Meillassoux y el correlacionismo argentino

Martín Orensanz

eudem

MEILLASSOUX Y EL CORRELACIONISMO ARGENTINO

Martín Orensanz

eudem

Orensanz, Martín
Meillassoux y el correlacionismo argentino / Martin Orensanz. - 1a ed. - Mar del Plata : EUDEM, 2021.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-8410-44-9

1. Filosofía. I. Título.
CDD 199.82

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723 de Propiedad Intelectual.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio o método, sin autorización previa de los autores.

ISBN: 978-987-8410-44-9

Este libro fue evaluado por el Dr. Marcelo González

Primera edición: mayo 2021

© 2021, Martín Orensanz

© 2021, EUDEM
Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata
3 de Febrero 2538 / Mar del Plata / Argentina

Arte y Diagramación: Luciano Alem y Rocío Magnani

Tapa: Agustina Cosulich

Libro
Universitario
Argentino

A mi abuela,
María "Alelita" Arana,

A mi hija,
Malen Orensanz

A mi hijo,
Lautaro Orensanz

ÍNDICE

Introducción 9

Capítulo 1
Alejandro Korn 33

Capítulo 2
Macedonio Fernández 43

Capítulo 3
Carlos Astrada 55

Capítulo 4
Rodolfo Kusch 65

Capítulo 5
Mario Bunge 73

Capítulo 6
Ernesto Laclau 83

Conclusión 93

Acerca del autor 99

Bibliografía 101

INTRODUCCIÓN

La obra de Quentin Meillassoux es una de las contribuciones filosóficas más importantes del siglo XXI. Ex-discípulo de Alain Badiou, su libro *Después de la finitud*[1] ha sido estudiado, comentado y criticado de manera profusa, dando lugar a una gran cantidad de bibliografía especializada. Sin embargo, las repercusiones de su obra se han dado principalmente en el mundo anglosajón. En el hispanohablante, la filosofía de Meillassoux recién está empezando a ser discutida. Sus otros textos también han sido extensamente tematizados. Aquí veremos cómo su célebre concepto del correlacionismo se puede aplicar a las obras de seis filósofos argentinos: Alejandro Korn, Macedonio Fernández, Carlos Astrada, Rodolfo Kusch, Mario Bunge y Ernesto Laclau.

Pero primero, ¿qué es el correlacionismo? Para responder a esta pregunta, es necesario entender cuál es el proyecto filosófico que Meillassoux se propone llevar a cabo. Lo que él busca es rehabilitar la distinción entre las llamadas cualidades primarias y secundarias. Fue establecida hace siglos por los filósofos modernos como Descartes y Locke, pero Meillassoux busca reactivarla en términos contemporáneos.[2] A grandes rasgos, las cualidades primarias son todas aquellas

1 Publicado originalmente en francés: Meillassoux, Quentin (2006). *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Préface d'Alain Badiou. Éditions du Seuil: Paris. La versión en castellano se publicó en el 2015.

2 Marcelo Antonelli, en su evaluación del presente ensayo, señala: "A nuestro juicio, sería más atinado definir el proyecto filosófico de Meillassoux como el intento de re-ligar el pensamiento con el absoluto, o pensar el ser con independencia del pensamiento. La distinción entre tipos de cualidades se deriva de esta posición más

que pertenecen exclusivamente a los objetos, y que pueden ser matematizadas: por ejemplo, la altura, la longitud, la profundidad, el volumen, y la forma geométrica, entre otras. En cambio, las secundarias son las que dependen de la relación entre un objeto y un sujeto. Son todas aquellas que se perciben por medio de los cinco sentidos: vista, oído, olfato, gusto y tacto. Así, el color rojo de una manzana, el sonido que hace cuando cae al suelo, su aroma, su gusto dulce, y su superficie lisa al tacto son ejemplos de cualidades secundarias.

Meillassoux sostiene que a partir de Kant, se ha vuelto imposible mantener la diferencia entre las cualidades primarias y secundarias. El motivo reside en que ambas se refieren al fenómeno, no a la cosa en sí. Kant coincide con Locke y con otros filósofos modernos en que las cualidades secundarias sólo existen como relaciones entre el objeto y el sujeto. Sin embargo, para Kant, las primarias también son relaciones entre un sujeto y un objeto. Sólo interactuamos con fenómenos, no con cosas en sí. Siendo así, todos los aspectos matematizables del objeto son aspectos matematizables de un fenómeno. Podemos calcular la altura, el largo y el ancho del fenómeno que llamamos "mesa", pero esa mesa, en tanto puede ser conocida y matematizada, es un objeto de la experiencia. Si preguntamos qué es la mesa, no como fenómeno, sino como cosa en sí, esto es algo que desconocemos por completo.

Las consideraciones anteriores le permiten a Meillassoux afirmar que a partir de Kant, las distintas corrientes filosóficas que surgieron durante los últimos siglos se caracterizan por mantener una posición que él denomina "correlacionismo", y lo define de la siguiente manera:

> "El correlacionismo consiste en descalificar toda pretensión de considerar las esferas de la subjetividad y de la objetividad independientemente una de la otra. No solo hay que decir que nunca aprehende-

fundamental." Estoy de acuerdo, pero Meillassoux comienza el primer capítulo de Después de la finitud con la distinción entre tipos de cualidades. Considero que esa decisión de Meillassoux es acertada por motivos de claridad expositiva: es más sencillo comprender su tesis acerca de la relación entre el ser y el pensamiento partiendo de la distinción entre cualidades primarias y secundarias, en vez de proceder a la inversa.

> mos un objeto "en si", aislado de su relación con el sujeto, sino que debemos sostener también que nunca aprehendemos un sujeto que no esté siempre-ya en relación con un objeto."[3]

Meillassoux sostiene que el correlacionismo[4] se caracteriza por las siguientes cinco decisiones:

> Contamos desde entonces el número de decisiones que todo filósofo debe ratificar -cualquiera sea la dimensión de su ruptura con la modernidad- si no quiere hacer una regresión a una posición simplemente dogmática: círculo y paso de baile correlacionales; sustitución de la adecuación por la intersubjetividad en la redefinición de la objetividad científica; mantenimiento de la correlación hasta en la crítica de la representación; afuera claustral.[5]

Veamos cada una de estas características. El círculo correlacional es un argumento que consiste en afirmar que no se puede pensar en la cosa en sí sin caer en una contradicción: "Podemos denominar "círculo correlacional" al argumento según el cual no podemos pretender pensar el en-sí sin entrar en un círculo vicioso, sin contradecirnos de inmediato."[6]

En otras palabras, es imposible pensar en un objeto independientemente de un sujeto pensante. Así sea un meteorito en una galaxia lejana, el mero hecho de pensar en ese meteorito lo convierte en un correlato de nuestro pensamiento. No podemos "salirnos de nues-

3 Meillassoux, Quentin (2015). *Después de la finitud: Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra, p. 29.

4 Antonelli comenta: "Sugerimos agregar algunos textos no consultados aquí dado que en ellos Meillassoux varía (o precisa, o complementa) lo expuesto en *AF* acerca del correlacionismo." Es cierto que Meillassoux brindó algunas aclaraciones en sus conferencias, particularmente en la de Berlín del 2012. Pero considero que las mayores precisiones respecto del concepto de correlacionismo las proporcionó en su entrevista con Rick Dolphijn, citada más adelante. Su conferencia de Berlín, titulada *Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Meaningless Sign*, es principalmente una crítica de ciertos aspectos filosóficos del formalismo matemático al estilo de Hilbert.

5 Ibíd., p. 34.

6 Ibíd., p. 29.

tro propio pensamiento" para pensar un objeto aislado, porque en el momento en el que pensamos en algo, se establece una relación entre ese algo y el sujeto que lo piensa. Por lo tanto, si intento pensar en un objeto independientemente de un sujeto pensante, me contradigo, porque de hecho lo estoy pensando.

El paso de baile correlacional es otro argumento, que consiste en afirmar que la relación entre el objeto y el sujeto es primaria y constitutiva: "Es esa creencia en la primacía de la relación por sobre los términos vinculados, creencia en la potencia constitutiva de la relación mutua."[7]

Dicho de otra manera, no es el caso que primero existan de manera aislada el sujeto y el objeto, y que en un momento posterior se les añade una correlación. Al contrario, la correlación está presente desde el primer momento. Ni bien hay un sujeto cognoscente, también hay un objeto cognoscible, y vice-versa. El nombre "paso de baile" nos parece adecuado para caracterizar esta cuestión, porque es como si el sujeto y el objeto fuesen dos personas danzando al mismo tiempo, una danza de a dos.

