

ANOTACIONES

sobre *literatura e filosofía*

nº 17, marzo de 2018

Carlos Lema

*“Propedéutica do realismo
especulativo:
da resistencia correlacional
á realidade transfinita”*

Euseino?

Anotacións 17

Anotacións sobre literatura e filosofía

nº 17, marzo de 2018

Propedéutica do realismo especulativo:
da resistencia correlacional á realidade transfinita

Outras obras de Carlos Lema
en Euseino? Editores

A música das esferas.
Xenealoxía da orde do mundo
col. Casabranca 2

“Cartografía da ficción”
Anotacións sobre literatura e filosofía,
nº 1, setembro de 2013

“A inexistencia divina, ou a sonata moderna”
euseino.org, 21 de xuño de 2015

“Un monstro”
euseino.org, 7 de xullo de 2016

“Sobre ‘Endless’, de Frank Ocean”
euseino.org, 23 de outubro de 2016

“¿Cara a onde vai a literatura galega?”
euseino.org, 20 de febreiro de 2017

“Heidegger e a posición nihilista.
Unha lectura do discurso do reitorado”
euseino.org, 4 de xuño de 2017

“Xustificación estética da vida”
euseino.org, 22 de xaneiro de 2018

ANOTACIONES

sobre literatura e filosofía

nº 17, marzo de 2018

Carlos Lema

*“Propedéutica do realismo
especulativo:
da resistencia correlacional
á realidade transfinita,
ou como pensar un absoluto
non dogmático”*

Euseino?

Titulo orixinal

Propédeutique du réalisme spéculatif:
de la résistance corrélationnelle à la réalité transfinie,
ou comment penser un absolu non dogmatique

Cahiers critiques de philosophie, n° 19, decembro 2017,
dossier “Le réalisme: spéculation, problèmes et enjeux”

Hermann Éditeurs, Paris

Versión galega do autor

Primeira edición (PDF), marzo de 2018

ISSN 2340-8537

PUBLICACIÓN NON VENAL

Edición

Beatriz Fraga Cameán

Euseino? Editores

Fundación Euseino?

Rúa do Brasil 40-42, 5º Esda. 36204 Vigo, Galicia

<http://euseino.org>

É partir da publicación en 2006 da obra *Après la finitude* («Despois da finitude»), de Quentin Meillassoux, cando o denominado materialismo especulativo pretende ir alén do xiro crítico e lingüístico realizado polo pensamento do século XX. 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 segundo a cal soamente temos acceso á correlación do pensamento e do ser e endexamais a un deses termos considerado separadamente» (Meillassoux 2012,18). 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 variantes 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 filosofía crítica de Kant, rexeitaba a posibilidade de coñecer unha realidade nouménica independente do acceso humano ao mundo, polo que calquera posibilidade dun mundo independente da correlación mundo-pensamento se faría 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.

A RESISTENCIA CORRELACIONAL

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-obxecto como única posibilidade de coñecemento do mundo, a filosofía do século XX pecharía o círculo correlacionista ao limitar a accesibilidade do 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. Malia iso, 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.

Se analizamos as construcións que sofre hoxe en día, é doado demostrar que a filosofía adopta unha posición eminentemente defensiva, en gran parte debida á posición reticente na que a deixou a actividade intensa levada a cabo pola antedita “críti-

ca da Crítica”, que contestou a pregunta sobre o senso da filosofía cunha crítica feroz da filosofía mesma, exemplificada na razón, mais que endexa-mais deu saído do círculo correlacional que antes a crítica kantiana xa reafirmara, permanecendo e reforzando aínda máis o acceso exclusivo ao mundo a través do suxeito, isto é, permanecendo na resistencia dese paradigma sen responder as preguntas suscitadas pola nova ciencia da complexidade, arrombando esta última xunto coa a técnica e o pensamento racional.

Desa mesma xinea, unha parte da filosofía actual continúa a manter a resistencia fronte á razón, estigmatizada como instrumental desde o mesmo momento en que se decretou a súa incapacidade para pensar a liberación do ser humano. Da razón xorde a idea de liberdade mais a razón seica incapacita para a praxe consecuente con esa idea. De aí a resistencia fronte á instrumentalización da filosofía; de aí a desactivación do pensamento racional como *tekhne* e o seu exilio forzoso no mundo académico, na ideoloxía, na teoría como arrabalde do mundo. A filosofía sitúase así na resistencia permanente por incapacidade de acceder de xeito directo ao mundo,

pola súa dependencia do suxeito e do seu desexo exclusivo de liberación. Mais a liberación non é resistencia nin procede dela, a resistencia só é orixe dunha necesidade, da necesidade de salvación.

