

## Contingencia absoluta y posibilidad radical

### El realismo especulativo de Quentin Meillassoux<sup>1</sup>

Mario Teodoro Ramírez

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

En este ensayo hacemos una presentación breve y general de la filosofía del realismo especulativo de Quentin Meillassoux. A partir de la caracterización de su propuesta de volver a la filosofía de lo absoluto, explicamos dos de sus conceptos básicos: el de contingencia necesaria y el de posibilidad (radical). Abundamos al final sobre el sentido de su novedosa y polémica idea del “Dios virtual”, en cuanto sentido último de su inquietud filosófica.

La filosofía de Quentin Meillassoux ha tenido un efecto verdaderamente revolucionario en el pensamiento reciente, tal como Alain Badiou preveía. Aunque discípulo el primero del segundo, y coincidentes en su mutuo interés por la ontología y la matemática, existen sin embargo diferencias fundamentales entre los proyectos filosóficos de cada uno<sup>2</sup>. Frente a la propuesta de Badiou de una formulación matemática de la cuestión ontológica (el ser como múltiple<sup>3</sup>), Meillassoux considera que es necesario establecer primero –particularmente frente al pensamiento moderno y posmoderno– la posibilidad de una Ontología, esto es, la posibilidad de un pensamiento de la prioridad del Ser sobre la Conciencia (“materialismo especulativo” o “realismo especulativo”<sup>4</sup>). Esto lo lleva a efectuar un giro filosófico verdaderamente radical, que el propio Badiou es el primero en alabar; Meillassoux, dice, “abre un camino nuevo”<sup>5</sup> en el pensamiento actual, ajeno a las distinciones canónicas de la

143

FEBRERO  
2016

<sup>1</sup> Este ensayo constituye una versión ampliada de la sección sobre Meillassoux del texto “Presentación del nuevo realismo”, incluido en el libro colectivo: Mario Teodoro Ramírez (ed.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI* (en prensa).

<sup>2</sup> Así lo declara el propio Meillassoux al inicio de un ensayo que dedica a Alain Badiou: “History and event in Alain Badiou”, en *Parrhesia*, 12 (2010): 1-11.

<sup>3</sup> Cfr. la exposición sintética de su propuesta filosófica que hace Alain Badiou, *Breve tratado de ontología transitoria*, Barcelona, Gedisa, 2002.

<sup>4</sup> El “realismo especulativo” se conformó como un movimiento filosófico en 2007, a raíz de una coloquio en el Goldsmiths College, en Londres, 2007. En este evento participaron, además de Meillassoux, Iain Hamilton Grant, Ray Brassier y Graham Harman. El último propuso una variante del realismo especulativo que llamó “ontología orientada a objetos”, corriente en la que se han inscrito otros filósofos como Levi Bryant, Steven Shaviro, Ian Bogost, Tristan García. Jean Bennett. También se encuentran vinculados a la discusión sobre el nuevo realismo Manuel DeLanda, Catherine Malabou, Tom Sparrow, Günter Figal, Markus Gabriel (quien ha presentado críticas a la propuesta filosófica de Meillassoux), y Maurizio Ferraris.

<sup>5</sup> Alain Badiou, “Prefacio” a Quentin Meillassoux, *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires, Caja negra, 2015, p. 17.

filosofía moderna. Un camino que quizá la filosofía de este siglo habrá de seguir por un buen tiempo.

Meillassoux sorprende ante todo por audacia intelectual, y también por la originalidad, precisión y claridad de su pensamiento. Nacido en 1967, hijo de un importante antropólogo francés, Quentin Meillassoux obtiene el doctorado en 1997 con un trabajo sumamente creativo e innovador titulado *L'inexistence divine*. Este texto se ha convertido en una verdadera leyenda filosófica, pues aunque se sabe que el autor prepara su publicación, se mantiene todavía como un texto inédito, si bien se puede leer el archivo original a través de internet y un extracto del mismo en el libro de Graham Harman sobre el pensador francés<sup>6</sup>. Cuando la versión definitiva del texto sea publicada es probable que el impacto del pensamiento de Meillassoux se acreciente de forma espectacular, particularmente por la posibilidad de conocer y discutir el aspecto menos analizado de su pensamiento, que es la vinculación de su reflexión ontológica con la dimensión ética y su propuesta de “divinología”, contra y más allá de todo pensamiento teológico-religioso (lo que lleva el giro revolucionario del pensador más allá del puro ámbito de la historia de la filosofía hacia el ámbito general del pensamiento humano). Estos temas no son retomados en los dos libros publicados hasta ahora por Meillassoux: el ya referido *Después de la finitud*, y su original estudio sobre el poeta Mallarmé, centrado en la cuestión filosófica del “azar”: *Le nombre et la sirène*<sup>7</sup>.

