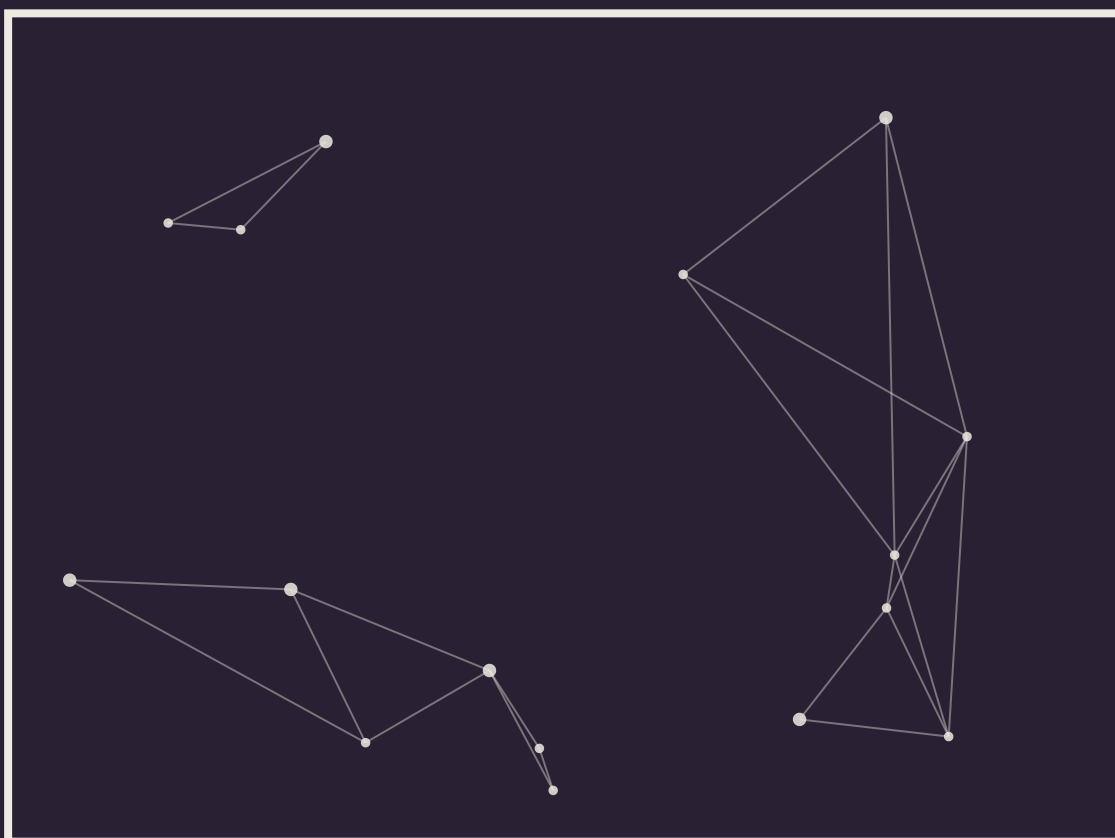


PENSAR EL FANATISMO POS-DOGMÁTICO

QUENTIN MEILLASSOUX



■ ARQUEOLOGÍAS DEL PORVENIR · TR. 07

PENSAR EL FANATISMO POS-DOGMÁTICO

QUENTIN MEILLASSOUX

Traducción al cuidado de Pedro Sosa

COLECCIÓN DE TRADUCCIONES · ARQUEOLOGIASDELPORVENIR.COM.AR

TEXTO ORIGINAL

Publicado en: Cooray, Supun; Manupriya, Ranga; Sumanaeskara, Vangeesa, *Reading meillassoux with post-dogmatic fanaticism*, Sri Lanka, Theertha Publishers, 2021, p. 25-38.

Se trata de una versión ampliada de un artículo del mismo nombre publicado por el autor en *Le Débat*, *De quoi l'avenir intellectuel sera fait*, Paris, Gallimard, 2010.

