

ANOTACIÓN
sobre literatura e filosofía

nº 5, xuño de 2014

Quentin Meillassoux

«Do materialismo especulativo»

entrevista realizada por

Rick Dolphijn e Iris van der Tuin

Euseino?

Anotacións 5

Anotacións sobre literatura e filosofía
nº 5, xuño de 2014

Do materialismo especulativo

ANOTACIÓNS

sobre literatura e filosofía

nº 5, xuño de 2014

Quentin Meillassoux
«Do materialismo especulativo»

entrevista realizada por
Rick Dolphijn e Iris van der Tuin

Traducida do inglés
por Hadrián Loureiro

Euseino?

Entrevista publicada
orixinalmente no libro

*New Materialism:
Interviews & Cartographies,*
de Rick Dolphijn e Iris van der Tuin

Open Humanities Press
An imprint of MPublishing
University of Michigan Library, Ann Arbor, 2012

Primeira edición en PDF, xuño de 2014

ISSN 2340-8537

PUBLICACIÓN NON VENAL

feita baixo licencia
Creative Commons
By Attribution Share Alike

Edición
Beatriz Fraga Cameán

Euseino? Editores
Vigo, Galicia
<http://euseinoeditores.wordpress.com>

Noticia preliminar

Entre as correntes de pensamento que dominaron o século XX, cómpre salientar a fenomenoloxía, relacionada con Martin Heidegger, e a filosofía analítica, vencellada coa obra de Ludwig Wittgenstein. A estas, cómpre engadir a influencia de Jacques Derrida e de Michel Foucault, que comezou a facerse notar a fins da década de 1960, acadando o seu cénit no derradeiro cuarto do século. Tamén nese final de centuria, o pensamento de Gilles Deleuze comeza a ter unha influencia considerable, influxo que aínda permance actualmente.

Dese xeito, a filosofía foi orientando o seu interese cara ao discurso, o texto, a cultura, a consciencia, o poder e as ideas que constitúen a realidade. O antihumanismo de moitos deses pensadores, singularmente de Heidegger, non soamente se limitou a realizar unha crítica fonda do pensamento humanista anterior e posterior ao romantismo senón que iniciou un traballo de destrución (Abbau) da noción de suxeito e unha crítica da Crítica, isto é, da obra de Kant e das súas implicacións.

Se a filosofía kantiana elaboraba unha primeira crítica da metafísica como absoluto, xa que o en-si podía ser pensado mais non se podía coñecer, dando como resultado unha primeira versión do correlato, é dicir, da relación suxeito-objecto como única posibilidade de coñecemento do mundo, a filosofía do século XX pecharía o círculo correlacionista ao limitar a accesibilidade ao mundo á dependencia entre o pensado e quen o pensa.

A crítica feita por ese último correlacionismo sería, entón, a crítica de toda metafísica e de todo pensamento dogmático. Así e todo, trataríase menos dunha crítica da posición da humanidade no mundo ca dunha crítica ampla do suxeito cartesiano. A humanidade continuaría a ser o centro do pensamento filosófico e, polo tanto, a realidade inferida soamente sería un correlato do pensamento humano. Nese senso, tanto a fenomenoloxía coma o estruturalismo, a deconstrución coma o pensamento posmoderno constitúen exemplos perfectos da tendencia antirrealista da filosofía contemporánea.

De por parte, no pacto social que articula a Idade Moderna, a representación constitúese como mediación entre os suxeitos e destes coa comunidade como consecuencia dese dominio do correlato, e esa representación precisa dun consensus retórico para que sexa eficaz, para que se efectúe. Dun xeito en certa forma complementario aos autores que dominaron a filosofía durante o século XX, sería a obra de Hans Blumenberg a que comezaría, pouco a pouco, a centrar o pensamento no vencello entre o ser humano e o mundo como retórica de afirmación en e da realidade.

de. Segundo a nosa interpretación, o pensamento filosófico elaboraría esa retórica, que pode ser a dun correlato feble ou a dun correlato forte –caso de Kant e do pensamento posmoderno respectivamente, por citar dous en aparencia disímiles. Blumenberg, entón, analizaría ese correlato humano-mundo como un feito, non como unha necesidade absoluta.

O ser humano moderno non cre nun goberno dos acontecementos polo destino, segundo a concepción circular do tempo, nin pola providencia divina, tal como establece o cristianismo. Pola contra, imaxina que o futuro pode ser creado por el mesmo; considérao insondable porque el mesmo quere crealo. Esa incerteza, antes soamente podía ser combatida pola esperanza escatolóxica da salvación, esperanza que, segundo unha interpretación, trasladaríase secularizada á Idade Moderna. Ao desmontar o discurso da modernidade como secularización do cristianismo, o pensamento de Hans Blumenberg non soamente leximaría os logros da Idade Moderna e, como crítica implícita do correlato, a Razón mesma, senón que tamén deixaría o campo aberto á necesidade dun materialismo novo que pense a continxencia como posibilidade e non como condena. A súa idea de progreso, na nosa opinión, así parece demostralo.

