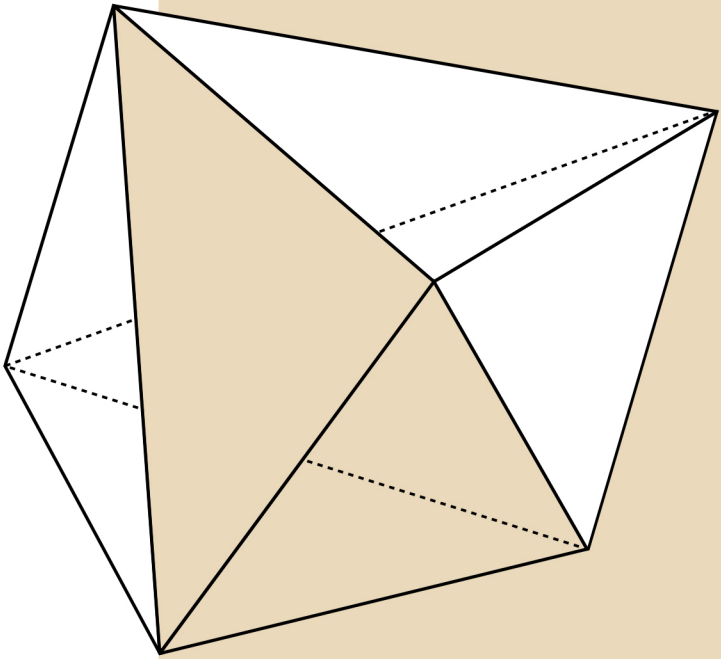
QUENTIN MEILLASSOUX

DESPUÉS DE LA FINITUD

Ensayo sobre la necesidad de la contingencia



CAJA NEGRA

QUENTIN MEILLASSOUX

DESPUÉS DE LA FINITUD

Ensayo sobre la necesidad de la contingencia

Prefacio / Alain Badiou
Traducción / Margarita Martínez
Edición al cuidado de Florencio Noceti

CAJA NEGRA 03
FUTUROS PRÓXIMOS

Meillassoux, Quentin
Después de la finutud: ensayo sobre la necesidad
de la contingencia / Quentin Meillassoux; edición a cargo
de Florencio Noceti; con prólogo de Alain Badiou.
1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires:
Caja Negra, 2015.
208 p.; 19x12 cm.
Traducido por: Margarita Martínez
ISBN 978-987-1622-34-4

1. Filosofía Contemporánea. I. Noceti, Florencio, ed. II.
Badiou, Alain, prolog. III. Martínez, Margarita, trad. IV.
Título
CDD 190

«Cet ouvrage a bénéficié du soutien
des Programmes d'aide à la publication
de l'Institut français.»
Esta obra fue beneficiada por el Programa
de Ayuda a la Publicación del Instituto Francés.

Título original: *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*
© Quentin Meillassoux
© Éditions du Seuil, 2006
© Caja Negra Editora, 2015

Caja Negra Editora

Buenos Aires / Argentina
info@cajanegraeditora.com.ar
www.cajanegraeditora.com.ar

Dirección Editorial:
Diego Esteras / Ezequiel Fanego
Producción: Malena Rey
Diseño de Colección: Consuelo Parga
Maquetación: Julián Fernández Mouján
Corrección: Mariana Lerner

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Queda prohibida la reproducción total o parcial de
esta obra sin la autorización por escrito del editor.
Impreso en Argentina / Printed in Argentina

ÍNDICE

9 Nota a la presente edición
por Florencio Noceti

15 Prefacio
por Alain Badiou

23 La ancestralidad

53 Metafísica, fideísmo, especulación

87 El principio de factualidad

133 El problema de Hume

179 La revancha de Ptolomeo

I

LA ANCESTRALIDAD

La teoría de las cualidades primarias y secundarias parece pertenecer a un pasado filosófico irremediablemente perimido: es tiempo de rehabilitarla. Semejante distinción puede aparecer ante el lector de hoy como una sutileza escolástica sin una apuesta filosófica esencial. Sin embargo, como veremos, lo que está en juego es la relación misma del pensamiento con el absoluto.

