible aniquilación es correlativa a mi pensamiento, y de que es válida en tanto tal, requiere que yo esté ahora para poder pensarla, pero no excluye en absoluto que yo pueda *no ser* en cualquier otro momento. Solo hay contradicción en la medida en que se acepta que lo dado (mi posible no-ser) es contemporáneo de la donación (mi acto de pensar mi posible no-ser). Según esta hipótesis, yo tendría, en el mismo momento, que ser para poder no ser. Pero bien puedo tener yo *ahora mismo* la prueba de mi aniquilación que se producirá *otro día*. De ello se deduce que 1) contrariamente a lo que expone QM, podemos mantener en general *dentro del marco del correlacionismo* la evidencia de nuestra posible aniquilación y 2) si QM puede ver en el posible-no-ser un posible absoluto, ello se debe al principio de presencia, que requiere que lo dado esté co-presente en la donación¹⁵⁴⁹.

Cassou-Noguès se detiene a continuación en abordar la cuestión de en qué sentido (y si) mi aniquilación posible es pensable. En realidad, lo que yo hago realmente es *imaginar* mi propia muerte, recurrir a la *ficción*, en este caso la ficción de un universo donde yo (o el ser humano) esté ausente. Por ello, la tesis de que tenemos evidencia de nuestra posible aniquilación *no demuestra* que ese poder-no-ser remita a un posible absoluto. Lo que muestra por el contrario es la falta de validez del principio de presencia. Esta evidencia de que podemos no ser atestigua que tenemos un acceso al futuro, un futuro que podemos considerar, en el vocabulario de QM, como una donación. La evidencia de que podemos no ser es la donación de un futuro, o de un elemento, o de un aspecto del futuro (que por tanto incluye mi posible no-ser)¹⁵⁵⁰.

La conclusión del artículo es que QM señala la impotencia del correlacionismo moderno para dar un sentido a los enunciados ancestrales sin que él mismo pueda conseguir salir de ese mismo correlacionismo. Lo que permitiría un acceso a un universo lejano (pasado o futuro) en el que no existieran ni seres humanos ni conciencia, es decir, un universo *indiferente* al humano, es la imaginación (como modo de *intuición filosófica*), que mediante la combinación y asociación de datos crearía un escenario con distintos

¹⁵⁴⁸ *DF*, p. 100.

¹⁵⁴⁹ Cassou-Noguès (2018), p. 302.

¹⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 305.

grados (del máximo al mínimo) de posibilidad y probabilidad; y ello dentro de un marco completamente correlacionista, en tanto que ese universo anterior, posterior o meramente indiferente a lo humano constituye lo dado de una única donación *diferante*. Cassou-Noguès se pregunta, no obstante, si esas «ficciones especulativas» pueden constituir un realismo, y si no sería más razonable reservar los términos de realismo y materialismo para estos otros correlacionalismos que se determinan bajo la hipótesis del principio de presencia.

El filósofo de la ciencia Michel Bitbol, en su libro *Maintenant la finitude: Peut-on penser l'absolu ?*¹⁵⁵¹, de 2019, lleva a cabo una crítica pormenorizada del «materialismo especulativo» de QM y en especial de su idea de correlacionismo, de la ancestralidad y de la idea de ab-soluto. Bitbol considera que al intentar refutar la constatación kantiana de la finitud humana, QM desemboca en una finitud aún más extrema: la de la experiencia presente singular. Bitbol critica la aproximación especulativa (también la post-metafísica) en toda su dimensión, y considera (conforme a una cita orteguiana que abre la *Introducción*¹⁵⁵²) que pensar consiste precisamente en salvarse de la perdición del caos, y la filosofía de QM no hace sino abocarnos a él. Después de calificar al realismo especulativo de QM como «una síntesis barroca de la revuelta científica y de la romántica»¹⁵⁵³, Bitbol afirma que el absoluto no es el resultado del pensamiento especulativo, ni puede asociarse a un «gran objeto» que exista independientemente del conocimiento humano; QM opera una inversión de valores bastante usual: en cuanto intentamos representarlo a partir de una situación dada, el absoluto se torna inevitablemente relativo al ser-situado, aunque, una vez completada su representación, el ser-situado se figura como un fragmento del absoluto¹⁵⁵⁴. Para el «ser-situado» (*être-situé*) que somos, conocer implica una relación de conocimiento que consiste en discriminar, seleccionar, conceptualizar, con el fin de formular juicios objetivos sobre los fenómenos, y en ese sentido el conocimiento humano es correlacional, y por ello el absoluto no es objeto de pensamiento no porque constituya un reino fuera de este mundo (un Gran Afuera), sino porque es algo que *está ya ahí siempre*, que es vivido en el *presente vivo* de la experiencia, a través de la captación silenciosa de la «aparición inmemorial»¹⁵⁵⁵, pues al fin y al cabo, resulta imposible (aunque se quisiera) salir del *ahora*¹⁵⁵⁶. Bitbol considera que la crítica de QM al correlacionismo constituye una caricatura del kantismo que muestra un análisis erróneo de la epistemología trascendental¹⁵⁵⁷. Para Bitbol, el correlacionismo no constituye la irrupción de una contra-revolución ptolemaica, como afirma QM, sino la prolongación lógica de la revolución iniciada por Copérnico, que trajo consigo la relativización del movimiento en favor de un concepto de *determinación relacional* (*détermination relationnelle*)¹⁵⁵⁸.

¹⁵⁵¹ Bitbol, M., *Maintenant la finitude : Peut-on penser l'absolu ?*, París: Flammarion, 2019.

¹⁵⁵² *Ibid.*, p. 7

¹⁵⁵³ Bitbol (2019), p. 103.

¹⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 66.

¹⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 484.

¹⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 34.

¹⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 11.

¹⁵⁵⁸ *Ibid.*, pp. 54-59.

Kant supo ver el fondo de esa revolución, que no consistía tanto en pasar de una concepción geocéntrica a una heliocéntrica como en la toma de conciencia de la *correlatividad* de «todas las propiedades identificables de los objetos físicos», lo que hace del alemán, según Bitbol, un antecedente de la física cuántica de Heisenberg¹⁵⁵⁹ y de la teoría de la relatividad einsteiniana, donde se impone un límite conceptual decisivo a la idea de cuerpos materiales existente en-sí, de forma independiente a los procesos de medida y de observación¹⁵⁶⁰. Igualmente, aporta ejemplos de la física cuántica (la dualidad onda-corpúsculo, entendida como una familia de fenómenos discontinuos que no impone a priori ni una ontología de ondas ni una ontología de corpúsculos) para refutar el realismo ontológico y defender el correlacionismo de Bohr¹⁵⁶¹. La epistemología trascendental kantiana sería por tanto el mejor aliado de la ciencia moderna, en tanto se basa en un proceso de *objetivación* de los sujetos cognoscentes para hacer los datos de la experiencia más inteligibles. La ciencia determina que existen solo contextos de observación, no descripciones de lo que es en-sí. Y precisamente el correlacionismo de fondo de la interacción de las investigaciones científicas y su intersubjetividad es lo que permite ese proceso de objetivación.

Bitbol se detiene también en la argumentación que QM realiza sobre el fondo epistemológico del correlacionismo, y detecta en ella una «contradicción existencial»: el realista/materialista especulativo, creyendo que está pensando lo que existe independientemente del pensamiento, solo lo está *pensando*, lo mismo que solo está pensando su deseo de captar algo no relativo al pensamiento¹⁵⁶². QM no es capaz de entender que el absoluto que busca no es algo opuesto a la epistemología correlacional, sino que se encuentra precisamente dentro de esta; como indica Bitbol «el absoluto excede y transita el pensamiento porque el pensamiento participa de él; no tiene nada que ver con un objeto porque objetivarlo es estar en él; no es un ente porque ser consiste en estar en él »¹⁵⁶³. Este absoluto que excede el pensamiento no se opone a la correlación, sino que es uno con ella, algo que Bitbol pone en relación con la escuela budista india de *madhyamaka* o del «camino medio» fundada por Nāgārjuna, que elimina toda diferencia entre *samsāra* (el mundo de las correlaciones) y *nirvana* (el absoluto o lo incondicionado), proclama la vacuidad de la existencia intrínseca o en-sí de todas las cosas y solo admite la forma de existencia relativa e interconectada denominada *paratantra*, es decir, «estar-todo-entretelado», «ser-dependientes-unas-cosas-de-otras»¹⁵⁶⁴. Las cosas establecen mutuamente la existencia unas de otras (la existencia del objeto establece la del sujeto y viceversa), se da una absoluta co-dependencia, y en eso consiste *existir*. No se da por tanto un absoluto *fuera de los*

¹⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 63 («Elle prépare, plus profondément encore, la généralisation de cette nature relationnelle à toutes les propriétés identifiables des objets physiques, qui a été fortement suggérée par la physique quantique, et ouvertement assumée par Werner Heisenberg»).

¹⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 376-379.

¹⁵⁶¹ *Ibid.*, pp. 379-383.

¹⁵⁶² Bitbol (2019), pp. 135-136.

¹⁵⁶³ *Ibid.*, p. 442 (trad. nuestra) («[l']absolu excède et transit la pensée parce que la pensée en participe ; il n'a rien d'un objet parce qu'objectiver en relève ; il n'est pas un étant parce qu'être revient à en être»).

¹⁵⁶⁴ *Ibid.*, pp. 446-451.

fenómenos; el absoluto (nirvana) no es un ente trascendente (como el Dios de las religiones), sino que consiste precisamente en *esa co-dependencia misma* de los entes y los fenómenos: dicho en términos de QM, el budismo madhyamaka *absolutiza el correlato*, convierte las relaciones inmanentes mismas entre los entes en lo absoluto. En realidad, Bitbol no es capaz de entender que, en este punto, QM coincide completamente con el budismo madhyamaka (y por tanto con su propia tesis), desde el momento en que hace de la contingencia inmanente de los entes y sus relaciones (el vacío, samsara) *lo absoluto* (el nirvana); la diferencia con QM no se da a nivel ontológico, sino solo gnoseológico: para QM el absoluto es también algo inmanente, y la correlación entre pensar y ser es *parte* del absoluto, pero no *permite* acceder al absoluto, que él entiende como la absoluta necesidad de la contingencia.

Bitbol se opone a lo que podríamos llamar la «exo-ontología» de QM (el absoluto es algo exterior al sujeto y al pensamiento) y le opone la «endo-ontología» del correlacionismo¹⁵⁶⁵ (el absoluto solo puede entenderse desde dentro del pensamiento), la única que cree posible; el absoluto como algo co-substancial al mundo experimentado de los fenómenos, entendidos como *relaciones* (y por tanto co-relaciones); proporciona además su propia definición de absoluto: «Aquello que, percibido en su diversidad, da lugar a la inestabilidad relacional de las cosas, eso mismo, experimentado como singular, constituye el absoluto»¹⁵⁶⁶. Se trata, como en el caso de QM (pese a lo que opina el propio Bitbol), de un absoluto completamente *inmanente*, al que no se accede a través de la especulación intelectual, pues esta dimana de él, y «no puede más que alejarse de él a medida que se dirige a él». Bitbol concluye su libro con estas palabras:

Un pensamiento especulativo que pretende captar lo absoluto es similar a una sombra que se esforzara por captar el cuerpo del que es la proyección, corriendo delante de él¹⁵⁶⁷.

Más allá de su monumentalidad, el libro de Bitbol constituye hasta el momento la crítica más sistemática y detallada de la epistemología de QM, partiendo de posiciones kantianas, orientales (budismo y taoísmo) y de filosofía de la ciencia, y se erige al mismo tiempo como un sólido tratado de epistemología *ad usum Delphini*, en tanto resume perfectamente el estado del problema del conocimiento de lo real conforme a la filosofía de la ciencia actual. En un artículo posterior¹⁵⁶⁸, Bitbol amplía su crítica a la arbitrariedad y el posibilismo de las especulaciones metafísicas del realismo especulativo, que crea escenarios virtuales y pretende trasplantarlos a los reales. Uno de los errores en los que caen los materialistas especulativos consiste, a ojos de Bitbol, en confundir los relatos interpretativos de las ciencias objetivas de la naturaleza con una descripción fiel del mundo en tanto tal, confundiendo lo objetivo (lo constituido) con lo

¹⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 458.

¹⁵⁶⁶ Bitbol (2019), p. 476 («Ce qui, perçu dans sa diversité, donne lieu à l'instabilité relationnelle des choses, cela même, vécu comme singulier, est l'absolu»).

¹⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 476 («Une pensée spéculative cherchant à arraisonner l'absolu ressemble à une ombre qui s'efforcerait de saisir le corps dont elle est la projection, en courant devant lui. »).

¹⁵⁶⁸ Bitbol, M., «Maintenant la finitude. Une critique épistémologique du matérialisme spéculatif», *Philosophiques* 47/2, otoño 2020, pp. 417-426.

real (lo dado)¹⁵⁶⁹. Bitbol critica la argumentación circular y por tanto falaz del así llamado «círculo correlacional», y considera que hay dos tipos de refutación del argumento principal del materialismo especulativo: a) La refutación lógico-pragmática juega con el uso de las modalidades: si admitimos que una cosa en sí misma que no se percibe es imaginable, o incluso posible, esto no basta para concluir que sea real; b) la refutación pragmático-existencial, a su vez, equivale a mostrar que la contradicción performativa del materialista es más profunda porque es más inmediata (en el sentido de inmediatamente experimentada) que la del correlacionismo, que tiene solo un carácter discursivo¹⁵⁷⁰. Ambas refutaciones revierten en todo caso en lo mismo: el materialista especulativo, por muy elegantes que sean sus movimientos para pensar el absoluto, no sale nunca de su propio pensamiento, su absoluto no es más que un falso absoluto, un absoluto *relativo a su pensamiento*, como el Dios «deducido» del argumento ontológico¹⁵⁷¹. Bitbol critica igualmente el platonismo matemático que se esconde tras la empresa de búsqueda del absoluto de QM, que en *DF* afirma cosas como que «lo que es matematizable es absolutizable», proposiciones que fuera del platonismo y en el marco de concepciones alternativas de las matemáticas como el idealismo trascendental, el pragmatismo, el intuicionismo o el constructivismo, pierden todo carácter de autoevidencia¹⁵⁷².

La filósofa francesa Isabelle Thomas-Fogiel, en *Le Lieu de l'universel* (2015)¹⁵⁷³, reprocha a QN y otros realistas especulativos un conocimiento deficitario o sesgado de la filosofía de Kant, al no tener en cuenta la distinción clara que hizo el filósofo alemán entre lo empírico y lo trascendental, y presuponer que Kant solo tuvo en cuenta el campo de la *Crítica de la razón pura* y no otros dominios claramente empíricos: que los juicios sintéticos *a priori* sean posibles no significa que todos los juicios sean de ese tipo (solo afectan en realidad a las matemáticas y a una parte ínfima de la física), ni que los juicios sintéticos *a posteriori* no nos enseñen nada del mundo en el que vivimos¹⁵⁷⁴. Thomas-Fogiel también considera problemática la relación entre enunciados ideales y referentes reales que realiza QM en *DF*, y por tanto también la relación entre los enunciados matemáticos y la realidad en sí (por ejemplo, los hechos ancestrales): ¿cómo debemos entender la capacidad de las matemáticas de *decir* lo real físico? ¿Cómo llegan los enunciados ideales a decir un real trascendental como los hechos ancestrales? ¿En qué sentido las matemáticas muestran la estructura de lo real, del ser?¹⁵⁷⁵. La absolutización de las matemáticas resulta también problemática, según Thomas-Fogiel, si se pone en relación con las tesis de QM del hipercaos, por un lado, y de la estabilidad (que no inmutabilidad) de las leyes de la naturaleza: ¿qué explican las matemáticas, el hipercaos inicial o la estabilidad aparente y contingente, o ambos, y cómo?¹⁵⁷⁶ Según la

¹⁵⁶⁹ Bitbol (2020), p. 420.

¹⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 422.

¹⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 422.

¹⁵⁷² *Ibid.*, p. 423.

¹⁵⁷³ Isabelle Thomas-Fogiel, *Le Lieu de l'universel. Impasses du réalisme dans la philosophie contemporaine*, París : Seuil, 2015.

¹⁵⁷⁴ Thomas-Fogiel (2015), p. 276

¹⁵⁷⁵ *Ibid.*, pp. 281-282.

¹⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 282.

autora francesa, se trata de cuestiones que QM no acaba de explicar, del mismo modo que no explica la diferencia entre lo real (el hipercaos) y la apariencia (la regularidad de las leyes)¹⁵⁷⁷. Por lo demás, Thomas-Fogiel cuestiona la denominación o etiqueta de *realismo* que se atribuye al realismo especulativo, incluido QM, y considera que se trata de una corriente más dentro de la posmodernidad y de la filosofía occidental después de 1945, filosofía cuyo objetivo y *leit-motiv* no es otro que proponer un contra-modelo de la perspectiva filosófica; por ello en el caso de QM no habría ni revolución ni giro, sino un deseo de cambiar la perspectiva situando no al humano *en el mundo*, sino al humano *frente al mundo*, pero en ningún caso fundamentar un realismo¹⁵⁷⁸.

En su artículo «After Kant, Sellars, and Meillassoux. Back to Empirical Realism?»¹⁵⁷⁹, James R. O'Shea incide en esa idea de que QM no entiende de forma adecuada el empirismo realista y el idealismo trascendental de Kant, aunque no rechaza la idea de que Kant sea correlacionista, pero considera que se trataría de un correlacionista objetivo, no subjetivo¹⁵⁸⁰. A su vez, Carl Sachs¹⁵⁸¹ critica la filosofía de QM desde la perspectiva de Sellars y considera que, pese a lo que pueda parecer, aporta muy poco a la filosofía de la ciencia: su materialismo especulativo y su absolutización de la contingencia deja muy poco espacio a la explicación científica¹⁵⁸², ya que no permite trazar diferencias significativas entre los entes¹⁵⁸³. Para QM las teorías científicas son irrelevantes para la ontología: su falibilidad las hace inapropiadas para la filosofía. Por otra parte, su rechazo del principio de razón suficiente conlleva que si cualquier cosa puede suceder en cualquier momento sin razón alguna, entonces es absurdo buscar explicaciones. Sachs considera que QM tiene razón en el sentido de intentar abolir el principio de razón suficiente, pero no en la alternativa que ofrece; él propone la propuesta por Charles S. Peirce: considerar ese principio no como una exigencia ontológica, sino como una mera regla metodológica dentro de la investigación experimental¹⁵⁸⁴.

Los artículos de O'Shea y Sachs forma parte de *The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux Analytic and Continental Kantianism*, aparecido en 2017 con Fabio Gironi como editor y autor de la introducción, un libro que recoge diez textos de diferentes autores que rotan sobre dos ejes esenciales: la pervivencia de la filosofía kantiana en la obra de QM y de Wilfrid Sellars, y las convergencias y divergencias en las filosofías de estos dos autores contemporáneos. La mayor parte de los artículos o ensayos, escritos desde una perspectiva mayoritariamente analítica y sellariana, destacan que la filosofía

¹⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 290.

¹⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 284.

¹⁵⁷⁹ O'Shea, J. R., «After Kant, Sellars, and Meillassoux. Back to Empirical Realism?», en: Gironi, F. (ed.), *The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux Analytic and Continental Kantianism*, Nueva York: Routledge, 2017, pp. 21-40.

¹⁵⁸⁰ O'Shea (2017), pp. 24-25.

¹⁵⁸¹ Sachs, C., «Speculative Materialism or Pragmatic Naturalism? Sellars *contra* Meillassoux», ?, en: Gironi, F. (ed.), *The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux Analytic and Continental Kantianism*, Nueva York: Routledge, 2018, pp. 85-105.

¹⁵⁸² Sachs (2017), p.98.

¹⁵⁸³ *Ibid.*, p. 99.

¹⁵⁸⁴ *Ibid.*, pp. 100-101.

de Sellars escapa al correlacionismo y reprochan al realismo de QM el incurrir en lo que Sellars denominó el «mito de lo dado» (*myth of the given*)¹⁵⁸⁵ (en el que algunos de los autores ven analogías con el «círculo correlacionista» de QM) y que consiste en defender la visión distorsionada de que el conocimiento de lo que percibimos puede ser independiente de los procesos conceptuales, cognitivos y epistémicos que tienen lugar en la percepción/cognición: para que exista algún tipo de conocimiento mínimo de cualquier objeto los conceptos deben aparecer en algún momento. Los artículos también aluden a las similitud de enfoque de Sellars y QM: para ninguno de los dos parece haber puntos de partida o fundamentos inmutables, aunque partan de perspectiva, trasfondos y enfoque diferentes: para Sellars se parte siempre de un *in medias res* gnoseológico absolutamente precario cargado de lastres epistémicos, mientras que para QM la contingencia de los fundamentos no es sino la consecuencia de sus principios ontológicos. Así por ejemplo el artículo de Dionysis Christias¹⁵⁸⁶ considera que Sellars estaría de acuerdo con la idea de QM de que puede accederse a un conocimiento del en-sí, aunque solo a condición de que primero delimitemos y utilicemos adecuadamente las ideas fundamentales del trascendentalismo kantiano (pues Sellars también cree que solo así podemos evitar recaer en la metafísica dogmática prekantiana), y piensa igualmente que Sellars no estaría en absoluto de acuerdo con QM acerca de la cuestión más específica e igualmente sustancial de qué es precisamente lo que hay que conservar o descartar del trascendentalismo kantiano (para poder finalmente trascenderlo «desde dentro» y formular una filosofía postkantiana no metafísica que pueda pretender de manera plausible estar en condiciones de acceder al «en-sí»)¹⁵⁸⁷. Para Sellars no existe tanto «el ser» como «el concepto de ser», algo que le aleja del realismo de la contingencia de QM (que por otra parte muestra deficiencias metodológicas): para Sellars no son sustentables fundamentos ónticos u ontológicos últimos. Como expone con claridad Daniel Sacilotto en otro de los artículos:

La tarea de cualquier ontología realista crítica, en particular, implica clarificar cómo las restricciones pragmático-semánticas especificables definen un estándar normativo de verdad objetiva, especificando las condiciones genéricas para el éxito descriptivo y explicativo, sin apelar a una relación subrepticia o a una armonía metafísica entre el pensamiento y su objeto. Es decir, el materialista racionalista, para evitar caer en el dogma, debe explicar cómo las afirmaciones existenciales pueden ser evaluadas como conformes o no conformes con el ideal de aprehender una realidad independiente de la mente, sin reactivar una noción epistémicamente opaca de «correspondencia» en la que la garantía normativa requerida para un estado conceptual se extraería del efecto causal directo de las entradas sensoriales o no discursivas, es decir, debe evitar la confusión de cuestiones epistémicas y ontológicas sintomática de aquellos fundacionalistas que caen presa del «mito de lo Dado» al afirmar que un subconjunto de nuestras creencias están epistémicamente infraderivadas, y del dogmatismo postulativo de aquellos «absolutistas» metafísicos que

¹⁵⁸⁵ En Sellars, W., «Empiricism and the Philosophy of Mind», en: Feigl, H. y Scriven, M (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Volume I: The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis*, University of Minnesota Press, 1956, pp. 253-329.

¹⁵⁸⁶ Christias, D., «Toward the Thing-in-Itself. Sellars' and Meillassoux's Divergent Conception of Kantian Transcendentalism», en Gironi (2017), pp. 127-153.

¹⁵⁸⁷ Christias (2017), p. 128.

se adhieren al principio de razón suficiente, tal y como la caracteriza Meillassoux, y que postulan algunas entidades o entes como ontológicamente básicos o *causa sui*¹⁵⁸⁸.

5.3. El archifósil y el tiempo

El libro de Michel Bitbol ya mencionado se propone también refutar los argumentos utilizados por QM en lo referente al archi-fósil y a la ancestralidad: de hecho va a dedicar un capítulo entero de su libro (el VII) a esa refutación. Según él, el epistemólogo correlacionista no impone ni se compromete con ninguna doctrina previa ni preconcebida sobre la existencia o inexistencia de un pasado subsistente por sí mismo: no opta ni por la tesis realista ni por la antirrealista¹⁵⁸⁹; en ese sentido actúa en consonancia con la actitud antidogmática que se le presupone a la ciencia. Ante la evidencia de las pruebas paleontológicas, se obliga a *creer ahora* que el planeta Tierra se formó hace 4.540 millones de años, pero sabiendo que esos datos están sometidos en todo momento a posible revisión o refutación, pues los instrumentos, escalas y procedimientos de datación pueden fallar o ser inexactos; además, tiene en cuenta la existencia de la propiedad cuántica de la «no-localidad», o la paradoja de Einstein-Podolsky-Rosen o paradoja EPR, que nos hacen ver que quizá el tiempo y el pasado no son cosas tan obvias como parecen¹⁵⁹⁰. Frente a ello, el materialista especulativo se olvida, al desplegar su discurso sobre el tiempo, de que ese discurso es correlativo a su pensamiento, y declarando que hay un sentido en sostener que las proposiciones ancestrales son verdaderas independientemente de nosotros, evade y escamotea su *afirmación presente* que les da un sentido para nosotros¹⁵⁹¹.

Bitbol considera que en el caso de los enunciados sobre hechos ancestrales, QM los toma *en su literalidad*, y no tiene en cuenta que tales enunciados son meros correlatos de las preguntas, de las categorías o de los procedimientos experimentales de la ciencia¹⁵⁹² (objeción que, por otra parte QM ya había previsto). Lo importante para Bitbol no son los *enunciados* que los científicos hacen sobre lo ancestral, destinados al

¹⁵⁸⁸ Sacilotto, D., «Puncturing the Circle of Correlation. Rationalism, Materialism, and Dialectics», en Gironi (2017), pp. 201-234, p. 222. (trad. nuestra) («The task for any critical realist ontology, in particular, involves clarifying how specifiable pragmatic-semantic constraints define a normative standard of objective truth, specifying the generic conditions for descriptive and explanatory success, without appealing to a surreptitious metaphysical relation or harmony between thought and its object. That is, the rationalist materialist, in avoiding dogma, must explain how existential claims can be assessed as conforming or failing to conform to the ideal of apprehending a mind independent reality, without reactivating an epistemically opaque notion of 'correspondence' in which the required normative warrant for a conceptual state would be drawn from the direct causal effect of sensory or non-discursive inputs, i.e., it must avoid the conflation of epistemic and ontological issues symptomatic of those foundationalists who fall prey to the 'Myth of the Given' in claiming that a subset of our beliefs are epistemically underived, and of the postulational dogmatism of those metaphysical 'absolutists' who adhere to PSR, as characterized by Meillassoux, and who posit some entities or entity as ontologically basic or *causa sui* »).

¹⁵⁸⁹ Bitbol (2019), p. 437.

¹⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 439.

¹⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 478.

¹⁵⁹² Bitbol (2020), p. 424.

gran público como discurso exotérico, y por tanto resumido, extractados y reformateados conforme al lenguaje común, sino lo que los científicos *hacen*: las exploraciones e investigaciones teórico-experimentales, sus simbolizaciones matemáticas y la articulación de sus instrumentos de medición, que determinan las *gammas de valor* que pueden adoptar los observables cuánticos, por ejemplo¹⁵⁹³.

