

# Significado y destino de la crítica en el giro ontológico

Por: Daniel Pucciarelli. 17/12/2023

## INTRODUCCIÓN

A pesar de su explícita orientación antimetafísica, la filosofía contemporánea no ha abandonado la investigación ontológica, tradicionalmente definida como una subdisciplina primaria de la metafísica. Al contrario, lo que vemos en diversas tradiciones de la filosofía del siglo XX es, más bien, un manifiesto retorno a la ontología, aunque unido a un esfuerzo por desligarla del ámbito de la metafísica tradicional. A este respecto, baste pensar en dos famosos ontólogos tan dispares filosóficamente como Heidegger y Quine: en ambos casos, parece haber un intento explícito de refundación de la ontología como disciplina sin subordinarla, o incluso en franca oposición, a la metafísica clásica (prekantiana). Sería difícil sobrestimar la relevancia de estos filósofos —y, en consecuencia, del propio lugar que ocupa el concepto de «ontología»— para la filosofía contemporánea.

Es de suponer que un nuevo movimiento de retorno a la especulación ontológica está teniendo lugar en algunas corrientes de pensamiento originales de las dos últimas décadas.<sup>1</sup> Obviamente, se trata aquí de un entorno teórico diferente y también de otras motivaciones en comparación con las del siglo XX. Pero lo que se está produciendo ahora es, posiblemente, un nuevo tipo de *giro ontológico* o *giro especulativo* que aglutina en un mismo ámbito filosofías tan dispares como la filosofía especulativa de Quentin Meillassoux, el nuevo realismo de Markus Gabriel, el naturalismo trascendental de Iain H. Grant, las ontologías orientadas a objetos de Graham Harman y Tristan Garcia, por nombrar sólo algunas. También aquí observamos un esfuerzo por repensar la ontología en un marco estrictamente contemporáneo, y no por hacer un refrito de ella como subdisciplina de la metafísica clásica.

Evidentemente, no existe un consenso claro sobre cuál sería este marco «estrictamente contemporáneo». Es más, ni siquiera hay consenso sobre si una ontología en sentido propio, por ejemplo, una doctrina del «ser en cuanto ser», sería posible en absoluto dentro del horizonte básico antimetafísico que parece dominar la filosofía contemporánea. En efecto, el mero concepto de una ciencia del «ser en

cuanto ser» suena al oído contemporáneo como algo anacrónico e irrecuperable. Por tanto, podemos entender el concepto de giro ontológico o especulativo no tanto en un sentido descriptivo, sino más bien en un sentido desiderativo o programático: en primer lugar, parece existir un *campo abierto de problemas y debates* en torno a lo que sería el concepto y el estatuto actual de la ontología.

Este texto forma parte de una investigación más amplia sobre este campo abierto de problemas y debates. En particular, me interesa *el significado y el destino de la propia categoría de crítica* —y de aquellas tradiciones de pensamiento que, desde Kant, están umbilicalmente asociadas a ella— en el pensamiento ontológico contemporáneo. En este trabajo, tomaré especialmente el pensamiento de Meillassoux como objeto de análisis, ya que ha sido consistentemente señalado como el más influyente entre estas nuevas ontologías. Comenzaré 1) con una exposición de su concepto de *correlacionismo*, que podría dar consistencia a la propia noción de giro ontológico o especulativo que está teniendo lugar en las últimas décadas. Esta exposición 2) me permite explorar los efectos intrateóricos de la matriz de pensamiento correlacionista —tomando como paradigmas a Kant y Adorno— a la idea misma de ontología en general. Finalmente, 3) discutiré en qué sentido podemos hablar de una *ontología poscorrelacional o poscrítica*<sup>2</sup> que al mismo tiempo abandonaría y preservaría el dispositivo crítico.

## I. CORRELACIONISMO

Dada la pluralidad y heterogeneidad de las diversas corrientes de pensamiento explícita o implícitamente afiliadas al llamado giro ontológico o especulativo, estas corrientes de pensamiento difícilmente podrían subsumirse bajo una escuela cohesionada o una orientación unívoca de pensamiento. De hecho, los autores asociados al movimiento han rechazado repetidamente la idea misma de pertenecer a una escuela. Si existe una convergencia general —aunque precaria— entre ellos, parece tratarse de una *unidad de diagnóstico* sobre el estado del arte de la filosofía del siglo XXI. En general, este diagnóstico indica el agotamiento general de lo que Meillassoux llamaba *correlacionismo*. Así, quizá no sea excesivo decir, con Graham Harman, que el correlacionismo se ha convertido en algo así como un *enemigo común* que unifica las diversas tendencias ontológicas en desarrollo hoy en día: «El realismo especulativo se entiende mejor como un término general para una serie de empresas filosóficas muy diferentes. Lo que todas tienen en común es su rechazo de lo que Quentin Meillassoux denominó por primera vez “correlacionismo”».<sup>3</sup>

El término *correlacionismo* designa un conjunto de filosofías basadas en el mismo supuesto teórico: que el ser y el pensamiento están insuperablemente entrelazados. Históricamente, Berkeley habría sido el primer filósofo en formular un modelo de pensamiento correlacional; la revolución copernicana de Kant, sin embargo, habría sido el primer gran monumento sistemático de una verdadera *Era de la Correlación* que —sigue el diagnóstico— se ha convertido en el horizonte hegemónico del pensamiento desde el siglo XIX hasta nuestros días.<sup>4</sup> Según la propia definición de Meillassoux:

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.<sup>5</sup>

Por supuesto, esta tesis general sobre el estatuto necesariamente relacional de pensamiento y ser no necesita ser discutida explícitamente —y a menudo no lo es— para que una filosofía sea estructuralmente correlacional. Del mismo modo, la manera específica en que tal filosofía define individualmente los términos

correlacionales es también irrelevante para su configuración correlacionista, puesto que esa filosofía respalda el *entrelazamiento* o *copertenencia* supuestamente insuperable entre los términos, que pueden ser y han sido efectivamente definidos como una correlación ser-pensamiento, sujeto-objeto, sentido-referencia, *noesis-noema*, mente-mundo, etc.

