

# Las políticas del Gran Afuera: una lectura política de Quentin Meillassoux

**Jesús García Rodríguez.** Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

[jgarcia9065@alumno.uned.es](mailto:jgarcia9065@alumno.uned.es)

Recibido 25/04/2022

## Resumen

El presente artículo, después de exponer en líneas generales la filosofía de Quentin Meillassoux, realiza una lectura política de la misma, intentando derivar de su ontología, su gnoseología y su ética factiales una política fundamentada en los elementos esenciales de su filosofía de la contingencia, en especial sus conceptos de Gran Afuera y de Hipercaos, e intenta demostrar su importancia para un nuevo paradigma político.

**Palabras clave:** Quentin Meillassoux, Gran Afuera, política, realismo especulativo, ecología.

## Abstract

### **The Politics of the *Great Outside*: a Political Reading of Quentin Meillassoux**

This article, after outlining Quentin Meillassoux's philosophy, undertakes a political reading of his work, attempting to derive from his factual ontology, gnoseology and ethics a politics based on the essential elements of his philosophy of contingency, in particular his concepts of Great Outdoors and Hyperchaos, and attempts to demonstrate its relevance for a new political paradigm.

**Key words:** Quentin Meillassoux, Great Outdoors, Politics, Speculative realism, Ecology.



# Las políticas del Gran Afuera: una lectura política de Quentin Meillassoux

Jesús García Rodríguez. Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

[jgarcia9065@alumno.uned.es](mailto:jgarcia9065@alumno.uned.es)

Recibido 25/04/2022

## § Introducción

Se suele englobar la filosofía de Quentin Meillassoux (n. en 1967) dentro de los llamados *nuevos realismos* surgidos desde comienzos el siglo XXI principalmente en Europa, y que nacen con el propósito principal de sacar a la filosofía occidental del estancamiento antirrealista (como pura filosofía de la representación) al que parecía haber desembocado en sus dos vertientes principales: la filosofía continental (agotada en diversas formas de posmodernismo) y la filosofía analítica (anquilosada en una mera filosofía de la ciencia cada vez más *escolastizada*)<sup>1</sup>. La primera oleada de ese *giro realista* advino con el realismo especulativo, una corriente formada en 2007 en torno a cuatro filósofos bastante heterogéneos (el propio Meillassoux, Graham Harman, Ray Brassier e Iain Hamilton; también formó parte Alberto Toscano) que habían desarrollado su pensamiento en los lugares más dispares (París, El Cairo, Middlesex, Bristol), y a los que unía su oposición al subjetivismo y al antropocentrismo y su *giro especulativo*, es decir, su recuperación de «el sentido pre-crítico de la “especulación” como preocupación acerca del Absoluto»<sup>2</sup>. Esa «nostalgia por lo Absoluto» es sin duda, junto con el mencionado rechazo del antropocentrismo ontológico, una de sus características principales. A esta primera hornada de nuevos realistas siguió una

<sup>1</sup> Para una visión de conjunto de los nuevos realismos, ver G. Kroupa y J. Simoniti (eds.), *New Realism and Contemporary Philosophy*. Londres, Bloomsbury Academic, 2020; M. Ferraris, *Introduction to New Realism*. Londres, Bloomsbury Academic, 2014; M. Ferraris, «Breve Storia del Nuovo Realismo», en *Method: Analytic Perspectives*, 4: 5; S. De Sanctis y G. Harman (eds.). 2015, 69-74; M. Gabriel (ed.) *Der Neue Realismus*. Berlín, Suhrkamp, 2014.

<sup>2</sup> Bryant et al. (eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Melbourne, re.press, 2011, p. 3. («It recuperates the pre-critical sense of ‘speculation’ as a concern with the Absolute»).

segunda, cuyos principales representantes son Maurizio Ferraris (que publicó en 2012 su *Manifiesto del nuevo realismo*<sup>3</sup>), y Markus Gabriel (que publica en 2013 *Warum es die Welt nicht gibt*<sup>4</sup>), dos autores en los que el citado giro especulativo hacia lo absoluto es menos perceptible, pero que comparten la crítica radical a la filosofía de la representación.

Este nuevo realismo, en sus dos oleadas, puede entenderse, en líneas generales, como un retorno a la ontología. Los nuevos realistas impugnan el concepto de realidad transmitido por la filosofía del siglo anterior, especialmente en tanto mero correlato de la conciencia, pero también el transmitido por la(s) ciencia(s) contemporánea(s), en tanto pretende imponerse como instancia última de toda verdad objetiva. Proponen por tanto un acercamiento al ser en tanto *ab-soluto*, es decir, separado e independiente de la conciencia humana, a través de un pensamiento discursivo racional no exclusivamente científico, que es a su vez producto de esa *realidad* previa<sup>5</sup>.

Dentro de este contexto, la filosofía de Quentin Meillassoux (en adelante QM) es sin duda la que ha conseguido articular un pensamiento más sistemático en torno a la cuestión de qué sea la realidad y en qué medida la conocemos, y ello principalmente en dos obras, y una de ellas aún inédita: su tesis doctoral presentada a la Universidad de París I (La Sorbona) en 1997 y titulada *La inexistencia divina (L'inexistence divine*, en adelante *ID*), disponible en internet. La otra obra es *Después de la finitud*<sup>6</sup> (*Après la finitude*, 2006, en adelante *DF*), donde partiendo de la idea del archi-fósil, realiza una crítica y una refutación argumentada de los principios del correlacionismo. Ese pensamiento se articula en torno a las ideas nodales de contingencia (como realidad última de los entes) y de necesidad de esa contingencia, conjugadas en lo que QM denomina el *principio de factialidad*<sup>7</sup>. Es sobre esa idea seminal que QM fundamenta y

<sup>3</sup> M. Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*. Bari: Laterza, 2012. (Hay traducción en español: M. Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*. Santiago de Chile, Ariadna Ediciones, 2012).

<sup>4</sup> M. Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*. Berlín, Ullstein Buchverlage GmbH, 2013 (Hay trad. española: M. Gabriel, *Por qué el mundo no existe*. Barcelona, Pasado y Presente, 2015).

<sup>5</sup> Ver por ejemplo M. Ferraris (2014), p. 37: «If the realist is the one who claims that there are parts of the world that are not dependent on the subjects, the new realist asserts something more challenging. Not only are there large parts of the world independent of the cogito [the thinking subject], but those parts are inherently structured, and thus orientate the behaviour and thought of humans as well as animals».

<sup>6</sup> Q. Meillassoux, *Después de la finitud*. Buenos Aires, Caja Negra Editora, 2015.

<sup>7</sup> Utilizamos el neologismo «factial» para traducir el neologismo francés creado por QM «factual», como opuesto a «factuel» (factual). Igualmente, traducimos como «factialidad» el término «factualité» cuando se refiere a la forma abstracta de «factial» (*factual* en francés). Con ello seguimos la convención admitida

estructura tanto su ontología (la necesidad de la contingencia) como su gnoseología/epistemología (crítica del correlacionismo) y su ética y divinología (ética y teología inmanentes), como a continuación veremos.

Del mismo modo que QM se ha prodigado mucho sobre esos ámbitos de la filosofía, ha sido extraordinariamente parco a la hora de exponer su pensamiento político, o las derivaciones políticas de su pensamiento. Eso hace que, frente a la numerosa bibliografía existente acerca de la ontología, la gnoseología y la ética/divinología de QM, sea bastante escaso el material destinado a analizar sus ideas políticas, o la proyección política de las mismas. En el presente artículo nos proponemos arrojar un poco de luz sobre ese asunto, y mostrar en primer lugar si es posible incardinar, además de una ontología y una ética, una *política* a su principio de factialidad, y en segundo lugar presentar las derivadas que puedan ser de utilidad en la discusión política actual. Por ello vamos a elaborar primero una pequeña introducción al pensamiento de QM (divido en las tres grandes secciones que lo conforman: ontología, gnoseología/epistemología y ética/divinología) para a continuación hacer un breve repaso a la recepción crítica de la obra de QM desde el punto de vista político, y finalmente intentar incardinar una política en el principio de factialidad y exponer las ideas políticas concretas que podrían deducirse de ello.

## § 1. Ontología: la necesidad de la contingencia

QM plantea una ontología en la que los entes (todos los entes) son en su esencia contingentes, es decir, su esencia consiste en la contingencia, y *no pueden ser otra cosa que contingentes*. Por esa razón la contingencia como tal, que no es un ente, tiene carácter necesario, en el sentido de que los entes no pueden ser de otra manera, no existirían como tales sin esa propiedad, y tiene carácter absoluto, en el sentido de que se da de forma universal e independientemente del ser humano. La contingencia de los entes y la necesidad de la contingencia de los entes tienen ambas un carácter por

---

por la mayor parte de la bibliografía en lengua inglesa, a partir sobre todo de la traducción de Ray Brassier traducción al inglés de *Après la finitude* (Quentin Meillassoux, *After finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*. New York, Continuum, 2008). El propio QM utiliza ese término de «factiality» en *Time without becoming* (en adelante *TWB*) (ed. Anna Longo), Milán, Mimesis International, 2014, que reproduce la conferencia que QM dio en inglés en la Middlesex University de Londres el 8 de mayo de 2008.

tanto lógico-ontológico: no existe, no hay, no se da otra forma posible de ser que esa (la contingencia) para los entes, y de ahí la *necesidad* de esa categoría lógica (pues no podemos pensar los entes de otra manera) y a la vez ontológica (pues los entes no pueden ser de otra manera) de la contingencia.

La factialidad (en tanto condición de necesidad de la facticidad) se erige como la bisagra entre la contingencia de los entes y la necesidad de esa contingencia, que la razón humana necesita para constituirse como discursividad universal, necesaria y verdadera. Lo factial es precisamente aquello que la facticidad (el ser) tiene de *no factual*: la facticidad no puede ser ella misma un hecho, ni un ente: no puede ser o no ser, como todo lo contingente. La factialidad es por tanto, como la contingencia, una *categoría ontológica*, no una propiedad empírica, y permite instaurar una discursividad no contingente, y por tanto necesaria (*lo factial*), que versa por tanto sobre la facticidad o contingencia necesaria de lo que es.

El principio de factialidad es anhipotético, es decir, no se deduce de ningún principio previo, sino que simplemente instaura la característica fundacional del ser (*ID*: 52-56). Ese principio se compone de dos partes: 1) la no contingencia de la contingencia (la necesidad de la contingencia) y 2) que únicamente la contingencia no puede ser una propiedad contingente del ser (es decir, que la contingencia es una propiedad ontológica *necesaria* del ser). Lo factial constituye a su vez el substrato de una serie de axiomas o categorías ontológicas que QM denomina «figuras» (en ocasiones con mayúscula) y cuya necesidad ontológica absoluta deriva de la factialidad (es decir, de la necesidad de la contingencia) (*ID*: 45-52). Su necesidad se funda en que los entes comparten *de manera necesaria* esas categorías, pues de lo contrario entrarían dentro del dominio de lo imposible y de lo impensable (que dentro del realismo de lo factial, son lo mismo). Esas figuras, como derivación de lo factial (de la necesidad de la contingencia), delimitan lo que el ente puede ser, y por tanto determinan lo que el ente *tiene que ser para ser ente*. Las figuras principales son el principio de no-contradicción (lo contradictorio es imposible e impensable)<sup>8</sup>, el de la imposibilidad del Todo (el Todo es imposible)<sup>9</sup>, el infinito y lo indefinido<sup>10</sup>. También

<sup>8</sup> *ID*: 48-49, 96-102, 126-135; *DF*: 111-114.

<sup>9</sup> *ID*: 17-24, 139-143.

<sup>10</sup> *ID*: 143-148.

son figuras el argumento ontológico (que demuestra que es necesario que el ente sea contingente)<sup>11</sup> y la identidad (entendida como marca de eternidad en la contingencia del signo)<sup>12</sup>. Estas figuras no se deducen unas de otras, ni están vinculadas necesariamente entre sí, sino que todas se deducen del principio primero de factialidad, y por tanto no constituyen propiamente un sistema (en la factialidad el Todo, base de todo sistema, es imposible), sino una *umbela (ombelle)*, un conjunto de axiomas que irradian todos directamente de una matriz central (de la necesidad de la contingencia, es decir, de la factialidad), que están *indexados* a ella (ID: 190-195).

