



El materialismo especulativo de Quentin Meillassoux y la emergencia de nuevos futuros

Quentin Meillassoux's speculative materialism and the emergence of new futures

María Yanina Solís Martín

Universidad Nacional de San Juan (UNSJ), Argentina

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina

ianinn@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-6351-412X>

Recibido 04/2022 – Aceptado 08/2022

Resumen: Quentin Meillassoux (1967) es un filósofo francés que ha ganado reconocimiento en el campo de las producciones filosóficas contemporáneas a partir de la publicación de *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence* (2006). La intención más notable de su filosofía, denominada por él mismo como materialismo especulativo, ha sido la de señalar los efectos lógicos y materiales producidos por el hecho de que la filosofía haya abandonado la tarea de pensar el absoluto. Para Meillassoux, las posibilidades efectivas de plantearnos un nuevo futuro, es decir, un porvenir que no sea la repetición novedosa del pasado, se encuentra en la exploración de las tierras del absoluto que, desde Kant, han sido abandonadas por la filosofía y hoy son propiedad de fanatismos y creencias religiosas que no tienen un enlace racional con la trascendencia.

Tomando como punto de partida estas consideraciones, el presente artículo aborda los siguientes interrogantes: ¿Cómo se establece el vínculo entre el absoluto y la emergencia de lo nuevo? ¿Mediante qué mecanismos formales se podría, a partir de las operaciones lógicas de la especulación, actualizar potenciales que nos habiliten formas aún desconocidas de establecer enlaces lógicos con mundos más allá de nuestro entendimiento actual? En base a textos seleccionados de Meillassoux, incluyendo *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence* (2006), *Métaphysique et fiction des mondes hors-science* (2015), *Le Nombre Et La Sirene Un Dechiffrage Du Coup de Des de Mallarme* (2011), “L'immanence d'outre monde” (2009), “Potentialité et virtualité” (2006), y “Soustraction et contraction. À propos d'une remarque de Deleuze sur Matière et mémoire” (2007), este artículo ensaya algunas respuestas acerca del valor del materialismo especulativo en la creación y actualización de nuevos potenciales de un inimaginable futuro humano.

Palabras claves: Quentin Meillassoux, Absoluto, Potenciales, Futuros, Lo intotalizable.

Abstract: *Quentin Meillassoux (1967) is a French philosopher who has become well-known in the field of contemporary philosophical production for his book *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence* (2006). The most remarkable aim of his philosophy, which he labels speculative materialism, has been to draw attention to the logical and material effects of philosophy's desertion of the task of thinking about the Absolute. For Meillassoux, the genuine possibility of contemplating a new future - one which is not the novel repetition of the past - lays in the exploration of the realm of the Absolute which, from Kant on, has been abandoned by philosophy and is currently lined by fanatisms and religious beliefs devoid of a rational link with transcendence.*

*Taking these considerations as a starting point, this article dwells on the following questions: How can the link between the Absolute and the emergence of the new be conceived? What formal mechanisms grounded on speculation's logical operations might actualize potentials that enable unanticipated ways of establishing logical connections to worlds that lie beyond our current understanding? Based on Meillassoux's *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence* (2006), *Métaphysique et fiction des mondes hors-science* (2015), *Le Nombre Et La Sirene Un Dechiffrage Du Coup de Des de Mallarme* (2011), “L'immanence d'outre monde” (2009), “Potentialité et virtualité” (2006), and “Soustraction et contraction. À propos d'une*



remarque de Deleuze sur Matière et mémoire” (2007), this paper offers some answers to the questions above, focusing on the value of speculative materialism for the creation and actualization of new potentials for a human future beyond the imaginable.

Keywords: Quentin Meillassoux, Absolute, Potentials, Futures, The non-totalizable

Introducción

En una primera instancia el materialismo especulativo (en adelante: ME) de Quentin Meillassoux apareció vinculado a la producción de filósofos contemporáneos como Graham Harman, Ian Hamilton Grant, Ray Brassier, Markus Gabriel y Maurizio Ferraris, entre otros, reunidos en el movimiento denominado realismo especulativo (en adelante: RE). Sin embargo, las discrepancias ontológicas que el ME presenta con las propuestas de dicho movimiento, han permitido que la filosofía de Meillassoux pueda diferenciarse del resto de producciones con las que se las consideraba afines.¹

Podría afirmarse que el ME, denominado así por el mismo Meillassoux en *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*,² sostiene la existencia de una realidad fuera del sujeto (por eso se habla de materialismo), que es accesible al entendimiento humano (de allí lo de especulativo), entendimiento que no es necesario para la existencia de dicha realidad:

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 necesario (algo puede ser sin pensamiento) como que el pensamiento puede pensar lo que debe haber cuando no hay pensamiento.³

Una de las intenciones del ME, en su propuesta de volver a pensar el absoluto, ha sido señalar los efectos lógicos y materiales producidos por el hecho de que la filosofía haya abandonado tal empresa. En este sentido, podemos referir dos consecuencias inmediatas de tal abandono: por un lado, el fortalecimiento de las religiones y de ciertos fanatismos ideológicos como fuentes legítimas para pensar más allá de los límites de la razón y, por el otro, la circunscripción del devenir de nuevos escenarios políticos a la tarea de la crítica.⁴

Ahora bien, conforme a la visión especulativa, ambas consecuencias se ven implicadas en una operación filosófica subrepticia que ha obstruido las posibilidades de emergencia de potenciales humanos (futuros) radicalmente novedosos. Desde esta consideración, Meillassoux (2018, 2020),⁵ advierte que las posibilidades efectivas de plantearnos un nuevo futuro, es decir, un porvenir que no sea la repetición novedosa del pasado, se encuentra en la exploración de las tierras del absoluto, tierras que, desde Kant, han sido abandonadas por la filosofía y hoy son propiedad de fanatismos y creencias religiosas que no tienen un enlace racional con la trascendencia.⁶

Frente a esas consideraciones, nos preguntamos: ¿cómo se establece el vínculo entre el absoluto y la emergencia de lo nuevo desde el ME? ¿Mediante qué mecanismos formales se podría, a partir de las operaciones lógicas de la especulación, actualizar potenciales que nos habiliten formas aún desconocidas de vincularnos con los existentes humanos y no humanos, los juegos de poder y de dominación humana? Pese a la legalidad de plantearnos estos interrogantes que emanan consecuentemente de la producción filosófica de Meillassoux,

¹ Existe un gran número de obras, en inglés y en español, en las que la propuesta de Meillassoux aparece vinculada al programa filosófico del RE: *The Speculative Turn. Continental materialism and realism* (2011), *New Materialism* (2012), *Speculative realism. Problems and prospects* (2014), *Realismo especulativo* (2019) y *Nuevo realismo* (2016). Sin embargo, en este artículo sostengo la independencia del ME en tanto la propuesta de Meillassoux, a diferencia de la del RE, puede considerarse un verdadero salto ontológico. A este respecto, en el apartado “Muerte creativa” del presente texto, desarrollo algunas de las diferencias axiológicas entre el ME y las obras de Graham Harman e Ian Hamilton Grant.

² Meillassoux, Quentin, *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires, Caja Negra, 2015, pp. 67 y 193.

³ *Ibid.*, 2015, pp. 65-66.

⁴ En este caso, por crítica se entiende a la operación teórica consistente en la remisión de todo discurso sobre lo que es en sí, necesariamente, a lo que es para nosotros, de modo contingente. Quentin Meillassoux, *Después de la finitud*, pp. 61-62. Es decir, al mecanismo de remitir todo discurso a sus coordenadas históricas, sociales y culturales de mediación.

