

Sobre la diferencia filosófica entre “poder-dejar-de-ser” y “poder-estar-en-el-error”: un diálogo con Quentin Meillassoux y Claudio Cormick

David Alberto Roldán
Universidad del Centro Educativo Latinoamericano

Resumen

En este artículo me propongo reconstruir el concepto de “correlacionismo” de Quentin Meillassoux como crítica a la filosofía post-kantiana en el sentido de haberse limitado a conocer todo objeto en tanto éste se encuentre correlacionado con una conciencia. Dado que Meillassoux sostiene que el correlacionismo es incapaz de “pensar un absoluto”, por considerar tal aspiración una pretensión de carácter metafísico, y por tanto, rechazable, la estrategia del filósofo francés consiste en postular a la factualidad de todo ente efectivamente existente o posible (el denominado “principio de factualidad”). Claudio Cormick ha criticado dicho principio por considerar que hay un error en la argumentación de Meillassoux, al reificar de modo indebido la relación de conocimiento como una entidad de segundo grado (un “para nosotros” como ontológicamente distinto de un “para sí”). La crítica de Cormick, aunque atendible para el conocimiento de un objeto en general, no tiene en cuenta el contexto específico del planteo de Meillassoux, que implica “pensar la propia muerte” como un absoluto, un hecho que tendrá lugar “sin correlación con mi conciencia”. La “posibilidad de estar en el error” —eje del argumento de Cormick— da lugar a “la posibilidad de dejar-de-ser”. La ontología de Meillassoux no deja espacio para un ente necesario, y esto plantea algunas preguntas filosóficas que surgen del diálogo con Claudio Cormick.

Palabras clave: Correlacionismo – Meillassoux – Cormick – Facticidad

Abstract

In this article, I propose to reconstruct Quentin Meillassoux’s concept of “correlationism” as a critique of post-Kantian philosophy’s limitation

to knowing every object insofar as it is correlated with a consciousness. Since Meillassoux maintains that correlationism is incapable of “thinking an absolute,” considering such an aspiration a metaphysical pretension and therefore rejectable, the French philosopher’s strategy consists in proposing the factuality of every effectively existing or possible entity (the so-called “principle of factuality”). Claudio Cormick has criticized this principle, arguing that Meillassoux’s argument is flawed in that it improperly reifies the relation of knowledge as a second-degree entity (a “for us” as ontologically distinct from a “for itself”). Cormick’s critique, while pertinent to the understanding of an object in general, fails to take into account the specific context of Meillassoux’s argument, which involves “thinking of one’s own death” as an absolute, an event that will occur “without correlation with my consciousness.” The “possibility of being in error”—the axis of Cormick’s argument—gives rise to “the possibility of ceasing to be.” Meillassoux’s ontology leaves no room for a necessary entity, and this raises some philosophical questions that emerge from a dialogue with Claudio Cormick.

KeyWords: Correlationism – Meillassoux – Cormick – Facticity

Introducción

Quentin Meillassoux es un filósofo francés que saltó a la fama con la publicación de *Après la finitude* (2006, 2018a). Las ideas centrales ya estaban en su tesis doctoral (1996). El proyecto general es el de un “materialismo especulativo” que permita pensar a la filosofía centrada en la conciencia desde el realismo especulativo “no metafísico”. Para Meillassoux la filosofía se privó, desde Kant hasta el giro lingüístico y el post-estructuralismo —pasando por Heidegger y Wittgenstein— de especular sobre cualquier tipo de realidad previa o posterior a la emergencia de la conciencia. Para decirlo con más precisión, el “giro trascendental” pretende ser criticado, por Meillassoux, desde la constatación de un acontecimiento de orden empírico: el universo pre-existe a la emergencia de la conciencia humana. Este hecho, que nos viene dado por la investigación científica, pone en jaque —según este filósofo— a la filosofía post-kantiana: hay ciertos enunciados de la ciencia cuyo sentido “profundo” no puede ser aceptado por la filosofía centrada en la conciencia. Una estrategia clave de Meillassoux consiste en haber inventado un concepto para agrupar a una

enorme cantidad de filósofos: el correlacionismo. El correlacionismo es la filosofía kantiana y post-kantiana que abandonó todo tipo de especulación o conocimiento sobre la realidad en-sí, tal como es con independencia de la conciencia.

La distinción kantiana entre *noúmeno* y *fenómeno* habría traído hondas consecuencias para la filosofía contemporánea. La filosofía se habría impuesto la tarea de pensar toda realidad “a la medida de la conciencia”, dando por supuesto que todo tipo de afirmación de la cognoscibilidad del *en sí* era o bien una forma de afirmación metafísico-religiosa (basada en una presunta autoridad epistémica, i.e. el Papa, el Magisterio Eclesiástico, o escritos considerados sagrados o autoritativos en sí mismos, como el rol que por momentos jugaron los textos de Aristóteles en la Escolástica⁷), o bien una pretensión de conocimiento especulativo, racional, con independencia de la realidad empírica. En este sentido pueden entenderse las críticas de filosofías post-estructuralistas a toda pretensión de un “conocimiento absoluto”, como si este —aun en su pretensión de un conocimiento especulativo-racional—, fuera asimilable, sin más, a una forma de dogmatismo religioso o metafísico.

Para Meillassoux existen, al menos dos formas de “correlacionismo”. El correlacionismo débil, el kantiano, que afirma que existe el *noúmeno* y que no es contradictorio. A su vez, Kant niega la cognoscibilidad del *noúmeno*. El correlacionismo fuerte va más allá. Meillassoux lo atribuye a la fenomenología: no sabemos si existe o no existe el *noúmeno*; la *epojé* nos garantiza que vamos a describir el fenómeno sin especular sobre su existencia de modo independiente a lo dado a la conciencia. Según Meillassoux, este “correlacionismo fuerte” no sólo “niega la cognoscibilidad” del *noúmeno*, sino que incluso niega su racionalidad: “no podemos estar seguros de que el *noúmeno* ‘exista o no exista, ni tampoco que, de existir, sea racional’”. La habilidad de Meillassoux —poco dado a la consignación de un aparato crítico sobre los autores que está criticando— consiste en que nadie se reivindica, cabalmente, como “correlacionista”. Este nuevo concepto es un rótulo que cada quien tendrá que ver si acepta o no. Kant, Heidegger y Husserl son miembros del correlacionismo, pero nadie es “el correlacionista” por antonomasia.

⁷ Cf. Ullmann (1999). Para una crítica de la “infalibilidad papal” por parte de un teólogo católico, ver Küng (1971) Henri Frankfort ha planteado la posibilidad de entender el discurso religioso como una forma de “pensamiento especulativo” (1954)

Según la reconstrucción de Meillassoux, Kant admite cierto conocimiento especulativo del en-sí: 1) existe; 2) es no-contradictorio. Este segundo punto es importante, porque Kant estaría sosteniendo el “principio de no contradicción” para el noúmeno (correlacionismo débil), cosa que no está clara con la fenomenología (en principio, dice Meillassoux, la fenomenología podría poner en duda si el ser independiente a la conciencia respetaría o no el principio de no-contradicción).

Meillassoux sostiene que el en-sí existe con independencia de la conciencia, y que el sentido “profundo” de un enunciado ancestral (como la afirmación de que la acreción del planeta Tierra tuvo lugar hace X miles de millones de años) quiere decir, literalmente, lo que dice: que primero se formó el planeta Tierra, y que luego emergió la conciencia humana. Para el correlacionismo, según Meillassoux, el sentido del enunciado ancestral tendría que interpretarse que “sin ser humano no hay sentido ni mundo, por lo tanto, lo que sucedió antes de la emergencia de la conciencia adquiere su sentido por una retroyección del futuro hacia el pasado”. Meillassoux apuesta a que es posible desarrollar un sistema filosófico especulativo que admita la cognoscibilidad del en-sí sin recurrir a una prueba ontológica ni a un idealismo berkeleyano. El proyecto de Meillassoux conduce a la afirmación de un único principio: “principio de factualidad” y paga un precio muy alto para dar ese conocimiento especulativo: toda realidad, anterior o posterior a la emergencia de la conciencia, “debe poder dejar de ser” en cualquier momento. No existe ni existirá un “ente necesario” (un dios metafísico, cartesiano o de otro tipo). De este modo Meillassoux lograría un conocimiento especulativo “no metafísico”, “no teológico”, por no afirmar la existencia de un ente necesario.

Pues bien, ¿cómo llega Meillassoux a afirmar la necesidad de que todo ente debe respetar este principio de factualidad? En lo que sigue me propongo reconstruir esa parte de la argumentación de Meillassoux en diálogo con la crítica que el filósofo argentino Claudio Cormick le planteara en su momento.

I.