Del principio de factialidad y sus figuras (y por tanto de las dinámicas o tensiones dialécticas entre la necesidad y la contingencia) se derivan una serie de consecuencias lógico-ontológicas y gnoseológicas: 1) El principio de *irrazón (irraison)*, como opuesto al principio de razón suficiente leibniziano, y como forma de la contingencia: no existe ninguna razón de ser o causa necesaria para lo ente<sup>13</sup>. 2) El hecho de que no exista ningún ente necesario, sino sólo categorías ontológicas necesarias, convierte a esta ontología en una ontología inmanente, en la que no hay lugar para la trascendencia. 3) El hecho de que lo ente exista independientemente de la inteligencia humana y que ésta tenga acceso directo a lo contingente (frente a la incomprendibilidad e inaccesibilidad del ente necesario trascendente o Dios) garantiza un conocimiento *real* de los entes, es decir, el realismo onto-gnoseológico. La factialidad misma (la necesidad de la contingencia), al determinar la contingencia como característica esencial de lo ente, hace que la mente humana, contingente ella misma y con acceso directo a lo contingente, pueda conocer lo ente tal y como es, en su naturaleza y realidad última (la contingencia). 4) Al mismo tiempo la factialidad, en tanto categoría del ser, al instaurar lo necesario (la necesidad de la contingencia), abre a la razón humana el camino al conocimiento universal, necesario y verdadero, no sólo al meramente contingente y particular de lo ente.

QM recoge la idea de la *diferencia ontológica* de Heidegger y la transforma, proponiendo su propia versión modificada desde el punto de vista de la factialidad: el ente es *factual* y por tanto *contingente*, el ser por el contrario es *facticidad*, y por tanto

<sup>11</sup> ID: 77-79.

<sup>12</sup> ID: 111-136.

<sup>13</sup> ID: 102-103; DF: 101-105.

*necesario*. El ser no es un ente ni un hecho (no es factual), sino que es facticidad, y por tanto estrictamente necesario: su facticidad no es ni puede ser factual, porque entonces no sería el ser, sino un ente. El ser impone el dominio de la necesidad en el seno de la contingencia de lo ente. Para QM, la diferencia entre ser y ente es la diferencia que, desde el punto de vista de lo factual, separa lo necesario de lo contingente. Hablar del ente es hablar del ente factual, del que cabe un discurso contingente descriptivo; hablar del ser es hablar de la facticidad del ente, sobre la que cabe un discurso racional y necesario-demostrativo. Como indica QM, «la diferencia entre la contingencia y la necesidad es una diferencia ontológica y no óptica» (ID: 72): no distingue entes necesarios de entes contingentes, sino entre un ente determinado (contingente) y el ser del ente (necesario). Desde ese punto de vista, el ser se define como facticidad no factual del ente: lo que de *necesario* tiene el ente contingente, pues de lo contrario no sería ente.

Sólo los entes *son*. En tanto que el verbo «ser» implica existir y no existir (inexistir) y por tanto *ser factual* y contingente, no podemos decir del ser que *es*, pues el ser es precisamente lo contrario a lo factual y contingente (es la *facticidad*, no *algo* factual). Del ser no puede por tanto decirse si existe o no existe; QM indica que sólo puede decirse que *hay* (*il y a*) *ser* (ID: 79, nota). Al hablar del ser hablamos de una supracategoría, no de un ente, una categoría que determina por sí misma *en qué consiste que un ente sea*, y por tanto al margen o intacto con respecto al hecho mismo de ser. Ese *hay* del ser implica un estar también al margen o fuera de la temporalidad de lo ente y la contingencia: implica estar situado en la eternidad del tiempo, en el sentido de que el *hay* del ser no participa del tiempo del existir, del tiempo de la contingencia, sino que necesariamente es siempre. El reino de la necesidad es por consiguiente el reino de la eternidad, y por ello las verdades de la lógica son eternas, no así las leyes de la naturaleza, que son contingentes y pueden por tanto existir y luego no existir, y viceversa: «La eternidad del tiempo no significa la eternidad de las leyes del devenir, sino la eternidad del devenir de las leyes»<sup>14</sup>.

QM introduce aquí un elemento fundamental y controvertido de su filosofía, en este caso de su cosmología: las leyes de la naturaleza no son necesarias y eternas, sino factuales, contingentes y *cambiantes*; pertenecen al dominio del ente, no del ser. El

<sup>14</sup> ID: 158 («L'éternité du temps signifie non pas l'éternité des lois du devenir, mais l'éternité du devenir des lois»).

devenir es para QM algo ontológico (necesario y eterno), no óntico (contingente y cambiante); las leyes de la naturaleza (del devenir) son sin embargo algo óntico y no ontológico, como presupuso la ciencia moderna y presupone la ciencia actual.

El concepto medular de la necesidad, matriz de la factialidad y de su principio y sus figuras, se encuentra en el fondo de la oposición de QM a la metafísica tradicional, a la que considera, de manera favorable, como una discursividad racional que se dirige a unas verdades eternas e inteligibles, pero a la que define como un proyecto fracasado. El fracaso de la metafísica reside en su obcecación en la idea de que la *necesidad es*, de que existe un ente necesario, que por ello mismo es eterno (atributos que en modo alguno pueden corresponder nunca a un ente, que es siempre factual y contingente), y por ello el proyecto se va contaminando progresivamente de trascendencia religiosa, convirtiéndose en onto-teología: el ente necesario se torna ente trascendente y por ello inaccesible a la razón, como en las religiones. Con ello el uso de la razón queda relegado y restringido al estrecho campo de la naturaleza, y por tanto de la ciencia experimental: el fideísmo de la onto-teología da pie y *se alía* con la irreligión de la ciencia: la razón es expulsada del dominio de la teología para que recaiga en el de la ciencia, y ambas esferas separadas conviven así perfectamente la una junto a la otra, con sus espacios bien definidos. QM considera que lo factual y su afirmación ontológica de la necesidad de la contingencia retoma el proyecto de la metafísica de establecer un saber discursivo y un pensamiento *inmanente, verdadero y eterno* sin espacio para la irracionalidad religiosa, y supera su fracaso, ya que niega radicalmente la necesidad del ente y cierra con ello el camino a toda posibilidad de trascendencia. Consigue con ello establecer una discursividad racional absolutamente inmanente y laica que permite acceder a las verdades eternas y necesarias, frente a la ciencia experimental que simplemente accede a los datos de la experiencia empírica.

La ontología de lo factual revela parcialmente la influencia de la diferencia ontológica de Heidegger (que en QM se plantea como una separación esencial entre lo empírico/óntico de lo racional/ontológico, o entre la contingencia empírica y la contingencia absoluta)<sup>15</sup>, de la ontología del acontecimiento de su maestro Badiou

<sup>15</sup> Adrian Johnston considera que QM consuma una ontologización inaceptable para un materialista de la diferencia ontológica, es decir, de una diferencia clara y real (empírica) entre lo ontológico y lo óntico, Adrian Johnston, «What Matter(s) in Ontology: Alain Badiou, the Hebb-Event, and Materialism Split From Within», en *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, vol. 13, n.º 1, abril de 2008. 27-49 y 44.

(como evento radical que introduce una ruptura o disrupción con las leyes y parámetros dentro de un sistema) y también de la ontología matemática del mismo Badiou, para quien las matemática constituyen la verdadera vía de acceso al ser, pero despliega a su vez una teoría sobre el ser propia de enorme originalidad. En ella contingencia y necesidad se postulan como categorías lógicas que no son *ontologizadas* sino *ontológicas*: constituyen el fundamento de lo ente y del ser (de lo real).

## § 2. Gnoseología y epistemología: crítica del correlacionismo

En *Después de la finitud*, QM se propone fundamentalmente dos cosas: 1) refutar el correlacionismo imperante en la filosofía occidental desde Kant, entendido como un antirrealismo que niega el acceso al Gran Afuera (*Grand Dehors, Great Outdoors*) o realidad extra mental, o que considera que esa exterioridad es sólo *relativa* (a una consciencia, al lenguaje, etc.)<sup>16</sup> y 2) proponer una vía de acceso racional a la realidad extra mental independientemente de todo correlato. Ambas propuestas de QM pivotan a su vez sobre dos de los conceptos esenciales de su pensamiento, y que ya había tratado en *ID*, a saber, 1) la ancestralidad y el problema del archi-fósil, que dejan en evidencia la incapacidad del correlacionismo, en sus diferente variantes, para emitir juicios y enunciados coherentes con los de la ciencia en lo referente a eventos acontecidos en un pasado previo al surgimiento del ser humano (y posteriores a su posible extinción); y 2) el principio de factialidad, que permite instaurar un absoluto no óntico sino ontológico sobre el que fundamentar un discurso racional sobre la realidad extra mental y con ello absolutizar las matemáticas aprehendiendo en el criterio fundamental de todo enunciado matemático una condición necesaria de la contingencia de todo ente.

QM parte su análisis del problema de la ancestralidad y del archi-fósil, que, en tanto vestigios objetivos y materiales de una fase geológica previa al surgimiento de la especie humana como tal, dejan al descubierto la dicotomía gnoseológica existente entre los enunciados científicos, que afirman la facticidad y objetividad de la datación pre-humana de los archi-fósiles (constatable mediante el análisis de sus isótopos

---

<sup>16</sup> Por ello QM, en *TWB*, p. 20, indica que el correlacionismo no es tanto un antirrealismo como un antiabsolutismo, en tanto rechaza, ante todo, todo conocimiento posible de un absoluto.

radiactivos), y los enunciados de la filosofía contemporánea, para la que dichos enunciados son en el fondo una paradoja, en tanto que todo hecho del mundo, se haya producido cuando se haya producido, es *intencional* es decir, se da *para una conciencia*. QM denomina «codicilo» a esa especie de muletilla que el pensamiento filosófico occidental (tanto analítico como continental) se ve obligado a añadir siempre a todo enunciado sobre la realidad: *para una conciencia*. El archi-fósil deja al desnudo las limitaciones de lo que QM denomina el correlacionismo, es decir, «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» (DF: 29). Para el correlacionista, la verdad de un enunciado ancestral se encuentra no en la ancestralidad como tal, sino más bien en el presente correlacional, por lo que se ve obligado a realizar una retroyección lógica-temporal hacia el pasado a partir del presente: la anterioridad del correlacionismo es una mera retroyección de un pasado que *se ofrece* como anterior al pensamiento. El realismo *irremediable* (*réalisme irrémédiable*)<sup>17</sup>, como lo denomina QM, que implican los enunciados ancestrales repugna a los presupuestos fundamentales del correlacionismo, que en última instancia, y conforme a esos mismos presupuestos, considera que dichos enunciados ancestrales son ilusorios: lo que en ellos se describe jamás tuvo lugar en la manera en que se describe.

Como indica QM, «pensar la ancestralidad nos lleva a pensar un mundo sin pensamiento, un mundo sin donación de mundo» (*ib.*: 53). QM se retrotrae entonces a Descartes (y por tanto a los comienzos del pensamiento metafísico moderno), como momento de la historia de Occidente en que se inicia un discurso matemático coherente y sistemático sobre la realidad material, e intenta reproducir la argumentación cartesiana que justifica la tesis de una existencia absoluta de la sustancia extensa y por lo tanto de un alcance no-correlacional del discurso matemático que trata sobre los cuerpos.

QM propone una aproximación *especulativa* al absoluto (es decir, lo *ab-solutus* o separado e independiente de la mente), es decir, que busca el acceso a un absoluto que no es un ente. El acercamiento cartesiano al absoluto es *metafísico*, en tanto que lo identifica con un ente (Dios), fuente a su vez del absoluto derivado de las matemáticas; ese ente necesario y absoluto es también el que garantiza la existencia de los cuerpos

---

<sup>17</sup> *Ib.*, p. 47 (versión original, p. 35).

extenso independientemente de las mentes. En el correlacionismo se distinguen dos tendencias: una (el *correlacionismo débil*, por ejemplo el kantiano), que deja algún resquicio a la posibilidad del absoluto (aunque no a su cognoscibilidad) y otra (el *correlacionismo fuerte* de la filosofía occidental post-kantiana) que rechaza toda posibilidad de un absoluto: todo *en-sí* es en realidad un *para nosotros*, un *para una conciencia*. Según el correlacionismo fuerte, la mente humana no se encuentra en condiciones de deducir ninguna verdad absoluta ni de la realidad (entendida siempre como representación o contenido del pensamiento) ni de los principios lógicos.