Nese contexto de dominación do suxeito e da súa necesidade de salvación —tamén alcumada liberación—, na mesma enxurrada de ansia de liberdade, a realidade permanece arrombada no recanto no que a resistencia a abandonou. Un recanto do que non debe saír e no que está condenada a permanecer baixo a vixilancia sempiterna do suxeito, único afán e único fin que se pensa a si mesmo.

O XIRO ESPECULATIVO

En consecuencia, o xiro cara ao realismo e cara ao materialismo é un dos feitos máis relevantes acontecidos na filosofía durante a primeira década deste século. Malia desbotar a posición idealista tradicional, a filosofía permanecía nun estadio igualmente anti-materialista baixo a forma do correlacionismo. É dicir, que o sensible só existe como relación entre o mundo e o vivente que son eu; o sensible nin está simplemen-

te «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 desa relación nosa co mundo; podemos ter unha experiencia fenoménica do mundo mais endexamais podemos afirmar consistentemente nada sobre o que é independente do pensamento e da linguaxe. O coñecemento dunha realidade independente do pensamento é algo insostible.

As orixes dese xiro correlacionista están vencelladas coa filosofía crítica de Emmanuel Kant, quen, como é sabido, abxurou da posibilidade de coñecer unha realidade nouménica alén do acceso humano a ela. Segundo a famosa “revolución copernicana” realizada por Kant, os obxectos xa non son os que dan forma á mente senón que é esta a que dá forma aos obxectos. A experiencia organízase a partir de categorías *a priori* e de formas de intuición que abranguen as bases universais e necesarias de todo coñecemento. [...] Ao final, a realidade queda limitada aos seus aspectos cognitivos. [...] Esta prohibición kantiana, coas súas implicacións antirrealistas, atravesada toda a tradición filosófica continental, atinguindo a case todas as súas figuras sobranceiras de Hegel a Heidegger e deste a Derrida.

Mentres que para Kant se mantén a posibilidade de pensar o nouménico (aínda que non de coñecelo), Hegel abolitiza o correlato ata abranguer todo o existente: a súa crítica do nouménico convérteo nunha pura ilusión fenoménica, “comple-

tando” así a filosofía crítica ao producir un idealismo absoluto. O esvaecemento do nouménico continúa coa fenomenoloxía, en tanto que a ontoloxía se vencella explicitamente coa redución da esfera do fenoménico. [...] Heidegger avanza no proxecto antirrealista ao rexeitar a posibilidade do Coñecemento Absoluto como singular e total autocoñecemento do Suxeito Absoluto. Ao cabo, con Derrida a mediación da linguaxe chega a abranguelo todo, xa que o domino fenoménico da subxectividade acaba inzado de marcas lingüísticas. Ao longo deste proceso, calquera posibilidade dun mundo independente do correlato humano-mundo é rexeitada cada vez con máis forza (tal como o simboliza axeitadamente o famoso xesto de Heidegger de riscar a palabra Ser). (Bryant *et alii*, 3-4)

Fronte a este pensamento filosófico recluído nos límites do suxeito, o xiro especulativo centra a súa atención nunha concepción nova do materialismo e do realismo, realismo e materialismo que agora xa non están condicionados pola correlación humano-mundo nin polas súas representacións.

Inspirado pola publicación a comezos de 2006 de *Après la finitude*, de Quentin Meillassoux, o primeiro acto do Realismo Especulativo organizouse en abril de 2007 no Goldsmiths College de Londres. O grupo inicial incluía a Ray Brassier, Iain Hamilton Grant, Graham Harman e Meillassoux; Alberto Toscano foi o moderador en 2007 e quen reemprazou a Meillassoux no acto seguinte, realizado en Bristol en 2009. (Bryant *et alii*, 2)

Foi Ray Brassier quen cuñou o termo “realismo especulativo”; segundo conta Harman, tamén foi idea de Brassier:

xuntarnos a nós os dous con Meillassoux e Iain Hamilton Grant para un acto realizado en abril de 2007. Inicialmente foi complicado atopar un termo axeitado para ese grupo. Ao primeiro, eu estaba disposto a aceptar a denominación “materialismo especulativo”, termo que Meillassoux escollera para a súa propia filosofía, aínda sendo eu mesmo un antimaterialista. Mais, nalgún momento, meses antes da primeira xuntanza, Brassier propuxo cambialo por “realismo especulativo” e a min encantoume. A el e a Meillassoux, por razóns diferentes, o termo non lles parecía moi afortunado mais eu tíñalle achego.