La tercera característica del correlacionismo es su decisión de sustituir el concepto de adecuación por el de intersubjetividad en la redefinición de la objetividad científica. Para la filosofía pre-kantiana, el criterio de la objetividad consistía en la adecuación que se daba entre las representaciones de un sujeto aislado y la cosa en sí. A partir de Kant, el criterio de la objetividad cambia; ahora consiste en la intersubjetividad, entendida como el consenso de una comunidad. El valor de verdad de un enunciado científico ya no depende de la relación que haya entre ese enunciado y la cosa en sí que designa, porque no designa una cosa en sí, sino un fenómeno. Su valor de verdad depende ahora del consenso intersubjetivo de la comunidad científica. Meillassoux dice al respecto:

> Observemos -porque tendremos que volver a ello- que la revolución trascendental consistió no simplemente en descalificar el realismo ingenuo de los metafísicos dogmáticos (de eso ya se había encargado el idealismo subjetivo de Berkeley) sino también, y sobre todo, en

7 Ibíd., p. 30.

> redefinir la objetividad fuera del contexto dogmático. En el marco kantiano, la conformidad de un enunciado con el objeto no puede definirse, en efecto, como "adecuación" o "semejanza" de una representación a un objeto que se supone "en sí", porque dicho en-sí es inaccesible. La diferencia entre una representación objetiva (del tipo: "el sol calienta la piedra") y una representación "simplemente subjetiva" (del tipo: "la habitación me parece calurosa") debe entonces pasar por la diferencia entre dos tipos de representaciones subjetivas: las que son universalizables -es decir, experimentables en principio por cualquiera- y, a ese título, "científicas", y las que no son universalizables, y no pueden en consecuencia formar parte del discurso de la ciencia. Desde entonces, la *intersubjetividad*, el consenso de una comunidad, ha estado destinada a sustituir la *adecuación* de las representaciones de un sujeto solitario a la cosa misma, a título de criterio auténtico de la objetividad, y más especialmente de la objetividad científica. La verdad científica ya no es lo que se conforma a un en-sí que se supone indiferente a su donación, sino lo que es susceptible de ser dado a una comunidad científica para compartir.[8]

Pasemos a la cuarta característica, el mantenimiento de la correlación hasta en la crítica de la representación. El sentido de esta característica es el siguiente: hasta ahora estuvimos hablando de la correlación sujeto-objeto, pero no hay que creer por ello que el horizonte insuperable del correlacionismo sea la correlación entre un sujeto cognoscente y un objeto conocido, porque el correlacionismo adquiere muchas formas distintas, y en las versiones posteriores a Kant, se intenta encontrar una correlación más fundamental y originaria que la del conocimiento. Cada filósofo correlacionista puede criticar a sus predecesores diciendo que ha encontrado una correlación todavía más fundamental y originaria. Dice Meillassoux:

La correlación pensamiento-ser no se reduce a la correlación sujeto-objeto. Dicho de otra manera: el dominio de la correlación sobre el pensamiento contemporáneo no implica el dominio de las filosofías de la *representación*. En efecto, es posible criticar a estas filosofías en nombre de una correlación más originaria entre el pensamiento y el ser. Y, de hecho, las críticas de la representación no significaron una ruptura con

8 Ibíd., pp. 28-29.

la correlación, es decir un simple retorno al dogmatismo. Contentémonos con dar un ejemplo acerca de este punto: el de Heidegger. Por una parte, se trata por cierto para Heidegger de señalar, en todo pensamiento metafísico de la representación, una obliteración del ser o de la presencia en provecho únicamente del ente-presente, considerado como objeto. Pero por otra parte, pensar semejante velamiento del ser en el seno del develamiento del ente que él hace posible supone, para Heidegger, tomar en consideración la *co-pertenencia* (*zusammengehörigkeit*) originaria del hombre y el ser, que él denomina *Ereignis*. La noción de *Ereignis*, central en el último Heidegger, sigue siendo entonces fiel a la exigencia correlacional heredada de Kant, y prolongada por la fenomenología husserliana: porque la "co-apropiación" que es el *Ereignis* significa que tanto el ser como el hombre no pueden ser planteados como dos "en-sí" que no entrarían en relación sino en una segunda instancia. Los dos términos de la asociación, por el contrario, están constituidos originariamente por su relación mutua.[9]

Si bien Meillassoux en *Después de la finitud* destaca la noción de *Ereignis*, que corresponde al período tardío de Heidegger, en otros textos como *Time Without Becoming* (2014) dice que en el período temprano de Heidegger también se encuentra una correlación fundamental, específicamente el ser-en-el-mundo como la correlación que hay entre el Dasein y el Ser. En su entrevista con Rick Dolphijn y Iris van der Tuin, Meillassoux indica que Heidegger fue un correlacionista tanto en su periodo temprano como en su periodo tardío.

Por último, veamos la cuestión del afuera claustral. Meillassoux dice que los dos principales "medios" de la correlación en el siglo XX han sido el lenguaje y la conciencia. Para Meillassoux, el correlacionismo se ha convertido a partir de Kant en la corriente dominante dentro de la filosofía contemporánea, tanto en la filosofía analítica como en la filosofía continental. Ambas vertientes coinciden en considerar al mundo externo como una especie de "jaula transparente" o "afuera claustral". El motivo reside en que no podemos salirnos ni del lenguaje ni de la conciencia, en tanto se convierten en los medios que

9 Ibíd., p. 33.

nos permiten acceder al mundo exterior, a aquello que está afuera del sujeto:

> Ahora bien, si ese afuera nos aparece como un *afuera claustral*, un afuera en el cual tiene sentido sentirse encerrado, es porque un afuera semejante es, a decir verdad, por completo relativo, puesto que es -precisamente- relativo, relativo a nosotros mismos. La conciencia y su lenguaje se trascienden, por cierto, hacia el mundo, pero mundo hay solo en tanto que una conciencia pueda trascender respecto de él. Este espacio del afuera solo es, entonces, el espacio de lo que nos enfrenta, de lo que no existe más que a título de "respecto a" nuestra propia existencia.[10]

La tesis del afuera claustral no es solipsista. Al contrario, es una tesis en contra del solipsismo. El afuera al que se refiere no es un sueño, ni una alucinación, ni una idea. Es un afuera real, donde existen entes reales. En este punto, Meillassoux cita un libro de Francis Wolff, *Dire le monde* (1997), donde hay un pasaje muy significativo al respecto. Wolff utiliza el ejemplo de un árbol real, que puede ser pensado por una conciencia o nombrado por un lenguaje. El hecho de que el árbol sea pensado por una conciencia no significa que ese árbol sea solamente una idea, es decir, un árbol imaginario. Es un árbol real, ubicado en el mundo exterior, que la conciencia piensa, como si pensara en un meteorito en una galaxia lejana. En cuanto al lenguaje, el hecho de que utilicemos la palabra "árbol" para referirnos a un árbol real no significa que solamente estemos pronunciado una serie de sonidos o escribiendo una serie de letras, sino que estamos utilizando esa palabra para referirnos a un ente real, un árbol que existe en el mundo exterior. Este afuera es "claustral" porque, a pesar de que la conciencia y el lenguaje nos sirven como medios para referirnos a los entes externos, no podemos dejar de utilizarlos. Es imposible pensar en un árbol real sin utilizar el pensamiento, es imposible nombrarlo sin utilizar un lenguaje.

Hasta aquí, hemos visto las cinco características fundamentales del correlacionismo. Pero, según Meillassoux, el correlacionismo

10 Ibíd., p. 32.

también tiene cuatro variantes principales: el correlacionismo débil, la metafísica subjetiva, el correlacionismo fuerte, y el correlacionismo radical. Estas cuatro variantes, además de compartir las cinco características generales anteriormente indicadas, también tienen sus propias características particulares. La cuestión que las diferencia, el principal punto de discusión entre ellas, es el estatus de lo absoluto.

El correlacionismo débil, cuyo máximo representante es Kant, se caracteriza por afirmar que además de los fenómenos, hay una cosa en sí. A diferencia de los fenómenos, la cosa en sí no puede ser conocida. Pero sí puede ser pensada. Es más, Kant dice que tiene que haber una cosa en sí, porque sino caeríamos en la contradicción de afirmar que hay apariencias sin que haya algo que aparece. Este argumento se encuentra en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, donde Kant dice:

> Que no podemos tener conocimiento de ningún objeto como cosa en sí misma, sino solamente en la medida en que sea objeto de la intuición sensible, es decir, como fenómeno, se demuestra en la parte analítica de la *Crítica*; de lo cual, por cierto, se sigue la limitación de todo conocimiento especulativo posible de la razón a meros objetos de la *experiencia*. Sin embargo, se hace siempre en todo ello -lo que debe notarse bien- la salvedad de que a esos mismos objetos, si bien no podemos *conocerlos* también como cosas en sí mismas, al menos debemos poder *pensarlos* como tales. Pues de no ser así, se seguiría de ello la proposición absurda de que hubiera fenómeno sin que hubiera algo que apareciese.[11]

Y en una nota al pie que acompaña a ese párrafo, Kant dice lo siguiente:

> Para *conocer* un objeto se requiere que yo pueda demostrar su posibilidad (ya sea por el testimonio de la experiencia, a partir de la realidad efectiva de él, ya sea *a priori*, por la razón). Pero *pensar* puedo pensar lo que quiera, con tal que no me contradiga a mi mismo, es decir, con tal que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque yo no

11 Kant, Immanuel (2009). *Crítica de la razón pura*. Traducción, notas e introducción de Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue, pp. 28-29.

> pueda asegurar que en el conjunto de todas las posibilidades a éste le corresponde, o no, un objeto.[12]

Meillassoux observa con agudeza que para Kant, el principio de no-contradicción no sólo se aplica al pensamiento, sino también a la cosa en sí. Porque si la cosa en sí es pensable, y si el pensamiento se rige por el principio en cuestión, entonces ese principio también tiene que aplicarse a la cosa en sí. De lo contrario, caeríamos en la contradicción de afirmar que es posible pensar en una cosa en sí que podría ser contradictoria, al mismo tiempo que afirmamos que no se puede pensar en algo que sea contradictorio.

Se puede decir, de manera poco ortodoxa, que para Kant la cosa en sí equivale a lo absoluto. ¿Por qué? Porque lo absoluto es aquello que está por fuera de la correlación, es decir, es algo que no puede ser conocido por un sujeto, dado que lo absoluto no es un objeto cognoscible. Si el conocimiento es la correlación fundamental, entonces aquello que no puede ser conocido no es relacionable, en términos de conocimiento, a un sujeto cognoscente. Dicho de manera más sucinta: aquello que está por fuera de la correlación no es relativo a un sujeto, porque no puede relacionarse con el conocimiento. A pesar de que Kant es el máximo representante de esta vertiente, cualquier otro filósofo que adhiera a las tesis anteriores respecto de la cosa en sí también puede ser considerado como un correlacionista débil.