⁵ Meillassoux, Quentin, *Hipercaos*, Madrid, Holobionte, 2018; *Metafísica y ficción extracientífica*, Santiago de Chile, Roneo, 2020.

⁶ En *Después de la finitud*, Meillassoux denuncia que es por causa del fideísmo que la filosofía se encuentra lógicamente desarmada para neutralizar discursos “seudocientíficos” y afirmaciones sobre la trascendencia, ninguno de ellos fundados en una relación racional con el absoluto (pp. 57-87). Luego en “Pregunta canónica y facticidad” (*Hipercaos*, 2018), afirma que el fideísta que defiende que la razón es incapaz de conocer el absoluto y, por lo tanto, no puede prohibir la posible existencia de un Dios, de un hecho contradictorio como trascendencia, o el aniquilamiento sin sentido de todo (p.74).

una lectura atenta del material especulativo revela que el nuevo materialismo no ha desarrollado de manera sistemática ninguno de dichos cuestionamientos. Por el contrario, los tres temas nucleares presentes en nuestros interrogantes: el absoluto, la emergencia de lo nuevo y los mecanismos de actualización de potenciales desconocidos se encuentran desarrollados de forma desarticulada en textos como *Después de la finitud* (2015), *Metafísica y ciencia ficción extracientífica*, y *El número y la sirena. Desciframiento de 'Un golpe de dados' de Mallarmé*,⁷ “La inmanencia de otro-Mundo”,⁸ “Potencialidad y virtualidad”,⁹ “Sustracción y contracción”.¹⁰

A continuación, presentaré algunas respuestas tentativas acerca del valor del ME en la creación y actualización de nuevos potenciales de un inimaginable futuro humano. En una primera instancia desarrollaré, a partir de los textos arriba citados, la manera en que la noción meillassouriana de absoluto, como de contingencia radical, es el punto de partida para el ingreso de la razón a los infinitos intotalizables de Cantor, así como la idea de un universo de posibilidades no totalizables nos permite imaginar la existencia de mundos más allá de las posibilidades lógicas de nuestra imaginación. Finalmente, en una segunda instancia, me referiré a las dos herramientas que pueden rastrearse dentro del ME para la actualización de futuros inimaginables pero consistentes: la ciencia ficción extracientífica y la muerte creativa.

1. Primera parte

1.1. De la cosa en sí al infinito

En el corazón de la propuesta meillassouriana, existe una doble direccionalidad respecto del absoluto. Considero que entender este aspecto bidireccional arroja luz a la comprensión del valor transformador de la teoría. En *Después de la finitud*, con el propósito de introducir el pensamiento sobre el absoluto, Meillassoux retoma el tema clásico de la diferencia entre cualidades primarias y secundarias de las cosas a fin de actualizar los postulados que después de Kant se hicieron sobre este tema. Las cualidades secundarias del objeto son aquellas que dependen de la relación fenomenológica entre un sujeto y un objeto, es decir, cualidades sensibles que surgen sólo a condición de ese encuentro. Las cualidades primarias, en cambio, son aquellas propiedades del objeto que dan lugar a un pensamiento matemático de la cosa en sí, no mediado por una percepción sensible. Cualquier filósofo que se quiera poscrítico y no dogmático sostendrá que es ingenuo creer que podríamos pensar algo (aunque fuera una determinación matemática del objeto) haciendo abstracción del hecho de que siempre somos nosotros lo que pensamos algo. Meillassoux recupera este tema para insistir en la posibilidad de acceder a las cualidades primarias del objeto (la cosa en sí) de manera no mediada, sin ser dogmáticos o metafísicos. Dicha posibilidad estaría dada por las cualidades matemáticas del objeto, cualidades que, según Meillassoux se sustraen al sujeto y a cualquier contexto social, cultural e ideológico.

La “naturaleza” matemática del objeto resulta ser el punto de partida del ME para la legitimación de ciertos enunciados científicos referidos a la existencia de un pasado sin vida humana.¹¹ El ejemplo del archifósil (y las pruebas de carbono catorce) son representativas de este asunto, es decir, de la existencia de un tiempo anterior a la razón. En principio, podríamos decir que, para Meillassoux, el valor de la cualidad matemática de la cosa en sí es la de confirmarnos un pasado sin nosotros, lo cual en términos de la correlación puede entenderse como un afuera sin sujeto. Hay en las cosas, por tanto, una propiedad matematizable que no es correlativa a la razón pero que puede ser accesible a ésta.

Acerca del carácter no mediado de las matemáticas, en “Tiempo sin devenir”,¹² el filósofo explica que, si bien en *Después de la finitud* se sostiene que el discurso matemático nos permite el acceso a la cosa en sí, tal afirmación se encuentra implicada en una cuestión que aún no acaba de resolver. También aclara que el tema de la no mediación de las matemáticas forma parte de una investigación todavía en curso. Dicha investigación responde al cuestionamiento sobre si es posible, a partir del principio de factualidad, derivar la capacidad de

⁷ Meillassoux, Quentin, *El número y la sirena. Desciframiento de 'Un golpe de dados' de Mallarmé*, Madrid, Cielo eléctrico, 2022.

⁸ Meillassoux, Quentin, “La inmanencia de otro-Mundo”, en *Ethica*, vol. 16, N2, 2009, pp 39-71.

⁹ Meillassoux, Quentin, “Potencialidad y virtualidad”, en *Hipercaos*, Barcelona, Holobionte, 2018.

¹⁰ Meillassoux, Quentin, “Sustracción y contracción: a propósito de un comentario de Deleuze sobre materia y memoria”, en *Hipercaos*, Barcelona, Holobionte, 2018.

¹¹ Respecto del pasado sin humanos, Meillassoux nos recuerda que “[l]a ciencia logra, de esta manera, producir afirmaciones tales como: el universo tiene aproximadamente catorce mil millones de años, o la Tierra se formó aproximadamente hace 4,5 millones de años”. Quentin Meillassoux, *Después de la finitud*, p. 28.

¹² Meillassoux, Quentin, “Tiempo sin devenir” en *Hipercaos*, Barcelona, Holobionte, 2018, pp. 40-50.

las ciencias naturales para conocer, a través del discurso matemático, la realidad en sí misma.¹³ En tal sentido, que la razón tenga las cualidades del absoluto significa que, explorándose a sí misma, puede acceder al gran afuera que la ha creado. Por ello, para este filósofo, es posible hacer afirmaciones verdaderas no correlativas, independientes del punto del espacio-tiempo de su enunciación.

Ahora bien, la doble direccionalidad de la cosa en sí, tal como es desarrollada a lo largo de la producción filosófica del ME, puede expresarse del siguiente modo: el mismo absoluto que, en su carácter no correlativo, permite acceder a un pasado único y “cerrado”, es decir, un pasado no disponible como material abierto a interpretaciones ni relativismos, también habilita, en su dimensión de contingencia radical, un futuro completamente abierto a la imaginación humana. Entonces, mientras la separación de las cualidades primarias de las secundarias puede decirnos bajo qué leyes lo real se ha desarrollado en el pasado, no puede asegurar que tales leyes continúen existiendo en el futuro. Esto último es así en tanto el *principio de factualidad*, instrumento lógico filosófico con el que la especulación finalmente sale del círculo correlacional, habilita el acceso al absoluto más allá del pensamiento, pero a condición de que dicho absoluto sea una pura contingencia radical.