Claudio Cormick elabora una crítica de Meillassoux desde un cruce —típico en su obra— entre filosofía trascendental —cercana a la fenomenología— y filosofía analítica. En una ponencia publicada

en fecha relativamente reciente (2021)⁸ el filósofo argentino apunta directamente al presunto carácter evidente del “principio de irrazón”, como si se tratase de un principio imposible de rechazar sin caer en contradicción performativa. Si el principio de irrazón (de Meillassoux) es, efectivamente, un principio que no puede ser negado sin incurrir en contradicción performativa estaríamos en presencia de un tercer principio de este tipo, tras el principio an-hipotético de Aristóteles (principio de no-contradicción) y los presupuestos normativos de la pragmática trascendental —apeliana-habermasiana—. Cormick advierte que la posición agnóstica, con respecto al en-sí, perfectamente puede rechazar el dogmatismo con la simple asunción de una perspectiva falibilista: “podríamos estar equivocados en lo que ahora tenemos por certero”. Para comprender adecuadamente la crítica de Cormick es menester reconstruir, paso por paso, la argumentación de Meillassoux en este punto ya que complementa el argumento del archi-fósil.

En efecto, Meillassoux presenta otro argumento, que se ocupa del otro extremo de la temporalidad, no en el pasado “anterior a la emergencia de la consciencia” (la ancestralidad), sino del futuro: la posibilidad de la vida “post-mortem”. En este segundo argumento, el planteo de Meillassoux no versa, en principio, sobre cualquier objeto posible de experiencia, sino de la cuestión general de la muerte o, más precisamente, de la muerte en cada caso propia (“mi muerte”). ¿Cómo puede un pensamiento pensar su propia muerte? Esa es la pregunta que plantea Meillassoux, en torno a la cual presentará varios “personajes filosóficos” en diversas rondas de debate. Aquí no nos interesa tanto la pregunta por la finitud humana en cuanto tal, sino en cómo funciona el argumento de Meillassoux —anticipemos, a favor de algún tipo de conocimiento especulativo de mi propio carácter de ente contingente— con ese problema en particular. Esto es así —sospechamos— porque Meillassoux quiere partir de una tesis en las que todos los participantes estarían de acuerdo: en que todos están vivos. Desde esa certeza, los participantes del debate podrán especular sobre su futuro, o abstenerse de especular, de acuerdo con diversos presupuestos.⁹

⁸ Existen diversos abordajes de la obra de Meillassoux en nuestro medio (Biset, 2022; Macías Martín, 2021; Martínez & Pelegrín, 2024; Ralón, 2022; Ramírez & Ralón, 2015)

⁹ Una reformulación del argumento ha sido presentada unos años más tarde, bajo la forma de “Dilema espectral” (Meillassoux, 2009); también fue reformulado más brevemente en otro texto, traducido al castellano (Meillassoux, 2016).

La *primera ronda* consiste en la presentación de los primeros personajes filosóficos. En principio se opondrían dos duplas: la primera dupla estaría conformada por dos personajes “dogmáticos” que se opondrían a dos personajes “no-dogmáticos”. En los personajes dogmáticos estarían los “creyentes”, que aceptan el argumento ontológico como prueba válida de la existencia de Dios, y los ateos, que niegan la existencia de Dios, bajo algún tipo de “prueba”. Entre los “no dogmáticos” estarían, primero, los agnósticos-correlacionistas (llamados a ocupar un lugar central en la argumentación de Meillassoux) y los idealistas subjetivos, de tipo berkeleyano.

En esta primera ronda, entonces, ante el problema de la finitud humana o, más concretamente, ante el problema de la propia muerte, las respuestas se organizan del siguiente modo: a) el creyente responderá que en una “vida post-mortem” verá a Dios; el creyente puede afirmar esto porque *no hay* un “en sí” misterioso sino que, a través de la prueba ontológica, habita un mundo en el que la veracidad y bondad de Dios *ha sido demostrada racionalmente*. En este punto Meillassoux no menciona la matematización de la naturaleza, pero es claro que se refiere a Descartes.

El segundo personaje dogmático, b) sería el ateo. Este personaje filosófico sabe que post-mortem será aniquilado; es “dogmático” porque pretende *conocer* el en-sí, estando seguro de su propio aniquilamiento.

En cuanto a los personajes “no dogmáticos” —que no necesariamente serían “irrealistas científicos”— tenemos, primero, c) el agnóstico-correlacionista, que sería quien rechaza a los dos personajes precedentes por “dogmáticos”. Tanto el racionalista-creyente como el ateo son, a los ojos del correlacionista, “realistas” que pretenden un conocimiento injustificado del en-sí. El correlacionista se detiene aquí en dos “posibles de ignorancia”. No *sabemos* si post-mortem “veremos a Dios” o seremos completamente aniquilados.

Frente a las tres posiciones precedentes, el personaje d), el idealista¹⁰, rechaza las tres posiciones precedentes con el siguiente

¹⁰ Meillassoux es un tanto ambiguo en el empleo del término “idealista”, con el que por momentos refiere al “idealismo en general”, al “idealismo subjetivo” y al “idealismo absoluto”. Por momentos solo escribe “idealismo” (lo que genera cierta ambigüedad) y por momentos aclara de qué tipo se trata. Aquí se trata del tipo berkeleyano, como hemos dicho.

planteo: el creyente, el ateo y el correlacionista son inconsistentes porque creen que el en-sí puede diferir del para-nosotros-presente. Para el idealista subjetivo, digamos más concretamente, el sujeto no puede experimentar su propia muerte, porque para que la muerte tenga algún tipo de entidad debería ser *pensada por alguien*. Esto abre una posible objeción inter-subjetiva, ya que efectivamente —antes de la extinción de la humanidad— vemos que las personas mueren y dicha muerte tiene “algún tipo de entidad” porque somos muchos los sujetos que efectivamente pensamos y percibimos la muerte del otro. Sin embargo, Meillassoux se atrinchera, retóricamente, en un idealismo subjetivo pensado *desde la primera persona* —recordemos que en el argumento del archi-fósil no era así, sino que su adversario allí era el correlacionismo intersubjetivo—. Para Meillassoux aquí el idealista subjetivo se detendría, frente a la muerte, en la tesis de que “solo puedo existir como existo ahora”, o en todo caso, agonizando sin fin para “pensar mi muerte hasta el límite”, pero sin que eso se efectivice realmente. Termina aquí la primera ronda de debates.

II.

La *segunda ronda* está planteada, por Meillassoux, desde la perspectiva correlacionista. Aquí explora cómo argumentaría el correlacionista frente a las tres posiciones rivales, que son caracterizadas ahora con una serie de tesis sintéticas o reductivas; post-mortem el creyente sostiene que “sigo siendo idéntico” y verá a Dios; el ateo sostiene que post-mortem “devengo otro” y el idealista subjetivo sostiene que “soy inmortal”. Puesto en estos términos, es ahora el correlacionista el que des-absolutiza estas tres posiciones absolutistas. El correlacionista admite que las dos posiciones “dogmáticas” son pensables: puedo permanecer idéntico o puedo “ser otro”; pero no hay una “razón necesaria” que implique alguna de estas opciones. Por el lado del idealista subjetivo las cosas no van mejor. Si bien “no me puedo pensar aniquilado”, no hay, para el correlacionista, una “causa” que prohíba esa eventualidad. El correlacionista des-absolutiza las tres opciones precedentes y persiste en su agnosticismo: no *sabemos* qué sucederá post-mortem.

La *tercera ronda* de debates introduce un nuevo personaje, que es el “filósofo especulativo”. Aquí uno podría pensar que se trata de la propia posición de Meillassoux, aunque también podría ser Hegel. Sin embargo, como más adelante habla del “idealista especulativo”, por el

momento tomaremos al “filósofo especulativo” como la posición del propio Meillassoux. Para el filósofo especulativo las tesis del creyente, el ateo y el idealista subjetivo “no son absolutos”: “lo absoluto es el poder-ser-otro teorizado por el correlacionista”, pero sobre el cual no ha reflexionado lo suficiente. El absoluto sería el principio de irrazón, o de facticidad, que en este problema de la mortalidad se formularía como “mi posible pasaje a ser-otro desprovisto de toda razón es un absoluto”.