Para abordar el problema de la ancestralidad desde un punto de vista correlacional, Bitbol se propone primero determinar en qué consiste realmente una de las (supuestas) dos facetas de la correlación: la realidad. Bitbol se detiene en las aporías que representan fenómenos como la dualidad onda-corpúsculo o la superposición cuántica (ejemplificada por el famoso *gato de Schrödinger*) y considera, citando a Richard Healey, que al querer descifrarlas se pone de manifiesto un prejuicio esencial: creer que la teoría cuántica (o cualquier otra teoría científica) *describe el mundo*¹⁵⁹⁴. El valor de la ciencia sería eminentemente heurístico; una guía de anticipación de lo que se dice y se muestra. Los experimentos con mediciones cuánticas (por ejemplo en interferometría) muestran la existencia de una relación no *material*, sino *informativa* entre el sistema físico y los instrumentos y aparatajes de medición; lo que cuenta en una experiencia cuántica no es el proceso hipotético que se despliega entre la preparación de la experiencia y detección, sino la relación informativa con la configuración final del aparataje, que puede fijarse prácticamente en cualquier momento, *incluso poco antes de detección*¹⁵⁹⁵. Los instrumentos detectores y exploradores *determinan* ciertos comportamientos cuánticos *con su mera presencia*. Por otra parte, resulta extremadamente difícil determinar, en esas experiencias y experimentos cuánticos, *dónde fijar el presente* temporal: la observación no resulta nunca *absolutamente contemporánea* con el fenómeno observado. Bitbol se remite a los experimentos llamados de «elección retardada», presentados por J.A. Wheeler y W.H. Zurek¹⁵⁹⁶, que muestran que «el “estado cuántico” de un sistema físico en una etapa determinada de su historia puede depender de decisiones experimentales tomadas mucho después de esa etapa (incluso años después)»¹⁵⁹⁷. El experimento de 1931 de Karl-Friedrich von Weizsäcker con una placa fotográfica, un microscopio, un fotón y un electrón y el choque de ambos, muestra por ejemplo que el estado cuántico del electrón en un momento dado (el de la colisión con el fotón) depende de una decisión experimental que puede tomarse tan tarde como se quiera después de ese momento, y esta decisión crucial para el estado cuántico del electrón se refiere a las modalidades de recogida de un elemento (el fotón) que no ha estado en contacto con él durante mucho tiempo¹⁵⁹⁸; es decir: una decisión experimental actual determina el estado cuántico anterior de un sistema.

¹⁵⁹³ Sobre esto último, ver Bitbol (2019), pp. 377-378.

¹⁵⁹⁴ Bitbol (2019), p. 380.

¹⁵⁹⁵ Bitbol (2019), pp. 383-384.

¹⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 389 y ss.

¹⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 390.

¹⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 391.

Bitbol indica que el análisis de la sucesión temporal de los fenómenos cuánticos es engañoso, porque deriva en realidad, por reconstrucción retrospectiva, del acto final único e indivisible de elegir la instrumentación en relación con la cual se revelan estos fenómenos. Ese análisis temporal parece mostrarse completamente irreductible a una epistemología «realista». Lo que parece deducirse de esa aparente aporía es que « el significado y la determinación de lo que se llama "pasado" son generados por una actividad presente»: el momento exacto en el que se tomaron todas las decisiones experimentales al respecto¹⁵⁹⁹. En el experimento del borrador cuántico de elección retrasada de Marlan Scully y Kai Drühl de 1982, se pone de manifiesto esa retroalimentación implícita del tiempo o retrocausalidad: la intervención del detector *modifica el pasado* de la partícula, y la instalación de un determinado instrumento *borra la información* sobre la trayectoria de los fotones que habrían podido recoger los detectores finales. De esta manera, la repentina desaparición o aparición de una hoja semirreflectante determina que una partícula cuántica haya seguido o no una trayectoria única *en su historia pasada*.

El problema de fondo aquí es el relativo al «pasado» del protón, es decir, a «la historia del protón antes de ser observado»¹⁶⁰⁰; en ella la determinación que se proyecta como si hubiera tenido lugar en el «pasado» está relacionada con una actividad *presente* (en el sentido de realizada en el momento presente) de donación de sentido. Esa donación de sentido, el «codicilio de la modernidad» de QM, se revela por tanto para Bitbol como la condición necesaria para hacer inteligible las teorías científicas. Del mismo modo que la paradoja de Einstein-Podolsky-Rosen mostraba el comportamiento no-realista (no-local) del espacio, los experimentos del borrador cuántico y de la elección retardada muestran la inadaptabilidad del tiempo a modelos realistas tradicionales. Ambas constelaciones de experimentos solo son explicables desde una *correlación absoluta* (bohriana) entre el *conocimiento* del experimentador (y sus instrumentos) y el *estado del sistema*.

Bitbol hace frente a la objeción de que quizá ese *temporalidad y espacialidad no realistas* se limita al nivel microscópico de las partículas cuánticas, no al de los «hechos de la vida cotidiana», a los hechos macroscópicos; y recurre para ello al segundo teorema de J.S. Bell, que demuestra que para escapar a la conclusión de la no localidad cuántica, hay que suspender la determinación intrínseca de las propiedades macroscópicas¹⁶⁰¹. A su vez, la teoría de la decoherencia cuántica permite explicar cómo un sistema físico, bajo ciertas condiciones específicas y por interacción con el entorno, deja de exhibir efectos cuánticos (estado entrelazado) y pasa a exhibir un comportamiento típicamente clásico (superposición no entrelazada de estados). Dentro del marco cuántico, la opción *antirrealista* y correlacionista, que equivale a negar toda no-localidad en nombre de la relatividad de las propiedades, los hechos, e incluso su comparación con respecto al contexto experimental que permite que se manifiesten, es sin duda la correcta frente a la opción realista que consiste en postular propiedades y hechos que se influyen mutuamente de forma no local: la primera postula que las

¹⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 392.

¹⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 397

¹⁶⁰¹ Bitbol (2019), pp. 414-415.

determinaciones y los hechos dependen todos de un medio de detección, desde la parte superior hasta la inferior de la escala de dimensiones espaciales; la segunda entrañaría extrapolar los conceptos formales de determinaciones absolutas y hechos definitivamente consumados a la escala microscópica, algo que hace que el proyecto de unificación conceptual del paradigma cuántico tropiece con paradojas hasta ahora no superadas¹⁶⁰². Dicho de otro modo: la ruptura o socavación operada por la física cuántica de los conceptos formales de propiedad y de substrato individual son extensibles a la realidad macroscópica y refutan de forma factual los presupuestos del realismo; la objetividad aportada por la física cuántica (mucho más profunda) destituye la objetividad de la prácticas y usos cotidianos, sobre los que se funda el realismo espontáneo. Desde el punto de vista del paradigma cuántico, las cosas, las propiedades y los hechos del mundo de la vida cotidiana, no son sino puntos de apoyo intermedios *meta-estables* para el trabajo de construcción del conocimiento¹⁶⁰³.

Bitbol asimila esta capacidad de disolución y de-construcción propia del paradigma cuántico a la fuerza disolvente de la *epojé trascendental* de Husserl; desde esa disolución de las categorías del realismo que opera el paradigma cuántico, al observar los hechos mismos (*faits*) nos encontramos constantemente ante un estado de *suspensión* cognitiva del mismo orden que el formalizado por las superposiciones de estados en la mecánica cuántica. El *hecho* se muestra, a la luz de esa «epojé cuántica», como una realidad precaria, tanto desde el punto de vista espacial como temporal, atravesado por la no-localidad y la retrospección (la *superposición espacial* y la *retrocausalidad temporal*). Para Bitbol lo que se da en ese contexto del *hecho* no es un hecho como tal, sino «un proceso perpetuo de factualización o de actualización dentro de un contexto de potencialidades»¹⁶⁰⁴. Y ese proceso solo tiene sentido si se despliega de forma siempre provisional en un presente vivo (*présent vivant*).

Bitbol considera que los fenómenos observados en el momento presente vivo y en particular las correlaciones observadas, se ajustan estrictamente al principio de conservación de la cantidad de movimiento y al principio de conservación del momento cinético; y esto debería constituir una explicación suficiente para su temporalidad, sin necesidades de apelar a explicaciones causales extrateóricas¹⁶⁰⁵. La teoría cuántica constituye «una teoría general de la previsión correlacional»: el campo de acción de sus conceptos se sitúa por debajo del umbral de la actualidad, en el ámbito de la potencialidad. La realidad se escapa por completo de ser capturada por el simbolismo de la teoría cuántica, incluso cuando parece tan sólida como la del entorno familiar de cosas que se pueden manipular en un laboratorio, y lo que hace es describir la evolución de las potencialidades en el espacio-tiempo, con lo cual no hace sino *evacuar* la actualidad de ese espacio. Esto trae consigo una consecuencia muy importante: la actualidad de un «hecho» ya no puede datarse y situarse en el pasado, sino que

¹⁶⁰² *Ibid.*, pp. 418-419.

¹⁶⁰³ *Ibid.*, p. 422.

¹⁶⁰⁴ Bitbol (2019), p. 430 («un procès perpétuel de factualisation ou d'actualisation dans un milieu de potentialités»).

¹⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 432.

simplemente está presente en un proceso de actualización constantemente renovado. La actualidad de un «hecho» ya no debe considerarse por tanto como una realidad ancestral, sino como el resultado de un trabajo de retrospectión que se está llevando a cabo en este mismo momento. Es necesario entonces no solo reconocer que las determinaciones de los sistemas físicos no tienen otra existencia que la relacional, sino también prever que la relación determinante última se establece con el *presente vivo del acto de apercepción*¹⁶⁰⁶. La concepción literal de la ancestralidad de los «hechos» debe ser substituida por una concepción correlacionista y presentista de los mismos.

La conclusión correlacionista de Bitbol («correlacionismo radical» denomina a su posición) es clara, y coincide con el diagnóstico de la tesis correlacionista que hace QM: solo existe el tiempo presente y el resto de momentos temporales son *relativos* a él. Esta tesis, tan opuesta al «realismo temporal» que afirma la existencia de hechos en el pasado, es presentada por Bitbol como una apelación al poder desestabilizador de la filosofía frente a la *dóxa* y el sentido común¹⁶⁰⁷ (algo de lo que también se reivindica QM desde el anti-correlacionismo). El correlacionista radical no sostiene tesis ninguna sobre la existencia del pasado como tal; su campo de investigación se encuentra *por debajo* de las posiciones de la existencia, en una experiencia previa a cualquier decisión de compromiso ontológico. No se adhiere a la tesis de que el pasado no existe, pero tampoco a la de que el pasado existe, y tampoco se niega «a participar en un universo de sentido similar al de los defensores del sentido común»¹⁶⁰⁸. Conforme a ello, a la pregunta de si el correlacionista radical cree o no que los acontecimientos pasados han existido, responde:

Lo mismo que tú, creo que los acontecimientos pasados existieron; pero por mi parte sé que lo creo, y me preocupo por identificar lo que asegura esa creencia. En mi opinión, la legitimidad de una creencia depende siempre de aquello que la atestigua¹⁶⁰⁹.

Fiel a un correlacionismo (y empirismo) radical, Bitbol no se pronuncia sobre la naturaleza última de esos acontecimientos en los que *cree*, pero cuya existencia es incapaz de *demostrar* desde un punto de vista epistemológico. El enfoque fenomenológico de Bitbol acepta los datos de la ciencia que afirman *ahora* (y por eso los *cree ahora*) que la Tierra se formó hace 4.540 millones de años. Pero no deja de albergar dudas sobre la naturaleza misma de los acontecimientos a datar y sobre las escalas de datación. Y se considera enormemente sensible a la posibilidad de que la asignación retrospectiva de fechas fijas a los acontecimientos reificados sea suficiente para impedir la inteligibilidad de una teoría mayor de la física contemporánea, que introduce la idea de la «no-localidad». En ese caso-límite, la «suspensión» o *epojé* correlacionista sobre los hechos pasados acontecidos en el absoluto es la única que permite subsanar el desorden que supondría aceptar la tesis del sentido común.

¹⁶⁰⁶ *Ibid.*, pp. 433-434.

¹⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 436.

¹⁶⁰⁸ Bitbol (2019), p. 437.

¹⁶⁰⁹ *Ibid.*, pp. 437-438.

Bitbol despliega con habilidad los argumentos que QM ya había expuesto como típicos y propios del correlacionismo, pero los vincula a conceptos, experiencias y datos de la física cuántica que apuntan a una realidad última de orden si no completamente correlacional, sí al menos absolutamente *relacional* de las partículas subatómicas. Su refutación de la ancestralidad no sale nunca del ámbito de la correlación, y se niega a afirmar la realidad de acontecimientos pasados absolutos; se trata de datos empíricos en los que el filósofo debe *creer* al científico, pero considerando siempre que la realidad o los fenómenos a los que remiten podría ser perfectamente otra. Con ello, como QM ya había previsto y criticado en posturas similares, Bitbol hace de los datos científicos una *cuestión de fe provisional*, y de su correlacionismo un escepticismo radical, que en última instancia nunca podrá ser satisfecho, pues la ciencia no puede otorgar nunca el tipo de certezas epistemológicas que exige.

Curiosamente Peter Hallward, en un artículo de 2008, indica que ningún correlacionista moderno, excepto quizá «unos pocos idealistas fosilizados¹⁶¹⁰», defiende que hechos anteriores al surgimiento del cerebro humano no existan y que de hecho, desde un punto de vista kantiano ortodoxo, apenas existe diferencia entre hechos ocurridos ayer y hecho ocurridos hace millones de años; lo único que el correlacionista afirma es que cuando se piensa sobre un acontecimiento ancestral, se está *pensando* en él¹⁶¹¹. Para Hallward, para rebatir de verdad los argumentos de los correlacionistas sería necesario hacer referencia no a objetos anteriores en el tiempo al pensamiento, sino a procesos de pensamiento que tienen lugar sin el pensamiento, o bien objetos que se nos presentan en ausencia de cualquier presencia o evidencia objetiva, es decir, justamente aquellos objetos que QM ha excluido al absolutizar el principio de no-contradicción. Según Hallward, QM se muestra incapaz de mostrar cómo podríamos pensar un mundo ancestral sin pensar en él, con lo que los argumentos correlacionistas quedan intactos¹⁶¹². Hallward critica igualmente la idea del tiempo que preconiza QM, y que aparece reducido a una única dimensión, la del instante. El tiempo queda reducido a una sucesión de secuencias gratuitas, cuyo paradigma es el milagro. Aquí la argumentación de Hallward falla, pues el hipercaos no es ni puede ser milagroso, porque la noción misma de milagro presupone los parámetros estables de una normalidad predecible, pero para QM no existen tales parámetros: la contingencia es el único absoluto para él. A su vez, QM vincula ese «tiempo milagroso», como lo denomina Hallward¹⁶¹³, a la detotalización cantoriana de todo intento de cerrar o limitar un conjunto numerable de posibilidades. Ahora bien, la teoría transfinita de los conjuntos de Cantor se refiere exclusivamente al campo de los números, y sus implicaciones son esenciales únicamente para la fundamentación de las matemáticas; falta la demostración, por parte de QM – que no olvidemos que no es matemático – de cómo se concretan esas

¹⁶¹⁰ «a few fossilized idealists.», Hallward (2008), p. 55.

¹⁶¹¹ *Ibid.*

¹⁶¹² Hallward (2008), p. 55.

¹⁶¹³ «miraculous time», *Ibid.*, p. 56.

implicaciones en el tiempo y el espacio de nuestro universo en concreto¹⁶¹⁴. Como indica Hallward, QM parece considerar a veces, de manera sorprendente, los dominios de la lógica y la ontología y los de la matemáticas como totalmente intercambiables, y deja sin explicar cuestiones concretas como hasta qué punto o en qué sentido nuestro mundo material es infinito, o en qué sentido la evolución de la vida se halla confrontada a un conjunto infinito de posibilidades reales. Hallward afirma que QM confunde los dominios de la matemática pura con los de la matemática aplicada¹⁶¹⁵. Para que las ideas sobre el archifósil fueran realmente coherentes con esas ideas matemáticas de QM, el archifósil tendría que ser definidos única y exclusivamente en términos de números puros, lo que le aleja de toda posible indagación científica.

Martin Häggglund, del que luego veremos que realiza una crítica muy amplia de la *divinología* y la *escaología* de QM, critica igualmente la preservación del principio de no contradicción dentro de la ontología de QM, pues considera que la argumentación dirigida contra la imposibilidad de la existencia de un ser contradictorio (pues ya contendría lo otro dentro de sí, y no podría nunca devenir) puede dirigirse igualmente hacia un ser no-contradictorio, que debe en principio tener una presencia indivisible en sí mismo, y con ello excluye la dimensión de alteridad necesaria para devenir¹⁶¹⁶; todo ello parte de una idea equivocada del devenir por parte de QM, que a su vez parte de una idea equivocada en su concepto del tiempo. Para QM el devenir es un movimiento de un ente discreto a otro distinto, es decir, de un ente que primero está presente en sí mismo y a continuación es afectado por su propia desaparición. Häggglund por el contrario considera que la sucesión del tiempo requiere por una parte que cada momento sea reemplazado por otro momento y que la alteración esté activa desde el principio; cada momento debe negarse a sí mismo y pasar *en el mismo acontecimiento*; sin esa negación de sí mismo no existiría el tiempo¹⁶¹⁷. Para Häggglund en el fondo de todo ello subyace una concepción errónea del tiempo en QM: el movimiento del devenir no puede consistir en el paso de un ente discreto a otro; para que un momento sea sucedido por otro no puede estar primero presente y luego quedar afectado por su propia desaparición: lo indivisible no puede ser alterado. La sucesión en el tiempo, para Häggglund, requiere no solo que cada momento sea substituido por otro, sino también que la alteración se dé ya desde el principio; cada momento tiene que negarse a sí mismo y pasar *en un mismo acontecimiento*. Si el momento no se niega a sí mismo de manera inmediata, no existe el tiempo, solo un mero permanece en lo mismo. Dicha sucesión del tiempo exige por tanto que ningún ente sea *en sí mismo*, ni se contenga a sí mismo en sí mismo; exige que todo ente esté siempre sujeto ya a la alteración y la destrucción¹⁶¹⁸.

Häggglund considera por ello que para establecer la necesidad de la contingencia es necesario primero establecer la necesidad de la sucesión temporal, como presupuesto de

¹⁶¹⁴ *Ibid.*

¹⁶¹⁵ Hallward (2008), p. 56.

¹⁶¹⁶ Häggglund (2011), p. 118.

¹⁶¹⁷ Häggglund (2011), p. 118.

¹⁶¹⁸ *Ibid.*, p.118.

ella; QM ha descuidado la importancia de la sucesión, y la reflexión sobre ella, y ello incide en la debilidad de algunos de sus argumentos. Para respaldar su idea de que es imposible la existencia de un ente necesario, QM mantiene que podría darse la situación de que nada sucediera. Häggglund argumenta que esto obvia el vínculo intrínseco existente entre la contingencia y la sucesión: si nada sucede y el ente permanece como es, no habría sucesión, pero tampoco contingencia. Para que un ente sea contingente – es decir, para que sea objeto de sucesión – debe empezar a desaparecer tan pronto como empieza a ser, y no puede permanecer nunca siendo él mismo. La contingencia presupone la sucesión, y la sucesión presupone la destrucción. Si no fuese así, los momentos no se sucederían unos a otros, sino que *coexistirían*. Por ello afirmar la necesidad de la contingencia es afirmar la necesidad de la destrucción¹⁶¹⁹; y esa destrucción no solo está presente en la sucesión, sino ya en la permanencia también¹⁶²⁰.

Según Häggglund, para QM el tiempo está subordinado no a la sucesión, sino al poder de la virtualidad, que es prácticamente ilimitado; para Häggglund el tiempo no es nada en sí mismo: es la mera negatividad intrínseca a la sucesión. Al no ser sino mera negatividad, no tiene el poder de *ser* algo o de *hacer* algo por sí mismo; el poder de la virtualidad, a su vez, está limitado por la espacialización del tiempo y por las condiciones materiales. Ese poder virtual del tiempo queda ejemplificado en QM en el argumento de la emergencia de la vida, al que Häggglund tacha de «antimaterialista¹⁶²¹», y de negligir los debates actuales sobre el surgimiento de la vida. Como ya vimos, QM afirma que, para explicar el surgimiento de la vida en el universo, o bien la materia ya contenía esa vida (hilozoísmo, vitalismo) o bien se produjo *ex nihilo* por la acción de un actor trascendente situado más allá del entendimiento humano. Häggglund argumenta que la biología actual, en vez de *vitalizar* la materia, está más centrada en *desvitalizar* la vida; ésta surge de la materia conforme a procesos muy complejos descritos por la biología evolutiva, y que QM parece pasar por alto, privilegiando las posibilidades lógicas sobre las materiales¹⁶²². La idea de QM de una irrupción *ex nihilo* se presenta al margen de toda explicación evolutiva, eliminando el tiempo y su sucesión en favor de un instante puntual; el comienzo de la vida, conforme a la biología evolutiva, es descrito como un acontecimiento contingente pero que no depende de un acontecimiento puntual de irrupción, sino de un acontecimiento que es sucesión de otros; no hay un poder virtual que pueda determinar que un acontecimiento concreto sea el origen de la vida. Ese surgimiento depende en realidad de condiciones materiales preexistentes que restringen el ámbito de lo posible y en acontecimientos que se imponen sobre otros que no conducen a nada o no llegan a tener lugar¹⁶²³. Para Häggglund debido a que la contingencia del tiempo no puede ser una mera virtualidad, sino que depende de un soporte material – la espacialidad –, no puede haber ninguna escapatoria de las exigencias del mundo actual y sus demandas particulares¹⁶²⁴. Shaviro critica igualmente

¹⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 120.

¹⁶²⁰ *Ibid.* p. 121.

¹⁶²¹ *Ibid.*

¹⁶²² Häggglund (2011), p. 122.

¹⁶²³ *Ibid.*

¹⁶²⁴ *Ibid.*, p. 129.

esa idea del surgimiento de la vida a partir de la materia como resultado de una pura contingencia, en contra de toda evidencia¹⁶²⁵, y considera, con A. N. Whitehead, que la novedad nunca puede surgir *ex nihilo*, sino que depende siempre de algo anterior¹⁶²⁶.

Jon Roffe realiza una crítica constructiva y correctora de la idea de tiempo en QM sobre la base de una crítica más genérica de su realismo especulativo¹⁶²⁷. Roffe alega que, del mismo modo que para Deleuze el tiempo *es* fundamento (del ser), para Badiou, que se opone expresamente a Deleuze, y para su «discípulo» QM el tiempo está sometido a una invariante ontológica absoluta más radical. El principal objetivo de *DF* es, según Roffe, demostrar, conforme a una lógica rigurosa, que no existe ninguna ley necesaria del ser (ni siquiera la ley del perpetuo devenir): es lo que QM llama el principio de irrazón, al que se subordina también la temporalidad, dado que el tiempo tampoco es necesario. Es aquí donde Roffe ve un problema: QM fracasa a la hora de subordinar el tiempo a ese otro principio más radical descrito en el principio de irrazón; de hecho, solo consigue reafirmar, sin quererlo, la soberanía de lo temporal. Para QM, el hipercaos es similar al tiempo pero a la vez socava al tiempo como tal, pues el tiempo mismo puede ser destruido, y sin que exista una razón para ello. Roffe hace ver que para el cambio sea posible, esa posibilidad debe ir vinculada a un tiempo en el que ese cambio suceda (en realidad la *identidad* misma exige también una base temporal, pues *ser lo mismo* supone ser lo mismo *en el tiempo*); es decir, que el tiempo va indisolublemente unido a la categoría de posibilidad. Por tanto, el hipercaos de QM no puede en modo alguno destruir el tiempo; ni siquiera puede entenderse como fundamento del tiempo, ya que es de hecho el tiempo el que fundamenta la posibilidad de todo cambio y de toda identidad¹⁶²⁸. Podría argumentarse, para defender a QM, que el paso hacia lo radicalmente otro podría entenderse como un cambio de fase de un estado modal a otro, de un mundo posible (el actual) a otro. Roffe argumenta que el postulado de los universos posibles es siempre (por ejemplo en Leibniz o en David Lewis) un postulado lógico, y son criterios lógicos los que determinan el conjunto de las relaciones entre ellos; pero a diferencia del principio de no contradicción, la lógica modal de los mundos posibles es incompatible con el principio de irrazón, pues apela a una categoría lógica de existencia (existencia en la modalidad de posibilidad) que no está subordinada a ninguna otra categoría. Y de manera correlativa, si la postulación de otros mundos posibles o alguna forma de distinción modal tiene valor real (lógico u ontológico) en la situación dada, entonces el principio de irrazón influiría también en la existencia de esos mundos: no estaría garantizada ni la realidad continua de ninguno ni de todos esos mundos, ni la existencia de un pasaje entre ellos, ni sus interrelaciones. Además, para que uno de esos mundos posibles tuviera acceso a lo real, sería necesaria otra instancia del tiempo: aquella en la que lo que actualmente es modal se haga real. Es decir, que también la modalización de la estructura de la realidad queda afectada tanto por el

¹⁶²⁵ Shaviro (2014), p. 100.

¹⁶²⁶ *Ibid.*, 101.

¹⁶²⁷ Roffe, J., «Time and Ground: A Critique of Meillassoux's Speculative Realism», en: *Angelaki* 17:1 (2012), pp. 57-67.

¹⁶²⁸ Roffe (2012), pp. 63-64.

principio de irrazón como por la necesidad de una fundamentación temporal¹⁶²⁹. La apertura a un mundo radicalmente otro propiciada por el hipercaos exige la generación de un tiempo en el que eso suceda, tiempo que a su vez debe surgir a partir de una ley que no participe ella misma del principio de irrazón. La ausencia radical de toda razón no puede imponerse al tiempo, pues sin éste son imposibles tanto la identidad como la alteridad/diferencia¹⁶³⁰.

Roffe apunta que es por tanto el postulado del tiempo como fundamento, y no el principio de irrazón (como afirma QM), el que reviste un carácter anhipotético: no puede ser refutado, y tampoco puede ser fundamentado. Lo posible solo puede ejercer una función negativa o limitativa sobre lo real. Roffe indica que QM incurre en lo que Kant llamaba una *anfibiología de la razón pura*¹⁶³¹: la base de su argumento procede de una equivocación con respecto a la naturaleza del cambio, que es concebido a nivel de la posibilidad, pero carece de sentido al nivel de lo actual: «Cronos mismo no puede consumirse», como indica Roffe¹⁶³².

Estos argumentos previos llevan a Roffe a replantar los términos de la argumentación de QM, cuyos planteamientos considera válidos y muy valiosos, aunque yerre en las conclusiones. La tesis de Roffe son: 1) que el tiempo es el fundamento absoluto tanto de la diferencia como de la identidad, y 2) que el alcance del principio de irrazón es absoluto, excepto para el fundamento temporal, y que la naturaleza de lo real no muestra ningún otro requisito necesario; no hay razón ninguna por la que lo que vaya a suceder en el momento siguiente a este tenga que ser similar a lo previo, o tenga que ser influido por él. Roffe considera por ello que el principio de irrazón es una verdad ontológica *absoluta*, pero *secundaria* en relación con la realidad primaria del tiempo, tanto a nivel lógico como ontológico¹⁶³³. Roffe concluye que, de manera sin duda paradójica, este replanteamiento realizado por él de la argumentación de QM muestra grandes similitudes con las ideas de Deleuze en *Diferencia y repetición*, cuando QM considera a Deleuze un idealista especulativo en *DF*. Para Deleuze no hay necesidad de que las cosas sean ellas mismas en el futuro precisamente porque el tiempo destruye la necesidad; el tiempo es por ello lo que garantiza de forma absoluta la contingencia. El tiempo (que es la novedad absoluta en sí mismo) es el fundamento del cambio, pero de un cambio que no tiene *ratio*, ni *lógos*, ni propósito. Así pues, para Roffe, para aquilatar el proyecto radical de QM de fundar una nueva forma de pensamiento especulativo es necesario reubicar el principio de irrazón como principio secundario y elevar al tiempo a principio fundamental primero¹⁶³⁴.

¹⁶²⁹ Roffe (2012), pp. 64-65.

¹⁶³⁰ *Ibid.*, p. 65.

¹⁶³¹ *Ibid.*, p.65.

¹⁶³² *Ibid.*

¹⁶³³ Roffe (2012), p. 65.

¹⁶³⁴ *Ibid.*, p. 66.