Cabe hacer aquí una observación: la potencialidad trasformativa del ME, a mi entender, no radica en la legitimación del discurso científico acerca de cómo son las cosas más allá de las condiciones de percepción fenoménicas, sino en su invitación a trascender los límites lógicos de la razón en la empresa de imaginar futuros que resultan, en relación a nuestro pasado, un verdadero corte innovador. Cuando hablamos de los límites lógicos de la razón nos referimos a los límites especulativos del propio campo de la praxis filosófica, entendiendo a esta última como máximo representante del potencial de la razón moderna. Desde el siglo XX, estos límites están fijos en el relativismo ontológico de Wittgenstein y Heidegger. En este sentido, el alcance del ME no se limita a ser una “crítica de la crítica”, ya que no solo señala este caminar en círculos de la filosofía en su práctica de control y deconstrucción discursiva, sino que despliega herramientas lógicas tan abstractas como innovadoras, que pueden ser utilizadas para la actualización de potenciales humanos más allá de los límites del mundo en el que la crítica discurre.

Un ejemplo claro del potencial de la razón como herramienta de innovación se encuentra desplegado en “La inmanencia de otro-Mundo”. Allí Meillassoux lleva a sus últimas consecuencias el reclamo de que la filosofía tiene derecho a pensar el absoluto. Esto, afirmando la posibilidad de actualizar la existencia de un Dios insuperable, aunque sin necesidad.¹⁴ Un Dios capaz de llenar de sentido nuestro pasado más atroz, poniendo fin a la historia de los antagonismos en un nuevo comienzo para la humanidad.

Este es un punto delicado de la presente exposición. Si queremos entender cómo es que el ME tiene la potencia de hacer emerger nuevos escenarios en materia de relaciones humanas, debemos comprender en qué medida la noción de contingencia radical abre las puertas a *futuros inimaginables pero consistentes*. El texto “Potencialidad y virtualidad”¹⁵ es, tal vez, el sitio donde Meillassoux despliega su explicación más detallada acerca de cómo la contingencia permite pensar el surgimiento de mundos no contenidos en las posibilidades lógicas de nuestro entendimiento actual. Allí, el filósofo lleva el problema de la inducción de Hume a una reformulación ontológica y, a partir de dicha reformulación, introduce la noción cantoriana de infinito. Un infinito capaz de liberar a la cosa en sí de su enjaulada totalidad sin innovación, devolviéndola a la nada creativa que es su origen.

La cuestión que plantea Hume acerca de las leyes de la naturaleza es que nada en la experiencia ni en la lógica puede garantizarnos que las leyes físicas no puedan cambiar sin razón de un instante a otro.¹⁶ El

¹³ Respecto de la consideración meillassouriana de la no mediación del discurso matemático, cabe mencionar la posibilidad de que la misma devenga de cierto compromiso ontológico con la existencia de una suerte de “fractal” del absoluto dentro de la razón humana. Esto es, el absoluto, en su naturaleza no mediada e intotalizable, se copia a sí mismo dentro del pensamiento. La propuesta de que el absoluto se copia a sí mismo en la razón es desarrollada por François Laruelle en *Principios de no filosofía* (2020). Allí, en un nivel significativo de metareflexión, el filósofo reconstruye los mecanismos más abstractos de la praxis filosófica en tanto disciplina específica del saber. La “teoría de la copia” forma parte de la propuesta trascendental de Laruelle. La misma implica la idea de que la filosofía, como herramienta representativa de las posibilidades del pensamiento humano moderno, puede acceder a lo real sin mediación, en tanto lo real se ha “fractalizado” en la razón humana. La teoría de la copia apunta a explicar cómo es que lo que pertenece a un conjunto determinado puede estar, al mismo tiempo, dentro y fuera de dicho conjunto. En otras palabras, lo real está fuera de la razón, determinándola, pero también dentro de ella, haciendo posible que ésta lo conozca. Sin embargo, a diferencia de Meillassoux, en Laruelle el conocimiento del absoluto no resulta de un ejercicio especulativo, sino trascendental. Es decir, no se llega a lo real filosofando, sino a través de un cambio dimensional en la cognición. En todo caso, la adecuación ontológica del ME a la teoría de la copia, es aún solo una hipótesis en vías de desarrollo por quien escribe el presente artículo.

¹⁴ Meillassoux Quentin, “La inmanencia de otro -Mundo”, pp. 57-58.

¹⁵ Meillassoux, Quentin, “Potencialidad y virtualidad”, en *Hipercaos*, pp. 93-120.

¹⁶ En *Metafísica y ficción extracientífica*, Meillassoux afirma que recupera el problema de la inducción o de la necesidad de las leyes de la naturaleza, tal como lo plantea David Hume en el *Tratado de la naturaleza humana* y luego en *Las investigaciones sobre el conocimiento humano* (2020, p.41).

argumento de la época para sostener lo contrario consistía en que si las constantes físicas pudieran cambiar tendríamos registro de ello en nuestra experiencia. No siendo así, se concluía que las leyes de la naturaleza eran inmutables. Sin embargo, Hume afirmaba que la ausencia de comprobación de un acontecimiento no habilita argumentar la imposibilidad de realización de dicho acontecimiento en el futuro. Para Meillassoux, esta observación no fue ni ha sido considerada, esto, debido al hecho de que no somos testigos de que las leyes cambien con frecuencia. El filósofo señala que existe una implicación ilegítima entre frecuencia de cambio y posibilidad de modificación de las constantes físicas. Su afirmación más contundente con relación a este tema es que el hecho de que las leyes de la naturaleza no se modifiquen constantemente no quiere decir que no exista la posibilidad de que tal cosa suceda. En palabras del autor:

[e]sto significa, pues, que es incorrecto inferir a partir de la contingencia de las leyes la necesidad frecuente de su cambio. Por tanto, no es absurdo que las constantes actuales permanezcan iguales mientras son desprovistas de necesidad, ya que la noción de cambio posible e incluso caótico (desprovisto de razón) puede ser liberada del cambio frecuente: *las leyes contingentes y estables más allá de toda probabilidad son ahora concebibles*.¹⁷

El argumento lógico matemático que la especulación utiliza para separar la frecuencia de la posibilidad de cambio efectivo es el infinito de Cantor. Ahora bien, la aplicación formal de la intotalización cantoriana a la reflexión ontológica sobre la modificación de las leyes de la naturaleza es, tal vez, la propuesta más lúcida y significativa de Meillassoux a través de la cual la fuerza innovadora de su materialismo se hace evidente.

Por razones prácticas vamos a sintetizar la demostración lógica de Meillassoux en tres consideraciones:¹⁸

- 1) Para poder afirmar la inmutabilidad de las leyes de la naturaleza se necesita conocer la totalidad de los mundos posibles.
- 2) Pero, conforme al argumento de la intotalización cantoriana, no podemos conocer la totalidad de los mundos posibles.
- 3) Si no podemos conocer todos los mundos posibles, no podemos tampoco afirmar la inmutabilidad de las leyes de la naturaleza. Sin embargo, sí somos capaces de concebir estar en un universo donde las leyes de la naturaleza pudiendo cambiar no lo hagan, es decir, que dichas leyes sean contingentes y estables al mismo tiempo.

En cuanto a la primera afirmación, Meillassoux aclara que aplicar un razonamiento probabilístico a un fenómeno particular supone dar por hecho que se conoce el cómputo numérico de casos posibles considerados. La segunda consideración implica, respecto a los diferentes mundos posibles de existir, que no se puede construir un conjunto de casos dentro del cual la noción de posibilidad pueda todavía ser empleada. Esto es así debido a que ni por vía de la experiencia, ni por vía de la construcción matemática se nos permite acceder al tamaño del conjunto de mundos posibles. Que no podamos acceder a esta cardinalidad por medio de la experiencia es propio del sentido común¹⁹ pero que tal acción sea matemáticamente imposible requiere de una comprensión más abstracta.

