

METAFÍSICA Y PERSONA

Filosofía, conocimiento y vida

Metafísica y Persona, Año 14, No. 28, Julio-Diciembre 2022, es una publicación semestral, coeditada por la Universidad de Málaga y la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla A.C., a través de la Academia de Filosofía, por la Facultad de Filosofía y Humanidades y el Departamento de Investigación. Calle 21 Sur No. 1103, Col. Santiago, Puebla-Puebla, C.P. 72410, tel. (222) 229.94.00, www.upaep.mx, contacto@metyper.com, roberto.casales@upaep.mx. Editor responsable: Roberto Casales García. Reservas de Derecho al Uso Exclusivo 04-2014-061317185400-102, ISSN: 2007-9699 ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de Título y contenido No. (en trámite), otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Mónica Lobatón Díaz, Servicios editoriales y de impresión, Enrique Rébsamen 124, colonia Narvarte Poniente, 03020, Ciudad de México, este número se terminó de imprimir en julio de 2022, con un tiraje de 250 ejemplares.

Metafísica y Persona está presente en los siguientes índices: Latindex, ÍNDICES-CSIC, REDIB, SERIUNAM, The Philosopher's Index, ERIH PLUS, Dialnet, Fuente Académica.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de los editores.

METAFÍSICA Y PERSONA

Filosofía, conocimiento y vida

Año 14 — Número 28

Julio-Diciembre 2022



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA



Información general

Objetivos científicos

Metafísica y Persona es una revista de difusión internacional y carácter académico, cuyo objetivo principal es la transmisión y discusión de los resultados de las últimas investigaciones en el ámbito que reflejan su título y subtítulo, mediante la publicación de Artículos y Notas inéditos y de contrastado valor científico.

Pretende ser un lugar de encuentro y difusión de estudios que ahonden en las relaciones entre filosofía, conocimiento y vida, y que, por su calidad, originalidad y rigor, representen un claro avance en el saber y una contribución de relieve en el campo científico de las materias que abarca.

Cobertura temática

El eje central de la revista es la realidad de la persona. Los artículos publicados en ella abordarán el estudio de la persona desde los distintos puntos de vista que permiten conocerla mejor. El lector encontrará, por tanto, trabajos de Filosofía, Teología, Sociología, Psicología, Psiquiatría, Neurociencia, Medicina y otros saberes centrados en el hombre. No obstante, la revista otorga una especial atención a la Antropología filosófica y, muy en particular, a la Metafísica de la persona, pues son ellas las que dan sentido y sirven de fundamento al resto de saberes sobre el ser humano.

Público al que se dirige

Metafísica y Persona se dirige especialmente a la comunidad científica y académica y, más en concreto, a aquellos investigadores de Instituciones Universitarias y otros Centros afines que, sobre todo desde una perspectiva filosófica, dedican todo o parte de sus trabajos a mejorar el conocimiento de la persona, necesitado de una constante revisión y puesta al día.

No obstante, por las múltiples orientaciones que acoge, la Revista está también abierta a un público más amplio: a todos aquellos que, dotados de una base filosófica y de cierta formación en los saberes acerca de la existencia humana, desean profundizar en el conocimiento de la persona.

Carácter de las contribuciones

Las contribuciones enviadas a *Metafísica y Persona* han de ser inéditas en cualquier idioma y no estar sujetas a revisión para ser publicadas en ninguna otra revista o publicación, ni digital ni impresa. En principio, los artículos se publicarán en la lengua en que hayan sido redactados, aunque en ocasiones, de acuerdo con el autor, podrán ser traducidos al castellano o al inglés.

Los artículos y las notas son sometidos a un arbitraje doble-ciego. Para ser publicados, los artículos han de obtener dos dictámenes favorables. Las notas, sin embargo, podrán ser admitidas con un solo dictamen positivo y rechazadas con un solo dictamen negativo.

Más detalles en relación a este extremo figuran en las Normas editoriales.

Datos generales (*edición, difusión, identificación y contacto*)

Metafísica y Persona es coeditada entre la Universidad de Málaga (UMA) y la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP). Nació como revista electrónica, pero hoy se ofrece a los lectores tanto en formato digital como en papel.

En su versión impresa, la revista se distribuye, con alcance internacional, mediante intercambio, donaciones e inscripciones (ver Suscripciones).

Identificación esencial

Título: Metafísica y Persona

Subtítulo: Filosofía, conocimiento y vida

Carácter: Revista filosófica

Periodicidad: Semestral

Difusión: Internacional

ISSN en línea: 1989-4996

ISSN impreso: 2007-9699

Lugar de edición, año de edición y entidad editora

- Málaga (España), Universidad de Málaga (Grupo PAI, Junta de Andalucía, HUM-495)
- Puebla (México), Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (Facultad de Filosofía y Humanidades, y Departamento de Investigación)

Año de fundación: 2009

Dirección postal y electrónica

- Livia Bastos Andrade

Facultad de Filosofía

Decanato de Artes y Humanidades

Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla

Calle 21 Sur No. 1103, Col. Santiago

72410 PUEBLA (México)

livia.bastos@upaep.mx

- Gabriel Martí Andrés

Departamento de Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Málaga

Campus de Teatinos

E-29071 MÁLAGA (España)

gmartian@uma.es

Consejo Directivo

Director emérito: Melendo Granados, Tomás, Universidad de Málaga, España
Director: Bastos Andrade, Livia, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
Subdirector: Martí Andrés, Gabriel, Universidad de Málaga, España
Secretarios: García Martín, José, Universidad de Granada, España
Castro Manzano, José Martín, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México

Consejo de Redacción

Blancas Blancas, Noé, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
García González, Juan A., Universidad de Málaga, España
Jiménez, Pablo, Australian National University, Australia
Lynch, Sandra (emérito), University of Notre Dame, Australia
Porras Torres, Antonio, Universidad de Málaga, España
Rojas Jiménez, Alejandro, Universidad de Málaga, España
Villagrán Mora, Abigail, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México

Consejo Científico Asesor

Arana Cañedo, Juan, Universidad de Sevilla, España
Brock, Stephen L., Università della Santa Croce, Italia
Caldera, Rafael T., Universidad Simón Bolívar, Venezuela
Casales García, Roberto, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
Clavell, Lluís (emérito), Università della Santa Croce, Italia
D'Agostino, Francesco, Università Tor Vergata, Italia
Donati, Pierpaolo, Università di Bologna, Italia
Falgueras Salinas, Ignacio, Universidad de Málaga, España
González García, Ángel L. (†), Universidad de Navarra, España
Grimaldi, Nicolás, Université de Paris-Sorbonne, Francia
Hittinger, Russell, University of Tulsa, Oklahoma
Jaulent, Esteve, Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio", Brasil
Livi, Antonio (†), Università Lateranense, Italia
Llano Cifuentes, Carlos (†), Instituto Panamericano de Alta Dirección de Empresa, México
Medina Delgadillo, Jorge, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
Morán y Castellanos, Jorge (†), Universidad Panamericana, México
Pithod, Abelardo, Centro de Investigaciones Cuyo, Argentina
Pizzutti, Giuseppe M., Università della Basilicata, Italia
Peña Vial, Jorge, Universidad de los Andes, Chile
Ramsey, Hayden, Australian Catholic University, Australia
Redmond, Walter, University of Texas, U.S.A.
Sánchez Muñoz, Rubén, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
Sánchez Sorondo, Marcelo, Pontificia Accademia delle Scienze, Italia
Vigo, Alejandro, Universidad de los Andes, Chile
Wippel, John F., Catholic University of America, U.S.A.
Zagal, Héctor, Universidad Panamericana, México

Contenido

Artículos

La génesis de la estética estadounidense

Laura Elizia Haubert

Fabio Campeotto

Claudio M. Viale11

Thomas Reid y la percepción humana y animal

José Hernández Prado41

La responsabilidad moral como una forma de narrativa

Rodrigo Laera61

Trascendentales y desafío antropológico y cultural en Karol Wojtyła/Juan Pablo II

Alejandro Pardo81

“Hablan raro allá arriba; pero se les entiende”: la gramática generativa de Rulfo

Noé Blancas Blancas123

Idiots rather than persons? The crisis of education in the neoliberal era

Juan Pablo Aranda Vargas137

Max Scheler: del personalismo ético a la metafísica del hombre

Aldo Alejandro Camacho163

Notas críticas

¿Cómo comprender la solución de Meillassoux al dilema espectral?

Nicolás Antonio Rojas Cortés199

Reseñas

Casales García, R., Avatares de la contemplación y otros ensayos críticos de filosofía, México: Editorial Torres Asociados, 2009, 265pp.

Cristina Elith Reyes Miranda231

Normas editoriales235

NOTAS CRÍTICAS

¿Cómo comprender la solución de Meillassoux al dilema espectral?¹

How to understand Meillassoux's solution to the spectral dilemma

NICOLÁS ANTONIO ROJAS CORTÉS²
Universidad de Chile, Chile
nicolas.rojas.c@ug.uchile.cl

RESUMEN

El presente artículo se enmarca en el contexto de la alternativa ofrecida por Quentin Meillassoux a la cuestión de la pregunta canónica “¿por qué hay algo y no más bien nada?” (2018f) y pretende reflexionar sobre las condiciones que posibilitan la solución del dilema espectral (2016b) en el marco de una ontología extra científica (2020). Concebir el advenimiento de una entidad divina implicaría comprender, al menos, tres conceptos clave para el pensamiento del filósofo, a saber: *correlacionismo*, *factualidad* y *contingencia absoluta*. De esta manera, el objetivo principal de este artículo es esbozar una lectura introductoria a los cimientos de la filosofía de Meillassoux a fin de comprenderla como una ontología capaz de dar cuenta de *la inexistencia divina*.

Palabras clave: dilema espectral, correlacionismo, contingencia absoluta, factualidad, Meillassoux.

ABSTRACT

The present article takes place in the context of the alternative offered by Quentin Meillassoux to the question of the canonical question “why is there something and not rather nothing?” (2018f) and aims to reflect on the conditions that make the solution of the spectral dilemma possible (2016b) within the framework of an extra-scientific ontology (2020). To conceive of the advent of a divine entity would imply understanding at least three key concepts for the philosopher's thought, namely, *correlationism*, *factuality* and *absolute contingency*. Thus, the main objective of this article is to outline an introductory reading of the fundamentals of Meillassoux's philosophy in order to understand it as an ontology capable of accounting for divine non-existence.

Keywords: Spectral dilemma, Correlationism, Absolute Contingency, Factuality, Meillassoux.

¹ Agradecimientos: Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo / Subdirección de Capital Humano / Beca de Doctorado Nacional 21210804.

² ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4969-6830>

Introducción

El debate sobre la posibilidad de la existencia de Dios se presenta, en nuestra inmediatez cultural, como caminar hacia un callejón sin salida. Difícilmente podríamos decir que el diálogo entre una posición atea y una posición creyente sea razonable. Una disputa como esta refleja –más allá de su predisposición a una respuesta– que cada posición asume como válidas premisas que no siempre son evidentes, o, en otras palabras, cada posición maneja una comprensión ontológica y epistemológica diferente de lo que es la realidad y de cómo podemos conocerla. Sin embargo, por muy difícil que parezca una solución a esta discusión, la filosofía tiene las herramientas para hacer aparecer nuevas oportunidades y respuestas a los debates clásicos.