Ray Brassier, en un artículo aparecido en el volumen 2 de la revista *Collapse*¹⁶³⁵ (que es a su vez una versión retocada y ampliada de una sección de su libro *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction*¹⁶³⁶), hace algunas precisiones a las refutaciones que realiza QM a los argumentos correlacionistas sobre el archi-fósil. Brassier indica que la disyunción irreconciliable entre una laguna de percepción *en* la manifestación (un objeto no percibido) y la laguna *de* la manifestación (el carácter histórico de la manifestación y su surgimiento y desaparición en el tiempo) descansa en la inconmensurabilidad y absoluta asimetría entre un tiempo antropológico y un tiempo cosmológico, donde el segundo enmarca el comienzo y el fin del primero. La trascendencia que QM asigna al tiempo ancestral como aquello que existe independientemente de la correlación sigue descansando en una apelación a la cronología: al hecho empírico de que el tiempo cosmológico *precede* al tiempo antropomórfico, y probablemente le *sucedará*. A la luz de esa apelación a la cronología, resulta difícil entender, según Brassier, cómo la anterioridad temporal que QM asigna al ámbito ancestral podría ser comprendida de manera totalmente independiente del marco espaciotemporal dentro del cual la cosmología coordina las relaciones entre acontecimientos pasados, presentes y futuros¹⁶³⁷. Un simple cambio en ese marco bastaría para disolver esa asimetría entre tiempo antropomórfico y tiempo cosmológico, superando el abismo conceptual que supuestamente separa la anterioridad de la distancia espaciotemporal. Mientras la autonomía ontológica del *en-sí-mismo* se construya en términos de esa mera discrepancia entre los dos tipos de tiempo, siempre le será posible al correlacionista convertir la anterioridad atribuida a lo ancestral (presuntamente absoluta) en una anterioridad que es únicamente «para nosotros», no «en sí». La única forma, según Brassier, de garantizar esa autonomía del «an sich» consiste en liberarla tanto de la fenomenología como de la cosmología: las relaciones espaciotemporales deben construirse como función de la realidad objetiva, y no la realidad objetiva como función de las relaciones espaciotemporales¹⁶³⁸. QM privilegia, sin quererlo, al tiempo sobre el espacio, algo típico del idealismo, y da la razón a presupuestos correlacionistas. Según Brassier, lo que desafía a los correlacionistas no son los fenómenos ancestrales, sino la realidad descrita por las ciencias naturales modernas en sí mismas, según la cual estamos rodeados de fenómenos que suceden de manera absolutamente independiente a cualquier relación que podamos tener con ellos, desde el movimiento de las placas tectónicas a la expansión de las galaxias, y el hecho de que sean contemporáneos, a diferencia de los fenómenos ancestrales, es irrelevante. De hecho, sostener que solo la dimensión ancestral trasciende el correlacionismo implica que el surgimiento de la conciencia produce algo así como una ruptura ontológica fundamental, como si una vez surgida nada pudiera tener una existencia

¹⁶³⁵ Ray Brassier, «The enigma of realism: on Quentin Meillassoux's After Finitude», en: *Collapse II*, 2007, pp. 15–54.

¹⁶³⁶ Ray Brassier, *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2007, pp. 49-96.

¹⁶³⁷ Brassier (2007b), p. 31.

¹⁶³⁸ Brassier (2007b), p. 32.

independiente. Al privilegiar al archifósil, QM cede demasiado terreno a las argumentaciones correlacionistas que quiere refutar¹⁶³⁹.

Brassier aborda también el problema que plantea la distinción que realiza QM entre *lo real* (la realidad de los fenómenos ancestrales) y *lo ideal* (la idealidad de los enunciados ancestrales, que nos son contemporáneos). Tal distinción escora el razonamiento de QM hacia el círculo del correlacionismo, pues lleva a incluir a esos enunciados en uno de los polos de la disyunción entre ser y pensar, a saber, en el del pensamiento¹⁶⁴⁰. Surge el problema entonces de cómo garantizar esa separación entre lo real y lo ideal independientemente de la idealidad inteligible de las respuestas de la ciencia a lo ancestral, pues la idealidad de estas últimas no puede ser el garante de la realidad de los hechos ancestrales. QM se ve forzado a intentar reconciliar la tesis de que el ser no es intrínsecamente matemático (lo que sería caer en el pitagorismo y con ello en el círculo de la correlación, pues el ser se convierte en isomórfico con la idealidad matemática) con la tesis de que el ser es intrínsecamente accesible a la intuición intelectual (lo que supone caer en el idealismo de hacer del ser el correlato de la intuición intelectual)¹⁶⁴¹. Es decir, se ve obligado a armonizar la hipótesis galileana-cartesiana de que el ser es matematizable con la hipótesis especulativa según la cual el ser subsiste de manera independiente a su intuicionabilidad matemática. Brassier atribuye parte del problema a que QM, a diferencia de Badiou con su idea substractiva del vacío, no ha sabido construir una concepción del ser alternativa a la metafísica y a la fenomenológica¹⁶⁴². QM no es capaz de explicarnos por qué el ser tendría que ser susceptible de intuición intelectual, teniendo en cuenta que la intelección, como nos demuestra la ciencia, no es más que un resultado de la evolución histórica de las especies. Según Brassier, los residuos de dualismo cartesiano presentes en QM (oposición materia extensa-pensamiento) quizá puedan ser superados por la moderna ciencia de la cognición sin incurrir en correlacionismo, pues esa ciencia podrá ser capaz de ahondar en la realidad del pensamiento y despojarlo del estatuto de cosa excepcional que ahora tiene, sin quedar desvinculado ya de la realidad pensada por él¹⁶⁴³.

Dadas todas estas contradicciones, la pregunta que cabe plantearse – y así lo hace Brasier – es si el principio de factialidad, que afirma que *todo* lo que existe es contingente, se incluye a sí mismo en esa denominación de «todo»¹⁶⁴⁴. Al plantearnos esto, habría que distinguir entre la contingencia de la existencia del pensamiento (que no genera paradoja) y la contingencia de la verdad del pensamiento (que sí la genera). El principio de factialidad de QM se ve abocado, según Brassier, a un dilema: si se acepta que el pensamiento forma parte del ser, entonces el principio de factialidad genera una contradicción: la tesis de que todo es necesariamente contingente, solo es verdadero si ese pensamiento existe necesariamente. Pero si se decide sostener el estatus de

¹⁶³⁹ *Ibid.*, p. 33.

¹⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 44.

¹⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 45.

¹⁶⁴² *Ibid.*

¹⁶⁴³ Brassier (2007b), p. 46.

¹⁶⁴⁴ *Ibid.*, pp. 46-47.

excepcionalidad de pensamiento con respecto al ser, entonces la realidad inteligible del ser contingente se hace dependiente de la coherencia *ideal* del principio de factialidad.

Brassier afirma que esas dos críticas que se le pueden hacer a QM – que la intuición intelectual reestablece el correlacionismo entre ser y pensar, y que el principio de factialidad genera una paradoja – han sido neutralizadas por el propio QM en una comunicación privada con Brassier. Traducimos a continuación entera del inglés dicha comunicación personal de QM, fechada por Brassier el 9/8/2006¹⁶⁴⁵:

El ser es pensado sin-restante en tanto que es sin-razón; y el ser pensado de esa manera se concibe como pensamiento excedente por todas partes, porque se muestra a sí mismo capaz de producir y destruir cualquier otro tipo de entidad. Como acto factual producido por un ser pensante igualmente factual, la intuición intelectual de la facticidad es perfectamente susceptible de destrucción, pero no aquello que, aunque sea por un instante, habrá pensado como la verdad eterna que legitima su nombre, a saber, que es ella mismo perecedera de la misma manera que todo lo demás que existe [...] Así pues, es debido a su capacidad de emergencia a-razional que el ser excede por todas partes todo lo que el pensamiento es capaz de describir de su producción factual; sin embargo, no contiene nada insondable para el pensamiento, porque el exceso del ser sobre el pensamiento indica precisamente que la razón está por siempre ausente del ser, y no es un poder eternamente enigmático¹⁶⁴⁶.

QM, en esa misma comunicación personal con Brassier, considera por tanto que la paradoja se puede evitar distinguiendo por una parte el referente del principio y por otra su existencia factual: mientras esta última es contingente, el otro es estrictamente necesario, y sería precisamente la necesidad eterna del referente del principio la que garantizaría la perpetua contingencia de la existencia del mismo¹⁶⁴⁷. Pero el problema que surge entonces es cómo explica QM esa separación entre la existencia contingente del pensamiento y la existencia necesaria de su referente (separación creada, claramente, para salvaguardar la coherencia del principio y al mismo tiempo la primacía materialista de lo real sobre lo ideal/lo pensado). Siguiendo la lógica de la argumentación, debería ser la intuición intelectual la que respondiera por esa distinción entre pensamiento y referente, y por la distinción entre la contingencia del pensamiento y la necesidad de su referente. Todo ello depende de qué entiende QM por «intuición intelectual»¹⁶⁴⁸, algo que no queda en absoluto claro. Debido a ello, tampoco queda nada claro cómo el referente «contingencia absoluta» podría hacerse inteligible de otra manera que no fuese en un registro puramente conceptual. La determinación de la verdad depende por tanto de un sentido estipulado conceptualmente; con lo cual la

¹⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 51.

¹⁶⁴⁶ *Ibid.*, p. 51 8trad. nuestra)«Being is thought without-remainder insofar as it is without-reason; and the beingand the being that is thought in this way is conceived as exceeding thought on all sides because it shows itself to be capable of producing and destroying thought as well as every other sort of entity. As a factual act produced by an equally factual thinking being, the intellectual intuition of facticity is perfectly susceptible to destruction, but not that which, albeit only for an instant, it will have thought as the eternal truth which legitimates its name, viz., that it is itself perishable just like everything else that exists. [...] Thus, it is on account of its capacity for a-rational emergence that being exceeds on all sides whatever thought is able to describe of its factual production; nevertheless, it contains nothing unfathomable for thought because being's excess over thought just indicates that reason is forever absent from being, not some eternally enigmatic power»).

¹⁶⁴⁷ Brassier (2007b), pp. 50-51.

¹⁶⁴⁸ *Ibid.*, p. 52.

absolutización del referente no-correlacional tiene lugar a costa de la absolutización del sentido conceptual, algo que contraviene el requisito materialista de que el ser no es reducible a pensamiento. Brassier considera por ello que el principio de factialidad, lejos de reconciliar racionalismo y materialismo, continúa subordinando la realidad extra-conceptual a un concepto de contingencia absoluta: la distinción entre lo real y lo ideal es parte de la herencia correlacionista, que hace del ser un correlato del pensar¹⁶⁴⁹.

Por último, Ted Toadvine realiza una crítica desde un punto de vista fenomenológico de la ancestralidad tal y como la plantea QM¹⁶⁵⁰. Toadvine parte de la filosofía de Merleau-Ponty, que ya indicó que la nebulosa de Laplace no hay que buscarla detrás de nosotros, en nuestro origen, sino ante nosotros, en el mundo de la cultura¹⁶⁵¹, de manera similar a como Husserl indicó que la Tierra no se movía desde el momento en que constituía el fundamento para el movimiento del resto de los objetos. Toadvine critica la concepción del tiempo de QM, que introduce un pasado ancestral al que tenemos una única vía de acceso: la investigación científica¹⁶⁵². Pero esa investigación científica no explica qué se entiende por pasado, ni puede hacerlo, ya que da por sentada nuestra experiencia vivida y precientífica del tiempo. Merleau-Ponty sí se adentra en la cuestión del tiempo, entendido como *Ineinander* de presente y de pasado: para él en el seno mismo del tiempo vivido o percibido existe un tiempo asubjetivo, un *tiempo sin un mundo*, un mítico «tiempo antes del tiempo», que «recuerda un pasado imposible» y «anticipa un futuro imposible»¹⁶⁵³, al que Toadvine denomina «pasado elemental» (*elemental past*), y que ya era intuido antes de nuestro saber científico por Aristóteles o Jenófanes, pues de otro modo no hubieran interpretado los fósiles como vestigios de vida anterior: el fósil nos enfrenta visceralmente, pre-conscientemente, con un pasado inmemorial que nos invita y nos rechaza a la vez, que resuena en nosotros de forma secreta, no consciente¹⁶⁵⁴; y Toadvine considera que es únicamente a través de la fenomenología que podemos investigar esa «inmemorialidad imposible», que forma parte de «las contradicciones justificadas de la lógica trascendental», como decía Merleau-Ponty, es decir, de las contradicciones constitutivas de mundo percibido¹⁶⁵⁵. Toadvine propone para esa investigación el marco establecido por Merleau-Ponty en *La estructura del comportamiento* y en *Fenomenología de la percepción*: la vida orgánica constituye el pasado olvidado de la consciencia, nuestra animalidad constituye un pasado inmemorial y anónimo dentro de nosotros¹⁶⁵⁶. Nuestra propia corporeidad, nuestra propia materialidad participan en los ritmos diferenciales de la naturaleza, abriéndonos a un pasado inmemorial del mundo que une el pasado del comienzo del cosmos el futuro de la disolución del cosmos (las dos figuras de Sigē, el abismo del silencio del tiempo¹⁶⁵⁷). En efecto, en esa corporeidad que nos es propia recreamos los diferentes estratos del

¹⁶⁴⁹ *Ibid.* p. 54.

¹⁶⁵⁰ Toadvine (2014).

¹⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 264.

¹⁶⁵² *Ibid.*, p. 271.

¹⁶⁵³ *Ibid.*, p. 266.

¹⁶⁵⁴ Toadvine (2014), p. 272.

¹⁶⁵⁵ *Ibid.*, p. 273.

¹⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 275.

¹⁶⁵⁷ *Ibid.*, pp. 278-279.

pasado ancestral de todo el universo, a nivel bioquímico (la animalidad), geológico (el fósil) y cósmico, de manera que podríamos decir que nuestro propio cuerpo es un *objeto ancestral*, un archifósil¹⁶⁵⁸ (frase que recuerda al *yo mismo soy el archifósil* de Žižek). Y esta experiencia pre-consciente de la ancestralidad de mi propio cuerpo es lo que me permite *poder comprender* y acceder al significado del objeto ancestral, y lo que hace que pueda ser pensable.

5.4. Los fundamentos matemáticos del mundo.

Ya vimos, al tratar el tema del archifósil y el tiempo, cómo Peter Hallward había criticado la burda trasposición que lleva a cabo QM de la teoría de los conjuntos transfinitos de Cantor – pensada exclusivamente para los números – a la realidad del universo, trasposición en la que subyace un error básico: confundir las matemáticas puras con las matemáticas aplicadas¹⁶⁵⁹. Según Hallward, QM confía a las matemáticas puras la demostración de la existencia de una realidad objetiva independiente de nuestro pensamiento, siguiendo el ejemplo de la «matematización de la naturaleza» galileana; sin embargo, no se nos explica por qué una definición abstracta y matematizada de un objeto es menos «antropocéntrica» o dependiente de una mente que una descripción experimental o de los sentidos; y lo más importante, se obvia la diferencia esencial existente entre los números puros y una medición real concreta. Así, afirmar que un enunciado del tipo «el universo se creó hace 15,5 billones de años» es independiente de la mente que lo piensa solo puede tener sentido a costa de ignorar lo absolutamente humano de la unidad de medición de tiempo, o del significado de la palabra «hace», por no hablar del significado mismo del verbo «significar»¹⁶⁶⁰; ese conocimiento quasi neopitagorico¹⁶⁶¹ que reduce todo a números puros carece de relación efectiva con todas las realidades de las ciencias empíricas, incluyendo las anteriores al surgimiento de la vida. Para Hallward, QM necesita demostrar con mayor exactitud en qué medida las implicaciones de la teoría de los conjuntos encuentra su aplicación en el tiempo y el espacio de nuestro universo actual¹⁶⁶².

Nathan Brown, en el artículo ya mencionado¹⁶⁶³, responde a Hallward en su afirmación de que QM confunde matemática pura con matemática aplicada. Según Brown, Hallward no ha entendido realmente la estructura del argumento de QM cuando despliega la detotalización cantoriana para contrarrestar las soluciones al problema de Hume; esa argumentación tiene como fin únicamente atacar la fundamentación matemática de la lógica de su oponente. QM utiliza la matemática transfinita solamente para rebatir una objeción a la validez de dicha especulación¹⁶⁶⁴.

¹⁶⁵⁸ *Ibid.*, p. 278; Ramírez (2021b), p. 32.

¹⁶⁵⁹ Hallward (2008), p. 56.

¹⁶⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶⁶¹ *Ibid.* «(neo-pythagorean)».

¹⁶⁶² *Ibid.*

¹⁶⁶³ Brown (2011).

¹⁶⁶⁴ *Ibid.*, p. 144.

Brown también ataca en su raíz el argumento de Hallward de que QM evita la diferencia esencial existente entre los números puros y una medición real concreta. Una vez más, Hallward, según Brown, vuelve a caer en la extrapolación y a estirar los argumentos de QM más allá de su auténtico lugar de aplicación: QM no afirma que las unidades de medición o las descripciones matemáticas de objetos sean independientes de la mente; lo que dice es que «lo que es matematizable no puede ser reducido a un correlato del pensamiento¹⁶⁶⁵». Para QM (siguiendo en esto una vez más a Descartes) las descripciones matemáticas de la física o la cosmología indexan cualidades primarias; no defiende que las medidas establecidas por las ciencias de la datación sean absolutas o independientes de la mente, sino solo que son capaces de especificar un orden de sucesión cronológica. La ciencia de la datación, a través de unidades de medida *relativas*, hace referencia a un orden de sucesión cronológica que es *absoluto* (no depende de ninguna unidad de medida o de experiencia *nuestra*)¹⁶⁶⁶. Brown reconoce que el asunto de la medida, tomado en general, puede constituir un problema para QM; pero en cualquier caso para refutarlo Hallward debería tomar la argumentación de QM en su conjunto, cosa que no hace, y refutar de manera específica y detallada la crítica del idealismo trascendental que QM hace dentro de su sistema.

Otra crítica a ese matematismo de la filosofía de QM la expone S. Critchley¹⁶⁶⁷, atendiendo a cuestiones de coherencia interna del discurso. Critchley critica la defensa que el filósofo francés hace de la intuición intelectual, una defensa que ruborizaría a los kantianos, como él mismo dice¹⁶⁶⁸, y que es absolutamente incoherente con el estricto racionalismo especulativo que QM preconiza. Critchley reprocha a QM que ese afán de matematizar la naturaleza y de considerar a las matemáticas como la intuición directa que permite el acceso a lo real relega a la filosofía a un segundo plano de absoluto ostracismo. La tarea de la filosofía pasa a ser, para QM, re-absolutizar el ámbito de las matemáticas, es decir, queda relegada a mera *ancilla mathematicae*, una actividad absolutamente inútil, y el filósofo firma con ello su nota de suicidio y entrega todos sus bienes a matemáticos y científicos. La crítica de Critchley se centra también en el *revival* de la distinción entre cualidades primarias y secundarias que defiende QM, y que puede conducir a una anulación de toda diferencia cultural y a la imposición de una ética única basada en una única concepción de la realidad dictada de manera exclusiva por físicos matemáticos.

Desde una perspectiva cercana al materialismo histórico, la crítica de Alexander Galloway¹⁶⁶⁹, después de censurar el carácter en general apolítico del realismo especulativo, se dirige fundamentalmente a la concepción equivocada que QM tiene de las matemáticas, a la que parece considerar un conjunto de axiomas inmutables o de «verdades eternas». Galloway por el contrario incide en el carácter estrictamente

¹⁶⁶⁵ *Ibid.*, p. 145, citando *DF*, p. 187.

¹⁶⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁶⁷ Critchley, S., «Back to the Great Outdoors», *Times Literary Supplement* (28 February 2009), p. 28.

¹⁶⁶⁸ *Ibid.*, «In a move that would make Kantians red in the face, Meillassoux even defends the seemingly indefensible: intellectual intuition».

¹⁶⁶⁹ Galloway, A. R., *French Theory Today: An Introduction to Possible Futures*, nº. 4: *Quentin Meillassoux, or The Great Outdoors*. Nueva York, The Public School New York, 2010.

histórico de las matemáticas: las matemáticas no pueden ser entendidas hoy en día, bajo ningún concepto, como algo a-histórico¹⁶⁷⁰. Además de cuestionar de nuevo la distinción entre cualidades primarias y secundarias, revalorizada por QM, Galloway considera que las cualidades primarias están determinadas social y subjetivamente, no son cualidades neutras de virginal pureza objetiva, y atribuye a QM una ceguera con respecto a los medios de producción¹⁶⁷¹, en unos momentos – pleno auge de la revolución informática – en los que las matemáticas mismas se han convertido en *agente histórico*. Para Galloway, la absolutización de las matemáticas supone por un lado rechazar la historicidad material de la humanidad, y por otro privilegiar una ontología de lo absoluto y lo infinito (lo que habitualmente denominamos Dios)¹⁶⁷². De esta manera, QM, queriendo escapar de un absoluto (el de la metafísica y la onto-teología) acaba dando en otro (el de las matemáticas) que se le asemeja en exceso. Galloway también previene de que esa negligencia en la historización y la ausencia de una teoría política articulada puede constituir un escollo en la evolución del realismo especulativo de QM, a diferencia de su maestro A. Badiou, que, poniendo también las matemáticas en el centro de su ontología, ha sido capaz de desarrollar una teoría política muy robusta¹⁶⁷³.

Fabio Gironi, en un artículo de 2011¹⁶⁷⁴, reprocha a QM su completo descuido de la bibliografía sobre filosofía de la ciencia de la tradición analítica, lo cual le priva por un lado de todo un arsenal argumentativo sobre p. ej. el inductivismo o el estatus ontológico de las leyes de la naturaleza y por otro lado le hace indiferente a la posibilidad misma de una filosofía de la ciencia, haciendo muy insatisfactorias sus explicaciones desde un punto de vista de esa disciplina. Para Gironi el *realismo científico* de QM es bastante heterodoxo y podría formularse así: las teorías científicas formalizadas matemáticamente son descripciones verdaderas de las cualidades primarias de la realidad y los términos teóricos que figuran en estas teorías se refieren a entidades y fenómenos reales, incluso cuando en principio no son observables por los seres humanos (como en el caso de los acontecimientos ancestrales); sin embargo, para QM el éxito predictivo constante de la ciencia constituye una especie de milagro inductivo permanente, que depende de la estabilidad contingente de las leyes naturales (lo que socava el «argumento de la ausencia de milagros» (*no miracles argument*), aún hoy ampliamente considerado como el argumento más fuerte contra el antirrealismo científico). Las leyes que sustentan las teorías científicas y sus entidades postuladas son verdaderas hoy, pero en principio podrían ser falsas mañana; para el realista meillassouxiano, lo único que cuenta es nuestro *conocimiento racional del en-sí del hipercaos*. El precio a pagar por este conocimiento es la renuncia a nuestra confianza en un conocimiento empírico de las cosas en sí, metafísicamente garantizado en el tiempo. Podemos esperar que la naturaleza sea estable, pero no podemos basar esta expectativa

¹⁶⁷⁰ «math cannot and should not be understood ahistorically today», *Ibid.*, p. 10.

¹⁶⁷¹ «a kind of blindness toward the mode of production», *Ibid.*, p. 12.

¹⁶⁷² Galloway (2010), p. 14.

¹⁶⁷³ *Ibid.* p. 22.

¹⁶⁷⁴ Gironi, F., «Meillassoux's Speculative Philosophy of Science: Contingency and Mathematics », *Pli* 22, 2011, pp. 25-60.

en una creencia en la causalidad externa. Esto parece otorgar una victoria pírrica para el realista; sin embargo, el racionalismo de Meillassoux le obliga a despreciar las preocupaciones de origen empírico: los filósofos, que en general son partidarios del pensamiento más que de los sentidos, han optado abrumadoramente por confiar en sus percepciones habituales, más que en la luminosa claridad de la intelección¹⁶⁷⁵. Lo mismo que Johnston (2011), Gironi subraya cómo la ontología del hipercaos podría llevarnos a la conclusión paradójica de explicar las revoluciones científicas no como paradigmas epistémicos, sino como reorganizaciones ontológicas de la realidad; a su vez, introduce la hipótesis del universo matemático o HUM (*mathematical universe hypothesis*, MUH) del astrofísico y cosmólogo sueco Max Tegmark, que como la mayoría de científicos, y a diferencia de los filósofos aducidos por QM, da por válida la hipótesis de la existencia de una realidad exterior a la mente humana (*external reality hypothesis*): la HUM postula que nuestra realidad física externa tiene o *es* una estructura matemática¹⁶⁷⁶; define las estructuras como «entidades abstractas relacionadas entre sí» que «componen una entidad abstracta, inmutable, que existe fuera del espacio y el tiempo»¹⁶⁷⁷. El realismo científico-matemático de Tegmark afirma que el universo tiene una estructura matemática y que existe una estructura matemática capaz de describir el universo: «si la realidad física exterior es isomorfa a una estructura matemática, se ajusta por tanto a la definición de ser una estructura matemática»¹⁶⁷⁸. Para Tegmark el éxito de las teorías físicas sobre el universo se debe a que estas «no son matemáticas aproximándose a la física, sino matemática aproximándose a las matemáticas»¹⁶⁷⁹. Dentro de una estructura matemática de este tipo, los seres humanos pertenecen al grupo de las «subestructuras autoconscientes» (self-aware substructures, SAS), dotadas por lo general de una perspectiva interior (una «visión de rana» o *frog view*) expresada en términos cargados de lenguaje natural no matemático (*bagagge*), pero capaces de alcanzar una perspectiva exterior (una «visión de pájaro», *bird view*) si razonan en términos puramente matemáticos¹⁶⁸⁰. Tegmark defiende la existencia de multiversos matemáticos y defiende un platonismo matemático radical (la existencia objetiva de objetos matemáticos independientemente de la mente humana)¹⁶⁸¹, partiendo del razonamiento de que si la existencia matemática es equivalente a la existencia física, entonces toda estructura matemática posible es existente. Esto implica, como indica Gironi, que las leyes de la naturaleza son contingentes, en el sentido de que *solo se aplican* a una de las infinitas estructuras en las que vivimos¹⁶⁸².

¹⁶⁷⁵ Gironi (2011), pp. 45-46.

¹⁶⁷⁶ Max Tegmark, «The Mathematical Universe», *Foundations of Physics*, 38, 2, 2008, pp. 101-150, p. 102, «our external physical reality is a mathematical structure», en Gironi (2011), p. 47.

¹⁶⁷⁷ Tegmark (2008), pp. 104-106. («abstract entities with relations between them (...) to compose an abstract, immutable entity existing outside space and time»).

¹⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 107 («If our external physical reality is isomorphic to a mathematical structure, it therefore fits the definition of being a mathematical structure»).

¹⁶⁷⁹ *Ibid.* («our successful theories are not mathematics approximating physics, but mathematics approximating mathematics»).

¹⁶⁸⁰ Gironi (2011), p. 49.

¹⁶⁸¹ Tegmark (2008), p. 125.

¹⁶⁸² Gironi (2011), p. 50.

Hasta ahora, las tesis del cosmólogo Tegmark y del filósofo QM parecen coincidir en lo esencial; sin embargo, las discrepancias surgen al considerar la cuestión del tiempo. Tegmark afirma:

La visión tradicional de la aleatoriedad (*randomness*) (...) solo tiene sentido en el contexto de un tiempo externo, de modo que se puede empezar con un estado y luego hacer que «ocurra» algo aleatorio, causando dos o más resultados posibles. Por el contrario, las únicas propiedades intrínsecas de una estructura matemática son sus relaciones, atemporales e inmutables. En un sentido fundamental, la MUH implica la frase de Einstein «Dios no juega a los dados»¹⁶⁸³.

La estructura matemática de Tegmark está definida por relaciones que se sitúan fuera del tiempo (tanto del tiempo trascendental centrado en el sujeto como de cualquier tiempo absoluto de la evolución cósmica) y, por tanto, fuera del alcance de un hipercaos omnipotente que ordena la contingencia necesaria de cualquier entidad. La hipótesis de Tegmark, aunque altamente especulativa, encaja perfectamente dentro de la filosofía de la ciencia y contribuye a una expectativa de éxito de la ciencia para conocer las cosas en su realidad última (en-sí) al proclamar la identidad de una estructura matemática eternamente subsistente y la realidad física, es decir, una posibilidad de conocimiento de lo absoluto fundamentada matemáticamente. Por el contrario, para Gironi la posición QM, tanto al rechazar el principio de razón suficiente como al sostener el rechazo cantoriano de la totalización de lo real, parece plantear límites insuperables a la inteligibilidad del universo: el absoluto de la contingencia es racionalmente deducible, pero es precisamente esta contingencia la que nos obliga a rechazar cualquier forma posible de razonamiento teleológico o de orden: ni Dios ni las matemáticas pueden asegurar una revelación final de las causas primeras ni del funcionamiento interno del universo, puesto que no existen tales causas necesarias, sino solo acontecimientos contingentes¹⁶⁸⁴.