“Realismo especulativo” é un termo abondo amplo. Ser un realista especulativo é opoñerse ao “correlacionismo”, tal como denomina Meillassoux o tipo de pensamento (aínda hoxe dominante) que basea toda filosofía na interacción mutua do ser humano e o mundo. (Harman)

CORRELACIONISMO

Quentin Meillassoux fai a súa crítica do correlacionismo nomeadamente a partir do noción do que el chama arquifósil, ou ancestralidade, é dicir, 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, *i. e.*, 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 do que el chama Hipercaos. O que Meillassoux pretende conseguir é precisamente aquilo que a filosofía moderna nos aprende como imposible desde hai dous séculos: “*sair de si mesmo*, apropiarse do en-si, coñecer que é o que somos ou non somos” (Meillassoux 3, 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 “isto e aquilo, 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 identifica-

ble con calquera [xeito de] representación enganosa senón con toda forma de pseudorracionalidade que pretenda establecer que o que existe efectivamente debe existir necesariamente” (*ibid.*, 58; itálicas no orixinal). 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 quererían ser os seus depositarios exclusivos como consecuencia dalgunha revelación”. Xa que “a ausencia última de razón —á que imos chamar a irrazón— é unha propiedade ontolóxica absoluta e non a marca da finitude do noso saber” (*ibid.*, 80 e 85).

Nunha conferencia que pronunciou na Universidade Libre de Berlín o 20 de abril de 2012, Meillassoux parte da clarificación inicial do que cualifica como “as posicións en xogo” no pensamento contemporáneo. O seu obxectivo é fornecer “unha terminoloxía máis clara ca a empregada en *Après la finitude*”. Así, define *correlacionismo* como “cada unha das formas de desabsolutización do pensamento que, para obter ese resultado, argumenta sobre a clausura do pensamento en si mesmo e a súa subsecuente incapacidade de acadar un absoluto exterior a el”; tamén define *especulativo* como “toda filosofía que, pola contra, afirma acadar o antedito absoluto” e *materialismo* como “todo pensamento que accede a un absoluto que é ao mesmo tempo externo ao pensamento e está desprovisto de toda subxectividade”.

Mais existe outra forma de absoluto, o único que sobrevive á crítica feita polo correlacionismo, trátase do absoluto que non consiste en cuestionar a clausura do pensamento en si mesmo senón en confirmala como absoluto en nome dese mesmo pensamento (ou de certas das súas características), interpretando a devandita clausura do pensamento

sobre si non como síntoma da súa finitude senón como consecuencia da súa necesidade ontolóxica. Ese tipo de absolutismo adopta varias formas que levan á absolutización de determinados tipos de subxectividade, ou do suxeito como un todo:

A absolutización da sensación (o hilozoísmo de Maupertius e de Diderot), a absolutización da razón (o idealismo de Hegel), da liberdade (o Schelling de 1809), a da percepción (Bergson e a imaxe en si, no primeiro capítulo de *Matière et Mémoire*), a da vontade (Schopenhauer), a das vontades en conflito (a vontade de poder de Nietzsche), a do eu no seu estado de xerme inicial (o “eu larval” de Deleuze en *Difference et Répétition*), etc. Dese xeito, houbo unha proliferación de subxectivacións do real, ás veces en conflito entre si, particularmente entre o polo vitalista (do hilozoísmo a Deleuze vía Nietzsche) e o polo idealista (dominado por Hegel). Mais os devanditos conflitos camuflan *un acordo fundamental*: que, despois de Berkeley, non ten sentido voltar á realidade totalmente asubxectiva do materialismo epicúreo. De feito, o marxismo, cunha forma dialectizada, intentou manter a antedita concepción non subxectiva da materia mais, ao cabo, iso acabou en nada, agás para o serodio e pouco coñecido esforzo filosófico do Lenin de *Materialismo e empiriocriticismo*, resultado da filosofía da natureza do último Engels. (Meillassoux 4)

OOO (ONTOLOXÍA ORIENTADA AOS OBXECTOS)

Fronte a esta acoutación clara do que é o correlacionismo, Graham Harman puntualiza:

Cómpre clarear que os realistas especulativos *non están completamente de acordo sobre o que hai de erróneo no correlacionismo!* Por exemplo, o que Meillassoux rexeita do correlacionismo é o seu compromiso coa “finitude”, a noción de que o coñecemento absoluto de calquera tipo é imposible. Mais *non lle preocupa* o punto de vista correlacionista segundo o cal “non podemos pensar un X externo ao pensamento sen pensar neste último e, polo tanto, non podemos escapar do círculo do pensamento”. (O único que pretende é radicalizar esta categoría para extraer dela o coñecemento absoluto. Meillassoux *non é* un realista tradicional; o idealismo alemán é o seu verdadeiro fogar, igual que o é para Žižek e, un pouco menos, para Badiou.) [...] En calquera caso, o realismo especulativo sobrevive como un termo que normalmente dá acubillo a moitos tipos diferentes de novos sentires filosóficos realistas que traballan nun idioma xeralmente común mais o grupo inicial dos catro [filósofos] non volverá facer máis xuntanzas. As diverxencias intelectuais son arestora demasiado grandes. (Harman. Os subliñados están no orixinal.)