Para ese materialismo especulativo, a continxencia é a que se transforma na capacidade do home para procurar a súa propia felicidade no mundo ao concibir outro tipo de absoluto. Xa que, se a continxencia é posible, ten que existir algo a través do cal se realice esa continxencia. A continxencia significa que para todo o existente é absolutamente posible existir doutro

xeito; o continxente convértese así na condición do progreso como medio para asegurar o mundo da vida.

* * *

Fronte a esa tradición recente, pois, logo de medio século volve xurdir o interese polo realismo, desta volta baseado nun pensamento materialista novo, denominado materialismo especulativo a partir da publicación, en 2006, da obra *Après la finitude* («Despois da finitude»), de Quentin Meillassoux. Aínda que o adxectivo «especulativo» podería suxerir un retorno á filosofía precrítica, coa súa crenza dogmática no poder da razón pura, o materialismo especulativo non rexeita as achegas da filosofía crítica, pola contra, abrolla do recoñecemento das limitacións desta. Nese senso, o materialismo especulativo pretende ir alén do xiro crítico e lingüístico realizado polo pensamento do século XX, tendo en conta o innegable progreso que supuxo o seu labor crítico mais recuperando o senso especulativo da filosofía no que esta ten de posibilidade de pensar o absoluto independentemente da posición do ser humano no mundo.

Con esa finalidade, Meillassoux leva a cabo na súa obra unha descrición do que denomina correlacionismo e unha crítica dos seus efectos no pensamento actual: «a idea seguindo a cal nós soamente temos acceso á correlación do pensamento e do ser e endexamais a un deses termos collido illadamente» (Meillassoux 1, páx. 18). De tal xeito que o sensible só existe como relación entre o mundo e o vivente que son eu. O sensible nin

está simplemente «en min», á maneira na que estaría un soño, nin tampouco simplemente «na cousa», á maneira dunha propiedade intrínseca, xa que é a relación mesma entre a cousa e eu; logo o sensible soamente existe como relación dun suxeito co mundo e, como consecuencia, non podemos coñecer nada que estea alén da nosa relación co mundo.

En efecto, ata ese momento semellaba difícil falar dunha realidade independente do pensamento e da linguaxe xa que o correlacionismo, nas súas variacións múltiples, mantén que un coñecemento da realidade como algo independente do pensamento é insostible. Os efectos desta premisa correlacionista dan pé a unha forma sutil de idealismo que hoxe é practicamente ubicua. Desde a súa orixe, o correlacionismo, vencellado á antedita filosofía crítica de Kant, rexeitaba a posibilidade de coñecer unha realidade nouménica independente do acceso humano ao mundo.

No pensamento kantiano, xa non é a mente a que dá forma aos obxectos senón que son os obxectos os que conforman a mente. A experiencia alicérase en categorías a priori e en formas de intuición que determinan a necesaria e universal base para o coñecemento. Se para Kant era posible pensar o nouménico aínda que non coñecelo, Hegel absolutiza o correlato para abranguer todo o que existe, xa que a súa crítica do nouménico convérteo mesmamente nunha ilusión fenoménica, de tal xeito que amplía a filosofía crítica dando lugar a un idealismo absoluto. Mediante ese proceso, calquera posibilidade dun mundo independente do correlato humano-mundo faríase cada vez máis

inconcibible. Esta tendencia da filosofía maniféstase de maneiras diversas, especialmente na súa preocupación pola morte e a finitude, nunha aversión á técnica, nunha focalización na linguaxe, a cultura e a subxectividade e nunha aquiescencia coas condicións históricas específicas.

* * *

Na entrevista que publicamos a seguir, Quentin Meillassoux fai unha exposición sintética da súa crítica do correlacionismo, nomeadamente a partir do noción do que el denomina arquifósil ou ancestralidade, isto é, a realidade que existiu antes da aparición do ser humano e antes de que o pensamento fose posible; esa afirmación do «ancestral» –unha realidade que para a ciencia hoxe é unha patencia– débese entender, polo tanto, como unha demostración de que xa é posible pensar o absoluto, isto é, o que é independente do pensamento humano. A singularidade da obra de Meillassoux amosa, en consecuencia, como o correlacionismo, ou a idea de que ser e pensamento soamente son accesibles na súa correlación, se autorrefuta. Malia iso, Meillassoux non só non rexeita o correlacionismo senón que intenta levalo ata as súas últimas consecuencias ao botar as bases filosóficas do materialismo especulativo desde a facticidade da correlación mesma e das súas implicacións: a necesidade de continxencia e o que el chama hipercaos.

O que pretende conseguir é precisamente aquilo que a filosofía moderna nos aprende como imposible desde hai dous séculos:

«saír de si-mesmo, apropiarse do en-si, coñecer que é o que somos ou non somos» (ibid., 49, as itálicas están no orixinal). Para iso, non soamente é necesaria a crítica do correlacionismo senón que cómpre rexeitar toda proba da necesidade de que «calquera determinado debe absolutamente ser, e ser tal como é: Idea, Acto puro, átomo, alma indivisible, mundo harmonioso, Deus perfecto, Substancia infinita, Espírito do mundo, Historia mundial, etc.» (ibid., 57); isto é, rexeitar o tipo de necesidade presente en toda metafísica dogmática. Ese rexeitamento do dogmatismo tamén é «a condición mínima da crítica das ideoloxías, xa que unha ideoloxía non é identificable con calquera [xeito de] representación enganosa senón con toda forma de pseudo-racionalidade que pretenda establecer que o que existe efectivamente debe existir necesariamente» (ibid., 58).