### Una filosofía de lo absoluto en el siglo XXI

El propósito filosófico esencial de Meillassoux consiste en restablecer la filosofía del absoluto, es decir, en recuperar el carácter de la filosofía como discurso racional y realista. Que la filosofía vuelva a pronunciar verdades absolutas: he ahí el increíble y detonador reto que el filósofo francés se plantea y nos plantea. Por comodidad expositiva usamos las expresiones “restablecer”, “volver”, aunque esto no es exactamente cierto, e importa aclararlo para irnos aproximando a la novedad y especificidad del planteamiento de Meillassoux. Pues no se trata de retornar a algo que se dio efectivamente sino a algo tal como fue vislumbrado apenas pero nunca exactamente realizado. La filosofía absoluta del “realismo especulativo” se deslinda de forma radical de la mayor parte de las propuestas de la historia de la filosofía y

<sup>6</sup> Cf. Graham Harman, *Quentin Meillassoux. Philosophy in the making*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011.

<sup>7</sup> Quentin Meillassoux, *Le nombre et la sirène. Un déchiffrement du Coup de dés de Mallarmé*, Paris, Fayard, 2011.

particularmente de la filosofía de la modernidad y la posmodernidad. Se opone a, y cuestiona, tanto la metafísica tradicional como la perspectiva epistemológica dominante en el siglo XX. Por su carácter especulativo, la propuesta de Meillassoux se distingue, en primer lugar, del realismo ingenuo, es decir, en verdad, de cualquier forma de realismo previa (empirista, positivista, de sentido común: todas pecan en algún grado de ingenuidad), pero se opone también, naturalmente, a toda forma de idealismo. Va, pues, contra el realismo y el idealismo al unísono, pero sobre todo contra esa solución moderna que consiste en combinar un poco de cada uno en lo que Meillassoux bautiza como “correlacionismo” (quizá su concepto más influyente).

Con la intención de establecer la posibilidad de un pensamiento acerca de la realidad en cuanto tal o del ser “en-sí” (realismo ontológico), el filósofo francés inicia su exposición en *Después de la finitud* con una reposición de la distinción epistemológica clásica entre cualidades primarias y cualidades secundarias de los objetos (debidamente sobre todo a Locke). Aboga por un restablecimiento de la posición de que las cualidades primarias (dimensiones, medidas, etc.) son objetivas plenamente (es decir, independientes de nosotros) en la medida en que son matematizables o geometrizables, mientras que acepta que las cualidades secundarias (color, olor, sonido, etc.) son subjetivo-objetivas, esto es, no sólo objetivas pero tampoco meramente subjetivas<sup>8</sup>.

Para plantear en todo su alcance la cuestión de si podemos hablar de una realidad independiente de nuestro pensamiento (el *Gran Afuera*), Meillassoux introduce el problema de lo que llama los “objetos ancestrales” (los “archi-fósiles”), esto es, objetos que existieron –según dataciones científicas– antes de que hubiera alguna forma de vida y menos de conciencia (por ejemplo, la acreción de la tierra datada por la ciencia hace 4,45 miles de millones de años), es decir, que existieron independientemente de cualquier acto de aprehensión o pensamiento, antes de toda posibilidad de “donación” en el sentido de la fenomenología, o de “experiencia” en el sentido general que este principio normativo tiene para la modernidad. Si no permite demostrar en definitiva que existe algo independiente del pensamiento, el objeto ancestral plantea al menos una aporía o paradoja a las formas típicas del pensamiento moderno, particularmente a la tesis correlacionista.

<sup>8</sup> Sobre este tema, ver: Quentin Meillassoux, *Después de la finitud*, op. cit., pp. 23-29.

Meillassoux entiende por correlacionismo la suposición de que lo que existe es un correlato del pensamiento o, con mayor precisión, “la idea según la cual no tenemos acceso más que la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente”<sup>9</sup>. Se trata de una idea que de un modo u otro está a la base de las diversas concepciones filosóficas modernas, desde el canon kantiano del sujeto y el objeto o la dialéctica hegeliana de lo subjetivo y lo objetivo hasta el esquema husserliano de la relación intencional conciencia-mundo o la correlación lenguaje-hechos del positivismo lógico; incluso, el correlacionismo está presente en las filosofías no racionalistas donde el sujeto es sustituido por una función aparentemente no subjetiva, como la voluntad (Nietzsche), el *Dasein* (Heidegger), la vida (Bergson y Deleuze)<sup>10</sup>. De ahí que, oponiéndose al correlacionismo, Meillassoux se esté oponiendo en realidad a todo el espectro de la filosofía moderna, clásica y contemporánea (posmoderna). Él encuentra en esta forma de pensar la razón de muchos de los atolladeros y límites no sólo del pensamiento filosófico sino, en general, de la condición social-humana contemporánea. Para él se vuelve así esencial la refutación de toda postura correlacionista, tarea en realidad bastante difícil y complicada, pues, por su alcance (y éxito teórico) el correlacionismo parece ser una posición irrefutable (por lo menos más difícil de refutar que las posturas realistas o idealistas). Por estas razones, la estrategia que va a adoptar Meillassoux resulta bastante pertinente. Para él, no se trata de una refutación directa, es decir, de una negación o de contraponer al correlacionismo alguna otra postura. Se trata de asumirlo y luego de radicalizarlo y llevarlo hasta sus últimas consecuencias.