El correlacionismo duro o fuerte considera la realidad como facticidad, es decir, como hechos o fenómenos, no como absoluto. QM a su vez, siguiendo su principio de factialidad, considera que la facticidad es pura contingencia, conforme al principio de irrazón (o ausencia de razón), que refuta y reduce al absurdo el principio de razón suficiente:

Todo puede realmente colapsar, tanto los arboles como los astros, tanto los astros como las leyes, tanto las leyes físicas como las leyes lógicas. Y no en virtud de una ley superior que destinaría toda cosa a su pérdida, sino en virtud de la ausencia de una ley superior capaz de preservar de su pérdida a cualquier cosa de la que se trate. [*Ib.*: 91-92]

48

QM denomina *hipercaos* a esa ausencia de ley superior, una forma de tiempo completamente liberada de toda necesidad metafísica y ontológica que pueda constreñirle: ni el devenir, ni el sustrato del devenir la gobiernan<sup>18</sup>.

El correlacionismo no pronuncia discurso alguno sobre lo absoluto (como sí lo hacen las religiones), pero pone los límites del pensamiento y deja que lo absoluto habite fuera de esos límites; es decir: permite que el fideísmo y la religión se apropien del discurso sobre lo absoluto. QM presenta a Wittgenstein y a Heidegger como paradigmas de ese modelo, que afirma que lo absoluto no puede ser *enunciado* (racionalmente), sino sólo *mostrado* (indicado según un régimen del discurso que escapa a las categorías tanto de la ciencia como de la lógica). La filosofía renuncia por ello a pensar el absoluto, pero no a hacer desaparecer el absoluto, que se deja en manos de las creencias religiosas. Por ello QM afirma que «el final de la metafísica, al

<sup>18</sup> TWB: 26-27 («the notion of Hyper-Chaos is the idea of a time so completely liberated from metaphysical necessity that nothing constrains it: neither becoming, nor the substratum»).

sustraerle a la razón todas sus aspiraciones al absoluto, tomó la forma de un retorno exacerbado de lo religioso» (TWB: 78) y por tanto un retorno al fideísmo que no nace por consiguiente de una oposición al discurso racional, sino como *efecto* de la racionalidad crítica.

Para salir tanto del dogmatismo metafísico y su ente necesario como del círculo vicioso correlacional hace falta encontrar un absoluto no metafísico que a su vez supere todas las pruebas y trabas puestas por la argumentatividad correlacionista. QM propone su principio de factialidad como solución a esa disyuntiva. Para ello retorna a la refutación del principio de razón suficiente, que constituye a su vez el fundamento de la idea de *necesidad* metafísica, según la cual existe un *ente* último necesario que rinde cuentas de la contingencia. Frente a ello, la irrazón (*irraison*) establece dos enunciados ontológicos fundamentales: «1) un ente necesario es imposible; 2) La contingencia del ente es necesaria» (*ib.*: 110). Estos dos principios permiten demostrar como *absolutamente verdaderos* dos enunciados sobre el en-sí o lo absoluto que Kant admite, aunque sin justificarlos: A) La cosa en sí es no-contradictoria; B) Hay una cosa en sí.

Una vez demostradas, a partir del principio de factialidad, la no-contradicción y la necesidad de un «hay», y que por tanto el devenir, en tanto hipercaos, lo puede todo menos lo impensable, QM se propone, siguiendo la discursividad factial, legitimar el discurso de la ciencia sobre lo ancestral absolutizando los enunciados matemáticos en tanto matemáticos. Para ello debe abordar el *problema de Hume*, es decir, el problema de la causalidad y de la necesidad de las leyes de la física. A ese problema (si se puede verificar que la identidad de las leyes de la física se mantenga en el futuro) se han dado tres respuestas, según QM: 1) la metafísica (por ejemplo la leibniziana), en la que la eternidad del universo o de sus leyes estaría garantizada por la eternidad del ente necesario que las creó; 2) la de Hume, que en una primera instancia considera que ninguno de los dos medios de que disponemos para establecer la verdad de una existencia o de una inexistencia (la experiencia y el principio de no-contradicción) nos puede permitir demostrar la necesidad de la conexión causal: la razón necesaria que tematiza el pensamiento metafísico a través del principio de razón suficiente sería inaccesible al pensamiento. En una segunda instancia, Hume deriva el problema hacia la pregunta sobre de dónde viene nuestra *creencia* en la necesidad de las leyes (que él

ve en el hábito o costumbre), con lo cual *subjetiviza* completamente la cuestión; y 3) la de Kant, que asevera que la causalidad no puede dejar de regir el mundo en el porvenir, puesto que sin ella nada tendría consistencia y nada podría ser objeto de representación.

En las tres soluciones QM encuentra un común denominador: la tres admiten la verdad de la necesidad causal. Ni siquiera el escéptico Hume duda de ella: sólo duda de nuestra capacidad para establecer esta necesidad por medio del razonamiento. Pero la factialidad, como vimos, niega esa necesidad de la causalidad, y afirma por el contrario su contingencia. La pregunta, por tanto, muta en la siguiente: ¿cómo explicar la estabilidad manifiesta de las leyes físicas si estas se suponen contingentes? El problema a solventar no es ya la existencia de una necesidad de las leyes causales, sino su *estabilidad*. La constancia temporal del mundo fenoménico no vale ya como refutación de la contingencia de las leyes físicas. QM se propone demostrar por tanto que 1) deducir la necesidad (y eternidad) de las leyes físicas de su estabilidad temporal es una falacia; y que 2) hacer derivar, como hace Kant, de la no-necesidad de las leyes la destrucción de la representación, es otra falacia. La primera falacia se basa en una interpretación capciosa que hace derivar la *necesidad* de la *frecuencia* al aplicar un razonamiento probabilístico no a un acontecimiento de nuestro universo, sino a nuestro universo entero tomado como el caso posible dentro de un Todo de universos posibles (es decir, la tesis parte de una concepción pre-cantoriana del infinito). Se piensa aquí la probabilidad en términos de azar, pero la idea de azar sólo se puede concebir bajo la condición de que existan leyes físicas inalterables; el azar supone siempre una forma de constancia física y por ello lejos de permitir pensar la contingencia de las leyes físicas, no es él mismo sino un cierto tipo de ley física. El azar es por tanto algo muy distinto a la contingencia, como ya estableció en *ID* (13-17); QM piensa la contingencia por el contrario desde la concepción cantoriana del infinito de la teoría de conjuntos transfinitos. El razonamiento aleatorio debe aplicarse únicamente dentro de su campo (el de los objetos de la experiencia) y no a las leyes de nuestro universo.

Para que la inferencia de Hume y Kant sea legítima es necesaria la noción de conjunto de casos (de universos posibles) y de un «Universo-Todo» (la vieja concepción del infinito, sobre la que opera el azar). Pero sabemos, por la teoría de

conjuntos de Cantor, que no tenemos razón alguna para afirmar que lo concebible sea *necesariamente* algo totalizable. Esta destotalización del número recibe el nombre de transfinito. QM apela de nuevo a Cantor (y a su lectura meta-ontológica por parte de Badiou)<sup>19</sup>, cuya teoría de los infinitos no totalizables pulveriza —como ya vio Badiou, que afirmó que «la naturaleza no existe»—<sup>20</sup> la idea de una Naturaleza cerrada y unitaria y la substituye por un conjunto infinito de infinitos no totalizables<sup>21</sup>.

Lo posible no es totalizable: esa es la conclusión a la que se llega si aplicamos el teorema de Cantor al devenir (a la contingencia). Y dado que nos es imposible saber si existe una totalidad de lo posible, nos vemos obligados a restringir el campo del razonamiento aleatorio a los objetos de la experiencia, y no podemos extrapolarlo a las leyes de nuestro universo físico. Eso nos permite pensar una estabilidad de las leyes sin agregarle una enigmática necesidad física, de la que podemos prescindir si aplicamos la navaja de Occam (DF: 173).

QM retorna de nuevo al problema de fondo planteado por la ancestralidad: establecer categóricamente la absolutidad del discurso matemático. La ciencia moderna introduce un discurso que permite un *desfase temporal* entre pensamiento y ser, es decir, una *dia-cronicidad* (ib.: 179-180). Debido a ello, los enunciados ancestrales fueron incorporados a un cuerpo de conocimiento racional (el de las ciencias experimentales), lo que a su vez produjo que el conjunto de enunciados de la ciencia pueda ser considerado desde un punto de vista dia-crónico. Es decir: un conjunto de enunciados sobre hechos *acontecidos en ausencia del ser humano* que pueden ser traducidos en términos matemáticos (puramente objetivos):

El punto esencial, una vez más, no es que la ciencia sea espontáneamente realista -puesto que todo discurso también lo es- sino que la ciencia despliegue un procedimiento de conocimiento de lo que puede ser mientras no estamos, y que este procedimiento esté vinculado con lo que constituye su originalidad: la matematización de la naturaleza. [Ib.: 183]

<sup>19</sup> Johnson, 2011: 102.

<sup>20</sup> Badiou (2003), *Meditación 12*, p. 162.

<sup>21</sup> Badiou (2003: 304-306), *Meditación 26*, («El estado de una situación es cuantitativamente más grande que la situación misma»).

Es aquí donde el pensamiento humano accede a lo absoluto, y donde ese absoluto es traducible a términos matemáticos. Galileo fue el pionero en ese proceso de matematización del universo, al pensar el movimiento mismo en términos matemáticos, y no sólo el reposo, y lo hace justo en el momento en que Copérnico había desvelado el descentramiento astronómico del planeta Tierra. Emerge, en toda su gelidez, el mundo de la *extensión cartesiana*, un mundo en el que no hay «nada que lo haga un mundo destinado a lo humano» (*ib.*: 184), y por tanto un mundo *intrínsecamente separable* del ser humano. De manera paralela al descentramiento astronómico se produce un *descentramiento del pensamiento en relación con el mundo* (*ib.*), como dos acontecimientos unificados.

Como consecuencia de ese doble descentramiento, la ciencia moderna adquirió la capacidad general de enunciar leyes con independencia de la pregunta por la existencia de un sujeto cognoscente; se agregó a ello la tesis cartesiana de que lo matemáticamente *pensable* es absolutamente *posible*; y de esa agregación se dedujo que *lo que es matematizable no es reductible a un correlato del pensamiento* (*ib.*: 187). Pero, curiosamente, frente a esta «revolución copernicana-galileana» en la ciencia, en la filosofía se produjo, como reacción, el «giro copernicano» de Kant que es en realidad, según QM, una «contrarrevolución ptolemaica», que va en el sentido opuesto a la revolución en la ciencia, al ubicar al sujeto cognoscente en el centro del proceso de conocimiento (*ib.*: 188). Esto introdujo una grave perturbación: a partir de Kant, pensar la ciencia como filósofo consistirá en sostener que existe otro sentido de la ciencia que el proporcionado por la ciencia misma, un sentido más profundo, más originario y que es el que nos sitúa ante la verdad: el sentido correlacional. Se trata de una «esquicia», como la denomina QM (*ib.*: 190), una inversión esquizofrénica por la que la filosofía renunció a aquello mismo que constituía la esencia de dicha revolución copernicana: al modo no-correlacional del saber de la ciencia, es decir, a su carácter eminentemente especulativo (es decir, capaz de un absoluto). Después de Kant, la filosofía renuncia a toda forma de absoluto, y ha de contentarse con explicar las condiciones generales de donación de los fenómenos. Y al renunciar al absoluto, se ve obligada a renunciar igualmente al alcance absoluto de las matemáticas.

