

QUENTIN MEILLASSOUX, *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires: Caja Negra (2015), 204 páginas.

Gastón Ricardo Rossi*

Después de la finitud es el primer libro publicado por Quentin Meillassoux, discípulo de Alain Badiou, y un ensayo que ha cobrado relevancia por ser la semilla del reciente movimiento filosófico llamado “realismo especulativo” (en lugar de “materialismo especulativo”, como pretendía su autor). Como indica el subtítulo de la obra, se busca alcanzar allí un absoluto: *la necesidad de la contingencia*. Pero esta propuesta, aunque desafiante ante toda filosofía pos-kantiana que ha derrumbado cualquier absoluto metafísico, no pretende volver a una forma de “realismo ingenuo”. En efecto, Meillassoux redobla la apuesta, pues si bien no puede sostenerse ya la existencia de un *ente* absoluto, sí debe sostenerse un absoluto que no es ente: lo único necesario es que no haya entes necesarios.

Esta obra nos llega traducida al español por Margarita Martínez en 2015, tras nueve años de su edición original francesa (2006). Además de esta, sólo tenemos una conferencia suya traducida al español: “Contingencia y absolutización de lo uno” (2011). En francés, Meillassoux ha publicado numerosos artículos y tiene ya otros dos libros editados: *Le nombre et la sirène* (2011) y *Métafysique et fiction des mondes hors-science* (2013).

Después de la finitud está estructurado en cinco capítulos, precedidos por un prefacio de Alain Badiou: “La ancestralidad”, “Metafísica, fideísmo, especulación”, “El principio de factualidad”, “El problema de Hume” y “La revancha de Ptolomeo”. La edición de Caja Negra incluye las notas aclaratorias del propio autor. Aunque en éstas aparecen citadas varias obras capitales de la filosofía, las referencias no son precisas, pues suelen no indicar el número de página o parágrafo. Habiendo señalado esto, es indudablemente un texto claro a la vez que suficientemente preocupado por la rigurosidad de su exposición, de forma que puede interesar al público general tanto como a estudiantes y especialistas.

* Estudiante de Licenciatura en Filosofía, UNSAM (Buenos Aires, Argentina)
g.r.rossi.09@gmail.com

El capítulo “La ancestralidad” señala lo problemático que resulta considerar los *enunciados ancestrales* propios de la ciencia en el contexto de una filosofía pos-kantiana que ha dado acogida al *correlacionismo*. Allí Meillassoux considera *ancestrales* aquellos enunciados que refieren a acontecimientos previos a la aparición del hombre en la Tierra, o incluso previos a toda vida. El *correlacionismo* es, por su parte, toda doctrina filosófica que sostenga la originariedad de la correlación entre conciencia y mundo. Es decir, asegura que no tenemos acceso más que a una conciencia(de)mundo, y no a la conciencia o al mundo por separado o “en sí”. En el contexto de una filosofía semejante se ha abandonado la verdad como adecuación. Dado que no hay un mundo “en sí” (independiente de mi relación con él) con el que pueda adecuarse mi enunciado, la verdad deberá fundamentarse a partir de la intersubjetividad: es el acuerdo al interior de una comunidad científica lo que otorga valor de verdad a sus enunciados.

Meillassoux se pregunta entonces, en estas coordenadas, qué sentido tiene decir que el origen del universo ocurrió hace 13,5 millones de años. Inmediatamente la respuesta correlacional aparece como un contra-sentido: si la primacía la tiene la correlación, la donación (el darse del mundo a la conciencia) debe ser previa al acontecimiento, y no viceversa. Pues no hay nada que pudiera ser previo a una conciencia a la cual fuera correlativa. Esto no significa que el enunciado ancestral no sea verdadero para el correlacionismo, ya que está fundado en una experiencia presente y es universalizable por una comunidad científica. Pero si no puede asegurarse que el acontecimiento del origen del universo preceda a toda donación, el sentido verdadero de tal enunciado supone una *retroyección* (desde la donación presente a un pasado) que funciona al modo de un “como si”: «es lo dado presente que retroyecta un pasado *que parece* ancestral» (p. 45). Así, a manos del correlacionismo, el enunciado ancestral no hace sino perder enteramente su sentido.