### Metafísica de la contingencia

Así, Meillassoux observa que para poder mantenerse de forma consecuente el correlacionismo tiene que sostener dos tesis polémicas. Una primera, contra el realismo, debe sostener la

<sup>9</sup> Meillassoux, *op. cit.*, p. 29. Más ampliamente: “Llamo ‘correlacionismo’ al oponente contemporáneo de cualquier realismo, pero particularmente aquellos de la filosofía trascendental, las variedades de la fenomenología, y el posmodernismo. Aunque todas estas corrientes son extraordinariamente variadas en sí mismas, todas ellas comparten, según considero, una más o menos explícita decisión: que no hay objetos, ni eventos, ni leyes, ni ser que no sean siempre-ya correlatos de un punto de vista, de un acceso subjetivo”. Quentin Meillassoux, “Time without Becoming”. Ponencia presentada en el Centre for Research in Modern European Philosophy, Middlesex University, Londres, 8 de Mayo de 2008, p. 1 (documento en internet). Traducción mía.

<sup>10</sup> Cf. *Después de la finitud*, p. 67 (p. 63). A Bergson y Deleuze y al tema de la inmanencia dedica Meillassoux el ensayo: “Soustraction et contraction. À propos d’une Remarque de Deleuze sur *Matière et mémoire*”, *Philosophie*, 4 no. 96, 2007: 67-93. Ver nuestro texto: “Devenir inmortal: la crítica de Quentin Meillassoux a Gilles Deleuze”, por aparecer en *Signos filosóficos*.

prioridad del correlato, es decir, aquello que se postula como existiendo independientemente de nosotros en realidad no es tal sino el “correlato” de actos de nuestro pensamiento, y que nada podría pensarse ni decirse sino en tal calidad. Pensar en “algo”, o decir “algo”, transforma inmediatamente a ese “algo” en un objeto del pensamiento, en un objeto pensado o en un objeto dicho (esto es lo que Meillassoux llama el correlacionismo “duro”, a diferencia del correlacionismo “suave” a la manera de Kant, donde no se niega la existencia de una cosa en sí más allá de lo que podemos conocer o pensar).

Una segunda tesis, contra el idealismo subjetivista o el idealismo absoluto, y que es la más interesante para Meillassoux, consiste en que el correlacionismo tiene que sostener la “facticidad del correlato” (la correlación es un hecho y no una estructura a priori o absoluta), que es la única manera de evitar la implicación de que todo sería realidad mental o espiritual. Esto significa que la “correlación” no tiene ella misma un fundamento de necesidad, pues entonces dependería de algo más (de un tercer término) y sería cuestionable su postulada primacía, por ende, no queda más que asumir que la correlación es fáctica y, por ende, contingente, y el correlato mismo también. Meillassoux entiende por contingencia el que algo pueda ser o no pueda ser lo que es, es decir, negativamente, que no hay ninguna causa necesaria (una razón suficiente) de lo que es (del ente).

147

FEBRERO  
2016

De esta argumentación, es decir, de la afirmación del carácter contingente de la experiencia humana y sus determinaciones sobre lo real, Meillassoux deduce –radicalizando la tesis correlacionista– la necesaria contingencia de todo lo que existe, la contingencia ontológica de la existencia. Es aquí donde puede observarse el punto preciso del giro que su filosofía opera. Podríamos decir que la contingencia no es tal o que no sabemos si lo es, que para “nosotros” el ser se aparece como contingente pero “ignoramos” si lo es “en sí mismo”, esto es, si no existe, más allá de nosotros, un ser necesario. Para Meillassoux, la única manera en que el correlacionismo puede permanecer fiel a su posición anti-metafísica inicial (que niega cualquier ser necesario y absoluto) es afirmando consecuentemente el carácter contingente de la existencia como tal, lo que él llama “la necesidad de la contingencia”, el que la contingencia no tenga un carácter provisional o al fin humano-subjetivo sino que ella se diga del ser mismo como su rasgo propio, fundamental y constitutivo. Es aquí que se da el salto del campo de la mente al campo de la realidad tal cual: podemos acceder a lo que es, tal como es.