Pero antes que nada, ¿de qué se trata? Los mismos términos de "cualidades primarias" y de "cualidades secundarias" provienen de Locke; pero el principio de la diferencia ya se encuentra en Descartes.[1] Cuando me que-

1. Entre los principales textos que tratan esta diferencia, podemos mencionar: René Descartes, *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, Madrid, Tecnos, 2002; y *Los principios de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1995; John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1999. Se da por sentado que Descartes y Locke no entienden esta distinción de modo idéntico, pero aquí nos detenemos en lo que parece ser un núcleo común de significación.

mo con una vela, considero espontáneamente que la sensación de la quemadura está en mi dedo, y no en la vela. No toco un dolor que estaría presente en la llama, como una de sus propiedades; el brasero no se quema cuando quema. Pero lo que admitimos para las afecciones debe decirse de igual modo para las sensaciones: el sabor de un alimento no es gustado por el propio alimento, y entonces no existe en él antes de que sea consumido. Del mismo modo, la belleza melodiosa de una secuencia sonora no es escuchada por la melodía; el color deslumbrante de un cuadro no es visto por el pigmento coloreado de la tela, etcétera. En síntesis, nada sensible –cualidad afectiva o perceptiva– puede existir tal como se da a mí en la cosa sola, sin relación conmigo mismo o con otro ser viviente. Si se considera en el pensamiento a esa cosa "en sí", es decir, indiferentemente de la relación que sostiene conmigo, ninguna de estas cualidades parece poder subsistir. Quítese al observador y el mundo se vacía de sus cualidades sonoras, visuales, olfativas, etcétera, como la llama se "vacía" del dolor una vez que el dedo ha sido retirado.

Sin embargo, no se puede decir que lo sensible sea inyectado por mí en las cosas a la manera de una alucinación permanente y arbitraria. Porque existe por cierto un lazo constante entre las realidades y su sensación: sin *cosa* capaz de suscitar la sensación de rojo, no hay percepción de cosa roja; sin un fuego bien real, no hay sensación de quemadura. Pero no tiene sentido decir que el rojo o el calor de la cosa existirían de igual modo, a título de cualidades, tanto sin mí como conmigo; sin *percepción* de rojo, no hay cosa roja; sin sensación de calor, no hay calor. Sea afectivo o perceptivo, lo sensible solo existe como *relación*: relación entre el mundo y el viviente que soy. Lo sensible, en verdad, no está simplemente "en mí" al modo de un sueño, ni simplemente "en la cosa" al modo de una propiedad intrínseca: es la relación misma entre la cosa y yo. Estas

cualidades sensibles, que no están en las cosas mismas sino en mi relación subjetiva con ellas, estas cualidades corresponden a lo que los clásicos denominan las *cualidades secundarias*.

Ahora bien, no son estas cualidades secundarias las que descalificaron la teoría clásica de las cualidades. Que no tenga sentido atribuir a la "cosa en sí" (que es, en el fondo, la "cosa sin mí") propiedades que solo pueden resultar de una relación entre la cosa y su aprehensión subjetiva se convirtió, en efecto, en un lugar común que pocos filósofos cuestionaron. Se discutirá sin duda con vigor, en la tradición fenomenológica, el modo en que Descartes o Locke pensaron una relación semejante: como modificación de la sustancia pensante ligada a la acción mecánica de un cuerpo material y no, por ejemplo, como correlato noético-noemático. Pero la cuestión no es volver a relacionarse con la manera según la cual los clásicos determinaron la relación constitutiva de la sensibilidad: solo nos importa aquí el hecho de que lo sensible *sea* una relación y no una propiedad inherente a la cosa. Desde este punto de vista, acordar con Descartes o Locke no plantea ninguna dificultad a un contemporáneo.