La segunda vertiente del correlacionismo es aquella que Meillassoux denomina "metafísica subjetiva", y él considera que entre los máximos representantes de esa corriente se encuentran Schelling, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, y Deleuze, entre otros. Lo que todos ellos tienen en común es que seleccionan un término subjetivo, ya sea mental o vital, y lo convierten en algo absoluto. En el caso de Schelling, es la Naturaleza; en el de Hegel, el Espíritu; en el de Schopenhauer, la Voluntad; en el de Nietzsche, la Voluntad de Poder[13]; en el de Bergson, la percepción cargada de memoria; en el de Deleuze, la Vida.

12 Ibíd., p. 28.

13 A propósito de Nietzsche, Meillassoux indica que en vez de la Voluntad de Poder, quizás sea más adecuado hablar acerca de *las* Voluntades de Poder.

A diferencia del correlacionismo débil, la metafísica subjetiva considera que la cosa en sí no sólo no se puede conocer, sino que ni siquiera se puede pensar como tal. Esto significa que la cosa en sí no está por fuera de la correlación, como sostenía Kant, porque la cosa en sí es correlacionable con un sujeto. El razonamiento es, a grandes rasgos, el siguiente: Kant afirma que la cosa en sí no se puede conocer, pero se puede pensar. Sin embargo, pensar en algo, es establecer una relación con ese algo. El conocimiento es una relación entre el sujeto y el objeto, pero si el pensamiento también es una relación con un algo, entonces ese algo no puede ser completamente ajeno al pensamiento. Y si definimos a la cosa en sí como la cosa que está completamente aislada de un sujeto, resulta que tal cosa en sí deja de estar completamente aislada del sujeto en el momento preciso en el que el sujeto piensa en ella. No será un fenómeno, porque no la conocemos, pero tampoco puede ser estrictamente una cosa "en sí misma", dado que al momento de pensar en ella, pasa de ser en-sí a ser para-nosotros.

Para Kant, esto no hubiera sido un problema, precisamente porque él consideraba, al menos en la *Crítica de la Razón Pura*, que la correlación fundamental no es el pensamiento, sino el conocimiento. Dicho de manera poco ortodoxa, para Kant, el conocimiento es algo primario y fundamental, mientras que el pensamiento es algo secundario y derivado. Todo aquello que no pueda ser conocido, cae fuera de la correlación que hay entre un sujeto cognoscente y un objeto cognoscible. Por eso mismo, la cosa en sí, que no se puede conocer, está fuera de la correlación. Que se la pueda pensar no afecta en nada al planteo kantiano, porque, como decíamos, para Kant el pensamiento no es la correlación fundamental.

Pero, nada impide que un filósofo posterior a Kant reemplace al conocimiento por el pensamiento, en tanto correlación fundamental. Recordemos que la cuarta característica del correlacionismo es el mantenimiento de la correlación incluso a pesar de la crítica a la representación. Por lo tanto, si declaramos, contrariamente a Kant, que la correlación fundamental no es el conocimiento, sino el pensamiento, esto tiene consecuencias significativas para el estatus de la cosa en sí.

Esa redefinición de la correlación se realiza de la siguiente manera: se reemplaza al sujeto cognoscente por el sujeto pensante, y al objeto

cognoscible se lo reemplaza por el objeto pensable. Sigue siendo una correlación sujeto-objeto, pero ya no en términos de conocimiento, sino de pensamiento. Una vez que se han realizado esos reemplazos, y dado que Kant admite que la cosa en sí puede ser pensada, resulta que no hay nada por fuera de la correlación fundamental. No hay nada que no pueda ser pensando, ni siquiera la cosa en sí; por lo tanto, no hay nada que esté por fuera de la correlación entre un sujeto pensante y un objeto pensable.

Habíamos dicho que para el correlacionismo débil, lo absoluto es la cosa en sí. En cambio, para la metafísica subjetiva, lo absoluto tiene otro estatus. Si la cosa en sí no está por fuera de la correlación, dado que no hay nada que no se pueda relacionar con el pensamiento, entonces no hay un absoluto por fuera de la correlación. Pero que no haya un absoluto por fuera de la correlación no significa que no haya ningún absoluto, porque ahora lo absoluto es la correlación misma. Hegel, por ejemplo, dice lo siguiente en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*: "*Lo absoluto es el espíritu*; he aquí la definición suprema de lo absoluto. Hallar esta definición y concebir su sentido y contenido, puede decirse, fue la tendencia absoluta de toda cultura y filosofía. Sobre este punto se ha concentrado toda religión y toda ciencia; sólo desde este esfuerzo debe concebirse la historia universal."[14]

¿Qué quiere decir esto? En primer lugar, como dice Meillassoux, la metafísica subjetiva se caracteriza por seleccionar algún término mental o vital, y convierte a ese término en algo absoluto. En el caso de Hegel, es el Espíritu. En segundo lugar, recordemos que para Hegel hay tres conceptos clave: lo subjetivo, lo objetivo, y lo absoluto. A diferencia de Kant, para Hegel lo absoluto no es algo que esté por fuera de la correlación sujeto-objeto. Al contrario, lo absoluto es esa correlación misma, dado que lo absoluto es la síntesis dialéctica de lo subjetivo y lo objetivo. Es una tercera instancia superadora que reúne y contiene dentro de sí a ambos extremos.

El estatus de lo absoluto en la metafísica subjetiva está explicado con mayor detalle en la entrevista que Meillassoux tuvo con Rick Dolphijn y Iris van der Tuin. Allí, Meillassoux dice:

14 Hegel, (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial, p. 384.

> Ciertamente, el correlacionista ha demostrado que no podemos tener la pretensión de pensar una realidad que sea independiente de la correlación sin contradecirnos de inmediato: pensar el en-sí es pensarlo, y por lo tanto convertirlo en un correlato de nuestra subjetiva actividad de pensar, en vez de convertirlo en un absoluto independiente de nosotros. Pero esto, según el subjetivista, demuestra que este absoluto no es otra cosa que la correlación misma. Porque, tal como lo ha reconocido el propio correlacionista, yo no puedo concebir la desaparición del correlato o su ser-otro sin reconducirlo inmediatamente a través de sus propias estructuras, lo cual significa que en realidad yo no puedo pensar la correlación sino como necesaria.[15]

Parafraseando a Meillassoux, el argumento es el siguiente: el metafísico subjetivo acepta el argumento del círculo correlacional, es decir, que no podemos pensar algo que sea independiente del pensamiento. Una vez que llegamos a este punto, la pregunta fundamental es la siguiente: ¿podemos pensar en la desaparición del pensamiento? El metafísico subjetivo da una respuesta negativa a esa pregunta. Si intentamos pensar en la desaparición del pensamiento, nos contradecimos, porque de hecho estamos pensando en la desaparición del pensamiento. El pensamiento, por lo tanto, no puede ser pensado sino como necesario, y por lo tanto, como absoluto.

La tercera variante es la del correlacionismo fuerte, y Meillassoux considera que sus máximos representantes son Wittgenstein y Heidegger. Esta variante está de acuerdo con la metafísica subjetiva en que la cosa en sí no sólo no se puede conocer, sino que ni siquiera se puede pensar como tal. Pero, a diferencia de la metafísica subjetiva, el correlacionismo fuerte extrae una conclusión distinta de la tesis anterior. Para la metafísica subjetiva, la tesis anterior significa que no podemos pensar la cosa en sí en tanto la definimos como algo exterior a la correlación; esto es imposible de pensar porque ciertamente podemos pensar en la cosa en sí, tal como lo reconocía Kant. Lo que es impensable no es la existencia de la cosa en sí, sino la existencia no-co-

15 "Interview with Quentin Meillassoux", en Dolphijn, Rick; & van der Tuin, Iris (2012). *New Materialism: Interviews & Cartographies*. Michigan, Ann Arbor: Open Humanities Press, p. 75. La traducción del inglés es nuestra.

rrelacionable de la cosa en sí. Por lo tanto, todo puede ser pensado, todo es correlacionable. En cambio, para el correlacionismo fuerte, la tesis anterior significa algo muy distinto. Significa que podría haber una cosa en sí por fuera de la correlación, aún cuando ni siquiera la podamos pensar como tal. De manera sucinta, el argumento es el siguiente: que algo sea impensable para nosotros no significa que ese algo no exista. Que nosotros no podamos pensar en una cosa en sí que no sea correlacionable no significa que no exista de hecho una cosa en sí que no sea correlacionable. Pero el correlacionismo fuerte se mantiene agnóstico respecto de la existencia de la cosa en sí. No declara que existe una cosa en sí por fuera de la correlación, tampoco lo niega. Simplemente sostiene que nosotros no tenemos manera de saber si existe o no, dado que hemos admitido que si hubiese tal cosa en sí, ella no sería pensable como tal.

Por este motivo, a diferencia de la metafísica subjetiva, para el correlacionismo fuerte la correlación no es absoluta. La correlación es simplemente un hecho entre otros. Que a nosotros nos parezca absoluta no significa que sea absoluta de hecho. Que nosotros no podamos concebir al pensamiento como si no fuese necesario no significa que el pensamiento sea de hecho necesario. Que nosotros no podamos pensar en la desaparición del pensamiento no significa que el pensamiento no pueda desaparecer de hecho. Nuevamente, surge el agnosticismo del correlacionismo fuerte: declara que simplemente no tenemos manera de saber si la correlación es absoluta o no. Podría serlo, podría no serlo. En todo caso, lo único que podemos hacer es describir las características fácticas que la correlación tiene.