Ahora bien, en cuanto ser contingente quiere decir que lo que existe “puede ser de un modo o puede ser de otro”, ese su “poder ser de otro modo” es algo que existe y se da independientemente de nosotros, de nuestros marcos conceptuales, de nuestras categorías o cualquier supuesto epistémico. Podemos decir entonces que eso existe en-sí, podemos afirmar que hay algo más allá de nosotros. Es lo que la metafísica no había podido hacer de manera lógicamente consistente porque estuvo siempre pre-determinada a suponer que el ser independiente de nosotros debiera tener carácter de “necesidad”, de “existencia necesaria” (la clásica prueba ontológica de San Anselmo a Descartes<sup>11</sup>). En fin, lo que hace Meillassoux puede nombrarse como un replanteamiento de la prueba ontológica, pero ya no usada aquí para demostrar mentalmente la existencia de un Ser necesario, de Dios, sino para demostrar el necesario carácter contingente de lo que existe, y claro, de lo que existe más allá de nosotros. Existe algo más allá de nosotros, existencia absoluta, precisamente porque es plenamente contingente, absolutamente contingente, es decir porque no depende de nada, y en primer lugar de nosotros, para existir. *Sólo si concebimos al ente como absolutamente contingente podemos concebir que él existe absolutamente*, es decir, independientemente de nosotros. Queda superado el correlacionismo y, en general, el escepticismo de la razón moderna. Podemos acceder a lo absoluto; ciertamente a un absoluto no necesario ni dogmático. “Damos por adquirida –afirma Meillassoux– la ilegitimidad de toda demostración que apunte a establecer la necesidad absoluta de un ente: el absoluto buscado no deberá ser dogmático”<sup>12</sup>.

Meillassoux llama “principio de *factualidad*” al principio de la necesidad de la contingencia. “Factualidad” designa el carácter ontológico de la “facticidad”, el que ésta se afirme no de nuestra experiencia (por ende, como algo relativo) sino del ser mismo. Lejos de ser la facticidad “la experiencia que el pensamiento hace de sus *límites* esenciales, es por el contrario la experiencia que el pensamiento hace de su *saber* del absoluto”<sup>13</sup>. El principio de la factualidad es por ende un principio absoluto, una verdad absoluta. De esta manera podemos superar a la vez el pensamiento metafísico (que supone la existencia de un ser necesario) y el relativismo epistemológico (que afirma que no sabemos si existe algo fuera de nosotros o, al fin, que tenemos que decir que no existe nada más allá de nosotros), y así fundar una nueva filosofía ontológica y racional. Pues lo que afirma el principio de

<sup>11</sup> Meillassoux, *Después de la finitud*, pp. 54 y ss.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, p. 88.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 90.

factualidad es que la “facticidad” es ontológica y no meramente empírica, epistémica, existencial o histórico-antropológica; o de otra manera, que la facticidad *no es* fáctica: el *ser hecho* del hecho *no* es un hecho. La factualidad designa la esencia especulativa de la facticidad, “es decir el hecho de que la facticidad de toda cosa no puede ella misma ser pensada como un hecho. La factualidad debe ser entendida como la no-facticidad de la facticidad”<sup>14</sup>. Lo que existe, y existe así *necesariamente*, es el ente contingente: no hay otro ente más que el contingente. La aparente paradoja o contradicción de la expresión “necesidad de la contingencia” o “necesaria contingencia”, se resuelve si ubicamos que se trata de una afirmación lógico-ontológica y no empírico-inmediata. No se está diciendo que contingencia y necesidad sean lo mismo, que la contingencia sea a la vez necesidad (como podría afirmarse en el idealismo absoluto de Hegel, por ejemplo), lo cual no deja de ser una simple contradicción o sin sentido. Lo que Meillassoux está afirmando simplemente es que el ser es y tiene que ser contingente: que no tiene otra opción. Y esta es una verdad insuperable, es decir, necesaria. La “necesidad” está en la afirmación especulativa del carácter absoluto de la contingencia del ente, no en la contingencia del ente como tal o en cuanto tal; “es la contingencia del ente lo que es necesario, no el ente”<sup>15</sup>. “La contingencia de las cosas no puede ser llamada ella misma contingente”<sup>16</sup>. O de otra manera: lo único necesario, la única verdad absoluta, es la “no necesidad” misma. Pues si el ser no fuera contingente, simplemente no sería (de paso se responde aquí a la pregunta ontológica fundamental: ¿por qué hay más bien el ser y no la nada?: porque el ser es contingente<sup>17</sup>).

No hay nada necesario, es decir, el principio de razón del pensamiento clásico (Leibniz) es insostenible: no hay razón suficiente en el orden del pensamiento ni causa necesaria en el orden de la existencia. En la realidad como tal no existe causalidad necesaria sino contingencia plena<sup>18</sup>. Meillassoux no está afirmando que la contingencia signifique que no existen leyes de la naturaleza, o que no existan relaciones causales, sino que esas leyes no

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>16</sup> Quentin Meillassoux, “Contingencia y absolutización de la uno”, *Nombres. Revista de Filosofía*, año XX, no. 25, 2011, p. 194.

<sup>17</sup> Cf. Meillassoux, *Después de la finitud*, *op. cit.*, p. 123. “Es necesario que haya algo y no nada, porque es necesariamente contingente que hay alguna cosa y no alguna otra. La necesidad de la contingencia del ente impone la existencia necesaria del ente contingente”.