Pero no sucede lo mismo cuando hacemos intervenir el núcleo de la teoría clásica de las cualidades: a saber, el hecho de que habría *dos tipos* de cualidades. Porque lo que descalificó decisivamente la distinción entre cualidades secundarias y cualidades primarias fue el hecho mismo de la distinción: es decir, la creencia según la cual la "subjetivación" de las cualidades sensibles (la puesta en evidencia de su lazo esencial con la presencia de un sujeto) no debería extenderse a *todas* las propiedades concebibles del objeto, sino solo a las determinaciones sensibles. En efecto, entendemos por cualidades primarias propiedades supuestamente inseparables, esta vez, del objeto: propiedades que se

supone que pertenecen a la cosa, incluso cuando dejo de aprehenderla. Propiedades de la cosa sin mí tanto como conmigo –propiedades del en-sí. ¿En qué consisten? Para Descartes, son todas las propiedades que resultan de la extensión, y que entonces pueden ser objeto de demostraciones geométricas: largo, ancho, profundidad, movimiento, figura, tamaño.[2] Por nuestra parte, evitaremos hacer intervenir aquí la noción de extensión, porque esta es indisociable de la representación sensible: no se puede imaginar una extensión que no esté coloreada, y por lo tanto que no esté asociada a una cualidad secundaria. Para reactivar en términos contemporáneos la tesis cartesiana, y para enunciarla en los mismos términos con los que creemos defenderla, sostendremos entonces lo siguiente: *tiene sentido pensar como propiedad del objeto en sí a todo lo que puede ser formulado del objeto en términos matemáticos*. Todo lo que, del objeto, puede dar lugar a un pensamiento matemático (una fórmula, una traslación a números), y no a una percepción o a una sensación, es lo que tiene sentido convertir en una propiedad de la cosa sin mí tanto como conmigo.

La tesis sostenida, entonces, es doble: por una parte admitimos que lo sensible no existe sino como relación de un sujeto con el mundo; pero por otra parte consideramos que las propiedades matematizables del objeto están exentas de la constricción de dicha relación, y que están efectivamente en el objeto tal como las concibo, tenga yo relación con dicho objeto o no. Antes de justificar esta tesis, hay que discernir en qué puede parecerle absurda a un filósofo contemporáneo, y develar la fuente precisa de este absurdo aparente.

2. Locke, por razones que no podemos examinar aquí, agrega a esta lista la "solidez".

Si esta tesis tiene todas las chances de parecer vana a un contemporáneo, es porque es decididamente *precrítica* –porque representa una regresión a la posición "ingenua" de la metafísica dogmática. Acabamos de suponer, en efecto, que el pensamiento podía discriminar entre las propiedades del mundo que surgen de nuestra relación con él, y las propiedades de un mundo "en sí", que subsistiría en sí mismo indiferentemente de la relación que mantuviéramos con él. Ahora bien, sabemos que esta tesis se convirtió en insostenible desde Kant, e incluso desde Berkeley:[3] insostenible porque el pensamiento no podría *salir de él mismo* para comparar el mundo "en sí" y el mundo "para nosotros", y entonces discriminar lo que se debe a nuestra relación con el mundo y lo que solo pertenece al mundo. En efecto, semejante empresa es autocontradictoria: en el momento en que pensamos que tal propiedad pertenece al mundo en sí, lo pensamos, en efecto, y semejante propiedad se revela entonces ella misma como esencialmente ligada al pensamiento que podemos tener del asunto. No podemos hacernos una representación del en-sí sin que se convierta en un "para-nosotros" o, como lo dice de un modo agradable Hegel, no podemos "sorprender" al objeto "por detrás", de modo de saber qué sería en él mismo:[4] lo que significa que no podemos conocer nada que esté más allá de nuestra relación con el mundo. Las propiedades matemáticas del objeto no podrían entonces constituir la excepción a la subjetivación precedente: también deben ser concebidas

3. En este punto, nos remitimos al análisis de Alain Renaut de la carta de Kant a Marcus Herz el 21 de febrero de 1772, en *Kant aujourd'hui*, París, Aubier, 1997. Sobre la crítica de Berkeley de la distinción de las cualidades secundarias y primarias: *Principios del conocimiento humano*, Buenos Aires, Losada, 2004.

4. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1966.

como dependientes de la relación que un sujeto mantiene con lo dado, como una forma de la representación, si soy un kantiano ortodoxo; como un acto de la subjetividad, si soy un fenomenólogo; como un lenguaje formal específico, si soy un filósofo analítico, etcétera. Pero en todos los casos, un filósofo que ratifica la legitimidad de la revolución transcendental –un filósofo que se quiera "poscrítico", y no dogmático– sostendrá que es ingenuo creer que podríamos pensar *algo* –así sea una determinación matemática del objeto– haciendo abstracción del hecho de que siempre somos *nosotros* los que pensamos algo.