Esto es lo que le permite al correlacionismo fuerte afirmar que la correlación se caracteriza por su facticidad. Definida de manera sucinta, la facticidad es la propiedad fundamental de los hechos; es decir, que la facticidad es "el ser de los hechos", o aquello que hace que sean hechos. Todo aquello que sea un hecho, todo aquello que sea fáctico, tiene la propiedad de la facticidad. Y la facticidad de la correlación atañe a sus dos extremos, tanto al polo subjetivo como al polo objetivo. Ninguno de estos dos polos es necesario o absoluto, simplemente son hechos.

Llegados a este punto, Meillassoux introduce una distinción entre hechos que cambian y hechos que no cambian. Por ejemplo, entre

los hechos que cambian, se encuentran los siguientes: que una manzana esté sobre la mesa, que un árbol se encuentre en una plaza, que una piedra esté en un museo. Éstos son hechos que pueden cambiar; la manzana podría no estar en la mesa, si la arrojo al suelo; el árbol podría no estar en la plaza, si no lo hubiesen plantado ahí; la piedra podría no estar en un museo determinado, si la remuevo de ese lugar. Además de estos hechos que pueden cambiar, hay otros que no cambian: por ejemplo, las leyes físicas fundamentales del Universo. Pero que esas leyes físicas no cambien no significa que no sean hechos. De la misma manera, que yo no pueda pensar en la desaparición del pensamiento, que yo no pueda pensar la correlación como si no fuese absoluta, no significa que el pensamiento no pueda desaparecer, ni que la correlación sea absoluta. El correlacionismo fuerte traza una distinción cuidadosa entre lo absoluto y los hechos que no cambian. Que un hecho no cambie no es motivo suficiente para afirmar que es absoluto; al contrario, sigue siendo un hecho. En este sentido, las leyes físicas del Universo no son absolutas ni necesarias, son solamente hechos que no cambian.

La metafísica subjetiva sostiene que todos los hechos se pueden deducir, y en el caso de la correlación, la misma se puede deducir de manera absoluta. El argumento, a grandes rasgos, es el siguiente: si yo no puedo pensar en la correlación como si no fuese absoluta, entonces puedo deducir que la correlación es absoluta. En cambio, el correlacionismo fuerte interviene diciendo que no es posible hacer esa deducción, porque la imposibilidad de pensar a la correlación como si no fuese absoluta es solamente un hecho, no un punto de partida absoluto. Meillassoux expresa esta idea en *Time Without Becoming* de la siguiente manera:

> Solo podemos alcanzar la necesidad condicional, nunca la necesidad absoluta. Si se formulan causas definidas y leyes físicas, entonces podemos afirmar que debe seguir un efecto determinado. Pero nunca encontraremos un fundamento para estas leyes y causas, excepto eventualmente otras causas y leyes sin fundamento: no existe una causa última, ni una ley última, es decir, una causa o una ley que incluya el fundamento de su propia existencia. Pero esta facticidad también es propia del pensamiento. El Cogito cartesiano muestra

> claramente este punto. Lo que es necesario, en el Cogito, es una necesidad condicional: si pienso, entonces debe ser. Pero no es una necesidad absoluta: no es necesario que yo piense.[16]

Tenemos, por lo tanto, "hechos primarios" o invariantes a ambos lados de la correlación sujeto-objeto. Del lado del objeto, están las leyes físicas fundamentales del Universo. Estas leyes son hechos primarios, son hechos que no cambian, pero eso no significa que sean absolutas, porque en principio las leyes físicas del Universo podrían haber sido distintas. Del lado del sujeto está el hecho primario de que no puedo imaginar a la correlación como si no fuese absoluta, porque así es como se presenta a mi pensamiento. Pero eso no significa que la correlación sea absoluta de hecho, porque yo podría no haber existido. En ambos casos, se trata de hechos primarios, pero hechos a fin de cuentas.

Para el correlacionismo fuerte no hay manera de hacer una deducción absoluta de la correlación, como intenta hacerlo Hegel por ejemplo. El único tipo de deducción que se puede hacer es una deducción relativa, o condicional. Es a esto a lo que se refiere Meillassoux con su ejemplo del *ego cogito* en Descartes. Si pienso, entonces debo necesariamente existir. Ésa es una deducción condicional, o relativa. Puedo deducir mi existencia a partir del hecho de que pienso, porque para pensar, es necesario existir. Si yo no existiese, entonces no podría pensar. Pero se trata de una deducción condicional, porque no es absolutamente necesario que yo piense, dado que no es absolutamente necesario que yo exista. Mi existencia sólo se puede deducir a partir de alguna condición o conjunto de condiciones, pero no se puede deducir de manera absoluta, como si hubiese sido inevitable que yo existiese.

En el caso de las leyes físicas, son parte de todo lo que atañe al polo objetivo de la correlación, es decir, al mundo externo, en tanto lo definimos como un afuera claustral. Es un mundo en donde existen entes reales, como las piedras y los árboles, y estos entes están sujetos a leyes físicas fundamentales. Al igual que los árboles reales no son ni ideas

16 Meillassoux, Quentin (2014). *Time Without Becoming*. Edited by Anna Longo. Milán: Mimesis International, pp. 21-22. La traducción del inglés es nuestra.

que el sujeto piensa ni palabras que enuncia o escribe, las leyes físicas fundamentales del Universo tampoco son ideas del sujeto o meras palabras que emite. Al contrario, son hechos del mundo externo. No son deducibles de manera absoluta, porque no es absolutamente necesario que nuestro Universo tenga las leyes físicas que tiene y no otras. Por ejemplo, es un hecho que nuestro Universo tiene una ley de gravedad. Pero no es absolutamente necesario que la tenga. Porque podría haber tenido una "ley de anti-gravedad", por ejemplo. Y en tanto las leyes físicas de nuestro Universo son parte del polo objetivo de la correlación, yo no puedo deducir esas leyes de manera absoluta, como si fuese absolutamente necesario que el Universo tenga esas leyes, cuando en principio podría haber tenido otras.

Las "formas" o invariantes que caracterizan tanto al polo subjetivo como al polo objetivo de la correlación se presentan como "hechos primarios", que no pueden ser deducidos de manera absoluta. Si por algún motivo no se puede hacer una deducción relativa, lo único que se puede hacer es una descripción de esas "formas" o "hechos primarios". Meillassoux dice lo siguiente: "Estas formas son un "hecho primario" que sólo puede ser objeto de una descripción, y no de una deducción" [17]

La correlación sujeto-objeto, o cualquier otra correlación, no se puede deducir de manera absoluta; en todo caso sólo se la puede deducir de manera condicional, relativa. Y si esto último no es posible, sólo cabe realizar una descripción. Que haya un mundo es un punto de partida, no porque sea un punto de partida absoluto, sino porque es un hecho primario que sólo puede ser descripto.

El correlacionismo fuerte no sólo se diferencia de la metafísica subjetiva, sino también del correlacionismo débil. Este último afirma que hay una cosa en sí, y que no es contradictoria. En cambio, el correlacionismo fuerte no sólo declara que no podemos saber si hay o no hay una cosa en sí, sino también que, en el caso de que la hubiera, esa cosa en sí podría ser contradictoria. Podría ser cualquier cosa, incluso podría ser completamente absurda. Que nosotros no podamos pensar en algo contradictorio, como dice Kant, no significa que no

17 Meillassoux, Quentin (2015). *Después de la finitud: Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra, p. 68.

pueda haber algo que de hecho sea contradictorio. Kant dice que el pensamiento se rige por el principio de no-contradicción, pero el correlacionismo fuerte le responde diciendo que ese principio sólo rige para lo pensable, no para lo posible. Si pudiera haber una cosa en sí, y dado que ni siquiera la podríamos pensar, esa cosa en sí podría contradecir todos los principios que rigen al pensamiento, incluyendo al principio de no-contradicción. En el correlacionismo fuerte que predomina en la filosofía analítica, esta cuestión se ve claramente en las llamadas "lógicas paraconsistentes". Algunos autores, como el argentino F. G. Asenjo y el brasilero Newton da Costa desarrollaron lógicas en donde puede haber contradicciones. Lo que esto muestra es que el principio de no-contradicción no es absoluto, porque se pueden inventar muchas lógicas distintas, en las cuales se rechaza ese principio.

Por último, a la cuarta variante del correlacionismo la podemos llamar "correlacionismo radical". Meillassoux no le da un nombre propio a esta variante, ni menciona cuáles son sus máximos representantes. Pero sí dice que se trata de una variante del correlacionismo cuyos principales exponentes son los intelectuales posmodernos en general. Harman[18] utiliza el término "correlacionismo muy fuerte" (*very strong correlationism*) para referirse a esta variante. En principio podríamos utilizar el nombre "correlacionismo posmoderno", pero nos parece más adecuado y más abarcativo denominarla "correlacionismo radical", porque puede haber autores que no son posmodernos y que sin embargo adhieren a las tesis particulares de esta variante.

El correlacionismo radical está de acuerdo con el correlacionismo fuerte en que la cosa en sí no se puede conocer ni pensar, pero que aún así, podría haber una cosa en sí, incluso una completamente absurda, hasta contradictoria. La diferencia entre estas dos corrientes concierne a la universalidad de la correlación. Mientras que el correlacionismo fuerte declara que la correlación no es absoluta, pero sí universal, el correlacionismo radical sostiene que no sólo no es absoluta, sino que tampoco es universal.

18 Harman, Graham (2015). *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*. Second Edition. Edimburgo: Edinburgh University Press, p. 18.