<sup>18</sup> Tal es la manera como Meillassoux afronta “el problema de Hume”. La causalidad, en cuanto causalidad necesaria, es incognoscible porque no existe, y no porque sea subjetivo-psicológica o porque, a la manera de Kant, sea subjetivo-trascendental. Ver, Meillassoux, *op. cit.*, p. 133 y ss.

son necesarias (no son absolutas), y que esas relaciones no son definitivas e inmutables. ¿Por qué? Simplemente porque no podríamos dar ninguna razón por la que así fueran y, por ende, no hay sustento para asegurar que así serán siempre.

Para Meillassoux, el principio de razón suficiente lleva a destruir el principio de no contradicción; esto es, ambos principios, los básicos de la metafísica tradicional, son en realidad excluyentes entre sí: hay que elegir uno de los dos. Meillassoux elige el segundo y pide renunciar al primero. Esta renuncia es contundente: “Porque el principio metafísico de la razón es absolutamente falso, el principio lógico de no contradicción es absolutamente cierto”<sup>19</sup>. Pues el “ser necesario” que supone el principio de razón es un ser que desobedece al principio de no contradicción: en la medida que el ser necesario es, por su propia naturaleza, contradictorio, pues en cuanto tal tiene que ser y no ser a la vez lo que es, lo que vuelve insostenible todo pensamiento (y todo ente). Así, Meillassoux elimina el principio de razón suficiente y mantiene el principio de no contradicción, el cual, según una original y sorprendente argumentación de su parte, es el principio que rige el ser contingente en cuanto tal. Veamos.

Meillassoux elimina el principio metafísico de razón, o más bien lo sustituye por un nuevo principio: *el principio de irrazón*: no hay ninguna razón (una causa necesaria) en lo que existe<sup>20</sup>. La contingencia es absoluta, y lo es en cuanto el ser contingente, el ser en el tiempo, en el devenir puro, es lo único que es conforme al principio de no contradicción, pues un ente contingente puede ser dos cosas distintas porque no las es *al mismo tiempo*. Lejos de contraponerse al devenir puro (como se ha supuesto en toda la tradición del pensamiento dialéctico-dinámico, de Heráclito a Deleuze), el principio (lógico-ontológico) de no contradicción es la condición de la movilidad permanente y permanentemente innovadora de la existencia. Es el sometimiento a la temporalidad, es el tiempo, la condición de lo que existe y, a la vez, es la condición absoluta de la inexistencia de un ser necesario. Pues el que una cosa no pueda ser al mismo tiempo su contrario implica que tiene que devenir. Lejos de subvertir el principio lógico de no contradicción, el devenir es la prueba de su “necesidad”: al

<sup>19</sup> Quentin Meillassoux, “Time without Becoming”, *op. cit.*, p.12. Cf. *Después de la finitud*, *op. cit.*, p. 116,

<sup>20</sup> Se trata de un principio primigenio o último en cuanto principio anhipotético (no deducible de otros previos), es decir, un principio que sólo se le puede demostrar mediante la vía indirecta: intentar refutarlo es confirmarlo. Tiene el mismo carácter del principio lógico de no contradicción, que tampoco puede ser deducido, pero donde todo intento de refutarlo o negarlo lo presupone, por ende, demuestra su validez. Ver: Meillassoux, *op. cit.*, pp. 101 y ss.



devenir, al cambiar, una cosa puede ser, sin contradicción, dos cosas distintas. En cada momento una cosa es lo que es y no es lo que no es.

Para precisar lo anterior podemos introducir aquí un ejemplo famoso de la dialéctica. En el momento 1 la semilla es semilla y nada más; en el momento 2 es rama y nada más que rama (ya no es semilla), y en el momento 3 es árbol y nada más que árbol. No hay ningún momento en que sea semilla-rama-y-árbol a la vez, y si lo hubiera sería entonces el de un ser de absoluta necesidad, es decir, de absoluta imposibilidad, absolutamente inexistente. Sólo el ser contingente, que es ser en el tiempo, es conforme al principio lógico de no contradicción. Es decir, sólo el ser contingente es lógicamente pensable y, por ende, ontológicamente real. Esto significa una reversión radical de todos los supuestos lógico-metafísicos de la tradición occidental. No es el ser puro, intemporal e inmutable (el ser necesario) el que es conforme a los principios de la lógica, todo lo contrario. Es el ser impuro, temporal, cambiante y contingente “hasta la médula”, el que es, y el único que es, conforme a la lógica. “Lejos de que la no-contradicción sea una ley solamente formal o una esencia ideal que se opone al devenir, se trata de una ley ontológica que garantiza a toda cosa poder devenir otra, es decir, garantiza a toda cosa permanecer contingente. Y el valor eterno de esta ley lógica se encontraría fundado sobre la necesidad eterna de la contingencia de lo real”<sup>21</sup>. El mundo del devenir y del cambio es el único mundo *lógicamente* posible. Y, obviamente, es factible de ser *pensado* como tal, es decir, lógicamente pensable. Si el ser necesario es imposible, “entonces también es imposible la contradicción”<sup>22</sup>. El devenir es lo único no-contradictorio, y la sabiduría filosófica no lo es de lo inmutable y eterno sino de la eterna mutabilidad y meta-mutabilidad de todo lo que es.