Así entendido, podemos ver cómo el *correlacionismo* puede efectivamente ser considerado, como han sostenido Graham Harman<sup>6</sup> y otros, como una *filosofía del acceso*: si la correlación entre ser y pensamiento se postula como inevitable, entonces el *acceso mismo* a una instancia de realidad o cognoscibilidad radicalmente al margen del pensamiento queda en principio socavado. En efecto, el correlacionismo realiza un astuto y aparentemente irresistible *doble paso correlacional* que consiste en afirmar que, al pensar cualquier objeto dado, al convertirlo en mero objeto de pensamiento, ese objeto se planteará necesariamente en este entrelazamiento constitutivo con el pensamiento. Todo objeto de pensamiento, en otras palabras, por el simple hecho de ser objeto *de* pensamiento, debe encontrarse *siempre* en *el interior* de la correlación, independientemente de cómo concibamos esta interioridad: la inmanencia de la conciencia, la intersubjetividad, el lenguaje, el horizonte de una cultura... La consecuencia esencial de este procedimiento es bastante evidente, y tiene profundos efectos para toda la filosofía posterior: la tendencia a convertir todo *en-sí* independiente del pensamiento en un *para-nosotros*, la disolución de todos los absolutos supuestamente no relacionales en entidades o realidades correlacionales.

Es evidente que, como una especie de concepto general, el correlacionismo no puede abarcar las especificidades de todos los modelos de pensamiento que, de un modo u otro, siguieron a la revolución copernicana de Kant. De entrada, debemos distinguir entre correlaciones que excluyen cualquier concepto de Absoluto, por un lado, y correlaciones que operan con nociones críticas (o intracorrelacionales) del Absoluto, por otro, como es el caso del idealismo alemán. Del mismo modo, deberíamos ser capaces de articular conceptualmente el deseo materialista —es decir, *no-correlacional*— de ciertos modelos de pensamiento poskantiano que, a pesar de ser materialistas, no abandonaron el paradigma crítico. De hecho, el propio Meillassoux ha tratado de desarrollar una amplia tipología para clasificar sistemáticamente los principales subtipos de correlacionismo: correlacionismos débiles y fuertes, correlacionismos híbridos, subjetivismo, entre otros. No es mi objetivo aquí discutir exhaustivamente esa tipología y ni siquiera descartar un posible esbozo esquemático inicial del concepto.<sup>7</sup> Su virtud, creo, radica en que, por

un lado, el concepto de correlacionismo es lo suficientemente amplio como para abarcar tendencias históricas y filosóficas que, al ser tan hegemónicas, se han naturalizado gradualmente, y, por otro, ese concepto es lo suficientemente determinado y consistente como para ser operativo; y poder basar un diagnóstico en el estado del arte de la filosofía actual.

Pues si hay algo que unifica el giro ontológico o el giro especulativo contemporáneo, argumentamos, es precisamente el diagnóstico general de que el correlacionismo ha alcanzado un estado de profundo *agotamiento*. Este agotamiento resulta, por un lado, de la dinámica interna del correlacionismo, que, desde las primeras críticas de Kant, implicó efectivamente un movimiento permanente de autocritica que saturó fatalmente sus posibilidades explicativas. Por otra parte, este agotamiento resulta también de condicionamientos externos como la emergencia de discursos científicamente fundados sobre realidades extracorrelacionales —como, por ejemplo, un pasado ancestral anterior a la emergencia de toda conciencia e incluso de toda vida en la Tierra, que Meillassoux llama *ancestralidad*—, lo que parece poner en cuestión los fundamentos epistémicos mismos del correlacionismo.<sup>8</sup> De ahí que la tarea de la filosofía actual sería la de crear recursos conceptuales para abandonar el horizonte del correlacionismo y recuperar finalmente el *Gran Afuera*, es decir, una realidad radicalmente no relacional, escindida del ámbito del pensamiento por la crítica.

Obviamente, sin embargo, no se trata aquí —sigue el diagnóstico— de volver a una matriz de pensamiento precrítica, como la metafísica prekantiana o cualquier tipo de realismo ontológico ingenuo. Más bien, el desafío del giro ontológico consiste, como ya se ha dicho, en superar el pensamiento correlacional *sin* caer en una variante recalcitrante del dogmatismo. En cierto sentido, se trata de formular un nuevo modelo de reflexión ontológica poscrítica o poscorrelacional que, al mismo tiempo, abandone y preserve la crítica (si es que eso es posible). De hecho, para quienes pretenden pensar con los oídos, el propio concepto de *ontología poscrítica* ya plantea una dura tensión. Entonces parece pertenecer a uno de los significados más elementales del concepto de crítica, tal como ha sido formulado al menos desde Kant, su *oposición* enfática a la idea misma de ontología. Antes de pasar a un primer esfuerzo de explicación de lo que puede ser tal ontología, recordemos rápidamente el significado fundamental de la crítica en su relación con la disciplina ontológica.

## II. DOS CRÍTICAS CORRELACIONALES A LA ONTOLOGÍA

### *Kant*

Kant elabora también un diagnóstico sobre el agotamiento del pensamiento de su época —la famosa alternativa entre dogmatismo y escepticismo— para abrir una tercera vía a la filosofía. Kant llamó a esta tercera vía el camino crítico, y sentenció que «la vía crítica es la única que sigue abierta» (KrV, B884). Como es bien sabido, el procedimiento crítico consiste en utilizar la dimensión autorreflexiva de la racionalidad para investigar los límites formales de su función propiamente cognoscitiva; límites, sin embargo, que son sistemáticamente rebasados por el uso ordinario de la razón. En otras palabras, en la medida en que la propia racionalidad está dotada de una función autorreflexiva que le permite volverse sobre sí misma e investigar sus propios procedimientos formales con independencia de su aplicación a los objetos, se hace posible establecer un discurso de segundo orden que trazará una línea divisoria entre lo *pensable* y lo *cognoscible*. Este discurso de segundo orden es la propia investigación crítica en su sentido kantiano. Y es precisamente esta línea divisoria entre lo pensable y lo cognoscible, a su vez, la que nos permitirá evitar las consecuencias tanto de la vía dogmática y su incapacidad para demostrar los fundamentos de sus propias afirmaciones sobre los objetos trascendentes, por un lado, como de la vía escéptica y su virtual disolución del potencial cognoscitivo de la racionalidad, por otro.