En Descartes ese carácter de absoluto de las matemáticas iba unido a la fe metafísica en un ente necesario. La tarea de la filosofía post-correlacional debe consistir por tanto

en superar tanto la metafísica como el correlacionismo, reabsolutizando el alcance de las matemáticas sin reconducirlo a una necesidad de tipo metafísico: absolutizar las matemáticas sin recurrir al principio de razón suficiente. Para conseguirlo, hay que resolver dos problemas: 1) establecer, derivándolo del principio de factialidad, que todo enunciado matemático, en tanto tal, no es *necesariamente verdadero*, pero sí *absolutamente posible*; y 2) resolver de forma especulativa, y no meramente hipotética, el problema de Hume, y con ello *absolutizar la estabilidad de las leyes naturales* (es decir, establecerlas como hechos independientes del pensamiento).

QM indica que la absolutización del no-Todo que se deriva de la teoría cantoriana del número transfinito (es decir, el considerar que el universo y su devenir constituyen un no-Todo intotalizable) representa la vía para solucionar ambos problemas, ya que 1) implica una *absolutización ontológica*: enuncia algo a propósito de la estructura misma de lo posible, y no a propósito de tal o cual realidad posible; y 2) introduce una propiedad del tiempo indiferente a nuestra existencia (la intotalización de sus posibles) de la que las leyes de la naturaleza extraen su estabilidad factual; implica por tanto también una *absolutización óptica*: todo enunciado matemático describe un ente contingente de derecho, pero susceptible de existir en un mundo sin seres humanos, ya sea que este ente se identifique con un mundo, una ley o un objeto (*ib.*: 202-203). Por consiguiente, sólo las teorías matemáticas que aseguren el no-Todo tendrán un alcance ontológico, al contrario de las otras que tendrán sólo un alcance óptico.

Lo factual (la necesidad de la contingencia, la facticidad como absoluto), lo posible como (objetivamente) intotalizable y lo ancestral como indiferencia con respecto a la mente humana constituyen la vías especulativas que QM propone para abrir nuevos absolutos a la filosofía. Se trata del planteamiento bien delimitado de unos determinados problemas, no de la resolución última de los mismos, pero con un fin muy claro, opuesto al de siglos de correlacionismo: «reconciliar pensamiento y absoluto» (*ib.*: 204).

### § 3. Ética y divinología: el dios inmanente

Como ya hizo previamente con la ontología y la gnoseología/epistemología, QM se propone fundar la ética sobre el principio de factialidad y sobre la base de la

discursividad y la racionalidad filosófica que la factialidad introduce. Pretende con ello fundar la ética sobre una base absoluta (la verdad absoluta de la necesidad de la contingencia), y por ello, y al contrario que las éticas religiosa o la ética kantiana, no sobre bases *trascendentes* ni *subjetivas*, sino *inmanentes* y *objetivas*. Se trata por tanto de un proyecto de construcción de una ética de la justicia y de la libertad a partir de un absoluto universal y objetivo. Nos encontramos por tanto ante una aspiración de base metafísica —en tanto ciencia de lo absoluto— que sin embargo, y como veremos, va a operar una inversión completa de la metafísica en cuanto tal. La primera inversión radical la constituye el hecho de que esa ética se apoya en una *divinología* (*divinologie*), como QM la denomina, entendida como lo que podemos denominar una *teología inmanente*, en la que Dios no es ya un ente necesario ni trascendente al mundo, sino un ente contingente e inmanente, surgido del mundo, y encargado de instaurar una justicia universal.

Como vimos, el principio de factialidad introduce unas formas de discursividad y de racionalidad propias, que, como vimos, y a diferencia de la metafísica previa, se fundamentan no sobre la necesidad absoluta de un ente necesario, sino sobre *la necesidad absoluta de la contingencia*. QM se propone por ello fundar una *ética inmanente*, que él mismo define de esta manera:

[...] una ética *que establece esta vida de aquí como la única deseable*; una ética por tanto que no promete, como hace toda religión, una vida totalmente otra a la nuestra (fundada sobre una verdad totalmente otra), sino que, por el contrario, *manifiesta un tan gran deseo de esta vida tal, que desea que sea inmortal*<sup>22</sup>.

Esa ética inmanente se basa por tanto, en un primer momento, en la aspiración a la inmortalidad, una inmortalidad entendida como «*deseo filosófico de vida*»<sup>23</sup>, y a la que QM también denomina inmanente, porque puede emerger *ex nihilo* del cosmos mismo en un surgimiento ni necesario ni aleatorio, algo que permite la factialidad, que afirma que todo en el universo es contingencia y conforme a ello la inmortalidad humana

---

<sup>22</sup> ID: 289 (cursiva de QM) («[...] *une éthique* posant cette vie-ci comme la seule désirable; *une éthique, donc, ne promettant pas, à l'exemple de toute religion, une toute autre vie que la nôtre (fondée sur une toute autre vérité), mais au contraire* manifestant un tel désir de cette vie qu'elle la veut immortelle»).

<sup>23</sup> ID: 289 (cursivas de QM) («*désir philosophique de la vie*»).

puede darse: la vida misma por tanto posee la dimensión de la inmortalidad. QM denomina ética divina (*éthique divine*) a esta ética que reposa sobre la posibilidad real de la inmortalidad, posibilidad garantizada por la ontología de lo factial.

Esa ontología de lo factial había determinado tres Mundos (con mayúscula) entendidos como surgimientos absolutamente contingentes dentro del devenir del cosmos, y que establecían a su vez sus propias leyes contingentes: el primer Mundo de la materia, el segundo Mundo de la vida (surgido dentro del anterior) y el tercer Mundo del pensamiento (surgido a su vez del previo). Se trata de Mundos que surgen dentro del mundo o cosmos, y que amplifican y son más grandes que el mundo del que surgen, siguiendo la máxima de que el efecto es siempre mayor y más numeroso que la causa<sup>24</sup>. QM considera que el cuarto Mundo que habrá de surgir del Mundo del pensamiento es el Mundo de la justicia universal, un mundo en el que el ser humano adquirirá por fin la inmortalidad, entendida como la única vida digna de ese nombre. QM defiende ese surgimiento argumentando que «la única novedad que puede suceder al ser humano es el recomienzo del ser humano»<sup>25</sup>.

La justicia universal es, tras la inmortalidad o aspiración a una vida *sin otro lugar* (*vie sans ailleurs*)<sup>26</sup>, el otro gran pivote de la ética factial. Sólo podría ser digna verdaderamente de ese nombre de justicia universal aquella que hiciera justicia tanto a todos los vivos como a todos los muertos (su *renacimiento*), y en especial a los fallecidos de forma extremada y excesivamente temprana o injusta. QM denomina *espectros esenciales* a estos últimos fallecidos sobre los que no se ha podido realizar un duelo conveniente, debido a lo abrumador de su muerte<sup>27</sup>; y denomina *dilema espectral* al resultante de la oposición aporética entre la concepción teísta o religiosa, por un lado, y la atea, por otro, con respecto a los espectros esenciales y su duelo esencial, ninguna de las cuales permite darle una respuesta satisfactoria, pues sólo plantean o desesperarse y dar por perdida otra vida para los muertos (posición del ateísmo) o

<sup>24</sup> ID: 291 («Les Mondes surgissent du monde, et si ce sont les premiers qui ont droit à une majuscule de majesté, c'est qu'il y a plus dans un Monde que dans le monde, puisqu'il y a plus dans l'effet que dans le cause»).

<sup>25</sup> ID: 292 (cursivas de QM). («la seule nouveauté possible succédant à l'homme est le recommencement de l'homme»).

<sup>26</sup> IOM: 62; ID: 289.

<sup>27</sup> IOM: 46. El asunto del espectro y del dilema espectral es tratado en profundidad en Q. Meillassoux, «Deuil à venir, dieu à venir», en *Critique*, 2006/1, n.º 704-705. 105-115 y en Q. Meillassoux, «The Spectral Dilemma», en *Collapse*, vol. IV. 2008, 261-276.

desesperarse por un Dios que quizá salve esa vida pero que ha permitido que tales horrores e injusticias hayan tenido lugar (posición del teísmo).

QM acuña el neologismo *escaología* (fusión de «escatología» y «caos») para denominar a esa «escatología fundada sobre el caos» (IOM: 58), es decir sobre la contingencia absoluta del devenir, que prepara la llegada de un Dios que no es *absoluto*, sino *último*, y cuya llegada no es necesaria, sino contingente y potencial. En efecto, ese advenimiento o surgimiento de ese Dios y de su cuarto Mundo de justicia será fruto del caos de la ausencia de leyes eternas y necesarias dentro del universo (el hipercaos). QM denomina *divinología* (*divinologie*) al saber sobre ese Dios inexistente, saber que defiende de forma sistemática la creencia en Dios *porque no existe* como vínculo del ser humano con lo divino y como forma verdaderamente inmanente de la esperanza (ID: 389).

El símbolo constituye para QM la instancia filosófica que sitúa lo universal como real (como *verdad del mundo*), y la simbolización por tanto el proceso por el que un valor universal queda representado como posibilidad real independientemente de toda trascendencia. El valor no es una simple invención humana, una mera convención arbitraria, sino el descubrimiento de una verdad relativa al mundo por parte de la razón y sin intervención de revelación trascendente alguna. Por ello QM va a llamar *símbolo* a la inscripción inmanente del valor en el ser<sup>28</sup>. Lo factual propone una nueva Simbolización que es posible esta vez gracias a la asunción de una total contingencia de las leyes del mundo, contingencia que permite fundar ontológicamente la esperanza de justicia: el valor se reinscribe en el ser en tanto que el ser no se identifica con una substancia determinada y perenne de este mundo, sino con la posibilidad real del cambio que no obedece a leyes.

La simbolización, al inscribir el valor de la justicia universal en el ser, permite al ser humano fundar su esperanza en esa justicia sobre bases reales, y ya no bases inexistentes (las de un ente necesario trascendente): la esperanza de justicia deviene la intuición verídica de la última novedad posible del devenir. Los valores pueden ser vividos de nuevo intensamente porque quedan fundados sobre un porvenir posible fundado a su vez sobre una verdad ontológica, y eso permite que la comunidad se reagrupe en torno a esa espera activa de un futuro surgimiento posible. Pero se origina

---

<sup>28</sup> «*Cette inscription immanente de la valeur dans l'être, je la nomme un Symbole*», en ID: 302 (cursiva de QM).

entonces una *escisión* o contradicción entre la ética presente, en espera del surgimiento, y la ética por venir, es decir, posterior al surgimiento. Se hace necesaria entonces una *fundación de lo universal*: la simbolización y el símbolo no fundan realmente lo universal, sino que sólo hacen pensable la posibilidad de la justicia. Esa fundación de lo universal la encuentra QM en el pensamiento de lo eterno y necesario (la necesidad de la contingencia), del que el humano es detentador mortal y temporal: con ello no son convenciones humanas subjetiva y contingentes, sino *lo factial* y la verdad ontológica última que desvela (el carácter contingente de lo ente y el carácter necesario de esa contingencia) lo que se convierte de nuevo en fundamento de la universalidad: «*el valor del ser humano no está fundado por el sí mismo que lo sostiene, sino por el vacío que lo domina*»<sup>29</sup>. Es decir: QM remite el fundamento del valor o dignidad humana al absoluto matemático que el principio de factialidad revela como fundamento mismo del universo (el vacío o vaciamiento ontológico intotalizable de toda posible substancia)<sup>30</sup>.

De esta forma, la ética de lo factial consigue superar la disyuntiva que surge a la hora de fundamentar los valores: 1) o bien el valor reposa en el ser, y en tal caso reposa sobre un hecho (pero un hecho no puede fundar un valor porque no es algo necesario —el concepto de hecho necesario es contradictorio en sí mismo—); 2) o bien reposa sobre un ente necesario (Dios), concepto igualmente contradictorio; 3) o bien el valor reposa sobre sí mismo (*debo porque debo*), y por tanto no parece reposar sobre nada. Frente a esta triple encrucijada aporética, lo factial presenta al valor reposando sobre *un hecho necesariamente insuperable (un fait nécessairement indépassable)*<sup>31</sup> desde el punto de vista ontológico: la existencia efectiva y contingente del pensamiento de lo eterno, es decir, de lo necesario.