Para Meillassoux, el sofisma probabilístico a favor de la inmutabilidad de las leyes se basa en la aceptación implícita de una infinidad de mundos posibles y es precisamente este postulado lo que resulta inaceptable para la especulación. *¿De qué infinito estamos hablando aquí?*, se pregunta el filósofo, y a continuación introduce la noción cantoriana de intotalización:

¹⁷ Meillassoux, "Potencialidad y virtualidad", p.105.

¹⁸ Para la explicación completa, cf. Meillassoux, "Potencialidad y virtualidad", pp. 102-112.

¹⁹ Meillassoux "bromea" en este punto: "[p]ara la vía empírica, es evidente que nadie (salvo el Dios de Leibniz) tiene tiempo libre suficiente como para escudriñar el conjunto de mundos posibles" (*Hipercaos*, 2018, p.103).

Sabemos, desde Cantor, que los infinitos son múltiples, es decir, de cardinalidad diferente (más o menos «grandes», como los infinitos discretos y continuos), y sobre todo que estos infinitos constituyen una multiplicidad *imposible de clausurar*; un conjunto de todos los conjuntos no puede sostenerse sin contradicción.²⁰

La fuerza del argumento especulativo radica en negarse a *limitar la infinidad de los mundos posibles a los mundos lógicamente pensables*. La tercera consideración formal señala que el universo de los mundos lógicamente pensables no excluye la posibilidad de que las constantes físicas permanezcan iguales mientras son desprovistas de necesidad. Solo asumiendo que, cualquiera sea el infinito considerado, *un infinito de un cardinal superior* («mayor») *existe necesariamente*, es viable liberar la noción de cambio posible (o caótico) de la de cambio frecuente. En otras palabras, podemos concebir un mundo, este mundo, donde las leyes de la naturaleza son estables y, al mismo tiempo, albergan la posibilidad de cambio. Es decir, un mundo donde las leyes físicas pudiendo cambiar, no lo hagan.

Cabe ahora hacerse la siguiente pregunta: ¿qué tipo de impacto tiene la intotalización de los mundos posibles y la contingencia de las leyes físicas en la actualización nuevos de potenciales humanos? Es necesario prestar mucha atención al desarrollo de la respuesta a este interrogante puesto que en ella reside un camino no muy fácil de distinguir. Se trata del camino que la especulación supo hacer visible para indicar, al fin, la salida del eterno retorno de lo nuevo ya conocido.

1.2. La nada y la virtualidad

Meillassoux recuerda que el argumento con el que Kant intenta resolver el problema de Hume en *Crítica de la razón pura* sostiene que todos los mundos posibles donde las leyes naturales se vean modificadas son mundos que podemos pensar, es decir, casos devinientes de nuestras posibilidades lógicas de proyección²¹. Respecto a este argumento, Meillassoux considera que este universo de casos postulado por Kant responde a un devenir marcado por un azar fundamental que le permite al tiempo la “libertad enjaulada” de que uno de los casos contemplados por el universo inicial acontezca sin razón alguna, pero no la libertad de extraerse de dicho universo para producir casos que no pertenecen al conjunto así definido²². En otros términos, sería imposible que un mundo más allá de nuestras posibilidades de comprensión ocurra para Kant, o bien, si este ocurre no estaremos allí para atestiguar su existencia.

De lo dicho anteriormente surge el siguiente interrogante: ¿podemos imaginar la existencia de mundos que están más allá de las proyecciones lógicas del pensamiento? Está claro que para Meillassoux la respuesta es afirmativa, debido a la superioridad ontológica cantoriana a la que adhiere, la cual afirma la imposibilidad de pensar un infinito que ningún otro pueda superar. De esta manera, la totalidad de mundos posibles proyectados por nuestro entendimiento actual queda subordinada a un infinito intotalizable de mundos posibles pero inimaginables.

A partir de estas consideraciones, Meillassoux procede a diferenciar las *potencialidades* de la *virtualidad*, por un lado, y el azar de la contingencia por otro²³. Las potencialidades son el universo de casos catalogables y preconcebibles, posibles de actualizar, bajo la condición de una ley determinada. El *azar*, entonces, es la actualización de una de dichas potencialidades. La *virtualidad*, en cambio, es la propiedad de todo conjunto de casos de emerger dentro de un devenir no determinado por ninguna totalidad preconstruida. La *contingencia* es, precisamente, la propiedad de un conjunto catalogable de casos, (y no de un caso perteneciente a un conjunto catalogable) de no ser, él mismo, un caso de un conjunto de casos.²⁴ Vemos en esta última afirmación la homología existente entre la noción especulativa de contingencia radical y el infinito de Cantor:

...concedo al tiempo la capacidad de sacar a relucir nuevas leyes que no estaban «potencialmente» contenidas en algún conjunto fijo de posibles, de modo que otorgo al tiempo la capacidad de hacer emerger situaciones que de ninguna manera estaban contenidas en las situaciones precedentes.²⁵

²⁰ Meillassoux, “Potencialidad y virtualidad”, p. 104.

²¹ Meillassoux, *Metafísica y ficción extracientífica*, pp. 59-69.

²² Meillassoux, “Potencialidad y virtualidad”, p. 108.

²³ *Ibid.*, pp. 109-119.

²⁴ *Ibid.*, p. 108.

²⁵ *Ibid.*, p. 110.

Como resultado de esta operación lógica, tres elementos resultan homologados: la contingencia, el infinito, y el tiempo. El punto clave de este asunto es que el tiempo hace surgir, desde la misma nada, conjuntos de casos no preconcebidos, y es precisamente esta creación ex nihilo lo que independiza al tiempo de cualquier determinación y lo libera a la pura inmanencia de su caos. Finalmente, el filósofo aclara que este tiempo al cual hace referencia (tiempo anterior al sujeto, a la comunidad humana, a la vida) no es metafísico puesto que rechaza toda necesidad real, rompiendo de este modo con el principio de razón suficiente: “el tiempo no está gobernado por leyes físicas porque son las leyes mismas las que están gobernadas por un tiempo desquiciado”.²⁶ Este es el absoluto al que es capaz de acceder la razón humana. Un absoluto no contradictorio, un tiempo real sin ley, que desde la nada tiene acceso a todo y a los infinitos potenciales más allá de cualquier todo.

La verdadera apuesta ontológica de la especulación puede entenderse como la aceptación de una temporalidad no metafísica capaz de rasgar el cielo de lo posible. Pero ¿qué sentido tiene confrontar el entendimiento con sus propios límites? ¿Acaso el ME pretende expulsarnos del paraíso del principio de razón suficiente por el simple motivo de contar con los medios para hacerlo? Desde la perspectiva que sostiene este escrito, pensamos que esto no es así, ya que el ingreso de la razón a su propia finitud, esto es, la aceptación cognitiva de la nada (o de la innecesidad de todo), es el precio humano inevitable para acceder a la innovación radical.²⁷

Hasta aquí he intentado mostrar cómo el absoluto especulativo, a través de los infinitos de Cantor, libera los potenciales de cualquier intento de totalización. El absoluto no tiene límites, por lo cual es posible aquello que me resulta inimaginable. A continuación, se presenta una nueva tarea: describir los medios a través de los cuales la especulación señala la posibilidad de actualizar *un corte real y radical con el pasado actualizando futuros más allá de nuestro entendimiento actual*.