Esta mera descripción sumaria del proyecto crítico kantiano ya nos permite visualizar sus profundas consecuencias para prácticamente todas las disciplinas filosóficas. Limitémonos a la ontología. Al determinar los límites de lo cognoscible en relación con las funciones de nuestras facultades epistémicas —entendidas ahora como *constituyentes* en el proceso de conocimiento—, el procedimiento crítico somete la clásica pregunta filosófica acerca de *qué es* a la pregunta crítica por excelencia acerca de *cómo es posible conocer*. Como resultado, se produce una reconversión o, más exactamente, una virtual sustitución de la ontología por la epistemología. Como afirmó Kant en un famoso pasaje: «[...] el orgulloso nombre de ontología, que presume de ofrecer cogniciones sintéticas *a priori* de las cosas en general en una doctrina sistemática (por ejemplo, el principio de causalidad), *debe ceder el paso* al modesto de mera analítica del entendimiento puro» (KrV, A247 / B304, subrayado nuestro). En el lugar que antes ocupaba la ontología, Kant

introduce esta nueva disciplina que no puede investigar el «ser en cuanto ser», sino sólo los conceptos del entendimiento a través de los cuales es posible cualquier relación predicativa con los entes. A diferencia de la ontología tradicional, además, la analítica del entendimiento no puede relacionar sus conceptos con las cosas en general, sino sólo con los objetos de la experiencia posible. En consecuencia, su función consiste en presentar los principios de la exposición de los fenómenos, y no las leyes fundamentales del ser en cuanto tal. También en contraste con la metafísica racionalista, una analítica del entendimiento puro presupone una estética trascendental que sólo puede proporcionar al entendimiento el material de los fenómenos; ambos son necesarios para la producción de conocimiento.

En otras palabras: no se podría decir adiós más claramente a la ontología tradicional. Kant parece insistir aquí en que una ontología como teoría de los modos del ser como tal simplemente no es posible según la crítica. De hecho, una analítica del entendimiento es una disciplina completamente rediseñada que ahora sustituye a la ontología tradicional, asumiendo su papel sistemático y, especialmente, haciendo declaraciones de conocimiento completamente diferentes. Por supuesto, esto no significa que el «ser en cuanto ser» (o, en la terminología de Kant, la cosa en sí) sea no pensable y, más aún, no pensable sin contradicción; al ser declarado incognoscible como tal, sin embargo, la crítica lleva a cabo una disolución de la disciplina ontológica que lo tenía por objeto, al menos en su configuración tradicional.

9

Si la crítica kantiana socava los fundamentos de la ontología tradicional entendida como disciplina imbuida de tracción extracorrelacional, no puede decirse, sin embargo, que evite en absoluto la formulación de cualquier ontología. De hecho, en la propia historia inmediata de los efectos de la crítica kantiana surgieron conceptos modificados de ontología que seguían entendiéndose *bajo los auspicios de la crítica*. Piénsese, a este respecto, en el idealismo absoluto hegeliano, que otorga un estatuto ontológico a la lógica, o en los grandes ontólogos del siglo XX ya mencionados, como Heidegger y Quine.

¿Es aquí la misma ontología la que «debe ceder el paso al modesto [nombre] de mera analítica del entendimiento puro»? En otras palabras, ¿se pretende que estas ontologías muestren una verdadera dimensión *extracorrelacional* o más bien deberían llamarse «epistemologías ontologizadas»? En este último caso, ¿por qué llamarlas ontologías? Como afirma Herbert Schnädelbach:

Toda ontología que respete el dicho de Kant de que «la vía crítica es la única que sigue abierta» —y la nueva ontología pretende hacerlo—, ¿no está condenada al fracaso? Cualquier respuesta a la pregunta de si hubo una ontología en general, después de Kant, que sea algo más que la conservación dogmática de posiciones caducas, dependerá de lo que se entienda bajo el término «ontología».<sup>10</sup>

### *Adorno*

En general, es de este tipo de cuestionamiento del que parte Adorno en su modalidad dialéctica de la teoría crítica; dialéctica, además, que no entendía la ontología meramente como un objeto de crítica entre otros, sino que se entendía a sí misma en una mediación estructural con la ontología: «[...] la transición a la dialéctica debe, de hecho, residir en la autorreflexión crítica de la ontología».<sup>11</sup>

Resumamos los principales pasos de la crítica de Adorno a la ontología. A pesar de todas las polémicas contra Heidegger, su crítica no pretende dirigirse contra una ontología entre otras, sino a las condiciones mismas de posibilidad de la ontología en un entorno teórico poskantiano. Se dirige, por tanto, tanto contra una ontología fundamental de matriz heideggeriana como contra una eventual ontología materialista del «ser social», por ejemplo, como la del último Lukács.<sup>12</sup> En otras palabras, se supone que cuestiona las condiciones mismas de la ontología entendida como discurso de segundo (o tercer) orden, lógicamente superior en relación con los diferentes discursos de las ciencias ópticas.

En términos de la terminología técnica de Heidegger, Adorno cree poder demostrar una falacia subyacente a la idea misma de una *diferencia óntico-ontológica*. El núcleo de su argumento es eminentemente correlacionista: cualquier esfera designificado supuestamente separada de lo óntico sólo puede ser entendida, argumenta Adorno, como una abstracción de este último. En otras palabras, lo ontológico no puede ser explicado racionalmente excepto en términos de una *hipóstasis* de elementos ónticos, que son extraídos de su constelación óntica específica y elevados a estatuto ontológico. Esto es válido para el concepto de «ser» operativo en cualquier ontología, cuyo carácter necesariamente mediado Adorno trata de poner al descubierto mediante un análisis categorial de las funciones lógicas—cópula y posición— del concepto:

«Es» establece un contexto de juicio existencial entre el sujeto gramatical y el predicado, sugiriendo así algo óntico. Sin embargo, tomada puramente por sí mismo, como cópula, significa al mismo tiempo el hecho general y categórico de una síntesis, sin representar nada óntico. De ahí que pueda inscribirse directamente en el lado ontológico del libro de cuentas. De la logicidad de la cópula, Heidegger obtiene la pureza ontológica que conviene a su alergia a todas las cosas fácticas, y del juicio existencial obtiene la memoria de las cosas ónticas; que permitirá hipostasiar, entonces, como dado, el logro categorial de la síntesis.<sup>13</sup>

La crítica consiste en poner al descubierto las operaciones de abstracción e hipóstasis que hacen posible la ontología, devolviendo sus supuestas categorías ontológicas a la esfera óntica de la que proceden. En otras palabras: desvelar su innegable dimensión *correlacional*, que conlleva su *neutralización ontológica*. Como afirma inequívocamente Adorno: «[...] la aparente fuga [de la ontología] termina en aquello de lo que la fuga es; el Ser al que desemboca es ?????».<sup>14</sup>

Por último, debemos mencionar que las consecuencias de esta crítica de toda ontología se encuentran en el corazón de la propia teoría crítica de Adorno. Es esta autorreflexión crítica de la ontología, en definitiva, la que conduce a la idea misma de dialéctica que Adorno quiere sostener: contra toda ontología, la dialéctica negativa es una estructura esencialmente autárquica y antisistemática de mediación entre sujeto y objeto, que no debe confundirse con ningún tipo de fundacionalismo o filosofía primera:

Al criticar la ontología no pretendemos otra ontología, ni siquiera la de ser no-ontológicos. Si ése fuera nuestro propósito no haríamos más que plantear otro «primero» rotundo; no la identidad absoluta, esta vez, no el concepto, no el Ser, sino la no-identidad, la facticidad, el ente.<sup>15</sup>

### III. ¿ONTOLOGÍAS POSCORRELACIONALES?

Recapitemos nuestra argumentación hasta aquí. A pesar de la heterogeneidad de posiciones que caracterizan a las diversas corrientes de pensamiento asociadas al llamado giro ontológico o especulativo, es posible unificarlas a partir del diagnóstico del agotamiento del correlacionismo, entendido como horizonte hegemónico de la filosofía poskantiana. Así, el correlacionismo es muy polifacético y se ha desarrollado concretamente en una serie de subtipos. Lo que es común a todos ellos, sin embargo, es la tesis sobre la *relacionalidad* esencial entre pensamiento y ser, y por tanto el procedimiento de una consecuente disolución del absoluto entendido como postura ontológica extracorrelacional. Con respecto a la disciplina ontológica en particular, podemos ver los efectos teóricos de este dispositivo correlacionista, por un lado, en la disolución por Kant de la ontología como *metaphysica generalis* y su consiguiente sustitución por una analítica del entendimiento; y, por otro lado, en la crítica de cualquier ontología en su pretensión misma de fundamentar un discurso lógicamente superior en relación con lo óntico, como se ve, por ejemplo, en la teoría crítica de Adorno. Como hemos intentado mostrar, la idea misma de crítica implicada en estos dos pensadores alimenta una relación esencial de oposición a la ontología. En conjunto, ambos pretenden refutar no sólo la posibilidad de un discurso tradicional sobre el en-sí independiente del pensamiento, sino también la ontologización de cualquier concepto o categoría intracorrelacional. De ahí que el destino del correlacionismo sea un pensamiento eminentemente posfundacional («antisistemático», en términos de Adorno; o

«factual», en los de Meillassoux).

Lo que divide a los representantes del giro ontológico es precisamente la cuestión de cómo abordar este agotamiento del correlacionismo o incluso superar por completo su matriz de pensamiento. Como ya hemos mencionado, además de la ontología especulativa de Meillassoux, también hay intentos naturalistas (Iain Grant), orientados al objeto (Harman, García), perspectivistas (Viveiros de Castro), neorrealistas (Gabriel), nihilistas (Ray Brassier), entre otros. *Mutatis mutandis*, todos ellos parecen suscribir el mismo imperativo de abandonar los modos correlacionistas de pensamiento sin retroceder al dogmatismo precrítico; en otras palabras, cualquier eventual ontología poscorrelacionista tiene que conservar, de alguna manera, el componente crítico. Y es esta operación aparentemente paradójica nuestro objeto de análisis.

### *Meillassoux: la necesidad de la contingencia*

Para Meillassoux, sólo hay una manera de seguir el imperativo de abandonar la matriz de pensamiento correlacionista sin caer en el dogmatismo, a saber: *radicalizar* las decisiones teóricas del correlacionismo y, *desde dentro*, extraer un principio de fundamentación absoluta que sea simultáneamente distinto de los principios absolutos de la metafísica tradicional e inmune al dispositivo crítico del correlacionismo. En otras palabras, será necesario concebir un procedimiento teórico que acceda a un absoluto que sea simultáneamente *extracorrelacional* y *no-metafísico* desde *dentro* del correlacionismo. Como ya indica el subtítulo de su libro, se trata de la necesidad de la contingencia.

Resumamos la argumentación demostrativa de Meillassoux. En primer lugar, parte del procedimiento mismo de desabsolutización de los correlacionismos más radicales (fuertes), que convierte cualquier supuesto *en-sí* en un *para-nosotros* sin reconvertir este *para-nosotros* en un nuevo tipo de absoluto. ¿Qué está en juego en este procedimiento? Pues bien, el hecho de que se pueda demostrar la *relatividad* de un supuesto absoluto para quien lo conoce. En otras palabras, el hecho de que uno podría demostrar que este supuesto absoluto *podría ser de otra manera*, si también la instancia relacionada fuera también diferente; lo que significa que este supuesto absoluto no es absoluto de ninguna manera. Pensemos en las críticas de Kant y de Adorno a la ontología esbozadas más arriba: en ambos casos, lo que está en juego es, en general, la demostración de la relatividad de la ontología con respecto a la epistemología, la relatividad de cualquier doctrina del «ser en cuanto

ser» con respecto al sujeto que conoce; y, por tanto, que la ontología no es realmente ontología en su sentido clásico, puesto que *podría ser de otro modo* si la instancia relacionada fuera también diferente. Ahora bien, concluye Meillassoux, este *podría-ser-de-otro-modo* no es más que contingencia, que ya es internamente operativa en todo pensamiento crítico-correlacionista.

En efecto, uno de los significados más elementales de la crítica, como hemos visto, es la disolución de las pseudoobjetividades y la demostración de su carácter mediado. O, en otras palabras, la demostración de que las supuestas facticidades no son absolutas, sino que están relacionadas con (o mediadas por) un sujeto concedor, una determinada colectividad o una formación sociocultural; y que, como tales, *podrían ser de otro modo*, o incluso (especialmente para la teoría crítica) están esencialmente abiertas a la transformación. En otras palabras: son contingentes. Según este razonamiento, puede decirse que la contingencia es, por tanto, la condición (ontológica) de posibilidad de la propia crítica. Pero, a diferencia de todos los objetos de la crítica —y éste es el paso *no-correlacionista* decisivo de Meillassoux—, la contingencia *sólo puede ser necesaria*. En otras palabras, Meillassoux cree poder demostrar mediante un argumento indirecto —anhipotético— que la refutación misma del carácter necesario de la contingencia la presupone necesariamente. En efecto, para pensar la contingencia como relativa a nosotros, como contingente sólo para nosotros, es necesario suponer que lo que concebimos como contingente *podría ser de otro modo*; pues bien, aquí vemos de nuevo la contingencia bajo este mismo supuesto. Es posible mostrar, por tanto, que es necesario suponer que la contingencia es un absoluto no correlacional para intentar demostrar que es relativa a nosotros.<sup>16</sup>