Creo que el porvenir de la filosofía pasa por la comprensión de un rasgo de la época que no nos sorprende lo suficiente, o no tanto como debería. Para decirlo rápidamente, nuestro presente ha conseguido hacer contemporáneo el *fin de la metafísica* y el *retorno de la religión*. Sin embargo, toda una rama del pensamiento crítico, y esto ya en la Ilustración, había vinculado la metafísica y la religión hasta tal punto que parecía evidente que la expiración de una iría de la mano de la disipación de la otra. Los “hechos debidamente constatados” del empirismo filosófico y las ciencias de la naturaleza permitieron, en el siglo XVII, combatir en un mismo movimiento la superstición –incluso la religión misma para los pensadores más radicales– y las abstracciones de la vocación de sistema; la ciencia marxista de las formaciones sociales debía combatir el idealismo metafísico y la fe, tanto como las inversiones ideológicas de la realidad histórica; Nietzsche operó una genealogía del resentimiento y de los trasmundos¹ que se remonta tanto al platonismo como al cristianismo. Cada vez, según modalidades diferentes, había certeza de que la metafísica era “el caballo de Troya” de la religión en el pensamiento: la atractiva intrusión de un Absoluto supra-mundano, con una función apologética, en la esfera del concepto y la inmamnencia. La abolición o el debilitamiento de estos dos regímenes de representación habría debido producirse, o no producirse, de manera conjunta.

La historia intelectual del último medio siglo ha demostrado de una manera espectacular el carácter ilusorio de esta expectativa. Todo pasa como si un *cierto tipo* de religiosidad se hubiera reforzado con el colapso de las grandes metafísicas del siglo XIX: aquella del Progreso asegurada por las ciencias de la naturaleza erigidas en absoluto; y aquella del Sentido de la historia planteada en términos de lucha de clases y basada sobre un materialismo dialéctico de carácter supuestamente universal. Hemos perdido nuestra capacidad de creer en estas vastas construcciones que se supone que nos entregan la arquitectura y el proceso total de la realidad. Pero lejos de que esta agudeza crítica hacia la o las metafísicas del pasado haya conducido a la misma desaparición de la creencia religiosa, ésta parece, por el contrario, haber conocido una renovación bajo formas que resulta difícil captar en un primer momento en su rasgo más específico.

Se nos dirá que es ingenuo intentar interpretar en términos filosóficos –y también generales– un fenómeno que no puede ser analizado concretamente más que con la ayuda de la historia y la sociología de las creencias. No pretendemos sustituir estas investigaciones, porque nuestro objeto es otro. La filosofía efectivamente debe, según nosotros, tratar de repensar el sentido de lo religioso y de la metafísica, *a partir de la experiencia de su desvinculación contemporánea*. Hay que hacer de esta de-solidarización, de esta divergencia recíproca por la cual el resurgimiento de una acompañó el declive de la otra, un instrumento de conocimiento de cada uno de estos campos discursivos: un modo de precisar la comprensión que tenemos de ellos, y liberarnos de prejuicios todavía demasiado arraigados.

¿Por qué esta empresa es importante para la filosofía? Porque este trabajo permitirá visitar algunas de nuestras certezas concernientes al vínculo supuestamente abolido –y afortunadamente abolido para muchos– de la filosofía con la noción de *absoluto*. Bien podría ser, en efecto, que una vez elucidado el sentido de la disyunción presente entre religión y metafísica, el absoluto aparezca ante los filósofos como una tarea *de nuevo legítima* pero a reinventar de arriba a abajo.