Pola súa banda, na antes citada conferencia de Berlín, Meillassoux argumenta que “a apelación ‘realismo especulativo’ para designar o movemento (importante de seu) co cal eu acabei asociado non cadra exactamente co meu proxecto [...] Así e todo, se ese termo era o único suficientemente atinado para designar o conxunto de proxectos de catro filósofos verdadeiramente anticorrelacionistas é porque, na miña opinión, dous deles son antimaterialistas, é dicir, subxectualistas, nomeadamente Iain Hamilton

Grant, que é (deleuzo-)schellingiano, e Graham Harman, que hipostatiza a nosa relación subxectiva coas cousas ao proxectala nas cousas mesmas. Harman, especialmente, desenvolve un subxectalismo moi orixinal e paradoxal, xa que hipostatiza a relación que temos coas cousas pois, segundo el, esta relación cancela decote o contacto que podemos ter con elas. Mais a forma implícita desa cancelación vén dada pola *nosa relación* coas cousas. Facer da nosa relación subxectiva coas cousas aquilo que anula (completamente) o noso contacto con elas, a relación universal das cousas coas cousas, é o típico xesto subxectalista transformado dun xeito novo e brillante mais que aínda forma parte do que eu chamei a ‘era da correlación’” (Meillassoux 4).

Esta crítica de Meillassoux poida que responda á considerable influencia que está a acadar a chamada OOO (*Object-Oriented Ontology*), tendencia filosófica orixinada a partir da obra de Graham Harman e que hoxe en día está moi presente tanto no ámbito académico, sobre todo en Inglaterra e nos EUA, coma na Internet a través dunha morea de blogues. Precisamente é na súa bitácora onde Harman relata as orixes desta ontoloxía centrada nos obxectos:

Object-Oriented Philosophy: este termo cuñeino eu mesmo e data de 1999. [...] Ningún dos outros realistas especulativos iniciais fai *object-oriented philosophy*. De feito, todos son bastante *anti*-obxecto, cada un ao seu xeito. (Mesmo Grant, cuxa posición está moito máis próxima da miña ca a dos Brassier ou Meillassoux, pensa que o mundo non se constituiría primariamente a partir de entidades individuais. Segundo el, estas xurdirían das obstrucións e retardos dunha máis primaria enerxía global.)

A *Object-oriented Philosophy* pódese considerar como unha subespecie do realismo especulativo (malia que é sete ou oito anos máis vella). Ser un realista especulativo é rexeitar o correlacionismo pola razón que sexa. Para ser un *object-oriented philosopher*, cómpre manter que as entidades individuais, a diferentes escalas, son a substancia fundamental do cosmos.” (Harman, 2010. As itálicas están no orixinal.)

Harman enuncia os dous principios básicos do seu pensamento filosófico situándoos en 1) as entidades individuais a diferentes escalas (non soamente os minúsculos quarks e electróns) como substancia fundamental do cosmos e 2) as devanditas entidades endexamais se deben esgotar nas súas relacións, sexan estas as que sexan, nin tampouco na suma de todas as súas relacións posibles. Os obxectos considéranse á parte das relacións.

No que se refire á denominada *Object-Oriented Ontology*, o movemento OOO iniciouse en abril de 2010 a partir do termo cuñado o ano anterior polo

filósofo Levi Bryant e desenvolve os postulados da *Object-oriented Philosophy* de Harman.

MATERIALISMO ESPECULATIVO E REALISMO DOS OBXECTOS

Así e todo, o concepto máis influente no realismo especulativo segue a ser o concepto de correlacionismo elaborado por Quentin Meillassoux, malia que, se cadra, a *Object-Oriented Philosophy* de Harman sexa a tendencia máis popular do pensamento especulativo. Se a obra de Meillassoux ten unha enorme potencialidade crítica, con implicacións ontolóxicas aínda non desenvolvidas completamente —de aí a súa enorme capacidade para desacougar e rachar coa tópica establecida pola filosofía do século XX, tamén para dar un pulo novo ao pensamento racionalista—, pola súa banda, a filosofía de Harman ten na súa principal e aparente debilidade —a súa distinción entre obxectos reais e obxectos sensuais— a súa virtude principal. Para Harman, os obxectos reais “clausuran calquera relación”, xa que en todo encontro entre obxectos (quer humanos e animais quer obxectos inanimados), cada obxecto actúa sobre unha

versión parcial do outro ou outros obxectos. Por exemplo, no encontro entre un rapaz e a pelota á que lle dá unha patada, o rapaz non ten unha experiencia da pelota na súa totalidade senón soamente da pelota que necesita para bater nela. Segundo Harman, isto é así en calquera encontro entre obxectos, encontros que non teñen que ver con obxectos reais senón só coas súas “caricaturas” parciais; esas formas parciais dos obxectos Harman denomínaas “obxectos sensuais”. Isto quere dicir que os contactos que temos sempre son con obxectos sensuais, os obxectos reais permanecen decote invisibles.