Si seguimos a Meillassoux, la contingencia es, pues, el *Gran Afuera* de los correlacionismos. En el fondo, es la necesidad de la contingencia (y sólo de la contingencia) a la que acceden implícitamente cuando postulan la relatividad de cualquier en-sí a un cierto para-nosotros. Es la experiencia de la máxima potencia del pensamiento —es decir, la de tocar un absoluto no correlacional— lo que se hace indirectamente cuando el correlacionismo sólo cree trazar sus límites supuestamente infranqueables. ¿Y qué es la contingencia? Es precisamente el necesario *podría-ser-de-otro-modo* de otro ser, un régimen ontológico de lo *posible puro* que es condición ineludible del ser de todo ente. Todo ente, todo ser intramundano, las propias leyes que rigen este mundo así como el mundo mismo, en suma, todo lo que es debe ser pensado como necesariamente contingente. Para ilustrar este concepto de contingencia, Meillassoux recurre a los conceptos de un *tiempo omnipotente*

capaz de crear y aniquilar prácticamente todo *ex nihilo*, así como al concepto de *hiper-Caos* no sometido a (casi) ninguna ley ni regularidad. Es esta contingencia así concebida, en definitiva, la que ocupará la posición de absoluto primario (es decir, fundacional) en la ontología de Meillassoux.

No me extenderé más en la exposición y eventual crítica de esta demostración; se ha publicado mucho material al respecto en la última década.<sup>17</sup> Ya puede preverse que gran parte del esfuerzo de Meillassoux consiste en demostrar la compatibilidad estructural de un universo caótico con la estabilidad fenoménica del mundo y, por tanto, con la experiencia y el discurso racionalmente articulado. Insistamos una vez más en que el objetivo último de Meillassoux es fundamentar el vector ontológicamente realista de la ciencia y radicalizar así el proyecto del racionalismo moderno. La demostración de esta compatibilidad será la tarea de una *ontología factual* o *derivada*, que deberá deducir absolutos secundarios y terciarios de ese absoluto primario que es la contingencia y que operará también como *normalización* de la potencia del caos. Desarrollaré muy brevemente los principios de esta ontología derivada, sólo en la medida necesaria para explorar la idea de crítica dentro de ella.

### *Elementos de una ontología derivada*

Lo que caracteriza a una ontología derivada es, en primer lugar, su positividad. A diferencia de ciertas ontologías correlacionistas que creen inferir *ex negativo* algún tipo de conocimiento sobre lo absoluto, la ontología derivada de Meillassoux pretende ser nada menos que un conocimiento positivo sobre el en-sí. Aunque el principio de necesidad de la contingencia se conquista por un método anhipotético, una ontología derivada o factual debe elaborarlo positivamente a partir de ahí.<sup>18</sup> En segundo lugar, lo que diferencia a la ontología derivada de la tradicional es precisamente el procedimiento por el que se hace posible este desarrollo positivo del principio de contingencia absoluta: los principios tomados de la contingencia absoluta se extraen de ella precisamente por *derivación*, es decir, aclaran *a posteriori* las condiciones del propio absoluto primario y, como tales, también lo normalizan. Sin embargo, no son «menos absolutos» o menos potentes que el absoluto primario. Aunque se trata aquí de un tipo de ontología neofundacional robusta, no se sigue de ahí una ontología neoplatónica que explique las Hipóstasis derivadas de lo Uno en términos de su progresivo debilitamiento ontológico.

Meillassoux cree poder derivar tres principios absolutos de la necesidad de la

contingencia, a saber: 1) el principio de no contradicción, 2) el principio de la existencia de «algo en general» y 3) el transfinito cantoriano. La derivación de este último, sin embargo, sólo fue indicada en su obra publicada y queda por hacer. En conjunto, sostiene Meillassoux, hacen posible reconciliar una ontología del hiper-Caos no sólo con nuestra experiencia ordinaria y la posibilidad del discurso racional, sino también con las condiciones de posibilidad de la ciencia moderna.

1. La derivación del carácter absoluto del principio de no contradicción es contraintuitiva, pero muy sofisticada. Dice así: si sólo la contingencia es necesaria, entonces el principio de no contradicción debe ser también absolutamente verdadero, porque un ente contradictorio sería necesario. En otras palabras: un ente contradictorio, es decir, un ente siendo A y no-A al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto, contendría en sí mismo su propia alteridad, incluyendo su propio no-ser, lo que significa que no podría llegar a ser de otro modo ni podría dejar de ser. En otras palabras: sería necesario. Por lo tanto, si sólo la contingencia es necesaria, entonces el principio de no contradicción es absolutamente cierto.<sup>19</sup>
2. He aquí la derivación del segundo principio: si sólo la contingencia es necesaria, entonces también es necesario que exista al menos un ente contingente. En otras palabras: la necesidad de la contingencia impone la existencia de un ente contingente, porque de otro modo la contingencia sería ella misma contingente, lo cual se autorrefuta según la demostración anhipotética anterior. Es decir: la necesidad de la contingencia impone la existencia de entes contingentes. Por lo tanto, si sólo la contingencia es necesaria, entonces es absolutamente necesario que haya algo contingente y no nada.<sup>20</sup>
3. Con estas dos derivaciones Meillassoux pretende tener un argumento para el principio de no contradicción y para la existencia de algo en general (por tanto, para el grado cero del discurso racional). Meillassoux todavía necesita, sin embargo, explicar cómo es posible que el mundo exterior sea fenoménicamente estable, ya que las leyes físicas son necesariamente contingentes. Para ello, sería necesario demostrar que es absolutamente falso deducir de su estabilidad la necesidad de las leyes que rigen el mundo físico.

Siguiendo a Jean-René Vernes, Meillassoux considera que esta inferencia es de naturaleza probabilística y se encuentra en el núcleo del problema de la causalidad tanto de Hume como de Kant.<sup>21</sup> Se trata de la siguiente premisa, implícitamente presente en los dos filósofos: si las leyes físicas pudieran cambiar sin razón,

entonces cambiarían *frecuentemente* sin razón, de modo que su cambio haría imposible la experiencia (Kant) o sería atestiguable dentro de la experiencia (Hume). Para Meillassoux (y Vernes), esta premisa no es más que un cálculo probabilístico que toma el universo como la totalidad de lo posible y nuestro mundo estable como un caso aleatorio dentro de esa totalidad. Dada la reiteración de este mismo caso aleatorio, es decir, dada la estabilidad fenoménica de nuestro mundo, se deduce que *debe haber una razón extramatemática* que explique esta reiteración altamente improbable del mismo caso en una gama de posibilidades potencialmente ilimitada. De ahí que la necesidad de las leyes se infiera sin una explicación racional de esta razón extramatemática.