Para Gironi, QM dinamita toda posibilidad de una filosofía de la ciencia al declarar la no validez del principio de razón suficiente: lo que se deriva de ello es una ontología de la irrazón que no se ocupa de ser, sino del «puede ser», del quizá; la doctrina ontológica y racionalista del hipercaos, por otra parte, y en eso Gironi coincide expresamente con Johnston (2011)¹⁶⁸⁵, se aleja completamente de toda implantación óptica, empírica (y por tanto materialista). La única forma que Gironi encuentra para hacer encajar esa ontología dentro de la filosofía de la ciencia sería identificar lo físico con lo matemático (el «pitagorismo» rechazado por QM), algo que permitiría salvar a esa ontología fundamentada matemáticamente de su falta de agarre en la realidad empírica, negando

¹⁶⁸³ Tegmark (2008), p. 118 (en Gironi 2011, p. 50) (trad. nuestra) («[t]he traditional view of randomness (...) is only meaningful in the context of an external time, so that one can start with one state and then have something random “happen”, causing two or more possible outcomes. In contrast, the only intrinsic properties of a mathematical structure are its relations, timeless and unchanging. In a fundamental sense, the MUH thus implies Einstein’s dictum “God does not play dice” »).

¹⁶⁸⁴ Gironi (2011), p. 52.

¹⁶⁸⁵ Gironi (2011), pp. 52-53.

cualquier diferencia ontológica y siendo compatible con (y de hecho justificada por) el trabajo empírico de los físicos¹⁶⁸⁶.

Para QM la física es solo una descripción del mundo, no del ser: no es racional, sino experiencial¹⁶⁸⁷; desde la posición de Tegmark, la física se convierte en matemática experimental, colapsando la diferencia entre racionalismo y empirismo¹⁶⁸⁸. La cuestión que Gironi se plantea es si la necesidad de la contingencia de QM puede ser salvada si se adopta la HUM (hipótesis del universo matemático). La respuesta del italiano, pese a que como dijimos Tegmark sitúa las estructuras matemáticas fuera del espacio-tiempo (de hecho, las estructuras matemáticas son espacio-tiempo, y el tiempo *es una parte dentro de ellas*), es afirmativa: para explicar el éxito de la ciencia debemos concebir todo el universo (matemático) como necesariamente contingente, en el sentido de que carece de un principio causal externo, mientras que sí conserva una débil consistencia estructural interna, mostrándose como regular¹⁶⁸⁹. Gironi concluye definiendo el proyecto de QM de una metafísica de la contingencia matemática como una «filosofía de la ciencia hiper-racionalista» (*hyper-rationalistic philosophy of science*) movida por la suposición de que la «pura fuerza del pensamiento» puede disolver venerables principios metafísicos asumidos en el esquema conceptual aplicado a la metodología científica, pero que no tiene viso alguno de convencer al filósofo de la ciencia que intenta construir un realismo científico por medios empíricos y que trata de conciliar los escrúpulos empiristas con la necesidad de un relato nomológico o causal de la explicación científica¹⁶⁹⁰. En ese sentido, para Gironi, la filosofía de QM no hace sino ahondar en la división filosofía analítica-filosofía continental, situándose en este segundo bando, como (anti)metafísica propensa a argumentaciones trascendentales.

5.5. Dios, la razón humana y la trascendencia

El análisis más riguroso de la teología immanente y de las ideas sobre religión de QM hasta el momento lo ha llevado a cabo Christopher Watkin en un muy interesante libro que revisa la idea de ateísmo en tres filósofos franceses contemporáneos: Alain Badiou, Jean-Luc Nancy y QM¹⁶⁹¹. En el capítulo dedicado a QM¹⁶⁹², Watkin critica que mantenga una dicotomía muy estricta entre razón y fe, entre razón y revelación, que se excluyen mutuamente (dicotomía que Watkin hace retroceder a Pablo de Tarso –

¹⁶⁸⁶ *Ibid.*, p. 53.

¹⁶⁸⁷ Meillassoux, Q., Hecker, F. y Mackay, R., «Speculative Solution: Quentin Meillassoux and Florian Hecker Talk Hyperchaos», *Urbanomic*, Documents, 2010, p. 5, archivo electrónico en: <https://www.urbanomic.com/document/speculative-solution-meillassoux-hecker/> («But the physical sciences are only a description of our world, not a description of being itself. What we call explanation is a complex description of our world—of laws and the things they apply to. But ultimately it is experiential, it is an experiment, because it is a fact; physical laws treat about facts—they have to be experimental and not rational»).

¹⁶⁸⁸ Gironi (2011), p. 53.

¹⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 55.

¹⁶⁹⁰ *Ibid.*, p. 59.

¹⁶⁹¹ Watkin (2011).

¹⁶⁹² *Ibid.*, pp. 132-167.

Primera epístola los corintios –, a Tertuliano y a Kierkegaard), negando la posibilidad de que ambas puedan en un determinado momento complementarse u ocupar el mismo espacio, y eliminando la posibilidad de que ambas dimensiones puedan hablar de lo mismo¹⁶⁹³; para Watkin esa posición binaria tan rígida viene determinada por las otras dualidades *fuertes* o irreconciliables del sistema de QM: la oposición contingencia/necesidad y la oposición inmanencia/trascendencia. Watkin identifica igualmente en la filosofía de QM, vinculado al deseo de erradicar todos los ídolos «con el látigo de la razón¹⁶⁹⁴», un proceso de conversión de esa razón en ídolo ella misma, un ídolo que se exige a sí mismo de la necesidad de dar explicaciones sobre sí mismo. Watkin considera que QM busca a toda costa llenar con el principio de factialidad el espacio vacío dejado por la desmantelación por parte de Kant de cualquier prueba racional de la existencia de Dios, espacio que quiso llenar la razón hegeliana primero y después toda una serie de proyectos posteriores: materialismos, científicismos, irracionalismos, fascismos, etc.¹⁶⁹⁵. Watkin se pregunta por ello si el intento de proporcionar un primer principio al mundo no es ya en sí mismo un movimiento o gesto religioso¹⁶⁹⁶.

QM cree que por la acción del principio de factialidad no deja ningún espacio libre o ciego al que puedan huir el teólogo o el místico, pero Watkins demuestra (o cree haber demostrado) que, para llegar a ese punto, o bien tiene que hacer de la razón un ídolo o bien tiene que añadirle a esta un suplemento de fe. La crítica de Watkins se extiende a continuación a otra de las pretensiones de QM, a saber, que el principio de factialidad puede ser demostrado, que no es resultado de una decisión axiomática, sino de una demostración lógica. En efecto, QM considera que ese principio de factialidad descansa sobre una constante eterna, pero que no es trascendente, no ha sido dada por una revelación, ni reposa sobre un acto de fe. Gracias a él, la razón será capaz de dar cuenta por sí sola de las verdades últimas del mundo real, y no necesitará de suplemento ninguno de fe¹⁶⁹⁷. QM, según Watkin, inscribe el razonamiento último por el que la razón no necesita fundamentarse a sí misma (la no contingencia de la contingencia) dentro del esquema que él mismo, en *ID*, denomina *no-redoblamiento*, y que Watkins reduce a la fórmula lógica (ya empleada por Platón) «solo X no puede ser X», y que QM (como vimos *supra* 1.2.16.b) identifica en las ideas platónicas (lo que hace que algo sea un fenómeno no puede ser ello mismo un fenómeno), en el *cogito* cartesiano (se puede dudar de todo excepto de la duda), en las verdades lógicas de Leibniz (nada está en la mente que no sea experiencia excepto la propia mente) y en las formas a priori de la percepción de Kant (la forma de los datos fenoménicos en la experiencia no se puede dar ella misma como como fenómeno de la experiencia)¹⁶⁹⁸. QM utiliza ese procedimiento para fundar el ejercicio de la razón como algo inmanente y necesario. Pero demostrar una racionalidad que se fundamenta a sí misma no lleva necesariamente

¹⁶⁹³ Watkin (2011), p. 139.

¹⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 147.

¹⁶⁹⁵ *Ibid.*, pp- 147-148.

¹⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 148.

¹⁶⁹⁷ *Ibid.*, pp. 155-156.

¹⁶⁹⁸ *Ibid.*, p. 156.

a la conclusión de que se haya de preferir un principio que se autofundamente a un axioma o a una fe determinada, según Watkin¹⁶⁹⁹. Watkin, según nuestra opinión, descuida el hecho de que QM autofundamenta la racionalidad humana *precisamente* para evitar toda trascendencia.

Watkin considera que la demostración del principio de factialidad de QM confunde dos tipos de necesidad: la no-duplicación fundamenta la necesidad de la contingencia, pero no la necesidad de las verdades lógico-matemáticas, porque es una verdad lógico-matemática ella misma que necesitaría ser fundamentada, algo imposible dada su idea del hipercaos. QM se encuentra de nuevo dentro de una aporía: fundamenta la necesidad recurriendo a una necesidad no fundamentada (la no-duplicación misma). Esa no fundamentación de la no-duplicación arruina toda la demostración, que vuelve a quedar en entredicho, y la hace descansar o bien en una idolatría, o en un acto de fe razonable (esa fe que QM mismo excluye y a la que no puede atribuir por ello ninguna categoría)¹⁷⁰⁰. QM critica en efecto, como ya vimos, el pensamiento hipotético en *ID*, por considerar que pone o impone unos axiomas en el principio de todo sistema que no son fundamentados lógicamente, sino que deben ser aceptados; ese pensamiento hipotético estaría en la base del pensamiento de Platón, pero también en la lógica matemática y en las ciencias naturales (en su variedad inductiva). La factialidad, por el contrario, proporciona un primer principio que se demuestra, lo que QM llama un *principio anhipotético*: un principio racional y que funda la racionalidad que no es puesto irracionalmente. Para ello QM recurre, como vimos, a la fundamentación del axioma del conjunto vacío en *ID*. En el conjunto vacío QM ve, según Watkin, el signo mismo de la contingencia: hay un único conjunto vacío, que recuerda a la unicidad de la contingencia. Es además, como la contingencia, lo único necesario, el único signo puramente matemático (\emptyset) que se refiere al ser en cuanto ser (y ser contingente en cuanto tal), anclando con ello la matemática en la ontología. Con él todos los signos tiene un único referente común: la eterna y única contingencia del ser¹⁷⁰¹. Pero en la conferencia *Time without becoming* QM va a afirmar con claridad que «Soy un racionalista, y la razón claramente demuestra que no se puede demostrar la necesidad de las leyes, así que debemos creer a la razón y aceptar este punto: las leyes no son necesarias¹⁷⁰²»; es decir, que «debemos creer a la razón», la razón se impone como algo necesario y no meramente posible, y excluye que podamos creer en la constancia empírica de los hechos. La demostración anhipotética del principio de factialidad tiene como condición que *creamos* en la razón (de nuevo lo que Watkin llama «el suplemento de fe») y no en las constataciones empíricas; es decir, QM no ha demostrado en absoluto por qué la demostración racional debe ser el método a seguir en el dilema entre

¹⁶⁹⁹ Watkin (2011), p. 157.

¹⁷⁰⁰ *Ibid.*

¹⁷⁰¹ *Ibid.*, p. 159.

¹⁷⁰² TWB, p. 26 («I'm a rationalist, and reason clearly demonstrates that you can't demonstrate the necessity of laws: so we should just believe reason and accept this point: laws are not necessary»).

lo racional y lo empírico; de hecho su «demostración» se apoya en un acto de fe previo, expresado con toda claridad: «Soy un racionalista»¹⁷⁰³.

Watkin concluye afirmando que la postura de QM de creer en Dios porque no existe consigue superar la disyuntiva teísmo/ateísmo solo a costa de introducir otras dicotomías al convertir a la razón en un ídolo mientras critica a la metafísica por convertir en ídolo a la necesidad, y al criticar el fideísmo mientras fundamenta su pensamiento en un acto de fe primero en la razón¹⁷⁰⁴.

En un nuevo artículo¹⁷⁰⁵, Alexander R. Galloway critica el esencialismo de QM, y su fe inquebrantable en las verdades y esencias eternas, como opuesto al gran movimiento antiesencialista que surgió con Marx, con sus diversas ramificaciones dentro de la teoría crítica, antiesencialismo que busca reemplazar esas identidades y esencias eternas por identidades construidas y mundos contingentes¹⁷⁰⁶. Galloway considera que la defensa que hace QM de la universalidad de la contingencia se convierte en algo carente de sentido debido a la impotencia de su universalidad, y que en el fondo de su sistema, como en el de la mayor parte de los realismos recientes, se produce de facto un desacople o desconexión entre el ámbito de la ontología y el ámbito de la política¹⁷⁰⁷. Galloway considera que QM es un realista, pero no un materialista (en el sentido de materialista histórico): no considera que las esencias (la necesidad de la contingencia, las verdades matemáticas) sean algo histórico, fruto de determinados procesos históricos, sino que se dan fuera de ellos¹⁷⁰⁸. La priorización del Ser, de la ontología pura, del infinito o de lo Uno como absolutos se opone a la consideración de lo ente como realidad histórica, entendida como realidad última de lo en-sí: «Dicho brevemente: lo “real” significa lo absoluto en el realismo filosófico, mientras que para un materialista lo “real” es la historia»¹⁷⁰⁹. Galloway amplía esa distinción entre realismo y materialismo: mientras que el primero constituye una «política no alineada» que no reconoce absoluto moral ninguno, el materialismo conforma una «política alineada» que sí reconoce la existencia de una esfera moral absoluta (la totalidad social, la historia) y lucha por ese absoluto con una determinada praxis política¹⁷¹⁰. Igualmente, vincula la idea de QM del hipercaos entendido como no-mundo carente de fundamento y de lógica con el nihilismo¹⁷¹¹.

En un artículo de 2021, Catherine Malabou realiza una crítica similar al antimaterialismo de QM, indicando que, desde Marx, el materialismo no solo trata de la naturaleza, sus componentes y sus leyes, sino del entramado de estos con la necesidad

¹⁷⁰³ Watkin (2011), p. 161.

¹⁷⁰⁴ Watkin (2011), p. 162.

¹⁷⁰⁵ Galloway, A. R., «The Poverty of Philosophy: Realism and Post-Fordism», *Critical Inquiry*, vol. 39, nº 2, invierno 2013, pp. 347-366.

¹⁷⁰⁶ *Ibid.*, p. 356.

¹⁷⁰⁷ *Ibid.*, p. 357.

¹⁷⁰⁸ *Ibid.*, p. 359.

¹⁷⁰⁹ *Ibid.*, p. 364 («In short, the “real” in philosophical realism means the absolute. Whereas for a materialist, the “real” means history»).

¹⁷¹⁰ *Ibid.*, pp. 365-366.

¹⁷¹¹ *Ibid.*, pp. 364-365.

política y social¹⁷¹². Malabou reprocha al realismo especulativo y a los nuevos realismos su abandono de la cuestión de las leyes económicas y sus conflictos, y que se centren exclusivamente en las leyes de la física¹⁷¹³. La pensadora francesa critica igualmente la pretendida neutralidad política que pretende adoptar el realismo especulativo¹⁷¹⁴.

Johnston (2011) compara el ateísmo y el materialismo de QM con el ateísmo y el materialismo de Žižek, y opina que QM puede ser visto como una inversión de Žižek, como un *anti-Žižek*, en el sentido de que mientras que Žižek trata de introducir como de contrabando el ateísmo en el cristianismo a través de la crítica inmanente de una interpretación dialéctica hegeliana del cristianismo en aras de una política progresista comunista, QM, a sabiendas o no, introduce de nuevo la religiosidad idealista en el ateísmo materialista a través de un «materialismo» no dialéctico. La divinología de QM y la vida emergente *ex nihilo* son extensiones rigurosamente consecuentes del materialismo especulativo de *DF*, con su concepto central de hipercaos, como opuesto al materialismo dialéctico, y son ejemplos de esa penetración de la religión en el ateísmo materialista¹⁷¹⁵.

Kevin Kennedy considera que la «ética inmanente» de QM no es una ética en el sentido de un código moral que prescribe parámetros definidos de acción, sino una «religión de la contingencia», con una teología específica y rituales sagrados, como queda patente en su interpretación de la vida y la obra de Stéphane Mallarmé en *NyS*¹⁷¹⁶. Kennedy critica el *attentismo* político y moral de esa moral de la espera, y el «monismo de la contingencia» del sistema entero de QM, que carece de una dialéctica que le permita articularse desde un punto de vista material¹⁷¹⁷; igualmente, como vimos en 2.1.1., llama la atención sobre el hecho de que no existen conexiones causales entre el mundo de la materia y el de la vida, ni entre el de la vida y el pensamiento, ni entre este y el de la justicia universal: su emergencia es pura contingencia, lo cual contradice abiertamente las tesis de la biología sobre el surgimiento de la vida a partir de la materia (la abiogénesis), y del pensamiento a partir de lo vivo (la antropología biológica y diversas ramas de la neurociencia), que busca establecer (y han establecido parcialmente) precisamente esos nexos causales¹⁷¹⁸.

5. 6. La justicia, la libertad y el renacimiento.

Se trata de los temas que podríamos considerar más abiertamente *políticos* de QM. Sobre la lectura política de la filosofía de QM nos hemos pronunciado ya en un

¹⁷¹² Malabou, C., «Le vide politique du réalisme contemporain», en : C. Crignon/W. Laforge/P. Nadrigny (eds.), *L'écho du réel*, Éditions Mimésis, 2021, pp. 485–98, p. 491.

¹⁷¹³ Malabou (2021), pp. 491-492.

¹⁷¹⁴ *Ibid.*, 497.

¹⁷¹⁵ Johnston (2011), p. 113.

¹⁷¹⁶ Kennedy (2017), p. 81.

¹⁷¹⁷ *Ibid.*, p. 90.

¹⁷¹⁸ *Ibid.*, p. 84.

artículo¹⁷¹⁹. Aquí nos centraremos en los aspectos que remiten de forma concreta a esos tres temas; las lecturas políticas que las diferentes críticas puedan entrañar no son por tanto el aspecto central, sino subsidiario.

Ya vimos antes, en el apartado de los fundamentos matemáticos del mundo, la crítica que Alexander Galloway hace de la concepción a-histórica que QM tiene de las matemáticas. En esa misma línea de historicismo materialista, Galloway indica que afirmar que el comienzo de la filosofía está en la matemática, en la que se fundamenta, supone dejar en un segundo plano la cuestión de la responsabilidad ética y política, pues supone fundamentar la ontología misma en algo *abstracto* (como lo son también la lógica, la idea pura, el espíritu o Dios) y no en la vida y la historia *materiales*¹⁷²⁰.

Es el filósofo sueco Martin Hägglund el que realiza la crítica más fundamentada y extensa de las ideas *divinológicas* y *escaológicas* de QM; en primer lugar de la idea de renacimiento o resurrección de los muertos, pues la contingencia exige una sucesión en el tiempo, y esa sucesión en el tiempo entraña la destrucción irreversible, lo que excluye a priori toda posibilidad de resurrección¹⁷²¹. Hägglund cuestiona la idea del tiempo de QM, que lo concibe como un poder virtual que hace que algo suceda, cuando en realidad se trata de una dimensión irreversible que depende de un soporte material y espacial que restringe sus posibilidades. También va a cuestionar, desde su propia posición que ha denominado «ateísmo radical», el ateísmo de QM, y su idea, compartida por la religión y por el ateísmo tradicional, de que el ser humano *desea* un estado de inmortalidad; para Hägglund y su ateísmo radical la inmortalidad no solo es imposible, sino también indeseable; ese supuesto deseo de inmortalidad tan solo enmascara el verdadero deseo subyacente, el deseo de supervivencia, que contradice a su vez al de inmortalidad¹⁷²².

Hägglund comienza pasando revista al punto de partida de la divinología de QM, el *dilema espectral*: las víctimas de muertes terribles, inaceptables, que regresan al mundo de los vivos como espectros en busca de reparación en forma de duelo. Ese duelo, para QM, es impedido por el dilema pretendidamente irresoluble entre la existencia de un Dios perverso que consiente tales cosas y es cómplice de ellas, o su negación en forma de ateísmo; ambas opciones conducen irremisiblemente a la desesperación y a la melancolía. Ya conocemos la tercera vía propuesta por QM: la *inexistencia divina*, la posibilidad de un Dios inmanente que todavía no existe, pero que reparará esas injusticias cuando llegue a la existencia, garantizando entre otras cosas la resurrección de los muertos. Tal posibilidad de existencia de Dios, indica Hägglund, es posible atendiendo a la idea de QM de que las leyes de la naturaleza pueden cambiar en cualquier momento si ninguna razón previa, es decir, es la contingencia de esas leyes lo que permitiría el advenimiento de Dios y de la justicia reparadora. Hägglund argumenta que esa idea de QM está en total contradicción con la idea del tiempo que el francés

¹⁷¹⁹ García Rodríguez (2022).

¹⁷²⁰ Galloway (2011), p. 24.

¹⁷²¹ Hägglund (2011), p. 116.

¹⁷²² *Ibid.*, p. 116.

desarrolla en *DF* (una dimensión capaz de abolirlo todo y que no es abolida por el cambio de las leyes de la naturaleza, sino que existe como algo previo a ellas, como su *condición misma*): la contingencia no puede abstraerse a los efectos del tiempo, como bien indica Hägglund¹⁷²³. Y dado que la contingencia presupone la sucesión – como ya vimos en la crítica de Hägglund a la idea de contingencia de QM – y que la sucesión trae consigo inevitablemente la destrucción en el paso de un momento al siguiente, esa destrucción es *irreversible*, como lo es toda sucesión temporal, y por tanto lo es también toda posible resurrección.

Hägglund refuta también la idea de inmortalidad de QM, a la que opone la de supervivencia (*survival*) y también que esa inmortalidad sea algo deseable. QM no deja muy claro si tras la resurrección de los muertos posterior a la emergencia de Dios éstos seguirán una vida mortal o una vida inmortal; pero en ninguno de esos dos casos se da una solución al dilema espectral de reparar con el duelo a esas víctimas de muertes inaceptables: si los muertos resucitan tal y como eran en el momento en que murieron (quizá a los 33 años, la edad de la muerte de Cristo, como afirmaban los primeros teólogos cristianos, imponiendo una especie de promedio universal cargado de simbolismo), lo harán como víctimas de un terrible trauma y seguirá existiendo el problema de cómo reparar su duelo; si resucitan sin memoria alguna de esos traumas, el problema de la reparación sigue sin quedar resuelto; además, podría darse el caso, si siguieran una existencia mortal, de ser víctimas de nuevo de una muerte inaceptable, con lo que el problema se prolongaría *ad infinitum*¹⁷²⁴. Esta última argumentación hace necesaria la inmortalidad dentro del razonamiento de QM, pues de lo contrario los resucitados volverían a caer en muertes inaceptables e injustas que exigirían nueva y posterior reparación. Pero esa aparición de la inmortalidad, alega Hägglund, elimina la capacidad de ser-otro y de cambio que es necesaria, según el propio QM, para la existencia de cualquier ser vivo. Y por tanto la inmortalidad tampoco es capaz de satisfacer la esperanza subyacente en el dilema espectral, a saber, que a seres mortales individuales se les dé otra ocasión nueva para vivir, pues la inmortalidad supone realmente *terminar con la vida*¹⁷²⁵.

Hägglund se centra a continuación en el deseo de inmortalidad que subyace también a la especulaciones de QM; para el sueco, lo que hay en la base del deseo tanto del ateo como del creyente dentro del dilema espectral es en realidad el deseo de supervivencia (que él denomina *radicalmente ateo*), pues su desesperación no emana de la ausencia de Dios o de la inmortalidad, sino de la preocupación (*care*) por el destino de los seres mortales. Sin esa preocupación no existiría lucha alguna por la justicia, pues la mortalidad de la vida no solo es una necesidad ineludible, sino también la razón por la que nos preocupamos por la vida de otros, y por la que buscamos combatir la injusticia de las muertes terribles. Y a la inversa, y como vimos, el estado de inmortalidad no es

¹⁷²³ *Ibid.*, p. 126.

¹⁷²⁴ Hägglund, (2011), p. 126.

¹⁷²⁵ *Ibid.*, p. 127.

capaz de satisfacer la esperanza de que los seres mortales fallecidos reaparezcan de nuevo en «otra vida», pues lo que hace es eliminar la posibilidad de la vida¹⁷²⁶.

Para Hägglund, el error de QM consiste en que trata la muerte y la espectralidad como dimensiones que podrían ser eliminadas sin eliminar con ello la vida misma. La mortalidad trae consigo irremediamente la espectralidad, palpable incluso en la destrucción que se opera en el paso de un momento al siguiente, en el que ya nos convertimos en espectros de nosotros mismos. La experiencia de vivir una vida mortal trae consigo siempre, inevitablemente, la experiencia de una pérdida irrevocable, pues la supervivencia entraña la erradicación total de que aquello que no sobrevive en ella. Como indica Hägglund haciendo referencia explícita a los *Espectros de Marx* de Derrida, en la vida está operando siempre, de manera constante, un proceso de duelo¹⁷²⁷.

Hägglund detecta además lo que él llama un «movimiento profundamente despolitizador¹⁷²⁸» en la idea de la espectralidad del duelo de QM, pues para éste esa espectralidad no es un rasgo estructural de la vida como tal, y puede ser superada mediante un evento milagroso de redención, lo cual supone apelar a una intervención divina para solucionar el problema, frente a la concepción abiertamente política y politizadora propuesta por la hauntología de Derrida. La dinámica misma de la supervivencia, a su vez, rechaza la idea de que sea deseable superar la violencia (dentro de la comunidad de vivos, muertos y renacidos) y la espectralidad: una vida completamente reconciliada, que no podría por tanto ser acosada por ningún fantasma, no sería otra cosa que la muerte completa, pues eliminaría toda huella de supervivencia. Para Hägglund la lucha por la justicia y la esperanza en otra vida nunca ha sido promovida por un deseo de trascender la finitud temporal, sino por un deseo de supervivencia mortal¹⁷²⁹.

Watkin, en el libro ya mencionado¹⁷³⁰, se demora también en analizar los conceptos de esperanza y de justicia en QM, y vuelve a reprocharle que convierta a la razón humana en un ídolo cuando afirma en *ID* que «nada puede ser superior al ser humano» o que el Cuarto Mundo de la justicia es el único que puede suceder al actual porque cualquier otro surgimiento no sería más que una «variación monstruosa» de los mundos anteriores¹⁷³¹, sugiriendo una especie de extraño determinismo del todo incoherente con las premisas generales del pensamiento de QM. También critica la oscuridad de la metáfora (de origen mallarmeano) del lanzador de dados, y se pregunta qué puede significar eso en «el mundo real», es decir, en última instancia, cómo podemos influir en el devenir hipercaótico, pues si no se puede influir en él, la esperanza preconizada por QM no sería más que una manera de distraer de prácticas políticas concretas que

¹⁷²⁶ *Ibid.*

¹⁷²⁷ Hägglund (2011), p. 127.

¹⁷²⁸ *Ibid.*, p. 128. («a profoundly depoliticizing move»).

¹⁷²⁹ Hägglund, (2011), p. 129.

¹⁷³⁰ Watkin (2011).