Finalmente, cómpre ter presente que Graham Harman escribiu un libro sobre a filosofía de Quentin Meillassoux. É precisamente ese diálogo entre o materialismo de Meillassoux e o realismo dos obxectos de Harman o que outorga ao xiro especulativo que se está a realizar na filosofía contemporánea a súa forza para pensar o mundo sen depender do dogmatismo das “ideas recibidas”.

CRÍTICA DO ANTIRREALISMO

Nese contexto, cómpre abandonar as antigas posicións de resistencia para que a filosofía poida ocupar posicións no mundo. Velaí a finalidade do realismo especulativo. Por tanto, non pode haber receo ningún respecto do pensamento metafísico pois, abofé, é posible pensar o absoluto.

Coido que, a partir de aí, o rexeitamento do correlacionismo está inzado de implicacións e autoriza a afirmar seriamente que o realismo especulativo asina a partida de nacemento dunha posible metafísica continental.

Unha metafísica, ante todo, porque a introdución en filosofía do termo “correlacionismo” fai pasar os presupostos nos que este repousa do estatuto de evidencias de seu ao de puntos discutibles e contestables. Ao facer así, o correlacionismo deixa de ser un rexeitamento da metafísica para converterse nunha metafísica entre outras, nunha metafísica máis. (Morelle)

O rexeitamento do correlacionismo trae consigo o rexeitamento de todas as tentativas de “superación da metafísica” (de Heidegger a Derrida) como caducas, “non porque sexan falsas senón porque se basean, para fundarse, nunha metafísica que non di o seu nome”.

Como consecuencia, a crítica do correlacionismo e da súa monopolización do acceso ao mundo a través do suxeito, o rexeitamento do suxeito —libe-

rado ou non— como o interese único do pensamento, leva inevitablemente a abandonar a resistencia correlacional e a reconquistar a especulación para a filosofía como xeito de pensar o absoluto, como maneira única de albiscar a realidade.

Segundo escribiu Maurizio Ferraris, a obsesión posmoderna segundo a cal non hai verdade ningunha senón só conflito, interese, dominación do máis forte e que, en consecuencia, pensar a realidade significa esencialmente estar en guerra ou cando menos dispostos a dar a batalla, é unha obsesión que reduce a “interpretación” filosófica a un uso aberrante. Desbotar ese uso non quere dicir recluir a filosofía en si mesma senón, pola contra, amosar o nexo esencial que a filosofía ten coa realidade. Xa non se pode continuar cun construtivismo xeneralizado respecto dos feitos; a positividade de algo dado e que nos é transmitido non pode ser producida. É necesaria unha filosofía positiva en contraposición á filosofía poscartesiana como filosofía negativa, ou construtivista.

De Descartes en diante a certeza filosófica obtense mediante unha construción do pensamento: o que está *feito* pola mente humana é, por iso

mesmo, verdadeiro. Pola contra, a verdade e os obxectos da filosofía son tanto máis certos en canto son *dados*, *i. e.*, en tanto se impoñen á consciencia humana en troques de seren producidos por esta.

Na obra de Lee Braver titulada *A Thing of this World: A History of Continental Anti-Realism*, pódese atopar unha análise desa tradición, que este autor denomina tradición filosófica antirrealista. Tradición que se establecería por unha continuidade no pensamento que abrangue de Kant a Derrida, incluíndo entremedias a Hegel, Nietzsche, Heidegger e Foucault.

Segundo Braver, o antirrealismo poderíase sintetizar en “seis posibles teses acumulables”:

1. Rexeitamento da verdade-correspondencia.
2. Rexeitamento da independencia respecto do espírito.
3. Pluralismo ontolóxico.
4. Rexeitamento da bivalencia.
5. Papel activo do suxeito en relación co seu saber.
6. Pluralidade do suxeito.

Partindo destas teses, elaboraríase o que poderíamos denominar “resistencia correlacional” (*vid.*

Lema 1): unha forma perfeccionada de correlación suxeito-mundo, pois encadra en si mesma a crítica do suxeito transcendental e a reformulación do *consensus* moderno, alicerzado desta volta na noción de diferenza como unha aplicación máis do devir da *aeconomia* desenvolvida polo cristianismo.

O antirrealismo desenvólvese a partir dun esquema conceptual común que serve de base ao que nos países anglosaxóns teñen por costume denominar filosofía continental para diferenciala da filosofía analítica. Esa coherencia conceptual do antirrealismo filosófico sería a receptora principal da crítica dirixida por Quentin Meillassoux ao correlacionismo e, posteriormente, ao subxectalismo, este último como forma máis sutil, se tal cousa é posible, do correlacionismo.