El ser humano adquiere por tanto su valor del hecho de que conoce y sabe lo eterno<sup>32</sup>, pero no extrae ese valor del objeto de su conocimiento, es decir, de lo eterno mismo. Lo eterno no es un valor, pues lo eterno es la mera contingencia ciega, estúpida

<sup>29</sup> «...la valeur de l'homme n'est pas fondée par le soi qui le soutient, mais par le vide qui le surplombe», *ib.*, p. 315.

<sup>30</sup> Christopher Watkin, *French Philosophy Today: New Figures of the Human in Badiou, Meillassoux, Malabou, Serres and Latour*. Edimburgo, Edinburgh University Press, 2016, cap. 2: «Quentin Meillassoux: Supreme Human Value Meets Anti-anthropocentrism», pp. 46-76, p. 50.

<sup>31</sup> ID: 316.

<sup>32</sup> «L'homme parce qu'il sait l'éternel, acquie valeur», ID: 317.

y anónima de toda cosa. El valor sin embargo está en el saber mismo. El humano vale no por *lo que sabe*, sino *porque sabe*. El valor del ser humano reside por tanto en su capacidad para acceder racionalmente a lo absoluto, necesario y eterno de las verdades lógicas y ontológicas que desvela el principio de factialidad. Ese valor de lo humano es absoluto debido a que QM lo ha des-reificado (*déréifié*)<sup>33</sup> o des-entificado previamente, desvinculándolo de un ente eterno necesario, y proclamando que no existen entes eternos ni necesarios. De lo factial deriva también la fundamentación de la libertad, que está constituida ahora por actos que no son ni necesarios (como postula el determinismo) ni aleatorios (puramente accidentales y caóticos), sino por actos que emergen o surgen *ex nihilo* del tercer Mundo del pensamiento, y que se constituyen como actos siempre *posibles* pero nunca probabilizables (ID: 319), es decir, abierto a un horizonte múltiple de posibilidades, pero no reducible a un conjunto cerrado de probabilidades.

De todo este planteamiento se deduce un *humanismo factial*, que se opone al humanismo en boga, al que QM denomina *prometeico*, una variante de la religión en la cual el ser humano adora la (omni)potencia de Dios no en Dios, sino en el propio ser humano convertido en Dios. Este humanismo prometeico constituye por tanto una mezcla de ateísmo y religión, y da carta blanca al ser humano para cometer todas las atrocidades:

El prometeísmo cree suprimir la alienación del ser humano reintegrando en él el Dios extrapolado: pero con ello la alienación se *realiza*, en tanto el humano, en lugar de venerar su propia bajeza en Dios, la venera en sí mismo. Pues en todas las religiones las peores violencias y los cataclismos homicidas, las enfermedades dolorosas y mortales infligidas a los niños infantes [...] quedan reservadas habitualmente a Dios. Pero si el humano se hace Dios, ¿por qué privarse de ellas? Todos los crímenes le son accesibles, y podrá justificarlos siempre con la misma sutileza que utiliza el teólogo al descifrar en las catástrofes naturales la bondad superior del Señor. Todos los horrores del siglo XX vinieron *también* de que el ser humano se rebajara a tomarse a sí mismo por Dios. [ID: 323]

Resuenan aquí ecos de las ideas y críticas de Badiou al discurso sobre los Derechos Humanos<sup>34</sup>. El humanismo está fundamentado por tanto en la capacidad del ser

---

<sup>33</sup> ID: 317.

<sup>34</sup> A. Badiou, *L'éthique, essai sur la conscience du mal*. Paris, éd. Hatier, 1993.

humano de acceder a la verdad eterna del mundo (la necesidad de la contingencia), verdad que no corre el riesgo de convertirse en un ídolo más ante el que la humanidad se rebaje y humille una vez más, debido a que no ofrece nada que pueda ser adorado: es únicamente una ausencia (de inmutabilidad), un vacío (de toda substancia eterna)<sup>35</sup>.

La escisión entre la ética presente de la esperanza y la ética futura de la desesperanza queda subsanada y trascendida con la aparición de un puente entre ambas éticas: el que QM llama «el niño del hombre» o «niño del ser humano» (*l'enfant de l'homme*), o también «niño infante» (*infans*), una enigmática figura que puede entenderse tanto en el sentido literal (el niño humano como depositario de las posibilidades inagotables del ser humano)<sup>36</sup> o en un sentido simbólico, (como símbolo del renacimiento de la humanidad en el cuarto Mundo). Su denominación recuerda a la de «Hijo del Hombre» aplicada a Jesús en los Evangelios y el propio QM se refiere a veces a esta extraña figura, de extraños tintes gnósticos, con el apelativo de «crística» (*christique*)<sup>37</sup>; se trata en todo caso de una figura clave en la escatología meillassouxiana, un *mediador* (*médiateur*)<sup>38</sup> entre la humanidad actual y el mundo de la justicia universal. Si hemos de tomar esta idea del niño del hombre como algo real, habremos de considerarlo, en coherencia con el sistema factial de QM, como un humano (por tanto contingente) desprovisto de toda trascendencia y carácter religioso (*ID: 331*), surgido *ex nihilo* del tercer Mundo del pensamiento para servir de nexo o de puente al cuarto Mundo de la justicia universal.

Como colofón de su divinología, QM establece una distinción clara entre el Dios de la religión y el Dios de la filosofía, que es el que se desprende de la ética factial. Frente al Dios religioso y su omnipotencia atroz, que produce los más sangrientos desastres y los crímenes más abyectos, lo divino filosófico (*le divin philosophique*)<sup>39</sup> destituye de sí mismo toda tentación de omnipotencia: frente a la *deificación* del humanismo prometeico, propone una *divinización* del humano al subordinar ese Dios religioso a la inmanencia de lo dado (*ID: 335*).

<sup>35</sup> Watkin, 2016: 50.

<sup>36</sup> «El niño de hombre «encarna la extrema posibilidad del ser humano»: aquella que muestra al ser humano la imposibilidad de desprenderse en su propia humanidad» («*L'enfant incarne l'extrême possibilité de l'homme, celui qui enseigne à l'homme l'impossibilité de se mépriser dans son humanité*», *ID: 331*).

<sup>37</sup> *ID: 331*.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> *ID: 335*.

El «principio esperanza» constituye para QM el arma principal para acceder a la justicia, en un sentido sin duda muy distinto al de Bloch<sup>40</sup>. La justicia llevada a su extremo no depende de una acción determinada, sino del mantenimiento de la esperanza a través del tiempo por venir (ID: 341). La esperanza es la percepción directa de la diferencia existente entre la *restricción de las leyes de la naturaleza* y la *necesidad*, y la intuición de la posibilidad que esa diferencia deja abierta. No obstante, QM no entiende esa esperanza como una mera espera pasiva: se trata de una esperanza activa que se opone radicalmente y combate tanto la desesperanza del ateísmo como la esperanza en la trascendencia de las religiones y del humanismo prometeico, y que de hecho surge del *vaciamiento voluntario (creusement volontaire)*<sup>41</sup> de la desesperanza. Se trata de una espera atenta (*attente active*), similar a la que experimenta quien realiza una obra, quien completa una creación.

Con el advenimiento del cuarto Mundo de la justicia, el ser humano entrará en un período de *finitud inmortal* (ID: 365 y ss.), en el que podrá elegir libremente entre la muerte y la inmortalidad; la muerte seguirá subsistiendo en la opción del suicidio filosófico, pues esa finitud garantiza el pleno ejercicio de la vida humana sin que esta se convierta en una *condena a vivir* (ID: 369).

QM considera la filosofía (y el tipo de *vida* que propone) como lo opuesto radicalmente al ateísmo, pues la filosofía (en este caso la filosofía factial) consigue llevar o reincorporar todo lo deseable de la religión (la inmortalidad, la justicia universal, la vida plena) al campo de la inmanencia (ID: 371). A su vez, instala al niño del hombre (en tanto avatar inmanente de la justicia universal) y no a Dios como objeto de deseo y de esperanza, y al hacerlo neutraliza y desecha la idea del Dios omnipotente y atroz, que consiente todas las injusticias y todas las inhumanidades.

La lógica de la filosofía factial no consiste en expulsar la trascendencia (arrebatar a lo racional todo contenido religioso), sino devorarla (arrebatar a lo religioso todo contenido deseable): convertir las bondades de la trascendencia en inmanentes. Toda posición que busque limitar el ejercicio de la razón debe ser considerada por ello religiosa; es el caso de los que QM, de forma polémica, denomina «anti-filósofos»: los

<sup>40</sup> Para una comparación entre las ideas de Ernst Bloch y QM sobre la esperanza, ver Mario Teodoro Ramírez, «Ontología y política de la esperanza. De Ernst Bloch a Quentin Meillassoux», en: *Revista de Filosofía Diánoia*, vol. 64, n.º 83 (noviembre de 2019-abril de 2020). 165-180.

<sup>41</sup> ID: 344.

(neo)positivistas, científicistas, logicistas, cuya esencia es religiosa, mística, pues instauran un mundo de estructuras inmutables y absurdas, incomprensibles en su fondo, del que se aprovecha el sacerdote para introducir su trascendencia; Wittgenstein constituye su ejemplo más extremo, al decretar que ninguna racionalidad es legítima fuera del marco de la ciencia, con lo cual condena a la razón a no poder dar cuenta de las verdades últimas de la existencia, ni de la facticidad de las leyes dentro de las que se despliega la ciencia. QM considera que la filosofía, en tanto única empresa histórica cuyo proyecto es no religioso, es siempre atea en sus actos, aunque sea a veces religiosa en sus palabras, frente a la anti-filosofía, que es siempre religiosa en sus actos aunque frecuentemente atea en sus palabras. La verdadera tradición de la inmanencia reside por ello en lo divino platónico o en el Dios de Spinoza o de Hegel (ID: 379-380).

Lo divino filosófico no es por consiguiente ni una religión ni un ateísmo; lleva a sus últimas consecuencias tanto al ateísmo como a la religión para desvelar la verdad última que contienen: que Dios no existe, y es necesario creer en Dios (*Dieu n'existe pas et il faut croire en Dieu*)<sup>42</sup>, o en su otra formulación, (*es necesario*) creer en Dios porque no existe (*croire en Dieu parce qu'il n'existe pas*)<sup>43</sup>. La frase recuerda mucho al *credo quia absurdum* atribuida erróneamente a Tertuliano, pero tiene un sentido radicalmente distinto, que podemos desglosar así: la inexistencia de Dios es el requisito indispensable para la posibilidad de lo divino filosófico como un surgimiento inmanente (*Dios no existe*); creer, en el contexto de lo factual no es tener fe, no es creer en la ley, sino que es esperar una justicia digna de ese nombre (*es necesario creer*); lo divino filosófico desea infinitamente, pero no desea (como hace el creyente) lo infinito: el dios omnipotente, extrapolado y alienado de la potencia del ser humano; lo divino desea infinitamente ese ser finito, encarnado, que es el niño del hombre, a través del cual adviene la única obra digna del humano: la justicia (*creer en Dios*).

El Dios de las religiones y de la teología es el Dios esquizofrénicamente escindido entre la divinidad del amor y la comprensión absolutas y la divinidad de la omnipotencia y por tanto la destrucción absoluta. Se trata de un ser incomprensible, impenetrable en sus designios, absolutamente irracional. Por ello para QM creer en la

<sup>42</sup> ID: 384.