En “Metafísica, fideísmo, especulación”, Meillassoux indica que si quiere recobrarse el sentido de los enunciados ancestrales, debe retomarse la distinción entre cualidades primarias y secundarias ya empleada por Descartes para distinguir algo “fuera de mí”. Pero puesto que ahora esa distinción no puede ser usada de modo pre-crítico, debe hacerse una crítica del “argumento ontológico” cartesiano, vaciándolo de su contenido problemático y reteniendo la forma argumentativa que permite asegurar un *Gran Afuera*, ese exterior al “domo” de la correlación conciencia-mundo a cuyo interior estaríamos confinados. Lo que se pretende es alcanzar un absoluto que si no es él mismo matemático, debe

al menos permitir derivar la absolutización desde la matemática para lograr la fundamentación de los enunciados ancestrales.

Para ello se exponen los correlacionismos que funcionan de crítica a aquella distinción entre cualidades primarias y secundarias: su modelo débil, asociado a Kant, y su modelo fuerte, presente en la filosofía contemporánea y con sus máximos exponentes en Heidegger y Wittgenstein. Mientras que el modelo débil señala la imposibilidad de conocer la cosa en sí pero la posibilidad de pensarla, el modelo fuerte asegura que pensar algo “en sí” tampoco es posible. Radicaliza la crítica del *círculo correlacional* –que indica la imposibilidad de salir de la correlación conciencia-mundo para alcanzar una verdad por fuera de ella– señalando que nunca puedo decir que porque algo sea para nosotros sea también “en sí”, así ello sea el principio de no contradicción: que no sea pensable algo contradictorio no indica que sea imposible.

Estos correlacionismos que son crítica de cualquier prueba ontológica, y por tanto de toda metafísica entendida como doctrina filosófica que explica lo que es a partir de la existencia de cierto ente necesario, terminan por atacar también el *principio de razón*. Ya no permiten decir de todo ente que tenga razón de ser y de ser así, retrocediendo hasta un ente que deba ser causa de sí mismo. Al contrario, las formas mismas en que la correlación está dada carecen de razón de ser así y sólo pueden ser descriptas: meramente podemos mostrar la *facticidad* de esas invariantes que configuran cómo nos es dado el mundo, sin tener saber positivo alguno acerca de ellas.

Pero esta radicalización de la crítica tiene otra consecuencia: si ya no hay vínculo posible del pensamiento con el absoluto, de manera que tampoco puede asegurarse racionalmente la inexistencia de un absoluto, se legitima todo discurso que asegure el acceso a un absoluto, siempre que su vía de acceso no sea racional. Una creencia ya no puede probar que es privilegiada por estar racionalmente fundada, pues ahora todo acceso poético-religioso al absoluto está permitido y no hay posibilidad de una crítica racional a ello. Por eso Meillassoux sostiene que el final de la metafísica es la victoria del fideísmo. En vez de que la modernidad significara el comienzo de una secularización progresiva, significó realmente el *en-religamiento* de la razón a medida que esta se *descristianizaba*.

Se encuentra allí una nueva urgencia para recuperar un acceso al absoluto, superadora de la necesidad de legitimar los enunciados ancestrales. Si cualquier discurso “irracional” sobre el absoluto es igualmente legítimo, no hay

herramientas para luchar contra la violencia de los fanatismos que proclaman ser depositarios exclusivos de una revelación absoluta. Se hace imperativo, entonces, a la vez que mantener una crítica al dogmatismo que implique rechazar todo absoluto metafísico, sostener una crítica contra los fanatismos. Esto significará «volver a encontrar en el pensamiento un poco de absoluto» (p. 85).

“El principio de la factualidad” comienza con este proyecto: alcanzar un absoluto no metafísico y capaz de atravesar las redes del correlacionismo fuerte. Meillassoux señala que quienes absolutizaron el correlato no lograron esto, de manera que lo absoluto debe ser entonces *la facticidad* del correlato. Tal absolutización surge como una consecuencia de la misma intención desabsolutizante del círculo correlacional, cuya diferenciación entre el “en-sí” y el “para-nosotros” (núcleo de su crítica) descansa sobre la posibilidad de pensar algo otro en relación con lo dado. En efecto, legitimando toda propuesta “irracional” sobre el absoluto, se admite que ese ser-otro es pensable y ello no puede sino ser un absoluto. De igual modo podemos decir que nos sabemos mortales solamente porque pensamos en la muerte como ese posible ser-otro, independiente del “para-nosotros” propio de la correlación.