Para dar cuenta de esta “de-solidarización” entre metafísica y religión, podemos comenzar, inspirándonos libremente en las *Migajas filosóficas* de Kierkegaard, por distinguir de manera resueltamente general dos regímenes discursivos: el *pensamiento* y la *piedad*. Estos dos, definidos por fuera de toda perspectiva psicológica o cultural, pueden ser caracterizados por su propio modo de *transmisión* –o incluso, para estilizar la cosa a la manera de Kierkegaard: por la relación establecida entre el maestro y su discípulo. Decimos que hay pensamiento desde el momento en que un contenido es transmitido al discípulo y éste reconoce que habría podido, por derecho, descubrirlo por sí mismo. En este caso, el buen “maestro de pensamiento” es aquel que viene a ser reconocido por el discípulo como un depositario *contingente* de la verdad. Tal es la operación filosófica que toma por modelo, desde Sócrates y sobre todo desde Platón, al régimen matemático del discurso. Si el pensamiento tiene algo que ver con la razón, sea lo que sea que haya dicho Heidegger, es porque la *ratio* o “cálculo” es quizá el ejemplo más viejo de una práctica intelectual que permite a dos individuos arribar a un mismo resultado – un mismo contenido de saber– independientemente el uno del otro, y por lo tanto independientemente de una relación entre ellos de maestro a alumno. El maestro de pensamiento, como el maestro de matemáticas, se dirige, así, a hacer de sus alumnos sus iguales en saber, y por lo tanto a abolirse a sí mismo como maestro. Esta dirección de igualdad entre el maestro y el alumno hace que el afecto supremo que debe vincularlos es la *amistad* –ya que no hay amistad sino entre iguales, como quería Aristóteles.

Si pasamos a la piedad, diremos que se caracteriza por el rol, esta vez, *necesario*, conferido al maestro por el discípulo. Es necesario que el contenido transmitido haya sido reconocido por el discípulo como algo que no habría podido, *por derecho*, descubrir por el mismo, y por lo tanto que la relación de este último con un puro Otro sea una condición irreducible. Esta relación puede tomar diversas formas, exclusivas o combinadas: revelación, testimonio, tradición, etc. En este caso, el discípulo se refiere *in fine* a un Maestro último, (necesario, divino) con el cual la igualdad es imposible. Hacia él, el afecto del discípulo en su versión más elevada, será no ya de amistad sino de *gratitud*, de libre obediencia, quizá de miedo.²

Esta distinción entre pensamiento y piedad puede parecer bien conocida. Es extraño, en ese caso, que no despleguemos más seguido todas sus consecuencias. Llamemos *especulativo* a todo pensamiento que pretende acceder a verdades *absolutas*, es decir, reconocidas como últimas: más allá de las cuales no puede haber otra verdad más eminente o más fundamental. Este pensamiento, por especulativo, será *excluyente* de la piedad, en cuanto habrá comprendido *enteramente* el vínculo con la verdad a través de la autonomía de pensamiento del sujeto, y no a través de la tradición o la revelación. Denominamos *irreligioso* a un pensamiento que deviene incompatible con la piedad. Hay que decir que *una metafísica es siempre por sí misma irreligiosa* en la medida en que se considera que una metafísica está siempre dirigida a pensar el absoluto. Mejor dicho: es evidente, teniendo en cuenta lo que acabamos de decir, que sólo una metafísica puede ser irreligiosa en la medida en que sólo ella se pretende especulativa.

Esta tesis debe ser comprendida a partir del principio definicional simple desde el cual partimos: pensamiento y piedad se distinguen *no por sus contenidos* sino por su *modo de acceso* a esos contenidos. Esta tesis, de hecho, nos compromete más de lo que parece. Porque ella significa que *ningún* contenido de pensamiento es por sí mismo metafísico o religioso. Por lo tanto, no es porque una metafísica tenga un contenido cercano a una religión determinada que es una metafísica religiosa. Deducir por un proceso dialéctico, como lo hace Hegel, la Trinidad, la Encarnación, la Crucifixión, no hace de esa metafísica una filosofía "cristiana". Porque no hay nada más anticristiano que la pretensión de demostrar por el *sólo* pensamiento todo eso que hace al valor del *kerigma*, ya que esto vuelve inútil a la Revelación. Kierkegaard, defensor de la fe, no se equivocó al hacer de Hegel, y no de tal o cual escéptico, su principal enemigo. Si una metafísica sostiene su exigencia especulativa hasta el final –si considera que el pensamiento puede *integralmente* inteligir el ser y el absoluto, ella se vuelve, en verdad, en la amenaza más grande para toda religión.