Todo lo anterior, interpreta Meillassoux su propio pensamiento, implica afirmar el inmanentismo en un nivel radical o total. Una filosofía de la inmanencia, es decir, una filosofía del ser que se atiene a sí mismo sin el recurso de ninguna trascendencia, queda fundada de forma enteramente consistente. “Sostenemos –dice– que si el inmanentismo se mantiene de forma completamente radical, esto implica un mundo donde no hay nada fuera que pueda limitar sus poderes de innovación. Si nada existe fuera del mundo, entonces sólo el

<sup>21</sup> Meillassoux, “Contingencia y...”, *op. cit.*, p. 197.

<sup>22</sup> *Después de la finitud*, p. 111. Si, en verdad, la “identidad” (la no contradicción) sólo se dice del ser contingente, entonces la matemática, en cuanto ciencia de la identidad y la no contradicción (del ente numérico-formal) es, a la vez, ciencia del ente contingente, es decir, el saber del “en sí”.

mundo es la fuente del advenimiento [*surgissement*] o desaparición de cualquier cosa. Aquello que es pertenece completamente al mundo porque pertenece solamente al mundo, y es contingente hasta la médula”<sup>23</sup>.

### Metafísica de la posibilidad

Bajo esta concepción del devenir absoluto, Meillassoux ofrece una nueva concepción de la “posibilidad”<sup>24</sup>, donde ésta ya no puede cerrarse solamente en torno a un principio o condición, a un límite. “Todo es posible”, “todo puede ser”. Tales consecuencias se siguen rigurosamente de una ontología de la contingencia absoluta. Incluso la leyes de la naturaleza, las leyes del devenir pueden cambiar, en un meta-devenir que Meillassoux designa como hipercaos o supercaos, que no significa el desorden absoluto sino un supra-caos que lo mismo da lugar a constancias y permanencias (regularidades o estabilidad) que a cambio e inestabilidad total. “El Hipercaos significa que todo puede modificarse sin razón, pero también que todo puede, sin razón, no modificarse –permanecer en el estado de una duración infinita– tal como las leyes de nuestro Universo” (...) Respecto al Hipercaos, toda cosa es contingente, incluso el desorden, incluso el devenir”<sup>25</sup>.

Sobre la base de estas asunciones, Meillassoux llega a presentar (quizá el aspecto más escandaloso de su filosofía) sus tesis “divinológicas”<sup>26</sup>. Su idea, por una parte, de que la existencia pasada o actual de Dios es *impossible* (y no sólo indecidible como sostienen contradictoriamente el escepticismo y agnosticismo modernos y posmodernos), y por otra parte, su sorprendente afirmación de que Dios no es imposible hacia el futuro (lo que llama el *Dios virtual*). Ciertamente, este Dios posible no tendría todas las características que la tradición religiosa y metafísico-teológica le ha adjudicado, pues, en principio, surgirá de forma contingente y no necesaria: no podrá ser, por ende, omnipotente, omnisciente y eterno

<sup>23</sup> Quentin Meillassoux, “Extracts de L’inexistence divine”, en Graham Harman, *Quentin Meillassoux...*, *op. cit.* (posición 3436 de la edición electrónica en Kindle). Sobre el tema de la inmanencia, ver Meillassoux, “L’immanence. D’outre Monde”, *Ethica*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, 2009: 39-71.

<sup>24</sup> Aunque no lo exponemos aquí, remitimos a la distinción conceptual que Meillassoux realiza entre dos formas de la “posibilidad”: “potencialidad”, un devenir que se sigue de condiciones previas, y “virtualidad”, un devenir de innovación, de creación, que trasciende las condiciones dadas. Cf. Meillassoux, “Potentiality and Virtuality”, tr. Robin Mackay, en: Levi Bryant, Nick Srnicek & Graham Harman (eds.), *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, Melbourne, re.press, 2011: 224-236.

<sup>25</sup> Meillassoux, “Contingencia y...”, *op. cit.*, p. 191. Sobre el hipercaos llega a decir Meillassoux que es un “caos racionalista que es paradójicamente más caótico que cualquier caos-antirracionalista”. Meillassoux, “Time without becoming”, *op. cit.*, p. 11.

<sup>26</sup> Cf. Meillassoux, “Dueil à venir, dieu à venir”, *Critique*, /1-2 (nº 704-705), 2006: 105-115.

(por no haber existido desde el principio), pero sí será o podrá ser absolutamente bondadoso y justo (lo que le interesa a Meillassoux), pues será un Dios sin culpa, en cuanto no fue ni ha sido causante o cómplice del “mal” (el eterno problema de la teología: ¿por qué existe el mal si existe Dios?).