Dado que la absolutización de la facticidad hace de la falta de razón un saber positivo, conlleva el abandono del *principio de razón*. Tal principio, además de estar presente en toda metafísica, es también propio del correlacionismo fuerte, que aún sostiene la creencia en una Razón última aunque inaccesible al discurso racional. La propuesta de la crítica especulativa es oponerse a esto con el *principio de irrazón*: no hay Razón última, ni pensable ni impensable. Meillassoux muestra que a partir de este principio es posible probar los enunciados acerca del en-sí que Kant simplemente admitía: que la cosa en sí es no contradictoria y que existe una cosa en sí. Que la cosa en sí es no-contradictoria es consecuencia de que un ente contradictorio es imposible, porque un ente semejante sería necesario y eso es imposible según el principio de irrazón. Que debe haber entes contingentes se extrae también del principio de irrazón o, lo que es lo mismo, de la necesidad de la contingencia del ente. Pues que haya entes contingentes no es ello mismo un hecho del mundo. Si así fuera, hablaríamos de una facticidad de la facticidad y, sin embargo, para pensar una facticidad, absolutizamos aquella del nivel superior. Si pretendiéramos todavía asegurar la facticidad de la facticidad, requeriríamos absolutizar una facticidad de tercer orden, y así hasta el infinito. Este carácter no-factual o necesario de la facticidad es lo que enuncia el *principio de factualidad* (cara positiva del principio de irrazón).

“El problema de Hume” se ocupa de una objeción a la primacía del Caos (el absoluto antes alcanzado), puesto que parece no dejar en pie siquiera las leyes físicas. Se pregunta entonces a la propia posición especulativa cómo podría vivirse ante tal incertidumbre, o bien, cómo es que las cosas no cambian incesantemente. Meillassoux señala que esta cuestión debe resolverse sin recurrir a la existencia de leyes inmutables, lo cual implica también evitar sostener que nuestro universo no es sino una tirada de dados extraordinariamente favorable.

Lo problemático en todas las soluciones al conocido problema de Hume radica en que siempre admiten la necesaria uniformidad de la naturaleza. Kant, en su deducción objetiva de las categorías, supone ya que la aparente estabilidad de las leyes de la naturaleza implica su necesidad y que, si no fuera así, la inestabilidad fenoménica sería tal que no podría haber ninguna conciencia ni un mundo correlacionado a ella. Aunque Hume señala la imposibilidad de fundamentar esa uniformidad de la naturaleza con los medios a nuestra disposición (la experiencia y el principio de no-contradicción), carga esta deficiencia sobre nuestro conocimiento de la naturaleza y no sobre la naturaleza misma.

La aceptación de la uniformidad de la naturaleza surge implícita o explícitamente por una *implicación frecuencial*: vemos que la naturaleza no cambia su comportamiento a cada momento, de modo que no debe ser capaz de cambiar sin razón (sus leyes deben ser necesarias). Así, si nuestro universo es visto como una cara de un dado compuesto por infinitades de universos, el que cada lanzamiento de este “universo-dado” haya caído sobre nuestro “universo-cara” no puede sino ser visto como una aberración probabilística. Pero suponer que nuestro universo es beneficiario de esta aberración es tan improbable como problemático. Pues además de sumirnos en un temor constante al cambio aleatorio del orden de las cosas, no nos libera de la necesidad de las leyes naturales: el Azar sería ahora la gran ley inmutable (si bien no determinista), que supone a su vez condiciones constantes entre una tirada del dado y otra: si la forma del dado cambiara, el dado saliera volando o se hundiera, no habría manera de hacer un cálculo probabilístico. Esto permitiría extraer que las categorías de “azar” y “probabilidad”, aplicables a los objetos de nuestro universo, son inaplicables a las leyes mismas del universo y que el temor al desorden es absurdo, puesto que surge de la misma concepción aleatoria de las leyes físicas.

Para la refutación definitiva de la implicación frecuencial, Meillassoux recurre al *transfinito*. En efecto, señala que una de las grandes enseñanzas del teorema de Cantor es que, en el contexto de la axiomática estándar de conjuntos, lo

cuantificable no puede ser abarcado en un conjunto “Todo”. Y si es posible mostrar un caso en que lo pensable matemático no es totalizable, tendremos ya razones para rechazar la seguridad con que se impone la implicación frecuencial. La aplicación de las categorías de probabilidad y azar, entonces, no podrá asegurarse sino por la experiencia, ya que resulta igualmente concebible que lo posible sea totalizable tanto como que no lo sea. Meillassoux acusa aquí a Kant (de modo propiamente kantiano) de otorgar a la razón aleatoria una pretensión excesiva al aplicarse fuera de los meros límites de la experiencia.