Demos un paso suplementario. Si un pensamiento es excluyente de la piedad por la sola condición de ser especulativo, esto quiere decir, a la inversa, que solo los pensamientos no-especulativos serán compatibles con la religiosidad. Dicho de otro modo: la condición mínima para que el pensamiento sea compatible con la piedad consiste en *limitar* las pretensiones de la metafísica. Para decirlo más claramente: sólo renunciando en alguna medida a su alcance absoluto es que un pensamiento puede ser piadoso. Ahora bien, sabemos que tal des-absolutización del pensamiento ha tomado tres formas principales: el escepticismo, el criticismo, y el cientificismo. En los tres casos, se trata de descalificar las pretensiones absolutistas³ de la metafísica para sustituirla por un régimen de pensamiento por el cual el saber es o bien imposible (escepticismo radical) o bien trascendentalmente limitado (criticismo) o bien determinado por una red de hipótesis condicionadas y/o refutables (cientificismo). Estas tres modalidades de pensamiento no son por sí mismas –insisto– piadosas o no piadosas. No bastan para determinar una creencia religiosa, son a-religiosas, ni favorables ni contrarias a la creencia. Pero son la condición necesaria, aunque no suficiente, de un pensamiento *compatible* con la piedad. Parafraseando a Kant: siempre hace falta limitar el saber para dar lugar a la creencia. Agregamos: cuanto más usted limite las pretensiones del conocimiento, más ganará en alcance y comodidad el espacio para la creencia. Cuanto más escéptico usted sea, más ganará en oportunidad la piedad. La consecuencia es clara: *entre el metafísico y el escéptico, sólo el segundo está abierto a la piedad*. El primero, si al menos es fiel al imperativo especulativo de omni-inteligibilidad de lo real, es irrecuperable para la fe.

Llamamos *Límite* (del pensamiento) a esta primera figura de la compatibilidad entre el pensamiento y la piedad. Dos puntos deben ser subrayados: 1) el Límite es una figura del pensamiento, y no de la piedad. El pensamiento, en el escepticismo (o en el criticismo y el cientificismo), *piensa* su propio límite: la verdad de su límite no le viene de la piedad (de una tradición, de una revelación), lo produce por sus propios medios (argumentaciones, conceptos), 2) esta figura es compatible con el agnosticismo así como con cualquier piedad: no está en favor de ninguna y no implica adhesión positiva

a una religión determinada. El pensamiento auto-limitado puede pretenderse agnóstico –pero también puede pretenderse fanático y oscurantista en favor de un contenido cualquiera– con exactamente los mismos derechos desde el punto de vista del pensamiento del Límite,

Esta figura de la *piedad cualquiera* nos parece precisamente la de la religiosidad actual. Es una religiosidad sin contenido privilegiado, repartida entre las más diversas creencias, sean tradicionales y ricas en historia aunque frecuentemente sometidas en la actualidad a una cruda literalidad y a inquietantes protocolos de éxtasis colectivo, sean recientes, y con contenidos la mayoría de las veces de una rara estupidez (sectas de todo tipo). Se trata *siempre*, sin embargo, de una cuestión de piedad –sea esta sobre el Dios de las religiones del libro o sobre la invasión extraterrestre– en cuanto su transmisión procede cada vez de la lógica del Testimonio y de la Revelación, y no del pensamiento autónomo. Es por esto que en particular las sectas son fenómenos ante todo jerárquicos y de obediencia a un “testigo privilegiado” e inigualable que es la figura del “gurú” tomada en un sentido degradado. La educación científica y el escepticismo, si bien son hostiles a las pretensiones absolutistas de la metafísica, no pueden luchar contra el fenómeno sectario *porque ellos son al contrario los preliminares indispensables*. Primero hay que dejar de creer en el alcance especulativo del pensamiento para *poder* creer en la transmisión por testimonio y tradición de verdades esenciales de la existencia.