El objetivo principal de este artículo es ofrecer una introducción a las nociones que cimentan la filosofía de Quentin Meillassoux, ilustrándolas por medio de la respuesta al *dilema espectral*. A fin de cumplir con este objetivo, debemos explicar (1) cuál es este dilema y qué condiciones de solución se le pueden ofrecer, (2) cuáles son y qué asumen las actitudes que intentan responder a este debate, (3) cómo es que el presupuesto de estas actitudes –el correlacionismo– pretende ser una respuesta (aunque irracional) a la *pregunta canónica* –el ser o la nada–, (4) cuáles son las posibilidades de ofrecer una nueva respuesta a esta pregunta, (5) cómo una nueva vía ontológica –racional, y por lo tanto, absolutamente contingente– ofrece una comprensión de lo que es capaz de solucionar el *dilema espectral* y, finalmente (6) qué tipo de ontología es la propuesta por Quentin Meillassoux, y qué implica la solución a este dilema.

De esta manera, no está entre las pretensiones de este escrito discutir con el pensamiento de Meillassoux, sino identificar los presupuestos con los que es posible introducirse en su ontología. Para cumplir este objetivo, expondremos cómo el filósofo francés concibe el *dilema espectral* y qué pretensiones ontológicas tiene su solución, a saber, *la inexistencia divina*. Utilizaremos ejemplos y argumentos que tengan relación con distintos aspectos de la filosofía del pensador en cuestión.

1. El dilema espectral

Un advenimiento como la pandemia del Covid-19 era predecible, pero experimentar individualmente su devastación, no. Quizás, como en ninguna otra instancia humana, hoy todos convivimos con lo que el filósofo francés Quentin Meillassoux describe como un “espectro esencial”, es decir, “un

muerto que clama el horror de su muerte no sólo a sus cercanos, a sus íntimos, sino a todos aquellos que cruzan la ruta de su historia”,³ porque incluso el tiempo del duelo ha sido devastado con este advenimiento. Que el tiempo del duelo haya sido devastado quiere decir que no puede haber una relación sana entre los vivos y los espectros. La pandemia no es el único advenimiento que nos impide esperar un buen final para nuestros seres queridos, también lo son el terrorismo, las dictaduras y, en general, todo momento de nuestra historia humana en donde la justicia no ha llegado a estar presente. Sin embargo, para el filósofo francés la pregunta es cómo sería posible “vivir con los espectros esenciales, y no morir con ellos”,⁴ es decir, se trata de concebir la posibilidad de que pueda ocurrir un duelo esencial para nosotros y nuestros espectros. En el fondo, lo que subyace a la pregunta del filósofo es una reflexión ante los modos en que nos hemos relacionado, nos relacionamos y podríamos relacionarnos con nuestros difuntos. Los modos pasados y presentes encuentran, al menos, dos alternativas incapaces de vivir una relación no morbosa con los difuntos. Estos modos son el religioso y el ateo; ambos dependen de su creencia en la existencia de un Dios, en primera instancia, cristiano. Al final de este artículo señalaremos cómo se puede concebir, junto a Meillassoux, una tercera actitud ante este dilema.

La incapacidad del primer modo –el religioso– radica en que el terror ante la muerte de otros le impone su creencia en Dios, lo que se podría formular de la siguiente manera: “si muero, entonces espero para mí lo mismo que para los espectros”,⁵ así, él se convertirá en un espectro que sigue esperando una justicia que no ha llegado. Vivir esperando justicia no implica recibir justicia una vez muerto. La incapacidad del segundo modo –el ateo– radica en que si se admite la existencia de un ser cuyo amor es infinito, entonces no se puede comprender por qué él ha permitido que sus criaturas sufran las peores muertes, lo que se podría formular de la siguiente manera: “si existe, entonces moriremos junto a los espectros hasta el infinito”. Porque si existe, entonces estamos sometidos tanto a su mal como a su bien.⁶

³ MEILLASSOUX, Q., “Duelo por venir, Dios por venir”, en RAMÍREZ, M. T. (Ed.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Siglo Veintiuno Editores/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2016b, p. 101. El texto fue publicado originalmente en inglés: MEILLASSOUX, Q., “Spectral Dilema”, en MACKAY, R. (ed.), *Collapse. Philosophical research and development. Volume IV: Concept Horror*, Falmouth, 2012. En nuestro caso, seguimos la traducción de Mario Teodoro Ramírez ya citada al principio de esta nota. El epígrafe con el que comienza la versión en inglés del artículo (“Mourning to come, God to come”) (Harman, 2014, pp. 85-86) es lo que se vierte como título en la traducción.

⁴ MEILLASSOUX, Q., “Duelo por venir...”, p. 102.

⁵ MEILLASSOUX, Q., “Duelo por venir...”, pp. 102-103.

⁶ MEILLASSOUX, Q., “Duelo por venir...”, pp. 102-104.

No obstante, estos dos modos de relación le permiten a Meillassoux concebir las condiciones de solución del *dilema espectral*, condiciones que le permiten presentar un nuevo modo de relación para con nuestros difuntos. La condición del primer modo exige que sea posible esperar algo distinto que la muerte para los espectros, es decir, su reencuentro con nosotros, mientras que la condición del segundo modo exige que Dios no exista, porque si él permite las muertes terribles, también es responsable de ellas.⁷ Tal y como lo hemos planteado, se entiende que solamente por medio de (a) la resurrección de los espectros y (b) la inexistencia de Dios es que se concibe la solución al dilema.

Las dos palabras clave en juego que nos permitirán ir a los presupuestos de estas condiciones son: *esperar* y *no existir*. Si bien ambas palabras reflejan una actitud frente a la existencia de la entidad divina, ambas palabras también asumen una respuesta dada a la *pregunta canónica*, es decir, a la cuestión “¿por qué hay algo y no más bien nada?”

Ahora bien, si para Meillassoux es posible concebir las condiciones de solución del dilema espectral, esto se debe a que la pregunta canónica no está resuelta ni tampoco carece de sentido,⁸ es decir, la solución al dilema espectral implicaría ir más allá de los presupuestos que están detrás de la actitud que *espera* y de la que exige la *no existencia* divina. Se nos podría objetar, desde una lectura literal del artículo “Duelo por venir, Dios por venir”, que la resolución del dilema espectral depende explícitamente de comprender *el problema de Hume*,⁹ sin embargo –como veremos–, para comprender este *problema* será necesario identificar los cimientos que estructuran la filosofía del pensador francés a fin de esbozar una respuesta detallada al dilema.

⁷ MEILLASSOUX, Q., “Duelo por venir...”, p. 105.

⁸ MEILLASSOUX, Q., “Pregunta canónica y facticidad”, en *Hiper-caos*, España: Holobionte Ediciones, 2018f, pp. 67-92.

⁹ Este “problema” está ampliamente trabajado por Quentin Meillassoux a lo largo de sus escritos. Sus análisis se pueden encontrar, por nombrar algunos lugares importantes para el desarrollo de este artículo, en el cuarto capítulo de *Después de la finitud: ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires: Caja Negra, 2018, pp. 133 y ss; en “Contingencia y absolutización del uno”, en RAMÍREZ, M. T. (Ed.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Siglo Veintiuno Editores/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2016, pp. 67 y ss; en “Potencialidad y virtualidad”, en *Hiper-caos*, España: Holobionte Ediciones, 2018, pp. 93 y ss; y *Metafísica y ficción extracientífica*, Santiago de Chile: Roneo, 2020.

2. La actitud atea-científica y la actitud religiosa-fideísta¹⁰

2.1. La actitud atea-científica

El *dilema espectral* nos permite ahondar más en las dos actitudes que disputan su solución, a saber, la actitud atea-cientificista y la actitud religiosa fideísta. Ambas actitudes pueden ser analizadas desde, al menos, una pregunta metodológica fundamental: ¿qué es lo que asumen como válido para creer o no creer en la existencia de alguna realidad? La respuesta a nuestra pregunta es la respuesta clásica a la “pregunta canónica”, que se puede expresar, en palabras de Meillassoux, de la siguiente manera: “¿por qué hay algo en lugar de no haberlo?”¹¹ Ilustremos cómo estas respuestas pueden iluminar la respuesta presupuesta a la pregunta recién descrita.

A fin de ilustrar la actitud atea-científica, tomemos dos ejemplos que, a simple vista, podrían parecer radicalmente diferentes. El primer ejemplo es la actitud expresada por Tomás el Apóstol en el evangelio de San Juan:

Si yo no veo en sus manos la marca de los clavos, y si no meto mi dedo en la marca de los clavos y si no meto mi mano en su costado, **no creeré jamás** (Juan 20:25, énfasis nuestro).

El segundo ejemplo es extracto de la obra literaria de ciencia ficción¹² *Guía del autoestopista galáctico*, de Douglas Adams (2017).¹³ El contexto necesario para comprender este extracto es el siguiente: a fin de poder relacionarse con personajes de otros planetas, los personajes principales de la novela necesitan “algo” que les permita entender y expresarse efectivamente en muchos lenguajes desconocidos. Este “algo” es el pez babel, una entidad orgánica que evolu-

¹⁰ Una pregunta justa y digna de una investigación posterior es: ¿es este un falso dilema? ¿Son acaso éstas las únicas opciones posibles para enfrentarse al problema del *dilema espectral*? A primera vista, es evidente que no lo son, sería asunto empírico el recopilar las diferentes posibles actitudes que no son capaces de tener relaciones no morbosas con los difuntos. Podrían ensayarse respuestas posibles al *dilema espectral*, pero éste no es el objetivo del artículo. Agradecemos a los evaluadores por los comentarios. Evidentemente, en esta breve exposición nos atenemos a las descripciones presentes en las obras de Meillassoux. Un ensayo crítico respecto a aquellas descripciones es una investigación pendiente. Una descripción de estas actitudes puede encontrarse también en el capítulo “Metafísica, fideísmo, especulación”, de *Después de la finitud* (pp. 53 y ss). Sin embargo, debe destacarse siempre que el interés del filósofo francés es desarticular estas dos actitudes como las únicas posibles, es decir, ellas también son factuales –y como veremos más adelante–, como actitudes que no son necesarias.

¹¹ MEILLASSOUX, Q., “Pregunta canónica y facticidad”, p. 69.

¹² Si seguimos la interpretación que ofrece Meillassoux en *Metafísica y ficción extracientífica* (p. 85), esta novela debería considerarse como un ejemplo de ficción extracientífica de tipo dos. Sin embargo, como indicaré en la conclusión de este escrito, la obra de Douglas Adams sigue atrapada en los confines de la ciencia ficción y, por lo tanto, también de la actitud científica.

¹³ ADAMS, D., *Los Autoestopistas Galácticos*, Oporto, Portugal: Anagrama, 2018.

cionó de tal manera que, al introducirlo en sus oídos, los personajes son capaces de comprender cualquier idioma inmediatamente. Cuando el pez babel es presentado, la guía del autoestopista galáctico agrega el siguiente comentario:

Pero es una coincidencia extrañamente improbable el hecho de que algo tan impresionantemente útil pueda haber evolucionado por pura casualidad, y algunos pensadores han decidido considerarlo como la prueba definitiva e irrefutable de la no existencia de Dios.

Su argumento es más o menos el siguiente: “Me niego a demostrar que existo”, dice Dios, “porque la demostración anula la fe, y sin fe no soy nada”.

“Pero”, dice el hombre, “el pez Babel es una revelación brusca, ¿no es así? No puede haber evolucionado al azar. Demuestra que Vos existís, y por lo tanto, según Vuestros propios argumentos, Vos no. *Quod erat demonstrandum.*”

“¡Válgame Dios”, dice Dios, “no había pensado en eso”, y súbitamente desaparece en un soplo de lógica.