Os filósofos parecen esixir cada vez máis unha cousa soa, que nada do que permaneza no seu pensamento se reivindique da racionalidade: «A fin da metafísica concibida como 'desabsolutización do pensamento' consiste así na lexitimación pola razón de calquera crenza relixiosa (ou 'poético-relixiosa') no absoluto desde o momento en que esta só se reivindica de si mesma» (ibid., 74). De aí que obra de Meillassoux tencione «criticar á vez o dogmatismo ideolóxico e o fanatismo escéptico. Contra o dogmatismo, cómpre manter o rexeitamento de todo absoluto metafísico; mais contra a violencia argumentada dos fanatismos diversos, cómpre atopar no pensamento un pouco de absoluto —abondo, en calquera caso, para contrarrestar as pretensións dos que queren ser os seus depositarios exclusivos como consecuencia dalgunha

revelación». *Xa que «a ausencia última de razón [...] é unha propiedade ontolóxica absoluta, non a marca da finitude do noso saber»* (ibid., 80 e 85).

* * *

Quentin Meillassoux (París, 1967) é profesor titular na Universidade París 1-Panteón Sorbona e, ademais de Après la finitude, é autor de Le Nombre et la sirène. Un déchiffrage du Coup de dés de Mallarmé (2011) e de Métaphysique et fiction des mondes hors-science (2013). Polo de agora continúa inédita a súa obra maior, L'inexistence divine. Essai sur le dieu virtuel, da que soamente se publicaron uns extractos en inglés.

* * *

Agradecemos a Sigi Jottkandt, cofundadora e codirectora de Open Humanities Press, a súa colaboración na publicación da tradución galega desta entrevista.

Euseino? Editores

PREGUNTA 1: O seu primeiro libro, titulado *Après la finitude* (2006), considérase un dos ataques máis duros da historia do pensamento moderno debido á súa crítica do humanismo, da metafísica inmanente a este e do seu anti-materialismo. Vostede desenvolve, dun xeito rigoroso, o que denomina materialismo especulativo, reescribindo esa historia ou, segundo as súas propias palabras, reescribindo o correlacionismo. Este termo conceptualízase a través de todo o libro e abofé que estimulou a moitos intelectuais —ás veces tamén denominados realistas especulativos (vid. Bryan et al)— a desenvolver unha nova filosofía da ciencia e un novo punto de vista sobre como deixar atrás a Kant. O correlacionismo, ao que vostede se refire como «a idea seguindo a cal nós soamente temos acceso á correlación do pensamento e do ser e endexamais a un deses termos collido illadamente» (Meillassoux 1, p. 18), é criticado con seve-

ridade por outros que usan ese termo. Así e todo, para vostede o punto de vista correlacionista merece moito respecto e cómpre non só críticoalo senón máis ben «radicalizalo desde dentro: coma se dun traballo de intrusismo se trata-se», tal como apunta Harman (p. 25).

Neste libro, no que se cartografía o denominado novo materialismo, coidamos non ter necesidade de incluír ou excluír uns intelectuais ou outros e, polo tanto, tampouco atopamos ningunha razón para contar con eles (ou si). Interéanos dar noticia e esbozar aquelas traxectorias similares á súa, malia que esas traxectorias se desenvolvesen de maneiras moi diferentes. ¿Podería facer un esbozo da súa traxectoria prestando atención especial a esa idea complexa do «correlacionismo»?*

QUENTIN MEILLASSOUX: No meu libro opoño-me frontalmente a dúas posicións: a) o «correlacionismo forte», que, na miña opinión, é a forma máis tallante de *anti-absolutismo* e tamén da contemporánea *anti-metafísica*, e b) unha metafísica que eu chamo «*sub-activa*», a cal, *reciprocamente*, é arestora a filosofía do

*Trátase do libro *New Materialism: Interviews & Cartographies*, de Rick Dolphijn e Iris van der Tuin, no que aparece publicada orixinalmente esta entrevista. (N. dos E.)

absoluto máis espallada e que consiste en postular esta ou aquela particularidade do suxeito como esencialmente necesaria..., é dicir, o seu estatus como parte dun correlato.

Permitaseme especificar mellor esta distinción. No capítulo 1 de *Après la finitude*, defino o correlacionismo en xeral como unha tese antiabsolutista: úsase o correlato «suxeito-objecto» (en senso amplo) como un instrumento de refutación de toda metafísica como xeito polo que se reforzaría o acceso á modalidade do en-si. En cambio, segundo o correlacionismo, non sería posible acceder a ningunha forma do en-si porque estaríamos irremediabilmente confinados na nosa relación-co-mundo, sen medio ningún de verificar se a realidade que nos é dada corresponde á realidade en si, sen depender do noso vencello con ela. Na miña opinión, hai dúas formas principais de correlacionismo: feble e forte. O correlacionismo feble identifícase coa filosofía transcendental de Kant: é «débil» porque aínda garante suficientemente a pretensión especulativa (isto é, absolutoria) do pensamento. En efecto, Kant afirma que sabemos se algo existe en si e que é posible pensalo como tal (non-contraditorio). O correlacionis-

mo «forte» non admite, pola contra, que poidamos saber se hai un «en-si» e que este se poida pensar: pola razón de que estamos confinados no noso pensamento, sen posibilidade de coñecer o en-si, menos aínda se este ten lugar, e a súa loxicidade.