Observemos –porque tendremos que volver a ello– que la revolución trascendental consistió no simplemente en descalificar el realismo ingenuo de los metafísicos dogmáticos (de eso ya se había encargado el idealismo subjetivo de Berkeley) sino también, y sobre todo, en redefinir la objetividad fuera del contexto dogmático. En el marco kantiano, la conformidad de un enunciado con el objeto no puede definirse, en efecto, como "adecuación" o "semejanza" de una representación a un objeto que se supone "en sí", porque dicho en-sí es inaccesible. La diferencia entre una representación objetiva (del tipo: "el sol calienta la piedra") y una representación "simplemente subjetiva" (del tipo: "la habitación me parece calurosa") debe entonces pasar por la diferencia entre dos tipos de representaciones subjetivas: las que son universalizables –es decir, experimentables en principio por cualquiera– y, a ese título, "científicas", y las que no son universalizables, y no pueden en consecuencia formar parte del discurso de la ciencia. Desde entonces, la *intersubjetividad*, el consenso de una comunidad, ha estado destinada a sustituir la *adecuación* de las representaciones de un sujeto solitario a la cosa misma, a título de criterio auténtico de la objetividad, y más especialmente de la objetividad científica. La verdad científica ya no es lo

que se conforma a un en-sí que se supone indiferente a su donación, sino lo que es susceptible de ser dado a una comunidad científica para compartir.

Semejantes consideraciones nos permiten capturar en qué aspectos la *correlación* parece haberse convertido en la noción central de la filosofía moderna a partir de Kant. Por "correlación" entendemos la idea según la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente. En lo sucesivo denominaremos *correlacionismo* a toda corriente de pensamiento que sostenga el carácter insuperable de la correlación así entendida. De allí en más se hace posible decir que toda filosofía que no se pretenda un realismo ingenuo se ha convertido en una variante del correlacionismo.

Examinemos más de cerca el sentido de dicho filosofema: "correlación, correlacionismo".

El correlacionismo consiste en descalificar toda pretensión de considerar las esferas de la subjetividad y de la objetividad independientemente una de la otra. No solo hay que decir que nunca aprehendemos un objeto "en sí", aislado de su relación con el sujeto, sino que debemos sostener también que nunca aprehendemos un sujeto que no esté siempre-ya en relación con un objeto. Si podemos denominar "círculo correlacional" al argumento según el cual no podemos pretender pensar el en-sí sin entrar en un círculo vicioso, sin contradecirnos de inmediato, podemos denominar "paso de baile correlacional" a esa otra figura del razonamiento a la cual los filósofos se han acostumbrado tan bien: esta figura, que encontramos en las obras contemporáneas con tanta frecuencia, sostiene que "sería ingenuo pensar al sujeto y al objeto como dos entes que subsistirían cada uno por sí mismo y a los cuales la relación que mantienen entre sí se les agregaría desde afuera. Por el contrario, la relación es en cierto

modo anterior: el mundo no tiene sentido de mundo más que porque se me aparece como mundo, y el yo no tiene su sentido de yo sino porque es respecto del mundo aquel para el cual el mundo se devela...".[5]

De modo general, el "paso de baile" del moderno es esa creencia en la primacía de la relación por sobre los términos vinculados, creencia en la potencia constitutiva de la relación mutua. El "co-" (de co-donación, de co-relación, de co-originariedad, de co-presencia, etcétera), ese "co-" es la partícula dominante de la filosofía moderna, su verdadera "fórmula química". Así, se podría decir que hasta Kant uno de los problemas principales de la filosofía consistió en pensar la sustancia, mientras que a partir de Kant se trata más bien de pensar la correlación. Antes de lo trascendental, una de las preguntas que podía desempatar de modo decisivo a dos filósofos rivales era la siguiente: ¿cuál es el que piensa la verdadera sustancia: es el filósofo quien piensa la Idea, el individuo, el átomo, Dios, qué Dios? Después de Kant, y desde Kant, desempatar a dos filósofos rivales ya no resulta de preguntarse cuál piensa la verdadera sustancialidad sino de preguntarse cuál piensa la correlación más originaria. ¿Es el pensador de la correlación sujeto-objeto, del correlato noético-noemático, de la correlación lenguaje-referencia? La pregunta ya no es ¿cuál es el sustrato justo? sino: ¿cuál es el justo correlato?