La alternativa de “creer en un Dios que no existe pero puede existir” (y siempre, puede no), o de que “Dios no existe, todavía”, la plantea Meillassoux con el objetivo de enfrentar conjuntamente las concepciones teológico-religiosas y el ateísmo, ambas posturas en verdad concomitantes y que no permiten superar en definitiva o seriamente el gran problema del nihilismo contemporáneo, y particularmente, la negación nihilista de la posibilidad de la justicia. De alguna forma (un poco a la manera de Kant, pero con un sustento racional-ontológico y no solamente “práctico”<sup>27</sup>) Meillassoux considera que la posibilidad de la justicia como absoluta justicia (justicia para las muertes totalmente injustas) depende de la posibilidad de la inmortalidad de los cuerpos (esto es, de su “resurrección”), es decir, no de “creer” en la inmortalidad sino de *asumir racionalmente* que nada impide su posibilidad real en un futuro. A su vez, la posibilidad real de la inmortalidad se sustenta en la posibilidad *real* de un Dios futuro. Posibilidad *real* y *no necesaria* de Dios: ¡el realismo nunca había ido tan lejos en la historia de la filosofía, ni siquiera en la historia del pensamiento, incluida la teología y la mitología! Ahora bien, sostiene esta tesis “divinológica” no solamente un ánimo provocador y meramente especulativo. Para Meillassoux, la creencia en un Dios que no existe pero puede existir opera como la condición para hacer posible en los humanos un compromiso indubitable a favor de la justicia. En la senda de la realización de este compromiso podrá quizá surgir en un futuro el estadio de la justicia absoluta, lo *divino* (lo que el filósofo francés designa como el “cuarto mundo”, que sucede a los mundos físico, biológico y humano<sup>28</sup>).

<sup>27</sup> En buena medida, al menos con lo hasta ahora conocido, Meillassoux propone una ética que puede ser interpretada como una corrección fundamental de la ética kantiana. Se trata ahora de plantear la posibilidad de una fundamentación metafísica de la ética, pero en una metafísica (u ontología) de la contingencia del ser, más allá de la pura fundamentación subjetiva (la “buena voluntad”) que Kant propuso, y que de alguna manera se constituyó también (al igual que el “correlacionismo”) en el paradigma orientador de la discusión ética moderna y posmoderna.

<sup>28</sup> Ver la exposición detallada de este proceso en Quentin Meillassoux, *L'inexistence divine*, tesis de doctorado, 1997 (accesible en internet).

## Conclusión. Un nuevo racionalismo.

Hemos querido presentar con esas breves pinceladas el asombroso pensamiento filosófico de Quentin Meillassoux, particularmente la manera como revierte la tradición filosófica en general, tanto en sus supuestos metafísico-clásicos como en las formulaciones escépticas del dominio epistemológico moderno y posmoderno. La radicalidad en la que el autor se ubica lo lleva a elaborar un elevado nivel de argumentación especulativa que por momento parece inaccesible. No obstante, el filósofo francés posee la rara cualidad de lograr expresar con el máximo de claridad posible sus planteamientos, discusiones y propuestas. Esto tiene que ver, creemos, con la capacidad de Meillassoux para poder fluir desde un conocimiento nuclear de la historia de la filosofía y, sobre todo, en una comprensión y práctica esencial del pensar filosófico. Tesis y autores clave de la filosofía moderna, como Descartes, Hume, Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Wittgenstein, Deleuze son a la vez que objetos polémicos de su exposición, bases que de alguna manera están presentes para la adecuada exposición del contenido filosófico. Meillassoux es, sobre todo, alguien que busca restablecer el sentido fuerte y más esencial de la filosofía, algo que, en el contexto de las líneas más populares del discurso filosófico posmoderno, resulta por lo menos extraño sino que francamente chocante o hasta incomprensible. Ciertamente, y viendo las cosas con sinceridad, los horizontes que el filósofo francés ha abierto o re-abierto en la actualidad filosófica son de valorarse y hasta de celebrarse. El impacto que el “realismo especulativo” ha estado teniendo en los últimos años en distintos ámbitos filosóficos, la fuertes discusiones que ha provocado tanto entre sus seguidores como desde sus detractores no hacen sino evidenciar el gran significado y alcance del giro teórico operado por Meillassoux.

Nos centramos en este ensayo en la casi escandalosa propuesta del filósofo francés de un retorno a la filosofía de lo absoluto. Aunque Meillassoux usa esta palabra en un sentido preciso, para designar lo que existe independientemente de la mente, es decir, la existencia como tal y en cuanto tal, y no para designar uno de sus significados más conocidos en la historia de la filosofía y de la cultura humana en general: lo absoluto como Dios, como el ente necesario, que existe en sí y por sí y es causa y razón de todo lo existente (el Dios de las religiones y de la teología). Meillassoux desvincula en principio ambos conceptos –lo absoluto y Dios–, y esta desvinculación es una condición de la posibilidad de una nueva manera de comprender cada uno de estos conceptos, buscando corregir así algunos equívocos