Daquela, vou definir o opoñente contemporáneo máis inflexible do correlacionismo: o metafísico subxectivista. Aquel que cre, a diferenza do correlacionista forte (en diante, ímolo chamar simplemente «o correlacionista»), que realmente *se pode* acceder a un absoluto: o do correlato. No canto de dicir, coma o correlacionista, que non se pode acceder ao en-si porque estamos confinados no correlato, o metafísico subxectivista (ímolo chamar o «subxectivista» a secas) afirma que o en-si é o correlato mesmo.

Polo tanto, a tese «subxectivista», nas súas diferentes instancias, absolutiza outras tantas características da subxectividade. Isto mesmo vese no idealismo especulativo de Hegel, que absolutiza a Razón, e en varias das actuais modalidades do vitalismo (ao longo do eixo dominante Nietzsche/Deleuze), que absolutiza a vontade, a percepción, o afecto, etc. Na miña opinión, Deleuze é un metafísico subxectivista que absolutizou un conxunto de caracterís-

ticas da subxectividade, hipostasiada como Vida (ou como «unha Vida»), presentándoas como radicalmente independentes da humana e individual relación co mundo.

A distinción entre correlacionismo forte e metafísica subxectivista constitúe a cerna do libro. De feito, o capítulo 3 constitúe o alicerce do meu proxecto e está enteiramente baseado na colisión entre correlacionismo e subxectivismo xa que é esa confrontación a que me permite establecer a necesidade absoluta da facticidade... punto de vista desde o que cómpre ler as miñas posicións subseguintes.

P2: Na súa opinión, Deleuze, quen fixo achegas importantes ao que denominamos «novo materialismo», non é un materialista porque na súa metafísica a primacía absoluta do inseparable («nada pode ser se non é certo tipo de relación-co-mundo») non permite que o átomo epicúreo, «sen intelixencia, nin vontade, nin vida» (Meillassoux 1, 64), sexa posible; malia a necesidade de engadir que Deleuze (con e sen Guattari) é importante para pensar e aínda existe máis pensamento (Meillassoux 2). Vostede insiste en que a ciencia e as matemáticas formularon cuestións á filosofía (cuestións que atinguen ao ancestral) que fan nece-

sario un materialismo especulativo ceibo da primacía do inseparado. Non embargantes, ¿como pode vostede defender simultaneamente abandonar a premisa transcendental que afirma que o asubxectivo non é posible e, con todo, conciliála cun método similar ao que en Kant ten que ver coa ciencia e as matemáticas?

QM: Permítaseme precisar outra vez. A premisa «o que é asubxectivo non pode ser» é o único «punto en común» do correlacionismo antimetafísico e da metafísica subxectivista. Mais cómpre entender de que maneira e con que amplitude. Para o correlacionista, iso quere dicir que eu endexamais podoo pensar o obxecto sen ter en conta o meu punto de vista subxectivo. Polo tanto, para o correlacionista, a premisa significa: o asubxectivo é impensable para nós («non pode ser» significa: «non pode ser *pensable*»). Para o subxectivista, reciprocamente, a premisa significa que o asubxectivo é absolutamente imposible: «non pode ser» = «non pode ser en si». Tanto a metafísica da Vida ou do Espírito, a filosofía transcendental, coma o correlacionismo forte, ambos os dous converxen na denuncia do «realismo inxenuo» propio dun tipo de materialismo epicúreo que afir-

ma a existencia de algo non-subxectivo (átomos e vacío) que podemos coñecer. Eu racho de vez con este consenso antirrealista, especialmente con calquera forma de transcendental, sen que iso signifique unha volta ao pensamento epicúreo, que, no seu xénero, continúa a ser unha metafísica (non subxectiva senón realista) porque se basea na necesidade real de átomos e de vacío.

Así e todo, isto non me impide manter a existencia dunha elucidación das condicións en que a ciencia é pensable. A antedita existencia, de feito, non ten nada de transcendental en si mesma: é propio de calquera filosofía que pretenda saber de que se está a falar cando se usa o termo «ciencia». A miña tese é que aínda non podemos entender o que significa esa palabra, posto que non se conseguiu resolver a aporía do arquifósil: isto é, que a matematización das ciencias da natureza soamente é pensable en condicións que garantan un alcance absoluto ás súas afirmacións, alcance absoluto que todas as filosofías antimetafísicas da época intentaron acadar. As metafísicas subxectivistas poden afirmar abertamente que se preservou o alcance absoluto do pensamento e que non se caeu baixo o influxo do

problema do arquifósil: así e todo, eu demostro que esas metafísicas foron refutadas de feito polo correlacionismo forte e que, en consecuencia, finalmente son incapaces de resolver a devandita aporía.