¹⁷³¹ *Ibid.*, p. 174.

podrían traer consigo un cambio real¹⁷³². En principio, QM mismo afirma que la esperanza de la justicia no es una mera espera pasiva (un *attentisme*), ni es quietismo ni fatalismo, sino un *deseo activo*; ahora bien – argumenta Watkin – ¿cómo se puede *desear activamente* la resurrección de los muertos, como parte de esa justicia universal? ¿En qué afecta nuestro deseo al desarrollo del cambio hipercaótico? ¿En qué se diferencia en última instancia de las ofrendas a los dioses? QM no ofrece respuestas a esto, y su discurso permanece bastante opaco al respecto¹⁷³³. En general, Watkin observa una gran debilidad en la argumentación de cómo el deseo humano puede traer la justicia, y en general en el aspecto político de los planteamientos de QM vinculados a sus planteamientos «post-teológicos», como Watkin los denomina¹⁷³⁴

En otra sección del libro, Watkin entra en la discusión de las ideas de QM sobre justicia y resurrección¹⁷³⁵, y cuestiona, como ya había apuntado Hägglund, la conclusión de que el renacimiento redima las injusticias cometidas en el pasado y traiga la justicia universal. Watkin utiliza el ejemplo de una persona violada, injusticia que no será borrada por una prolongación de la vida de esa persona; la justicia requiere algo más que la subsecuente ausencia del mal, y QM solo puede ofrecer el consuelo de que la injusticia cesará, pero no de que la injusticias pasadas sean reparadas. Watkin sugiere que, partiendo de los presupuestos de QM, una solución igualmente probable a ese problema sería que en el curso de la transformación hipercaótica mi idea de lo que es justo e injusto cambiara de tal forma que ya no considerara a la violación como una injusticia; esta solución será sin duda considerada repulsiva desde nuestra actual idea de justicia, pero siguiendo los postulados de QM, la idea misma de justicia no puede ser ni eterna ni necesaria, y por tanto está sometida a la contingencia¹⁷³⁶.

Watkin critica igualmente que QM ocupa de manera cada vez más pronunciada territorios propios de la religión cuando aborda el asunto de cómo llegará la justicia y con ella el Cuarto Mundo, en especial con figuras mesiánicas como el llamado *Niño*, o *Niño del Hombre* (*l'enfant de l'homme*), o el mismo Dios inexistente; se trata de una apropiación de ideas claramente crísticas que QM justifica argumentando que se trata de apropiaciones del campo de la religión (irracional) dentro de un marco rigurosamente ateo¹⁷³⁷. Watkin indica que la filosofía de QM (y su ética en particular) apenas se diferencia en nada del cristianismo (con el Niño del Hombre tomando el papel del Hijo del Hombre/Jesucristo), excepto en la creencia en un Dios existente¹⁷³⁸, algo que por otra parte el mismo QM admite («la filosofía no se distingue en última instancia de la religión más que por la permanencia es esta última de un Dios que existe de manera actual que ya no puede ser deseado verdaderamente», *ID*, p. 371). Esa ética que se funda en una supuesta universalidad que a su vez se basa en las dos «sacudidas» y en el deseo de justicia, podría crear, según Watkins, posibles desigualdades entre los

¹⁷³² *Ibid.*, p. 175.

¹⁷³³ Watkin (2011), p. 176.

¹⁷³⁴ *Ibid.*, p. 198.

¹⁷³⁵ *Ibid.*, pp. 206-213.

¹⁷³⁶ *Ibid.*, p. 208.

¹⁷³⁷ *Ibid.*, pp. 208-209.

¹⁷³⁸ *Ibid.*, p. 210.

humanos, y no ser de *facto* una justicia universal, pues la personas con discapacidades mentales congénitas, por ejemplo, o deterioro mental geriátrico no dispondría de esa capacidad de «pensar lo eterno» que incluye la primera sacudida, o no serían capaces de desear la justicia; como indica Watkin, toda universalidad que descansa sobre una capacidad o un deseo acaba socavando su propio carácter universal¹⁷³⁹. Además, la sacudida misma se nos presenta como un momento problemático que QM no es capaz de justificar ni fundamentar¹⁷⁴⁰.

La ética de QM presenta otros dos problemas, a ojos de Watkin: el primero – que ya vimos en Hägglund – es el paso de una posibilidad lógico-real de inmortalidad a su deseabilidad, un paso que no es en absoluto claro, pues siempre se podrá no desear esa inmortalidad: además, el deseo de justicia no es razón suficiente para fundamentar un deseo de inmortalidad, pues o bien la redención de todos los males abarcará un tiempo largo, pero no necesariamente una eternidad, en cuyo caso desearemos vivir solo hasta que la justicia se cumpla, o bien ese proceso requerirá una eternidad, con lo cual el deseo de justicia nunca se cumplirá¹⁷⁴¹. El segundo problema es el de la lógica interna de la contingencia, que Watkin ya había utilizado y que reitera aplicándolo a este caso concreto: el deseo de justicia también ha de ser él mismo contingente, con lo cual puede ser discontinuo o cambiar radicalmente de un momento a otro. Como sucedía con el problema de la justicia misma – y el ejemplo de Watkin de la violación –, el problema del mal se podría solucionar sencillamente por otra vía que QM no contempla, a saber: con un cambio hipercaótico de mi entendimiento de lo que es justo, y no con un renacimiento de la humanidad extinta¹⁷⁴².

Watkin concluye que las dos *sacudidas* de QM exigen a su vez más buena fe de lo que el propio QM parece advertir, aunque también indica que la reflexión de QM, debido a su audacia y su novedad, abre todo un campo de posibilidades en el dominio de la post-teología¹⁷⁴³.

Como ya vimos en el apartado primero de esta sección, Hallward, en el artículo ya citado¹⁷⁴⁴, afirma que la tesis especulativa de QM de una contingencia absoluta restringe su capacidad de pensar las situaciones políticas concretas, incidiendo en un error ya observable en Badiou¹⁷⁴⁵. Para Hallward, QM insiste en el desajuste y la escisión de un acontecimiento con respecto a las situaciones dadas, con lo cual se priva de los medios concretos para pensar, con y después de Marx, los posibles medios de cambiar esas situaciones, pues la posibilidad lógica del cambio, una vez establecida la ausencia de una razón suficiente última, no tiene nada que ver, hablando con rigor, con ningún proceso concreto de cambio real¹⁷⁴⁶. Nathan Brown, en el artículo ya citado también¹⁷⁴⁷,

¹⁷³⁹ *Ibid.*, p. 212.

¹⁷⁴⁰ Watkin (2011), p. 234.

¹⁷⁴¹ *Ibid.*, p. 234..

¹⁷⁴² *Ibid.*, p. 213.

¹⁷⁴³ *Ibid.*, p. 232.

¹⁷⁴⁴ Hallward (2008)

¹⁷⁴⁵ *Ibid.*, p. 55.

¹⁷⁴⁶ *Ibid.*

retoma esas reflexiones de Hallward; por un lado le da razón, en el sentido de que *DF* no tiene absolutamente nada que ver con un análisis empírico de situaciones políticas o sociales o de modos de transformarlas; QM no adelanta ningún tipo de teoría política, al contrario que Badiou, ni tampoco ninguna teoría del sujeto¹⁷⁴⁸. Hallward se equivoca sin embargo, según Brown, en pensar que la fama de QM deba atribuirse a una quasi-religiosa adhesión de jóvenes occidentales a la idea de un hipercaos que va a traer por sí solo la destrucción de estructuras no deseable, del ultraliberalismo por ejemplo, y que a su vez va a traer consigo progresos sociales igualmente deseables como garantizar derechos civiles a los inmigrantes sin papeles o cualquier otro similar¹⁷⁴⁹.

A continuación, Brown va a utilizar lo que le resta de artículo (casi dos terceras partes del mismo) en analizar la posición filosófica del propio Hallward en su relación con la de QM, en torno fundamentalmente al problema de lo especulativo y lo específico. Para ello Brown se va a remitir al resto de la extensa bibliografía de Hallward, más allá del artículo concreto al que hasta ahora hacía referencia, y en especial a su libro *Absolutely Postcolonial: Writing Between the Singular and the Specific* (2001). Hallward ha analizado con especial detalle las relaciones entre lo «singular»/lo «especificado» y lo «específico»: lo especificado, en cuanto que es reducido externamente a una identidad, es algo absolutamente determinado, mientras que lo singular se constituye a sí mismo, se expresa por sí mismo y es inmediato a sí mismo, y es a la vez absolutamente determinado – en tanto que se constituye como Uno – y absolutamente indeterminado – en cuanto que es un vector de creatividad inmanente –. Por su parte lo específico – el ámbito del pensamiento de Hallward – desplaza la no-relación de lo especificado y lo singular, en tanto espacio de intereses en relación con otros intereses y por tanto como espacio de *lo histórico* como tal, siempre en curso y siempre incompleto¹⁷⁵⁰. Lo específico es para Hallward el campo de mediación relacional entre la determinación y la indeterminación, el medio entre la coherencia contextual y del principio universal. Para Hallward un principio es *universal* si es *universalizable*, es decir, si tiene validez para todas las relaciones dentro de una situación dada. La mediación dialéctica entre lo histórico y lo universal es el constituyente de lo específico; mientras que la oposición entre lo especificado y lo singular es la oposición entre la inercia absoluta y la creación absoluta, lo específico es el medio de la «libertad constreñida», dentro de la cual hacemos nuestra propia Historia, pero no dentro de circunstancias que hayamos elegido¹⁷⁵¹; es decir: somos específicos con respecto a nuestra situación, pero no especificados por ella. Para Hallward el sujeto es la conversión de la determinación en indeterminación relacional, sin apelar al ámbito de la indeterminación absoluta o creatividad pura. Por ello Hallward concluye, en el libro citado, que «moverse de lo

¹⁷⁴⁷ Brown (2011)

¹⁷⁴⁸ *Ibid.*, p. 145.

¹⁷⁴⁹ Brown (2011), p. 146.

¹⁷⁵⁰ *Ibid.*, p. 147.

¹⁷⁵¹ *Ibid.*, pp. 147-148.

especificado a lo específico, sin caer en la tentación de lo singular (...) es quizá el único objetivo general adscribible a la teoría crítica en cuanto tal¹⁷⁵²».

Por tanto para Hallward, según Brown, el problema que subyace al pensamiento de QM es el de movernos de lo especificado (el principio de razón suficiente) a lo específico (la Historia), sin caer en la tentación de lo singular (la contingencia absoluta). Y es ahí donde parece emerger la diferencia entre *materialismo dialéctico* y *materialismo especulativo*¹⁷⁵³. Para abordar ese asunto, Brown considera que ha de responderse antes a la pregunta de cuál es la relación del materialismo especulativo con el materialismo dialéctico, algo que a su vez conduce a la cuestión de la relación entre lo especulativo y lo específico. Brown considera que el principio de factialidad (ser es necesariamente ser un hecho) no obvia la especificidad relacional de lo específico, pero sí impugna la idea de que la especificidad relacional sea concebida como una necesidad absoluta. Lo que se afirma con el principio de factialidad es que las «invariantes estructurales que gobiernan nuestro mundo» están necesariamente expuestas a la posibilidad de una alteración contingente, es decir, que exige que pensemos la relación como un hecho (*a fact*), y no como un absoluto¹⁷⁵⁴.

De este modo, es la *relacionalidad* la que, según Brown, constituye la diferencia entre Hallward y QM, y la posibilidad de pensar (o no) las invariantes estructurales de nuestra experiencia (tales como la relacionalidad) como un absoluto (necesario), o bien como un hecho (contingente). Hallward postula la relacionalidad como un principio primero, y desde esa posición se pregunta (como ya vimos) cómo puede el principio de factialidad de QM informar cualquier proceso concreto de cambio real. Brown da la vuelta al asunto y en lugar de considerar la cuestión desde el punto de vista de Hallward, se propone considerar la posición de Hallward (principalmente en *Absolutly Postcolonial*) desde el punto de vista del principio de factialidad¹⁷⁵⁵. Para Hallward la relacionalidad tiene un carácter incondicional, no puede ser deconstruida en partes más pequeñas y no tiene otra substancia distinta que la de los individuos a los que relaciona; es por tanto «el medio inalterable y la condición trascendental de nuestra existencia». La relacionalidad, junto con otros *requisitos específicos* genuinos (como identificación, agencia, subjetividad o sexualidad) son para Hallward procesos trascendentales con respecto a la experiencia humana en tanto que dicha experiencia no es concebible sin ellos, y al mismo tiempo son formales y sin contenido por esa misma razón; no hay nada en ellos que llene, oriente o determine esa experiencia de ninguna manera particular. Esos *requisitos específicos* por tanto juegan el papel de las condiciones a priori de toda experiencia de Kant, o de las «invariantes estructurales» del correlacionismo de QM, que garantizan la organización mínima de la representación (principio de causalidad, formas de la percepción, leyes lógicas), y que para QM son absolutamente factuales, y en modo alguno absolutas, al ser imposible fundamentar su necesidad. Hallward remite la fundamentación de sus *requisitos específicos* a los

¹⁷⁵² *Ibid.* p. 148.

¹⁷⁵³ Brown (2011), p. 148

¹⁷⁵⁴ *Ibid.*, p. 149

¹⁷⁵⁵ *Ibid.*, p. 150.

resultados empíricos de la psicología y la sociobiología evolutivas; su naturaleza misma no es un problema propiamente filosófico, sino científico. Ahora bien, ¿cómo hemos de entender el estatus ahistórico de esas invariantes estructurales trascendentales que se desarrollan a lo largo de la historia evolutiva?¹⁷⁵⁶.

Para Hallward los «requisitos específicos» que constituyen las condiciones de posibilidad de la política no son históricos, pero han de ser ubicados dentro de la teoría evolutiva, lo cual constituye una contradicción que lastra su razonamiento, según Brown, que considera que la circularidad viciosa de ese razonamiento reside en el concepto idealista y teleológico de lo humano que tiene Hallward, y a su idea de que la historia y el contexto están exentos de estructuras trascendentales. Sobre esta base, continúa Brown, no es tan sencillo defender, como hace Hallward, que el correlacionismo, tal y como lo define QM, es una teoría epistemológica perfectamente compatible con las perspectivas de Darwin, Marx o Einstein¹⁷⁵⁷; no es tan sencillo porque Kant y Husserl abstraen las condiciones trascendentales de la historia y del tiempo evolutivo. Resulta imposible, como pretende Hallward, armonizar el estatuto estrictamente ahistórico de lo trascendental con el tiempo evolutivo, a no ser que concedamos que nuestra capacidad de pensar este último debe estar fundamentada en lo primero, y no a la inversa. Husserl asume completamente las consecuencias al declarar *eterno* al yo, pero Hallward solo consigue caer en la contradicción, ya que si nuestros *requisitos específicos* como humanos se desarrollaron dentro del tiempo evolutivo, es que están dentro de ese tiempo, es decir, que no son, propiamente hablando, trascendentales, sino históricos y contextuales. Para él cualquier explicación empírica del desarrollo de los requisitos específicos presupone su operación trascendental, con lo que entra de lleno el círculo correlacionista.

Es por esta razón, prosigue Brown, por la que QM comienza *DF* estableciendo, mediante el problema del archi-fósil, la autonomía no correlacional del tiempo absoluto a través de una crítica al sistema de Kant¹⁷⁵⁸. De esa manera QM se enfrenta directamente a la contradicción en la que incurre Hallward al tratar los trascendentales: al responder a las previsibles objeciones de los correlacionistas de que su argumento acerca del archi-fósil contiene una concepción ambigua de la relación entre lo empírico y lo trascendental, al confundir el ser objetivo de los cuerpos con las condiciones del conocimiento objetivo de esos cuerpos (condiciones que nada tienen que ver con el tiempo), QM argumenta que la consistencia del idealismo trascendental nos exige pensar el cuerpo como una condición «retro-trascendental» del sujeto de conocimiento¹⁷⁵⁹; dado que el sujeto del idealismo trascendental (al contrario que el de idealismo absoluto) es indisociable de la noción de *un punto de vista*, ese sujeto es indisociable de su encarnación en un cuerpo, que proporciona la localización de ese sujeto en el mundo. El sujeto trascendental es *instanciado* por un cuerpo pensante, y el problema del archi-fósil y de la ancestralidad hace surgir la pregunta de la *temporalidad*

¹⁷⁵⁶ *Ibid.* p. 151.

¹⁷⁵⁷ Brown (2011), p. 152.

¹⁷⁵⁸ *Ibid.* p. 153.

¹⁷⁵⁹ *Ibid.*

de las condiciones de instanciación. Se trata para QM de un problema que la filosofía plantea a la ciencia (la existencia de «un tiempo de la ciencia»), y no a la inversa, como piensa Hallward; en ese aspecto QM coincide con Kant, pero a diferencia del filósofo alemán, QM no cree que el problema pueda pensarse desde el punto de vista trascendental, pues remite a un espacio-tiempo anterior a las formas espacio-temporales de representación¹⁷⁶⁰.

Brown retorna a la cuestión de si los *requisitos específicos* de Hallward son factuales o son necesarios. Si son necesarios, caemos o bien en el idealismo absoluto (haciendo depender lo específico de lo singular), o en el determinismo naturalista (haciendo depender lo específico de lo especificado) y si son simples hechos, ¿cómo podemos pensar la posibilidad sobre la que descansa su facticidad (la posibilidad de que cambien)? QM argumenta, y Hallward lo reconoce, que eso solo puede hacerse dentro de los límites de la correlación. La única manera de pensar adecuadamente el hecho de que las invariantes puedan cambiar ellas mismas es pensar ese hecho como un absoluto: como un dato que puede ser afirmado por la razón, pero que está más allá del ámbito de la correlación. Este es el movimiento de QM que Hallward denomina «absolutizador», y que QM realiza movido por el deseo de defender la facticidad frente a su absorción dentro del idealismo absoluto y de alejarla de la abdicación fideísta de la razón¹⁷⁶¹.

Brown opone por tanto la concepción de QM, que defiende la necesaria contingencia de las invariantes estructurales de nuestra experiencia, a la de Hallward, que considera que esas invariantes son trascendentales y absolutas. Más allá de ello, lo que QM denomina *especulación* tiene por objeto *la esencia no factual del hecho como tal*, y por definición tal investigación nada tiene que decir acerca de lo que Hallward llama lo específico: se refieren a dominios de investigación diferentes. Se trataría pues de armonizar las dos posturas y mostrar que no existe ningún conflicto real ente ambas: pensar lo especulativo y lo específico a un tiempo. Y es de gran importancia considerar el papel que juega la contribución del materialismo especulativo al materialismo transformador e la batalla genérica del materialismo contra el idealismo¹⁷⁶².

Brown pasa a continuación a tratar precisamente el problema de las relaciones entre el materialismo especulativo y el materialismo dialéctico. Para ello Brown se propone poner en relación, como ya habían hecho Ray Brassier¹⁷⁶³ y Žižek (ver *supra* 5.1), las tesis de QM con las de Lenin en *Materialismo y Empirocriticismo* (1908) y su crítica del idealismo y del fideísmo post-kantiano. Brassier afronta esa tarea a través de la reformulación del materialismo dialéctico llevada a cabo por Althusser en *Lenin y la filosofía* (1968) y en *Curso de filosofía para científicos* (1967), a la que considera el eslabón entre ambas tesis. La finalidad última que busca Brown con esa maniobra es plantear la cuestión de en qué medida la teoría de la dialéctica de Althusser nos permite

¹⁷⁶⁰ *Ibid.*, pp. 153-154.

¹⁷⁶¹ Brown (2011), p. 154.

¹⁷⁶² *Ibid.* p. 156.

¹⁷⁶³ Brassier (2007a), pp. 246-247.

pensar, «con y después de Marx», las relaciones ente filosofía y política¹⁷⁶⁴, y mostrar en qué sentido *DF* puede entenderse como contribución a la «filosofía marxista» tal y como la entiende Althusser¹⁷⁶⁵.

En los dos libros citados (*Lenin y la filosofía* y *Curso de filosofía para científicos*), Althusser considera que la filosofía no tiene historia ni objeto: se limita a ser un campo de batalla entre materialismo e idealismo. La práctica filosófica se reduce a formular tesis que marcan las líneas de delimitación entre esas dos posiciones dentro de ese campo. La condición mínima del materialismo dialéctico es tomar conciencia de esa situación y realizar una inmersión en ella. Mientras que el materialismo histórico interviene científicamente en la política, el materialismo dialéctico interviene políticamente en la ciencia: la práctica científica está condicionada por la ideología, y la práctica política en la filosofía consiste en la defensa de lo que Althusser llama la «ideología materialista espontánea de los científicos» frente a su oponente, la ideología idealista espontánea de los científicos, que domina masivamente a la primera. La filosofía interviene políticamente interviniendo en la relación que la ciencia tiene con la ideología. El marxismo, por ello, implica no una nueva filosofía de la praxis, sino una nueva práctica de la filosofía, una nueva práctica que puede transformar la filosofía y *ayudar* a la transformación del mundo (solo ayudar, pues para Althusser el protagonista y *sujeto* de la Historia son las masas, las clases trabajadoras unidas, no los teóricos ni los filósofos).

Brown considera que para Althusser el discurso que investiga las condiciones bajo las que el mundo debe ser transformado por las masas no es la *filosofía* marxista, sino la *ciencia* marxista: la economía política marxiana, la «ciencia de la historia». Y el papel asignado aquí a la filosofía marxista, es decir, al materialismo dialéctico, es defender el materialismo de la ciencia contra su «explotación» por parte del idealismo. Como resultado de ello, al demandar una vocación política para la filosofía, se subestima por un lado el papel de la economía política y no se consigue por otro pensar dialécticamente la relación entre filosofía y política¹⁷⁶⁶.

Althusser, en su artículo de 1965 «Teoría, práctica teórica y formación teórica. Ideología y lucha ideológica», considera que dentro del materialismo dialéctico el materialismo representa la teoría y la dialéctica representa el método, pero cada uno de estos términos incluye al otro. El materialismo expresa: 1) *la distinción entre lo real y su conocimiento* (distinción de la realidad), correlativa a una correspondencia del conocimiento con su objeto (correspondencia de conocimiento) y 2) *la primacía de lo real sobre su conocimiento*, es decir, la primacía del ser sobre el pensar. No obstante, ninguno de estos principios es eterno, sino que son los principios de *la naturaleza histórica del proceso dentro del cual se produce el conocimiento*. Por ello el materialismo es dialéctico: la dialéctica, que expresa la relación que la teoría tiene con su objeto, expresa esa relación como existente dentro de un proceso de transformación,

¹⁷⁶⁴ Brown (2011), p. 156.

¹⁷⁶⁵ *Ibid.*, p. 157.

¹⁷⁶⁶ Brown (2011), p. 157.

y por tanto de producción real. Para Brown tanto la argumentación estructural como el método argumentativo de *DF* emergen de las exigencias de estas determinaciones althusserianas¹⁷⁶⁷.

Brown llama la atención sobre el hecho de que el primer criterio materialista de Althusser (doble: distinción entre lo real y su conocimiento [*noúmena/phenómena*] y correspondencia del conocimiento y su objeto) no impugna en absoluto el programa del idealismo trascendente. El problema al que se enfrenta el materialismo es cómo satisfacer esa doble exigencia epistemológica satisfaciendo a la vez rigurosamente la demanda ontológica de los criterios de Althusser: la primacía de lo real sobre su conocimiento o representación, es decir, la primacía del ser sobre el pensar. Para Brown, QM comienza con este punto crucial en el capítulo primero de *DF*, al mostrar cómo el problema del archi-fósil expone la imposibilidad de afirmar con propiedad la primacía del ser sobre el pensar desde dentro del correlacionismo, es decir, la imposibilidad de afirmar con propiedad la anterioridad cronológica del ser sobre la anterioridad lógica del pensar¹⁷⁶⁸. Sin embargo, la dificultad con la que se topa el materialista es la de cómo satisfacer el criterio ontológico de la primacía y al mismo tiempo satisfacer el doble criterio epistemológico de distinción y adecuación. Tal cosa implica pasar de la heurística del archi-fósil a una refutación del correlacionismo, que o bien rechaza el orden de esa primacía (idealismo absoluto), o bien la socava de manera encubierta su sentido último (idealismo trascendental). El resultado de esa refutación, para Brown, es marcar una línea entre materialismo e idealismo.

Brown considera además que el método que QM sigue para llevar a cabo su refutación es estrictamente *dialéctico* en el sentido articulado por Althusser, en diversos pasos: 1º) explica la «naturaleza histórica del proceso dentro del cual se produce el conocimiento» al diagnosticar la complicidad del correlacionismo fideísta con el retorno posmoderno a lo religioso. 2º) Establece a continuación las condiciones históricas más adecuadas de su filosofía práctica mediante un análisis de la coyuntura teórico-ideológica 3º) Luego asume la relación de su filosofía con esa coyuntura como un «proceso de transformación» que trabaja dentro de las posiciones de sus oponentes, calibrando las implicaciones recíprocas de esas posiciones hasta localizar su debilidad. 4º) Posteriormente, QM saca las consecuencias de elegir una de las varias opciones posibles de dos cuestiones concretas: la correlación misma ¿es contingente o no?; su contingencia misma ¿es contingente o necesaria? El método anhipotético de QM – y en eso se diferencia del método filosófico de su maestro Alain Badiou – no se limita a postular principios filosóficos y sacar luego consecuencias, sino que, por el contrario, marca un reconocimiento de que todas las hipótesis filosóficas se hallan inmersas en la historicidad de su desarrollo y en el campo coyuntural dentro del cual se ha de tomar una posición. Según Brown, no puede imaginarse una demostración más exacta de práctica filosófica tal y como la define Althusser, siguiendo el modelo del ataque de

¹⁷⁶⁷ *Ibid.*, p. 158.

¹⁷⁶⁸ Brown (2011), p. 158..

Lenin a los idealista de su época, que la demostración anhipotética de QM del principio de factialidad en el capítulo tercero de *DF*¹⁷⁶⁹.

Christian Thorne¹⁷⁷⁰ atribuye a QM, en tono de reproche, fuentes prekantianas (fundamentalmente Descartes, Galileo y Hume) como origen de su pensamiento; tacha su ontología de «más o menos barroca» y le reprocha que entiende que toda la filosofía europea desde la primera *Crítica* de Kant debe ser denunciada como un largo preludeo a Derrida, intentando resucitar la Ilustración y la Revolución científica¹⁷⁷¹. Thorne ironiza con la voluntad de QM de que la filosofía occidental entera se reconfigure para adecuarse a los dinosaurios¹⁷⁷², y busca ejemplos ya olvidados de poetas – no filósofos – *prekantianos* a los que pretende asimilar a QM, trazando un paralelo entre algunos pasajes de *DF* (los referidos a la descripción del posible colapso) con alguno de esos poetas épicos que cantaban los orígenes de la creación. Thorne critica principalmente la pobreza de la reflexión política en *DF*, que mezcla pequeñísimas pinceladas de Marx y Badiou en su crítica de la ideología, y se acerca a escenarios y argumentos de la ecología profunda en algunos pasajes, que le acercaría al anti-humanismo¹⁷⁷³; del mismo modo, la idea de QM de la inexistencia de una *ley superior* puede leerse, según Thorne, como una adición de toques anarquistas a su ontología. Dicha ontología trasluce borrosamente la idea de que *otro mundo es posible* (frase que Thorne considera que es de Leibniz, no de Marx).

Hemos dejado para el final los artículos del filósofo mejicano Mario Teodoro Ramírez Cobián, que ha sido sin duda, junto con Ernesto Castro, el principal introductor de la obra de QM en el ámbito iberoamericano. Además de los siete artículos que tratan de forma más o menos directa la obra de QM, Ramírez ha sido el coordinador del libro *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*¹⁷⁷⁴, que incluye textos de QM, Markus Gabriel, Graham Harman y Maurizio Ferraris, y una introducción, elaborada por él mismo, que nos acerca a las filosofías de esos autores. Los artículos de Ramírez sobre QM tratan fundamentalmente los aspectos éticos, divinológicos, políticos y estéticos de su obra, por lo cual los reunimos en esta sección. «Pensar lo absoluto: Quentin Meillassoux y el realismo especulativo»¹⁷⁷⁵, escrito junto con Laureano Ralón, y aparecido en 2015, es probablemente el primer artículo dedicado en exclusiva a la obra de QM publicado en castellano, centrándose en *DF*, y describiendo los rasgos principales de su pensamiento. Le siguió «Contingencia absoluta y posibilidad radical. El realismo especulativo de Quentin Meillassoux»¹⁷⁷⁶, en febrero 2016. En él Ramírez

¹⁷⁶⁹ *Ibid.*, p. 159.

¹⁷⁷⁰ Thorne (2012), pp. 274-290.