Aquí la cuestión pasa por tomar el relevo¹¹ que dejó el correlacionista en su crítica al idealista subjetivo: si podemos “pensar” nuestra aniquilación, es porque pensamos que hay un poder “capaz de aniquilarnos, abolirnos o transformarnos” (Meillassoux no menciona aquí la tesis de la “identidad”, atribuida al creyente). El correlacionista, para des-absolutizar la posición idealista subjetiva, piensa su “poder-ser-otro” post-mortem como si se tratara de una “realidad indiferente al sujeto y al pensamiento”; no piensa esa realidad *como correlacionada* a una conciencia. Es aquí en donde Meillassoux sostiene haber dado con una “grieta” en el círculo correlacional, una grieta que consiste en advertir que *en este punto* el correlacionista está pensando en un “absoluto” no correlacionado con la conciencia: el correlacionista, para no ser un idealista subjetivo, deja abiertas las tres posiciones “absolutistas”, sin cerrarse a ninguna de ellas; en el caso puntual en que intenta rebatir al idealismo subjetivo, el correlacionista se piensa a sí mismo como enfrentado a un poder-ser-otro, a una alteridad de la facticidad que es pensada como “absoluta”, como no-correlacionada.

Frente a este planteo, entonces, en la *cuarta ronda* de debates, el correlacionista responde que no hay razón para elegir ninguna de las cuatro posiciones rivales, que serían la del creyente, el ateo, el idealista y el filósofo especulativo. Es en este punto en el que, de modo análogo al argumento ontológico de Anselmo —aunque Meillassoux no lo dice— el filósofo especulativo encuentra una contradicción en el correlacionista. Recordemos que la contradicción en que incurría el ateo, en el argumento de Anselmo, era que al “pensar a Dios como no existente” no estaba pensando “realmente en aquello mayor de lo cual nada puede pensarse”, porque eso implica —según las premisas de Anselmo— pensar a Dios “como existente”. En la versión de

¹¹ Recuérdesse la traducción de Derrida : « On plie l'*Aufhebung* — la relève — à s'écrire Autrement », (1972, p. 20)

Meillassoux, del principio de facticidad, implica que siempre que el correlacionista quiera des-absolutizar un absoluto lo hace al precio de absolutizar la facticidad. El “dejar abiertas” las opciones de la realidad post-mortem, sin cerrarse a ninguna, implicaría, de suyo, pensar el “poder-ser-otro” —la facticidad— como absoluta, como no-correlacionada a la conciencia. En este punto, Quentin Meillassoux avanza a partir de una hipótesis que no necesariamente debería ser aceptada, a saber: que el agnóstico correlacionista querría *refutar* al idealismo. Esto debería ser discutido por aparte, porque podría llevar a la bancarrota todo el argumento de Meillassoux.

En la *quinta ronda* de debate el correlacionista se explaya. Surge aquí la distinción entre un “posible de ignorancia” y un “posible real”. El correlacionista-kantiano le aclara, aquí, al filósofo especulativo, que ante el “poder-ser-otro” post-mortem se confiesa agnóstico; interpreta esa posibilidad como un “posible de ignorancia”: no sé cuál de las distintas posibilidades será la que tendrá lugar. No sé si seguiré viviendo y veré a Dios, si seré aniquilado definitivamente, si agonizaré sin finalmente morir, etc. No sé cuál tendrá lugar e incluso ignoro, hace decir Meillassoux al correlacionista-kantiano, si alguna de las opciones posibles es, incluso, “necesaria”, abriendo aún más las posibilidades, en el marco de un “posible de ignorancia”.

Frente a esto, el filósofo especulativo “fuerza” al correlacionista a pasar de “posibles de ignorancia” a un “posible real”. De acuerdo a los supuestos del filósofo especulativo, las distintas posibilidades que representan los personajes filosóficos de este diálogo ficticio *no son* meramente “posibles de ignorancia” sino “posibilidades reales”. Con esto Meillassoux quiere enfatizar la reificación que se sigue de su principio de facticidad, a saber, que “la facticidad del ente contingente no es un hecho más, sino que es necesaria”. La “posibilidad real” que se abre a una realidad post-mortem es, para Meillassoux, tan “radical” que las diversas posibilidades presentadas en este diálogo no se excluirían necesariamente; podría advenir una “primero” y otra “después” (un flujo soberano del ente contingente que puede adoptar distintas cualidades).

En este punto de la quinta ronda el correlacionista reformula su posición: todas las posibilidades, incluyendo la que “abre” el filósofo especulativo, son “posibles de ignorancia”, pero no “posibles absolutos”. Pero Meillassoux insiste aquí: el filósofo correlacionista,

al pensar estos “posibles de ignorancia”, está “reponiendo como absoluta y no correlacionada” la condición de lo posible. Y sostiene esto no por una simple “creencia”, sino porque afirma disponer de un argumento: “usted [le dice Meillassoux al correlacionista] piensa lo en-sí como diferente de lo dado”, ahí está la reificación en la que, ciertamente, el correlacionista ha fundado su ontología (la distinción entre nóúmeno y fenómeno).

Solo desde la finitud el correlacionista ha evitado ser un idealista subjetivo y un “idealista absoluto”. En este punto, Meillassoux introduce este último personaje filosófico, que sería Hegel, pero del que aquí no se ocupa.

En una *sexta ronda* del debate, el correlacionista insiste en su distinción entre un posible de ignorancia y un posible absoluto. Es en esta ronda en donde Meillassoux expone la “regresión al infinito” a la que se ve llevado el correlacionista para defender su posición. Siempre según Meillassoux, el correlacionista acusa al propio Meillassoux de “confundir” el “posible real” con el “posible de ignorancia”. Pero es allí en donde Meillassoux pretende descubrir un supuesto que el propio correlacionista no quiere admitir. Al replicar, el correlacionista, que la realidad post-mortem puede ser distinta a mi realidad fáctica hoy, está pensando como absoluta la alteridad post-mortem; la facticidad radical del ente, como cualidad del ente, está siendo pensada como indiferente a la conciencia que la piensa. En términos de Meillassoux, el correlacionista está pensando la irrazón como indiferente a la correlación, como un en-sí.

Aquí Meillassoux pretende haber dado con la falla íntima del círculo correlacional. El agnóstico-kantiano opera des-absolutizando, pero lo hace al precio de absolutizar la facticidad:

es que dicho argumento de la desabsolutización, que en apariencia es imparable, *no funciona sino absolutizando implícitamente una de sus dos decisiones*. En efecto, sea que elijo, contra el idealismo, desabsolutizar el correlato: pero es al precio de la absolutización de la facticidad. (2006, p. 81, 2018a, p. 100)

Analicemos este punto para luego continuar. El correlacionista-kantiano quiere distinguirse del idealista berkeleyano, porque lo

considera “dogmático”. Yo puedo efectivamente morir, no agonizar sin morir. Ese “correlato”, mi muerte, tiene que ser pensada como no-absoluta; ¿qué quiere decir esto? Tiene que ser pensada como un en-sí indiferente a la conciencia que la piensa; tiene que ser pensada como “contingente”, como “abierta” en relación a las distintas opciones que aquí están en debate, sobre la realidad post-mortem. Así, para el correlacionista-kantiano, el en-sí tiene que ser de carácter fáctico, tiene que poder diferir en relación al pensamiento que lo piensa (exactamente lo opuesto a la tesis berkeleyana).

Continuemos ahora con la cita —como siempre, “un tanto abigarrada”, al decir de Cormick (2021, p. 639)—:

Sea que elijo, contra la opción especulativa, desabsolutizar la facticidad. La someto entonces al primado del correlato (todo pensamiento debe ser correlativo de un acto de pensamiento) afirmando que esta facticidad no es verdadera sino para mí, y no necesariamente en-sí. Pero es al precio de la absolutización idealista de la correlación: porque mi poder-no-ser se convierte en impensable desde el momento en que se supone que este no es más que el correlato de un acto de pensamiento (2006, p. 81, 2018a, p. 100).

¿Qué es lo que estaría diciendo aquí el correlacionista-kantiano? Como no puede comprometerse con una de las tesis acerca de la vida post-mortem, se ve forzado a absolutizar la correlación, de tipo noético-noemática: todo pensamiento debe ser correlativo de un acto de pensamiento, toda *cogitatum* debe ser correlativo de una *cogitatio*. Al hacer esto, el correlacionista kantiano está declarando como “impensable” la realidad post-mortem. Como yo no la puedo pensar, no puede tener entidad. ¿Por qué “no la puedo pensar”? Porque para cuando deba pensar mi muerte como “teniendo lugar”, ya estaré muerto. Siempre está operando, para Meillassoux, el supuesto de una diferencia entre lo pensado y lo en-sí, entre lo dado (mi vida hoy) y lo “todavía no dado”: mi realidad post-mortem. Para entender esto, debemos recordar que el correlacionista-kantiano no quiere ser un fideísta de tipo cristiano; no quiere afirmar que tras mi muerte seguiré siendo “el mismo” y tendré la “visión beatífica”. Tengo que “poder ser distinto” de quien soy. El “para-mí”, mi existencia fenoménica hoy,

tiene que *poder ser* distinta del en-sí, que no es fenómeno (mi realidad post-mortem). Es ahí en donde el correlacionista-kantiano está fundando su argumento en la facticidad, en la posibilidad de que el en-sí *pueda ser* diferente del para-mí. Entiéndase bien; el correlacionista no afirma que la existencia post-mortem “sea necesariamente” diferente de la realidad actual; debe poder afirmar su *posibilidad*. Estamos en el terreno de la imaginación de un “posible a priori”.