“Bueno, eso era fácil”, dice el hombre, que vuelve a hacer lo mismo para demostrar que lo negro es blanco y resulta muerto al cruzar el siguiente paso cebra.¹⁴

En ambos casos, es decir, creer en la resurrección y negar la existencia de Dios, lo que se presupone es *el principio de razón suficiente*,¹⁵ o sea, la pretensión de que “todo acontecimiento debe tener una razón necesaria de ser así más que de otra manera”.¹⁶ Entonces, si replicamos la formulación de la pregunta canónica, tendríamos que responder que la actitud que esgrime respuestas desde el *principio de razón suficiente* asume que es posible explicar la no existencia de algo *porque* algo otro existe en su lugar. En nuestros ejemplos, la resurrección no ha ocurrido, porque uno no ha visto al resucitado, y Dios no existe, porque existe el *pez babel*, mientras que, en el *dilema espectral* –desde la actitud científica–, *Dios no existe, porque ha permitido que los espectros no tengan su duelo esencial*.¹⁷

¹⁴ ADAMS, D., *Los Autoestopistas Galácticos*, p. 54, énfasis nuestro, cursivas del texto citado.

¹⁵ MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, pp. 60-61; HALLWARD, P., “Anything is Possible: A Reading of Quentin Meillassoux’s *After Finitude*”, en BRYANT, LEVI; SRNICEK, NICK y HARMAN, GRAHAM (Eds.), *The speculative turn: continental materialism and realism*, Melbourne: Re.press, 2015, p. 138.

¹⁶ MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 60.

¹⁷ En estos casos lo que se presupone es una concepción de mundo de tipo dos. Estos mundos se describen porque en su esfera acontecimental (*événementielle*) pueden ocurrir eventos capaces de abolir los presupuestos de la ciencia, pero su estabilidad es la suficiente como para permitir la existencia de la consciencia que puede permitirse dar cuenta de cómo han ocurrido las cosas por medio de una *crónica*, por ejemplo –o una *guía*–, que puede documentar la esfera mencionada (MEILLASSOUX, QUENTIN, *Metafísica y ficción extracientífica*, Santiago de Chile: Roneo, 2020, p. 73-74). El propio Meillasoux destaca la *Guía del autoestopista galáctico* como un caso en donde la ciencia podría desestabilizarse, pero sigue siendo un mundo en donde las probabilidades subyacen a la coherencia de los eventos extraños que pueden ocurrir en la novela, como la refutación de Dios (MEILLASSOUX, Q., *Metafísica y ficción extracientífica*, p. 85). El filósofo español Ernesto Castro ha señalado, siguiendo el escrito de *Metafísica y ficción*

Ahora bien, si atendemos a la negación que se ha descrito con los ejemplos anteriores, es fácil admitir que aquí no se trata de una *negación radical* –la nada–, sino de una *negación determinada*, es decir, de dar una razón de que exista o no algo por relación con el ser o no-ser de otra entidad.¹⁸

Si recordamos, en la pregunta canónica se juegan dos alternativas, el ser o la nada.¹⁹ Sin embargo, en la actitud descrita anteriormente no encontramos una respuesta que se haga cargo de alguna de estas alternativas. Más bien, para Meillassoux la negación que opera detrás del *principio de razón suficiente* es una apuesta por suministrar irracionalmente (2018c, p. 99) una respuesta a la cuestión que subyace en el fondo de la pregunta canónica, a saber, “¿se puede demostrar que lo impensable (la nada radical) es imposible?” (2018f, p. 75). Como veremos en la sección siguiente, hay, al menos, dos razones por las que la actitud atea-cientificista no puede concebir la nada más allá de esta determinación. Una tiene relación con lo que el autor entiende por *correlacionismo* y otra tiene relación con la *imposibilidad* de pensar la nada radical. Describamos ahora la actitud religiosa-fideísta, que sí admite como válida la posibilidad de pensar una suerte de *nada radical*.

2.2. La actitud religiosa-fideísta

En el contexto de lo que Meillassoux considera una apuesta irracional por el *principio de razón suficiente*, podemos encontrar en la actitud fideísta un movimiento que posibilita situarnos en los límites de la razón que admite como posible solamente la *negación determinada*. De esta manera, el fideísta descrito por el filósofo duda de que la respuesta a la pregunta canónica pueda resolverse exclusivamente bajo la formulación “*ser es ser un correlato*”,²⁰ es decir, lo que es no puede agotarse en lo “*dado-a-pensar*”,²¹ porque entonces estaría-

extracientífica que el francés sugiere que nuestro mundo sería también del segundo tipo (CASTRO, ERNESTO, *Realismo Poscontinental. Ontología y Epistemología para el siglo XXI*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2019, pp. 108 y ss). Así planteado, ambos relatos podrían ser analizados desde la propuesta del filósofo francés.

¹⁸ Los ejemplos del autor son clarificadores en este respecto: “Dicho de otro modo: un no-ser, si obedece a la regla de la negación ontológica, debe poder formularse como un ser-otro, pues el no-ser de este árbol es también el ser otro del paisaje en el que aparece; el no-ser de ese amigo que creía haber encontrado en un café es el ser de este mismo café afectado por mi decepción de no haber visto a mi amigo” (MEILLASSOUX, Q., “Tiempo sin devenir”, en *Hiper-caos*, España: Holobionte Ediciones, 2018d, p.70).

¹⁹ Más arriba hemos indicado la formulación de esta pregunta según la variación de Meillassoux: “¿por qué hay algo en lugar de no haberlo?” No obstante, en esta variación también se juegan variaciones de la formulación clásica. En este caso, “haber algo” o “no haber nada”, evidentemente tomando el último término en un sentido radical.

²⁰ MEILLASSOUX, QUENTIN, *Después de la finitud...*, p. 53

²¹ MEILLASSOUX, QUENTIN, *Después de la finitud...*, p. 65

mos negando la posibilidad de existencias²² más allá de nosotros mismos, o, en otras palabras, de concebir existencias que no dependan de nosotros.

Lo interesante de esta duda es que ella refleja una proposición crucial para la actitud fideísta, a saber, “la incapacidad de la razón humana para proscribir o prescribir de forma absoluta tal o cual posibilidad”.²³ Tiene sentido, entonces, que para el fideísta la actitud científica-atea se permita dudar de lo que se considera inconcebible, mas, el fideísta puede responder:

¿qué le permite saber que algo es imposible porque es inconcebible? ¿Cómo saber que aquello que es impensable para nosotros –algo radicalmente inconcebible– es imposible en sí mismo, imposible en términos absolutos? La nada es impensable, eso se lo concedo. Pero ¿cómo llega a inferir a partir de que no podamos pensar la nada radical que esta nada sea absolutamente imposible? Por mi parte, esta inferencia que deduce a partir de lo impensable lo imposible me parece ella misma inaccesible a la razón; dicho de otro modo, sostengo que es indemostrable que lo impensable sea imposible.²⁴

Así, es clave destacar que, si para esta actitud lo que es no puede limitarse a lo que es para nosotros, entonces todavía queda espacio para concebir a Dios en la medida en que la razón humana no puede conferirse a sí el poder de “proscribir una posibilidad [...] bajo el pretexto de que esto es impensable para ella”.²⁵ Sin embargo, hay que advertir que para Meillassoux la clave no está en que el fideísta sustente alguna de las dos alternativas que se juegan en la pregunta canónica, sino más bien en la consideración de su actitud, pues ella posibilita la duda ante los presupuestos del ateo que niega la posibilidad de ir más allá del “para nosotros” fundamentándose en *el principio de razón suficiente* como una respuesta a la pregunta canónica.

De esta manera, el fideísta nos muestra lo que él piensa de la actitud con la que antagoniza, a saber: “que nunca estamos tratando con realidades absolutas, sino siempre con correlaciones entre actos subjetivos (de conciencia, de habla) dirigidos a un objeto, y entre objetos dados a un sujeto”.²⁶ La consecuencia de esta intuición es que con la actitud fideísta se hace posible concebir una radicalidad completamente *otra* que la nuestra, una realidad ya no *dada* para nosotros, y, por lo tanto, que no dependa exclusivamente de

²² Decimos “existencias” para no reducir todo lo que es a “entidades”. Como veremos en las secciones finales, la *inexistencia divina* implica no solamente la aparición de una entidad que antes no estaba, sino también un cambio en el paradigma ontológico desde el concebimos lo que podría devenir a la existencia. Por lo demás, si pensamos en los debates de historia de la filosofía, sería complicado denominar a “Dios” simplemente como “un ente”.

²³ MEILLASSOUX, Q., “Potencialidad y virtualidad”, p. 74.

²⁴ MEILLASSOUX, QUENTIN, “Pregunta canónica y facticidad”, pp. 73-74.

²⁵ MEILLASSOUX, QUENTIN, “Pregunta canónica y facticidad”, p. 74

²⁶ MEILLASSOUX, Q., “Pregunta canónica y facticidad”, p. 77.

que concibamos o no una negación para determinarla. Con la posibilidad de concebir la *nada absoluta*, el fideísta permite que nos demos cuenta de que el modo de conocer fundamentado en la *negación determinada* no es la única posibilidad de dar cuenta de lo que es.

Argumentalmente, la disputa entre la actitud fideísta y la actitud atea nos es útil a fin de introducir y estructurar la corriente de pensamiento para cual la pregunta canónica se resolvería en el “ser un correlato” y no en una decisión entre el ser o la nada, corriente que, en palabras del autor puede ser descrita como sigue:

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.²⁷

Entonces, la operación fundamental de Meillassoux implica destacar que para el fideísta esta corriente de pensamiento no tiene razón al negar la posibilidad de pensar los términos más allá de correlación, porque si admitimos la correlación como válida, entonces, afirmamos *a priori* nuestra –supuesta– incapacidad de pensar algún absoluto. Dicho de otra manera, la disputa entre la actitud fideísta y la actitud atea nos permite comprender los presupuestos epistemológicos de la actitud atea y sus consecuencias ontológicas.

Ahora debemos comprender, al menos, dos elementos nucleares de esta discusión antes de poder ofrecer la respuesta de Meillassoux al *dilema espectral*. En primer lugar, debemos ofrecer una descripción de cómo las corrientes correlacionistas se relacionan con algo así como la *nada absoluta* y, en segundo lugar, si es que es efectivamente posible concebir la *nada absoluta* para nuestro filósofo, es decir, si es posible admitir una de las dos alternativas de la pregunta canónica.

3. En los límites del correlacionismo

3.1. La nada absoluta del fideísmo contra el correlacionismo

¿Cómo se relaciona el correlacionismo con algo así como la *nada absoluta*? En principio, y según ya lo hemos explicado, esto no debería ser posible. Sin embargo, si consideramos la *nada absoluta* bajo la relación instaurada por el

²⁷ MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 29.

correlacionismo idealista –en sí y para sí– podríamos advertir que la consideración del en sí nos permitiría comprender, al menos, un aspecto de lo ‘absoluto’. Entonces, encontramos una posibilidad para modular la pregunta anterior y presentarla de la siguiente manera: ¿cómo se relaciona el correlacionismo con algo así como el en sí? Una posible respuesta a esta modulación depende de comprender el reto que ofrece Meillassoux a la hora de pensar los *enunciados ancestrales*. Éstos pueden ser descritos como aquellos enunciados científicos que dan cuenta de hechos inscritos en temporalidades donde el humano no es sino un momento más en la sucesión de eventos. El *big bang*, la aparición de la vida inteligente, el mundo luego de la aniquilación total de la humanidad, son hechos rastreables o concebibles desde esta discursividad científica. Ante estos enunciados, la pregunta de Meillassoux en *Después de la finitud* es: “¿Cómo puede la ciencia simplemente pensar tales enunciados, y en qué sentido se les puede atribuir una eventual verdad?”²⁸

Las respuestas de la actitud científica serán prudentes. Por una parte, siguiendo la filosofía de K. Popper, se podría afirmar que la ciencia experimental, que ofrece estas afirmaciones, podría ser refutada o podría obligarnos a reconsiderar nuestros parámetros epistemológicos para relacionarnos con tales enunciados,²⁹ por el contrario, mientras no haya otra teoría que niegue que los sucesos hayan ocurrido como se describen, entonces tampoco parece haber motivos para dudar de ellos. De esta manera,

Los enunciados ancestrales son, entonces, según la perspectiva cartesiana, enunciados cuyos referentes pueden ser planteados como reales (aunque pasados) desde el momento en que son considerados válidos por la ciencia experimental en un momento dado de su desarrollo.³⁰

Mas, se hace necesario agregar un codicilo a la descripción anterior, ya que, si los enunciados ancestrales son válidos para la ciencia experimental en un momento dado, esto implica que la actitud científica debe aclarar siempre que solamente son afirmaciones válidas *para el hombre*, evitando caer en afirmaciones sobre la realidad afuera de la correlación. Para Meillassoux, entonces, se seguirá de este codicilo que hay, al menos, *dos niveles de sentido*³¹ en los enunciados ancestrales, el realista y el correlacionista. Lo interesante es que si se agrega la cláusula “*para el hombre*” lo que se hace es negar la posibilidad de estudiar estos enunciados más allá del sentido correlacionista. Esto refleja que el correlacionista se relaciona con estos enunciados desde un contrasenti-

²⁸ MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 36.