<sup>43</sup> ID: 389.

existencia de Dios no es sólo un error, es una falta que prohíbe toda creencia en Dios (ID: 386). QM considera que:

[...] decir que Dios existe es una blasfemia, porque entraña afirmar que Dios existe en este mundo como un gran político que, habiendo podido hacerlo, no ha tenido jamás la sensibilidad de modificar sus designios para evitar las atrocidades en curso.<sup>44</sup>

Decir que Dios existe es también la fuente de toda idolatría, y por ello de todos los fanatismos que, en nombre de Dios, hipostatizado como Idea, consuman todo tipo de violencia amoral a través de sus fanáticos e iluminados, y sus prosélitos. Se trata por tanto de superar, con el solo instrumento de la razón humana, tanto el ateísmo como la religión; como resume QM:

Lo divino filosófico hace frente por tanto a las dos ilusiones catastróficas y constitutivas la historia contemporánea, *la primera que Dios existe, la segunda que se puede prescindir de él.*<sup>45</sup>

#### § 4. Política y contingencia: las políticas del Gran Afuera

62

Entre los libros y artículos publicados por QM hasta el momento no hay ninguno que aborde de manera concreta, sistemática y directa asuntos de orden estrictamente político. Por ello sus posiciones a ese respecto han de deducirse de forma fragmentaria e indirecta del conjunto de su obra, es decir, han de inferirse oblicuamente de su tratamiento de la ontología, la gnoseología/epistemología y la ética/divinología. A nivel meramente personal y privado sí conocemos, especialmente a través de entrevistas, sus afinidades políticas y las del medio en el que creció. De esta manera, en su entrevista con Graham Harman de 2010<sup>46</sup> afirma que su padre, el conocido antropólogo Claude Meillassoux, «era un marxista bastante peculiar, con gran capacidad de inventiva e individualista (distanciado de todos los partidos políticos,

<sup>44</sup> ID: 386 («Dire que Dieu existe c'est le pire des blasphèmes, car c'est dire que Dieu règne sur ce monde en grand politique, sans avoir jamais eu la faiblesse de modifier ses desseins afin d'empêcher les atrocités qui y ont cours»).

<sup>45</sup> «Le divin philosophique fait donc face aux deux illusions catastrophiques et constitutives de l'histoire contemporaine, la première étant que Dieu existe, la seconde que l'on peut s'en passer», *ib.*: 388 (cursivas de QM).

<sup>46</sup> G. Harman, *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*. Edimburgo, Edinburgh University Press, 2011, 159-174.

muy anti-estalinista, muy anti-maoísta) y alguien que veía en el marxismo un método más que un cuerpo doctrinal»<sup>47</sup>. En esa misma entrevista, un poco más adelante, afirma:

Soy muy hostil al neo-liberalismo que ha convertido al mundo contemporáneo (y en particular el mundo del trabajo) en una pesadilla de extraña intensidad, de la que están completamente impregnadas las políticas de Sarkozy. En los treinta años que han pasado desde que esa doctrina invadió el mundo, la gran cuestión política continúa siendo la de saber cómo y cuándo podremos librarnos por fin de semejante locura moral e intelectual, que la crisis de 2008 aparentemente no ha bastado para derrocar<sup>48</sup>.

Por otra parte son conocidas las ideas políticas de su maestro filosófico, Alain Badiou, de pasado leninista y maoísta, que defiende, por simplificar, una revolución comunista no vehiculizada por partidos políticos<sup>49</sup>. Con ello podríamos definir de antemano, y *grosso modo*, la posición política personal de QM como alejada tanto de los comunismos autoritarios como del neo-liberalismo, sin que sea posible determinar si comparte el anti-capitalismo de su maestro Badiou, aunque algunos indicios parecen confirmarlo: su admiración por Marx, al que califica como uno de sus maestros junto con Hegel<sup>50</sup>, así como por Guy Debord, del que afirma que lee y relee contantemente sus tres obras principales<sup>51</sup>.

A la hora de abordar las ideas políticas de QM vamos a proceder conforme a tres pasos. En primer lugar, pasar revista de manera somera a parte de la bibliografía publicada que incide en interpretaciones políticas de su obra (en general no muy

<sup>47</sup> *Ib.*: 160 («My father was quite a remarkable Marxist, inventive and individualistic (distant from every party, very anti-Stalinist, very anti-Maoist) and someone who saw in Marxism a method rather than a body of doctrine» (trad. nuestra).

<sup>48</sup> *Ib.*: 173 («I am very hostile to neo-liberalism, which has turned the contemporary world (and the work world in particular) into a nightmare of rare intensity, one with which the politics of Sarkozy is utterly impregnated. In the thirty years since this doctrine invaded the world, the great political issue remains knowing how and when we can finally be rid of such moral and intellectual madness, which the crisis of 2008 was apparently insufficient to bring down») (trad. nuestra).

<sup>49</sup> Ver p. ej. Alain Badiou, *L'hypothèse communiste*. Fécamp, Éditions Lignes, 2009 (Circonstances, 5)

<sup>50</sup> Harman (2011: 168) («Hegel, along with Marx, was my only true master»).

<sup>51</sup> *Ib.*: 173 («...Guy Debord. I was a passionate reader of the Situationists (having co-founded in my youth a journal called *Delenda* that was entirely devoted to their standpoint and lasted for two issues). I endlessly read and reread the three major works of Debord: *The Society of the Spectacle*, *Comments on The Society of the Spectacle*, and *Panegyric*»).

abundante), mostrando que gran parte de esa bibliografía crítica con las posiciones políticas deducibles de la obra de QM, que las tacha en general de conservadoras o incluso retrógradas, no ha sido capaz de percibir o ha pasado por alto determinadas cuestiones a nuestro juicio fundamentales, y que permitirían una lectura progresista y emancipatoria de sus textos; en segundo lugar, intentaremos mostrar brevemente cómo es posible anclar una determinada política al principio de factialidad y a lo factial; y finalmente pasaremos a enumerar determinadas ideas políticas que pueden derivarse de la filosofía de la contingencia de QM.

1. Con respecto a la bibliografía sobre las interpretaciones políticas en la obra de QM, ya hemos mencionado que no es muy amplia, pero sí bastante unánime en su posición crítica, que suele denunciar el conservadurismo o el apoliticismo de las posiciones políticas de QM. En una fecha ya muy temprana (2008), Peter Hallward<sup>52</sup>, en una reseña de *DF*, además de poner en tela de juicio la acausalidad y la omnipotencia de la contingencia en la filosofía de QM, afirma que la tesis especulativa de QM de una contingencia absoluta restringe su capacidad de pensar las situaciones políticas concretas, incidiendo en un error ya observable en Badiou<sup>53</sup>. Para Hallward, QM defiende una posibilidad lógica abstracta del cambio que no tiene, estrictamente hablando, nada que ver con ningún proceso concreto de cambio real; se da un desajuste y una escisión de los acontecimientos con respecto a las situaciones dadas, con lo cual se priva de los medios concretos para pensar, con y después de Marx, las posibles maneras de cambiar esas situaciones, eliminando todo su posible agarre histórico<sup>54</sup>.

El artículo de Hallward se reeditó en *The Speculative Turn* (Bryant *et al.* [2011]), la primera gran recopilación de artículos sobre el realismo especulativo. En ella aparece también un artículo de Martin Hägglund<sup>55</sup>, que detecta lo que él llama un «movimiento profundamente despolitizador»<sup>56</sup> en la idea de la espectralidad del duelo de QM, pues para éste esa espectralidad no es un rasgo estructural de la vida como tal, y puede ser superada mediante un evento milagroso de redención, lo cual supone apelar a una

---

<sup>52</sup> P. Hallward, «Anything is possible», en *Radical Philosophy*, n.º 152, 2008. 51-57.

<sup>53</sup> *Ib.*: 55.

<sup>54</sup> *Ibidem.*

<sup>55</sup> M. Hägglund, «Radical Atheist Materialism: A Critique of Quentin Meillassoux», en *The Speculative Turn* (2011: 114-129).

<sup>56</sup> «A profoundly depoliticizing move», *ib.*: 128.

intervención divina para solucionar el problema, frente a la concepción abiertamente política y politizadora propuesta por ejemplo por la hauntología de Derrida. Para Häggglund la lucha por la justicia y la esperanza en otra vida nunca ha sido promovida por un deseo de trascender la finitud temporal, sino por un deseo de supervivencia mortal (*ib.*: 129); las luchas *políticas* por la justicia no se preocupan por trascender el mundo, sino más bien de la supervivencia en él (*ib.*). También en *The Speculative Turn* aparece una breve entrevista de Ben Woodard a Alain Badiou (*ib.*: 19-20); en ella, este último resalta las carencias del realismo especulativo a nivel de política (en especial de praxis), en tanto que no disponen de una visión clara del acontecimiento ni del presente, y de hecho en el caso de QM «el futuro decide, el futuro y quizá los muertos serán quienes hagan el juicio final. Eso constituye una debilidad política»: lo importante para Badiou es cómo se despliega lo real del presente hacia el futuro, no a la inversa<sup>57</sup>.

Alexander R. Galloway, desde una perspectiva cercana al materialismo histórico, va a publicar dos aproximaciones que tratan la cuestión; en la primera, parte de un seminario publicada en 2010<sup>58</sup>, después de censurar el carácter en general apolítico del realismo especulativo, critica la concepción ahistórica de las matemáticas de la que hace uso QM, que las absolutiza; Galloway también previene de que esa negligencia en la historización y la ausencia de una teoría política articulada puede constituir un escollo en la evolución del realismo especulativo de QM, a diferencia de su maestro A. Badiou, que, poniendo también las matemáticas en el centro de su ontología, ha sido capaz de desarrollar una teoría política muy robusta<sup>59</sup>. En la segunda publicación (Galloway, 2013), de 2013, Galloway critica el esencialismo de QM, y su fe inquebrantable en las verdades y esencias eternas, como opuesto al gran movimiento antiesencialista que surgió con Marx, con sus diversas ramificaciones dentro de la teoría crítica, antiesencialismo que busca reemplazar esas identidades y esencias eternas por identidades construidas y mundos contingentes (*ib.*: 356). Según Galloway

<sup>57</sup> *Ib.*: 20. («There is no clear presentation or vision of the present [...]. There is no theory of the event in SR. They need a vision of the becoming of the world which is lacking but it can be realist in a sense but as of yet they do not say what we need to do. For Meillassoux the future decides, the future and perhaps the dead will make the final judgment. This is a political weakness. The question is how is the Real of the present deployed for the future?»).

<sup>58</sup> A. R. Galloway, *French Theory Today: An Introduction to Possible Futures*, panfleto n.º. 4: *Quentin Meillassoux, or The Great Outdoors*. Nueva York, The Public School New York, 2010.

<sup>59</sup> *Ib.*: 22.

en la filosofía de QM, como en la mayor parte de los realismos recientes, se evidencia un desacople o desconexión entre el ámbito de la ontología y el ámbito de la política (*ib.*: 357). Dicho de otra forma: lo histórico es la *condición* para que emerja lo trascendental: la *realización* de la contingencia está sometida a condiciones históricas concretas. Galloway considera que QM es un realista, pero no un materialista (en el sentido de materialista histórico): no considera que las esencias (la necesidad de la contingencia, las verdades matemáticas) sean algo histórico, fruto de determinados procesos históricos, sino que se dan fuera de ellos (*ib.*: 359). Igualmente, vincula con el nihilismo la idea de QM del hipercaos entendido como no-mundo carente de fundamento y de lógica (*ib.*: 364-365).