Antes del surgimiento del correlacionismo radical, las otras variantes diferían entre sí respecto de varias cuestiones, pero todas estaban de acuerdo en que la correlación, cualquiera que fuera, era de índole universal. Por ejemplo, la correlación podría ser el conocimiento, o la conciencia intencional de la fenomenología, o el ser-en-el-mundo, o el *Ereignis*, o los lenguajes formales, o los lenguajes cotidianos, etc. A pesar de estas diferencias, en todos los casos se afirma que la correlación es universal. El conocimiento, definido al modo kantiano, vale para todos los sujetos trascendentales; el ser-en-el-mundo vale para todos los Dasein, los lenguajes cotidianos valen para todos los interlocutores o hablantes de esos lenguajes. Acá es donde interviene el correlacionismo radical. Declara que la correlación, tal como se presenta en una época determinada y en un lugar geográfico particular, no es necesariamente válida en sentido universal. Distintas culturas, en diferentes lugares y momentos de la historia, pueden tener distintas correlaciones.

El correlacionismo es sólo uno de los conceptos fundamentales de la filosofía de Meillassoux, pero también hay muchos otros. Por ejemplo: el arqueofósil[19], la ancestralidad, la sinrazón, y el hiper-Caos, entre otros. Sin embargo, acá no vamos a tener en cuenta estos conceptos. Solamente nos concentraremos en el concepto del correlacionismo, mostrando que en la filosofía argentina se pueden encontrar varios ejemplos del mismo.[20] He analizado los otros conceptos funda-

19 En la versión castellana de *Después de la finitud*, este término está traducido como "achi-fósil". Aunque ésa sea la traducción literal, nos parece más adecuado traducirlo como "arqueofósil", ya que alude al término griego *arkhé*, y en las palabras del castellano que contienen esa raíz se suelen utilizar variaciones de "arqueo" en vez de "archi"; por ejemplo: "anarquía", "arqueología", "arcángel", en vez de "anarchía", "archilogía", "archi-ángel", etc.

20 Antonelli comenta: "Sería enriquecedor explicitar las razones por las que se elige aplicar la perspectiva de Meillassoux al pensamiento argentino y a los autores seleccionados en particular. Es decir, justificar el interés y la fecundidad filosófica de este enfoque ciertamente original." Con respecto al primer punto, considero que el llamado realismo especulativo en general, y la filosofía de Meillassoux en particular, constituyen un punto de inflexión en la filosofía contemporánea, marcan un antes y un después. Creo que tienen el potencial de transformar el pensamiento argentino y latinoamericano. Dicho de otra manera, es posible que en los años venideros se elaboren distintas propuestas filosóficas que, sin dejar de ser latinoamericanas,

mentales de la filosofía de Meillassoux en otros trabajos. Al final del presente libro se encuentran las referencias a los mismos.

> Antonelli, en su evaluación crítica del presente escrito, sugiere: "Convendría fundamentar esta opción metodológica, quizá a partir de la relevancia que tiene el concepto en el "diagnóstico" filosófico de Meillassoux." El motivo por el cual tomé esa decisión metodológica está fundamentado en un correo electrónico que Meillassoux le envió a Graham Harman. Allí, dice: "Propongo un camino, pero el interés de *Después de la finitud* consiste en que el lector puede estar de acuerdo con los tres capítulos críticos sobre el correlacionismo (1, 2, 5) sin que tenga la obligación de aceptar mi propia solución para escapar del mismo. Queda por ver, para cada lector, si puede experimentar con otros caminos."[21]

Es decir, que uno puede aceptar la crítica al correlacionismo brindada por Meillassoux, sin la obligación de aceptar las otras tesis de su filosofía.

En el capítulo 1, veremos que la filosofía de Alejandro Korn es un ejemplo de correlacionismo débil. Su versión del círculo correlacional consiste en afirmar que es imposible pensar en algo que esté por fuera de la conciencia. El paso de baile correlacional se encuentra como la

sean también no-correlacionistas. Para que se concreten proyectos de esa índole, sería conveniente realizar un análisis de los pensadores latinoamericanos del pasado, prestando particular atención al tipo de variante correlacionista que los caracteriza. Pero ese análisis también sirve para detectar las insuficiencias de los conceptos de Meillassoux en particular y del realismo especulativo en general, ya que una de las características del pensamiento latinoamericano, del cual el pensamiento argentino es sólo una parte, es la imposibilidad de que se lo reduzca a conceptos europeos. Con respecto al segundo punto, elegí como autores representativos a Alejandro Korn, Macedonio Fernández, Carlos Astrada, Rodolfo Kusch, Mario Bunge y Ernesto Laclau, porque he expuesto las principales características de sus obras en *Recorridos por la filosofía argentina*. Ahí no realicé ninguna crítica filosófica, simplemente me limité a presentar los contenidos de sus filosofías. En cambio, *Meillassoux y el correlacionismo argentino* representa el intento dialogar críticamente con las obras de aquellos filósofos.

21 Correo electrónico de Quentin Meillassoux del 9 de junio del 2006, reproducido en Harman, Graham (2007). "Quentin Meillassoux: a new French philosopher." *Philosophy Today*, *51*(1), 104-117.

creencia en la potencia constitutiva de la correlación sujeto-objeto. En cuanto a la redefinición de la objetividad científica, Korn critica al realismo por creer que está estudiando noúmenos en vez de fenómenos. Con respecto a la crítica de las filosofías de la representación en el nombre de una correlación más fundamental, Korn sostiene que el conocimiento debe ser reemplazado por la acción consciente. Su versión del afuera claustral se expresa como la tesis de que los objetos están fuera del sujeto, pero no fuera de la conciencia. Están fuera del sujeto porque se encuentran en el mundo exterior, pero no están fuera de la conciencia porque es posible pensar en ellos. Korn es un representante del correlacionismo débil porque sostiene que hay una "coerción lógica" que nos obliga a postular la existencia de una cosa en sí. Dice que no la podemos conocer, pero sí pensar.

El capítulo 2 es acerca de Macedomio Fernandez, cuya obra es un ejemplo de la variante del correlacionismo que Meillassoux llama metafísica subjetiva. El término subjetivo que Macedonio decide convertir en absoluto es el recién despertar. Es decir, el estado en el cual recién nos despertamos de un sueño, un estado en el que no estamos completamente soñando pero tampoco estamos completamente despiertos. La correlación fundamental para Macedonio es vigilia-sueño. El círculo correlacional, en su obra, equivale a la afirmación de que es imposible pensar en un sueño que esté aislado de la vigilia. El paso de baile correlacional se encuentra como la tesis de que la vigilia y el sueño no son estados completamente separados, sino que la existencia consiste en una gradación entre esos dos estados. En cuanto a la redefinición de la objetividad científica, no encontramos referencias en la obra de Macedonio al consenso intersubjetivo, pero sí está la idea de que sólo tratamos con fenómenos, no con cosas en sí. Con respecto al mantenimiento de la correlación a pesar de las críticas a las filosofías de la representación, Macedonio sustituye al conocimiento por el estado del recién despertar. El afuera claustral en Macedonio está expresado como la idea de que "el mundo hay que descubrirlo", y utiliza el ejemplo antiguo de un remo que en el agua parece quebrado. La absolutización que del estado del recién despertar le permite a Macedonio elaborar una metafísica subjetiva con implicaciones novedosas tanto para el arte como para la filosofía.

En el capítulo 3, examinaremos la filosofía de Carlos Astrada, que puede ser considerada como un ejemplo de correlacionismo fuerte. El círculo correlacional en Astrada consiste en afirmar que no podemos desligarnos del contorno existencial del paisaje, así como "no podemos saltar por encima de nuestra propia sombra". El paisaje al que se refiere Astrada en *El mito gaucho* es el de la pampa, pero en *Tierra y figura* menciona otros paisajes que están correlacionados con diversos pueblos. El paso de baile correlacional en Astrada consiste en afirmar que la correlación pueblo-paisaje constituye a ambos términos de esa relación, es decir que no hay pueblos sin paisaje ni paisajes sin pueblos. Sobre este punto, Astrada brinda varios ejemplos: quechua-Altiplano, gaucho-pampa, y otros. En cuanto a la redefinición de la objetividad científica, Astrada dice que la contrastación de una hipótesis científica es una actividad social, no la actividad de un individuo aislado. A este respecto, brinda un ejemplo tomado de la física atómica. En cuanto al mantenimiento de la correlación a pesar de las críticas a las filosofías de la representación, Astrada critica aquellas filosofías que le otorgan un papel fundamental al conocimiento teorético, y sostiene que la correlación fundamental es la praxis. El afuera claustral se expresa de dos maneras en su filosofía. En primer lugar, si nos atenemos a los entes, caemos en una "prisión óntica". En segundo lugar, si nos atenemos al ser de los entes a partir del aspecto existencial de la praxis, podemos decir que caemos en una "prisión ontológica", aunque Astrada mismo no utiliza este último término. En cuanto a las características particulares del correlacionismo fuerte en Astrada, se destaca la tesis de que no todos los entes pueden ser abarcados por la lógica. Esto implica que si hubiera una cosa en sí, no necesariamente hay que postular su existencia a partir del principio de no-contradicción.