¹⁷⁷¹ *Ibid.*, p. 276.

¹⁷⁷² Thorne (2012), p. 277.

¹⁷⁷³ *Ibid.*, p. 278

¹⁷⁷⁴ Ramírez, (coord.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México, Siglo XXI, 2016.

¹⁷⁷⁵ Ramírez, T. y Ralón, L., «Pensar lo absoluto: Quentin Meillassoux y el realismo especulativo», *Nombres* 29, 2015, pp. 263-284.

¹⁷⁷⁶ Ramírez, T., «Contingencia absoluta y posibilidad radical. El realismo especulativo de Quentin Meillassoux», *Eikasía*, febrero 2016, pp. 143-156.

hace un recorrido por la filosofía de QM y su realismo especulativo, que propone «un retorno a la filosofía de lo absoluto», palabra que QM entiende como lo que existe independientemente de la mente, es decir, la existencia como tal y en cuanto tal, y no en el sentido de lo absoluto como Dios; el único absoluto que podemos afirmar consistentemente es el absoluto de la contingencia, del hipercaos, y solo a partir de ahí puede articularse la posibilidad de Dios¹⁷⁷⁷.

En otro artículo de 2016, «Devenir inmortal. La crítica de Quentin Meillassoux a la filosofía de la inmanencia de Gilles Deleuze»¹⁷⁷⁸, Ramírez analiza las convergencias y divergencias fundamentales del pensamiento de QM con el de Deleuze. Entre las primeras menciona el materialismo y el inmanentismo, la denuncia de cualquier forma de trascendencia (incluidas sus sucedáneos: la del materialismo mecanicista y la del materialismo histórico, o las de la Conciencia, la Razón, el Superyó, etc.) y la postura hipercrítica ante *lo dado*. La filosofía de la inmanencia de Deleuze, indica Ramírez, entiende el ser como «un flujo de devenires, de multiplicidades sin fin»¹⁷⁷⁹, donde no hay ni substancia, ni sujeto, ni *telos* ni ley. El devenir es lo absoluto para Deleuze, un «devenir-loco» sin medida alguna : «un puro devenir sin medida, verdadero devenir-loco que no se detiene jamás» que subvierte toda parada, toda identidad, todo *eidós*. No hay *ser*, sino puro *devenir*, el ser no es sino un predicado del devenir. Ramírez identifica el núcleo de ese antisubstancialismo dinámico como un vitalismo universal, que se extiende tanto a lo orgánico como a lo inorgánico (p. 37), como muestra el último escrito de Deleuze, «La inmanencia, una vida» donde *una vida cualquiera* expresa mejor que ningún otro concepto el sentido último de la inmanencia¹⁷⁸⁰. Ramírez resume en tres las objeciones de QM a la filosofía deleuziana: 1) su correlacionismo; 2) el no llevar a sus límites la crítica a la *vida* reactiva; y 3) el limitar la inmanencia a este mundo y el no pensar en la posibilidad de un ultramundo donde la inmanencia sería completa y sin defecto¹⁷⁸¹. En efecto, QM afirma que el correlacionismo persiste aún en las formas no representacionistas del pensamiento del siglo XX, como la ontología del estar-en-el-mundo de Heidegger o la ontología de la vida de Deleuze. Por otra parte, Ramírez considera que QM, en su artículo «Soustraction et contraction. À propos d'un remarque de Deleuze sur *Matière et mémoire*» (Meillassoux 2008c), que aborda la ontología bergsoniana, está en realidad apuntando a Deleuze. QM propone allí un modelo de devenir en el que introduce unas *intercepciones* o *interceptores* que evitan la jerarquía entre entes e impiden la dicotomía sujeto-objeto: el puro flujo no es suficiente para constituir un devenir. Esos interceptores no son instancias trascendentes, sino efectos del propio devenir. La idea del devenir absoluto como contingencia y virtualidad absolutas de QM supera la idea de virtualidad de Deleuze, que en ningún caso cuestionó las leyes de la naturaleza ni su regularidad; a su vez, Deleuze no fue capaz, como QM, de pensar o imaginar un *Dios posible, virtual*, y por tanto un Dios por venir, un Dios

¹⁷⁷⁷ Ramírez (2016b), p. 156.

¹⁷⁷⁸ Ramírez, T., «Devenir inmortal. La crítica de Quentin Meillassoux a la filosofía de la inmanencia de Gilles Deleuze», *Signos Filosóficos*, vol. XVIII, nº. 35 enero-junio, 2016, pp. 32-51.

¹⁷⁷⁹ Ramírez (2016c), p. 36.

¹⁷⁸⁰ Ramírez (2016c), p. 37.

¹⁷⁸¹ *Ibid.*

nacido de la pura inocencia del devenir y que, como quería Nietzsche, «sabr  bailar»¹⁷⁸². Por otra parte, Deleuze construyó una filosofía de la eternidad en el sentido de un *eterno retorno* como acontecimiento creador, pero no trató en absoluto el tema de la inmortalidad, como sí hace QM. Deleuze era sin duda el filósofo que más lejos había llevado un pensamiento imanentista (materialista, vitalista, ateo) hasta la llegada de la filosofía de QM, que da un paso más allá, un paso que no solo busca superar la filosofía deleuziana, sino la posmodernidad como tal, o como dice Ramírez, llevar la posmodernidad «a un plano ontológico» rebasando su «límite epistemológico»; desde ese punto de vista, atributos encumbrados por la posmodernidad como la relatividad, la diversidad, la contingencia, no serán ya únicamente atributos de la condición humana, sino caracteres que poseen «una verdad o un fundamento ontológico»¹⁷⁸³. Deleuze asumió determinados valores de la posmodernidad (como el ate simo, el relativismo o el legalismo de la naturaleza) que QM cuestiona a fondo, para acceder a un «inmanentismo *absoluto*»¹⁷⁸⁴.

Ramírez aborda la  tica de QM en «Posibilidad de una fundamentación absoluta de la moral. La  tica de la inmortalidad de Quentin Meillassoux»¹⁷⁸⁵, de 2017. All  Ramírez especula, a la vista de las tesis de QM, con la posibilidad de que el origen de la creencia en Dios podría encontrarse no tanto en el deseo de inmortalidad personal como en la confrontación con hechos de injusticia absoluta, que hacían sentir a los humanos una impotencia y un dolor inconmensurables, y una necesidad de reparación absoluta¹⁷⁸⁶. Sin embargo, en el devenir histórico, Dios emerge y se moldea como un ser contradictorio, origen tanto de la justicia absoluta como de la injusticia absoluta que posee a la vez «una dimensión moral, humana y una dimensión cósmica, incomprendible e insondable». La  tica de QM, en tanto superación tanto del ate simo (humanista o *prometeico*) como de la religión, ofrece una salida a ambos callejones sin salida, irreconciliables el primero con la inmortalidad y el segundo con el imanentismo: la contingencia absoluta de todo (incluidas las leyes de la naturaleza), que hace posible una inmortalidad y una justicia universal sin necesidad de un ente necesario. El ser humano se convierte en un «operador parcial» o «atractor» de esa justicia, desde dentro del universo, adquiriendo un compromiso con la justicia y la moralidad en general fundado en la creencia racional y especulativa en ese Dios posible. Ramírez desgana las diferencias entre la  tica de QM y la kantiana: en Kant el problema de las mediaciones entre el orden del ser y el orden del deber ser queda sin resolver, no hay fundamentación ontológica de la moralidad, sino solo una fundamentación práctico-subjetiva, unos *ideales* de la vida práctica: Kant hace de la idea de Dios, del alma y de la libertad, postulados o condiciones ideales de la moralidad: Dios, la inmortalidad del alma y la libertad humana se convierten con ello en

¹⁷⁸² *Ibid.*, p. 47.

¹⁷⁸³ *Ibid.*, p. 48.

¹⁷⁸⁴ *Ibid.*, p. 49.

¹⁷⁸⁵ Ramírez, T., «Posibilidad de una fundamentación absoluta de la moral. La  tica de la inmortalidad de Quentin Meillassoux», *En-claves del pensamiento*, vol. 11, n . 21, 2017, pp. 107-126, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, División de Humanidades y Ciencias Sociales.

¹⁷⁸⁶ Ramírez (2017), p. 110.

el postulado de la posibilidad de la realización infinita del acto moral¹⁷⁸⁷. Y la libertad humana, para Kant, es un supuesto, no una posibilidad real: es por el actuar moral del sujeto humano que sabemos que la libertad existe. QM parece partir de presupuestos similares, pero para el filósofo francés esas ideas no son postulados subjetivamente sustentados (creencias), sin más eficacia que la que puede tener cualquier simulación *als ob*, sino «verdades *a priori* sobre el Ser». Como afirma Ramírez:

Meillassoux funda en un nuevo tipo de racionalidad filosófica la validez de un pensamiento metafísico (...) Los postulados de la razón práctica se convierten, en Meillassoux, en posibilidades reales y objetivas del mundo existente. Dios puede llegar a existir. Podemos llegar a ser inmortales. *Podemos* llegar a ser totalmente libres. Por ende, no requerimos de ninguna «simulación» (el «como si» de Kant) y nuestro compromiso con la moralidad, con la justicia, puede ser pleno, pues está fundado en una posibilidad objetiva y no solo en una posibilidad subjetiva (el ansia de Dios); en una realidad y no en una mera idea o «representación»¹⁷⁸⁸

Ramírez considera que para QM es la «confianza absoluta en las posibilidades del Ser» (en tanto potencia y fuerza creadora) «y en las posibilidades del Conocer» (en tanto conocimiento de la verdad última del ser) «lo que otorga la última y esencial dignidad al ser humano»¹⁷⁸⁹, fundando una ética de la esperanza que puede reposar cabalmente sobre una ciencia y una religión liberadas de la idea de necesidad.

En un artículo que ya hemos mencionado de 2019¹⁷⁹⁰, Ramírez abordó ese asunto de la esperanza en QM, como ya vimos, analizando las posibles conexiones entre el pensamiento de Bloch y de QM: en ambos la dimensión del futuro (lo que puede ser) adquiere tanta primacía como las dimensiones del pasado y el presente (lo que es), en ambos se da un tipo de realismo que piensa lo real y lo posible juntos (lo real abierto a lo posible, lo posible anidado en lo real), la esperanza como algo racional y la razón como esperanza, y una búsqueda de un futuro mundo de justicia; y también expone las diferencias: esperanza objetiva y política en Bloch, que busca encuadrarse en las condiciones objetivas de la realidad, y esperanza ontológica y ética en QM, que rebasa lo objetivo y lo subjetivo y establece una verdadera ética de la esperanza que va más allá de la idea blochiana.

«Ontología estética, estética ontológica: un replanteamiento del arte y lo bello desde el realismo especulativo»¹⁷⁹¹ es uno de los rarísimos artículos que abordan en español la cuestión de la estética desde la perspectiva del realismo especulativo. Ramírez se detiene en las derivaciones estéticas de las ontologías de G. Harman y de S. Shaviro, pero también de QM: el filósofo mejicano considera que el principio de irrazón no es solo un principio ontológico, sino también estético, y lo vincula a la sinrazón del objeto estético como «finalidad sin fin» (la autotelia que Kant utilizaba para caracterizar el

¹⁷⁸⁷ *Ibid.*, p. 122.

¹⁷⁸⁸ *Ibid.*, p. 123.

¹⁷⁸⁹ *Ibid.*, p. 124.

¹⁷⁹⁰ Ramírez (2019a).

¹⁷⁹¹ Ramírez, T., «Ontología estética, estética ontológica: un replanteamiento del arte y lo bello desde el realismo especulativo» *Valenciana*, n.º. 24, julio-diciembre de 2019, pp. 183-205.

juicio del gusto¹⁷⁹²), que QM extiende a todo lo ente, con lo que hace de todo lo existente algo estético por naturaleza: lo bello se convierte así por ello, en la filosofía de QM, en lo «ontológicamente primero»¹⁷⁹³.

Ramírez aborda las ideas divinológicas de QM en «Más allá del ateísmo, la religión y el nihilismo. La “irreligión” filosófica de Quentin Meillassoux»¹⁷⁹⁴. Ramírez considera que la «filosofía irreligiosa» de QM, se funda como indica el título de su tesis doctoral, *L'inexistence divine*, sobre la idea de que «la inexistencia de Dios, tiene en cuanto tal, un carácter divino»: la inexistencia de Dios puede ser considerada como «el modo propio de ser de lo divino»¹⁷⁹⁵. Para Ramírez, QM postula que existe un valor o una verdad inherente al pensamiento religioso, pero que las religiones la opacan o no son capaces de explicarla, ni de sostenerla y mantenerla¹⁷⁹⁶. En ese sentido, y como dice el mismo QM, «la irreligión filosófica no es un ateísmo, sino la condición para un acceso auténtico a lo divino» (Meillassoux 2009, p. 39). La «irreligión» no es por tanto, como apunta Ramírez, mera negación, sino «la afirmación de la más alta y racional comprensión de lo divino»:

Irreligión es un procedimiento estrictamente filosófico mediante el cual negamos la religión, y claramente todas las religiones existentes, pero afirmamos y recuperamos en un nivel superior, es decir, filosófico, el núcleo de sentido y verdad que ella contiene, su “núcleo racional”, como podrían decir Hegel o el joven Marx¹⁷⁹⁷.

Ese núcleo lo constituye la esperanza en la plena justicia. Ramírez analiza la búsqueda de QM de una racionalidad liberada de la religión (la filosofía), es decir, liberada de toda idea de necesidad. Para ello es necesario ir también más allá de ateísmo, como postura igualmente dogmática, y abrir la tercera vía de un «Dios virtual», que ha de surgir de la contingencia absoluta. Ramírez analiza a continuación la existencia en la filosofía de QM de una *fe racional*, de síntesis posible de razón y fe (precisamente aquello que le reprochaba Watkin), una fe que es racional en tanto que «no hace más que expresar la asunción racional del carácter infinito del devenir», y considera que quizá sea más exacto hablar en este caso de «una razón confiada y de una confianza racional»¹⁷⁹⁸. Ramírez se ocupa por último de la ética factual, definida por dos momentos: un primero que consiste en la esperanza en la inmortalidad y el renacimiento del ser humano en el cuarto Mundo, y un segundo que consiste en la *capacidad* del ser humano para contribuir activamente al advenimiento de ese cuarto Mundo, lo cual evita el fatalismo de un mero *attentismo*. Para terminar, Ramírez resume el proyecto de la filosofía irreligiosa de QM: «Encontrar una salida todavía racional, filosófica, al mundo nihilista y desencantado de nuestra época, recuperando la esperanza en la justicia y el

¹⁷⁹² Ramírez (2019b), p. 199.

¹⁷⁹³ *Ibid.*

¹⁷⁹⁴ Ramírez. T., «Más allá del ateísmo, la religión y el nihilismo. La “irreligión” filosófica de Quentin Meillassoux», *Universitas Philosophica* 75, año 37, julio-diciembre 2020, Bogotá (Colombia), pp. 237-265.

¹⁷⁹⁵ Ramírez (2020), pp. 240-241.

¹⁷⁹⁶ *Ibid.*, p. 243.

¹⁷⁹⁷ Ramírez (2020), p. 243.

¹⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 256.

bien mediante una ontología liberada de todo determinismo»¹⁷⁹⁹. Ramírez define la originalidad del realismo especulativo (y de la filosofía de QM) en proponer una «metarreflexión» o giro metareflexivo «que nos permita volver al Ser, a lo real, pero ya sin la expectativa metafísica (tanto clásica como moderna) de localizar un orden necesario en el ser»¹⁸⁰⁰.

En «Nueva antropología filosófica. La idea de ser humano en las ontologías de Markus Gabriel y Quentin Meillassoux»¹⁸⁰¹, Ramírez analiza el lugar que QM otorga al ser humano dentro del universo de la absoluta contingencia y del inmanentismo radical ¿Qué lugar puede haber para el ser humano en esta ontología extrema? Para el filósofo mejicano, uno fundamental: el valor del *pensamiento especulativo* estriba en que a través de él el ser humano capta la verdad eterna y absoluta de lo existente, que es contingencia pura, sin razón ni necesidad. Aprender esa verdad y soportarla, no arredrarse frente a ella: en eso consiste la dignidad suprema del ser humano. Es en el pensar mismo, en la capacidad de pensar, que el ser humano encuentra su destinación incomparable, su designio supremo, el sentido de su vida. Para QM, no estamos determinados en lo absoluto; nuestra libertad es concomitante de la propia «libertad» de lo existente: el determinismo es inoperante en todos los planos del Ser, pues lo otro, lo nuevo, siempre es posible. A esto lo denomina Ramírez no poshumanismo o superhumanismo, sino *sobre-humanismo*¹⁸⁰².

Ramírez propone a partir de ello una nueva idea de humanismo, liberada de los nuevos determinismos (fiscalismo, biologicismo, historicismo, neurologismo y ecologismo/animalismo), fundada sobre una *radical diferencia ontológica* del ser humano, de cada ser humano como «infinito singular» (término que Ramírez toma de Patrizia Violi) y de una naturaleza humana universalmente compartida por todos los humanos, y que concibe al ser humano como un «*ser espiritual libre*»¹⁸⁰³, abierto a través del pensamiento (y esa es la aportación de QM para Ramírez) «a una realidad llena de posibilidades», en la que «los ideales éticos no sean meras ficciones o construcciones humanas y puedan ser realizados efectivamente en este mundo»¹⁸⁰⁴. Esta creencia, esperanza o prerrogativa humana para esperar lo inesperable, lo «imposible posible», constituye para Ramírez el rasgo que da sentido a nuestra libertad y que define la suprema espiritualidad del ser humano¹⁸⁰⁵.

Por último, en un artículo de 2022, «Realismo integral: Para una teoría neorrealista de la subjetividad»¹⁸⁰⁶, Ramírez, partiendo del debate actual sobre el realismo filosófico suscitado por lo nuevos realismos, propone un *realismo integral* que integra la

¹⁷⁹⁹ *Ibid.*, p. 262.

¹⁸⁰⁰ *Ibid.*, p. 255.

¹⁸⁰¹ Ramírez, T., «Nueva antropología filosófica. La idea de ser humano en las ontologías de Markus Gabriel y Quentin Meillassoux», *Contrastes* vol. XXVI-Nº1, 2021, pp. 103-122.

¹⁸⁰² Ramírez (2021a), p. 116.

¹⁸⁰³ Ramírez (2021a), p.119.

¹⁸⁰⁴ *Ibid.*, p. 120.

¹⁸⁰⁵ *Ibid.*

¹⁸⁰⁶ Ramírez, T., «Realismo integral: Para una teoría neorrealista de la subjetividad», *Aitías, Revista De Estudios Filosóficos Del Centro De Estudios Humanísticos De La UANL*, 2(4), 2022, pp. 1–38.

dimensión o el problema de la subjetividad en una teoría realista general (*una teoría neorrealista de la subjetividad*, sobre la base fundamentalmente de la idea de subjetividad de Merleau-Ponty), ofreciendo para ello una reconstrucción en clave realista de los tres momentos que para él entraña el proceso de la subjetivación. Este *realismo integral* o integrador busca «incorporar a una reflexión filosófica realista la dimensión de la subjetividad, tanto en la vida sensible, como en el saber científico y en la vida histórico-social»¹⁸⁰⁷, y lo define como un realismo plural, transversal y circular, y describe sus relaciones con el *realismo ontológico-especulativo* (como él lo denomina) de QM o Markus Gabriel. Este realismo especulativo afirma la existencia de una realidad independiente de la existencia humana, que obviamente no puede fundarse en ningún tipo de experiencia (ni en la experiencia objetiva de los sentidos externos, ni en la experiencia del saber metódico-científico, ni en la experiencia fenomenológico-hermenéutica de un sujeto-en-su-mundo)¹⁸⁰⁸. A su vez, el realismo especulativo se opone al realismo metafísico: no proyecta las estructuras mentales y conceptuales del ser humano sobre lo real, sino que asume lo real (como hace QM) como algo inacabado, plural y contingente, y considera que estas son características *ontológicas* de la cosa en sí¹⁸⁰⁹. Ramírez describe tres tipos de realismos (realismo perceptual de Merleau-Ponty, o realismo aplicado al campo de la experiencia vivida, realismo científico o realismo en el ámbito de la ciencia y realismo histórico-antropológico en el ámbito de la cultura y la historia humanas) y afirma la existencia de un *movimiento circular* entre ellos y el realismo ontológico especulativo¹⁸¹⁰, y en ello consiste el realismo integral. Sobre esta base, Ramírez elabora su teoría neorrealista de la subjetividad, que analiza la subjetividad *desde la perspectiva del Ser*, lo que excluye todo antropocentrismo¹⁸¹¹. Ramírez distingue tres momentos en el acceso al *Gran Afuera* (el mejicano cita expresamente a QM) de esa subjetividad: a) subjetividad caótica (experiencia primaria de lo real); b) subjetividad metafísica (que proyecta una ideología sobre lo real); c) subjetividad ontológico-especulativa (la realidad como facticidad absoluta y pura) Ramírez elabora este realismo integral apoyándose en gran medida en la filosofía de QM (y en parte también de Markus Gabriel) y en sus análisis del correlacionismo, la factialidad, el acceso al Gran Afuera, el anti-antropocentrismo, el carácter especulativo de su realismo y la intotalizabilidad de lo real.

5.7. CONCLUSIONES DE LA QUINTA SECCIÓN.

Dentro de la recepción crítica de la filosofía de QM se pueden distinguir varios bloques de crítica bastante definidos, que vamos a intentar agrupar.

1) El reproche de viraje al misticismo e incluso a la teología que le dirigen ante todo Watkin (2011), y también Johnston (2011), Toscano (2011) y Thorne (2012).

¹⁸⁰⁷ Ramírez(2022), p. 5.

¹⁸⁰⁸ *Ibid.*, pp. 6-7.

¹⁸⁰⁹ *Ibid.*, p. 9.

¹⁸¹⁰ *Ibid.*, p. 19.

¹⁸¹¹ *Ibid.*, p. 20.

- 2) El encaje defectuoso que se produce en la filosofía de QM entre *tiempo e hipercaos*, que aparecen en ocasiones como cosas diferentes, pero con funciones distintas (unas veces el hipercaos parece gobernar sobre el tiempo, otras el tiempo sobre el hipercaos) y otras como cosas iguales, y que es criticado por Hägglund (2011), Watkin (2011), Roffe (2012) y Malabou (2014)
- 3) La incoherencia o contradicción que implica asignar un carácter necesario a la discursividad factual en un mundo de pura contingencia, que le reprochan Brassier (2007b) y Watkin (2011).
- 4) Argumentos en defensa del correlacionismo frente a los ataques de QM al mismo son esgrimidos por Bruno (2018) y Bruno (2010), por Bitbol (2019) y Bitbol (2020) y por O'Shea (2018), Cassou-Noguès (2018) y Malabou (2014).
- 5) Toadvine (2014), Benoist (2017), Booth (2018), Rodríguez (2021) y Ramírez (2021) critican la atribución de correlacionismo a la fenomenología a partir de ejemplos concretos (Merleau-Ponty, Heidegger y Levinas) y reivindican el carácter realista de esa escuela filosófica.
- 6) Varios autores coinciden también en indicar que la filosofía de QM, pese a su feroz crítica al correlacionismo, no acaba de salir del círculo correlacionista o de un correlacionismo más primario y originario; es el caso de Brassier (2007b), Hallward (2008), Žižek (2012), Cassou-Noguès (2018) y Bitbol (2019). Malabou (2014) considera por su parte que su salida de ese círculo no aporta nada en especial o incluso conduce al nihilismo, y Shaviro (2014) le reprocha el no ser capaz de desarrollar un *pensamiento no-correlacional*.
- 7) Malabou (2014) considera que QM obvia completamente la biología, ciencia en la cual podría incardinarse una idea de contingencia de forma mucho más sólida y eficiente que en las matemáticas.
- 8) Gironi (2011) y Sachs (2018) objetan que la filosofía de QM no tiene fácil encaje con la moderna filosofía de la ciencia; para Sachs, QM considera las teorías científicas irrelevantes para la ontología, y su negación del principio de razón suficiente hace vacua e innecesaria toda explicación científica; Gironi comparte esta última opinión y ve en el pitagorismo (identificación de lo físico con lo matemático) la única forma de encajar las tesis de QM con las de la ciencia moderna; Gironi (2017), por otra parte, abunda en textos que consideran que QM cae en el «mito de lo Dado» de Sellars y que QM no parte de una fundamentación metodológica y conceptual consistente en su abordaje del problema de la realidad en-sí.
- 9) Es frecuente también la caracterización de la filosofía de QM como no-materialista, anti-materialista o alejada o ajena al materialismo, pese a que se defina a sí misma como un *materialismo especulativo*; es el caso de Toscano (2011), que la califica de idealista, de Hägglund (2011) que le tacha de antimaterialista, de Bitbol (2020), que la califica de platonismo, y de Malabou (2021), que la tilda antimaterialista. Brown (2011) sin embargo defiende (argumentándolo) su materialismo.

10) En esa misma línea, se reprocha en algunos trabajos el esencialismo del pensamiento de QM y su ahistoricismo, su incapacidad de vincularse a un pensamiento histórico, por ejemplo Galloway (2010) y Galloway (2013) y Kennedy (2017).

11) Finalmente, y en parte unido a lo anterior, varios autores destacan la despolitización o el carácter apolítico, políticamente ineficaz o políticamente átono o neutro del pensamiento de QM, demasiado virado a la ontología, la epistemología y la metafísica; entre esos autores se encuentran Hallward (2008), Hägglund (2011), Watkin (2011), Thorne (2012), Kennedy (2017) y Malabou (2021).

De la masa de trabajos críticos sobre la filosofía de QM se han de destacar fundamentalmente cinco, debido a la amplitud, profundidad y originalidad de su tratamiento de determinados aspectos de la filosofía de QM: Watkin (2011), Hägglund (2011), Žižek (2012), Malabou (2014) y Bitbol (2019).

Watkin (2011) se extiende con amplitud especialmente sobre los problemas religiosos, teológicos y post-teológicos, éticos y en parte políticos de la obra de QM, y realiza una crítica muy bien fundada de sus ideas sobre el hipercaos (aduce 5 razones por las que resultan problemáticas), de su dicotomía razón/fe, que conduce a la conversión de la razón en un ídolo, de su *atentismo* ético y la contradicción de una justicia necesaria en un mundo donde todo es contingente, y del mesianismo del «niño del hombre»; es además de los pocos que aborda directamente la lectura completa de *ID* (donde, por otra parte, se encuentra lo más importante de las ideas éticas y divinológicas de QM), y la integra en su crítica global de la obra de QM.

Hägglund (2011) analiza con detalle y brillantez las implicaciones de la idea de hipercaos en QM y de su concepción errónea del tiempo, reducida a *virtualidad*, que excluye la necesidad de la sucesión temporal como algo necesario y por tanto hace imposible la negación/desaparición/destrucción propia de toda sucesión temporal, error que es consecuencia de su priorización de los procesos lógicos sobre los materiales. Es de los pocos autores que trata con profundidad la divinología y la escaología de QM, y refuta con una argumentación muy sólida varias de las ideas de QM en ese campo: considera que el deseo último del ser humano no es la inmortalidad como cree QM, sino la supervivencia, afirma la imposibilidad de la resurrección tal y como la plantea QM, que obvia la destrucción inherente a toda sucesión temporal, y critica la idea de fondo presente en la escaología de QM de que la muerte y la espectralidad son dimensiones que podrían ser eliminadas sin eliminar con ello la vida misma; igualmente, el filósofo sueco realice apuntes interesantes sobre la despolitización que se deriva de la «ética de la espera».