²⁹ Cf. MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 40; MEILLASSOUX, Q., *Metafísica y ficción extracientífica*, p. 41.

³⁰ MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 40.

³¹ MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 42.

do. El correlacionista, por lo tanto, no puede aprehender el sentido realista de los enunciados ancestrales, pues su actitud solamente le permite comprender las posibilidades del pasado o del futuro *desde el presente*. Su relación con la ancestralidad no es la de la admisión de un sentido realista, sino el de la retroyección de posibilidades *que parecen ancestrales*.³² De esto se sigue, nuevamente, que no será posible afirmar una necesidad universal de algo que parece solamente necesario para nosotros.

Hecha esta descripción, podemos caracterizar los límites de la actitud científica al enfrentarla a la respuesta de la actitud fideísta que se opone a la negación de Dios. Presentemos, por lo tanto, la refutación de Dios que ofrece Meillassoux siguiendo argumentos humeanos:³³

Es imposible demostrar que un ser debe existir incondicionalmente apelando a su esencia (ser infinitamente perfecto), porque todo lo que *concebimos* como existente podemos concebirlo sin contradicción como inexistente.

Nada en la experiencia nos permite garantizar la necesidad absoluta de que algo en el mundo exista para siempre, porque nada nos garantiza que las leyes de la naturaleza empiecen a modificarse incesantemente sin razón alguna.

Ningún ser, por lo tanto, podría considerarse como absolutamente necesario.

La actitud fideísta detecta que la respuesta humeana a la cuestión por la existencia de Dios tiene como presupuesto base la imposibilidad de “cuestionar la necesidad absoluta de la no-contradicción”,³⁴ y además, convierte el principio de no-contradicción en una negación determinada a la manera del correlacionismo kantiano. Para llevar a sus límites a esta última forma de correlacionismo, el fideísta tendrá que operar con la “duda exponencial”, que se ejecuta sobre la siguiente descripción del correlacionismo kantiano:

Kant, como es sabido, sostiene que podemos al menos saber primero que hay una cosa en-sí, y segundo que ésta no es contradictoria: la cosa en-sí debe ser, y debe ser pensable (concebible sin contradicción). *Kant rechaza, pues, la posibilidad de que el fenómeno esté apuntalado por una existencia absoluta* –que sólo existe la esfera fenomenal del para-nosotros, y no la esfera del en-sí– *y la posibilidad, incluso para un Dios todopoderoso de hacer verdadera una contradicción*.³⁵

La “duda exponencial” del fideísta tiene como objeto sospechar de la razón que le permitiría a los correlacionistas extender el principio de no-contradicción

³² MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 45.

³³ MEILLASSOUX, Q., “Potencialidad y virtualidad”, pp. 76-77.

³⁴ MEILLASSOUX, Q., “Potencialidad y virtualidad”, pp. 76-77.

³⁵ MEILLASSOUX, Q., “Potencialidad y virtualidad”, p. 78, cursivas nuestras.

a una negación como la que está descrita en la cita anterior. La pregunta del fideísta al correlacionista sería: ¿Acaso contamos con algún acceso a la realidad más allá de nuestra correlación? De hecho, se podría incluso advertir que:

no disponemos de ningún punto de vista exterior sobre nuestras facultades que nos garantice que nuestra incapacidad de pensar una contradicción o una pura nada sea un imposible absoluto, en lugar de una mera deficiencia de nuestra naturaleza.³⁶

De esta manera, la duda del fideísta nos permite concebir que el correlacionismo implicaría una petición de principio en la medida en que absolutiza su propia lógica y hace de toda verdad para-nosotros una verdad en sí. Esto sería lo que más arriba destacábamos como *irracional* para Meillassoux respecto a la actitud científica y su negación determinada. No obstante, lo *irracional* también tiene, para el filósofo, su contraparte en la actitud fideísta, en la medida en que su fundamentación de creencias religiosas se justificaría en lo que “es racional”, y, a diferencia de la propuesta correlacionista, debería admitir la posibilidad de concebir la creencia tanto en la nada como en lo divino, porque, en última instancia, podría haber un Dios todopoderoso capaz de producir una realidad contradictoria.³⁷ Dado que toda verdad “para nosotros” puede ser también absolutizada como “en sí”, entonces no tenemos la capacidad de negar una posibilidad como esta última.

No obstante, la crítica del fideísta no alcanza a refutar el correlacionismo kantiano, sino que, como máximo, le exige una demostración de su pretensión de “negar toda prueba que pretenda demostrar la necesidad absoluta de un ente determinado”.³⁸ La presentación de esta pretensión tiene lugar en *Después de la finitud*, y apela a dos condiciones y una conclusión:

“La cosa en sí es no-contradictoria”

“Existe por cierto una cosa en sí: porque, en caso contrario, existirían fenómenos sin nada que se fenomenalice [...]”.³⁹

Entonces, en esta relación del en-sí y el para-sí, el sujeto no puede imponer la existencia de algo al pensamiento. “Porque el ser no forma nunca parte del concepto de un sujeto, nunca es un predicado de ese sujeto: se agrega a ese concepto como una pura postulación”.⁴⁰

Es evidente que esta respuesta no soluciona la crítica fideísta, pero sí ilumina de mejor manera lo que antes habíamos denominado *negación determi-*

³⁶ MEILLASSOUX, Q., “Potencialidad y virtualidad”, pp. 78-79.

³⁷ MEILLASSOUX, Q., “Potencialidad y virtualidad”, p. 79.

³⁸ MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 59.

³⁹ MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 58.

⁴⁰ MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 59.

nada, en contraposición de la *negación absoluta*. Las tres ideas recién mencionadas configuran el punto más alto de los *principios de no-contradicción y el de razón suficiente* en la medida en que con ellos se admite que para que algo sea, entonces debe cumplir con (a) existir en sí, (b) no ser contradictorio y (c) tener una razón de ser así y no de otra manera. De esta manera, el correlacionismo puede *dar razón* de los eventos del mundo, pero no puede dar razón del mundo, porque asume esta razón como ya dada, es decir, la operación presupuesta es la siguiente:

El pensamiento, si quiere evitar una regresión al infinito cuando se somete al principio de razón, se debe entonces así mismo llegar a una razón capaz de ser razón de toda cosa, incluso de ella misma.⁴¹

Entonces, si el correlacionismo no es capaz de dar una verdadera razón ante las alternativas ser o nada, y si el fideísta insiste en que lo racional sería admitir la posibilidad de un Dios todopoderoso capaz de hacer una verdadera contradicción y también una *nada absoluta*, aquí es cuando Meillassoux se hace partícipe de la discusión e intenta ofrecer una respuesta a la pregunta canónica. La propuesta del filósofo ha de ser comprendida como una respuesta al resultado de la duda del fideísta –la posibilidad de la *nada* y no del ser–, y, consecuentemente, también como una respuesta a la pregunta canónica.⁴²

3.2. Paradoja correlacionista y respuesta a la pregunta canónica

La discusión anterior nos deja, al menos, dos perspectivas clave desde las que Meillassoux puede presentar una respuesta a la pregunta canónica. La primera es que el correlacionismo es ignorante respecto de su necesidad,⁴³ porque no puede ir más allá de su *circularidad*, de manera que es incapaz de justificar la validez de las negaciones ontológicas que se permite hacer y, al mismo tiempo, sus categorías del en sí y del para-nosotros parecen una quimera en la medida en que “*el en-sí coincide con el para nosotros* (o, con mayor precisión, es la correlación sujeto-objeto)”,⁴⁴ de manera que se muestra infértil frente a los enunciados ancestrales. La segunda es que el fideísmo tampoco representa un avance respecto del correlacionismo,⁴⁵ ya que, al llevar al

⁴¹ MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 60.

⁴² MEILLASSOUX, Q., 2018e 84.

⁴³ MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 83.

⁴⁴ MEILLASSOUX, Q., “Potencialidad y virtualidad”, p. 80.

⁴⁵ No representa un avance ni una refutación al correlacionismo, debido a que, “El fideísta, en efecto, no puede dudar de la pensabilidad de la facticidad como un absoluto, *porque debe suponer que la facticidad es pensable como absoluta para que su duda funcione* y en particular para que funcione contra el idealismo dogmático. Para que el idealista sea refutado, hace falta que

correlacionismo a sus límites, tampoco niega la absolutización de su propia lógica –que hemos destacado más arriba–, sino que la utiliza en función de presentar como “racional” su creencia en la existencia de un Dios e incluso en la posibilidad de una *nada absoluta*.

Ahora bien, también podemos considerar estas dos perspectivas como la oportunidad que encuentra Meillassoux para rechazar tanto al correlacionismo como al fideísmo. En su versión extrema, el correlacionismo subjetivo nos dice que no podemos pensar algo otro que la correlación⁴⁶ a la hora de conocer lo que es, y esto nos lleva a preguntarnos por la necesidad de la correlación. Sin embargo, ¿por qué no podríamos pensar algo otro que la correlación? ¿Qué se presupone como válido para tal afirmación? El filósofo presenta dos definiciones que nos permiten comprender el aspecto de “necesidad” que subyace en el correlacionismo. La primera definición es la de *contingente* y se llamará así a:

todo ente del cual sepa que puede o hubiera podido efectivamente no ser o ser otro. Una realidad empírica eventual –tal como la caída de un vaso– o cósmica –tal como el vaso– se llamarán contingentes desde que son consideradas como evitables –el vaso podría no haber caído– o potencialmente distintas –el vaso habría podido no tener esta forma, incluso no existir.⁴⁷

Mientras que la segunda definición es la de *hecho*, y se llamará así a:

todo tipo de entidad donde puedo concebir que existan otras, pero que ignoro si pueden efectivamente existir otras. Es el caso de las leyes de la física de nuestro universo: puedo, en efecto, concebir sin contradicción que las leyes de la física cambian –lo que es la base de la crítica humeana de la casualidad– y no puedo entonces demostrar que las leyes físicas son necesarias pero ignoro sin embargo si esas leyes son efectivamente contingentes o por el contrario, si su necesidad es efectiva aunque inaccesible a toda demostración. En este sentido, diré que las leyes son un hecho –que son factuales–, pero no que son contingentes en el sentido de un vaso o de su caída.⁴⁸

Con tales definiciones a la vista, la correlación no podría ser descrita como un *hecho* en el mismo sentido que las leyes de la física, porque ella no posibilita pensar en otro más allá de ella misma. Sin embargo, la correlación se da como puro hecho, puesto que ella misma exige que la pensemos como “un hecho en el cual lo otro es impensable”, pero al mismo tiempo y paradójica-

sea capaz de pensar en la posible abolición del correlato sujeto-objeto, de ahí el posible no-ser de tal correlato.” (MEILLASSOUX, Q., “Tiempo sin devenir”, pp. 84-85), así, la operación de Meillassoux apunta a encontrar una perspectiva que no admita la facticidad como un absoluto.