Ahora bien, si demostramos que lo posible es no totalizable, es decir, transfinito, habremos demostrado también que este cálculo probabilístico no puede aplicarse al universo en su conjunto, precisamente porque el abanico de posibilidades no es totalizable. Es cierto que esto puede demostrarse mediante la axiomática estándar (ZFC) de la teoría de conjuntos cantoriana —que prohíbe la existencia de un conjunto de todos los conjuntos—, pero nada prohíbe utilizar otras axiomáticas que permitan una totalización de lo posible.<sup>22</sup> En otras palabras, Meillassoux cree demostrar que el procedimiento que autoriza la aplicación del cálculo probabilístico al universo en su conjunto y luego a la inferencia necesaria *no es el único posible* (y ni siquiera el más racional, puesto que genera un déficit explicativo insuperable que es la relación extramatemática indicada más arriba). Pero sería necesario derivar el propio transfinito cantoriano de la contingencia para demostrar que este cálculo probabilístico es absolutamente falso. Esta derivación no ha sido hecha todavía por el filósofo. Su solución parcial del problema vía axiomática ZFC, sin embargo, ya sugiere una compatibilidad consistente de la contingencia absoluta con la estructura fenoménica de nuestro mundo según leyes (contingente, pero estable).

### *El destino de la crítica*

Si seguimos a Meillassoux, esta ontología y sus principios derivados corresponden a la única posibilidad de rehabilitar una ontología de pleno derecho en un entorno poscorrelacional. Según su afirmación, exclusivamente a través de todo este procedimiento habríamos incorporado lo esencial de la crítica desde un punto de vista especulativo y, al mismo tiempo, demostrado la falacia inherente a la decisión especulativa (crítica) que comparten todos los correlacionismos.

Ahora es fácil ver por qué esta ontología pretende no ser dogmática. En primer

lugar, su absoluto primario —la contingencia— es de naturaleza esencialmente distinta tanto de los absolutos de la metafísica como de los absolutos intracorrelacionales. En efecto, a diferencia de los absolutos de la metafísica tradicional, la contingencia no es un ente cuya existencia necesaria se pretenda deducir a partir de una variante del argumento ontológico, como ocurre con la práctica totalidad de la metafísica (si estamos de acuerdo, como Meillassoux, con la conocida afirmación de Heidegger de que la metafísica es esencialmente reductible a la ontoteología).<sup>23</sup> En otras palabras, no se trata de afirmar la necesidad de la contingencia a partir de un argumento del tipo «siendo X un ente del tipo A, por tanto X existe necesariamente». El principio de la necesidad de la contingencia es, pues, inmune a la demolición kantiana de los absolutos metafísicos, según la cual la existencia no es un predicado real que uno pueda imputar a un ente determinado basándose en el mero concepto de ese ente.<sup>24</sup> Parece que nos encontramos aquí, efectivamente, en un nivel superior de reflexividad.

Además, a diferencia de los absolutos intracorrelacionales (como el idealista, por ejemplo, o cualquier principio ontologizado intracorrelacional), se podría demostrar que la contingencia sólo puede pensarse como extracorrelacional, porque cualquier intento en sentido contrario es autorrefutante. Es igualmente inmune, por tanto, a la crítica de Adorno sobre el carácter abstracto e hipostasiador de toda ontología esbozada más arriba. Se podría demostrar, además, que lo mismo ocurre en relación con los principios secundarios (no contradicción y existencia de un ente contingente) derivados del absoluto primario: en rigor, son poco más que explicaciones *a posteriori* de las condiciones ontológicas de ese absoluto, que también son inmunes al contraargumento de que son proyecciones o hipóstasis de la epistemología sobre la ontología.

Si es cierto que las principales lecciones de la crítica, al menos desde el punto de vista especulativo, están incorporadas en la constitución misma de la ontología de Meillassoux, también cabe preguntarse qué se pierde aquí de crítica. Algunos intérpretes afirman que la ontología especulativa acaba por *despolitizar la crítica*, en la medida en que nos reconduce a un principio de inteligibilidad totalmente ajeno a las potencias humanas: la contingencia como tal, con sus emergencias y aniquilaciones *ex nihilo*.<sup>25</sup> De hecho, una consecuencia del correlacionismo, especialmente en su extendida caricatura posmodernista, parece ser una especie de *hiperpolitización del conocimiento*, ya que, si se radicaliza, el propio correlacionismo no sólo sustituye la ontología por la epistemología, sino que también tiende a equiparar epistemología y política (o verdad y poder). Desde este punto de vista, no

cabe duda de que la ontología especulativa es, de hecho, despolitizadora. Esta hiperpolitización del conocimiento es incluso vista generalmente por los filósofos especulativos como un *síntoma* del agotamiento del correlacionismo. Habrá que considerar, no sólo en términos epistémicos sino también políticos, si se trata efectivamente de un síntoma de agotamiento o, más bien, de la potencia misma de las formas correlacionistas de pensamiento.

Por último, cabe mencionar también una consecuencia aparentemente inevitable de las ontologías especulativas con respecto a las *ciencias*. En efecto, uno de los grandes objetivos del esfuerzo de Meillassoux es, como ya se ha dicho, dar un fundamento ontológico al vector realista —es decir, en su dimensión verdaderamente extracorrelacional— de la ciencia moderna. Para ello, la tercera derivación de la contingencia —es decir, lo transfinito— tendría una función decisiva: fundamentar el potencial ontológico de las matemáticas. No cabe duda de que Meillassoux ve en ello un antídoto contra la perversa fusión del correlacionismo —siempre escéptico-fideísta— con diferentes formas de oscurantismo contemporáneo y de religiosidad *New age*, que parecen dominar incluso la escena política de varios países en la actualidad. Cabe preguntarse, sin embargo, si no acabaremos rehabilitando una concepción neopositivista de la ciencia que, en última instancia, se situaría fuera del alcance de la crítica racional. Éstas son las cuestiones, creo, que deben plantearse a la ontología especulativa desde el punto de vista de la crítica.

*Traducción del inglés:*

*Alan Cruz*

© Daniel Pucciarelli, «Meaning and Fate of Critique in the Ontological Turn», en *Trans/form/ação*, vol. 45, núm. 1, enero-marzo de 2022, pp. 95-114.

## BIBLIOGRAFÍA

Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, trad. E. B. Ashton, Londres y Nueva York, Routledge, 1973.

\_\_\_\_\_, *Ontologie und Dialektik*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2008.

Alain Badiou, *O ser e o evento*, trad. Maria Luiza X. de A. Borges, Rio de Janeiro, Zahar/Editora UFRJ, 1996.