Es por esto que la figura contemporánea de la creencia me parece que hace resurgir la figura del *fideísmo* que emergió, como se sabe, en el siglo XVI con el renacimiento del escepticismo antiguo y cuya mayor figura es Montaigne.⁴ El fideísmo consistió en efecto en un formidable ataque a las pretensiones de la metafísica antigua y medieval, destruyendo el ideal de un saber susceptible de echarnos luz tanto sobre Dios como sobre el mundo y los preceptos morales. Desinflando el “orgullo” de la razón, Montaigne hizo de un escepticismo reinventado en profundidad (y en verdad más radical que su modelo antiguo) un ejercicio de humildad que permite al cristiano abrirse a la posibilidad de la gracia o, si no puede encontrar la iluminación, apoyarse en la costumbre y la tradición religiosa, las únicas que pueden estabilizar su espíritu y su conducta, que de otro modo estarían sometidas a las opiniones contradictorias de todo tipo de doctrinas. Si bien la figura de Montaigne no puede ser identificada con la de una creencia sectaria imbécil, sostengo que la figura general del fideísmo permite dar cuenta tanto de una como de otra. El escepticismo permite la creencia cualquiera, de la más bella a la más baja. Esto es precisamente lo que ilustra la proliferación actual, y sin límite constatable, de objetos de creencia.

Acabamos de establecer una oposición que parecerá paradójica a más de un contemporáneo: sólo la metafísica puede ser irreligiosa y sólo un escepticismo (en sentido amplio) puede ser piadoso. Es por lo tanto por sí mismo evidente, y lo fue para muchos filósofos del siglo XVI e incluso del siglo XVII: el escepticismo se desarrolló bajo la égida en gran medida benévola de la Contrarreforma como una defensa formidablemente eficaz de la tradición católica contra las pretensiones de los reformistas de someter la interpretación de las Escrituras al sólo criterio de la “conciencia”. Entre esos dos siglos, es de un metafísico –Spinoza– y no de un escéptico como Montaigne de donde vendrá la ofensiva más chocante y peligrosa contra la religión. La pregunta fascinante es entonces cómo es que nos hemos vuelto tan a menudo ciegos al vínculo intrínseco entre antimetafísica y piedad, y por qué esta opacificación de la identidad escéptica-fideísta se plantea, en el momento de la Ilustración, en provecho de la identidad inconsistente del escéptico con el incrédulo o el espíritu fuerte –esta última imagen sigue siendo dominante hasta la actualidad.

Las razones de esta “obliteración del fideísmo”, que parece haber comenzado a finales de la Ilustración, son complejas, todavía muy poco estudiadas –pero las dos causas principales me parecen ser las siguientes.

La primera razón es el enorme fracaso de la metafísica para producir un “conocimiento absoluto” racionalmente legítimo. Algo parece estar muerto hoy en día en la metafísica, que hace que no podamos creer en quien, sacando un tratado de su bolsillo, nos diga que ha deducido por fin la razón última de todas las cosas con su único pensamiento. Este “algo” es lo que Leibniz llamó el “principio de razón suficiente”: la creencia según la cual toda cosa posee una razón de ser de este modo y no de otro, y la convicción de que el pensamiento humano sería capaz de acceder por sí mismo a la Razón última. Si la metafísica ha sido efectivamente factor de *dogmatismo* y de ilusión, es porque ha pretendido acceder al absoluto vía el principio de razón. Es en este punto que reside el vínculo intrínseco entre la metafísica y la *ideología*. Toda ideología sostiene en efecto la pseudo-necesidad del orden social existente, y no puede más que nutrirse de las

pseudo-necesidades que pudieron producir las metafísicas pasadas, atribuyendo a Dios, la Naturaleza o la Historia el estado de cosas presente o destinado a advenir. Contra este régimen metafísico de lo absoluto todas las limitaciones de la razón han sido *efectivamente emancipatorias* y valiosas, porque han agudizado nuestro *sentido de la contingencia* –y posibilitaron la crítica de la ideología que fijaba en el mármol del psuedo-concepto el orden de lo real. Por lo tanto, era lógico que la antimetafísica apareciera gradualmente como la condición de toda desmitificación en general.