Nathan Coombs, en un capítulo dedicado a QM de su libro de 2015<sup>60</sup>, resalta la voluntad, plasmada en *ID*, de substituir el «símbolo histórico» del marxismo, que ha conducido a las atrocidades de los autoritarismos de izquierdas y al fanatismo, por el símbolo factial (Coombs, 2015: 147), y la priorización arbitraria que QM hace de la «muerte absurda» como injusticia suprema por encima de la pobreza, la igualdad y la explotación y sus muertes correspondientes (*ib.*). Coombs considera a su vez que el individualismo de la ética de QM restaura la orientación ética del idealismo crítico premarxista (*ib.*: 151), al expulsar la búsqueda de la justicia de la esfera de la contestación política colectiva (*ib.*: 157). Para Coombs, QM, como Althusser y Badiou entre otros, se aleja del materialismo y se mueve hacia el idealismo, en un marcado retroceso con respecto al materialismo dialéctico clásico (*ib.*: 159) y califica a las ideas políticas de QM de conservadoras, en tanto considera que los ideales políticos colectivos del materialismo histórico han conducido al fanatismo de las ideologías autoritarias de izquierdas, y en ese sentido han prescrito y deben ser substituidos por una orientación ética individual (*ib.*: 157). En un artículo de 2017, Kevin Kennedy (v. Kennedy, 2017) reincide en algunos de estos argumentos, y opina que las tesis de QM sobre la contingencia de toda ideología (sobre las que luego volveremos) deben ser complementadas y mejoradas en lo que hace a la *acción política*, que queda diluida en un cierto *attentismo* o pasividad de una espera que él denomina *beckettiana* e

<sup>60</sup> N. Coombs, «Meillassoux's Politics: Speculative Justice», cap. 6 de *History and Event: From Marxism to Contemporary French Theory*. Edimburgo, Edimburg University Press, 2015, 140-159. Apareció previamente como artículo: N. Coombs, «Speculative justice: Quentin Meillassoux and politics», *Theory & Event*, 17 (4). 2014, 1-29.

impotente<sup>61</sup>, y en el mesianismo; es cierto que en algún pasaje QM niega ese fatalismo de la espera, pero no parece dejar ninguna otra alternativa concreta (*ib.*: 86-87). Falta la *dialéctica* en su pensamiento político, entendida como la tensión productiva permanente entre contrarios que permita una verdadera transformación política, y utiliza además términos demasiado abstractos, que necesitan ser rellenados o encarnados en relaciones de poder y circunstancias materiales y concretas. Kennedy considera que el «monismo de la contingencia» de QM (*ib.*: 90) debería evolucionar hacia un dualismo de tensión dialéctica entre la contingencia y la causalidad, que permita que sobre esta última, en tanto ámbito de lo racional o al menos de lo razonable, se pueda fundar una ética y una política. Para ese fin, la escatología (incluso aunque sea inmanente) carece de toda validez, frente a una teoría de la praxis robusta que permita un conocimiento materialista y no contingente (causal) de las realidades políticas (*ib.*: 91). Kennedy considera igualmente que la filosofía de QM carece de una teoría consistente del sujeto y de la subjetividad, precisamente porque no es capaz de definir un sujeto histórico (*ib.*: 87). Finalmente, Catherine Malabou, en un artículo que forma parte de un libro de 2021 (v. Malabou, 2021: 491), incide en una crítica similar al antimaterialismo de QM, indicando que, desde Marx, el materialismo no sólo trata de la naturaleza, sus componentes y sus leyes, sino con el entramado de estos con la necesidad política y social. Malabou reprocha al realismo especulativo y a los nuevos realismos su abandono de la cuestión de las leyes económicas y sus conflictos, y que se centren exclusivamente en las leyes de la física (*ib.*: 491-492). La pensadora francesa critica igualmente la pretendida neutralidad política que pretende adoptar el realismo especulativo (*ib.*: 497).

Como vemos, la mayor parte de estas críticas, realizadas en su mayor parte desde la perspectiva del materialismo histórico, se centran de manera bastante razonable en las dos grandes debilidades políticas del pensamiento de QM: por un lado, el fatalismo de la espera y el mesianismo que implican su divinología y su ética inmanente; por otro, su esencialismo y la ausencia de toda lógica y composición histórica y dialéctica que caracteriza su discurso, que hace, como indica Galloway, que su filosofía no sea

---

<sup>61</sup> *Ib.*: 88 («a Beckettian waiting, passive and impotent»).

un materialismo (pese a que el propio QM lo pretenda)<sup>62</sup>, sino un mero realismo, en tanto que «lo “real” significa lo absoluto dentro del realismo filosófico, mientras que para un materialista lo “real” es la historia»<sup>63</sup>. Parece bastante evidente que si QM desea desarrollar un pensamiento político robusto en la línea de la emancipación social, deberá subsanar esas dos carencias. Pero también es cierto que esas críticas se mueven todas dentro de un marco y unos parámetros políticos muy fijos y determinados, basados en una clara polaridad izquierda/derecha, progresismo/conservadurismo y materialismo/esencialismo, que han presidido todo el pensamiento político del siglo XX desde la Revolución rusa. Desde nuestro punto de vista, y siguiendo una indicación de Graham Harman en su recensión del artículo antes citado de Malabou (v. Harman, 2021: 103), en el pensamiento de QM se dan novedades y descubrimientos que tienen un enorme valor pero *para otro paradigma político diferente*, más propio del siglo XXI y que en parte muestra indicios de ir substituyendo al otro, o a irse integrando paulatinamente con él. Se trata de un marco político fundamentado en una polaridad distinta, la de ecologismo/antiecologismo o conservacionismo/anticonservacionismo, una polaridad que, en vistas a una posible catástrofe ecológica global, tiene un carácter incluso más universal que la anteriormente citada, en tanto que incumbe a la humanidad entera, independientemente de cualquier otro atributo o característica.

El pensamiento político de QM también se puede analizar desde otro paradigma político surgido con la emergencia del llamado heideggerianismo de izquierdas y los llamados posfundacionalismos, analizados por Oliver Marchart<sup>64</sup>. Los polos de ese paradigma lo constituyen la existencia o la inexistencia de un fundamento último: los fundacionalistas defienden ese fundamento último de lo político, los antifundacionalistas lo rechazan por completo y los posfundacionalistas abogan por

---

<sup>62</sup> TWB: 19.: «en última instancia prefiero describir mi filosofía como un materialismo especulativo, mejor que como un realismo; porque recuerdo la frase de Foucault, que dijo una vez: “Soy un materialista porque no creo en la realidad”» (trad. nuestra).

<sup>63</sup> Galloway (2013: 364). («*In short, the “real” in philosophical realism means the absolute. Whereas for a materialist, the “real” means history*»).

<sup>64</sup> V. Marchart (2009). Algunos de los planteamientos del libro de Marchart, en especial los relativos a la contingencia, presenta tantos puntos en común con el pensamiento de Meillassoux que cabe pensar que escribe bajo su influencia (véase la distinción entre una concepción débil y una concepción fuerte de contingencia Marchart (2009: 47-48 y 52), con la distinción que hace QM de una interpretación fuerte y débil del principio de irrazón en DF: 119-121).

fundamentos parciales o contingentes. Marchart remite en su análisis a la *diferencia política*, que constituye un paralelo, en el plano político, de la diferencia ontológica de Heidegger (v. Marchart, 2009: 13-22): la diferencia entre lo *político*, entendido como la institución de lo social como tal, y como el momento instituyente (sentido ontológico), frente a la *política*, entendida como las articulaciones regionales, concretas y particulares de esa institución (sentido óntico). Marchart considera además que el discurso del materialista histórico —en tanto limitado meramente a lo óntico— debe suplementarse con el del filósofo, es decir, con categorías ontológicas (*ib.*: 53), entre las que se encuentra la de la contingencia y su necesidad, aunque no cita en ningún momento a Meillassoux.

En tanto discípulo directo de Badiou (el gran filósofo del acontecimiento), podríamos considerar a QM un heideggeriano de izquierdas; sin embargo, dentro del debate posfundacionalista QM aparece como una figura escurridiza, desde el momento en que es en última instancia fundacionalista, pero con un tipo de fundacionalismo que pone como fundamento precisamente la ausencia de fundamento, lo cual le aproxima a los posfundacionalistas, que no niegan los *fundamentos*, pero sí un fundamento último: sólo puede haber fundaciones efímeras y contingentes por parte de la política (*ib.*: 29). La postura de QM se encuentra situada en cierto modo entre fundacionalistas y posfundacionalistas: a diferencia de los posfundacionalismos, la filosofía de QM sí permite fundar la política y lo político sobre un absoluto (lo factial, la necesidad de la contingencia). Esa necesidad de la contingencia, como fundamento último, niega la existencia de *fundamentos contingentes*, propuestos por Judith Butler y que constituyen la base, según Marchart, del posfundacionalismo (*ib.*: 28-29). Sin embargo, desde el momento en que QM propone como fundamento una *ausencia* o inexistencia de fundamento, su pensamiento se opone al de los fundacionalistas, en tanto que el suyo es un *pensamiento de la contingencia* y del acontecimiento, como lo es el de los posfundacionalistas. Desde nuestro punto de vista, QM propone una vía intermedia en la que el fundamento lo constituye la necesidad de la ausencia de todo fundamento<sup>65</sup>.

<sup>65</sup> Como indica Marchart siguiendo a Heidegger (*ib.*: 34), la ausencia de fundamento no implica que el proceso de fundación política se detenga.

2. Es ahí precisamente donde consideramos que se puede incardinar la posibilidad de una política al principio de factialidad: poniendo como fundamento de la política la necesidad de la contingencia en tanto absoluto. Ello no puede hacerse (o sería muy insuficiente) fundando lo político únicamente sobre la pura ausencia o el puro vacío que supone el absoluto de la necesidad de la contingencia, es decir, sobre el nivel puramente ontológico de la contingencia; ha de hacerse recurriendo a dos de las más potentes principios del nivel óntico de la contingencia, derivados directamente del principio de factialidad: el Gran Afuera (es decir, la necesidad de la contingencia como absoluto) y en el Hipercaos (es decir, la necesidad absoluta de la contingencia de *todas* las leyes). Sobre esas dos derivaciones de la factialidad, tomadas como fundamento, es posible fundar, como veremos, una política emancipatoria seguramente no encajable en el paradigma materialista histórico ni en el paradigma posfundacionalista, pero sí de gran valor para ese nuevo paradigma ecológico que ya mencionamos

3. Vamos a enumerar por tanto a continuación diversas ideas políticas deducibles de la filosofía de QM y de su principio de factialidad que creemos que en cierto modo podrían 1) ayudar a *rectificar* las insuficiencias de las concepciones previas (que consideran a QM un mero conservadurismo o un fundacionalista) con respecto al nuevo marco o paradigma, y 2) mostrar que esas ideas de QM son por ello perfectamente *recuperables* para un planteamiento político emancipatorio dentro del marco de este nuevo paradigma.

A) Durante su exposición sobre el advenimiento de la justicia en *ID*, QM compara al advenimiento del Cuarto Mundo con la era proclamada por Marx tras la dictadura del proletariado: con una «vida comunista» (*une vie communiste*), es decir, «una vida finalmente desprovista de política» (*une vie en fin dépourvue de politique*) (*IOM*: 67), es decir, desprovista de relaciones de poder, de guerra, de sacrificios atroces en nombre de lo universal; ello supone un sujeto (el sujeto vectorial o escaológico) capaz de amar la vida más allá y por encima de guerras, violencia y sacrificios, y de entregarse a la experiencia de la vida por esa misma experiencia y no por ningún otro fin (*ib.*). Pero por ello mismo QM niega que ese fin de la política pueda ser consumado por la política misma: la política como tal forma parte del mundo antiguo, del Tercer Mundo, y debe ser por tanto depuesta en el Cuarto Mundo; QM pone el ejemplo de la URSS, donde

desde la política (y la forma más dura y burocrática de política) se pretendió postular que la política había llegado a su fin al consumarse el socialismo, y lo que en realidad sucedió fue que se impuso una política totalitaria que erradicaba toda posible oposición política (*ib.*: 70). Este planteamiento de QM recuerda en parte al *comunismo sin partidos* de Badiou, pero es muy diferente. QM considera que la supresión de la política es el objetivo de toda política emancipatoria porque esa política busca la *justicia*, y no la política por sí misma. Pero el fin de la política no procederá de una acción política, sino que: «procede de un surgimiento ontológico independiente de nuestra acción, surgimiento cuya hipótesis contribuye, en el presente, a configurar la subjetividad del militante vectorial.»<sup>66</sup>

Este planteamiento del advenimiento del Cuarto Mundo implica por consiguiente dos cosas 1) un desbordamiento de lo político *por lo no político* (por la *vida* en tanto hecho irreductible al hecho político, y por ello misma opuesta radicalmente a lo *biopolítico*) y 2) un desbordamiento de lo político *en pos de la justicia*, no en pos de ninguna otra cosa (y mucho menos en pos de una nueva política o de algo político). Esto significa que lo político es desbordado por lo vital o existencial *para un fin ético* (para la instauración de una justicia universal), no para una perpetuación de la política ni de ningún otro escenario que no haga sino propagar aún más la injusticia. Es evidente que esto puede verse como un reflejo del dilema que plantea la catástrofe ecológica como tal, y trasponerse a él: la vida, la propia supervivencia de los humanos (y de otras especies) pasa a un primer plano, por encima de cualquier consideración de orden político. O dicho de otro modo: la supervivencia de la vida sobre el planeta se convierte en *la única política*. Tanto las políticas de la derecha como las de la izquierda, tanto las políticas del esencialismo como las del materialismo, se muestran igual de destructivas en lo referente al medio ambiente, e incapaces de detener su degradación. Y su fin no vendría de una acción política, sino de un «surgimiento ontológico independiente de nuestra acción» (¿el desastre climático y la reacción ante él?).