A partir da crítica ao correlacionismo, a división entre filosofía analítica e continental comeza a carecer de senso. Precisamente, o materialismo especulativo de Meillassoux é o que sinala definitivamente as dúas filosofías, continental e analítica, como pertencentes á mesma tradición correlacionista; a pesar do feito de que algúns autores incluídos no realismo especulativo mesmo pretenden reconducir e reinter-

pretar a obra de certos filósofos subxectualistas coma, por exemplo, Deleuze. Na conferencia recollida no libro *Tempo sen devir*, Meillassoux clarexa perfectamente esta cuestión.

De aí a importancia que ten, como nós pensamos, a posición do materialismo especulativo fronte á dun realismo especulativo que parece non se afasta abando das diferentes formas de correlacionismo. No seu ensaio “Le réalisme spéculatif: après la finitude, et au-delà? Un vademecum”, Louis Morelle albíscao nidiamente:

Ao cabo, a metafísica producida polo realismo especulativo seguramente é unha metafísica continental, na medida en que non se afasta dun dos puntos centrais da tradición continental, a saber, o estatuto problemático que se reserva á racionalidade, nomeadamente discursiva. Esa é a razón pola que autores “tipicamente continentais”, coma Heidegger, Laruelle, Deleuze, ou incluso Derrida [...], lonxe de seren apartados, son referencias totalmente aceptables nos debates metafísicos. (Morelle)

O REALISMO TRANSFINITO

Esta posición nova da filosofía da correlación como unha metafísica máis, xa non como o pensamento que desbota definitivamente toda metafísica,

devólvenos á argumentación desenvoida por Meillassoux e a outra das súas nocións fundamentais, o principio de irrazón:

a absoluta ausencia de razón para calquera realidade, noutras palabras, a capacidade efectiva de toda entidade determinada, sexa acontecemento, cousa, ou lei, para aparecer e desaparecer sen razón ningunha para o seu ser ou o seu non-ser. (Meillassoux 5, 37)

Polo tanto, vai ser “unha razón emancipada do principio de razón” a que se ha desprezar progresivamente exhibindo as propiedades positivas e diferenciadas da ausencia de razón para “expoñer en que podería consistir unha condición precisa da estabilidade manifesta do Caos” e “unha temporalidade liberada da necesidade real”. Para Meillassoux, “tal condición existe e é de natureza *matemática*: trátase en efecto do *transfinito*” (*vid.* Meillassoux 3, 150).

A continxencia desenvolve un conxunto *transfinito* (non totalizable) de mundos vituais e non contraditorios que se actualizan sen razón, logo a continxencia non ten un número limitado de resultados. Esa continxencia absoluta é a incondicionada (*transfinita*) condición de existencia de todo conxunto de posibilidades, é dicir, de todo mundo virtual cuxa posible transformación está determi-

nada por un conxunto de leis non necesarias. Así, o pensamento actualizarase nun mundo particular, o mundo no que nós temos a experiencia, e as condicións do coñecemento científico son eses pensamentos que, sen razón, teñen a capacidade racional de describir matematicamente as leis determinantes dos posibles do noso mundo. Non embarcantes, a razón é capaz de describir matematicamente non só a realidade do mundo no que ela se actualiza senón que tamén é capaz de apreixar as condicións nas que esa capacidade se desenvolve, *i. e.*, o conxunto non totalizable dos feitos vituais aos que Meillassoux chama Hipercaos (*vid.* Longo 2, 168).

Mais, no canto de formular o transfinito como unha hipótese matemática, se cadra cómpre pensalo como unha condición expresa do ser continxente:

Trataríase de establecer que os posibles dos que o Caos —que é o único en-si— é efectivamente capaz non se deixan medir por ningún número, finito ou infinito, e que esa sobreinmensidade do virtual caótico é o que permite a estabilidade impecable dun mundo visible (Meillassoux 3, 164-165).

Máis abaixo imos ver a aplicación que outro filósofo fai do transfinito.

Agora, co autor de *Après la finitude*, tamén nos podemos preguntar “¿A que acto de pensamento

reenvía esa ausencia de razón (que eu hei chamar a irrazón)? Se dicimos que o ‘medio‘ da correlación é a linguaxe ou a consciencia, diremos que as determinacións dese medio son *describibles* mais certamente non *demonstrables* como necesarias” (Meillasoux 2).