En “La revancha de Ptolomeo” se muestra que la supuesta revolución copernicana hecha por Kant en la *Crítica de la razón pura* no es sino una *contrarrevolución ptolemaica* a la verdadera revolución copernicana. Porque mientras que el sentido original de esta era el descentramiento del observador en el sistema solar, el movimiento kantiano fue exactamente inverso: poner al sujeto de conocimiento en el centro del proceso de conocimiento. Así, mientras que la ciencia moderna instaba con Galileo a descubrir un mundo independiente del pensamiento vía las matemáticas, la filosofía instauraba y comprimía cada vez más el círculo correlacional. Según Meillassoux, esta es la *catástrofe kantiana*, cuya trampa central proviene de una mala comprensión de lo esencial de la revolución copérnico-galileana. Si bien la ciencia moderna era capaz de hacer colapsar los saberes antiguos y mostrar que toda forma de absoluto metafísico estaba ya perimida, también ordenaba pensar otro modo de absolutidad en el pensamiento mediante la matematización de la naturaleza que permitía el descentramiento copernicano. Sin embargo, Kant vio en el despertar humeano de su sueño dogmático que al tiempo que debía abandonarse el absoluto metafísico, debía abandonarse todo tipo de absoluto.

La tarea de una filosofía especulativa, señala Meillassoux, debe ser la reabsolutización del alcance de las matemáticas desde dos puntos de vista diferentes. En primer lugar, para resolver el problema de la ancestralidad, debe derivarse del principio de factualidad que todo lo que es matemáticamente pensable es absolutamente posible. Esta es una *absolutización óntica*, pues concierne a todos los entes posibles, es decir, a aquellos entes contingentes cuya existencia es pensable como indiferente al pensamiento. En segundo lugar, debe darse una resolución especulativa definitiva (y ya no hipotética como en el capítulo anterior) del problema de Hume, probando que la estabilidad de la naturaleza es un hecho independiente del pensamiento. Esto habrá de hacerse estableciendo que las leyes naturales extraen su estabilidad de una propiedad absoluta de la temporalidad que es la intotalización de los posibles: análogamente al Teorema de Cantor, no

es posible captar en un conjunto *Todo* todos los mundos posibles. Esta será una *absolutización ontológica*, pues si se deriva el alcance absoluto e incondicionalmente necesario del teorema de la intotalización de lo transfinito, se establecerá que lo posible en cuanto tal debe ser necesariamente intotalizable.

Después de la finitud es uno de esos libros que obliga a repensar el modo en que se hace filosofía. En efecto, si el pensar filosófico (más aún desde la modernidad) implica una constante indagación introspectiva de lo que él mismo es y, cada vez más con más insistencia, de cómo es que ha llegado a ser lo que es, no hay razones para obviar la obra de Meillassoux. Esta nos ofrece una lectura diferente y plausible del giro dado por la filosofía moderna tras el advenimiento de la ciencia matematizante de la naturaleza. Si bien este giro llevó a la filosofía a ver sus propias limitaciones, ello fue alcanzado al precio de obturar las capacidades de las que aún gozaba y que eran consecuencia del mismo movimiento de la ciencia natural. Una de las grandes propuestas de Meillassoux es la invitación a pensar esto: si bien la ciencia moderna implicaría la destrucción de toda metafísica, probablemente sea un error considerar que en el mismo movimiento habría de eliminarse la potencia especulativa del pensamiento, de la que también se sirve aquella para su proyecto matematizante de la naturaleza. Irónicamente y contra todo pronóstico “anti-realista” producto de la crítica kantiana, hay una crítica de la crítica que abre una nueva posibilidad a la especulación, que –Meillassoux nos promete– ya no pecará de ingenua.

Bibliografía

MEILLASSOUX, Quentin (2006). *Après la finitude*. Paris: Seuil.
–(2011). “Contingencia y absolutización de lo uno”. *Nombres*, año XX, nº 25, pp.171-206.
–(2011). *Le nombre et la sirène*. Paris: Fayard.
–(2013). *Métafysique et fiction des mondes hors-science*. Paris: Aux forges de Vulcain.



Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