III.

Una vez abierta esta “grieta” en el círculo correlacional, Meillassoux explicita su argumento: dada la inviabilidad de la prueba ontológica, cree haber dado con un argumento que igualmente permite pensar “lo absoluto” no-correlacionado con ninguna consciencia: no afirma ningún ente necesario (lo cual sí hace la prueba ontológica y por tal motivo es “metafísica y dogmática”); lo que hace Meillassoux es afirmar que es “absolutamente necesario que todo ente pueda no existir”. Esta tesis es especulativa, porque piensa un absoluto. Pero no es metafísica; no hay un ente necesario que sea afirmado por Meillassoux.

Continuamos en esta extensa sexta ronda. Meillassoux formula aquí su “principio anhipotético”, similar al de Aristóteles (que era el principio de no-contradicción, que en cualquier argumentación, réplica o contrarréplica, debe ser respetado, pudiendo ser “demostrado” por esa vía indirecta). Meillassoux presenta, así, una “interpretación psicologista” de la demostración indirecta que Aristóteles hace del principio de no-contradicción:

Sin embargo hay una diferencia esencial entre el principio de irrazón y el principio de no-contradicción: a saber, que Aristóteles demuestra solo, por la vía refutativa, que nadie puede pensar una contradicción; pero no demuestra sin embargo que la contradicción sea absolutamente imposible (2006, p. 83, 2018a, p. 102).

¿A qué se debe esta interpretación psicologista de la demostración indirecta aristotélica del principio de no-contradicción? Pues bien, para Meillassoux el principio de no-contradicción es anhipotético

sólo en cuanto a “lo pensable”, pero no en cuanto a “lo posible”. Esto es así porque el correlacionista, para hacer funcionar su argumentación, debe permitirse pensar la “posibilidad absoluta” de que el en-sí sea algo distinto del para-nosotros. Para Meillassoux el principio de irrazón opera tanto del lado del en-sí como del lado del para-nosotros y discutirlo es presuponerlo. En este punto Meillassoux cambia el objeto de la discusión —ya no es la realidad post-mortem— sino el “tiempo”⁶. Propone pensar el “gran afuera”, la “alteridad radical”, como un “tiempo absoluto” que tiene la capacidad de abolir todo y hacer emerger todo sin estar sometido a ninguna ley exterior. Los entes que “emergen” (¿o emanan?) de este tiempo absoluto, sin ninguna razón, siempre pueden devenir otros, su “identidad” siempre puede cambiar, aunque no hay “garantías” de que eso efectivamente suceda, por el propio principio de irrazón. Esto lleva a Meillassoux a distinguir entre dos tipos de “contingencia”, la mera “precariedad” de los entes empíricos —“contingencia 1”, destinados a perecer— del puro posible, un “sentido profundo”, por así decir, de “contingencia”, una “contingencia 2”, un “puro posible que quizá nunca tendrá lugar”. Así, damos con una afirmación muy relevante para la discusión al interior del realismo especulativo:

La contingencia absoluta [...] designa por el contrario un puro posible: un posible que quizás no se cumplirá jamás. En efecto, no podemos pretender saber si nuestro mundo, aunque contingente, colapsará un día efectivamente. Sabemos, de acuerdo con el principio de irrazón, que eso es realmente posible y que puede producirse sin razón alguna: pero sabemos del mismo modo que nada lo impone. Afirmar, por el contrario que todo debe necesariamente perecer sería una proposición *todavía* metafísica (2006, p. 85, 2018a, p. 104).

Vemos que para Meillassoux nuestra ontología quedaría profundamente modificada si profundizáramos en “lo posible”. No obstante, no queda muy claro, todavía, el principio sobre el cual Meillassoux distingue el ente intramundano cuya precariedad es cierta, de la totalidad del mundo, cuyo “colapso” podría no darse nunca efectivamente. Meillassoux acepta que este “tiempo absoluto” puede producir

¹² El autor lo aborda nuevamente más tarde (Meillassoux, 2014, 2018b).

un ente que “dure indefinidamente y nunca perezca”. Si esto es así, ¿cómo se distinguiría ese ente producido por el “tiempo absoluto” y que “duraría indefinidamente”, de un mundo que nunca llegue a colapsar realmente? ¿Es el “mundo” un ente más o es una “totalidad de sentido”, que requiere algún tipo de “mundaneidad del mundo”, como plantea Heidegger en el parágrafo 18 de *Ser y tiempo*? No podemos avanzar mucho más en esta dirección aquí.

Llegamos así a la *séptima ronda* de debates. Meillassoux advierte que el “correlacionismo fuerte” es compatible con un discurso religioso, fideísta, del “todo-Otro”, que postule como “posible” una “razón última” que explique la realidad y que pueda “revelarse en algún futuro”. Pero, por el principio de irrazón, Meillassoux insiste en que esa razón no existe ni puede existir nunca; ya no hay misterios, hemos dado con la “grieta” para pensar el Gran Afuera: “es por la facticidad, y solo por medio de ella, que podemos abrirnos un camino hacia el absoluto” (2006, p. 87, 2018a, p. 106).

Ahora bien, Meillassoux admite que quizá la suya sea una “victoria pírrica”, que el precio de sostener el principio de irrazón es tan grande que tengamos muchas más pérdidas que ganancias. El absoluto pensable por el realismo especulativo sería un absoluto que tendría la forma de un “hiper-caos”, para el cual parecería que nada es imposible, ni siquiera lo impensable. ¿Cómo se vincula este hiper-caos con la pretensión de que la matemática describa el en-sí? El hiper-caos parece exactamente lo opuesto al Dios veraz que permitía a Descartes legitimar la matematización de la *res extensa*.

Meillassoux postula aquí dos tipos de absolutos: un absoluto primero, el hiper-caos, el tiempo absoluto, un “Tiempo impensable por la física” (2006, p. 88, 2018a, p. 107), de un “absoluto segundo” o “absoluto derivado”, que sería de carácter matemático —el objetivo último que persigue este filósofo francés—. La afirmación “todo es posible, incluso lo impensable”, era todavía una afirmación del correlacionismo, que interpretaba este posible como un “posible de ignorancia” —veremos que esta es una cuestión central en la crítica de Cormick—. Ahora bien, en este punto Meillassoux sostiene que por el principio de irrazón *sabemos* que todo es posible, no es algo que podríamos “ignorar”, no es una “pura confesión de ignorancia”. Incluso sabemos algo que el Tiempo absoluto no podría producir, que es el “ente necesario”. Así como Meillassoux pretende develar el “misterio

último de la realidad” (“ya no hay misterios para quien pase por la grieta del correlacionismo, no tiene nada que perder, solo enigmas”) hay otro saber positivo que nos proporciona el principio de irrazón: la falsedad de toda metafísica. El hiper-caos no podría producir nunca un ente necesario (tesis central de la metafísica, tal como la define Meillassoux). Un “ente necesario” no podría existir porque el principio de irrazón afirma que todo “debe poder perecer” o “debe poder transformarse en otro”. Así, un ente necesario tendría que poder *pasar a ser* un ente contingente. Esto no es posible, sostiene Meillassoux, porque el único ente necesario sería, paradójicamente, un ente contradictorio. El ente contradictorio no tendría la propiedad de la contingencia, no podría “pasar a ser distinto” porque en todo aquello que se transformase seguiría siendo contradictorio. Su “identidad de ente contradictorio” no podría pasar a ser contingente nunca, lo que violaría el principio de irrazón. Otra cosa es admitir —como Meillassoux lo hace— que el hiper-caos pueda producir un ente “semi-divino”, por así decir, un ente que dure indefinidamente, que no perezca. Eso no violaría el principio de irrazón, porque el carácter contingente de ese ente permanecería (podría dejar de existir y esa posibilidad es lo único necesario que sabemos, es un saber absoluto).

Lo necesario no es “la existencia del ente contingente”¹³, sino que lo necesario es “*la contingencia* del ente contingente”. No vamos a continuar con todo el diálogo filosófico; hemos contabilizado hasta trece rondas de debate. Solo señalar que Meillassoux distingue su posición de la posición de Hegel. En efecto, este Tiempo absoluto hace pensar en la dialéctica hegeliana del Espíritu Absoluto. Sin embargo, para Meillassoux, Hegel afirmó la “identidad absoluta”, mientras que el Tiempo absoluto de Meillassoux es un “flujo soberano”, que produce entes que primero “son una cosa” y luego “pueden pasar a ser otra cosa”, pero que no son “ambas cosas” al mismo tiempo (respeto el principio de contradicción, pero no el de “razón suficiente”).