Que a correlación non é en absoluto necesaria e que esa ausencia absoluta de necesidade da correlación é accesible ao pensamento son afirmacións perfectamente xustificables coa axuda do propio pensamento, sen que haxa que postulalas como un acto de fe. Dito doutro xeito, “o pensamento pode pensar a súa propia ausencia de necesidade non soamente a título individual senón de estrutura correlacional” (*ibid.*). Polo tanto, esa facticidade do pensamento, o seu poder-non-ser, a súa non-necesidade absoluta é efectivamente pensable. Meillasoux pode xustificar esa tese simplemente subliñando a ausencia de razón da correlación:

o pensamento postúlase como continxente porque se supón que é posible pensar un ser sen pensamento. Postúlase, daquela, que non sempre hai necesariamente pensamento alí onde hai ser. (Meillasoux 2)

Esa continxencia absoluta do pensamento ofrécenos a oportunidade de que “para todo obxecto,

[haxa] unha gama infinita de posibilidades de ser organizado de xeito diferente” (Gabriel, 79). De aí que Markus Gabriel introduza no principio de irrazón un principio de organización ou, para dicilo con outras palabras, intente reformular a función da significación sen facer abstracción da súa continxencia.

Non hai un mundo senón tantos mundos como posibilidades de senso pensables existan mais a totalidade de posibles é relativa porque é continxente, non porque dependa da súa relación co pensamento. A teoría dos campos de senso (*Sinnfelder*) formulada por Gabriel permite vincular a continxencia co disenso para así conservar a significación. Debido á súa mesma continxencia, a finitude do pensamento pode funcionar de xeito transfinito entre os diferentes campos. Por iso, para Gabriel o absoluto é a relatividade do senso, relatividade que a obxectividade de cada campo de senso institúe. O exemplo do unicornio é ben coñecido; un unicornio pode existir no campo de senso dos contos de fadas mais ese mesmo unicornio non é posible no campo de senso da Física, ou só é posible nel como disenso.

A continxencia absoluta permite pensar unha actualidade que depende da modalidade de pre-

sentación do obxecto nun campo de senso. Así, o “ser-outro” exprésase no disenso entre os *Sinnfelder* da mesma maneira en que a irrazón é a posibilidade de aparición da razón.

Nesta ontoloxía plana, calquera distinción ontolóxica pode trazar modos, tipos ou ordes de ser diferentes (divino e humano, espíritual e material, etc.). A inesgotable determinabilidade do pensable, velaí o infinito; Gabriel adopta a solución de Schelling ao problema de onde localizar o infinito: dado que non é posible situalo á parte do finito, a solución consiste en multiplicar transfinitamente, aínda que non arbitrariamente, o senso co que nos referimos á realidade. O espazo das razóns, dentro do cal se sitúan os xuízos e os obxectos determinados por estes, é algo que non pode atopar a súa razón no que está fóra del pois ese espazo das razóns xa non é algo necesario senón continxente.

Daquela, a ontoloxía está vencellada co disenso non coa necesidade do racional. A atribución de intencionalidade á realidade e, consecuentemente, a trans-subxectividade dos conceptos e dos principios preempíricos, é superada polo propósito de evitar tanto a ontoteoloxía coma a distinción

neoplatónica entre aparencia e realidade, entre *kósmos aisthetós* e *kósmos noetós* (vid. Lema 2, 205-214). O compromiso co dinamismo conceptual e preempírico mantense así irredutible á subxectividade humana e o disenso acaba por ser o dispositivo que na realidade arranxa a disposición pragmática a carón da disposición ideal sen que haxa solución de continuidade ningunha.

UN ABSOLUTO NON DOGMÁTICO

Pola contra, ese paso máis alá da finitude e da crítica da correlación dáo Quentin Meillassoux doutro xeito. Segundo expón Anna Longo no seu artigo “Deus fóra dos límites da crítica kantiana”, na súa tese sobre a inexistencia divina Meillassoux explícanos que, no sistema kantiano, precisamente para dar conta da representación dun mundo racionalmente determinable, a razón acaba por levar á produción da idea de Deus, incluso na imposibilidade de probar a súa existencia. Deus sería “o ser de todos os seres, a totalidade das condicións para pensar os obxectos en xeral en tanto que estes me

poden ser dados; a unidade sintética absoluta de todas as condicións de posibilidade das cousas en xeral” (Kant, II, 48). O Ser Supremo é daquela a totalidade do posible que é a condición da experiencia posible, é dicir, do feito de que se lle dea un contido á determinación formal das categorías.

Esa idea de Deus corresponde á da totalidade do subtrato da determinación universal, isto é, ao fundamento concreto de todas as determinacións posibles, en relación co cal cada cousa é limitada en positivo polos atributos que posúe e en negativo polos que non posúe (*vid.* Kant, II, 273). Dito doutra maneira, a razón acabaría por levar a supoñer, como condición de posibilidade da determinación *a priori*, un ser que “contén dalgún xeito a provisión enteira da materia da que se poden coller todos os predicados das cousas, que por conseguinte só é a idea dunha totalidade real (*omniudo realitatis*)” (*ibid.*, 275).