2. Segunda parte

2.1. Ciencia ficción extracientífica

En *Metafísica y ciencia ficción extracientífica* (2020), Meillassoux propone una distinción entre la ciencia ficción (CF) y lo que él entiende por ciencia ficción extracientífica (CFE). La CF trabaja con mundos futuros donde el potencial y el conocimiento de la humanidad se ve aumentado debido al desarrollo de la ciencia y la tecnología. La CFE, en cambio, se desarrolla en universos donde la misma ciencia ya no tiene sentido ni operatividad, puesto que la naturaleza no se comporta de manera sistemática y, por lo tanto, no es posible de predecir. En las narrativas de la CF las alteraciones naturales siempre acaban teniendo una explicación lógica conforme a las leyes de la física que conocemos. Tal sería el caso de que los cuerpos humanos comenzaran a mutar de manera imprevista y luego la trama confirmara que la causa de la mutación fue que ciertos experimentos de laboratorio se salieron de control. A diferencia de la CF, las historias de CFE no pueden explicar acontecimientos insólitos basándose en explicaciones científicas y racionales. La idea es, justamente, introducir un hecho que viole las leyes físicas y que no haya forma de darles una explicación lógica definitiva dentro de la trama. A este respecto, Meillassoux cita el caso de la novela *Ravage* (*Destrucción*, 1996) de René Barjavel:

En este relato, que ocurre en el 2052, la electricidad deja de existir de la noche a la mañana (...) Barjavel no busca explicar este fenómeno: solo describe sus catastróficas consecuencias para París y Francia de ese momento, y la manera como los héroes y protagonistas tratan de sobrevivir. En ocasiones los personajes elaboran hipótesis científicas o teológicas sobre esta desaparición (castigo divino o variación de manchas solares) pero nunca nada confirma sus suposiciones (...).²⁸

²⁶ *Ibid.*, p. 45.

²⁷ En este punto, podemos señalar que el ME comparte con el posfundacionalismo el carácter contingente de toda emancipación y lo infundado de toda ideología política. Las operaciones de la teoría posfundacional son las de remitir cualquier posicionamiento político a su nada y la de preservar el momento fundante en la que un programa ideológico “colma” el vacío-poder, de manera contingente hasta el siguiente “momento de lo político”. En este sentido, esta teoría declara y resguarda la legitimidad del juego del poder como única dinámica posible de lo real. En contrapartida, la propuesta del ME de asumir la nada o la contingencia radical no concluye en la acción de hipostasiar la lucha perpetua entre las fracciones antagónicas que motorizan los juegos de poder. En “L'immanence d'Outre Monde”, Meillassoux desarrolla la ética factual del militante por la justicia universal, que consiste en usar el poder de la razón para acceder a potencialidades infinitas e intalizables, a fin de pensar que un mundo sin conflictos ni política es posible. Para ampliar sobre el posfundacionalismo, se recomienda consultar Marchart Oliver, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.

²⁸ Meillassoux. *Metafísica y ficción extracientífica*, p. 88.

Ahora bien, a partir de la distinción entre ambos géneros, CF y CFE, Meillassoux se propone rebatir la crítica realizada por Kant al planteo ontológico de Hume sobre la inducción, que afirma la imposibilidad de confirmar mediante la lógica o la experiencia que las leyes naturales no cambien de un momento a otro sin razón.

Para el autor de la *Crítica de la razón pura*, si las leyes no fuesen necesarias no emergería ningún mundo ni ninguna conciencia, sino solo una pura diversidad sin cohesión ni continuidad. Esta afirmación de Kant, según Meillassoux, proviene de su propia consideración ontológica, la cual sostiene que tanto el espacio como el tiempo no tienen existencia fuera del acto de la percepción. Si las leyes naturales cambiaran, el principio de causalidad (en tanto categoría que habilita la relación tiempo-espacial entre el sujeto y el objeto) colapsaría hasta el punto de ya no poder ofrecer un orden coherente para experimentar un mundo con sentido: “[s]i las cosas naturales dejasen de obedecer a la conexión causal, todo tendría el aspecto de un sueño y no podríamos asegurar, en ningún caso, que hemos percibido un fenómeno extraño en vez de haberlo soñado o fantaseado”.²⁹

Meillassoux contraargumenta la respuesta kantiana a partir de la comparación de tres mundos posibles de imaginar donde las constantes físicas cambian de manera frecuente.³⁰ De estos mundos, el primero y el tercero son dos casos que marcan la polaridad sin modulación del asunto. Así, en los mundos tipo 1 se produciría el acontecimiento irregular que alteraría la causalidad y, sin embargo, no podría afectar a la ciencia que lo estudia y a la conciencia que lo observa. En oposición a ello, el mundo tipo 3 se encuentra desprovisto de toda regularidad. Se trata de un universo en donde las modificaciones físicas son tan frecuentes que, como en el caos descrito en la deducción objetiva kantiana, las condiciones de la ciencia y la conciencia serían abolidas. Los mundos tipo 2 son los que nos interesan aquí. En ellos, las irregularidades bastarían para abolir la ciencia, pero no la conciencia. En dichos mundos, la vida cotidiana se desplegaría en estabilidades relativas pero lo suficientemente fuertes para permitir una experiencia consciente. Meillassoux explica que, en estos mundos, la regularidad natural sería análoga a la regularidad social, es decir, lo suficientemente estable para permitir la existencia cotidiana y sin embargo demasiado imprevisibles para un estudio sistemático y predictivo de las mismas.

El mundo que la ciencia actual nos describe podría desaparecer y, con él, la posibilidad misma de hacer ciencia. Sin embargo, la CFE nos muestra que la conciencia podría sobrevivir a tal acontecimiento límite. Puede interpretarse en este punto que la estrategia que emplea Meillassoux para demostrar lo que considera un error en el argumento de Kant (y señalar de esta manera la posibilidad efectiva de imaginar mundos donde las constantes de la naturaleza cambien sin que eso signifique el sacrificio de la percepción) es la de *separar conciencia de ciencia*. Lo significativo de este asunto es que no se trata ya de demostrar formalmente la contingencia radical del absoluto, sino de desvincular el tiempo y el espacio de la conciencia, reconociendo una conciencia capaz de ser testigo del naufragio de toda ley. Ahora bien, de esta separación de la ciencia y la conciencia es posible inferir, en el marco del desarrollo filosófico del ME, que los potenciales a partir de la CFE no están limitados al universo infinito de posibilidades donde las leyes físicas que conocemos se cumplen de manera sistemática. Esta última afirmación hace de la CFE una herramienta estética eficiente para llevar a la conciencia humana occidental hasta los límites de sus posibilidades lógicas de percepción.

Según Meillassoux, el hecho de que las leyes físicas sean regulares posibilita la existencia del espacio-tiempo para Kant, en su carácter de causalidad, como matriz fenomenológica de la conciencia humana. Por ello, la posibilidad de contemplar el colapso de las constantes físicas, tal como propone Meillassoux, implica sostener la existencia de una conciencia-testigo más allá del espacio-tiempo. Así, en este marco axiológico que venimos describiendo, la conciencia quedaría en la misma jerarquía ontológica que la contingencia radical.

En este punto cabe la posibilidad de preguntarse si al sugerir una homologación ontológica entre conciencia y absoluto no se reintroduce al ME dentro del círculo correlacional (pensamiento-ser-conciencia-objeto) del cual busca escapar. A este respecto propongo la siguiente consideración: el uso que hace Meillassoux de la noción de conciencia en *Después de la finitud* está vinculado a la idea correlacionista, es decir, se trata de una conciencia subjetiva donde x siempre es el correlato de un afecto, un pensamiento o una percepción. Sin embargo, cuando postulo aquí que en el ME la conciencia posee la misma jerarquía ontológica que la contingencia radical, utilizo el término conciencia para referir a lo que el filósofo especulativo, siguiendo a Bergson, entiende por *percepción pura* o *conciencia pura de derecho*.³¹ En “Sustracción y contracción”, Meillassoux se refiere a

²⁹ Kant citado en Meillassoux, *Ibid*, p. 64.