¹³ Meillassoux también presenta dos versiones del principio de irrazón o factualidad, una “débil” (que garantiza la aceptación del principio, en términos hipotéticos en cuanto a la existencia de algún ente fáctico, es decir, “si existe un ente, este debe poder dejar de ser como es para poder ser-otro” (ver aquí la dimensión de alteridad). En la interpretación fuerte, Meillassoux pretende haber resuelto la pregunta filosófica fundamental, planteada por Leibniz (¿por qué hay algo y no más bien nada?). La “interpretación fuerte” del principio de irrazón/factualidad sostiene que “es necesario que exista al menos un ente factual, que pueda devenir”.

IV

Recién ahora estamos en condiciones de entender cabalmente la crítica de Cormick a Meillassoux. El joven filósofo argentino “traduce” el “posible de ignorancia” y el “posible absoluto”, de Meillassoux, por los conceptos de von Wright de “posibilidad epistémica” y “posibilidad alética”. Von Wright —aquel “nada ortodoxo” discípulo de Wittgenstein, como decía Habermas (2002b, p. 11)— caracteriza como “aléticamente posible” a una proposición que no ha sido falseada. Pero además considera el problema de que no existe un término específico que cubra el campo de las palabras “verificado” y “no-decidió”. Así, el término “posible” se usa frecuentemente en un sentido “epistémico” y “vago” (*vague*) (von Wright, 1951, p. 32). La vaguedad consiste en que a veces el término es usado epistémicamente en una estricta equivalencia con el uso alético. En esos casos el uso epistémico quiere decir “verificado o no-decidió”, o bien “que no se sabe que sea falso” (*not known to be false*), si bien el propio von Wright admite que el uso recién descrito es “menos frecuente”. Esto genera la situación en la cual una proposición puede ser aléticamente imposible pero epistemológicamente posible (el ejemplo que da von Wright es el de la conjetura de Goldbach, que es realmente falsa pero nadie ha podido refutarla, con lo que sería “epistemológicamente posible pero aléticamente falsa”)¹⁴. Así, una “posibilidad alética” comprende proposiciones contingentes o necesarias y excluye a las imposibles, mientras que la posibilidad epistémica hace referencia al estado actual de nuestro conocimiento sobre un problema determinado (equivalente, según Cormick, con el “posible de ignorancia” que plantea Meillassoux y en el que “se detiene” el agnóstico correlacionista, para evitar hablar en términos absolutos de una posibilidad o imposibilidad de la realidad en-sí, no correlacionada a una conciencia).

Cormick describe con estas palabras la crítica de Meillassoux al argumento correlacionista que pretende evitar admitir que *conoce* algo de la realidad en-sí:

¹⁴ Precisamente, la “no-pensabilidad” y la “no existencia” del en-sí es lo que distingue al correlacionismo fuerte del débil: “Se trataría [en el correlacionismo fuerte] de una tesis que rechaza esta vez la segunda proposición absoluta de Kant, a saber: que *hay* una cosa en sí por fuera de nuestras representaciones”, (Meillassoux, 2018a, p. 32).

El blanco directo del argumento sería una tesis que afirmara ‘La irrazón solo existe para nuestro pensamiento’, esto es, la tesis según la cual ‘la igual e indiferente posibilidad de toda cosa’ sería una *propiedad* que tendría la realidad con nuestro pensamiento, y no en sí misma, que se inscribiría a grandes rasgos en la referencia general a propiedades fenoménicas, que pertenecen a nuestra experiencia y no a la realidad en sí. (Cormick, 2021, pp. 639-640)

Hasta aquí, Cormick describe el agnosticismo correlacionista sobre la cosa en sí (Cormick lo piensa en relación con el “correlacionismo fuerte”, de tipo husserliano, pero en otros pasajes Meillassoux parece hablar más enfáticamente el correlacionismo débil, de tipo kantiano (2006, p. 48, 2018a, p. 63)). El correlacionista, de ambos tipos, reconoce que es agnóstico de la realidad en sí y que ésta puede ser diferente a “lo dado en la percepción”. Continúa Cormick:

Pero toda esta respuesta presupone, evidentemente, que estamos hablando de la noción de “igual e indiferente posibilidad de toda cosa” como una *propiedad*, propiedad que le atribuiríamos, *o bien* a la realidad en sí misma, “absoluta”, *o bien* a la realidad-para-nosotros (“desabsolutizando” la propiedad en cuestión) (Cormick, 2021, p. 640).

Aquí Cormick parece admitir que el argumento implica una distinción entre una realidad en sí y una realidad para nosotros, y que podríamos atribuir (ahí está el problema) propiedades a alguna de estas “realidades”. Es aquí en donde comienza la crítica de Cormick, que debemos citar *in extenso*:

Y sin embargo esto no puede ser, en lo más mínimo, aquello con lo que necesitaría comprometerse una posición agnóstica respecto de la realidad en sí. El malentendido que comete aquí Meillassoux consiste en confundir dos sentidos distintos de “para nosotros”: uno que se refiere específicamente a lo que está en juego aquí, y que sería a grandes rasgos equivalente a un “hasta donde sabemos”, “a la luz de los elementos de juicio disponibles”, y otro que se refiere a un ámbito de la realidad, la realidad-para-nosotros en el sentido de fenómeno en tanto opuesta al en sí. Cuando hablamos de “posibilidad” en un sentido epistémico, lo que Meillassoux describe como “posible

de ignorancia”, y decimos algo como “es posible (en sentido epistémico) que el objeto O tenga, o que no tenga, la característica C”, esto es, “para nosotros el objeto O podría tener o no tener esa característica, no podemos privilegiar una opción por sobre la otra”, no necesitamos reificar la relación con un “nosotros” de modo tal que ya no estemos hablando del objeto O en sí mismo sino de una entidad fenoménica, relacional, llamada el-objeto-O-para-nosotros. La distinción clave en esos usos no es entre dos tipos de entidades, una fenoménica y una “absoluta”, “en sí” —equivalente a la distinción en bloque entre la realidad *para nosotros* y la realidad *en sí misma*—, sino que se trata de la distinción, que ciertamente presuponemos, entre *lo que creemos de una entidad* y *cómo es realmente esa entidad*; lo que nos preocupa es simplemente la posibilidad de que las cosas no sean como *creemos* que son, pero no hemos dejado de hablar de esas mismas cosas; no hemos pasado a postular una entidad-para-nosotros dotada de propiedades disposicionales que describimos en términos de “posibilidad” (Cormick, 2021, p. 640).

Como puede observarse, Cormick se atiene a un discurso racional de características propias del discurso científico. En este punto coincide con Meillassoux: ambos se sienten incómodos con relegar el discurso sobre una realidad en sí al discurso religioso; Cormick no entiende que la filosofía o la ciencia deban dejar en manos del discurso religioso la especulación sobre una realidad última. Pero Cormick, quizá ateniéndose a discutir propiedades *cognoscibles o incognoscibles* de la cosa en sí, rechaza la reificación a la que nos llevaría la atribución de propiedades “posibles”, posibles epistémicamente, a una realidad en sí como opuesta a objetos del mundo fenoménico. En lo que podría entenderse como una expresión de la “modestia epistémica” de Kant, Cormick afirma que “el correlacionista permanece agnóstico respecto de la cosa en sí” porque “como respecto de ella no sabemos *nada*, en este caso está particularmente justificado hablar de ella solamente en términos de posibilidades epistémicas” (Cormick, 2021, p. 641). Hay algunas preguntas que plantear a Cormick aquí. Por un lado, no queda claro si Cormick admite que “la realidad en sí” es pensable o no; que sea incognoscible es algo en lo que, según el sinuoso y “dudoso” escenario desplegado por Meillassoux, Kant y Husserl coincidirían. La cuestión pasa por la pensabilidad —y las consecuencias que de

ella se podrían desprender, según el argumento de Meillassoux—. Podemos despejar el debate distinguiendo, como propone Meillassoux —y Cormick está atento a eso— entre un “correlacionismo fuerte” y uno “débil”. Este último es el que sostiene que el “en sí” es pensable pero incognoscible. Al principio de su abordaje, Cormick presenta el escenario del debate en términos generales haciendo referencia a la “filosofía kantiana” (Cormick, 2021, pp. 634-635). Si la discusión se atuviera a ese escenario general, ya no es Meillassoux el que reifica la relación “para nosotros” como distinta de la relación con el “en sí”, sino que es el propio Kant el que lo hace.¹⁵

Pero esto nos remite a una amplia discusión sobre el tipo de conocimiento que habilita la filosofía kantiana sobre la “necesidad” de objetos del mundo fenoménico o, más relevante aún, sobre la “necesidad” de las leyes de la naturaleza (o leyes de la física). Siendo que Cormick nos invita a “detenernos”, en la atribución de propiedades aléticas, a objetos que percibimos y conocemos, la cuestión —en el marco de la filosofía kantiana— es, cuanto menos, problemática.