⁴⁶ MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 82.

⁴⁷ MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 81.

⁴⁸ MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, pp. 81-82.

mente, “lo otro no podría ser planteado como absolutamente imposible”.⁴⁹ Cuando decimos que se da como “puro hecho”, esto implica que la correlación, en tanto que es una estructura, debe pensarse como “no dependiente, para suceder, del hecho de que sea pensada o no”,⁵⁰ de manera que ella siempre es presupuesta como absoluto.⁵¹ Así, lo paradójico alcanzaría su mayor ilustración ahí cuando el fideísta pretende desabsolutizar el correlacionismo a fin de introducir lo *otro* absoluto –Dios o la *nada*–, y termina reintroduciendo nuevamente la estructura correlacionista.⁵² Sin embargo, es en esta paradoja que encontramos una salida al correlacionismo, porque la correlación también puede ser entendida como un *archihecho*, es decir, como “la donación en el pensamiento en sus propios límites, de su esencial incapacidad fundacional”.⁵³ De esta manera, lo que este *archihecho* nos permite pensar es que el aspecto de “necesidad” que subyace al correlacionismo no está racionalmente fundamentado, ya que, efectivamente, el carácter que subyace a esta estructura de pensamiento es la *facticidad*, es decir, que su existencia está desprovista de una necesidad demostrable.⁵⁴

El resultado de la duda exponencial del fideísta sobre el correlacionismo nos lleva a confirmar que “no puedo pensar en nada que sea necesario (al menos, absolutamente)”,⁵⁵ lo que, aplicado a nuestro pensamiento, implicaría que no podemos sino pensar solamente entidades y estructuras *factuales*. Siguiendo a Ernesto Castro,⁵⁶ podemos resumir la discusión en estos puntos: Si todo es contingente y nada necesario, entonces la contingencia es contingente o necesaria. De esta manera, se nos presentan dos opciones, a saber, (a) si ella es necesaria, entonces estamos frente a una contradicción; (b) si ella es contingente, entonces caemos en una regresión hasta el infinito.⁵⁷ No obstante, Meillassoux encuentra una clave en esta dificultad: su operador constituyente.⁵⁸

En función de abolir el correlato sujeto-objeto es necesario poder pensar el no-ser de esa relación de conocimiento incluso más allá de la entidad que

⁴⁹ MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 82.

⁵⁰ MEILLASSOUX, Q., “Potencialidad y virtualidad”, p. 85.

⁵¹ MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 86.

⁵² JACKSON, R., “Factiality”, en GRATTON, PETER y ENNIS, PAUL JOHN, *The Meillassoux dictionary*, Edimburgo, Escocia: Edinburgh University Press, 2015, pp. 69-70.

⁵³ MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 83.

⁵⁴ Uno de los rendimientos más interesantes de la idea de *facticidad* es que ella permite pensar una “filosofía de lo absoluto en el siglo XXI” (Cf. Ramírez, 2016).

⁵⁵ MEILLASSOUX, Q., “Pregunta canónica y facticidad”, p. 84.

⁵⁶ CASTRO, E., *Realismo Poscontinental...*, p. 88.

⁵⁷ MEILLASSOUX, Q., “Pregunta canónica y facticidad”, p. 86.

⁵⁸ Meillassoux está siguiendo su propia lectura de la duda metódica de Descartes en donde la “subjetividad” es el elemento que queda inmune frente a la duda y el que fundamentaría, luego, el correlacionismo del tipo ideal subjetivo o absoluto. (Cf. MEILLASSOUX, Q., “Pregunta canónica y facticidad”, pp. 83-87).

las piensa. Analógicamente, el filósofo francés ilustra este caso apelando a la cuestión de la mortalidad. La muerte, como independiente del pensamiento, no es relativa a nuestro pensamiento. Si la muerte nos acontece, ella funciona como una “posibilidad absoluta”,⁵⁹ ya que ella ha acaecido incluso luego de nuestra destrucción. De este modo, sabemos que no hemos sido y que no vamos a ser, es decir, reconocemos nuestra contingencia,⁶⁰ sin embargo, esta duda tiene un límite, lo que en palabras del autor se expresaría así:

no puedo, por tanto, dudar del valor absoluto de una verdad sin admitir implícitamente que el instrumento de esta duda, en cuanto tal, es pensable como absoluto, a saber, la facticidad de esta verdad.⁶¹

Con esto en mente, lo que hace Meillassoux es derivar de la *facticidad* el principio de *factualidad* (*príncipe de factuelité*). El siguiente paso del movimiento argumental del filósofo francés es convertir la imposibilidad de esta duda –propiedad subjetiva– en una propiedad de la realidad ontológica que está más allá de lo constatable –propiedad objetiva–, afirmado así que:

La facticidad deja de ser una propiedad subjetiva del pensamiento para convertirse en una propiedad objetiva del ente: *la ausencia de razón de ser no designa una deficiencia del pensamiento* (su ignorancia de la verdadera razón de ser) *sino una propiedad efectiva de lo que es*.⁶²

En este sentido, podríamos decir que el principio de *factualidad* se presenta como una condición de posibilidad de los hechos del mundo. Ahora, es necesario precisar que es posible interpretarlo en dos sentidos. El sentido de la interpretación débil es que “si algo es, entonces debe ser contingente”.⁶³ No obstante, esto nos llevaría nuevamente a una regresión al infinito, porque estaríamos entendiendo a este principio como un hecho,⁶⁴ lo que en estricto sentido implicaría negarlo. La clave se presenta, por lo tanto, en la interpretación fuerte de este principio, a saber, que “las cosas, si existen, deben necesariamente ser hechos; pero nada obliga a que haya cosas factuales”.⁶⁵ En

⁵⁹ MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 120.

⁶⁰ CASTRO, E., *Realismo Poscontinental...*, p. 97.

⁶¹ MEILLASSOUX, Q., “Pregunta canónica y facticidad”, pp. 85-86.

⁶² MEILLASSOUX, Q., “Pregunta canónica y facticidad”, p. 87.

⁶³ MEILLASSOUX, Q., “Pregunta canónica y facticidad”, p. 90.

⁶⁴ JACKSON, R., “Factuality”, p. 68.

⁶⁵ MEILLASSOUX, Q., “Pregunta canónica y facticidad”, p. 90. Robert Jackson formula este principio de una manera brevemente diferente: “strong principle claims facts do not support whether or not factual things exist” (JACKSON, R., “Factuality”, p. 68); por su parte, la formulación de Ernesto Castro es mucho más breve: “es necesario que haya algo contingente” (CASTRO, E., *Realismo poscontinental...*, p. 100). En *Después de la finitud* dice: “decir que la contingencia es necesaria es decir *tanto* que las cosas deben ser contingentes *como* que debe haber cosas contingentes”, además agrega: “la interpretación fuerte afirma que tampoco es un hecho más que haya cosas factuales y no más bien que no las haya” (MEILLASSOUX, Q.,

este punto de la argumentación es clave mencionar una objeción presentada en *Después de la finitud*, que comienza admitiendo que si la contingencia se predica de todo lo que es, entonces el poder o no existir también se debería predicar de hechos positivos (“esta hoja está sobre la mesa”), como también de hechos negativos (“hoy no llueve”), de manera que:

Decir que la contingencia es necesaria es decir que es necesario que haya lo inexistente que puede existir (hechos negativos que no tienen razón para seguir siendo negativos), y decir asimismo que es necesario que haya cosas existentes que puedan no existir.⁶⁶

Si el alcance del principio de *factualidad* es tal, entonces lo que se está afirmando es que se puede pensar la absolutidad de los hechos negativos, ya que, sin intentar refutar la noción de facticidad, se propondría que los hechos negativos –inexistentes– y los hechos positivos –existentes– podrían tanto existir como no existir, respectivamente. Todo sería susceptible de mantenerse en potencia y nunca habría una actualización, de manera que todo se limitaría a su virtualidad.⁶⁷ He aquí la afirmación de la nada en el contexto de la pregunta canónica.

No obstante, para Meillassoux no es posible pensar la existencia misma como contingente, es decir, no puedo pensar en la reducción de la existencia a la pura potencialidad. Si puedo afirmar que para lo (in)existente es posible tanto existir como no existir, entonces lo que se asume como válido es el principio de *factualidad*. Existe, para el filósofo francés, algo y no nada que posibilita modos de existencia. Con estas palabras Meillassoux presenta una solución a la pregunta canónica:

es necesario que haya algo y no nada, porque es necesariamente contingente que haya alguna cosa y no alguna otra cosa. La necesidad de la contingencia del ente impone la existencia necesaria del ente contingente.⁶⁸

Finalmente, el filósofo puede ofrecer una⁶⁹ respuesta a la pregunta canónica en relación con la imposibilidad de pensar la nada absoluta. ¿Por qué

Después de la finitud..., p. 119). En el fondo, consideramos que estas formulaciones no son contradictorias entre sí, sino que más bien responden a expresar la interpretación según la necesidad de los diferentes contextos.

⁶⁶ MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 121

⁶⁷ En la próxima sección nos referiremos con más detalles a la virtualidad.

⁶⁸ MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 123

⁶⁹ Decimos “una” a propósito de que filósofos como Ernesto Castro (CASTRO, E., *Realismo poscontinental...*, p. 97) o Peter Hallward (“Anything is Possible...”, p. 138) no consideran los razonamientos de Meillassoux como concluyentes. La contrargumentación de éstos radica en que el filósofo francés no es capaz de ilustrar la existencia de realidades más allá de nuestro pensamiento. Su estrategia, por seguir pasos correlacionistas, seguiría atrapada en el correlacionismo. En este sentido, la contingencia absoluta que aquí se está afirmando.

hay algo y no es posible pensar en algo así como la nada absoluta? Porque el principio de *factualidad* se presenta como conocimiento del llevar al extremo el correlacionismo, pero también como la condición de posibilidad de la facticidad de las entidades que son. Esta necesidad, como una propiedad efectiva de lo que es, se identifica con la *contingencia absoluta*.

A continuación, ofreceremos una descripción de las características que implica la ontología de la *contingencia absoluta* a fin de obtener una comprensión lo suficientemente clara tanto del pensamiento original de Quentin Meillassoux, como de la solución especulativa al *dilema espectral*.

4. Contingencia Absoluta y la solución al dilema espectral

4.1. *Hipercaos*

En la sección final de *Duelo por venir, Dios por venir*,⁷⁰ Meillassoux deja ver que es necesaria una comprensión de la *contingencia absoluta* para solucionar el *dilema espectral*, pero, al mismo tiempo, esa comprensión está subordinada a lo que él llama “el problema de Hume”, y puede enunciarse así:

[...] la cuestión que plantea Hume consiste en saber exactamente lo que nos garantiza -pero también aquello que nos persuade- que las leyes físicas seguirán siendo válidas dentro de un instante, ya que ni la experiencia ni la lógica nos permiten asegurarlo. Pues no hay ninguna contradicción lógica en imaginar que las leyes cambiarán en el futuro, y ninguna experiencia sobre la constancia de las leyes en el pasado nos permite inferir que esto perdurará en el futuro.⁷¹

No obstante, dado el conjunto de ideas del filósofo francés que ya hemos explicado, la cuestión planteada por Hume ya no sería un problema, sino más bien el descubrimiento de una realidad plenamente racional,⁷² en donde las razones no pueden prohibir *a priori* el cambio de, incluso, las leyes de la naturaleza. Así, el principio de razón suficiente y su negación determinada quedan excluidos de esta nueva vía ontológica. Será necesario, entonces, describir los rasgos principales de esta nueva descripción del ser para explicar una posible solución al *dilema espectral*.