La conciencia y el lenguaje fueron los dos "medios" principales de la correlación en el siglo XX, dando sostén respectivamente a la fenomenología y a las diversas corrientes de la filosofía analítica. Francis Wolff los caracteriza con mucha justicia cuando hace de ellos "obje-

5. Philippe Huneman y Estelle Kulich, *Introduction à la phénoménologie*, París, Armand Colin, 1997.

tos-mundo".[6] La conciencia y el lenguaje son en efecto objetos únicos, porque "hacen mundo". Y si esos objetos hacen mundo, es porque, para ellos, "todo está adentro", pero también "todo está afuera...". Wolff continúa así:

> Todo está adentro porque, para poder pensar lo que sea que pensemos, hay que 'poder tener conciencia de ello', hay que poder decirlo, y entonces estamos encerrados en el lenguaje o en una conciencia, sin poder salir de allí. En este sentido no tienen exterior. Pero en otro sentido, están completamente vueltos hacia el exterior, son la ventana misma del mundo: porque tener conciencia es siempre tener conciencia de algo, hablar es necesariamente hablar de algo. Tener conciencia del árbol es tener conciencia del árbol *mismo*, y no de una idea de árbol, hablar del árbol no es decir una palabra sino hablar de la cosa, a pesar de que conciencia y lenguaje solo encierren el mundo en sí mismos porque, a la inversa, están por completo en él. Estamos en la conciencia o el lenguaje como en una jaula transparente. Todo está afuera, pero es imposible salir.[7]

Lo que es notable en esta descripción de la conciencia y el lenguaje de los modernos es que exhibe el carácter paradójico de la exterioridad correlacional: por una parte el correlacionismo insiste en el lazo originario tanto de la conciencia como del lenguaje con un afuera radical (la conciencia de la fenomenología se trasciende, "estalla", como dice Sartre hacia el mundo); pero por otra parte, esta insistencia parece disimular un extraño sentimiento de encierro, de enclaustramiento en un afuera semejante (la "jaula transparente"). Porque estamos bien encerrados en el en-afuera del lenguaje y la conciencia, puesto que estamos

6. Francis Wolff, *Dire le monde*, París, PUF, 1997.
7. *Ibídem*.

allí *siempre-ya* (otra locución esencial, con el "co-", del correlacionismo), porque no disponemos de ningún punto de vista desde el cual podamos observar desde el exterior a estos "objetos-mundo", donadores insuperables de toda exterioridad. Ahora bien, si ese afuera nos aparece como un *afuera claustral*, un afuera en el cual tiene sentido sentirse encerrado, es porque un afuera semejante es, a decir verdad, por completo relativo, puesto que es –precisamente– relativo, relativo a nosotros mismos. La conciencia y su lenguaje se transcienden, por cierto, hacia el mundo, pero mundo hay solo en tanto que una conciencia pueda transcender respecto de él. Este espacio del afuera solo es, entonces, el espacio de lo que nos enfrenta, de lo que no existe más que a título de "respecto a" nuestra propia existencia. Por eso, en verdad, no nos transcendemos demasiado lejos sumergiéndonos en dicho mundo; nos contentamos con explorar las dos caras de lo que sigue siendo un frente a frente –como una medalla que no conociera sino su reverso. Y si los modernos ponen semejante vehemencia en sostener que el pensamiento es pura orientación hacia el exterior, podría suceder que sea, en verdad, en razón de un duelo mal asumido –por denegación de una pérdida inherente al abandono del dogmatismo. Podría suceder, en efecto, que los modernos tuviesen la sorda impresión de haber perdido irremediablemente el *Gran Afuera*, el Afuera *absoluto* de los pensadores precríticos: ese Afuera que no era relativo a nosotros, que se daba como indiferente a su donación para ser lo que es, al existir tal como es en él mismo, lo pensemos o no; ese Afuera que el pensamiento podría recorrer con el sentimiento justificado de estar en tierra extranjera, de estar, esta vez, plenamente en otra parte.