Se admitimos, tal como demostra a argumentación de Meillassoux, a verdade racional da continxencia de toda cousa, a razón xa non ten necesidade da idea de Deus nin como principio de razón que converte as leis en necesarias nin como suma total do posible e condición da representación. Aínda

máis, se soamente pode existir o que non é contradictorio, *i. e.*, todo aquilo que non é necesario e, polo tanto, só pode existir o que é continxente, entón o ser necesario non pode existir porque ao ser contradictorio abrangue todos os predicados de todas as cousas. Como moito, o que pode existir sen necesidade é un Deus continxente e inmanente.

Velaí o paso do posible, como fundamento dese mundo ordenado polas leis necesarias, ao virtual, como caos que permite a actualización dunha infinidade de mundos cuxas leis son absolutamente continxentes e que obriga a unha transformación da idea de Deus. Deus xa non é quen garante unha orde necesaria que forma parte dun totalizable posible senón que constitúe un dos feitos absolutamente continxentes, entre outros, que poden xurdir do virtual en tanto que conxunto non totalizable. Todo se pode producir sen unha razón primeira, incluso un Deus.

Bibliografía

Braver, Lee

A Thing of this World : A History of Continental Anti-Realism, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2007.

Bryant, Levi; Srnicek, Nick et Harman, Graham

“Towards a Speculative Philosophy“, in Levi Bryant, Nick Srnicek et Graham Harman, *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne: re.press, 2011.

Ferraris, Maurizio

“Presentazione. Sistema dell’iper-realismo trascendentale“, in Gabriel, Markus, *Il senso dell’esistenza. Per un nuovo realismo ontologico*.

Gabriel, Markus,

Il senso dell’esistenza. Per un nuovo realismo ontologico, Roma: Carocci, 2012.

Harman, Graham

“brief SR/OOO tutorial“ , *Object-Oriented Philosophy* [En liña], publicado o 23 xullo de 2010, consultado o 24-I-2016. URL: <https://doctorzamaek2.wordpress.com/2010/07/23/brief-srooo-tutorial/>.

Kant, Emmanuel

Critique de la raison pure (1781/1787), París: Librairie philosophique de Ladrance, 1846.

Lema, Carlos

1. “Que é a filosofía?”, [En liña], *Praza pública*, publicado o 3 de xuño de 2015, consultado o 20-III-2018. URL: <http://praza.gal/opinion/2616/que-e-a-filosofia-sobre-a-resistencia/>
2. *A música das esferas. Xenealoxía da orde do mundo*, Vigo: Euseino? Editores, 2013.

Longo, Anna

1. “Dieu hors des limites de la critique kantienne”, *ThéoRèmes* [En liña], 6, 2014, publicado o 19 xuño 2014, consultado o 24-I-2016. URL: <http://theoremes.revues.org/618> ; DOI: 10.4000/theoremes.618. Tradución galega in *Anotacións sobre literatura e filosofía* [En liña], nº 10, 2015 [ISSN 2340-8537], Euseino? Editores, URL: <https://euseino.org/anotacions->

no-10-deus-fora-dos-limites-da-critica-kantiana-de-anna-longo/

2. “The Genesis of the Transcendental: How to make a Realist Speculation out of Absolute Idealism “, in *Methodes*, vol. 4, nº 5, 2015, p. 150-176.

Meillassoux, Quentin

1. *L'inexistence divine*, tese de doutoramento baixo a dirección de Bernard Bourgeois, Universidade de París I, 1996. Microficha realizada e reproducida polo Atelier national de reproduction des thèses, Universidade de Lille III.
2. “Contingence et absolutisation de l'un”, conferencia pronunciada na Sorbona con ocasión dun coloquio organizado por París I sobre “*Métaphysique, ontologie, hénologie*”, 2008. [En liña], consultado o 6 de xuño de 2014. URL: <https://speculativeheresy.wordpress.com/resources/>.
3. *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, París: Le Seuil, (2006) 2012.
4. “Iteration Reiteration, Repetition: a Speculative Analysis of the Meaningless Sign“ (Conferencia, Universidade Libre de Berlín, 2012), in *Spike/Kunstmagazin-Art Magazine*, printemps 2013, Vienne, p. 91-105.

5. *Tempo sen devir* seguido de *Continxencia e liberdade*, por Anna Longo, Vigo: Euseino? Editores, 2014.

Morelle, Louis

“Le réalisme spéculatif: après la finitude, et au-delà ? Un vademecum“, [En liña], consultado o 24 -I-2016. URL: https://www.academia.edu/4726924/Le_réalisme_spéculatif_Après_la_finitude_et_au-delà_ .

Índice

- 10 A resistencia correlacional
- 13 O xiro especulativo
- 16 Correlacionismo
- 20 ooo (Ontoloxía orientada aos obxectos)
- 24 Materialismo especulativo e realismo dos obxectos
- 26 Crítica do antirrealismo
- 30 O realismo transfinito
- 36 Un absoluto non dogmático

- 39 Bibliografía

EDICIÓN NON VENAL

ISSN 2340-8537