Žižek (2012) dedica un capítulo (o *interludio*) entero de su libro a discutir algunos aspectos clave de la filosofía de QM, en especial su idea de la contingencia, del correlacionismo y del archifósil, y los confronta con ideas de Hegel (a quien QM, según Žižek, malinterpreta) y de Lacan, para llegar a la conclusión de que QM consigue escapar a un correlacionismo trascendental pero no a un correlacionismo anterior, muy bien descrito en términos lacanianos, que podríamos llamar *architrascendental*. Žižek

creo ver incluso rasgos hegelianos es aspectos de la filosofía de QM, como por ejemplo en el movimiento de la mente hacia el absoluto (el movimiento del concepto a la existencia), en el proceso de autolimitación y autodeterminación del hipercaos y en la idea misma de la contingencia de las leyes naturales. El análisis de Žižek constituye quizá la confrontación más seria con la filosofía de QM hasta el momento desde las posiciones del materialismo dialéctico histórico, y la que con más seriedad asume las implicaciones de la filosofía de la factialidad en su importancia teórica dentro del contexto de la filosofía actual, intentando en gran medida inscribirla (en tanto *materialismo especulativo*) dentro de la gran corriente del materialismo dialéctico, e intentando ajustarla a sus parámetros.

Malabou (2014) critica la idea fallida de tiempo de QM, que oscila entre el tiempo mesiánico del hipercaos (temporalidad auténtica u ontológica de Heidegger) y el tiempo no-humano o matemático de la ancestralidad (temporalidad vulgar o física de Heidegger), frente a la idea no-matemática del tiempo como epigénesis que ella propone para salvar esa fractura. Indica además que la crítica al correlacionismo ya fue anticipada por Heidegger en su crítica a la idea de *Zusammenhang* o conexión entre el tiempo y el *yo pienso* en Kant, y el consiguiente abandono tras la *Kehre* de todo los conceptos metafísicos tradicionales; del mismo modo Heidegger ya habría anticipado la idea de *irrazón* en su crítica al principio de razón suficiente. Además, la filósofa francesa considera que la crítica al correlacionismo de QM lleva a un callejón sin salida que no permite acceder a nada nuevo, o en todo caso solo permite acceder a la nada, y reprocha a QM su descuido de la biología en favor de las matemáticas, cuando es la primera la que puede suministrar a la razón un concepto robusto de la contingencia de las leyes de la naturaleza, frente al axiomaticismo vacío de la teoría de conjuntos.

Por último, Bitbol (2019) realiza una crítica muy bien fundada en la ciencia, y desde la postura que él denomina «correlacionismo radical», de la idea de QM de absoluto, que no puede entenderse como un afuera al que se puede acceder, sino algo que *estaba ya ahí* inextricablemente enlazado con el conocimiento humano. Para Bitbol el conocimiento humano es de por sí *correlacional*, y critica la caricaturización a la QM somete a la filosofía trascendental kantiana, en la que Bitbol ve, en tanto prolongación de la revolución copernicana (y que nada tiene de «contrarrevolución ptolomeica»), un antecedente de la física cuántica de Heisenberg y de la teoría de la relatividad de Einstein: lo importante de su revolución no consistía en pasar de una concepción geocéntrica a una heliocéntrica, sino en la toma de conciencia de la correlatividad de «todas las propiedades identificables de los objetos físicos». Bitbol aporta ejemplos tanto de la física cuántica como de la filosofía oriental para refutar el realismo ontológico y defender el correlacionismo de Bohr y de la escuela budista madhyamaka, que absolutiza el correlato y convierte las relaciones inmanentes mismas entre los entes en lo absoluto, al considerar que no se da un absoluto fuera de los fenómenos; el absoluto (*nirvana*) consiste precisamente en esa co-dependencia misma de los entes y los fenómenos. Bitbol, desde su correlacionismo científico radical, llega a una conclusión similar a la de Žižek en lo que respecta al fallido acceso a lo absoluto: el absoluto excede y transita el pensamiento porque el pensamiento participa de él, *está ya*

en él: «el absoluto no tiene nada que ver con un objeto [no es algo objetivo] porque objetivarlo es estar en él; no es un ente [exterior o extramental] porque ser consiste en estar en él».

6. CONCLUSIONES: EL REALISMO RADICAL DE QM COMO NECESIDAD DE LA CONTINGENCIA

La ontología de lo factial de QM muestra la influencia de la diferencia ontológica de Heidegger, de la ontología del acontecimiento de su maestro Badiou (como evento radical que introduce una ruptura o disrupción con las leyes y parámetros dentro de un sistema) y también de la ontología matemática de este, para quien las matemáticas constituyen la verdadera vía de acceso al ser, y en la que el conjunto vacío es identificado con la representación del ser; pero a la vez despliega una teoría sobre el ser propia de enorme originalidad. Y uno de sus rasgos esenciales es que de ella se deduce un realismo filosófico que, a diferencia de los realismos anteriores, que se fundamentaban en la adecuación directa entre pensar y ser o en el acceso del pensamiento a lo *en-sí*, deriva directamente del principio de factialidad, es decir, de la contingencia de los entes y de la mente humana y de la necesidad absoluta de esa contingencia, y se atreve incluso a ofrecer una prueba lógica(-ontológica) de ello. La mente humana, en su contingencia, comprende la contingencia de todos los entes y la contingencia de ella misma y su propio pensamiento; con ello es consciente de la temporalidad, contingencia y mutabilidad de esos entes y de sí misma, pero al mismo tiempo, conforme al principio de factialidad, comprende que esa misma contingencia que lo invade todo no cesará nunca, es decir, tiene carácter necesario eterno y *verdadero* (en tanto que se deduce *de manera directa* de la naturaleza de los propios entes, que no pueden ser concebidos de otra forma que como contingentes). El conocimiento de la contingencia y de la necesidad de la contingencia constituye un conocimiento directo sobre el ser, sobre lo real, es más, sobre la naturaleza última y el fundamento del ser y de lo real. Es decir, que QM va más lejos aún que todos los realistas modernos (post-kantianos), y que muchos realistas antiguos, al proclamar que, al conocer que los entes son contingentes y que esa contingencia es eterna y necesaria, la razón humana conoce el *núcleo mismo* del ser: del ser del ser (la necesidad de la contingencia) y del ser del ente (la contingencia). Se trata por tanto de un *realismo radical* o hiperrealismo (en el sentido de amplificación de los realismos anteriores) que se construye a partir de un realismo de la contingencia; radical tanto por situarse en el extremo del espectro o abanico del realismo, adoptando una postura maximalista (el ser humano es capaz de conocer el ser y el ente no de manera parcial o atenuada, sino *en su fundamento mismo*), como porque va a la raíz misma de lo que el realismo toma por cognoscible (ese mismo fundamento del ser, del ente y de lo real). El realismo de QM afirma que la razón humana es capaz de conocer lo que los entes son (pura contingencia) y lo que el ser es (pura necesidad), y por tanto capaz de conocer los entes en su pura contingencia de entes de la naturaleza y capaz de conocer las verdades necesarias y eternas que se deducen de la necesidad de la contingencia y sus figuras.

La radicalidad del realismo de QM llega al extremo de considerar que la realidad es anterior en el tiempo al surgimiento de la mente capaz de comprenderla y totalmente independiente de ella – es decir, que seguirá dándose tal y como es (factualidad y factialidad) una vez que la última de las mentes humanas desaparezca. Es el problema abordado en el archi-fósil y la ancestralidad, que da pie a su vez a la crítica del correlacionismo. Se deduce de aquí otra característica esencial de realismo radical de QM: su no-anthropocentrismo o anti-anthropocentrismo. Mientras que toda la tradición filosófica realista del pasado y del presente parte, en líneas generales, de un manifiesto antropocentrismo, motivado en parte en las fases antiguas y medievales por una visión distorsionada del lugar del ser humano en el cosmos físico, y motivado en la época moderna por el primado del representacionismo correlacionista, que hace de la conciencia humana una parte esencial inextraíble de lo conocido y lo conocible, la filosofía de lo factial se opone abiertamente a él, al considerar que es necesario que la substancia misma de lo real – la contingencia – exista, y que exista eternamente, mientras que la existencia humana, y de la *especie humana*, está limitada en su contingencia a un periodo de tiempo limitado, por muy largo que pueda ser. Este *décalage* entre la eternidad de lo factial (la necesidad de la contingencia) y la temporalidad de los entes contingentes (entre ellos de la mente humana) está en la base del problema del archi-fósil y de la ancestralidad, y *lo explica*. La substancia última de los entes y de lo real (la contingencia) es necesaria y eterna, mientras que los entes (entre ellos el humano y su mente) no lo son, son solo contingentes y temporales. La novedad que introduce el realismo radical de QM es inmensa, y de inmensas consecuencias: la conciencia humana no es que no sea el centro de lo real, es que *no es necesaria* para la existencia del cosmos ni para el *hay* o supraexistencia del ser y devenir, que se dan independientemente de ella.

Es indudable que en este anti-anthropocentrismo del realismo de QM, además de su propio desarrollo hasta el límite de sus tesis de la factialidad, debe haber influido el caudal de conocimientos cosmológicos, geológicos y paleontológicos acumulados por las ciencias respectivas, y su fiabilidad empírica. El conocimiento científico de un universo casi insondable en su ancestralidad y en su despliegue en el tiempo en el futuro establece un clarísimo marco temporal y físico para la aparición de la vida primero y del ser humano y su consciencia después. Lo que constituía una evidencia difícilmente rebatible para la paleontología y en especial para la paleoantropología desde mediados del siglo XX, era sin embargo un hecho discutido y a veces inadmisible para la mayor parte de la comunidad filosófica, tanto analítica como continental, imbuida como vimos de un tipo u otro de correlacionismo, que afirmaba que podemos *crear ahora, en este mismo momento*, que esos hechos sucedieron así, pero no saberlo con certeza, pues esa creencia podría variar ante la aparición de nuevos hechos de la experiencia, y en última instancia el problema no saldría nunca del círculo del pensamiento. Podemos decir de hecho que, en este aspecto, el realismo radical de QM armoniza ciencia y filosofía en una medida muchísimo mayor que el propio realismo científico. Y de hecho el realismo de QM cumple aquí con uno de los objetivos principales que se marcó desde su inicio, lo mismo que otros filósofos del llamado realismo especulativo en general: adaptar la

filosofía del siglo XXI a la ciencia del siglo XXI, intentar *absorber* o *metabolizar filosóficamente* las contantes innovaciones científicas objetivas operadas dentro del campo de las ciencias experimentales en los últimos decenios, que ni la filosofía analítica (en su labor meramente auxiliar y descriptiva) ni la filosofía continental (en su abismamiento en los subjetivismos de la posmodernidad) habían emprendido ni sabido emprender.

Ese *aggiornamento* de la filosofía con respecto a las innovaciones de la ciencia y las nuevas concepciones que estas implican que QM emprende e intenta va más allá de cuestión de la ancestralidad, y desborda por completo al realismo científico. En su radicalidad, el realismo de QM convierte de hecho al realismo científico en una filosofía correlacionista, y por ello ataca y refuta sus planteamientos fundamentales. En efecto, la filosofía de lo factual y el realismo radical que comporta afirman que la razón humana tiene acceso tanto a las cosas (la contingencia), a través de las ciencias experimentales, como a la naturaleza última de la cosa o *cosa en sí* (la necesidad), a través de las matemáticas y del pensar discursivo racional de la filosofía; es decir, que comprende y tiene acceso tanto al ente como a aquello que hace que el ente sea ente (el ser). Aquí es donde radica su divergencia esencial con los realismos científicos al estilo del de Bunge, que identifican el ser con los entes (es decir, con su contingencia de entes empíricos), y los entes con la materia, como substancia del cosmos y por tanto de la contingencia en su devenir, y por ello mismo consideran a las ciencias experimentales como la vía de acceso más exacta y verdadera a lo real. La filosofía de lo factual de QM objeta que ese realismo basado en las ciencias empíricas incurre en el error constatable desde Heráclito de confundir el *devenir* con la *ley* o *leyes del devenir* (*diké*) y por tanto cae en una visión meramente determinista y probabilística del devenir: en una visión meramente *óptica* y no *ontológica* del devenir. En efecto, las leyes de la naturaleza, objeto de las ciencias empíricas, no pueden dar cuenta de las *leyes del surgimiento de leyes*: pretenden unificar en un Todo algo que va más allá del Todo. Las ciencias experimentales y sus *realismos* consideran a las leyes de la naturaleza inmutables, eternas y *necesarias*, y las identifican con el ser de los entes; pero al hacerlo están mezclando de forma equivocada dos ámbitos completamente distintos: las leyes de la naturaleza y las verdades ontológicas y/o matemáticas. Como ya vimos, QM retrotrae ese error a la *Metafísica* de Aristóteles y su distinción entre la necesidad lógica y la necesidad de la *phýsis* que es en realidad una *indistinción*, en tanto que para él las dos son subdivisiones de una misma necesidad. Esto hará que necesidad lógica y necesidad física se confundan de ahí en adelante, y que las leyes constantes de la naturaleza sean consideradas tan eternas como las verdades de la lógica: debido al hecho de que las ciencias experimentales (y sus realismos) ignoran o no admiten que las leyes de la naturaleza son también contingentes, las consideran idénticas a las verdades racionales, y por tanto necesarias, eternas e inmutables. Para QM lo único eterno es el tiempo, la *eternidad del devenir*, no las leyes de ese devenir, que son temporales (aunque extraordinariamente estables en el tiempo). Como vimos, QM no admite hablar de necesidad en el caso de las leyes de la naturaleza, ya que las considera contingentes, y limita la necesidad al campo de lo factual, no de lo real, sino que va a hablar de *restricciones* (*contraintes*) que se dan

dentro de la naturaleza a las inercias del devenir, restricciones que son contingentes y pueden cambiar y por ello mismo dentro de ellas puede producirse el surgimiento de la novedad (el *acontecimiento* de Badiou), como lo son por ejemplo el surgimiento de la vida o el surgimiento de la razón humana (la consciencia).

En la base de este realismo radical de QM se encuentra el hecho de que para él contingencia y necesidad son tanto categorías lógicas como categorías ontológicas, que constituyen el fundamento de lo ente y del ser (de lo real); es su doble naturaleza lógico-ontológica la que las convierte en bisagra entre el conocimiento humano y lo absoluto, lo *en-sí*. El pensar humano, para QM, es un *pensar contingente sobre lo necesario*, un pensar contingente de la eterna necesidad de la contingencia, y por ello un *pensar contingente de lo absoluto*, un pensar que permite un acceso a lo absoluto como tal (la necesidad de la contingencia) desde la contingencia radical del pensar.

Como parte de su movimiento realista hacia un absoluto extra-mental, QM intenta fundar su ética sobre bases ontológicas, sobre una base absoluta: no sobre bases *trascendentes* ni *subjetivas*, sino *inmanentes* y *objetivas*. Para ello por un lado niega y descarta toda posibilidad de un ente necesario que pudiera fundar una ética trascendente, y por otro substituye ese fundamento por el principio de factialidad, la necesidad absoluta de la contingencia. Esa ética se basa además en un hecho objetivo: el deseo humano de prolongar indefinidamente su vida, que QM interpreta como deseo humano de inmortalidad; la vida humana misma contiene por tanto la dimensión de la inmortalidad. La *escaología* o escatología fundada sobre el (hiper)caos, es decir, sobre la contingencia absoluta del devenir, abre el camino tanto para la llegada de un Dios que no es absoluto, sino último, y cuya llegada no es necesaria, sino contingente y potencial, como para la llegada de un mundo nuevo de justicia universal, surgida de este mundo, y que reparará los sufrimientos de este mundo. El símbolo constituye para QM la llave o bisagra que inscribe los valores en lo real, en lo absoluto. QM propone por ello una nueva simbolización que es fruto de la aceptación de una absoluta contingencia de las leyes del mundo (la realidad misma de lo absoluto), y que permite con ello fundar ontológicamente la esperanza de justicia: el valor se reinscribe en el ser en tanto que el ser no se identifica con una substancia determinada y perenne de este mundo, sino con la posibilidad real del cambio que no obedece a leyes. Fundamenta así QM un realismo moral, una *ética realista* en la que el valor de lo humano proviene de lo que *es* y no de allí de donde procede, es decir, se fundamenta en el pensamiento de lo eterno (el pensamiento de la necesidad de la contingencia), del que el humano es detentador mortal: no son convenciones humanas subjetivas y contingentes, ni el valor por el valor mismo (la ética kantiana), ni un ente necesario, sino lo factial y la verdad ontológica última que desvela (el carácter contingente de lo ente y el carácter necesario de esa contingencia) lo que se convierte en fundamento de la universalidad moral; las aspiraciones morales no son ilusiones absurdas, o convenciones arbitrarias, sino que reposan sobre verdades últimas sobre el mundo.

Por último, cabe deducir de los trabajos de QM sobre *Una tirada de dados* de Mallarmé y sobre la extra-ciencia-ficción, una poética y una estética que se fundan en la

capacidad del signo (lingüístico-poético o artístico) de apuntar hacia la absoluta contingencia de todo (encarnada en el azar abolido de Mallarmé, o en su pretensión de abolir el azar) como fundamento último de lo real. El valor intrínseco de las obras poéticas/estéticas residiría así en su capacidad de ponernos en contactos con lo eterno inmanente, es decir, con la necesidad de la contingencia, como basamento último de lo real; esa estrategia daría lugar incluso a un nuevo género literario, la extra-ciencia-ficción, que exploraría literariamente universos caracterizados por la ausencia de necesidad de la leyes naturales.

Por ello, y para concluir, podemos desglosar el realismo de QM en sus ocho grandes características propias que le distinguen del resto de realismos y que lo constituyen como un *realismo radical* o hiperrealismo:

1) Carácter absolutamente contingente de todo ente (se opone con ello a los realismos ingenuos, teológicos y/o de raíz religiosa, desde los medievales hasta Zubiri, que admiten la existencia de un ente necesario) y posibilidad del entendimiento humano de conocer eso ente (conocimiento de lo óptico).

2) Carácter absolutamente necesario de la contingencia, como fundamento de lo ente, y posibilidad del entendimiento humano de conocer esa necesidad y su validez eterna más allá del tiempo (conocimiento de lo ontológico).

3) Acceso real y absoluto de la razón humana (de forma actual o posible) al ente y al fundamento de lo ente (se opone con ello a todos los realismos críticos).

4) Anti-anropocentrismo: lo ente (en tanto contingencia) y su fundamento (la necesidad de la contingencia) se daban antes de la aparición del ser humano y se darán después de la desaparición del ser humano, en tanto que el ser humano (y su mente) no son más que unos entes contingentes más (se opone con ello a todos los realismos indirectos o representativistas).

5) Contingencia de las leyes de la naturaleza, que podrían cambiar en cualquier momento por efecto del hipercaos del tiempo, entendido como lo no gobernado por ley alguna (se opone con ello al realismo científico).

6) Necesidad y eternidad del devenir entendido como hipercaos o forma de tiempo liberada de toda necesidad metafísica y ontológica que pueda constreñirle (se opone aquí también al realismo científico).

7) Realismo ético que inscribe el valor en el ser: no son valores subjetivos convencionales y contingentes, ni un ente necesario, ni el valor por el valor mismo, sino la verdad ontológica última (la contingencia y la necesidad de la contingencia) la que fundamenta la universalidad moral.

8) Aspiración a una poética y una estética realistas, que busquen representar o hacer patente mediante el signo lingüístico o la forma plástica la verdad última de lo absoluto: la contingencia y su necesidad absoluta.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias:

MEILLASSOUX, Q., 1997, *L'Inexistence divine. Essai sur le dieu virtuel*, tesis doctoral inédita, Facultad de Filosofía de la Universidad de París I (disponible en internet como archivo electrónico).

—, 2006, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, París: Seuil.

—, 2006, «Deuil à venir, dieu à venir», en : *Critique*, 2006/1 n° 704-705, pp. 105-115.

—, 2006, «Potentialité et virtualité», *Failles*, n° 2, pp. 112-129.

—, 2007a, «Potentiality and Virtuality», *Collapse*, vol. 2, pp. 55-81.

—, 2007b, «Contingence et absolutisation de l'un», ponencia en La Sorbonne con motivo de un congreso en la Universidad París-I sobre «Métaphysique, ontologie, hénologie», en: <https://materia.stanford.edu/event/uncountable-matters/>.

—, 2007c, «Question canonique et facticité», en : Francis Wolff (ed.), *Pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas rien?*, París: PUF, pp. 137-156.

—, 2008a, *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, (trad. Ray Brassier), Londres-Nueva York: Continuum.

—, 2008b, «The Spectral Dilemma», *Collapse*, vol. IV, 2008, pp. 261–276.

—, 2008c, «Soustraction et contraction. À propos d'une remarque de Deleuze sur *Matière et mémoire*», *Philosophie*, núm. 96, pp. 67-93.

—, 2009, «L'immanence d'outre monde», *Ethica*, vol. 16, n° 2, Rio de Janeiro, pp. 39-71.

—, 2010, «The Immanence of the World Beyond», en: Conor Cunningham & Peter M. Candler (eds.), *The Grandeur of Reason. Religion, Tradition and Universalism*, Londres: SCM Press, cap. 21, pp. 444-478.

—, 2011a, «Potentiality and Virtuality», en : Levi Bryant, Nick Srnicek, & Graham Harman (eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne: re.press, pp. 224-236.

—, 2011b, *Le nombre et la sirène*, París: Fayard.

- , 2011c, «Badiou et Mallarmé : l'événement et le peut-être», en: Isabelle Vodoz y Fabien Tarby (ed.), *Autour d'Alain Badiou*, París : Éditions Germina, 2011, pp. 103-125.
- , 2012a, «Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Meaningless Sign», conferencia en la Freie Universität de Berlín.
- , 2012b, «"There is contingent being independent of us, and this contingent being has no reason to be of a subjective nature": Interview with Quentin Meillassoux», en: Van der Tuin, I. y Dolphijn, R. (eds.), *New Materialism: Interviews and Cartographies*, Michigan: Open Humanities Press, 2012, pp. 71-81.
- , 2013, *Métaphysique et fiction des mondes hors-science*, Bussy-Saint-Martin: Éditions Aux forges de Vulcain.
- , 2014, *Time without becoming* (ed. Anna Longo), Milán: Mimesis International.
- , 2015, *Después de la finitud: ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- , 2015, *Science Fiction and Extro-Science Fiction*, Minneapolis: Univocal.
- , 2016a, «Iteration, Reiteration, repetition: A Speculative Analysis of the Sign Devoid of Meaning», en: Avanesian, A., Malik S. (eds.) *Genealogies of Speculation: Materialism and Subjectivity since Structuralism*, Bloomsbury, pp. 117-197.
- , 2016b, «Dios por venir, duelo por venir», en: Ramírez M. T. (ed.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, Ciudad de México: Siglo XXI, pp. 101-111.
- , 2018a, «Duelo por venir, Dios por venir», en: Meillassoux, Q., *Hipercaos* (trad J. Fernández). Salamanca: Holobionte, pp. 51- 66.
- , 2018b, «Potencialidad y virtualidad», en *Hipercaos*, Salamanca: Holobionte, pp. 93-121.
- , 2020, *Metafísica y ficción extracientífica*, Ñuñoa (Santiago de Chile): Roneo.
- , 2022, *El número y la sirena*, Madrid: Cielo eléctrico.

MEILLASSOUX, Q., HECKER, F. y MACKAY, R., 2010, «Speculative Solution: Quentin Meillassoux and Florian Hecker Talk Hyperchaos», *Urbanomic*, Documents, 2010, archivo electrónico en: <https://www.urbanomic.com/document/speculative-solution-meillassoux-hecker/>

Bibliografía secundaria*:

* Para mayor comodidad, incluimos solo títulos publicados a partir de 1850, y para los textos originales de autores clásicos hasta esa fecha utilizamos en las notas a pie de página las abreviaturas de las ediciones canónicas de uso común en filosofía. Sí incluimos las traducciones al castellano de autores clásicos publicadas después de 1850.

AGUSTÍN DE HIPONA, 1956, *Obras completas*, t. V, Madrid: BAC.

ALBERTAZZI, L., 2006, *Immanent Realism. An Introduction to Brentano*, Dordrecht: Springer.

ALTHUSSER, L., 2002, *Para un materialismo aleatorio*, Madrid: Arena Libros.

AMERIKS, K., 1977, «Husserl's Realism», *The Philosophical Review* 86, pp. 498-519.

ARISTÓTELES, 1970, *Metafísica*, Madrid: Gredos.

—, 1995, *Tratados de lógica (Órganon) II*, Madrid: Gredos.

ASIMOV, I., 1991, *Estoy en Puertomarte sin Hilda*, Madrid: Alianza editorial.

BACKMAN, J., 2014, «Transcendental Idealism and Strong Correlationism: Meillassoux and the End of Heideggerian Finitude», en: Heinämaa, S., Hartimo, M. y Miettinen T., *Phenomenology and the Transcendental*, Nueva York: Routledge, pp. 276-294,

BADIOU, A., 1988, *L'être et l'événement*, París: Seuil.

—, 1998, *Abrégé de métapolitique*, París: Seuil.

—, 2000, «Presentación de la edición en castellano de *El ser y el acontecimiento*», *Revista Acontecimiento* n° 19-20, Buenos Aires, noviembre.

—, 2002, *Condiciones*, Buenos Aires: Siglo XXI

—, 2003a, *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires: Manantial.

—, 2003b, *L'éthique: Essai sur la conscience du mal*, Caen: Nous.

—, 2005, *El siglo*, Buenos Aires: Manantial.

—, 2008a, *Teoría del sujeto*, Buenos Aires: Prometeo Libros.

—, 2008b, *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*, Buenos Aires: Manantial.

—, 2009, *Theory of the Subject*, Nueva York: Continuum.

—, 2010, *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires: Manantial.

—, 2016, «Is It Exact That All Thought Emits a Throw of Dice?», *S: Journal of the Circle for Lacanian Ideology*, «Mallarmé Today», vol. 9, pp. 16-30.

BAILLEUX, P., 2016, « Le nombre et la sirène. Un déchiffrement du coup de dés de Mallarmé de Quentin Meillassoux », *Spirale*, n° 255 (*Le réalisme spéculatif*), pp. 35-37.

BARING, E., 2011, *The Young Derrida and French Philosophy 1945-1968*, Cambridge: Cambridge University Press.

BARROW J.D. y TIPLER F.J., 1986, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford: Oxford University Press, 1986

BARZ, W., 2008, «Aussersein des reinen Gegenstandes: Ein Berührungspunkt zwischen Meinong und Quine», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol 62, H. 3 (jul. - sep.), pp. 358-384.

BENOIST, J., 2017, *L'Adresse du Réel*, Paris: Vrin.

BENSUSAN, H., 2016, *Being Up For Grabs: On Speculative Anarcheology*, Londres: Open Humanities Press.

BERGER, H. H., 1961, *Ousia in de dialogen van Plato; een terminologisch onderzoek*, Leiden: E. J. Brill.

BERKELEY, G., 1992, *Tratado sobre los principios del entendimiento humano*, Madrid: Alianza Editorial.

BITBOL, M., 2019, *Maintenant la finitude : Peut-on penser l'absolu ?*, Paris: Flammarion.

—, 2020, «Maintenant la finitude. Une critique épistémologique du matérialisme spéculatif», *Philosophiques* 47/2 otoño, pp. 417-426.

BONCARDO, R., 2014, «Badiou, Mallarmé et le dépassement de l'herméneutique», en: *Mallarmé herméneute, Actes du colloque organisé à l'Université de Rouen en novembre 2013, publiés par Thierry Roger (CÉRÉdI)*.(c) Publications numériques du CÉRÉdI, «Actes de colloques et journées d'étude (ISSN 1775-4054)», n° 10, 2014.

—, 2017, *Mallarmé and the Politics of Literature. Sartre, Kristeva, Badiou, Rancière*, Edimburgo: Edinburgh University Press.

BOOTH, R., 2018, «Merleau-Ponty, Correlationism, and Alterity», *PhænEx. Revue de théorie et culture existentialistes et phénoménologiques*, vol. 12, n°. 2, 2018, pp. 37–58.

BOSTEELS, B., 2007, *Badiou o el recomienzo del materialismo dialéctico*, Santiago de Chile: Palinodia.

BOSTROM, N., 2002, *Anthropic Bias: Observation Selection Effects in Science and Philosophy*, Nueva York/Londres: Routledge.

BOULD, M., 2016, «Snookered», *Radical Philosophy* 196, mar/abr., pp. 45-48.

BOUTROUX, E., 1874, *De la contingence des lois de la nature*, París: Germer Baillière.