En principio, se debe partir de la distinción entre leyes de la naturaleza, como principios objetivos que gobernarían el mundo, y la formulación de esas regularidades en términos de “leyes de la ciencia física”. En segundo lugar, queda por determinar qué tipo de conocimiento, de “contacto”, puede tener el filósofo con esa presunta necesidad. James Kreines ha discutido la cuestión frente a dos posiciones rivales: por un lado, quienes pretenden asimilar la posición de Kant al desdoblamiento entre el “mejor sistema del conocimiento empírico” y las leyes empíricas particulares (Kreines, 2008). Así, Kant rechazaría que podamos tener un conocimiento de la necesidad de una “ley empírica”; Kant habilitaría el conocimiento del sistema como tal, no de leyes particulares. Por otro lado, Kreines tampoco acuerda con que Kant habilite la comprensión de lo que significa “ser una ley de la naturaleza” como un tipo de enunciado que podría ser derivado o deducido de principios *a priori*.

Frente a esto, Kreines sostiene que en realidad Kant no aceptaría ese desdoblamiento; que el conocimiento de las leyes de la naturaleza exige el conocimiento de la “necesidad” que rige en tal o cual ley, y que el problema sigue siendo nuestra dependencia de la intuición sensible.

¹⁵ Martínez y Pelegrín presentan un panorama que da cuenta de la complejidad de la tesis de la “cosa en sí” en el neokantismo (2024).

Así, Kreines retoma el conocido principio de la filosofía kantiana según el cual no podemos tener un “conocimiento empírico” de la necesidad¹⁶); ese conocimiento debe ser *a priori*. Kreines concluye que la asimilación de la filosofía kantiana a posiciones como las del “mejor sistema del conocimiento empírico” proyectan teorías epistemológicas contemporáneas que son extrañas a la filosofía kantiana, la cual sostiene una posición peligrosamente inconsistente, pero típica del giro trascendental: no podemos tener conocimiento de la necesidad de las leyes científicas porque dependemos de la intuición sensible y la necesidad no puede extraerse de la intuición sensible; esta “modestia epistemológica” nos impide *saber* cuándo estamos en presencia de la necesidad de una ley científica; sin embargo, el “ideal regulativo” de la ciencia nos acerca, asintóticamente, a ese conocimiento de la necesidad, aunque por principio nunca lleguemos a estar “seguros”.

Ahora bien, Cormick avanza sobre la objeción “más seria” contra el correlacionismo, como reconoce el propio Meillassoux, que es el desafío del “correlacionismo fuerte”. Este niega que el “en sí” sea “pensable”. Esto implica, para Meillassoux, que el correlacionista postula que el “en sí” puede diferir en relación con “lo dado” al punto de que “lo impensable” exista, realmente, en sí. Como es habitual en los varios debates que establece Meillassoux, la cuestión epistémica y ontológica se solapa o se interrelaciona una con otra.

Esto nos lleva a ver, con más claridad, el esfuerzo de Meillassoux por un pensamiento especulativo: es precisamente el paso que Cormick se niega a dar —especular sobre propiedades de la realidad en-sí—, el paso característico del realismo especulativo —paso que, obviamente, también Kant se negaba a dar—. Así, Cormick se vería confrontado a pensar, bajo el imperativo de Meillassoux, en qué propiedades generales podría tener esa realidad en-sí: debemos pensarla como imposible (en términos de imposibilidad alética) o debemos pensarla como “necesaria o contingente”. Meillassoux insistiría, en este punto, que sólo en la extrema posición de pensar la realidad en sí como “contradictoria” y por lo tanto “impensable” e “imposible”, es que podemos negar la “posibilidad alética” de esa realidad en sí. En este punto, nos debemos preguntar si el recurso a von Wright, por parte de Cormick, es el más adecuado para defender al correlacionis-

¹⁶ “Again, we cannot have empirical knowledge of particular laws” (Kreines, 2008, p. 535).

mo fuerte. ¿Aceptan von Wright y Cormick que el en-sí, aunque incognoscible, es al menos *pensable*? No obstante, es el propio Meillassoux el que no aporta pruebas documentales (al menos, serían necesarias algunas citas o referencias de Husserl o Wittgenstein, dos de las figuras prominentes del presunto “correlacionismo fuerte”, como sostenedores de la existencia de una realidad en sí incognoscible, impensable y pasible de ser contradictoria en sí misma). En este punto, podríamos conceder a Meillassoux una “licencia argumentativa”; en definitiva, como hemos visto en la precedente reconstrucción, se trata de “personajes filosóficos” reunidos en una disputa sobre la vida post-mortem. Pero el planteo podría encallar definitivamente si acordamos que una característica de la fenomenología husserliana es haberse desprendido del en-sí kantiano, para atenerse al fenómeno. Esto le valió la conocida crítica de Ricoeur sobre el déficit ontológico de la fenomenología, en su comparación entre Kant y Husserl: “Husserl identifica totalmente la fenomenología con una egología sin ontología” (1986, p. 302)¹⁷. No hay una “problemática del en sí” en Husserl, afirma Ricoeur: “Cuando define la verdad por la evidencia y la realidad por lo originario, Husserl no encuentra ninguna problemática del en sí” (Ricoeur, 1986, p. 299). Partiendo de la diferencia entre Kant y Husserl sobre la existencia del “en sí” —sobre la cual Husserl ni se expide ni cree que deba expedirse, por razones metodológicas obvias¹⁸— es que Ricoeur va a dar el paso a la filosofía práctica. En este sentido, y al igual que Lévinas y Habermas, Ricoeur va a plantear la relevancia de la realidad *nouménica* para la ética. El “fracaso de Husserl por dar cuenta de la alteridad del otro” explica la reaparición del *noúmeno* en el primado de la llamada ética del otro en Lévinas, en el “respeto” (*respect*) por el otro en Ricoeur, así como también en el el “mundo de la vida” de la pragmática trascendental de Habermas. Así como sospechaba Cormick, podríamos vincular el planteo de Meillassoux con la pragmática trascendental de Habermas, aunque por una vía que probablemente Cormick rechazaría. Dice Vásquez Hoyos:

Ante todo, es necesario recordar que Husserl mismo reclama a Kant no haber comprendido el problema de Hume, es decir, la concep-

¹⁷ Mi traducción.

¹⁸ Es el precio a pagar por la *èpokhé* ya no sólo en relación con el “en-sí” sino con la posibilidad del conocimiento del objeto exterior la conciencia; en palabras de un crítico de la fenomenología: “Husserl es al menos consciente del problema, aún cuando, luego de la reducción, si conocer significa conocer lo real independiente-de-la-mente, no hay presumiblemente ninguna solución fenomenológica a la vista”, (Rockmore, 2011, p. 134). Mi traducción.

ción de experiencia interna como constitución de sentido del mundo de la vida. Esto le permite señalar que el autor de la Crítica confunde en cierta forma el mundo de la vida como mundo de la experiencia diaria, con el mundo objetivo de las ciencias. Por ello, Habermas busca solucionar el problema de Hume y del empirismo, manifestado en última instancia en la disputa de los neokantianos, proponiendo tres sentidos fenomenológicos de mundo: el *mundo de la vida* como horizonte de horizontes, distinto a la vez del *mundo objetivo*, el que se nos da en las ciencias y en la vida diaria en situaciones objetiva, y del *mundo cotidiano*, el del sentido común en el que se nos da tanto el mundo de la vida como fundamento prepredicativo, como el mismo mundo objetivo (Hoyos Vásquez, 2011, p. 86).¹⁹

Así, el déficit ontológico que Ricoeur veía en la fenomenología, por el abandono de la cosa en sí, es restaurado por Habermas con los presupuestos de validez implícitos en la acción comunicativa de “al menos dos participantes, el alter y el ego”²⁰. Habermas, incluso, ha sido muy claro en reconocerse como un “realista epistemológico”:

Sí, soy un realista respecto a la cuestión epistemológica y un constructivista en cuestiones morales. Soy un realista, aunque en cierto sentido, un realista posterior al giro pragmático. Estoy convencido de que en la práctica no podemos sino oponer un mundo de entidades independientes de nuestra descripción; un mundo que es más o menos el mismo para todos (Habermas, 2006, p. 67) ²¹

¿Qué camino le queda, entonces, a Cormick en la contrarréplica a Meillassoux? Por un lado, puede insistir en negarse a especular sobre una presunta cosa en sí *desde* la fenomenología. Sostener tanto la incognoscibilidad como la impensabilidad de la cosa-en-sí. Especular sobre propiedades de la cosa-en-sí implicaría dar un paso que ni Cormick ni Husserl querrían dar. Es Meillassoux el que *fuerza* al correlacionista fuerte a “pensar en la cosa en sí”. Si el correlacionista acepta *pensar* en la cosa en sí, Meillassoux lo fuerza a admitir tres posibilidades que ya no son meramente epistémicas

¹⁹ Itálicas originales. Para una crítica de la lectura que Meillassoux hace de Hume, ver O'Mahoney (2013).