³⁰ *Ibid*, pp. 60-80.

³¹ Meillassoux, “Sustracción y contracción”, p.125.

la noción bergsoniana de una conciencia (percepción) que no pertenece a la inmanencia sino que resulta el caso inverso.³² Se trata de una percepción no subjetiva solo ubicable fuera del espacio-tiempo:

Diremos entonces que el rasgo quizá más impactante de la teoría bergsoniana de la percepción, que la convierte en una teoría anti-kantiana de una rara radicalidad, es que, para Bergson, la percepción no es una *síntesis*, sino una *ascesis*. La percepción no somete, como en Kant, la materia sensible a una forma subjetiva, porque el vínculo, la conexión, la forma, pertenecen por completo a la materia.³³

Se trata, pues, de una conciencia no kantiana. Una matriz de posibilidades infinitas donde la misma vida (y la conciencia subjetiva de la correlación) es tan sólo una posibilidad. Por lo tanto, esta conciencia-percepción no observa desde los datos relativos y particulares, sino que emerge como un corte que suspende cualquier síntesis, vaciando de la materia toda intervención.

(...) la conciencia es la que se desliza sobre la superficie de la materia, que es idéntica a lo que se cree que es captado por el sentido común. Pues la materia se convierte en lo que queda de una percepción una vez que se ha eliminado aquello que la memoria, en sus dos formas, no deja de incorporar.³⁴

Ahora bien, es posible hallar esta aproximación ontológica entre conciencia anti-kantiana y absoluto en *El número y la sirena. Desciframiento de Un golpe de dados de Mallarmé*. Se trata de un estudio detallado del poema de Stéphane Mallarmé “*Un coup de dés jamais n’aboli ra le hasard*” (1897). Sin entrar en detalles sobre la complejidad de tal trabajo, me remitiré a ofrecer la siguiente reflexión: en este texto, Meillassoux afirma que solo la nada, en tanto pura posibilidad infinita, puede crear algo nuevo desde la nada. Si queremos ser testigos de tal creación, se hace necesario “encarnar” en la conciencia a dicha nada. Esto nos permitirá tener un punto fijo (el cero en la conciencia) al que sostenernos para atravesar el caos kantiano desde donde emergerá una nueva creación. Este cero en la conciencia, al igual que la percepción pura, no está entremezclado con ningún dato relativo de la memoria (por lo tanto, tampoco del sujeto) y conserva la misma propiedad del absoluto: la de ser un infinito intotalizable.

Finalmente, podría decirse que el beneficio especulativo de “encarnar” una conciencia anti-kantiana (no correlativa) significa que, como humanos, no solo nos sería posible pensar el absoluto, sino también participar activamente en su proceso creativo de generación de lo nuevo.

2.2. La muerte creativa

En el apartado anterior, hemos visto cómo los mundos tipo 2 desafían por completo el caos que debería surgir en la concepción kantiana fruto del cambio frecuente de las leyes. En estos mundos donde las leyes naturales no son sistemáticas, el desarrollo de la ciencia es imposible tal como la conocemos. Ahora bien, más allá de que la percepción es posible incluso en la inconstancia de las leyes físicas, la conciencia sigue necesitando un mínimo de estabilidad para no colapsar junto con las alteraciones caprichosas de la naturaleza. Considero que este “mínimo de estabilidad” es lo que debilita la separación que se propone hacer el filósofo entre esta conciencia anti-kantiana y las constantes físicas. Hecho significativo en tanto sólo desde la conciencia no correlativa el humano puede separar materia y memoria en vías de gestación de lo nuevo. De esta forma, el ejemplo de la ciencia ficción extracientífica alcanza para demostrar que es posible deslindar el tiempo de la conciencia, por un lado, del tiempo de la sistematización de los fenómenos observados, por el otro; pero no para referir una percepción anti-kantiana, que sea absolutamente independiente de la estabilidad física.

En *Sustracción y contracción: a propósito de un comentario de Deleuze sobre materia y memoria*,³⁵ Meillassoux desarrolla un modelo sustractivo de la conciencia a partir de algunos elementos de la filosofía deleuziana y de la teoría de la percepción pura de Bergson en *Materia y memoria*.³⁶ La propuesta del filósofo, en este texto, es

³² En el apartado siguiente (“Muerte creativa”) se desarrollará en detalle la apreciación que Meillassoux realiza sobre la teoría bergsoniana de la percepción pura.

³³ *Ibid*, p.133.

³⁴ *Ibid*, p.136.

³⁵ Meillassoux, “Sustracción y contracción”, pp. 121-167.

³⁶ Bergson, Henri, *Materia y Memoria, Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, Buenos Aires, Cactus, 2013.

profundizar en la dimensión anti-kantiana del inmanentismo bergsoniano.³⁷ El modelo sustractivo de Bergson propone que la inmanencia es un acontecimiento dentro de la conciencia.³⁸ Por esto mismo, separa la conciencia del plan de inmanencia, es decir, ubica a aquella afuera de las constantes físicas. Para Meillassoux, al independizarse del espacio-tiempo, la conciencia adquiere una dimensión no viva. En este contexto, la percepción humana pasa a ser una sustracción de lo real,³⁹ un bucle de rarefacción que rechaza el flujo de la conciencia infinita, para formar un dique, un orden en medio del devenir terror-locura.⁴⁰ En este sentido, para Meillassoux la percepción de los seres humanos resulta ser un determinado ordenamiento que, para proyectarse sobre lo real, necesita desconectarse del absoluto y todas sus posibilidades de sentido.

Considero pertinente en este punto señalar que esta posibilidad de establecer un enlace lógico con una conciencia fuera del espacio-tiempo es lo que hace que el ME se presente, en relación con otros proyectos filosóficos contemporáneos del denominado RE,⁴¹ como un verdadero salto ontológico. Propuestas como la “Filosofía de la Naturaleza” de Grant⁴² y la “Ontología orientada a objetos” de Harman⁴³ implican también la existencia de un absoluto fuera de la percepción humana. Sin embargo, este absoluto no va más allá de las dos primeras síntesis kantianas. En el caso de la Filosofía de la Naturaleza de Grant, se produce un movimiento que se extiende desde el entendimiento a la síntesis de la imaginación. La síntesis es previa a las condiciones de posibilidad del entendimiento, donde los elementos propios de la percepción humana coexisten junto a otras ontologías no humanas. En el caso de la Ontología Orientada a Objetos de Harman, el movimiento se repliega más aún y alcanza la síntesis de la sensibilidad. Allí, la materia ofrece una proto síntesis de los objetos capaces de “percibirse” entre ellos, puesto que el objeto en sí nunca se da (ni siquiera para los objetos mismos) de manera no mediada. Sin embargo, el ME es una radicalización de la exterioridad del absoluto respecto de toda síntesis. Esto es así en tanto la contingencia no puede sostener ninguna síntesis como causa final y, en cambio, sí puede dar origen a toda síntesis contingente, incluso la de un Dios por venir.⁴⁴

Ahora bien, si la percepción humana es una desconexión con lo real, ¿a través de qué tipo de relaciones se vincula ésta con el absoluto? Meillassoux propone dos movimientos: el devenir reactivo y el devenir activo. El primer caso es un acto de estrechamiento, donde aumenta el poder de rechazo o indiferencia de lo vivo respecto de lo real. En cambio, el segundo caso es una expansión, una apertura extendida hacia los flujos infinitos de comunicación.⁴⁵ Lo que nos interesa de esta distinción es que, para Meillassoux, el surgimiento de lo nuevo, es decir, la emergencia de la innovación radical que corta con el pasado, solo puede darse a través del devenir activo. Entonces, solo cuando la percepción humana vuelve a conectarse con una conciencia fuera del espacio-tiempo es posible actualizar los potenciales virtuales plegados y contenidos más allá de lo humanamente imaginable.