fundamentales del pensamiento y la historia humana en general. De alguna forma, Meillassoux sostiene que la condición para tener una filosofía absoluta en cuanto filosofía de la existencia es que renunciemos totalmente a la idea de un Dios existente, esto quiere decir que renunciemos a la idea de “necesidad”, y sobre todo de “necesidad absoluta”, a la idea de ente necesario. Presuponer esta idea es lo que hace fracasar al proyecto ontológico del pensamiento filosófico y lo deja en el nivel del puro escepticismo epistemológico (el correlacionismo). Si nos manejamos con la fórmula ser = ser necesario, no va a haber manera ni empírica, ni lógica ni ontológicamente de comprender al ser en cuanto tal, porque nunca vamos a encontrar, como hemos dicho antes, un ser necesario en la experiencia (lo que sabemos desde Hume) y porque la noción misma de ser necesario es contradictoria lógicamente e imposible ontológicamente. De ahí que el único absoluto que podemos afirmar consistentemente es el absoluto de la contingencia. Quedan desfundados así la metafísica tradicional (metafísica de la necesidad) y el escepticismo epistemológico. También queda desfundado el ateísmo moderno en cuanto consiste también en un tipo de “creencia”: creer que Dios no existe. La filosofía especulativa no sostiene la creencia de que Dios no existe sino que simplemente afirma que es verdad que Dios no existe. En fin, queda desfundada bajo esta perspectiva, algo que a Meillassoux le importa particularmente: el “fideísmo”, es decir, la contraparte (y quizá complemento necesario) del escepticismo moderno, y que consiste en la suposición de que puede haber un acceso al absoluto (y a Dios) no racional, incluso anti-racional.

Es la racionalidad del pensamiento lo que a Meillassoux le importa defender finalmente. Es cierto que la racionalidad que él defiende no es la razón dogmática de la razón metafísica ni la razón escéptica de los modernos. Él defiende una razón especulativa, sin presupuestos metafísicos y que se atiende estrictamente a las exigencias lógicas que le va planteando el contenido y el cometido de su propia propuesta<sup>29</sup>. En este tenor, Meillassoux no deja fuera ningún asunto fundamental del pensamiento, tal y como podemos considerar al asunto teológico o, estrictamente hablando, al asunto divinológico.

<sup>29</sup> Una clave para entender el procedimiento metodológico de Meillassoux la puede ofrecer el siguiente pasaje: “Filosofar consiste siempre en desplegar una idea que, para ser defendida y explorada, impone un régimen argumentativo original cuyo modelo no se encuentra ni en una ciencia positiva –así fuera la lógica– ni en un arte del buen razonar que se supone ya dado. Entonces es esencial para una filosofía producir medios internos de control de las inferencias: balizas y críticas que permitan impregnar el campo nuevamente constituido con un conjunto de restricciones que discriminen en el interior de dicho campo los enunciados lícitos e ilícitos”. Meillassoux, *Después de la finitud*, p. 124.

Pero la respuesta del filósofo no consiste en desplazar el problema de Dios o de lo Divino del plano teórico al plano práctico, como hacía Kant, bajo la concepción de Dios redefinido como ideal regulativo de la razón práctica. Este desplazamiento puede dejar simplemente el problema sin resolver y fomentar la ficción antropocéntrica en el plano moral (la moralidad dependiendo de la pura voluntad). La solución de Meillassoux resulta ciertamente polémica. Lo único que puede sostener una convicción moral efectiva, particularmente una convicción sin atenuantes ni dudas a favor de la justicia, consiste en encontrar un fundamento ontológico a la idea de Dios. Hemos dicho que, para una ontología consecuente, Dios no existe. Pero, y éste es el punto de argumento divinológico del pensador francés: la misma razón que nos permite negar actualmente la existencia de Dios, el carácter absoluto de la contingencia, es la misma que nos deja todavía la opción de plantear la idea de un Dios posible, un Dios que puede existir a futuro. Ciertamente, se tratará de un Dios no absoluto, que no es causa necesaria de lo que existe ni legislador del mundo natural y humano; es un Dios que surgirá desde la contingencia, un Dios emergiendo desde el Hipercaos, esto es, de la capacidad del ser para transgredir desde la absoluta inmanencia sus propias leyes y de crear nuevas formas de realidad (cierto, esto suena fantástico sin más<sup>30</sup>). Ése es el punto. La idea de un Dios posible proporcionaría un fundamento si no objetivo o “natural” a la moral, sí al menos como posibilidad real y no como un mero “ideal”, como la ficción de “algo que no sabemos si existe pero que hacemos como si existiera” (el ideal kantiano). La perspectiva del Dios posible ofrece un fundamento más consistente y efectivo a nuestro compromiso moral y a nuestro compromiso con la justicia. Es posible que en algún momento en el futuro –esperanza racional absoluta– podamos vencer la injusticia y avanzar a un mundo de justicia. Al menos, no es absolutamente inconcebible tal posibilidad. Éste es el sentido del realismo especulativo: *la irreligión filosófica de lo Divino*.

<sup>30</sup> Tan fantástico como el surgimiento de la vida desde la pura materia o de la realidad espiritual desde la pura realidad biológica...