P3: Se cadra deberíamos falar de por que cómpre reescribir a historia do pensamento. Moitos autores interesados en desenvolver unha filosofía materialista ou realista hoxe están de acordo en rexeitar o humanismo polas súas (implícitas) teorizacións representacionistas ou lingüísticas, afirmando que coa súa énfase na reprodución ou na linguaxe se introduce no pensamento un reduccionismo letal (xeralmente en filosofía, e nas humanidades, mais tamén nas ciencias). Por outra banda, vostede intenta rebentar o pensamento correlacionista para poder acadar outra vez o Absoluto. Moitos han estar de acordo con vostede en que o Absoluto foi excluído progresivamente do pensamento desde o inicio da modernidade (desde o dominio do correlacionismo inspirado en Kant, para usar as súas verbas). De feito, mentres que Nietzsche proclamou a fins do século XIX (en Also Sprach Zarathustra) que o pensamento crítico matara a Deus, vostede afirma exactamente o contrario: por causa do correlacionismo, é imposible pensar o Absoluto. Ao criticar a Kant a través de Descartes e de Hume, especialmente cando este

deixa atrás a causalidade, vostede intenta levar o correlacionismo ata o límite para revelar o que denomina principio de facticidade: unha concepción radicalmente diferente da natureza (a natureza contingente) e a súa relación co pensamento. Radicalizando o correlacionismo (feble) demostra que «a propiedade real de [...] calquera mundo [é] ser sen razón e, polo tanto, ser capaz de converterse realmente noutro» (Meillassoux 1, 85; o subliñado está no orixinal).

QM: Permítanme explicar este punto outra vez en poucas palabras. O subxectivista afirma o que o correlacionista, a pesar de si mesmo, descubriu a verdade absoluta: non unha realidade fóra do correlato senón o correlato como tal. De feito, o correlacionista demostrou que non é posible pensar unha realidade independente da correlación sen contradicirnos inmediatamente a nós mesmos: pensar o en-si é pensalo, polo tanto é facer un correlato da actividade subxectiva do noso pensamento no canto de facer un absoluto independente de nós. Mais isto, segundo o subxectivista, demostra que ese absoluto soamente pode selo a correlación en si mesma. Porque, por propia confesión do correlacio-

nista, eu non podo concibir a desaparición do correlato ou ser-outro sen reconducilo inmediatamente cara ás estruturas propias, o que quere dicir que en realidade eu non podo pensar a correlación de tal xeito que non sexa necesaria. Esta conclusión contradí a tese antiabsolutista do correlacionista. Así e todo, o subxectivista tira a conclusión do argumento do correlacionista, en consecuencia, volve o correlacionismo contra si mesmo: o correlato, instrumento de *de-absolutización* da metafísica realista, vira nun absoluto antirrealista. Mais o correlacionista forte aínda non pronunciou a súa verba derradeira: no capítulo 3, eu amoso como nas súas formas máis contemporáneas (Heidegger ou Wittgenstein) manobra para refutar a resposta subxectiva ao opoñer a facticidade irreductible á *absolutización* da correlación. Déixenme que volva sobre a maneira na que eu describo esta resposta: a conclusión que deduzo é que o correlacionismo forte non pode ser refutado pola absolutización da correlación tal como cre o subxectivista senón máis ben pola absolutización da facticidade (na que reside o significado do principio de factualidade).

P4: *Malia mencionar varias veces que o materialismo especulativo busca acadar unha achega diacrónica, o seu uso de conceptos dirixenos a un tempo (e lugar) moi afastado (o arquifósil, por exemplo). Tamén, cando vostede afirma que «[...] hai un nivel máis profundo de temporalidade, co cal o que é anterior á relación-co-mundo é en si mesmo unha modalidade desa relación-co-mundo» (ibid., 182), esa profundidade, á que imos volver varias veces ao final da entrevista, debería entenderse como «anterior» ao pensamento. Isto lémbra-nos outra volta a achega heideggeriana que pretende levarnos, cara «atrás», ás cousas mesmas. Así e todo, como xa vimos, vostede é de feito bastante crítico con Heidegger (non soamente na súa resposta anterior senón tamén, por exemplo, nas páxinas 22-23 e 69-70 do seu libro, nas que o acusa (xunto con Wittgenstein) de fundar o correlacionismo forte que domina a filosofía do século XX). Malia citar principalmente a súa obra serodia, a súa crítica de Heidegger céntrase sobre todo no referido ao ser, que é máis sobranceiro na súa obra temperá. A súa Die Frage nach Technik (1954) e tamén Der Ursprung des Kunstwerkes (1960) pódense interpretar facilmente como un materialismo moi próximo ao que vostede propugna, o mesmo ca a súa busca da relacionabilidade e dun significado máis completo e profundo das cousas (e dos*

tempos) que soamente se pode atopar antes de que esa relacionalidade atinga o ser.

Supoñendo que deixemos atrás a dimensión idealista e ás veces humanista do pensamento de Heidegger, ¿poderíamos dicir que a noción fenomenolóxica de volver ás cousas mesmas, e tamén o seu interese en reescribir, como Lyotard apuntou [vid. bibliografía], o pensamento grego arcaico (pensemos tamén no derradeiro capítulo do seu libro, titulado «A vinganza de Ptolomeo») coincide tamén cos intereses de Quentin Meillassoux? Ao cabo, ¿compartiría vostede a súa idea non tanto de reescribir un pre-humano como máis ben de facer iso mesmo cun pre-moderno ou coa filosofía clásica?