Levi R. Bryant, Nick Srnicek y Graham Harman (eds.), *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, Melbourne, Free Press, 2011.

Diana Coole y Samantha Frost (eds.), *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*, Durham, Duke University Press, 2011.

Rick Dolphijn e Iris van der Tuin, *New Materialism. Interviews and Cartographies*, Michigan, University of Michigan Library, 2012.

Markus Gabriel, *O sentido da existencia. Para um novo realismo ontológico*, trad. Bernardo Romagnoli Bethonico, Ríó de Janeiro, Civilização Brasileira, 2016.

Karl Heinz Haag, *Kritik der neueren Ontologie*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1960.

Martin Hägglund, «Radical Atheist Materialism: A Critique of Meillassoux», en en Levi R. Bryant, Nick Srnicek y Graham Harman (eds.), *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, Melbourne, Free Press, 2011, pp. 114-129.

Graham Harman, *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2011.

Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2002.

Norbert Hinske, «Ontologie oder Analytik des Verstandes? Kants langer Abschied von der Ontologie», en Costantino Esposito (ed.), *Origini e sviluppi dell'ontologie (secoli XVI-XXI)*, Turnhout, Brepolls, 2009, pp. 303-310.

Adrian Johnston, «Hume's Revenge: À Dieu, Meillassoux?», en Levi R. Bryant, Nick Srnicek y Graham Harman (eds.), *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, Melbourne, Free Press, 2011, pp. 92-113.

Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburgo, Meiner, 1998.

Quentin Meillassoux, *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingence*, trad. Ray Brassier, Londres, Continuum, 2008.

\_\_\_\_\_, «Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Meaningless Sign», en Armen Avanessian y Suhail Malik (eds.), *Genealogies of Speculation. Materialism and Subjectivity since Structuralism*, trad. R. Mackay y M. Gansen, Londres, Blumsbury, 2016, pp. 117-197.

Rodrigo Nunes, «O que são ontologias pós-críticas?», en *Revista EcoPós*, vol. 21, núm. 2, 2018, pp. 111-142.

Bourahima Ouattara, *Adorno et Heidegger. Une controverse philosophique*, París, L'Harmattan, 2000.

Daniel Pucciarelli, «Ontologie und Ontologiekritik bei Kant», en Manja Kisner et al. (eds.), *Das Selbst und die Welt. Beiträge zu Kant und der nachkantischen Philosophie*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2019, pp. 83-94.

Gabriel Rivero, *Zur Bedeutung des Begriffs Ontologie bei Kant. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung*, Berlín, De Gruyter, 2014.

Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland. 1831-1933*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1983.

Nicolas Tertulian, «L'ontologie chez Heidegger et Lukács: Phénoménologie et dialectique», en *Kriterion*, núm. 119, 2009, pp. 270-289.

Jean-René Vernes, *Critique de la raison aléatoire. Ou Descartes contre Kant*, París, Aubier-Montagne, 1981.

## NOTAS

<sup>1</sup> Entre los libros de texto y manuales ya elaborados sobre este movimiento (y sus intentos de denominación), véanse especialmente los siguientes: Levi R. Bryant, Nick Srnicek y Graham Harman (eds.), *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*; Diana Coole y Samantha Frost (eds.), *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*; y Rick Dolphijn e Iris van der Tuin, *New Materialism. Interviews and Cartographies*.

<sup>2</sup> Como formuló Rodrigo Nunes en un trabajo reciente («O que são ontologias pós-críticas?»), con el que estoy muy en deuda.

<sup>3</sup> Graham Harman, *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*, p. vii.

<sup>4</sup> Berkeley no es mencionado en *Después de la finitud*, sino sólo en una revisión posterior —y complejizadora— de Meillassoux sobre la terminología y los hitos históricos del correlacionismo. A pesar de ello, Kant nunca perdió su centralidad como primer gran sistematizador del correlacionismo, sobre todo si consideramos la historia de los efectos de la *Crítica de la razón pura*. Véase al respecto Quentin Meillassoux, «Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Meaningless Sign».

<sup>5</sup> Q. Meillassoux, *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingence*, p. 5.

<sup>6</sup> G. Harman, *op. cit.*, p. 87

<sup>7</sup> Quizás sea el correlacionismo el concepto más celebrado y también el más discutido del pensamiento de Meillassoux en particular y de las nuevas ontologías en general. El propio Meillassoux revisó y reformuló algunos desarrollos del concepto, primero, en la traducción inglesa de *Después de la finitud* y, después, en la conferencia ya citada «Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Meaningless Sign». Las críticas al concepto tienden a cuestionar su potencial heurístico enumerando modelos singulares de pensamiento que no se ajustan exactamente a su conceptualización o que revelan su esquematismo. Véase G. Harman, *op. cit.*, pp. 7-14 para un resumen de estas críticas y las respuestas de Meillassoux; y R. Nunes, *op. cit.*, para una crítica reciente.

<sup>8</sup> El hecho de que las ciencias naturales puedan producir enunciados empíricamente fundados sobre realidades anteriores a la aparición de la conciencia e incluso de la vida en la Tierra pone en entredicho las bases epistémicas del correlacionismo, para

Meillassoux, en la medida en que estos mismos enunciados parecen instanciar la existencia de un objeto de conocimiento anterior a su manifestación para un sujeto pensante. Para hacer frente a este objeto de conocimiento, el correlacionismo debe, según Meillassoux, o bien debilitar el sentido literal de los enunciados ancestrales, o bien operar por retroyección del pasado sobre la base del presente. En ambos casos, lo que resulta es una falsificación del sentido verdadero —no correlacionista— de los enunciados ancestrales. Éste es uno de los elementos más criticados del pensamiento de Meillassoux por los estudiosos de Kant. Según ellos, Meillassoux incurre aquí en una confusión entre lo empírico y lo trascendental. Para una respuesta a estas críticas, véase Q. Meillassoux, *op. cit.*, p. 34 y ss.

<sup>9</sup> El concepto de ontología ha sufrido varios cambios arquitectónicos desde el Kant precrítico hasta la formulación de su proyecto crítico. En la década de 1770, por ejemplo, el propio concepto de «filosofía trascendental» se denominaba alternativamente «crítica» y «ontología». Esta oscilación terminológica, que sólo se estabiliza con la propia *Crítica de la razón pura*, es ya un indicio de una transformación estructural en el propio concepto y el alcance de lo que era la ontología clásica. Es también en ese momento, en efecto, cuando Kant utiliza por primera vez el concepto de *Kategorie*, originario de la ontología de Aristóteles, para designar los conceptos del entendimiento. A este respecto, véanse Norbert Hinske, «Ontologie oder Analytik des Verstandes? Kants langer Abschied von der Ontologie»; Gabriel Rivero, *Zur Bedeutung des Begriffs Ontologie bei Kant. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung*; y Daniel Pucciarelli, «Ontologie und Ontologiekritik bei Kant».