La vía de la *contingencia absoluta* también es comprendida por Meillassoux como el *Hipercaos*,⁷³ que debe ser entendido más allá de las formas de caos

⁷⁰ MEILLASSOUX, Q., *Duelo por venir...*

⁷¹ MEILLASSOUX, Q., *Metafísica y ficción extracientífica*, p. 43.

⁷² MEILLASSOUX, Q., “Potencialidad y virtualidad”, p. 99.

⁷³ MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*

que implican una relación de razón suficiente con la realidad para concebirse como válidas. Estas formas de caos de la metafísica de la razón suficiente se identifican, por un lado, con un caos físico de tipo determinista que no ofrece posibilidad de sentido, y, por otro lado, con un caos de tipo aleatorio, cuya explicación se limita a encuentros entre series causales.⁷⁴ En ambos casos, lo que se presupone como válido es que existan leyes –o algún principio– que aseguren la ejecución de estas formas de caos. Nuevamente, son un producto de la comprensión correlacionista. Por el contrario, el *hipercaos* de Meillassoux debe ser comprendido como un tipo de caos extremo que está más allá de cualquier principio de razón suficiente, pues éste es capaz de hacer surgir o perecer el pensamiento que fundamenta esos principios.⁷⁵ Sin embargo, este caos no implica ni una comprensión desordenada de la realidad ni tampoco una comprensión de todo lo que es como puro devenir. De hecho, la modificación o la estabilidad del todo son dos alternativas posibles de esta comprensión, como también el surgimiento de un mundo de entidades completamente fijas o la abolición de toda entidad e incluso de todo devenir.⁷⁶

Entonces, a la pregunta ¿cómo podemos saber que el día de mañana las leyes de la naturaleza seguirán siendo válidas?, podemos responder: no sabemos, y esta respuesta es la más racional posible,⁷⁷ porque nada tiene la fuerza de imponer el gobierno de la necesidad en un mundo cuya nota principal es la factualidad. Con todo, no sería anti intuitivo objetar que, si se admite un *hipercaos* como el de Meillassoux, la pregunta inmediata que se le debería hacer al filósofo es: ¿por qué las leyes de la naturaleza no cambian constantemente?⁷⁸

La respuesta a esta objeción es relativamente sencilla, y se sigue de la descripción que hemos realizado tanto del principio de factualidad como del *hipercaos*. Meillassoux no ha dicho que todo, por ser contingente, está sometido a un cambio frenético, sino que todo puede ser afectado por el cambio sin que exista una razón suficiente que determine este cambio.⁷⁹ La contra objeción del filósofo francés sería preguntar: ¿en qué se basa la intuición de creer que,

⁷⁴ MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 86.

⁷⁵ “Un mundo completamente caótico –sometiendo cada ley al poder del tiempo– podría ser en principio fenomenalmente *indiscernible* de un mundo sujeto a leyes efectivamente necesarias, porque un mundo capaz de todo debe *también* poder *no* realizar todo lo que es capaz” (MEILLASSOUX, Q., “Potencialidad y virtualidad”, p. 114). Como bien señala Ernesto Castro, el tiempo –aquello a lo que está sometido todo fenómeno y también las leyes– “es un devenir puro que puede cambiarlo todo, pero que no tiene por qué hacerlo, pues no está sometido al principio de razón suficiente” (CASTRO, E., *Realismo poscontinental...*, p. 88). En este sentido, las leyes o los principios, si bien no están sometidos a nuestro pensamiento, sí están sometidos a la contingencia absoluta del *hipercaos*, de manera que también podrían perecer.

⁷⁶ MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, pp. 86-67.

⁷⁷ MEILLASSOUX, Q., “Pregunta canónica y facticidad”, p. 96.

⁷⁸ MEILLASSOUX, Q., “Potencialidad y virtualidad”, p. 100.

⁷⁹ MEILLASSOUX, Q., “Potencialidad y virtualidad”, p. 101.

si admitimos la nueva ontológica, entonces todo debería cambiar frenéticamente? Detrás de esta intuición quedan los remanentes del correlacionismo, a saber, un razonamiento probabilístico que comprende el universo como un conjunto de casos posibles *determinado*, y desde esa determinación dada de antemano, se ofrece una resistencia a la posibilidad de que el universo pueda modificar ese conjunto de casos posibles.⁸⁰ La resistencia a la nueva vía ontológica recurre, nuevamente, al razonamiento correlacionista que ya hemos descalificado con las argumentaciones de Meillassoux.

Se debe destacar que la respuesta del filósofo asume como válida la noción de *transfinito* del matemático Georg Cantor,⁸¹ a fin de desestimar la posible objeción de que solamente es posible concebir el universo como un universo de casos cerrado. Esta última alternativa solamente sería demostrable, o bien por medio de la experiencia, o bien, de una vía matemático-teórica que pueda construir este conjunto de casos posibles.⁸² La demostración por experiencia parece imposible, mientras que la demostración teórica nos lleva a la afirmación de que es racional poder pensar una infinitud múltiple de mundos posibles, diferenciables entre sí, y que –además– no se podrían clausurar por medio de una determinación teórica, pues no hay principio de razón suficiente aplicable a ellos.⁸³

Hay que advertir que la posición correlacionista recién descrita, al comprender el ser como un universo de casos posibles dados, también asume que el ser es un conjunto de casos determinado que es dado como inmodifica-

⁸⁰ MEILLASSOUX, Q., "Potencialidad y virtualidad", p. 103.

⁸¹ En el capítulo "El problema de Hume" de *Después de la finitud*, Meillassoux indica que siguiendo a Badiou es que reconoce el alcance ontológico del teorema de Cantor, alcance con el que se permite admitir no hay razones para afirmar que "lo concebible es necesariamente totalizable" (MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 165). Sin embargo, a pesar de que la teoría de conjuntos sea un *a priori* conceptual en el pensamiento de Meillassoux –agradezco al evaluador por esta advertencia–, Paul Livingstone ha señalado que hay al menos dos problemas importantes con el intento de Meillassoux por demostrar la contingencia absoluta por medio de la teoría de los conjuntos de Cantor. En primer lugar, no es claro que esta teoría tenga una aplicación directa a la teoría de los mundos posibles y, en segundo lugar, no es claro que ésta tenga que ser interpretada como una evidencia de la no existencia de un conjunto que contenga a todos los conjuntos (LIVINGSTONE, P., "Cantor", *The Meillassoux dictionary*, Eds. Peter Gratton y Paul John Ennis, Edimburgo, Escocia: Edinburgh University Press, 2015, pp. 39-40). Seguimos, a pesar de aquellos problemas, las argumentaciones de la obra de Meillassoux.

⁸² MEILLASSOUX, Q., "Pregunta canónica y facticidad", p. 96.

⁸³ Para expandir más en la comprensión que Meillassoux tiene del pensamiento de Cantor –y, por consiguiente, la imposibilidad de demostración experiencial o teórica– hay que advertir que sus lecturas están influenciadas por *El Ser y el Acontecimiento*, de Alan Badiou (MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 165), y a fin de hacerse una idea detallada del rendimiento filosófico que Meillassoux realiza de lo *transfinito*, se pueden cotejar el capítulo cuarto de *Después de la finitud* (MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 133), "Potencialidad y virtualidad" (pp. 93 y ss) y "El número de Mallarmé: descifrado de una tirada de dados" (en *Hiper-caos*, España: Holobionte Ediciones, 2018, pp. 167 y ss).

ble.⁸⁴ Así, el universo posible también estaría determinado *a priori* como una totalidad clausurada a las leyes de la naturaleza comprendidas como fijas. Por el contrario, con su nueva vía ontológica, Meillassoux es capaz de expandir aún más en su comprensión de la contingencia aplicada al universo y a los conjuntos múltiples e infinitos que componen lo que es. Esta comprensión implica tener en cuenta las siguientes definiciones:

Determinamos *potencialidades* a los casos no actualizados de un conjunto catalogable de posibles bajo la condición de una ley determinada (aleatoria o no). Denominamos *azar* a toda actualización de una potencialidad para la cual no existe ninguna instancia de determinación unívoca a partir de condiciones iniciales determinadas. Llamo, por tanto, *contingencia* a la propiedad de un conjunto catalogable de casos (y no de un caso perteneciente a un conjunto catalogable) de no ser él mismo el caso de un conjunto de conjunto de casos; y por último denomino *virtualidad* a la propiedad de todo conjunto de casos para emerger dentro de un devenir que no domina ninguna totalidad preconstruida de posibles.⁸⁵

De esta manera, el universo *hipercaótico* del filósofo francés admite que el mundo en el que existimos puede ser comprendido como un conjunto de los múltiples infinitos –sin casos predeterminados, pero sí con casos conocidos, y, por lo tanto, catalogables– del que se predica la *contingencia*, es decir, de no ser un caso más dentro del conjunto como, además, también se advierte que este conjunto tiene casos no actualizados –es decir, “lo que puede darse conforme a las condiciones existentes”–⁸⁶ y la actualización de estos casos posibles no se debe ya a un principio de razón suficiente, sino al *azar*. Sin embargo, es necesario destacar lo nuclear que es la noción de *virtualidad* para los objetivos de Meillassoux y también del presente escrito. Podríamos entender este concepto como una propiedad de segundo orden predicable de los conjuntos, pues es ella la que permite comprender que en uno de los múltiples conjuntos infinitos escogidos puedan emerger situaciones que no estaban contenidas en las *potencialidades* del conjunto.⁸⁷

Con la *virtualidad*, no hay necesidad alguna (gracias a Hume) que determine de antemano los múltiples infinitos (gracias a Cantor) que pueden componer la existencia de lo que es. Entonces, la noción de virtualidad,⁸⁸

⁸⁴ MEILLASSOUX, Q., “Potencialidad y virtualidad”, p. 108.

⁸⁵ MEILLASSOUX, Q., “Potencialidad y virtualidad”, pp. 109-110.

⁸⁶ RAMÍREZ, MARIO TEODORO, “Devenir inmortal. La crítica de Quentin Meillassoux a la filosofía de la inmanencia de Gilles Deleuze”, *Signos filosóficos*, vol. XVIII, núm. 35, 2016, p. 45.

⁸⁷ MEILLASSOUX, Q., “Potencialidad y virtualidad”, p. 111.

⁸⁸ “Al injertar la tesis humeana en la de la intotalidad cantoriana, vemos perfilarse un tiempo capaz de hacer emerger, fuera de toda necesidad y de toda probabilidad, situaciones que de ningún

hace surgir *ex nihilo* el concepto central de una racionalidad immanente y no-metafísica. *Inmanente*, en el sentido de que el surgimiento *ex nihilo* presupone, contra la visión habitualmente religiosa del concepto, que no existe ningún principio superior (divino o de otro tipo) al puro poder del caos del devenir; y *no metafísico* en tanto el rechazo radical de toda necesidad real nos asegura romper con la decisión inaugural del principio de razón suficiente.⁸⁹

El recorrido que hemos realizado hasta aquí nos coloca en posición de ofrecer una exposición de la solución del *dilema espectral* por parte de Meillassoux, cuestión que ha coordinado los motivos de esta exposición.