QM: En relación con Heidegger, teño moito coitado en demostrar que, de feito, endexamais escapou ao correlacionismo, nin no seu período serodio nin no temperá. Por iso cito (capítulo 1, páxs. 22-23) o seu libro *Identität und Differenz*, que nos leva do *Ereignis* —unha noción central da obra de Heidegger posterior ao «xiro» (*Kehre*)— a unha estrutura correlacional clara. A «volta ás cousas mesmas», que era o lema da fenomenoloxía de Husserl anterior ao primeiro Heidegger, non corresponde de xeito ningún á miña idea da filosofía: pois aquela soamente con-

siste, como consecuencia desa decisión, en volver ás cousas como correlatos da consciencia, do Dasein, dos fenómenos, do ser ou do Ser. Se o dado era a cousa en si, logo a cousa sería intrinsecamente algo dado-para, o que, na miña opinión, non é o caso. Polo tanto, non hai unha volta ás «cousas en si mesmas» senón máis ben ao en-si considerado como indiferente para o que nos é dado porque é indiferente á nosa apertura-ao-mundo.

Eu non teño nada que ver cun retorno ou cunha reescritura dos gregos... semellante proposta non define o senso da miña achega.

P5: Michel Foucault foi o primeiro que anunciou a Fin do Home ou o chamado segundo xiro copernicano en Les mots e les choses (1966). A súa maneira nova de escribir a historia non excluíu o pensamento humano aínda que certamente tampouco proclama que comece con el. A súa idea de discurso, por exemplo, non ten que ver coa linguaxe senón coas fomas materiais (é o caso da forma-prisión) implícitas en fórmulas expresivas como delincuencia (que non é un significado senón parte dun conxunto de enunciados que presupoñen reciprocamente a forma material da prisión). Non semella demasiado difícil avanzar un

pouco nesa dirección e reformular esa argumentación sen que o pensamento humano xogue o máis mínimo papel nela. Pensar, por exemplo, en como traballa o proceso de sedimentación, no que os seixos son arrastrados polas correntes de auga (que pasan entre eles) para acabar dispoñéndose en camadas uniformes e crear unha entidade nova de rocha sedimentaria (substancias novas), un proceso non-lineal e actual tamén en transformación debido aos movementos tectónicos, ás condicións climáticas e a moitos máis (complicados) procesos de cambio que ao final crean movementos moi similares aos que Foucault albiscou realizarse no século XIX vencellados aos procesos de delincuencia.

¿En que se diferencia, entón, a súa achega da de Foucault? Ou, ¿que fai o arquifósil menos dependente do pensamento humano e en que difire dos seixos do exemplo anterior?

QM: Tocante a Foucault, simplemente hei dicir o que segue. A súa investigación está centrada nos dispositivos de coñecemento-poder do pasado e, eventualmente, nos dispositivos que eran contemporáneos del. Iso non ten consecuencia ningunha no que se refire á descualificación do correlacionis-

mo forte porque a descualificación está situada nun nivel ao que a súa investigación non se dirixe senón que máis ben dá por presuposto. En realidade, eu analizo como o correlacionismo, desde o seu punto de partida no *cogito*, chegou a dominar todo o pensamento moderno, incluíndo o máis resolutivamente anticartesiano: o «gran confinamento» non foi o dos tolos no manicomio senón o dos filósofos no correlato —e isto tamén se aplica a Foucault. Como consecuencia, Foucault non di nada que moleste ao correlacionismo, xa que todos os seus comentarios se poden considerar doadamente como un discurso-en-correlación-co-punto-de-vista-do-noso-tempo e estreitamente dependente del. Velaquí unha tese típica de certo relativismo correlacionista: estamos atrapados no noso tempo, non en termos hegelíans senón máis ben ao xeito heideggerián —o que quere dicir na modalidade de coñecemento-poder que sempre nos dominou. A súa tese sobre a «desaparición do ser humano» refírese ao ser humano entendido como obxecto das «ciencias humanas», non como o correlato tal como eu o concibo.

Non son completamente hostil á tese de Foucault, aínda que na miña opinión el pensa dentro

dunha ontoloxía historicista que permanece impensada na súa natureza profunda —mesmo no magnífico curso titulado *Il faut défendre la société*.

P6: O asunto principal do seu libro é: ¿como é posible que o pensamento pense o que efectivamente pode haber cando non hai pensamento? (Meillassoux 1, 180). Moitos estudosos das humanidades, aínda coincidindo coa súa relectura de Kant e Hume, poden non ver a urxencia desta cuestión. O feminismo, por exemplo, pode estar interesado en pensar máis alá da dicotomía macho-femia e a teoría feminista contemporánea abofé que tampouco basearía as súas análises no pensamento humano (feminino) mais a urxencia de pensar un lugar sen pensamento probablemente sería considerada a cuestión ociosa por excelencia, tal como vostede mesmo expresou (ibid., 180). ¿Que propoñería vostede para os convencer do contrario?