---

<sup>66</sup> IOM: 70 (trad. nuestra) («*La fin de la politique est ce qui procède d'un surgissement ontologique indépendant de notre action, surgissement dont l'hypothèse contribue, au présent, à façonner la subjectivité du militant vectoriel*»).

B) Ya vimos las críticas de Kennedy a QM sobre su debilidad a la hora de definir un sujeto histórico consistente. Pero el nuevo paradigma se caracteriza precisamente por la irrupción de sujetos<sup>67</sup> o agentes políticos *no humanos*: las especies animales amenazadas, el calentamiento global y el cambio climático, incluso, como indica Harman, sustancias químicas como el dióxido de carbono, el metano, el ozono o los microplásticos (v. Harman, 2021: 102). Estos sujetos o agentes no humanos cobran una importancia radical, a la altura de la humana e *interdependiente de ella*, y exigen la configuración o creación de un nuevo sujeto humano acorde con el nuevo paradigma, y no tanto, o no completamente, con el anterior. Desde esta perspectiva, la postura de una espera activa y vigilante, que es la propuesta de la ética inmanente de QM, y sobre la que propone crear una subjetividad, es idónea para la conservación de la salud de un planeta y de sus ecosistemas: dejar que florezcan por sí mismos, no intervenir políticamente sobre ellos.

C) La amenaza y la posibilidad de la extinción de la humanidad (ya planteada y desarrollada filosóficamente por Ray Brassier en *Nihil Unbound*, 2007), que constituye la proyección hacia el futuro de la ancestralidad, constituiría el colapso definitivo de la Historia y su devenir. Pero si esa extinción fuese provocada por catástrofes ecológicas de origen antrópico, sería precisamente ese devenir histórico dialéctico el que habría conducido al colapso de la Historia. Desde ese punto de vista deberíamos replantearnos la utilidad del uso de un pensamiento dialéctico histórico ante un horizonte semejante (que no haría sino certificar su fracaso), y si no sería más adecuado no seguir a rajatabla sus dictados, sino introducir modificaciones esenciales (por ejemplo, como propone QM, abandonar la política tal y como la entendemos, lo que incluye abandonar la *política económica* única imperante tal y como la conocemos). Dicho de otra forma: del mismo modo que el pensamiento político de QM necesita una inmersión de materialismo dialéctico, el marxismo y el materialismo histórico, si desean formar parte importante del nuevo paradigma, deben transformarse y reinventarse como un marxismo y un materialismo histórico *radicalmente ecológicos*, que piensen acerca de qué políticas adoptar con respecto al Gran Afuera.

---

<sup>67</sup> Consideramos que, desde determinadas posiciones filosóficas consistentes, se puede considerar a los animales no humanos, en especial a los que poseen un sistema nervioso más desarrollado, como sujetos, y no meros objetos.

D) La refutación de todo ente necesario como fundamento de todas las ideologías de la dominación (religiosas y laicas) y de todo dogmatismo que las sostiene, constituye una aportación fundamental de la filosofía de la contingencia de QM. Esa idea implica dos cosas: a) que ningún Dios, ningún mundo, ninguna Historia y ningún régimen son necesarios, y b) que, por consiguiente, todo Dios, todo mundo, toda Historia y todo régimen son absolutamente contingentes (v. *ID*: 61-62). Esto supone que la emancipación de cualquiera de esas instancias presentadas falsamente como necesarias por las ideologías *es posible en todo momento*. Y esto incluye la emancipación *permanentemente posible* con respecto al capitalismo, pero también con respecto a la Historia como hipostatización de un devenir ineluctable y necesario (bien sea en forma de Progreso o de Lucha de clases). Desde la perspectiva de QM, el necesitarismo de la Historia del materialismo dialéctico puede resultar fatídico si se totaliza y absolutiza (como es fatídico el necesitarismo totalizador y absolutizador del capitalismo), y debería abrir más espacio a la libertad humana, entendida como *disfrute inmanente de la contingencia*: frente al inmovilismo de las ideologías, la esperanza (utopía) y la posibilidad (praxis) inmanentes de un cambio a mejor.

E) La idea del hipercaos, al plantear una naturaleza física absolutamente fuera del control humano, se opone de manera robusta a la idea de la omnipotencia (no actual pero sí futura) de las tecnologías humanas, defendida por parte del liberalismo capitalista y en ocasiones implícita también en la idea de progreso del materialismo dialéctico, y la minimiza, des-deificando el hacer humano (la *téchne*) y reduciéndolo a dimensiones exclusiva y estrictamente humanas.

F) La filosofía de QM postula, como fundamento de su ontología y su gnoseología, la existencia de un Gran Afuera (*Grand Dehors*) que existía, existe y existirá independientemente de la existencia del ser humano. Opinamos que esa idea del Gran Afuera surge en parte de la confluencia de dos constelaciones de ideas contemporáneas, proporcionadas por la ciencia: 1) la ancestralidad, es decir, la existencia de realidad constatable y de vida anteriores al surgimiento del ser humano, y 2) la posibilidad de una catástrofe ecológica que acabe con la humanidad como especie. Ese Gran Afuera es también el Gran Afuera de los ecosistemas y del planeta Tierra como tal, cuyo destino supera y desborda al humano, y *lo determina*. La idea desarrollada por QM supone, como él mismo explica en *DF*, *aplicar la revolución*

*copernicana de la ciencia a la filosofía*: el Gran Afuera nos funda, no somos los humanos los que fundamos ese Gran Afuera; el Gran Afuera adopta la posición central; el ser humano está en sus márgenes. Y las implicaciones políticas son claras: la Historia es sólo una parte de *la Historia del Gran Afuera*, la Historia humana está permanentemente entrelazada con esa Historia del Gran Afuera, y *debe incluirla*, e incluir a sus agentes (y sujetos) como agentes (y sujetos) de la Historia, y no como meros objetos. El reconocimiento de esos sujetos no humanos, a su vez, transforma radicalmente el estatuto del sujeto humano como tal, y lo redimensiona dialécticamente.

## § 5. Conclusión

Las ideas políticas que se desprenden de la obra de QM han sido consideradas por la crítica filosófica como conservadoras, ajenas al análisis y al discurso dialéctico-histórico e incluso directamente apolíticas o políticamente neutras. Ese tipo de crítica proviene de planteamientos que se mueven dentro de un esquema de polaridad izquierda-derecha y esencialismo-materialismo; nosotros consideramos sin embargo que las ideas filosófica de QM contienen una potente carga emancipatoria, siempre que se contemple desde un paradigma distinto, en el que la ecología y el ecologismo juegan un papel esencial, por encima incluso de la dialéctica materialista histórica. Desde ese nuevo paradigma, las ideas de QM sobre a) la contingencia absoluta de toda ideología y todo régimen político, b) la superación de la política tal y como la entendemos por medios no políticos en favor de una instancia superior (la vida), c) la necesidad de modernización y *aggiornamento* del discurso del materialismo dialéctico con respecto a las exigencias que plantea actualmente el ecologismo, d) la necesidad de una nueva definición del sujeto histórico que incluya sujetos y agentes no humanos y e) la existencia de un Gran Afuera que nos funda, cobran una importancia radical, en tanto que dibujan tanto un marco como un horizonte nuevos de liberación y de justicia, que se adaptan perfectamente a la necesidades del moderno ecologismo y sus políticas. Desde este punto de vista, el *apoliticismo* y *ahistoricismo* con respecto al viejo paradigma se tornan en líneas rectoras políticas a tener en consideración con respecto a un nuevo paradigma en el que el Gran Afuera adopta, frente al humano, una posición central tanto a nivel ontológico como ético y político. Frente al antropocentrismo y el

antropotelismo de la tradiciones filosófica y política vigentes, dos ideas tan potentes como el Hipercaos (la naturaleza física y cosmológica como un devenir absolutamente fuera del control del ser humano y sus tecnologías) y el Gran Afuera (un espacio exterior e independiente del humano como especie, y que lo incluye y sobrepasa) permiten fundamentar un pensamiento sobre la naturaleza y sobre nuestra relación con ella (una ontología y una política por tanto) constituido sobre bases muy distintas a las actuales, más centrado en lo exterior a lo humano, y que se presenta como una vía de evolución que tanto el materialismo dialéctico como los llamados posfundacionalismos harían bien en explorar. En ese sentido, la filosofía de la contingencia de QM podría constituir una aportación importante a una posible fusión de los tres paradigmas en un proyecto emancipatorio que cabría definir como un *posfundacionalismo materialista-histórico y ecológico*.

## Bibliografía

### *Textos de Quentin Meillassoux*

- DAV, «Deuil à venir, dieu à venir», en *Critique*, 2006/1, n.º 704-705. 105-115.  
 DF, *Después de la finitud*. Buenos Aires, Caja Negra Editora, 2015.  
 ID, *L'inexistence divine* [tesis doctoral]. Universidad París I, 1997.  
 IOM, ««L'immanence d'outre monde», en *Ethica*, vol. 16, n.º 2. Rio de Janeiro, 2009, 39-71.  
 TSD, «The Spectral Dilemma», en *Collapse*, vol. IV, 2008. 261-276.  
 TWB, *Time without becoming* (ed. Anna Longo). Milán, Mimesis International, 2014.

### *Bibliografía secundaria*

- Badiou, A. (2009), *L'hypothèse communiste*. Fécamp, Lignes.  
 Badiou, A. (2003), *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires, Manantial.  
 Badiou, A. (1993), *L'éthique, essai sur la conscience du mal*. Paris, Hatier.  
 Brassier, R. (2007), *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*. Nueva York, Palgrave Macmillan.  
 Bryant, L. et al. (eds.) (2011), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Melbourne, Re.press.  
 Coombs, N. (2015), *History and Event: From Marxism to Contemporary French Theory*. Edimburgo, Edinburgh University Press.  
 Ferraris, M. (2014), *Introduction to New Realism*. Londres, Bloomsbury Academic.

- Galloway, A. R. (2013) «The Poverty of Philosophy: Realism and Post-Fordism», en *Critical Inquiry*, vol. 39, n.º 2. 347-366.
- Galloway, A. R. (2010), *Quentin Meillassoux, or The Great Outdoors*. Nueva York, The Public School New York (French Theory Today: An Introduction to Possible Futures, panfleto n.º 4).
- Hägglund, M (2011), «Radical Atheist Materialism: A Critique of Quentin Meillassoux», en Bryant, L. et al. (eds.) *The Speculative Turn* (2011). 114-129.
- Hallward, P (2008), «Anything is possible», en *Radical Philosophy*, n.º 152. 51-57.
- Harman, G. (2021), «Malabou's Political Critique of Speculative Realism», en *Open Philosophy*, 4. 94-105.
- Harman, G (2011), *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*. Edimburgo, Edinburgh University Press.
- Johnston, A. (2011), «Hume's Revenge: À Dieu, Meillassoux», en Bryant, L. et al. (eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Melbourne, Re.press.
- Johnston, A. (2008), «What Matter(s) in Ontology: Alain Badiou, the Hebb-Event, and Materialism Split From Within», en *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, vol. 13, n.º 1.
- Kennedy, K. (2017), «System and/as Contingency: Quentin Meillassoux and the Ethics of Chance», en *Irish Journal of French Studies*, vol. 17. 71-93.
- Malabou, C. (2021), «Le vide politique du réalisme contemporain», en C. Crignon, W. Laforge y P. Nadrigny (eds.), *L'écho du réel*. Milán, Éditions Mimésis, 485-98.
- Marchart, O. (2009), *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires, FCE.
- Ramírez, M. T. (2019), «Ontología y política de la esperanza. De Ernst Bloch a Quentin Meillassoux», en *Revista de Filosofía Diánoia*, vol. 64, n.º 83. 165-180.
- Watkin, C. (2016), *French Philosophy Today: New Figures of the Human in Badiou, Meillassoux, Malabou, Serres and Latour*. Edimburgo, Edinburgh University Press.