La segunda razón del “olvido del fideísmo” es la siguiente. He dicho que el alcance especulativo de la metafísica la volvía por sí misma incompatible con la religiosidad. Ahora, esta tesis, formulada de manera abrupta, es ciertamente inexacta: porque a lo largo de toda la Edad Media europea hubo una multiplicidad de metafísicas enteramente determinadas, al contrario, por su compatibilidad con el dogma cristiano y con la irremplazabilidad de la Revelación en el proceso de develamiento de lo divino al hombre. Hay por lo tanto un tipo de especulación no solamente compatible con la piedad, sino que además se pretende *apologética* de un *cierto contenido* de creencia: es decir, capaz de confirmar racionalmente la verdad de una creencia determinada sin suprimir el rol esencial de la Revelación en su transmisión a los hombres. La figura que me parece que está implicada en cualquier metafísica de este tipo es lo que yo llamo un *Bucle*. El Bucle posee innumerables variaciones, pero la demostración cartesiana de la existencia de Dios permite dar un ejemplo particularmente riguroso. Ésta consiste en demostrar por la sola potencia del pensamiento la existencia necesaria de un ser divino cuya infinitud excede esos mismos poderes del pensamiento. Dicho de otro modo: Descartes confiere a la razón humana la capacidad de *concebir* que necesariamente debe existir un Dios con una potencia infinita que esta misma razón no puede *comprender* (del mismo modo que podemos tocar una montaña pero no tomarla en nuestros brazos). Lo cual se manifiesta claramente en la capacidad conferida a Dios de crear libremente, incluso, a las verdades matemáticas y lógicas que nos parecen existir eternamente por su sola esencia. En este tipo de figura donde la razón parece sobrepasarse a ella misma (de ahí el término “Bucle”), se le confiere un lugar eminentemente nuevo a la Revelación, siendo esta ciertamente el único medio de conocer las voluntades particulares e indeducibles de Dios en relación con sus creaturas.

El Bucle es entonces la interiorización por la metafísica de la figura anti-especulativa del Límite: eso por lo cual una metafísica se prohíbe a sí misma ser especulativa *hasta el final* y piensa así su subordinación a la teología. Sostenemos sin embargo que una metafísica obtiene su singularidad de la omni-inteligibilidad del absoluto: es por esto que el Bucle es el efecto externo de la civilización bíblica cristiana sobre una metafísica griega que se pretendió erigir en apologética pero que en sí misma era completamente ajena a esta figura. Tenemos dos tipos de metafísicas: las metafísicas “bucleadas” [*bouclées*] compatibles con una revelación religiosa, que tienen el cuidado de evitar todo “radicalismo especulativo” (de una completa inteligibilidad de lo real) y las metafísicas “no-bucleadas” [*non-bouclées*] que son incompatibles con la creencia de un Dios insondable.⁵

A partir de aquí, podemos comprender, a grandes rasgos, el proceso de obliteración moderna del fideísmo. Por una parte, todas las metafísicas –bucleadas o no– se revelaron progresivamente incapaces de sostener las promesas omni-explicativas del principio de razón. Al contrario, la crítica de las ideologías (entendidas como pseudo-justificaciones racionales del orden social) pasó por la deconstrucción de toda pretensión metafísica de totalización del saber. Pudo parecer que la crítica de la metafísica permitía tanto la lucha contra el dogmatismo ideológico como la apologética de cierta metafísica (cerrada) a favor de la doctrina cristiana. Ideología, metafísica, religión parecieron, en tal coyuntura histórica, esencialmente solidarias y accesibles a un mismo tipo de crítica: aquella consistente en la limitación del saber, y en la exhibición de la contingencia esencial de la mayor parte de nuestras representaciones.