En el capítulo 4, mostramos que la filosofía de Rodolfo Kusch puede ser considerada como una metafísica subjetiva. Los dos correlatos son el estar-siendo y el estar, y la correlación misma es "estar en el mundo". El círculo correlacional en Kusch equivale a la afirmación de que no hay ningún ente que no se pueda relacionar con el estar del ser humano. Recurrimos a su ejemplo del jet para argumentar ese punto. El paso de baile correlacional en Kusch consiste en afirmar que no hay un estar-siendo sin un estar, ni vice versa. En cuanto a la

redefinición de la objetividad científica, Kusch sí utiliza el término "intersubjetividad", y también cita a Popper. Para Kusch, la intersubjetividad científica es un fenómeno cultural. En cuanto al mantenimiento de la correlación a pesar de las críticas a las filosofías de la representación, Kusch no sólo critica al correlacionismo que se fundamenta en el conocimiento, sino que incluso va más lejos y critica también la correlación Dasein-Ser en Heidegger. Así como en Heidegger el sujeto cognoscente es reemplazado por el Dasein o "ser-ahí", en Kusch el "ser-ahí" es reemplazado por el "estar-siendo". Al mismo tiempo, mientras que Heidegger reemplaza al objeto cognoscible por el Ser, Kusch reemplaza al Ser heideggeriano por el estar. El afuera claustral en su obra consiste en afirmar que el mundo exterior está poblado de entes que están, sin que esos entes necesariamente tengan ser, y que el estar de esos entes remite al estar del ser humano. Por último, con respecto a las características particulares de la metafísica subjetiva, Kusch sostiene que el estar, en tanto mero vivir, no sería soportable si no tuviese un fundamento absoluto.

En el capítulo 5, analizamos la filosofía de Mario Bunge, en tanto puede ser considerada como un ejemplo de correlacionismo fuerte. Mientras que Astrada está mucho más próximo al correlacionismo fuerte que proviene de la filosofía continental, Bunge está mucho más cerca del que proviene de la filosofía analítica. El círculo correlacional en Bunge equivale a la afirmación de que no hay ningún objeto que pueda ser pensando sin que ese pensamiento sea un proceso neurocognitivo, más específicamente una serie de procesos cerebrales. El paso de baile correlacional consiste en afirmar que la correlación entre el cerebro y el mundo constituye a ambos, no porque el cerebro fabrique al mundo, sino porque lo conoce. En cuanto a la redefinición de la objetividad científica, Bunge resalta el carácter social de la ciencia, argumentando que una hipótesis no puede ser aceptada a menos que sea puesta a prueba por varias personas. Con respecto al mantenimiento de la correlación, Bunge critica a las filosofías que hacen hincapié en la representación. Él sostiene que el conocimiento no es exactamente una representación, sino una "traducción". Para ello traza una analogía con ciertos artefactos como los electrocardiogramas, que traducen las variaciones de voltaje en gráficos; y las radios, que transforman las ondas electromagnéticas en ondas de sonido.

De manera similar, el cerebro conoce al mundo a través de procesos que son más parecidos a una "traducción" que a una representación. Acerca del afuera claustral, Bunge dice que las distintas ciencias investigan el mundo, sin que esto signifique que fabriquen al mundo. Por último, las características particulares del correlacionismo fuerte en Bunge son bastante peculiares si se las examina desde el punto de vista de la filosofía de Meillassoux. Contrariamente a la caracterización que Meillassoux hace del correlacionismo fuerte, Bunge sostiene que existe una cosa en sí, y que además de poder pensarla, también se la puede conocer. Pero al mismo tiempo hace hincapié en la facticidad de la correlación, tanto en lo que atañe al polo subjetivo como al polo objetivo.

En el capítulo 6, consideramos que la filosofía de Ernesto Laclau es un ejemplo de correlacionismo radical. El círculo correlacional en Laclau equivale a la afirmación de que es imposible pensar o indicar de cualquier manera un objeto no-discursivo, porque para él todo objeto es discursivo. El paso de baile correlacional se encuentra bien documentado tanto en Laclau como en Mouffe; sostienen que el discurso constituye al mismo tiempo a los agentes sociales y a los objetos. En cuanto a la redefinición de la objetividad científica, Laclau & Mouffe sostienen que todas las ciencias, incluidas las ciencias naturales, son discursos. Con respecto al mantenimiento de la correlación a pesar de las críticas a las filosofías de la representación, Laclau critica a las filosofías que se fundamentan en una correlación teorética y contemplativa. Sostiene que el discurso se constituye primariamente como interacción práctica. El afuera claustral en Laclau & Mouffe consiste en afirmar que lo exterior a un discurso son otros discursos. Esto no significa que en esos discursos no existan objetos externos, sino que esos objetos externos no están por fuera de los discursos. Por último, Laclau & Mouffe consideran que la correlación no sólo no es absoluta, sino que tampoco es universal.

Resta decir que hemos tomado la decisión metodológica de no considerar la bibliografía secundaria que existe para cada uno de los seis filósofos argentinos en cuestión. Esto lo hemos hecho en nuestro libro anterior. Pero el motivo principal no es ése, sino el siguiente: no hay, hasta la fecha, ningún trabajo especializado que haya examinado las relaciones entre la filosofía de Meillassoux y la de los seis autores

argentinos mencionados. Hay una única excepción, que es la nota preliminar de Florencio Noceti a la traducción castellana de *Después de la finitud*, donde traza una comparación entre el pensamiento de Macedonio Fernández y el de Meillassoux. Siendo así, nos hemos concentrado exclusivamente en las fuentes primarias. Consideramos que es conveniente proceder de este modo cuando se está trabajando en un terreno nuevo, que no ha sido tematizado en la bibliografía secundaria. Por supuesto que es posible polemizar y criticar las interpretaciones disponibles de las fuentes primarias en cuestión. Pero en términos metodológicos, nos parece que esa tarea corresponde a trabajos futuros. En el presente libro, el objetivo principal es elaborar nuestro propio marco teórico, independientemente de las intepretaciones existentes, para poder dialogar con las mismas en una instancia futura.

En la conclusión identificamos algunos puntos en común entre las filosofías de estos seis autores argentinos y la de Meillassoux. Además, lejos de adherir de manera acrítica a su punto de vista, presentamos algunas críticas a su filosofía.

CAPÍTULO 1
Alejandro Korn

Antes de examinar el correlacionismo de Alejandro Korn, es necesario que diga unas palabras acerca de la historia de Damiana Kryygi. Tuve noticia de esa historia en noviembre del 2017, y cambió por completo mi apreciación de Korn y de su obra. Cuando se publicó *Recorridos por la filosofía argentina* en mayo de ese mismo año, no la conocía. Por este motivo, en ese libro, la caracterización que hice de Korn y de su filosofía fue altamente elogiosa. Tras conocer la historia de Kryygi, todo cambió.

Kryygi fue una niña perteneciente al pueblo originario de los Aché. Nació en las selvas del Paraguay. Mientras todavía era una niña, en 1896 unos colonos blancos entran al territorio de ese pueblo, con la excusa de que se les había perdido un caballo. Los colonos acusan a los Aché de haberlo robado, e inmediatamente comienzan a disparar. Asesinan a tres personas. Kryygi estuvo ahí. Tenía cuatro años mientras presenciaba esa masacre. Los colonos la raptan, y se la entregan a unos antropólogos extranjeros, Ten Kate y Charles de la Hitte, que en ese momento estaban en el Paraguay. Estos antropólogos, racistas, la estudian como si no fuese una persona, sino "un ser inferior". Le dan otro nombre, Damiana, porque el día de la masacre y del rapto fue el día de San Damián.

Dos años después, los antropólogos la entregan a Alejandro Korn. Él, por su parte, se la entrega a su madre, para que Damiana trabaje como sirvienta en su casa. Ella todavía era una niña. En la casa de la madre de Korn se solía hablar tanto en alemán como en castellano, y Damiana pronto aprendió ambos idiomas. Cuando llegó a la adolescencia, conoció a un joven con el cual establecieron un noviazgo. Tuvieron que mantener su relación en secreto, porque los Korn le

prohibieron tener contacto con personas ajenas a la familia. Pero los Korn pronto los descubrieron, y pusieron a un perro guardián en el patio para que Damiana y su novio no volvieran a verse.

Damiana se quejó. Ya había sufrido demasiado en su vida como para tener que seguir soportando esos maltratos. El perro guardián murió un día, y los Korn acusaron a la joven de haberlo envenenado. Alejandro Korn, que en ese momento era el psiquiatra que dirigía el manicomio Melchor Romero, decretó que Damiana "estaba loca", y la internaron a la fuerza en esa institución. Para mantenerla internada durante más tiempo, era necesario inventar una justificación "más científica" acerca de la supuesta locura que tenía; por este motivo, en su diagnóstico se decretó que tenía "una libido incontrolable". Damiana tenía 14 años al momento de ser internada.

Un antropólogo alemán, llamado Robert Lehmann-Nitsche, estaba en Argentina en esa época, y era uno de los allegados de Alejandro Korn. Los colegas de Lehmann-Nitsche lo llamaban informalmente "el erotólogo", porque tenía afición por los mitos folclóricos en los que se narraban escenas sexuales. Lehmann-Nitsche le pidió permiso a Alejandro Korn para fotografiar a Damiana desnuda, con la excusa de que iba a realizar un estudio comparativo entre "las razas inferiores" y "la raza aria". Korn se lo concedió. Al poco tiempo después de que Lehmann-Nitsche tomó esas fotografías, Damiana murió. En la causa de muerte se indicó una "tisis galopante".

Pero esta historia no termina ahí. Porque a Damiana la siguieron deshumanizando incluso después de morir. Lehmann-Nitsche nuevamente obtuvo el permiso de Alejandro Korn para separar la cabeza de Damiana de su cuerpo. Envió el cráneo, que había sido cortado con un serrucho, a Alemania, donde fue exhibido en la Sociedad Antropológica de Berlín. El resto de los huesos de Damiana fueron enviados al Museo Antropológico de la Plata, donde permanecieron durante un siglo.