Subrayemos, para finalizar esta breve exposición del filosofema poscrítico, que la correlación pensamiento-ser no se reduce a la correlación sujeto-objeto. Dicho de otra manera: el dominio de la correlación sobre el pensamien-

to contemporáneo no implica el dominio de las filosofías de la *representación*. En efecto, es posible criticar a estas filosofías en nombre de una correlación más originaria entre el pensamiento y el ser. Y, de hecho, las críticas de la representación no significaron una ruptura con la correlación, es decir un simple retorno al dogmatismo.

Contentémonos con dar un ejemplo acerca de este punto: el de Heidegger. Por una parte, se trata por cierto para Heidegger de señalar, en todo pensamiento metafísico de la representación, una obliteración del ser o de la presencia en provecho únicamente del ente-presente, considerado como objeto. Pero por otra parte, pensar semejante velamiento del ser en el seno del develamiento del ente que él hace posible supone, para Heidegger, tomar en consideración la *co-pertenencia* (*zusammengehörigkeit*) originaria del hombre y el ser, que él denomina *Ereignis*.[8] La noción de *Ereignis*, central en el último Heidegger, sigue siendo entonces fiel a la exigencia correlacional heredada de Kant, y prolongada por la fenomenología husserliana: porque la "co-apropiación" que es el *Ereignis* significa que tanto el ser como el hombre no pueden ser planteados como dos "en-sí" que no entrarían en relación sino en una segunda instancia. Los dos términos de la apropiación, por el contrario, están constituidos originariamente por su relación mutua: "El *Ereignis* es la conjunción esencial del hombre y el ser, unidos por una pertenencia mutua de su ser propio".[9] Y el pasaje que

8. Martin Heidegger, *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1990.
9. *Ibídem*. Heidegger insiste, por cierto, en el hecho de que, en el término "co-pertenencia", el "co-"(el "*zusammen*") debe ser comprendido a partir del sentido de la pertenencia y no la pertenencia a partir del "co-". Pero se trata solamente de evitar entender la unidad del pensamiento y el ser a la manera de la metafísica, como *nexus* y *connexio*, y sumisión de toda cosa al orden del sistema: no se trata de abandonar el "co-" sino de volver a pensar la originariedad por fuera de los esquemas de la representación.

sigue muestra con claridad el mantenimiento riguroso, en Heidegger, del "paso de baile" correlacional: "Decimos siempre del 'Ser mismo' *demasiado poco*, si al decir 'el Ser', omitimos la pre-sencia para la *esencia humana*, y con ello desconocemos que esa esencia misma forma parte de 'el Ser'. Decimos también siempre *demasiado poco* del hombre, si al decir 'el Ser' (no el ser humano), ponemos el hombre para sí, y lo así puesto lo ponemos entonces otra vez en relación con el 'Ser'". [10]

Contamos desde entonces el número de decisiones que todo filósofo debe ratificar –cualquiera sea la dimensión de su ruptura con la modernidad– si no quiere hacer una regresión a una posición simplemente dogmática: círculo y paso de baile correlacionales; sustitución de la adecuación por la intersubjetividad en la redefinición de la objetividad científica; mantenimiento de la correlación hasta en la crítica de la representación; afuera claustral. Estos postulados caracterizan a toda filosofía "poscrítica", es decir, que todavía se pretende lo suficientemente fiel al kantismo como para recusar todo retorno puro y simple a la metafísica precrítica.

Al sostener la existencia de las cualidades primarias faltamos al conjunto de estas decisiones. ¿Es que estamos decididos, entonces, a hacer una regresión hacia el dogmatismo con los ojos abiertos? Y antes que nada, ¿qué nos incita a romper de este modo con el círculo de la correlación?

//

Es una línea simple. Puede tener muchas tonalidades, un poco como un espectro de colores separados por trazos

10. Martin Heidegger y Ernst Jünger, "Hacia la pregunta del ser", en *Acerca del nihilismo*, Barcelona, Paidós, 1994.