²⁰ Habermas, *Von den Weltbildern zur Lebenswelt*, p. 208 cit. por Hoyos Vásquez (2011, p. 86).

²¹ En otro lugar Habermas se ocupa con más detenimiento en la cuestión del realismo, cf. Habermas (2002a).

sino posibilidades aléticas: el en-sí “es imposible”, “es posible”, “es necesario”. Por la torsión que aplica Meillassoux, a menos que se postule el en-sí como un “ente necesario” (contradictorio)²², el en-sí podrá ser, únicamente, *o bien* posible *o bien* imposible. Por el mismo principio de factualidad, Meillassoux sostendría que nada es imposible para el en-sí; solo le es imposible “devenir otro” a un ente necesario, a un ente contradictorio. Así, pensar el en-sí, para el correlacionista fuerte, implica pensarlo como posible en términos de posibilidad alética; no se puede dudar de su facticidad.

Finalmente, Cormick plantea una objeción aún más simple Meillassoux: para evitar el dogmatismo no es necesario atribuir ninguna propiedad factual a una realidad independiente para nosotros. Basta con mantener una actitud falibilista: a futuro podemos advertir que hemos cometido un error y lo que teníamos por un “conocimiento seguro, verdadero” resultó ser falso. Como cuando afirmamos, finalmente, “estábamos equivocados” sobre tal o cual realidad. La alternancia entre la verdad y la falsedad de nuestras creencias no tendría nada que ver con una propiedad reificada atribuida a una realidad en-sí, sino que nos atenderíamos a una relación con nuestros propios contenidos de conciencia. El falibilista, nos dice Cormick, no postula una región ontológica, un “para nosotros”, diferente del “en-sí”. El falibilista está hablando siempre “de las mismas cosas”.

No obstante, hay que recordar el contexto de la discusión. Aquí Meillassoux no está especulando sobre la realidad ancestral, sino sobre la vida post-mortem, y ofreciendo una especulación binaria (“seguir vivo” o “morir”). En ese sentido, si Cormick acepta la invitación de Meillassoux *especular* sobre la “vida post-mortem”, para defender una posición agnóstica, y salvarse así del dogmatismo, la posición de Cormick debería expresar algo sobre el problema de la vida post-mortem, y qué podría querer decir, desde una actitud falibilista, que finalmente “podríamos estar equivocados”. En este sentido, parece relevante detenerse a ponderar las diferencias entre el problema de la ancestralidad y el problema de la vida post-mortem.

Otra posible réplica a Meillassoux consistiría, por ejemplo, en insistir en el hecho de que todo presunto conocimiento de “lo absoluto” sería

²² Para Meillassoux un ente necesario sería un “ente contradictorio”, que no podría nunca “dejar de ser”, pasar a ser distinto de lo que es. El ente contradictorio es el ente que nunca podría adquirir una “nueva propiedad” que lo haga contingente, porque “recibe” pasiblemente todas las propiedades y ninguna a la vez.

de “carácter dogmático” aún cuando *no se recurra* a la prueba ontológica de tipo cartesiano, y no se reduzca a la filosofía kantiana a un conocimiento de “posibilidades epistémicas”. A este respecto, Jean-René Vernes ya había tomado nota de la “facilidad” con la que la recepción de la filosofía kantiana de desprendía del lastre de la “cosa en sí”:

Kant no se resigna a sí mismo a un pensamiento amputado que excluiría la inteligencia profunda del mundo o, en otras palabras, su explicación. En consonancia, se basa solo en lo dado, en lo científicamente certero, y excluye toda referencia a los incognoscibles noúmenos. Pero mientras que los noúmenos tienen un lugar en el sistema kantiano, no acostumbra a explicar por ellos el mundo de la experiencia. Esta es la razón por la cual los sucesores de Kant pueden negar su existencia tan fácilmente sin hacer grandes cambios en el sistema (Vernes, 2000, p. 22).²³

Este es, precisamente, el escenario de buena parte de la filosofía post-kantiana: se debe abandonar la pretensión de conocimiento del en-sí, se debe abandonar la pretensión de pensabilidad del en-sí, porque de lo contrario se incurriría en un dogmatismo filosófico. Meillassoux nos invita a un pensamiento especulativo no-dogmático.

El pensamiento especulativo no-dogmático pasaría por presuponer que todo ente puede o bien dejar de existir o bien transformarse —devenir otro—. Esto es particularmente problemático con el principio de regularidad de la naturaleza, que “garantizaría” que la ciencia sea posible mañana como lo ha sido hasta ahora. No obstante esto, quedan algunas cuestiones abiertas. Primera, ¿ha demostrado realmente Quentin Meillassoux que el principio de factualidad es verdadero y que por tanto *sabemos* que todo ente es contingente? Más que un conocimiento certero, verdadero, sobre la contingencia de todo ente, lo que nos ofrece Meillassoux es *deducir* ese conocimiento de un *presupuesto*. ¿Pero no operan acaso del mismo modo las ciencias naturales, *presuponiendo*, por ejemplo, la regularidad de la naturaleza?

²³ Rockmore también describe este panorama al tratar la cuestión en los post-kantianos: “Hegel sigue a Fichte, Jacobi y muchos otros en abandonar la cosa-en-sí kantiana, pero no abandonan la referencia a un mundo independiente de la mente”, (2011, p. 89). Mi traducción.

Segunda cuestión: la distinción de Claudio Cormick sobre posibilidades epistémicas y aléticas es atendible y muy relevante en general para cualquier consideración epistemológica. Lo que sucede aquí es que a Meillassoux le interesa, como proyecto global o de fondo, rehabilitar algún tipo de conocimiento especulativo sobre el ente. Aceptada esa perspectiva, la distinción entre posibilidades epistémicas y aléticas es relevante para proposiciones que versan sobre objetos de experiencia posible. Ahora bien, el conocimiento especulativo al que pretende arribar Meillassoux es de otra índole, por lo cual —y pese a que el propio Meillassoux introduce momentáneamente la distinción entre “posible de ignorancia” y “posible real”—, su indagación versa sobre posibilidades que atañen, o bien a todo ente en general —su absoluto “poder-ser-otro”— o bien a la reflexión existencial de la experiencia de pensar mi propia finitud.

Tercera cuestión: a partir de la definición de metafísica como un sistema de pensamiento que se compromete con la existencia de al menos “un ente necesario”, la propuesta de Meillassoux arroja algo de luz sobre el rol que la filosofía post-kantiana podría haber tenido en cuanto al resurgimiento del fideísmo, la hermenéutica filo-religiosa, etc. Para evitar un pensamiento ateo, “por considerarlo dogmático”, la filosofía fideísta habría dejado en suspenso la tesis de si existe o no ese tan mentado “ente necesario” (el dios del argumento de san Anselmo, por caso). Ahora bien, queda abierta la cuestión de si “la necesidad” es un predicado que se pueda aplicar a los entes que existen o que eventualmente existirían —esto último es en sí mismo contradictorio, como veremos inmediatamente—. Tal como presenta Meillassoux ese diálogo sobre la vida *post-mortem* con esos “personajes filosóficos”, parecería que la “necesidad” sería una cualidad que podría verificarse de algún modo... que habría algún tipo de método para determinar qué juicios eran verdaderos y qué juicios eran falsos, tras la muerte. Sin embargo, y pese a todas las críticas que Meillassoux hace al psicologismo, su argumento podría interpretarse con el alcance de un psicologismo. Ya sea en el diálogo sobre la vida *post-mortem*, como en un posible dios que en algún momento adviniera, la “necesaria existencia” de ese ente no podría ser corroborada nunca por algún método empírico. Meillassoux no ha llegado tan lejos como quería llegar: solo nos indica las características que tendría todo ente *que podríamos pensar* si respetamos el principio de factualidad. Meillassoux ha admitido que según su ontología podría emerger, de ese tiempo originario que él postula, un ente que durase indefinidamente, y que podría asemejarse a un ente necesario. La única

diferencia es que ese ente *podría* dejar de existir. Aunque nunca deje de existir, fácticamente, lo único que nos permite hacer Meillassoux es pensar en la *posibilidad* de que deje de existir. Podría *no verificarse nunca que efectivamente deje de existir*. Y aún en ese caso extremo, Meillassoux admitiría que ese ente respetaría el principio de factualidad, porque emergió del no-ser, de ese tiempo originario —un auténtico ente-necesario no podría ser tal, sería contradictorio que hubiera un tiempo en que “no existía—. Una vez más, la cuestión pasa en cómo pensamos las cualidades del ente, cómo es nuestra ontología en tanto que ejercicio de pensar la estructura de la realidad: como metafísicos, o como ateos que deducen consecuencias de un principio de factualidad. La “abstención fundamentada” se niega a responder, pero debe, por ello, reconocer que su ontología “deja abierta la posibilidad” de que exista o que no exista el tan mentado ente necesario, porque rechaza el principio de factualidad. En ese sentido, parece reintroducir la plausibilidad de un pensamiento religioso o teológico.