La paradoja es que destruyendo los dogmatismos de los viejos absolutos – destruyendo toda metafísica– hemos destruido toda forma de apologética pseudo-racional a favor de una determinada religión (generalmente cristiana), pero a cambio hemos dejado mucho espacio para la auto-limitación del pensamiento, y por lo tanto para la *creencia legítima, desde el punto de vista del pensamiento así reconfigurado, casi en cualquier cosa*. Hemos destruido el dogmatismo metafísico, pero limitando el pensamiento, y por lo tanto dejándole todo el lugar a la piedad cualquiera, incluso bajo el modo más fanático. Porque nos hemos sobre-armado contra el viejo dogmatismo, hemos devenido impotentes frente al nuevo fanatismo. Éste, lejos de ser accesible al pensamiento crítico heredero de la Ilustración, *se beneficia de esta crítica en su vertiente anti-metafísica*. El oscurantismo religioso con el que nos encontramos no es un retorno arcaico a la vieja

superstición, sino una mutación del fanatismo que ahora argumenta desde el escepticismo radical para justificar la credulidad universal. Este escepticismo fue realmente emancipador frente a las derivas ideológicas de ayer, a la vez que hoy es realmente alienante en la protección intelectual que asegura al oscurantismo de la creencia cualquiera.

¿Cuál es entonces, en esta configuración, la tarea del pensamiento? Construir un pensamiento capaz de ser, *a la vez*, crítico del dogmatismo metafísico y del fanatismo escéptico. Para esto, no vemos más que una sola vía: pensar un *absoluto extraño* al principio de razón, capaz de legitimar de nuevo el alcance especulativo del pensamiento, sin recaer en los errores de la metafísica. Dicho de otro modo: *hacer de la contingencia una verdad eterna* y universalmente comprensible, *opuesta a la arbitrariedad de las verdades trascendentales* actualmente inmunizadas contra toda crítica del pensamiento. Proponer así –y no imponer– un modelo filosófico de pensamiento y de existencia, que contrarreste la violencia demasiado frecuente de adhesiones decididamente ciegas. Despejar este camino es hoy todo el objeto de mi trabajo.

NOTAS

1. N. del T. La palabra en francés es "*arrière-mondes*", modo en que ha sido traducido el término alemán "*hinterwelt*", utilizado por Nietzsche en *Así habló Zaratustra* para hablar de "*hinterweltern*", los habitantes del "trasmundo", el mundo detrás de las apariencias, es decir del "mundo verdadero" construido por oposición al mundo aparente.
2. Va de suyo que aquí caracterizamos al pensamiento y la piedad independientemente de su legitimidad, su posible "verdad" o "no verdad".
3. N. del T. En *Después de la finitud*, Meillassoux establece una distinción entre "absolutista" y "absolutorio". Mientras el primer término corresponde a todo pensamiento que afirme el carácter necesario de un ente absoluto (posición que el autor caracteriza también en términos de "metafísica" y "dogmatismo"), el segundo término da cuenta de la posibilidad especulativa del pensamiento de pensar lo que es en su existencia independiente respecto del pensamiento, esto es, más allá de la correlación: "Si toda metafísica es por definición especulativa, nuestro problema equivale a establecer que a la inversa *no toda especulación es metafísica*, que no todo absoluto es dogmático, que es posible encarar un pensamiento *absolutorio* que no sea *absolutista*" (Meillassoux, Q., *Después de la finitud*, trad. Margarita Martínez, Buenos Aires, Caja Negra, 2015). Por el modo en que está usado en este texto, y en este pasaje en particular, con el término "absolutista" Meillassoux se refiere aquí a la pretensión especulativa del pensamiento, pero en el marco de una caracterización de la metafísica.
4. En lo que concierne al criticismo, no tratamos más que con su limitación de la razón *teórica*. La cuestión bien especial del absoluto para una razón *práctica* no puede ser abordada dentro de los límites de este artículo.
5. Sobre el vínculo entre escepticismo y fideísmo ver Richard H. Popkin, *Histoire du scepticisme de la fin du Moyen-Âge à l'aube du XIX^e siècle*, traducción por Benoît Gaultier, Marseille, Agone, 2019, y también *Le scepticisme au XVI^e et au XVII^e siècle*, P-F Moreau (dir.), Paris, Albin Michel, 2001. Sobre Montaigne, ver en particular los análisis de Frédéric Brahami: *Le scepticisme de Montaigne*, Paris, P.U.F., 1997, et *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*, Paris, P.U.F., 2001.