QM: Que a cuestión do que existe cando non hai pensamento sexa considerada por moitos —non soamente por feministas— como desprovista de significado ou de interese resulta, en efecto, algo atractivo. Como vostedes lembraron, eu especificamente dixen: o problema é entender como a cues-

tión máis urxente acabou por ser considerada a máis banal de todas. O asunto non ten que ver con convencer a ninguén de que pense doutro xeito porque unha característica moi clara da nosa época é que non se pode resolver unha discusión nunhas poucas frases.

Se teño que dicir algo para facer abalar as certezas actuais, formularíao dunha maneira provocativa mais, basicamente, isto é o que penso: afirmo que calquera que rexeite ocuparse desta cuestión simplemente non sabe o que está a dicir cando pronuncia as palabras «ciencia», «matemáticas», «absoluto», «metafísica», «non-metafísica» e outras de significado semellante. O que digo no meu libro e nas liñas de máis arriba abonda para explicar o que me leva a dicir tal cousa.

De aí que a pregunta sobre a diferenza sexual non poida ser allea a esta cuestión. Por exemplo, toda a obra de Lacan está atravesada pola cuestión de se a psicanálise é ciencia ou non o é; e un dos seus puntos de inflexión xorde coa noción de «mathema». Pois eu argumento que calquera discurso lacaniano —que estea relacionado coa cuestión da diferenza entre «home/muller» ou entre «masculi-

no/feminino»— será incapaz de comprender o significado dos seus conceptos cruciais ata que non considere como o seu requisito previo a cuestión do non-correlacional na ciencia. Isto mesmo tamén se aplica a calquera teoría feminista que incorpore no seu discurso algún dos termos citados antes.

P7: Vostede despraza o correlacionismo forte ao revolucionar Kant e Hume, de tal xeito que demostra como o xiro copernicano obedece a un antiantropocentrismo. O miolo deste antiantropocentrismo co que o vostede reabsolutiza o pensamento está nas matemáticas (ibid., 164-165, 174 e 188-189): «o que é matematizable non se pode reducir a un correlato do pensamento» (ibid., 174). Iso require unha transformación filosófica e definitiva do pensamento científico porque este foi o que ofuscou «o modo de coñecemento non-correlacional da ciencia, noutras palabras, o seu carácter eminentemente especulativo» (ibid., 177, o subliñado está no orixinal). O que vostede afirma é que, da aseveración «o pensamento pode pensar que o acontecemento x efectivamente se puido producir antes de todo pensamento e sen depender deste», «ningún correlacionismo pode admitir que o [seu] significado literal [...] tamén é o seu significado profundo» (ibid., 180, subliñado no orixi-

nal). Seguindo este argumento, parece que tería xeito vender esa verdade eterna que atopamos nas matemáticas cun «realismo» (aínda que sexa especulativo) mais, ¿pódelle chamar a iso mesmo materialismo? ¿Son as dinámicas mofoxenéticas das matemáticas equivalentes á materia?

QM: Tentei demostrar —cómpre que conste aquí que iso aínda non está feito en *Après la finitude*— que o matematizable é absolutizable. Vostedes preguntanme se iso é unha tese materialista e non tanto unha simplemente «realista». É difícil discutir a relevancia da miña tese se omitimos a discusión completa do problema do arquifósil que se expón no capítulo 1 do meu libro. Así e todo, vou contestar como segue: para min, o materialismo resúmese en dúas formulacións chave: 1. O ser está separado e é independente do pensamento (entendido no senso amplo da subxectividade), 2. O pensamento pode pensar o ser. A tese número 1 oponse a calquera antropomorfismo que busque estender os atributos subxectivos ao ser: o materialismo non é unha forma de animismo, de espiritualismo, de vitalismo, etc. Con isto afírmase que o non-pensante é realmente anterior ou, finalmente, pode preceder cabalmente o pensamento e

existe fóra del, desprovisto, tal como se segue do exemplo dos átomos epicúreos, de calquera subxectividade e independente da nosa relación co mundo. A tese número 2 afirma que o materialismo é racionalismo (outra volta definido en senso amplo xa que existen definicións diferentes de razón) xa que, mediante o escepticismo, opón a actividade do coñecemento e da crítica á atracción relixiosa, ao misterio ou á limitación do noso coñecemento.

Escepticismo e fe converxen na tese da nosa finitude, deixándonos ao dispor de calquera crenza: pola contra, o materialismo garante ao ser humano a capacidade para pensar polos seus propios medios a verdade sobre o seu entorno e sobre a súa condición. Baixo o inimigo da razón, o materialismo sabe como descubrir o sacerdote. Tamén sabe que ningún ten maior desexo de estar no certo —sen permitir que alguén argumente contra el— que o opoñente da razón.