En el 2007, la comunidad Aché reclamó los restos de Damiana. Un grupo de estudiantes y de científicos argentinos se sumó al pedido, y se logró recuperar su cráneo y el resto de sus huesos. Los Aché realizaron una ceremonia funeral, para que Kryygi, ya no Damiana, pudiera finalmente descansar. Hubo varias notas publicadas acerca de esta historia, dos de ellas por Osvaldo Bayer en el diario Página

12. En el 2015, Alejandro Fernández Mouján realizó un documental cinematográfico titulado "Damiana Kryygi".

Dejo al criterio de los lectores la reconsideración del carácter moral de Alejandro Korn. Por mi parte, no me parece necesario extenderme acá sobre este punto. Alcanza con decir que Alejandro Korn, para mi, ha dejado de ser una persona elogiable. Antonelli señala a este respecto: "La historia es interesante, no obstante lo cual su pertinencia en este marco es dudosa." Mi respuesta es que, por una cuestión de honestidad intelectual, es importante incluirla en este marco. Soy consciente de que alguien podría creer, erróneamente, que estoy incurriendo en un ataque *ad hominem* al relatar esa historia en este lugar. Sin embargo, ése no es el caso. En el análisis que sigue, el lector podrá ver que en ningún momento apelo a la historia de Kryggi para criticar a la filosofía de Korn. Mi crítica a su filosofía se basa pura y exclusivamente en los recursos conceptuales brindados por Meillassoux.

Habiendo dicho esto, veremos cómo en la filosofía de Korn se pueden encontrar ejemplos de las cinco características generales del correlacionismo. Después veremos ejemplos de las características particulares del correlacionismo débil. El argumento del círculo correlacional se encuentra bien documentado en la obra de Korn. Su formulación más explícita está en *La Libertad Creadora*, donde dice lo siguiente:

> Veamos si cabe siquiera la posibilidad de concebir algo fuera de la conciencia. Y de ahí que al decir concebir, ya la hemos puesto en movimiento, ya prevemos que el resultado de nuestra tentativa volverá a ser una concepción. Llevemos el pensamiento a la iniciación más remota de los tiempos, lancémoslo a espacios insondables más allá de la vía láctea, divaguemos por los espacios multidimensionales: nunca lograremos salir de las fronteras de la conciencia; la imaginación más audaz no puede salvarlas. No obstante, queremos que haya algo ajeno al proceso consciente, que sea su negación, y lo llamaremos inconsciente. Y bien, hemos vuelto a realizar una concepción. Lo inconsciente mismo no existe sino en cuanto lo pensamos, y, en el acto de pensarlo, ha dejado de ser inconsciente.[22]

22 Korn, Alejandro. (1949). *La libertad creadora*. En *Obras Completas*. Presentadas por Francisco Romero. Buenos Aires: Editorial Claridad, p. 215.

Dicho de otra manera, no podemos pensar el en-sí sin contradecirnos inmediatamente, porque en el momento en que pensamos el en-sí, lo convertimos en un para-nosotros. Korn es explícito respecto de este punto cuando sostiene que si queremos pensar en aquello que esté fuera de la conciencia, inmediatamente lo referimos de nuevo a nuestro pensamiento. Dicho de otra manera: si yo tratara de pensar en algo por fuera de la conciencia, como lo no-consciente o el inconsciente, me doy cuenta de que la referencia de lo que estoy pensando sigue estando dentro de la conciencia. Sin embargo, esto no significa que mi conciencia haya creado a los objetos externos. La realidad, dice Korn, no es un mero fenómeno mental:

> Que cuanto es sólo existe en una conciencia, no implica de por sí que la realidad misma sea únicamente un fenómeno mental. Quiere decir, tan sólo, que en esta forma se nos presenta y en ninguna otra. Sin embargo, bien pudiera nuestro conocimiento ser el reflejo de una realidad distinta. Podemos en abstracto distinguir el *modus cognoscendi* del *modus essendi*; afirmar la identidad de ambos importa identificar el ser con el pensar. Esta posición es la del idealismo absoluto y se le opone el realismo extremo, que considera a la conciencia como un epifenómeno de actividades extrañas.[23]

¿Ha existido desde siempre la conciencia, según Korn? La respuesta es negativa, porque sostiene que la conciencia emergió con los primeros seres humanos. Korn afirma que podemos pensar y hablar acerca de los eventos que precedieron la emergencia de la conciencia. Por ejemplo, cuando dice "remontemos el pensamiento hasta los comienzos del tiempo". El punto es que nosotros, en el presente, podemos pensar en un pasado en el cual no existíamos. Pero ese pasado se vuelve parte de nuestra conciencia en la medida en que lo pensamos. Dicho de otra manera, para Korn, no necesitamos ser contemporáneos con los eventos pasados para poder pensarlos, porque son parte del contenido de una conciencia que opera en el presente.

Veamos ahora la cuestión del paso de baile correlacional. Según este argumento, la relación entre el sujeto y el objeto no es algo que

23 Ibíd., pp. 215-216.

se añade en una supuesta etapa posterior. Por el contrario, están ya desde siempre en una relación mutua que los constituye. En los textos de Korn, hay varios pasajes en los que se ve este argumento. Su formulación más explícita es la siguiente:

> Aparentemente, la capacidad cognoscitiva debiera preceder al conocimiento, pero de hecho, éste tampoco se concibe sin lo cognoscible. El conocimiento consiste precisamente en el acto de conocer y no puede precederse a sí mismo. El sujeto o el objeto aislado son abstracciones, no existe el uno sin el otro. Al polarizarse la actividad consciente, pone al uno frente al otro, sin renunciar a conservarlos unidos por relaciones mutuas, que por fuerza participan del carácter subjetivo y del objetivo. No hay aquí un *a priori* ni un *a posteriori*: hay una influencia y una concordancia, una acción común simultánea que no podría puntualizar la abstracción más sutil.[24]

La cita anterior es un ejemplo del paso de baile correlacional, dado que para Korn el sujeto y el objeto no existen de manera aislada, porque la "acción común simultánea" entre ellos los constituye. Por eso también dice que el sujeto y el objeto están "unidos por relaciones mutuas", es decir, por la correlación. La misma está presente desde el primer momento, constituyendo tanto al polo subjetivo como al objetivo, por eso Korn dice que "al polarizarse la acción consciente, pone al uno frente al otro".

En cuanto a la tercera decisión, que concierne a la redefinición de la objetividad como intersubjetividad en vez de adecuación, Korn dice lo siguiente: "El realismo se vuelve ridículo cuando afirma conocer las cosas y no solamente su representación mental, para excluir luego de su metafísica al sujeto como una entidad despreciable. ¡Pretende conocer el noumeno!" [25]

No se menciona el concepto de la intersubjetividad en la cita anterior, pero sí está planteada la distinción kantiana entre el fenómeno y la cosa en sí. Mediante esa distinción, Korn busca descalificar al rea-

24 Ibíd., p. 222.

25 Korn, Alejandro. (1949). *Introducción al estudio de Kant*. En *Obras Completas*. Presentadas por Francisco Romero. Buenos Aires: Editorial Claridad, p. 382.

lismo, diciendo que no podemos conocer una cosa en sí misma, sino sólo un objeto de la experiencia, es decir, un fenómeno.

En cuarto lugar, está la decisión de mantener la correlación incluso a pesar de las críticas a las filosofías de la representación. Korn habla acerca de la conciencia en tanto se la puede entender como una correlación entre el sujeto y el objeto, pero dice que esto sólo es así desde un punto de vista meramente contemplativo. En cambio, en la vida cotidiana, dice Korn, no somos meramente sujetos conscientes, sino que somos fundamentalmente sujetos actuantes. Por este motivo, Korn reemplaza al concepto de la conciencia por el de la acción consciente. Dice al respecto: "En lugar de la realidad tenemos, pues, una actualidad y ésta es la palabra correcta que nos enseñó Aristóteles. Los hechos se actualizan, no se realizan. La misma conciencia no es una entidad, sino acción, y ni siquiera acción abstracta, sino concreta. Una conciencia pura sería una conciencia sin contenido, es decir, una acción sin actividad, ejemplo acabado de absurdo." [26]

Precisando aún más el concepto de la acción, Korn la define de la siguiente manera en *Apuntes Filosóficos*:

> Acción es la voluntad actualizada en la medida de nuestro poder. El complejo proceso de la actividad psíquica remata en una finalidad material. El brazo ejecuta la volición. Por la acción el hombre rompe su aislamiento, interviene en su mundo, conquista su bien, repele la agresión y traza los límites de su dominio. La acción es la comunión del sujeto y del objeto, la conjunción de lo ideal y de lo real. En la acción se restablece la unidad psico-física. [27]

Para Korn, la acción nos permite salir del estado meramente contemplativo. A través de ella, abandonamos la contemplación pura e intervenimos en el mundo. En un pasaje todavía más dramático, Korn dice:

26 Korn, Alejandro. (1949). *La libertad creadora*. En *Obras Completas*. Presentadas por Francisco Romero. Buenos Aires: Editorial Claridad, p. 223.

27 Korn, Alejandro. (1949). *Apuntes filosóficos*. En *Obras Completas*. Presentadas por Francisco Romero. Buenos Aires: Editorial Claridad, p. 340.