³⁷ En el ensayo mencionado, Meillassoux afirma que en el primer capítulo de *Materia y memoria* (2013) se encuentra una teoría inmanentista antikantiana que separa la conciencia de la memoria. Pero, tal como afirma Bergson, dicha teoría sólo es posible de derecho no de hecho. En los capítulos siguientes, Bergson identificará la conciencia con la memoria contractiva, lo cual representa, para el filósofo especulativo, un retorno al encuadre kantiano. El propósito especulativo consiste en continuar esta teoría trunca y llevarla hasta sus últimas consecuencias.

³⁸ A veces, por razones prácticas, utilizaré el término conciencia para referirme a lo que Bergson entiende por percepción pura, y el término percepción para señalar la conciencia humana.

³⁹ Lo que Meillassoux rescata de la teoría bergsoniana es precisamente este carácter sustractivo de la percepción. A diferencia de Kant, en este modelo la percepción de los seres humanos no es una síntesis, es decir, no se trata de una operación que suma nada a la conciencia, sino más bien una “necedad”. Y por necedad entiende la resistencia a perderse en el flujo de la comunicación indiferenciada que es la materia.

⁴⁰ La radicalidad ontológica del ME se expresa en este punto al considerar que la muerte no es solo un devenir del sujeto en la nada inorgánica de la materia, sino un devenir-locura-infinita, puesto que cesa la selección de imágenes que contenían nuestra percepción en un todo coherente humano y, así, nos fundimos con lo indiferenciado de lo real y pasamos a ser un punto que comunica el todo con el todo. Esto es la nada, esto es morir.

⁴¹ En abril del 2007, un grupo de filósofos (Graham Harman, Ray Brassier, Quentin Meillassoux, Armen Avanessian, entre otros) se reunieron en una conferencia en Londres titulada “Realismo especulativo”. Más allá de las diferencias hacia el interior de este nuevo realismo, el objetivo que reunió a estos pensadores fue realizar aquello que se le había negado a la filosofía desde Kant: salir de la correlación pensamiento-mundo, a fin de poder pensar lo que hay cuando no hay pensamiento. Contra la primacía de la filosofía analítica y las teorías deconstructivistas, el realismo especulativo se propuso lograr que sea legítimo plantear nuevamente la posibilidad de acceder al “Gran afuera” a la filosofía. Lo que intento destacar en este punto es en qué medida la propuesta filosófica de Meillassoux es un verdadero salto ontológico en relación con otras teorías del RE.

⁴² Grant, Iain Hamilton, *Philosophies of Nature After Schelling*, Continuum, 2006.

⁴³ Harman, Graham, *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*, London, Penguin Books, 2018.

⁴⁴ Meillassoux, “La inmanencia de otro-Mundo”, pp. 39-71.

⁴⁵ Siguiendo a Deleuze, Meillassoux explica a la materia como un flujo infinito de comunicación que contiene todos los puntos de vista. Podríamos decir que se trata de un infinito indiferenciado de información. Sobre ese plano se produce un nuevo flujo que genera interferencias sobre el primero y de esta manera emerge la percepción humana. Meillassoux, “Sustracción y contracción”, pp. 162-163.

El modelo sustractivo del ME afirma que la vida, y no solo ya la precepción humana, es, en relación con lo real, una resistencia. La vida disminuye su poder de receptividad del absoluto para perseverar en su ser.⁴⁶ Ahora bien, esta resistencia a reconectar con los flujos de lo absoluto parece incluso afectar las experiencias “más innovadoras, las más revolucionarias.”⁴⁷ El filósofo concluye preguntándose cómo es posible que la vida sea cómplice de la reactividad. Esto implica que todos los impulsos de alcanzar lo nuevo radical están condenados a terminar siendo un gesto del pasado, camuflado de innovación.

Al respecto, Deleuze y Guattari también comprendieron las dificultades de crear algo radicalmente nuevo sin que el pasado se travista de novedad. En el *Antiedipo*,⁴⁸ sostienen que todo deseo de revolución proveniente del inconsciente edipizado es una antiproducción ya prevista y motivada por la máquina capitalista. El esquizoanálisis sería el único medio capaz de acceder a un inconsciente transcendental, más allá de toda ley, definido por la inmanencia de sus criterios, que constituye una práctica diferente al psicoanálisis. Luego, en *Mil mesetas*,⁴⁹ el esquizoanálisis es presentado a través del plan de hacerse un cuerpo sin órganos, en tanto reapertura de la catexis libidinal del inconsciente pre-edípico. Dicho plan consiste en expulsar al organismo (el sujeto) del cuerpo, restituyéndole a éste los potenciales obstruidos por aquél. Sin embargo, siempre se corre el riesgo de morir en la empresa o de construir un cuerpo sin órganos, vacío. El ME comparte la idea de desterritorialización del sujeto hacia un cuerpo sin órganos, proponiendo una imagen similar: la muerte creativa. Sin embargo, a diferencia de Deleuze y Guattari, esta operación cae más del lado de la inmanencia que de la voluntad del sujeto, siendo la muerte creativa la única acción posible en el proceso de creación para el ME. A continuación, explicaremos con mayor detalle estas afirmaciones, a partir de la diferenciación que Meillassoux establece entre muerte reactiva y muerte creativa, dentro del modelo sustractivo de la percepción.⁵⁰

Ambas acciones constituyen maneras de “borrar” los bucles discontinuos de la vida sobre el flujo de la inmanencia pura. En el caso de la muerte reactiva, se trata de un proceso de confinamiento y marchitamiento progresivo del bucle de intercepción: el cuerpo se repliega sobre sí mismo, se reduce cada vez más hasta la completa aniquilación: “...es una muerte por narcótico, por agotamiento, por una indiferencia cada vez mayor hacia el mundo”⁵¹. La muerte creativa, en cambio, conlleva una disminución progresiva del bucle, una apertura cada vez más amplia hacia los flujos exteriores hasta que se disuelve por completo. Es aquí donde aparece el terror hacia la disolución: “como si la nada de la muerte no fuera entendida como un simple vacío, sino, por el contrario, como una saturación, un abominable desbordamiento de existencia”.⁵² Esta muerte terrorífica, en tanto entrega total a la locura y la disolución es la única vía legítima para la emergencia de la innovación radical, según el materialismo especulativo. El devenir activo no es otra cosa que una muerte creativa.

Ahora bien, Meillassoux precisa dos aspectos significativos de esta muerte: no es una elección del sujeto y dicho sujeto es lo que realmente muere o se disuelve en tal operación:

El cuerpo activo, capaz de un devenir innovador, inventivo, siempre es sobrevenido por algo: su aumento de potencia no proviene de una decisión autónoma de un sujeto constituido, sino de una experiencia siempre padecida, de un trance afectivo en el cual se da una exterioridad radical, una exterioridad nunca percibida como tal.⁵³

A partir de estas consideraciones, es posible afirmar que la especulación niega la posibilidad deleuziana de que el sujeto pueda hacerse un cuerpo sin órganos. Ya que sólo la contingencia radical puede “decidir” poner en marcha ese proceso.

Llegando a este punto de nuestro recorrido, y conforme a las reflexiones que venimos formulando, debemos hacernos las siguientes preguntas: si la especulación rechaza la posibilidad de que el sujeto pueda, por voluntad propia, devenir en muerte creativa, reconectarse con el flujo de la inmanencia pura y actualizar futuros humanos inimaginables, entonces ¿qué nos queda por hacer? ¿Simplemente esperar que lo real decida

⁴⁶ *Ibid.*, p. 161.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 159.