Eu sigo estas dúas teses para defender e demostrar —mediante a argumentación estrita— que hai un ser continxente independente de nós e, ademais, que non hai razón ningunha para que este ser continxente teña unha natureza subxectiva. Tamén intento bus-

car un racionalismo científico baseado no uso das matemáticas para describir a realidade inorgánica e non humana. Isto non é «pitagorizar» ou afirmar que o ser sexa matematicamente inherente: trátase máis ben de explicar como é posible que unha linguaxe formal consiga apreixar as propiedades do ser-continente que unha linguaxe corrente non dá restituído. A miña tese sobre as matemáticas é unha tese que aproveita as posibilidades das linguaxes formais, non é unha tese sobre o ser. Non a postulo por capricho ou por un tropismo «cientifista» senón porque co problema do arquifósil demostrei que non hai outra possibilidade: se as ciencias teñen senso, as matemáticas teñen que ter un alcance absoluto. En consecuencia, as ciencias teñen senso e, polo tanto, descansan, vía as súas formulacións matemáticas, nunha realidade que é radicalmente independente da nosa humanidade. Isto contrasta cos xuízos «cualitativos» da percepción ordinaria, que, con seguridade, se poden pensar como partes dun correlato da relación sensible que temos co mundo e que non existe fóra desa relación. Cómpre entón determinar o alcance absoluto das matemáticas, e coido que a única maneira de facelo é a través do alcance deriva-

tivo do principio de factualidade. Este problema deixinos fóra de *Après la finitude*: un problema que traza simultaneamente o programa do materialismo especulativo conseguinte.

P8: Na súa conceptualización da potencialidade fronte á virtualidade vostede salienta que a potencialidade se dá nun mundo determinado, seguindo as leis da natureza. O hipercaos, pola contra, dáse coa virtualidade. ¿Como pensar o virtual ligado á especulación e que papel tería a materia (e a natureza)? Facemos esta derradeira pregunta porque observamos que mentres na páxina 11 vostede fala de materia, de vida, de pensamento e xustiza, na páxina 14 soamente fala dos tres últimos. Introducimos o concepto de natureza en referencia á súa afinidade aparente coa física de Spinoza (non coa súa metafísica).*

Finalmente, pois, o tema vectorial que vai desenvolver o materialismo especulativo non se emancipa senón que máis ben anticipa o imprevisto, aínda mantendo a lei de non contradición. Ao desbotar o idealismo, sería máis interesante ver como esa emancipación «aínda non existe», especialmente no que se refire á maneira en que confirma

*Neste caso e no seguinte refírense á tradución inglesa de *Après la finitude*. (N. dos E.)

ou critica as grandes feministas francesas coma Cixous e incluso Simone de Beauvoir cando enfatizan non tanto unha emancipación final como a vontade de escribir ou pensar a feminidade.

QM: Na miña opinión, a materia non se pode identificar coa «natureza». A natureza é un mundo ordenado e determinado por constantes específicas e iso determina no seu interior un conxunto de posibles que eu chamo «potencialidades». Como consecuencia, a materia é unha orde ontolóxica primordial: é o feito polo que algo é e non é nada —ser continxente como tal. Un pode imaxinar unha infinidade de mundos materiais gobernados por leis diferentes: terían diferentes «naturezas», todas igualmente materiais. A segunda característica da materia é negativa: designa os seres continxentes non vivos e non pensantes. No noso mundo, vida e pensamento están constituídos sobre unha base de materia inorgánica á que retornan. Se cadra poderíamos imaxinar unha natureza enteiramente viva ou espiritual en cuxo caso a «materia» estaría desbotada —aínda que esta permanecería como unha posibilidade esencial e eterna de hipercaos porque toda natureza pode

ser destruída mais non o ser continxente nun estado material puro.

No que atingue á teoría do tema do materialismo, en realidade eu estou interesado en cuestionar a identificación da acción co seu desenvolvemento como presente puro mentres simultaneamente se repite a crítica do antigo modelo revolucionario de emancipación futura. Así e todo, creo que o presente está intimamente constituído pola «proxección» do suxeito cara a ese aínda-non-presente. Con isto non estou a dicir nada orixinal: Heidegger, e tamén Sartre, insistiu nesa dimensión constitutiva do futuro na constitución do presente subxectivo. Malia iso, eu engado unha dimensión ben diferente a esa proxección: unha dimensión que non soamente está desprovista da transcendencia relixiosa senón que tamén é inaccesible á acción do suxeito —unha articulación que eu creo eficaz para a xustiza radical e igualitaria (dos vivos e dos mortos) e para o eterno retorno como proba do retorno (unha resurrección enormemente enganosa). O que me interesa é o efecto de retroalimentación desta expectativa sobre o presente da acción e sobre a transformación concreta do suxeito.

Referencias bibliográficas

Bryant, Levi, Srnicek, Nick e Harman, Graham, eds.

The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism. Melbourne: re.press, 2011.

Harman, Graham

«On the Undermining of Objects: Grant, Bruno, and Radical Philosophy,» in *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, editado por L. Bryant, N. Srnicek e G. Harman. Melbourne: re.press, 2011, 21-40.

Liotard, Jean-François

L'inhumain: Causeries sur le temps. París: Galilée, 1988.

Meillassoux, Quentin

Meillassoux 1: *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, París: Éditions du Seuil, [2006] 2012, edición revisada.

Meillassoux 2: «Que peut dire la métaphysique sur ces temps de crise?» *L'Annuel des Idées*, 5, febreiro, 2010. <http://www.annuel-idees.fr/2-Que-peut-dire-lametaphysique.html> (acceso do 1 de xuño, 2011).

EDICIÓN NON VENAL

ISSN 2340-8537