—, 1895, *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines. Cours professé à la Sorbonne en 1892-1893*, París: Lecène, Oudin et Cie.

BRAGUE, R., 1982, *Du Temps chez Platon et Aristote: Quatre Études*, París: Presses Universitaires de France.

BRASSIER, R., 2007a, *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*, Basingstoke: Palgrave Macmillan

—, 2007b, «The enigma of realism: on Quentin Meillassoux's After Finitude», *Collapse II*, 2007, pp. 15–54.

BRAVER, L., 2007, *A thing of this world: a history of continental anti-realism*, Evanston: Northwestern University Press.

BRENTANO, F., 1929, *Über die Zukunft der Philosophie*, ed. Oskar Kraus, Leipzig: Meiner.

—, 1966, *Die Abkehr vom Nichtrealen*, Berna: Francke.

—, 1970, *Versuch über die Erkenntnis*, ed. A. Kastil, Hamburgo: Meiner.

—, 1982, *Deskriptive Psychologie*, Roderick M. Chisholm/Wilhelm Baumgartner (eds.) Hamburgo: Meiner, 1982,

—, 2020, *Psicología desde el punto de vista empírico*, Salamanca: Ediciones Sígueme.

BROCK, S. Y MARES, E., 2007, *Realism and Antirealism*, Nueva York: Cornell University Press.

BROWN, N., 2011, «The Speculative and the Specific: On Hallward and Meillassoux», en: Bryant/Srnicek/Harman (eds), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne, re.press, pp. 142-163.

BRUNO, G. A., 2018, «Meillassoux, Correlationism, and the Ontological Difference», *PhaenEx: Journal of Existential and Phenomenological Theory and Culture*, 12 (2), pp. 1-12.

—, 2020, «Jacobi's Dare: McDowell, Meillassoux, and Consistent Idealism», en: Dominik Finkelde/Paul Livingstone (eds.), *Idealism, Relativism and Realism: New Essays on Objectivity Beyond the Analytic-Continental Divide*, Berlín: de Gruyter, 2020, pp. 35-55.

BRYANT, L., SRNICEK, N. y HARMAN, G. (eds.), 2011, *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne: re.press.

BUENO; G., 1981, introducción a Leibniz, G., *Monadología*, Oviedo: Pentalfa Ediciones, pp. 13-47.

BUNGE, M., 1973, *Method, Model and Matter*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.

—, 1977, *Ontology I. The furniture of the world*, Dordrecht/Boston: D. Reidel Publishing Company.

—, 1981, *Materialismo y ciencia*, Barcelona: Editorial Ariel.

—, *A la caza de la realidad. La controversia sobre el realismo*, Barcelona: Gedisa.

—, 2008, *Tratado de filosofía. Volumen I. Semántica I: sentido y referencia*, Barcelona: Gedisa.

—, 2010, *Matter and Mind: A Philosophical Inquiry*, Boston Studies in the Philosophy of Science 287, Dordrecht: Springer.

—, 2011, *Ontología I. El moblaje del mundo*, Barcelona: Gedisa.

—, 2015, *Materia y mente. Una investigación filosófica*, Pamplona: Laetoli.

CASSOU-NOGUES, P., 2018, «Corrélationisme, spéculation et principe de présence», en: Emmanuel Alloa y Élie During (eds.), *Choses en soi. Métaphysique du réalisme*, París: PUF, pp.294-307.

CASTELLO DUBRA, J.A., 2004, «Ontología y gnoseología en la *Logica ingredientibus* de Pedro Abelardo», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 21, pp. 43-60.

CASTRO, E., 2019, *Realismo poscontinental. Ontología y epistemología para el siglo XXI*, tesis doctoral, Madrid: Universidad Complutense, en línea: <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwin-cTBxqv9AhWDTOUKHRnZALIQFnoECCoQAQ&url=https%3A%2F%2Fprints.ucm.es%2F51271%2F1%2FT40886.pdf&usg=AOvVaw0X5M1Cik50a711oc6j3Xyh>

—, 2020, *Realismo poscontinental. Ontología y Epistemología para el siglo XXI*, Segovia: Materia oscura.

CHIESA, L., 2010, «Hyperstructuralism's Necessity of Contingency», *S: Journal of the Jan van Eyck Circle for Lacanian Ideology Critique*, 3, pp. 159-177.

CHIRINOS-MONTALBETTI, M. P., 1987, *La teoría del juicio en Brentano*, tesis doctoral, Universidad de Navarra, Facultad de Filosofía y Letras, Pamplona.

CHRISTIAS, D., 2017, «Toward the Thing-in-Itself. Sellars' and Meillassoux's Divergent Conception of Kantian Transcendentalism», en Gironi, F. (ed.), *The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux Analytic and Continental Kantianism*, Nueva York: Routledge, pp. 127-153.

CHRUDZIMSKI, A., 2004, *Die Ontologie Franz Brentanos*, *Phaenomenologica* 172, Dordrecht : Kluwer Academic Publishers.

COHEN, B., 1985, *Revolution in Science*, Cambridge: Harvard University Press.

COHEN, J., 2017, «Speculating the Real. On Quentin Meillassoux's Philosophical Realism», en: Gironi, F. (ed.), *The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux Analytic and Continental Kantianism*, Nueva York: Routledge, pp. 171-178.

COOMBS, N., 2014, «Speculative justice: Quentin Meillassoux and politics», *Theory & Event*, 17 (4), pp. 1-29.

—, 2015, *History and Event: From Marxism to Contemporary French Theory*, Edimburgo: Edinburgh University Press.

CRITCHLEY, S., 2001, *Continental Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.

—, 2009, «Back to the Great Outdoors », *Times Literary Supplement* (28 February), p. 28.

CROMBIE, A. C., 1953, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science 1200-1700*, Oxford : Oxford University Press.

CUCCIA, E. J., 2017, «El sentido de la abstracción en Tomás de Aquino. Una revisión a partir del uso textual del término», en: *Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval*, vol. 10, n.º 1-2, pp. 81-110,

CUSA, N. de, 2005, *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: lo máximo absoluto* (edición bilingüe), Buenos Aires: Biblos.

CUTROFELLO, A., 2005, *Continental Philosophy. A Contemporary Introduction*, Londres: Routledge.

DALTON, D. M., 2016, «On The Possibility of Speculative Ethical Absolutes after Kant: Returning to Schelling through Meillassoux and Badiou», *Angelaki*, 21/4, pp. 157-172.

DERRIDA, J., 1994, *Politiques de l'amitié*, París: Éditions Galilée.

—, 1998, «Comme si c'était possible, "Within such Limits"», *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 52, n° 205(3), oct., pp. 497-529.

—, 2018, *Limited Inc*, Providencia (Santiago de Chile): Pólvora Editorial.

DEVITT, M., 1991 [2ª ed.], *Realism and Truth*, Princeton: Princeton University Press.

DOWNING, L., 2007, «Locke's ontology», en: Lex Newman (ed.), *The Cambridge Companion to Locke's 'Essay Concerning Human Understanding'*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 352-380.

ESCUADERO PÉREZ, A., 2004, «El idealismo trascendental y el problema del mundo externo», *ENDOXA*, 1(18), pp. 141–170.

—, 2010, «Darwin y el post-humanismo», *Eikasia. Revista de Filosofía*, año V, 30, enero, pp. 171-201.

—, 2013, «El Afuera del Mundo», *Eikasia: revista de filosofía*, nº. 49, págs. 195-222.

—, 2018, *Hojas de ruta*, Madrid: Ápeiron Ediciones.

EVANS, D., 2007, *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*, Barcelona: Paidós.

FARRINGTON, B., 1973, *Francis Bacon: The Prophet of Industrial Science*, Londres: Macmillan.

—, 1979, *Francis Bacon: Philosopher of Industrial Science*, Nueva York, Octagon.

FEDOROV, N.F., 1990, *What Was Man Created For? The Philosophy of the Common Task*, Londres: Honeyglen Publishing.

FERRATER MORA, J., 2010, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona: RBA.

FERRAZ FAYOS, A., 1995, *Zubiri. El realismo radical*, Madrid: Ediciones Pedagógicas.

FORD, T. H., 2013, «By the Numbers: Meillassoux as a Reader of Mallarmé», *Symposium* 17 (1), pp. 300-307.

FRIEDRICH, H-J., *Der Ungrund Der Freiheit Im Denken Von Bohme, Schelling und Heidegger*, Schellingiana 24, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

GALLOWAY, A. R., 2010, *French Theory Today: An Introduction to Possible Futures*, n.º. 4: *Quentin Meillassoux, or The Great Outdoors*, Nueva York, The Public School New York.

—, 2013, «The Poverty of Philosophy: Realism and Post-Fordism», *Critical Inquiry*, vol. 39, n.º 2 invierno, pp. 347-366.

GARCÍA RODRÍGUEZ, J., 2022, «Las políticas del Gran Afuera. Una lectura política de Quentin Meillassoux», *Eikasía*, n.º 108, págs. 37-76.

GIRONI, F., 2011, «Meillassoux's Speculative Philosophy of Science: Contingency and Mathematics », *Pli* 22, pp. 25-60.

GILSON, E., 1976, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid: Gredos.

GLENDINNING, S., 2006, *The Idea of Continental Philosophy. A Philosophical Chronicle*, Edimburgo: Edinburgh University Press.

GONZÁLEZ GINOCCHIO, D., 2013, «Sobre el (limitado) escotismo de Heidegger en Ser y Tiempo», en: *Tópicos (México)*, n.º.44, México, pp. 83-114,

GRATTON, P., 2012, «Meillassoux's Speculative Politics: Time and the Divinity to Come», *Analecta Hermeneutica* 4, pp. 1-14.

GRATTON, P. y ENNIS P. J. (eds.), 2015, *The Meillassoux Dictionary*, Edimburgo: Edinburgh University Press.

HABERMAS, J., 1993, *El discurso filosófico de la modernidad. Doce lecciones*, Madrid: Taurus.

HACKETT, J., 1997, « Roger Bacon on Scientia Experimentalis», en: Hackett J. (ed.), *Roger Bacon and the sciences: commemorative essays*, Brill: Nueva York/Leiden, pp. 277-316,

HADOT, P. 1968, *Porphyre et Victorinus*, París: Études augustinienes.

HÄGGLUND, M., 2011, «Radical Atheist Materialism: A Critique of Meillassoux»», en: Levi Bryant, Nick Srnicek, Graham Harman (eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne, re.press, pp. 114-129.

HALLWARD, P., 2008, «Anything is possible: review essay on Quentin Meillassoux, “After Finitude”», *Radical Philosophy*, 152, pp. 51–57.

HAMILTON GRANT, I., 2006, *Philosophies of Nature After Schelling*, Londres: Continuum.

HARMAN, G., 2007, «Quentin Meillassoux. A new french philosopher», *Philosophy Today* 51, 1, primavera, pp. 104-117.

—, 2011, *Quentin Meillassoux Philosophy in the Making*, Edimburgo: Edinburgh University Press.

HARMAN, G. et alii., 2007, «Speculative realism», en Mackay, R., (ed.), *Collapse III*, Londres: Urbanomic, pp.307-449.

HEGEL, G.W.F., 2006, *Fenomenología del Espíritu*, Valencia: Pre-textos.

—, 2011, *Ciencia de la Lógica. I: La lógica objetiva*, Madrid: Abada Editores.

HEIDEGGER, M., 1962, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Tübinga: Max Niemeyer.

—, 1970, *Zur Sache des Denkens*, *Gesamtausgabe* vol. 14, Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann.

—, 1972, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), *Gesamtausgabe* vol. 42, Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann.

—, 1977, *Sein und Zeit*, *Gesamtausgabe* vol. 2, Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann.

—, 1984, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, *Gesamtausgabe* vol. 41. *II Abteilung: Vorlesungen 1923-1944*, (ed. P. Jaeger), Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann.

—, 1992, *Platon: Sophistes*, *Gesamtausgabe*, vol. 19, *II. Abteilung: Vorlesungen, 1919-1944*, Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann.

—, 1994a, *Bremer und Freiburger Vorträge*, *Gesamtausgabe*, vol. 79 (ed.) P. Jaeger, Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann.

—, 1994b, *Conferencias y artículos*, Barcelona: Ediciones El Serbal.

—, 1997a, *Der Satz vom Grund (1955-1956)*, *Gesamtausgabe* vol. 10, Frankfurt del Meno: Klostermann.

—, 1997b, *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

—, 2000, *Tiempo y ser*, Madrid: Tecnos.

—, 2005, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik. Gesamtausgabe* vol. 62, Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.

—, 2009a, *El ser y el tiempo*, Madrid: Trotta.

—, 2009, *La pregunta por la cosa. Sobre la doctrina de los principios trascendentales de Kant*, Gerona: Palamedes Editorial.

HEIDELBERGER, M., 2009, «Contingent Laws of Nature in Émile Boutroux», en Michael Heidelberger y Gregor Schiemann (eds.), *The Significance of the Hypothetical in the Natural Sciences*, Berlín-Nueva York: Walter de Gruyter, pp. 99-144.

HOGAN, D., 2009, «Noumenal Affection», *Philosophical Review* 118 (4), pp. 501-532.

HOPKINS, J. A. F., 2019, «From shipwreck to constellation: Rethinking Meillassoux on Mallarmé from a semiotic perspective», *Semiotica*, vol. 231, pp. 57-86.

HUME, D., 1988, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid: Alianza Editorial.

HUSSERL, E., 1950, *Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen*, Walter Biemel (ed.), La Haya: M. Nijhoff (*Husserliana II*).

—, 1973 *Ding und Raum*, Ulrich Klaesges (ed.), La Haya: M. Nijhoff.

—, 1997, *Thing and Space. Lectures of 1907*, Dordrecht: Springer (introd. y trad. de R. Rojcewicz).

JAPPE, A., 2016, *Las aventuras de la mercancía. Por una nueva crítica del valor*, Logroño: Pepitas de calabaza.

JOHNSTON, A., 2008, «What Matter(s) in Ontology: Alain Badiou, the Hebb-Event, and Materialism Split From Within», *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, vol. 13, n°. 1, abril, pp. 27-49

—, 2011, «Hume's Revenge: À Dieu, Meillassoux», en: Levi Bryant, Nick Srnicek, Graham Harman (eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne, re.press.

JOLIVET, J., 1992, «Trois versions médiévales sur l'universel et l'individu : Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée», *Revue de métaphysique et de morale*, 97, pp. 111-155.

KANT, I., 1998, *Crítica de la razón pura*, Madrid: Ediciones Santillana.

—, 1999, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Madrid: Ediciones Istmo.

KASTIL, A., 1951, *Die Philosophie Franz Brentanos*, Berna: A, Francke.

KEARNEY, R., 1984, *Poétique du possible. Phénoménologie herméneutique de la figuration*. París: Beauchesne.

KEARNEY, R., 1997, *Postnationalist Ireland*, Londres/ Nueva York: Routledge.

—, 2001a, *The God Who May Be*, Bloomington: Indianapolis University Press.

—, 2001b, «Transfiguring God», en: Graham Ward (ed.), *Companion to Postmodern Theology*, Oxford: Blackwell.

KENNEDY, K., 2017, «System and/as Contingency: Quentin Meillassoux and the Ethics of Chance», *Irish Journal of French Studies*, vol. 17, pp. 71-93.

KORDELA, A. K. 2013, *Being, Time, Bios. Capitalism and Ontology*, Albany: Sunny Press.

KOYRÉ, A., 1965, *Newtonian Studies*, Londres: Chapman & Hall.

KURZ, R., 2016, *El colapso de la modernización*, Buenos Aires: Marat.

LENIN (Vladimir Ilich Ulianov), 1975, *Materialismo y empiriocriticismo*, Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras de Moscú.

LIBERA, A. de, 1996, *La querelle des universaux. De Platon à la fin de Moyen Age*, París: Éditions du Seuil.

LOCKE, J., 2005, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Méjico: Fondo de Cultura Económica.

LOLORDO, A., 2006, *Pierre Gassendi and the Birth of Early Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.

MACHEREY, P., 2002, «Le Mallarmé d'Alain Badiou», en Charles Ramond (ed.), *Alain Badiou : Penser le multiple*, París: L'Harmattan, p. 397-406

MAIOLI, B., 1979, *Gilberto Porretano. Dalla grammatica speculativa alla metafísica del concreto*, Roma: Bulzoni.

MALABOU, C., 2014, *Avant demain. Épigenèse et rationalité*, París: P.U.F.

—, 2021, «Le vide politique du réalisme contemporain», en : C. Crignon/W. Laforge/P. Nadrigny (eds.), *L'écho du réel*, Éditions Mimésis, pp. 485–98.

MALLARMÉ, 1957, *Le «Livre» de Mallarmé: premières recherches sur des documents inédits*, S., Scherer, J. (ed.), París: Gallimard.

—, 2003, *Œuvres complètes*, ed. de Bertrand Marchal, París: Gallimard, vol. II.

MARTÍNEZ MARZOA, F., 2003, *Historia de la filosofía II*, Madrid: Istmo.

MARX, K., 2010, *El capital*. Libro I, vol. 1, Madrid: Siglo XXI.

MATHAROO, S., 2016, «*Science Fiction and Extro-Science Fiction*» (review), *Journal of the Fantastic in the Arts*, vol. 27, nº 2 (96), pp. 345-348.

MCCORD ADAMS, M., 1988, «Universals in the early fourteenth century», en: N. Kretzmann/A. Kenny/J. Pinborg (eds.) *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy (CHLMP)*, pp. 411-439

MEINONG, A., 1988, *Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung*, Josef M. Werle (ed.), Hamburgo: Meiner.

MORELLE, L., 2012, «Speculative Realism After finitude, and beyond? A vade mecum», en *Speculations III*, pp. 241-272

MULLARKEY, J. y LORD, B., 2009, *The Continuum Companion to Continental Philosophy*, Londres: Continuum.

NAGY, J., 2012, «Tedious Methods», *Artforum International*, Nueva York, tomo 51, nº 3, nov.

NAILS, D., 1979, «Ousia in the Platonic Dialogues», *The Southwestern Journal of Philosophy* vol. 10, nº. 1, Universidad de Arkansas, pp. 71-77.

O'SHEA, J. R., 2017, «After Kant, Sellars, and Meillassoux. Back to Empirical Realism?», en: Gironi, F. (ed.), *The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux Analytic and Continental Kantianism*, Nueva York: Routledge, pp. 21-40.

PEGUEROLES, J., 1983, «*Veritas y essentia*, nombres de Dios, en San Agustín», en: *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, año 32, n.º. 88, pp. 135-139

PENROSE, R. 1965, «Gravitational Collapse and Space-Time Singularities», *Physical Review Letters*. 14 (3), pp. 57–59.

PLATÓN, 1988, *Diálogos V*, Madrid: Gredos.

POPPER, K., 1980, *La lógica de la investigación científica*, Madrid: Editorial Tecnos.

PRIETO LÓPEZ, L. J., 2016, «La mundanización de la esperanza en Bacon», *Cauriensia*, Vol. XI, pp. 781-796.

PURICELLI, F.C., 2018, «Edmund Husserl: los objetos como unidades de sentido», *THÉMATA. Revista de Filosofía*, n.º 58, julio-diciembre, pp.: 137-156.

RAMÍREZ COBIÁN, M. T., 2016a, *El nuevo realismo: la filosofía del siglo XXI*, Ciudad de México: Siglo XXI Editores, Universidad Michoacana de San Nicolas de Hidalgo.

—, 2016b, «Contingencia absoluta y posibilidad radical. El realismo especulativo de Quentin Meillassoux», *Eikasía*, febrero, pp. 143-156.

—, 2016c, «Devenir inmortal. La crítica de Quentin Meillassoux a la filosofía de la immanencia de Gilles Deleuze», *Signos Filosóficos*, vol. XVIII, n.º. 35 enero-junio, pp. 32-51.

—, 2017, «Posibilidad de una fundamentación absoluta de la moral. La ética de la inmortalidad de Quentin Meillassoux», *En-claves del pensamiento*, vol. 11, n°. 21, pp. 107-126, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, División de Humanidades y Ciencias Sociales.

—, 2019a, «Ontología y política de la esperanza. De Ernst Bloch a Quentin Meillassoux», *Revista de Filosofía Diánoia*, vol. 64, n°. 83 noviembre, pp. 165-180.

—, 2019b, «Ontología estética, estética ontológica: un replanteamiento del arte y lo bello desde el realismo especulativo» *Valenciana*, n°. 24, julio-diciembre de 2019, pp. 183-205.

—, 2020, «Más allá del ateísmo, la religión y el nihilismo. La “irreligión” filosófica de Quentin Meillassoux», *Universitas Philosophica* 75, año 37, julio-diciembre, Bogotá (Colombia), pp. 237-265.

—, 2021a, «Nueva antropología filosófica. La idea de ser humano en las ontologías de Markus Gabriel y Quentin Meillassoux», *Contrastes* vol. XXVI-N°1, 2021, pp. 103-122.

—, 2021b, «Fenomenología de la percepción y nuevo realismo. Merleau-Ponty, Meillassoux y Markus Gabriel», *Diánoia*, vol. 66, n°. 86 (mayo–octubre), pp. 27–49.

—, 2002, «Realismo integral: Para una teoría neorrealista de la subjetividad», *Aitías, Revista De Estudios Filosóficos Del Centro De Estudios Humanísticos De La UANL*, 2(4), pp. 1–38.

RAMÍREZ, T. y RALÓN, L., 2015, «Pensar lo absoluto: Quentin Meillassoux y el realismo especulativo», *Nombres* 29, pp. 263-284.

RANCIERE, J., 1996, *Mallarmé. La politique de la sirène*, París: Hachette.

RIJK, L. M. de, 1989, «Semantics and Metaphysics in Gilbert of Poitiers: A Chapter of Twelfth-Century Platonism (2)», *Vivarium* vol. 27, n° 1, pp. 1-35.

RODRÍGUEZ GARCÍA, R., 2021, «“Correlacionismo”, fenomenología y nuevo realismo», *Diálogo filosófico*, n° 110, mayo-agosto 2021, pp. 221-254.

ROFFE, J., 2012, «Time and Ground: A Critique of Meillassoux’s Speculative Realism», en: *Angelaki* 17:1, pp. 57-67.

RORTY, R., 1985, «Comments on Sleeper and Edel», *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 21, pp. 39-48.

ROSENTAL M. y IUDIN, P. (eds.), 1959, *Diccionario filosófico abreviado*, Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos.

SACHS, C., 2017, «Speculative Materialism or Pragmatic Naturalism? Sellars *contra* Meillassoux», ?», en: Gironi, F. (ed.), *The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux Analytic and Continental Kantianism*, Nueva York: Routledge, pp. 85-105.

SACILOTTO, D., 2017, «Puncturing the Circle of Correlation. Rationalism, Materialism, and Dialectics», en Gironi, F. (ed.), *The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux Analytic and Continental Kantianism*, Nueva York: Routledge, pp. 201-234.

SALINAS LEAL, H. H., 2021, « ¿El universal se encuentra en las cosas o en el intelecto? La doble respuesta de Duns Escoto en sus *Cuestiones a la Isagoge*», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n° 82 (Enero-Abril), pp. 171-185.

SARANYANA, J-I., 2008, «Duns Escoto leído por Heidegger», en C. Lertora Mendoza (ed.), *XII Congreso de filosofía medieval Juan Duns Escoto*, Buenos Aires.

SAUER, W., 2017, «Brentano’s Reism», en: U. Kriegel (ed.), *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*, Nueva York: Routledge.

SCHELLING, F.W.J., 1989, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, edición bilingüe, Barcelona: Editorial Anthropos.

—, 2002, *Las edades del mundo*, Madrid: Akal.

SEBOLD, R., 2014, *Continental Anti-Realism: A Critique*, Londres: Rowman & Littlefield International.

SELLARS, W., 1956, «Empiricism and the Philosophy of Mind», en: Feigl, H. y Scriven, M (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Volume I: The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis*, University of Minnesota Press, pp. 253-329.

SHARPLES, R. W., 2005, «Alexander of Aphrodisias on Universals: Two Problematic Texts», *Phronesis*, vol. 50, n.º 1, pp. 43-55.

SHAVIRO, S., 2014, *The Universe of Things. On speculative Realism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

SHEEHAN, H., 1993, *Marxism and the Philosophy of Science. A Critical History*, New Jersey: Humanities Press International, Inc.

SIRKEL, R., 2011, «Alexander of Aphrodisias's Account of Universals and Its Problems», *Journal of the History of Philosophy* 49, 3 julio 2011, pp. 297-314.

SOLOMON, R. y SHERMAN, D., 2003, *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*, Hoboken: Blackwell.

SOPER, K., 1986, *Humanism and Anti-Humanism*. Londres: Hutchinson.

TATARKIEWICZ, W., 1973, *Nineteenth Century Philosophy*, Belmont: Wadsworth.

TAYLOR, Ch. y DREYFUS, H., 2015, *Retrieving realism*, Cambridge (MA): Harvard University Press.

—, 2016, *Recuperar el realismo*, Madrid: Rialp.

TEGMARK, M., 2008, «The Mathematical Universe», *Foundations of Physics*, 38, 2, pp. 101-150.

THANASSAS, P., 2008, «The Ontological Difference in Parmenides», *Philosophical Inquiry*, vol. XXX n° 5-6, pp. 23-37.

THOMAS-FOGIEL, I., 2015, *Le Lieu de l'universel. Impasses du réalisme dans la philosophie contemporaine*, París : Seuil.

THORNE, C., 2012, «Outward Bound: On Quentin Meillassoux's After Finitude», *Speculations III*, Nueva York, punctum books, pp. 274-290.

TOADVINE, T., 2014, «The Elemental Past», *Research in Phenomenology*, vol. 44, n° 2, pp. 262–279.

TOSCANO, A. 2011, «Against Speculation, or, A Critique of the Critique of Critique: A Remark on Quentin Meillassoux's After Finitude (After Colletti)», en: Bryant, Levi R. and Srnicek, Nick and Harman, Graham (eds.) *The Speculative Turn*, Melbourne re.press, pp.84-91.

TWARDOWSKI, K., 1894, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen—Eine psychologische Untersuchung*, Viena: Hölder.

TWEEDALE, M., 1984, «Alexander of Aphrodisias' Views on Universals», *Phronesis* vol. 29, n° 3, pp. 279-303.

VAIHINGER, H., 1881, *Commentar zur Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 vols., Stuttgart: W. Spemann.

VARELA PEQUEÑO, M., 2019, «Los fundamentos onto-lógicos de la metafísica de Alain Badiou: la relación entre ser y ser-ahí», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Madrid: Ediciones Complutense, pp. 139-159.

VERNES, J-R., 1982, *Critique de la raison aléatoire, ou Descartes contre Kant*, París: Aubier.

VETÖ, M., 1977, *Le fondement selon Schelling*, París: Beauchesne.

VV.AA., 1985, *Los filósofos presocráticos II*, Madrid: Editorial Gredos.

WALL-ROMANA, C., 2014, «The Decomposition of Philosophy: Quentin Meillassoux's Speculative Messianism in “The Number and the Siren”», *Diacritics*, vol. 42, n°. 4, pp. 6-23.

WATKIN, C., 2011, *Difficult Atheism. Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux*, Edimburgo: Edinburgh University Press.

—, 2016, *French Philosophy Today: New Figures of the Human in Badiou, Meillassoux, Malabou, Serres and Latour*, Edimburgo: Edinburgh University Press.

WESTFALL, R. S., 1962, «The Foundations of Newton's Philosophy of Nature», *British Journal for the History of Science* 1, pp. 171-182.

WITTGENSTEIN, L., 2009, *Tractatus logico-philosophicus. Investigaciones filosóficas. Sobre la certeza*, Madrid: Gredos.

ŽIŽEK, S., 2012, *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Londres: Verso.

—, 2015, *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Madrid: Akal.

ZUBIRI, X., 1980, *Inteligencia sentiente*, Madrid: Alianza.

—, 1984, *El hombre y Dios*, Madrid: Alianza Editorial.

—, 1985, *Sobre la esencia*, Madrid: Alianza.

—, 1986, *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza Editorial.

—, 2004, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid: Alianza Editorial.