<sup>10</sup> Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland. 1831-1933*, p. 235

<sup>11</sup> Theodor W. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, p. 12 y ss.

<sup>12</sup> Véanse a este respecto los trabajos de Nicolas Tertulian, «L'ontologie chez Heidegger et Lukács: Phénoménologie et dialectique» y de su discípulo Bourahima Ouattara, *Adorno et Heidegger. Une controverse philosophique*, que desarrollan las diferencias y similitudes entre Heidegger y Lukács, también en relación con la crítica de Adorno.

<sup>13</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialectics*, pp. 100-101.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 85. Aquí, como en prácticamente toda la crítica de la ontología de su *Dialéctica negativa*

, Adorno se hace eco de la obra *Kritik der neueren Ontologie* de su alumno Karl Heinz Haag, publicada en 1960 y citada unas cuantas veces en *Dialéctica negativa*: «La discusión ontológica de nuestros días silencia esa pregunta que nadie puede evitar a menos que profese abiertamente el dogmatismo. Es la cuestión de si las estructuras ontológicas son algo en sí mismas, ?????, o si son meros productos del pensamiento, ?????. Mientras se desvíe de esta cuestión, la ontología renunciará a la discusión sobre su propia validez», Karl Heinz Haag, *Kritik der neueren Ontologie*, p. 7.

[15](#) Th. W. Adorno, *Negative Dialectics*, p. 136.

[16](#) «El escéptico sólo es capaz de concebir la diferencia entre el “en-sí” y el “para-nosotros” sometiendo el “para-nosotros” a una ausencia de razón que presupone el carácter absoluto de este último. Es porque podemos concebir la posibilidad absoluta de que el “en-sí” pueda ser otro que el “para-nosotros” que el argumento correlacionista puede tener alguna eficacia. En consecuencia, la anhipoteticidad del principio de sin razón se refiere tanto al “en-sí” como al “para-nosotros”, por lo que impugnar este principio equivale a presuponerlo. Del mismo modo, cuestionar su carácter absoluto es ya haber presupuesto este último», Q. Meillassoux, *op. cit.*, p. 101.

[17](#) Podríamos resumir esquemáticamente las críticas al concepto de contingencia absoluta según dos órdenes de cuestiones. Por un lado, tenemos críticas que cuestionan su propio carácter absoluto basándose en alguna variante del argumento de la finitud del conocimiento humano (Adrian Johnston, «Hume’s Revenge: À Dieu, Meillassoux?»); por otro lado, tenemos argumentos que cuestionan los términos en los que Meillassoux explicita el propio concepto, como la referencia a la idea de una temporalidad virtualmente omnipotente o al hiper-Caos (Martin Hägglund, «Radical Atheist Materialism: A Critique of Meillassoux»). El segundo tipo de críticas me parece pertinente y relevante; el primero, en la mayoría de los casos, y en particular en el del propio Johnston, me parece que desatiende el núcleo de la argumentación de Meillassoux.

[18](#) Una ontología factual o derivativa «no pretende ser una “ontología negativa” —no queremos limitarnos a sostener que la contingencia, tal como la entendemos, no es accesible a tal o cual tipo de razonamiento—, sino que nuestro objetivo es elaborar un concepto de contingencia cada vez más determinado, cada vez más rico. En consecuencia, toda dificultad encontrada por la especulación factual debe

convertirse en un medio para identificar una condición determinada del caos capaz de permitirnos superar el obstáculo», Q. Meillassoux, *op. cit.*, p. 163.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 110 y ss.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 116 y ss.

<sup>21</sup> Cf. Jean-René Vernes, *Critique de la raison aléatoire. Ou Descartes contre Kant.*

<sup>22</sup> Aunque *El ser y el acontecimiento* de Alain Badiou es la referencia explícita de Meillassoux del tratamiento filosófico del pensamiento cantoriano, hay que recordar que el propio Meillassoux no suscribe la tesis de su antiguo profesor que equipara matemáticas y ontología. En efecto, Badiou sostiene que sólo la invención de Cantor permitiría cumplir las condiciones de existencia de un discurso sobre el ser en cuanto ser que no esté sometido a la primacía del Uno. Para Badiou, esto implica que la propia ontología es una disciplina axiomática y no filosófica; cf. Alain Badiou, *O ser e o evento*, p. 16 y ss. De manera diferente, Meillassoux utiliza a Cantor casi estratégicamente para concebir lo transfinito. Para Meillassoux, las matemáticas, en su dimensión formal y sobre todo «sin sentido», tienen un alcance específicamente especulativo, pero no son ontología. A. Johnston (*op. cit.*, p. 105 y ss.) formula cuatro grandes críticas al uso que tanto Meillassoux como Badiou hacen de las matemáticas. Según él, 1) ambos incurren en una fetichización de las matemáticas con su supuesto potencial especulativo; 2) colapsan la distinción categorial básica entre matemáticas puras y aplicadas; 3) además, circunscriben de forma injustificada e incluso dogmática el terreno de las «matemáticas» (en plural) al pensamiento cantoriano y, dentro de éste, 4) a la axiomática de ZFC, como subdisciplina privilegiada de sus ontologías. No es mi objetivo discutir estas críticas individualmente. Hay que decir, sin embargo, que si todas ellas pueden atribuirse efectivamente a Badiou, sólo la segunda crítica podría atribuirse coherentemente a Meillassoux. En cuanto a las demás, Meillassoux es perfectamente consciente de que su uso de ZFC es estratégico para sus fines argumentativos, y esto no parece plantear ningún problema para su argumentación.

<sup>23</sup> Véase a este respecto, por ejemplo, la segunda parte de la obra publicada en 1957 con el título *Identität und Differenz* (pp. 51-79), en la que Heidegger trata de la «constitución onto-teológica de la metafísica» (*Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*).

[24](#) A este respecto, véase D. Pucciarelli, *op. cit.*, p. 89 y ss.

[25](#) Como A. Johnston, *op. cit.*, y M. Hägglund, *op. cit.*

[LEER EL ARTÍCULO ORIGINAL PULSANDO AQUÍ](#)

Fotografía: Image Creator from Designer

**Fecha de creación**

2023/12/17