4.2. *La inexistencia divina*

Recordemos cuáles eran las condiciones formales de resolución del *dilema espectral*: por un lado, desde la perspectiva religiosa, el duelo solamente sería posible si la resurrección de los espectros es efectiva y, por el otro, la perspectiva atea exige la no existencia de Dios, porque solamente un dios terrible podría haber permitido el destino de los espectros.⁹⁰

La pregunta inmediata que se puede hacer es: ¿son acaso estas dos condiciones incompatibles? La respuesta que no nos interesa diría que sí, que son incompatibles y la certeza de su respuesta radica en la presuposición de un paradigma correlacionista y, consecuentemente, del principio de razón suficiente que niega la existencia *a priori* de ciertas realidades. El correlacionista podría censurar la primera condición porque la resurrección no se puede comprender con las leyes de la naturaleza inmediatamente vigentes, y también podría censurar la segunda condición porque, dado que Dios permitió esas muertes, entonces es malvado y no es posible esperar de éste algo diferente. Al mismo tiempo, la conjugación de ambas posibilidades implicaría, cada una, la negación de la condición de solución de la otra. Si se cumple que Dios existe y resucita a los espectros, entonces no se cumple que no exista, porque si existe sería malvado, mientras que, al sentido contrario, si Dios no existe –porque solamente un ser malvado podría haber permitido ese destino para los espectros–, entonces no puede ocurrir que los espectros tengan un destino otro. No obstante, como ya hemos dicho, esta respuesta no nos interesa, porque desde una ontología racional esta incompatibilidad solamente es aparente.

modo estaban previamente contenidas en las anteriores, ya que, desde tal perspectiva, el presente no está nunca preñado de futuro" (MEILLASSOUX, Q., "Potencialidad y virtualidad", 111).

⁸⁹ MEILLASSOUX, Q., "Potencialidad y virtualidad", p. 113.

⁹⁰ MEILLASSOUX, Q., "Duelo por venir...", p. 105

La respuesta que sí nos interesa es la de Meillassoux, a saber, que “Dios no existe todavía”.⁹¹ La compatibilidad de las dos condiciones anteriores puede estructurarse de la siguiente manera: para la posición atea, podemos admitir que no existe el Dios religioso –porque, en efecto, aceptamos que en su nombre se pudieron cometer los peores crímenes– e incluso podemos concederle que tampoco existe un dios metafísico ni filosófico al que se le pretenda describir como principio regidor del mundo o como su creador. Si negamos el principio de razón suficiente, entonces Dios tampoco puede equipararse a este principio. Esta operación nos permite desligar a Dios de toda relación causal con nuestra experiencia pasada. Por su parte, la condición de solución religiosa es compatible con la lectura que hemos hecho de la posición atea. La solución religiosa exige la resurrección de los espectros y, por lo tanto, que ocurra un evento que pueda otorgarle a los espectros algo más que su muerte.

La pregunta que podemos ofrecer desde los cimientos que hemos esbozado de la filosofía de Meillassoux es: ¿qué impide que esto pueda ocurrir? Nada, pues como ya se ha descrito, la ontología presentada por el filósofo exige entender que “un mundo que es capaz de todo también debe ser capaz de no realizar aquellas cosas de las que es capaz”, lo que también se refleja en su “eterna capacidad de producir o no producir nuevas leyes”.⁹² Podríamos decir que, debido a la desacreditación que Meillassoux ha realizado sobre la clausura que imponía el correlacionismo a todo absoluto, entonces que pueda devenir un Dios capaz de resucitar a los espectros debe comprenderse en el marco de la *virtualidad*,⁹³ en la medida que nada impide

⁹¹ MEILLASSOUX, Q., “Duelo por venir...”, p. 106. En 1997, a sus 30 años, Quentin Meillassoux recibió su título de doctor en Filosofía por su tesis titulada *L'Inexistence divine*. Según Graham Harman, traductor y comentarista inglés de la obra de Meillassoux, algunos conceptos nucleares que han sido expuestos en este artículo no existían todavía, como el de correlacionismo (Harman 2011, p. 90). Para informarnos, en la medida de lo posible, de las ideas expuestas en su trabajo doctoral, seguimos el resumen y la traducción de Graham Harman en el capítulo “The Divine Inexistence” de su libro *Quentin Meillassoux Philosophy in the Making* (2011). Debido a que la tesis no ha sido publicada como libro y pocas personas han podido estudiarla, el trabajo de Harman representa una de las pocas fuentes fiables para conocer su contenido.

⁹² HARMAN, G., “The Divine Inexistence”, en HARMAN, G., (Ed.), *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*, Edinburgo, Escocia: Edinburgh University Press, 2014b, p. 93. Traducción propia de los extractos de *La inexistencia divina* presentados por G. Harman.

⁹³ Es importante destacar el “todavía” de la alternativa de Meillassoux. Para Meillassoux, como destaca Castro, el caso es que “Dios no ha existido en el pasado, pero puede existir en el futuro y puede hacer que los muertos renazcan” (CASTRO, E., *Realismo poscontinental...*, pp. 115-116). En términos de probabilidades, se podría contraargumentar que la posibilidad de que se forme un conjunto determinado de atributos que pueda ser identificado con Dios o que éste emerja desde un fondo caótico es estadísticamente igual a cero. Agradecemos al evaluador que realizó ese comentario. No obstante, y esta es una de las actitudes alternativas a la religiosa y la atea, Meillassoux, en *La inexistencia divina*, presenta la “divinología” –también denominada como “filosofía” o “irreligión”–, y esta actitud implica que, admitiendo la contingencia absoluta y el principio de no contradicción, es posible creer en Dios “precisamente porque Dios no existe actualmente” (NIEMOCZYNSKI, L., “Divine Inexistence”, en GRATTON,

que ocurra algo que modifique por completo todos los casos *potenciales* de nuestra existencia y modifique incluso las leyes de la naturaleza que actualmente impedirían la resurrección.

La operación de deslegitimar tanto al correlacionismo como a la confianza en el principio de razón suficiente, le permiten a Meillassoux trasladar a Dios desde un paradigma en el que *a priori* su existencia está puesta en cuestión hacia otro en el que la *virtualidad* y *factualidad* de la realidad permite ofrecer una elaboración racional y no fideísta frente a este tipo de eventualidad. Agreguemos, además, recordando la duda metodológica de la actitud fideísta expuesta en nuestro capítulo anterior, que la operación de legitimar una existencia divina “para mí” se basaba en llevar al extremo el correlacionismo, equiparando lo en sí al para sí, de manera que todo para sí pudiera valer como una verdad. Ahora, como hemos expuesto, esta operación no tiene más sentido que para demostrar la facticidad del correlacionismo a la hora de pensar en absolutos más allá de ese modo de conocimiento, por lo que la creencia en un dios puramente subjetivo sigue relegada al ámbito de la irracionalidad.

Así, podemos indicar finalmente que la solución de Meillassoux al *dilema espectral* consiste en afirmar la inexistencia divina, entendiendo que, efectivamente el Dios religioso o metafísico no existe –ni como creencia personal ni como principio causal–, pero que una descripción ontológica del mundo que cumpla con ser racional –hipercaótica– debe poder admitir la *virtualidad* de una existencia divina capaz de ofrecer algo más que la muerte para los espectros y, por consiguiente, el devenir del duelo divino.⁹⁴

PETER y ENNIS, PAUL JOHN (Eds.), *The Meillassoux dictionary*, Edimburgo, Escocia: Edinburgh University Press, 2015, p. 58). En su tesis doctoral, el filósofo francés advierte que el devenir efectivo de Dios traería consigo el aparecer un nuevo universo de leyes particulares llamado el Mundo de la Justicia –los otros Mundos (*Monde*) son: materia, vida y pensamiento (GRATTON, PETER, “World”, en GRATTON, PETER, y ENNIS, PAUL JOHN (eds.), *The Meillassoux Dictionary*, Edimburgo, Escocia: Edinburgh University Press, 2015, pp. 173-174; HARMAN, G., “The Divine Inexistence”, p. 98)– que nos permitiría tener una relación diferente con los difuntos. Ernesto Castro ha realizado un sumario de los posibles argumentos en contra de esta actitud destacando que, por un lado, se le podría argumentar a esta actitud que la resurrección y, por consiguiente, la idea de vida eterna está contra la necesidad de la contingencia absoluta y, por otro lado, que es indeseable la justicia universal porque no habría nada más por lo que luchar (CASTRO, E., *Realismo poscontinental...*, pp. 116-119). El punto de fondo es que, amparado en la noción de virtualidad y contingencia absoluta, la actitud de la divinología podría esperar el devenir de Dios incluso aunque probabilísticamente sea igual a cero.

⁹⁴ En su artículo “Más allá del ateísmo, la religión y el nihilismo. La ‘irreligión’ filosófica de Quentin Meillassoux”, Ramírez detalla con mucha mayor precisión y contextualización cómo es que esta actitud “irreligiosa” posibilita una refutación al nihilismo en el que caen las dos actitudes que hemos descrito en este artículo. RAMÍREZ, M. T., “Más allá del ateísmo, la religión y el nihilismo. La ‘irreligión’ filosófica de Quentin Meillassoux”, *Universitas Philosophica*, vol. 37, núm. 75, 2019, pp. 237-265. 10.11144/Javeriana.uph37-75.ifqm

Conclusión: ¿qué tipo de ontología es ésta y qué implica un dios virtual?

A modo de cierre, queremos ofrecer una descripción global en torno a las nociones que hemos expuesto hasta aquí –describir qué tipo de ontología es la que expone Meillassoux– y dejar abierta la cuestión de qué implica concebir la existencia de un dios virtual.

Nuestra segunda sección comenzaba con una cita a la probabilística refutación de la existencia de Dios esbozada por Douglas Adams en su novela de ciencia ficción, y también con una referencia al apóstol Tomás. Usamos ambas referencias para describir el correlacionismo porque para que ambas propuestas funcionaran –negar la existencia o creer en la existencia de algo– se admitía subrepticamente el principio de razón suficiente. Como ya hemos visto, este principio no está justificado en la filosofía de Meillassoux y, por tanto, apelar a él responde más a una decisión teórica que a una descripción consumada del mundo. La referencia a la obra de Douglas Adams fue, evidentemente, a propósito, y es que Meillassoux en su ensayo *Metafísica y ficción extracientífica*⁹⁵ indica que *La guía del autoestopista galáctico* de Adams podría valer como una ficción científica de tipo dos, es decir, reflejar un mundo en donde la consciencia se mantenga, pero las leyes de la naturaleza cambien a partir de la nada, y aun así se pueda contar una historia coherente. Si bien Meillassoux advierte que la posibilidad de que las leyes de la naturaleza cambien en esta ficción se deben al “generador de improbabilidad infinita”,⁹⁶ que está explícitamente sometido a las leyes del azar, creemos que el rendimiento filosófico de esta ficción podría obtener mejores resultados si se le considera, como hemos hecho, en función de mostrar el razonamiento probabilístico en la actitud correlacionista y en la discusión del *dilema espectral*.

Hacemos esta afirmación en la medida en que, gracias al recorrido que realizamos, identificamos una descripción que le cabe muy bien a la solución del dilema espectral de Meillassoux: extra-científica. Para explicar esta afirmación, primero es necesario tener en cuenta qué se entiende por ciencia ficción, y es que:

Toda ciencia ficción sostiene, implícitamente, este axioma: en el futuro previsto *todavía* existirá la posibilidad de someter al mundo a un conocimiento científico. La ciencia será metamorfoseada por su nueva potencia, pero siempre habrá ciencia.⁹⁷

⁹⁵ MEILLASSOUX, Q., *Metafísica y ficción extracientífica*.