La cuarta cuestión, a tratar más adelante, será la de determinar si es correcta la suposición de Meillassoux de que un ente necesario solo podría ser un “ente contradictorio”.

Finalmente, en quinto lugar, queda por examinar más detenidamente si la hipótesis de Meillassoux —de que en un debate sobre la vida post-mortem el agnóstico correlacionista querría “refutar al idealismo”— merece ser aceptada. En principio, parece más propio del agnóstico correlacionista no entrar en especulaciones sobre realidades no correlacionadas con una conciencia y, por otra parte, su negativa a intentar una *refutación* del idealismo.²⁴

²⁴ En esta línea argumentaría autores como Holmes (1975) o Macías Martín (2021). Contra la estrategia general de Macías Martín, y ya no en el ámbito de la fenomenología sino del neokantismo en el intento de defensa de “una vuelta a Kant”, como alternativa a Meillassoux, las autoras Martínez y Pelegrín afirman, con respecto a Vaihinger: “Si la cosa existe, ha de ser un correlato del pensamiento. [...] No hay una realidad en sí, pues la realidad siempre está mediada por una interpretación, pero tampoco hay un sujeto en sí, independiente del mundo”, (2024, pp. 114-115). Y en la reconstrucción de la posición de Natorp, afirman: “Para Natorp, ser un objeto es ser un término de un acto del pensamiento. Las reglas del entendimiento dan la estructura de lo que es un objeto. El objeto, como un término de la relación que representa el conocimiento, no es nada fuera de esta relación. [...] La existencia de una cosa con anterioridad e independencia del pensamiento representa un contrasentido” (2024, p. 127) Si bien la crítica a las pretensiones de Meillassoux en cuanto al lenguaje matemático podrían ser atendibles, esta caracterización de algunas líneas del neokantismo parece dar la razón a Meillassoux.

Conclusión

Hemos podido constatar que Meillassoux tiene dos argumentos para atacar al correlacionismo. Por un lado, hacia el pasado, Meillassoux despliega su crítica desde enunciados científicos sobre la realidad anterior a la emergencia de la conciencia (encunados ancestrales). Pero, además, presenta otro argumento, orientado al futuro: la especulación sobre la vida post-mortem. Un primer problema que surge, con este giro temporal, es que en el caso de la vida post-mortem el sentido humano, el sentido correlacional, “ya ha tenido lugar” (a diferencia el argumento ancestral, en el que aún no emergen los seres humanos para dotar de sentido a los entes). Un segundo problema surge, con la crítica de Cormick, cuando se analiza hasta qué punto el intento por “desabsolutizar” el en-sí, por tener un conocimiento falible, nos debería llevar a afirmar algo así como un “principio de factualidad”. Para Cormick, cualquier enunciado falibilista nos evita tener que comprometernos con el conocimiento especulativo que surge de afirmar el principio de factualidad. Solo con admitir que “podemos estar equivocados” sería suficiente. No queda claro si Cormick es consciente de que su tesis falibilista lo compromete con la posibilidad de que exista un “ente necesario”. Si la ontología de Cormick excluye toda posibilidad de un ente necesario, estaríamos en presencia de una ontología compatible con el principio de factualidad de Meillassoux. Si, por el contrario, la ontología de Cormick incluye la posibilidad de que “estemos equivocados, y la metafísica no sólo sea posible sino verdadera”, entonces la ontología de Cormick admite la posibilidad de que exista un “ente necesario” y lo conduce por el camino del fideísmo. Eventualmente podríamos arribar a una conclusión del tipo “creíamos que la metafísica era falsa, pero estábamos equivocados, existe un ente necesario”. En ese caso sí Cormick presentaría una ontología que desafiaría el principio de factualidad, tras el recurso al falibilismo que deja abierta la posibilidad de que exista un ente necesario. En todo caso, queda por esclarecer, en el planteo de Cormick, si su estrategia ha sido la de desafiar el principio de factualidad o, más bien, señalar problemas en la argumentación de Meillassoux, sin refutar necesariamente sus tesis de fondo.

Bibliografía

Biset, E. (2022). Escena post-textual de la teoría. *Revista de Estudios Literarios Latinoamericanos*, 12, 124-150.

- Cormick, C. (2021). Sobre presuntos principios no-hipotéticos. Un comentario a partir de Meillassoux. En N. Fernández, E. Ferreyro, & D. Pared (Eds.), *XIX Congreso Nacional de Filosofía AFRA* (pp. 633-642). Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Derrida, J. (1972). *Marges de la philosophie*. Minuit.
- Frankfort, H. y H. A., Wilson, J. A., & Jacobsen, T. (1954). *El pensamiento prefilosófico I. Egipto y Mesopotamia* (E. De Gortari, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, J. (2002a). Introducción: El realismo después del giro lingüístico-pragmático (P. Fabra, Trad.). En *Verdad y justificación* (pp. 6-62). Trotta.
- Habermas, J. (2002b). *Verdad y justificación* (P. Fabra & L. Díez, Trans.). Trotta.
- Habermas, J. (2006). *La ética del discurso y la cuestión de la verdad* (R. Vilá Vernis, Trad.). Gedisa.
- Holmes, R. (1975). Is Transcendental Phenomenology Committed to Idealism? *The Monist*, 59(1), 98-114.
- Hoyos Vásquez, G. (2011). La «cosa en sí» y el mundo de la vida: Paul Ricoeur y Jürgen Habermas lectores de Kant y Husserl. *Anuario colombiano de fenomenología*, V, 73-89.
- Kreines, J. (2008). Kant on the Laws of Nature: Laws, Necessitation, and the Limitation of Our Knowledge. *European Journal of Philosophy*, 17(4), 527-558.
- Küng, H. (1971). *¿Infalible? Una pregunta* (D. Ruiz Bueno, Trad.). Herder.
- Macías Martín, C. A. (2021). Los límites de la filosofía trascendental: Una crítica al argumento de la ancestralidad de Meillassoux. En N. Fernández, E. Ferreyro, & D. Pared (Eds.), *XIX Congreso Nacional de Filosofía AFRA* (pp. 655-663). Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Martínez, L., & Pelegrín, L. (2024). *La cosa en sí. Por qué volver a Kant*. Herder.
- Meillassoux, Q. (1996). *L'inexistence divine* [Tesis doctoral]. Université de Paris I.
- Meillassoux, Q. (2006). *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Seuil.
- Meillassoux, Q. (2009). L'immanence D'outre-Monde. *Ethica*, 16(2), 39-71.
- Meillassoux, Q. (2014). *Time without becoming* (A. Longo, Ed.). Mimesis Internacional.

- Meillassoux, Q. (2016). Duelo por venir. Dios por venir (M. T. Ramírez, Trad.). En M. T. Ramírez (Ed.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI* (pp. 101-111). Siglo XXI.
- Meillassoux, Q. (2018a). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia* (M. Martínez, Trad.). Caja Negra.
- Meillassoux, Q. (2018b). *Hiper-caos* (J. Fernández Gonzalo, Trad.). Holobionte ediciones.
- O'Mahoney, P. (2013). Hume's Correlationism. *Journal of French and Francophone Philosophy*, XXI(1), 132-160.
- Ralón, L. (2022). *A Critique of Object-Oriented Philosophy and Speculative Realism* [PhD Dissertation]. Free University of Brussels.
- Ramírez, M. T., & Ralón, L. (2015). Pensar lo absoluto: Quentin Meillassoux y el realismo especulativo. *Nombres. Revista de filosofía*, 29, 263-284.
- Ricoeur, P. (1986). Kant et Husserl. En *A l'école de la phenomenologie* (pp. 226-313). Vrin.
- Rockmore, T. (2011). *Kant and Phenomenology*. The University of Chicago Press.
- Ullmann, W. (1999). *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Ariel.
- Vernes, J.-R. (2000). *The Existence of the External World. The Pascal-Hume Principle* (M. Baker, Trad.). Ottawa University Press.
- von Wright, G. h. (1951). *An Essay on Modal Logic*. North-Holland Publishing Company.