⁴⁸ Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *El AntiEdipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1985, p. 115 y sig. Véase también p. 229 y sig.

⁴⁹ Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2002, pp. 155-173.

⁵⁰ Meillassoux, “Sustracción y contracción”, pp. 161-166.

⁵¹ *Ibid.*, p. 162.

⁵² *Ibid.*, p. 163.

⁵³ *Ibid.*, p. 160.

disolver por sí mismo el bucle de interferencia que ha creado?⁵⁴ El segundo cuestionamiento que emerge viene a consecuencia del primero: si es el sujeto lo que se pierde en el devenir activo, ¿qué es lo que sobrevive a la innovación radical en la muerte creativa? Esta última pregunta es un modo de plantearse lo siguiente: ¿puede de alguna manera una conciencia sobrevivir al corte de lo real sobre el plano de inmanencia?

En cuanto al primer cuestionamiento, puede reformularse bajo los términos de la siguiente reflexión: si el materialismo especulativo, tal como indica la demostración formal en *Después de la finitud*, afirma la posibilidad de que el pensamiento acceda al absoluto, entonces, ¿cuál sería el resultado de esta operación? ¿Conocer que existe una infinidad de mundos posibles a los que no podremos acceder a menos que lo real lo decida? ¿Es el destino del ser humano permanecer inactivo hasta su muerte biológica y reactiva, dentro de los límites de una temporalidad que solo actualiza diferentes versiones de un pasado que se repite? La respuesta especulativa a esto último es no. Ya se ha mencionado cómo Meillassoux afirma que es tarea de la filosofía afrontar la existencia de futuros humanos de innovación radical. Esta labor no solo implica demostrar la existencia de tales futuros, posibilita además la actualización de estos.

Especulativamente hablando, la razón no solo puede pensar el absoluto, sino que también le es lícito romper la membrana de las leyes físicas que la contienen y acceder así a potenciales virtuales de una temporalidad contingente, densamente infinita. Pero para ello habrá que morir en la operación, puesto que pensar implica aproximarse a la peor de las muertes, arrojarse al devenir-caos de la vida, llamar a la puerta del infinito infierno creativo. Sin embargo, para pensar más allá de los límites de la razón (es decir, hacer filosofía) no sólo habrá que morir, sino que, tal como afirma Meillassoux, habrá que morir y volver: “pensar es atravesar dos veces victorioso el Aqueronte: es visitar a los muertos, o más bien la muerte, y sobre todo tener éxito en regresar”.⁵⁵

Estas últimas consideraciones nos sirven como respuesta al segundo interrogante acerca de si seremos capaces de sobrevivir a la muerte creativa. Al parecer, la clave del asunto de cómo la razón puede resistir a los efectos “antigravitacionales” y trascender el espacio-tiempo sin ser engullido por el agujero negro del hipercaos, es identificarnos con la percepción pura y permanecer firmes en lo estructurado en medio del proceso de desestructuración naciente de nuevos flujos.

3. Reflexiones finales

Hasta aquí llegan las reflexiones que propongo respecto de las herramientas y posibilidades que el ME ofrece en materia de innovación radical. Por el momento, en el marco de las ideas aquí expuestas, es posible arriesgar el siguiente interrogante: ¿no es hora de asumir la frontera actual de la filosofía de la crítica, que se muestra incapaz de imaginar futuros donde las relaciones humanas no se vean implicadas en la dominación de unos sobre otros, en los juegos de poder y en el conflicto como motor del cambio en la política? Y frente a esto, ¿qué nuevos horizontes para nuestra especie será capaz de desplegar la contingencia absoluta si nos animamos a llevar nuestro pensamiento lógico hasta las últimas consecuencias?

Finalmente, quisiera ofrecer una reflexión acerca de la potencia especulativa de lo que podría considerarse el doble carácter político del ME: la legitimación del discurso científico (basado en argumentos matemáticos) y la posibilidad de imaginar potenciales más allá de lo imaginable. A este respecto, resulta interesante advertir la solvencia lógica e innovadora del ME, el cual nos propone avanzar hacia mundos que están más allá de nuestra comprensión actual, siempre partiendo de las credenciales de una ciencia legitimada por la filosofía.

Referencias bibliográficas

Avanessian, Armen, “Introducción”, en Avanessian, Armen (ed.), *Realismo especulativo*, Segovia, Materia Oscura, 2019, pp. 11-27.

Bergson, Henri, *Materia y Memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, Buenos Aires, Cactus, 2013.

⁵⁴ En contrapartida a este interrogante, en “La inmanencia de otro-Mundo”, la postulación de un Dios por venir podría interpretarse como una incitación revolucionaria para nada pasiva. Sin embargo, tal como venimos desarrollando en este artículo, la creación de lo nuevo para el ME (en textos como “Sustracción y contracción”, *La sirena y el número*, “Potencialidad y virtualidad”) implica una suerte de entrega total del sujeto a la potencia creadora de la nada. En este sentido, tal vez la noción de “muerte creativa” sea la máxima expresión de dicha entrega dentro del ME.

⁵⁵ *Ibid*, p. 166.

- Bryant, L., Srnicek, N. y Harman, G. (eds.), *The Speculative Turn. Continental materialism and realism*, Melbourne, Re.press, 2011.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Felix, *El AntiEdipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1985.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Felix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, ed. Pre-Textos, 2002.
- Grant, Iain Hamilton, *Philosophies of Nature After Schelling*, Londres, Continuum, 2006.
- Harman, Graham, *Hacia el Realismo Especulativo. Ensayos y conferencias*, Buenos Aires, Caja Negra, 2015.
- Harman, Graham, *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*, Londres, Penguin Books, 2018.
- Hume, David, *Investigaciones sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza, 1998.
- Laruelle, François, *Principios de la no filosofía*, Buenos Aires, Materia Oscura, 2020.
- Marchart, Oliver, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Meillassoux, Quentin, "Potentialité et virtualité", *Failles*, N°2, 2006, pp. 112-129. Hay traducción: "Potencialidad y virtualidad", en *Hipercaos*, Barcelona, Holobionte, 2018, pp. 93-120.
- Meillassoux, Quentin, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Ed. Du Seuil, 2006. Hay traducción: *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires, Caja Negra, 2015.
- Meillassoux, Quentin, "Soustraction et contraction. À propos d'une remarque de Deleuze sur Matière et mémoire", *Philosophie*, Vol. 4, n° 96, 2007, pp. 67-93. Hay traducción: "Sustracción y contracción: a propósito de un comentario de Deleuze sobre materia y memoria", en *Hipercaos*, Barcelona, Holobionte, 2018, pp. 121-166.
- Meillassoux, Quentin, "L'immanence d'outre monde", *Ethica*, Vol. 16, N° 2, 2009, pp. 39-71. Hay traducción: "La inmanencia de otro-Mundo", en *Ethica*, vol. 16, N2, 2009, pp 39-71.
- Meillassoux, Quentin, *Le Nombre Et La Sirene Un Dechiffrage Du Coup de Des de Mallarme*, Paris, Ed. Fayard, 2011. Hay traducción: *El número y la sirena. Desciframiento de 'Un golpe de dados' de Mallarmé*, Madrid, Cielo eléctrico, 2022.
- Meillassoux, Quentin, *Métaphysique et fiction des mondes hors-science*, Paris, Aux forges de Vulcain, 2015. Hay traducción: *Metafísica y ficción extracientífica*, Santiago de Chile, Roneo, 2020.
- Quine, Willard Van Orman, *Desde un punto de vista lógico*, Buenos Aires, Paidós, 2002.