⁹⁶ MEILLASSOUX, Q., *Metafísica y ficción extracientífica*, p. 85.

⁹⁷ MEILLASSOUX, Q., *Metafísica y ficción extracientífica*, p. 39.

Y, por mundo *extracientífico* se entiende: “a los mundos donde la *ciencia experimental es, en principio, imposible, y no desconocida de hecho*”.⁹⁸ Habíamos destacado, al comienzo del artículo, que la existencia del *pez babel*, entendida como una existencia determinada que negaría la existencia del Dios de la novela de Douglas Adams, seguiría atrapado en los confines del correlacionismo. Para Meillassoux, los elementos de la obra en donde se podría intuir una ontología extracientífica quedan “atrapados por una lógica heterodoxa de causas y razones que son características de la narrativa de CF”.⁹⁹ No obstante, en el contexto de la solución al *dilema espectral*, el devenir de un Dios virtual podría fulminar nuestro conocimiento referido a la ciencia experimental sin que nos olvidemos de ella.

No es necesario volver al problema de Hume para comprender que aquí está en juego una comprensión ontológica de una realidad *hipercaótica*, cuyas leyes de la naturaleza puedan desaparecer sin razón alguna. De esta manera, un evento como el emerger de un dios capaz de destruir el funcionamiento de las leyes de la naturaleza podría ser considerado como la instancia que culminaría con los paradigmas que posibilitan la ciencia experimental. Es justo preguntarnos, por lo tanto, ¿cómo se explicaría científicamente el aparecer de una entidad capaz de permitirnos relacionarnos de un modo no morboso con los difuntos? O bien, dicho de otro modo y en lenguaje de la obra no publicada de Meillassoux, ¿cómo podríamos describir el advenimiento del Mundo de la Justicia? A nuestro parecer, el filósofo francés es capaz de vislumbrar estas dudas, afirmando que:

En efecto, como hemos dicho, es imposible que en un mundo de FEC-2¹⁰⁰ se excluya formalmente la presencia de leyes, porque tal como recordó Leibniz a propósito del milagro repentino y aparentemente contradictorio con la idea de una Providencia premeditada por Dios, todo accidente aparente con respecto a un orden determinado es en principio compatible con la existencia de un orden más complejo.¹⁰¹

Este orden más complejo podría ser descubierto, según todo lo planteado hasta aquí, y quizás explicado, por la actitud filosófica que se posiciona positivamente ante la divinología. No está demás señalar –y recordar– que esta posibilidad solamente se entiende como racional ahí donde la pregunta canónica se ha decidido por la vía de la *contingencia absoluta*, vía que gracias a la *factualidad* admite la *virtualidad* de que un mundo más allá de la ciencia sea posible.

⁹⁸ MEILLASSOUX, Q., *Metafísica y ficción extracientífica*, p. 40.

⁹⁹ MEILLASSOUX, Q., *Metafísica y ficción extracientífica*, p. 87. CF = Ciencia Ficción.

¹⁰⁰ Ficción extra científica de tipo 2.

¹⁰¹ MEILLASSOUX, Q., *Metafísica y ficción extracientífica*, p. 91.

Hemos intentado cumplir los objetivos de este artículo. Sin embargo, entre las preguntas pendientes relativas a la temática aquí abordada, una vez que tengamos una versión pública y oficial de *L'Inexistence divine*, es: ¿qué implica un dios virtual? Al final de su artículo sobre el *dilema espectral*, el filósofo advierte que por “dios” se entiende “el sentido mínimo requerido para que un duelo esencial sea posible: la emergencia de un régimen de existencia en el cual se inicia para los espectros algo distinto de su muerte”,¹⁰² mas un sentido mínimo no alcanza a resolver las implicaciones prácticas que podría tener un dios virtual, y decimos teóricas en la medida en que las implicaciones teóricas son comprensibles –un dios virtual sería una confirmación del *hipercaos*.

No obstante, también en un sentido mínimo, podríamos afirmar, junto al filósofo Mario Teodoro Ramírez, que: “Para Meillassoux, la creencia en un Dios que no existe pero puede existir opera como la condición para hacer posible en los humanos un compromiso indubitable a favor de la justicia”,¹⁰³ interpretación que, a nuestro parecer, responde correctamente a los resúmenes que Graham Harman ha realizado sobre el lugar de “el mundo de la justicia” en *L'Inexistence divine*. Para no perder el espíritu especulativo de la filosofía que hemos intentado introducir aquí, se debe destacar que este “Mundo de la Justicia”, es decir, la efectiva realización del duelo esencial, “puede producirse o no producirse. No hay necesidad, ni probabilidad, que puedan garantizar su advenimiento”.¹⁰⁴ No obstante, la *virtualidad* ha sido planteada.

¹⁰² MEILLASSOUX, Q., “Duelo por venir...”, p. 107. Además, es posible identificar una serie de preguntas que nos podríamos hacernos respecto de este nuevo dios, a saber: “¿qué me es permitido esperar, ahora que puedo esperar? ¿Qué es un dios que sería de nuevo deseable, amable, digno de imitación? Si suponemos como aceptada la eventualidad real de algo emergente que rompa las leyes dadas de la naturaleza, ¿cuál sería entonces el posible divino más singular, más interesante, más “noble” en un sentido cercano (paradójicamente) a la exigencia nietzscheana? Este dios futuro e inmanente ¿debe ser personal, o consistir en una “armonía”, en una tranquila comunidad de vivos, muertos y revividos?” (MEILLASSOUX, Q., “Duelo por venir...”, p. 111).

¹⁰³ RAMÍREZ, M. T., *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Siglo Veintiuno Editores/ Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2016, p. 19-20. El filósofo mexicano Mario Teodoro Ramírez ha desarrollado con más detalle y atención esta idea en su artículo “Posibilidad de una fundamentación absoluta de la moral. La ética de la inmortalidad de Quentin Meillassoux”, *En-Claves del pensamiento*, núm. 21, 2017, pp. 107-126.

¹⁰⁴ HARMAN, 2011, p. 101. Traducción propia de un extracto de la página 192 de la *L'Inexistence divine* comentado por G. Harman.

Referencias

- ADAMS, DOUGLAS, *Los Autoestopistas Galácticos*, Oporto, Portugal: Anagrama, 2018.
- CASTRO, ERNESTO, *Realismo poscontinental. Ontología y Epistemología para el siglo XXI*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2019.
- GRATTON, PETER, "World", en GRATTON, PETER, y ENNIS, PAUL JOHN (eds.), *The Meillassoux Dictionary*, Edimburgo, Escocia: Edinburgh University Press, 2015, pp. 173-174.
- GRATTON, PETER, y ENNIS, PAUL JOHN (eds.), *The Meillassoux Dictionary*, Edimburgo, Escocia: Edinburgh University Press, 2015.
- HARMAN, GRAHAM, *Quentin meillassoux: Philosophy in the making*, Edimburgo, Escocia: Edinburgh University Press, 2014a, 2ª ed.
- HARMAN, GRAHAM, "The Divine Inexistence", en GRAMAN, HARMAN (Ed.), *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*, Edimburgo, Escocia: Edinburgh University Press, 2014b, pp. 90-123.
- HALLWARD, PETER, "Anything is Possible: A Reading of Quentin Meillassoux's *After Finitude*", en Bryant, Levi; Srnicek, Nick y Harman, Graham (Eds.), *The speculative turn: continental materialism and realism*, Melbourne: Re.press, 2015, pp. 130-141.
- JACKSON, R., "Factuality", en GRATTON, PETER y ENNIS, PAUL JOHN, *The Meillassoux dictionary*, Edimburgo, Escocia: Edinburgh University Press, 2015, pp. 69-70.
- LIVINGSTON, PAUL, *The Politics of Logic: Badiou, Wittgenstein, and the Consequences of Formalism*, London: Routledge, 2012.
- LIVINGSTONE, P., "Cantor", *The Meillassoux dictionary*, Eds. Peter Gratton y Paul John Ennis, Edimburgo, Escocia: Edinburgh University Press, 2015, pp. 37-40.
- MEILLASSOUX, QUENTIN, "Spectral Dilema", en MACKAY, ROBIN (Ed.), *Collapse. Philosophical research and development*. Volume IV: Concept Horror, Reino Unido: Urbanomic, 2012, pp. 261-276.
- MEILLASSOUX, QUENTIN, "Contingencia y absolutización del uno", en Ramírez, Mario Teodoro (Ed.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Siglo Veintiuno Editores/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2016a, pp. 67-100.
- MEILLASSOUX, QUENTIN, "Duelo por venir, Dios por venir", en RAMÍREZ, MARIO TEODORO (Ed.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Siglo Veintiuno Editores/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2016b, pp. 101-111.
- MEILLASSOUX, QUENTIN, *Después de la finitud: ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires: Caja Negra, 2018a.
- MEILLASSOUX, QUENTIN, *Hiper-caos*, Madrid: Holobionte Ediciones, 2018b.
- MEILLASSOUX, QUENTIN, "El número de Mallarmé: descifrado de una tirada de dados", en *Hiper-caos*, España: Holobionte Ediciones, 2018c, pp. 167-213.
- MEILLASSOUX, QUENTIN, "Tiempo sin devenir", en *Hiper-caos*, España: Holobionte Ediciones, 2018d, pp. 23-50.
- MEILLASSOUX, QUENTIN, "Potencialidad y virtualidad", en *Hiper-caos*, España: Holobionte Ediciones, 2018e, pp. 93-120.

- MEILLASSOUX, QUENTIN, "Pregunta canónica y facticidad", en *Hiper-caos*, España: Holobionte Ediciones, 2018f, pp. 67-92.
- MEILLASSOUX, QUENTIN, *Metafísica y ficción extracientífica*, Santiago de Chile: Roneo, 2020.
- NIEMOCZYNSKI, LEON, "Divine Inexistence", en GRATTON, PETER y ENNIS, PAUL JOHN (Eds.), *The Meillassoux dictionary*, Edimburgo, Escocia: Edinburgh University Press, 2015, pp. 58-59.
- SMITH, ANTHONY PAUL, "God". *The Meillassoux dictionary*. Eds. Peter Gratton y Paul John Ennis. Edimburgo, Escocia: Edinburgh University Press, 2015, pp. 84-86.
- RAMÍREZ, MARIO TEODORO, "Contingencia absoluta y posibilidad radical. El realismo especulativo de Quentin Meillassoux", *Eikasía: Revista de Filosofía*, núm. 68, 2016a, pp. 143-156.
- RAMÍREZ, MARIO TEODORO, "Devenir inmortal. La crítica de Quentin Meillassoux a la filosofía de la inmanencia de Gilles Deleuze", *Signos filosóficos*, vol. XVIII, núm. 35, 2016b, pp. 32-51.
- RAMÍREZ, MARIO TEODORO, *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Siglo Veintiuno Editores/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2016c.
- RAMÍREZ, MARIO TEODORO, "Presentación del Nuevo Realismo", en RAMÍREZ, MARIO TEODORO (Ed.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Siglo Veintiuno Editores/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2016d, pp. 11-45.
- RAMÍREZ, MARIO TEODORO, "Posibilidad de una fundamentación absoluta de la moral. La ética de la inmortalidad de Quentin Meillassoux", *En-Claves del pensamiento*, núm. 21, 2017, pp. 107-126.
- RAMÍREZ, MARIO TEODORO, "Más allá del ateísmo, la religión y el nihilismo. La 'irreligión' filosófica de Quentin Meillassoux", *Universitas Philosophica*, vol. 37, núm. 75, 2019, pp. 237-265. 10.11144/Javeriana.uph37-75.ifqm