> La acción corta este nudo gordiano. Lo corta tras reflexiones meditadas o por impulsos violentos, pero lo corta porque es cuestión de vida o muerte. He aquí que los problemas se desvanecen. La acción no se desenvuelve ante un mundo ficticio. Encara lo presente y lo concreto. El contorno tempo-espacial es real, pues opone su resistencia y cede ante el esfuerzo. No nos debatimos en ningún limbo, porque la acción es eficaz. La existencia es real porque la conquistamos día a día. El conflicto con el vecino es real porque nos amarga y constriñe. Lo ignoto es real porque a cada paso nos coarta. Pero también es real el puño que abate el obstáculo.[28]

La conciencia ha sido reemplazada por la acción consciente, en tanto que esta última es la correlación fundamental entre el sujeto y el objeto. El primero de ellos ha dejado de ser meramente un sujeto cognoscente, ahora es principalmente un sujeto actuante, o más precisamente, es un sujeto libre. El objeto, por su parte, ya no es más un objeto meramente cognoscible, ahora es un obstáculo. Por eso, Korn dice: "El dualismo del sujeto y del objeto, se reduce, precisamente, a la oposición de la libertad y la necesidad."[29]

Para Korn, el sujeto es libre porque puede proponerse finalidades, metas a lograr en el futuro. Los objetos, en cambio, están regidos por la necesidad, entendida como causalidad, y se presentan como obstáculos a superar. Si quiero cruzar un rio, la corriente de agua no sólo se presenta como un objeto cognoscible, sino también como un obstáculo que me impide llegar al otro lado. No puedo superar ese obstáculo meramente contemplando el curso del agua. Para superarlo, debo tomar una decisión y llevarla a cabo. Por ejemplo, puedo construir una balsa rudimentaria y un par de remos para navegar hasta la otra orilla. Mediante la conciencia contemplo el curso del rio, mediante la acción consciente puedo superar ese obstáculo y llegar al otro lado.

En quinto lugar, está el tema del afuera claustral. El ejemplo más claro de esto en los escritos de Korn es el siguiente: "El mundo objetivo está, por cierto, fuera del yo, pero no fuera de la conciencia. Al

28 Ibíd., p. 340.

29 Korn, Alejandro. (1949). *Introducción al estudio de Kant*. En *Obras Completas*. Presentadas por Francisco Romero. Buenos Aires: Editorial Claridad, p. 385.

calificar algo de externo, nos referimos al yo y no a una realidad incognoscible. ¿Por qué hemos de sustituir la realidad conocida por otra imaginaria? En verdad, la conciencia se desdobla en un orden objetivo y en otro subjetivo."[30]

Si recurrimos al ejemplo del árbol que brinda Francis Wolff, podemos decir que para Korn los árboles se encuentran fuera del sujeto, pero no se encuentran fuera de la conciencia. Por eso dice que el mundo objetivo está "fuera del yo, pero no fuera de la conciencia". Los árboles están fuera del yo porque son objetos reales, pero no están fuera de la conciencia porque el sujeto puede pensar en ellos.

Hasta aquí hemos indicado el modo en que la filosofía de Korn cumple con los cinco requisitos del correlacionismo en general. Veamos ahora algunos ejemplos de las características particulares del correlacionismo débil que se pueden encontrar en su obra. Recordemos que el correlacionismo débil se distingue por afirmar que hay una cosa en sí, incognoscible pero pensable, y que debe existir porque de lo contrario caeríamos en la contradicción de sostener que hay apariencias sin que haya algo que aparece. A este respecto, Korn dice: "Es que el noumeno no es más que el concepto del Ser, que una coerción lógica nos obliga a postular, porque lo relativo exige lo absoluto, si no hemos de caer en el solipsismo o en el nihilismo."[31]

Korn concuerda con Kant en que, por motivos lógicos, tiene que haber una cosa en sí. La terminología es ligeramente distinta en ambos autores. Kant dice que tiene que haber una cosa en sí porque de lo contrario tendríamos que afirmar que existen apariencias sin que haya algo que se aparece. Korn, por su parte, sostiene que tiene que haber una cosa en sí porque ella equivale al concepto de lo absoluto, y no podemos tener un concepto de lo relativo sin tener al mismo tiempo un concepto de lo absoluto. Esto se debe a una "coerción lógica", comparable al modo en que Kant dice que tiene que haber una cosa en sí para no infringir el principio de no-contradicción. En *Axiología*, Korn presenta esta idea de la siguiente manera: "Pensar es

30 Korn, Alejandro. (1949). *La libertad creadora*. En *Obras Completas*. Presentadas por Francisco Romero. Buenos Aires: Editorial Claridad, p. 217.

31 Korn, Alejandro. (1949). *Introducción al estudio de Kant*. En *Obras Completas*. Presentadas por Francisco Romero. Buenos Aires: Editorial Claridad, p. 382.

relacionar. Toda relación ha de tener dos términos. Aun los contrarios, si bien se oponen, se apoyan y se justifican. He ahí la fuente de todos los dualismos."[32]

Dado que para Korn, pensar es relacionar, y que relacionar siempre requiere dos términos, si tenemos el concepto de lo relativo, necesariamente tenemos que tener el concepto de lo absoluto. Sin embargo, eso no significa que podamos conocer lo absoluto. Korn dice al respecto:

> Nos hostiga con demasiada viveza la evidencia de nuestra relatividad y la aspiración hacia lo absoluto surge imperiosa, como una exigencia lógica, como un anhelo del sentimiento, como una finalidad querida; nunca como un hecho actualizado. Ninguna intuición, ningún dato empírico, ningún raciocinio nos esclarece el concepto de lo absoluto, aunque sea el complemento ineludible de lo relativo.[33]

Para Korn, a pesar de que aspiramos a lo absoluto, esa aspiración no se realiza jamás; por eso dice que no se presenta "como un hecho actualizado", es decir, como algo realizable. No sólo hay una aspiración hacia lo absoluto debido a una "exigencia lógica", sino que esa aspiración también se puede presentar bajo un aspecto emocional, como un anhelo, o como una finalidad. Pero nunca llegaremos a saber qué es lo absoluto, no hay ni datos empíricos al respecto, ni intuiciones, ni raciocinios que nos permitan conocerlo. Es esta tesis la que nos permite caracterizar a Korn como un correlacionista débil.

32 Korn, Alejandro. (1949). *Axiología*. En *Obras Completas*. Editorial Claridad: Buenos Aires, p. 267.

33 Korn, Alejandro. (1949). *La libertad creadora*. En *Obras Completas*. Presentadas por Francisco Romero. Buenos Aires: Editorial Claridad, p. 240.

CAPÍTULO 2
Macedonio Fernández

Se puede caracterizar a Macedonio Fernández como un representante de la metafísica subjetiva. Recordemos que esta variante absolutiza la correlación. Por eso tenemos, según Meillassoux, el Espíritu Absoluto de Hegel, la Voluntad de Vivir de Schopenhauer, y la Vida de Deleuze, entre otras. En el caso de Macedonio, nos parece que la correlación fundamental que él absolutiza es la del estado del recién despertar. Sus dos correlatos son la vigilia y el sueño.

Veamos primero cómo se expresa el círculo correlacional en su obra. El mismo equivale a la imposibilidad de pensar en los sueños independientemente de la vigilia. Dice Macedonio:

> En general estamos bien seguros de haber *soñado* tales cosas anoche, de que no ocurrieron realmente, aunque nos conmovieron e hicieron sufrir, aunque nos llevaron aun a la actividad y a pesar de que aun ahora impregnan nuestra vigilia con leves fluctuaciones de melancolía, ecos de la visita secreta del ensueño, y empañan por instantes la seguridad y realidad de la luz diurna; como estamos también ciertos de haber *experimentado* tal otra situación o sucesos ayer.[34]

Podemos trazar una comparación con la correlación sujeto-objeto. En aquella, el círculo correlacional consiste en afirmar que no podemos pensar en un objeto independientemente de un sujeto pensante sin contradecirnos. En el caso de la correlación vigilia-sueño, el argumento tiene la siguiente forma: es imposible pensar en un sueño independientemente de la vigilia, porque si no hubiese vigilia, no tendríamos

34 Fernández, Macedonio. (2001). *No todo es vigilia la de los ojos abiertos*. Obras completas volumen 8. Buenos Aires: Corregidor, p. 93.

manera de saber que se trata de un sueño. Sería imposible definirlo como tal. Es cierto que durante el sueño no estamos en el estado de vigilia, y esto podría parecer una objeción frente a lo anterior. Pero el caso es que mientras estamos soñando, no calificamos a nuestros sueños como sueños, sino que los vivenciamos como si fuesen reales. Es sólo después de haber despertado que tenemos la posibilidad de decir: hace unos instantes estaba soñando, me pareció que estaba vivenciando una realidad, pero ahora que desperté me doy cuenta de que fue un sueño. Dicho de otra manera, un sueño sólo puede ser pensado como sueño desde el punto de vista de la vigilia. Si nunca hubiésemos despertado, si sólo soñásemos, no tendríamos manera de saber que estamos soñando.

El paso de baile correlacional en la obra de Macedonio equivale a la afirmación de que la correlación vigilia-sueño, es decir el estado del recién despertar, tiene un poder constitutivo, porque constituye a ambos correlatos. El concepto del sueño no tiene sentido sin el de la vigilia, y viceversa. Al respecto, dice Macedonio: "Esto importa que la existencia no se divide en vigilia y sueño, sino en una gradación varia de estados de la unidad individual."[35]

La cita anterior muestra que para Macedonio, la vigilia y el sueño no son términos mutuamente aislados, sino que hay una relación fundamental entre ellos, una correlación. En vez de una división tajante, hay una "gradación varia" entre esos dos polos. Vimos que no podríamos calificar a un sueño como un sueño si no tuviésemos un estado de vigilia. También se puede formular una tesis complementaria: no podríamos calificar a la vigilia como vigilia si no tuviésemos sueños. Si nunca hubiésemos soñado, si nunca hubiésemos estado inmersos en un sueño, no tendría sentido el concepto de la vigilia. Porque si nunca hubiésemos soñado, sólo habríamos vivenciado la vigilia como realidad, pero nunca nos habría sido posible contraponer el estado de vigilia al del sueño, dado que nunca habríamos soñado.

En cuanto a la sustitución de la adecuación por la intersubjetividad en la redefinición de la objetividad científica, no hay pasajes en la obra de Macedonio que tematicen detalladamente esta cuestión. Sin embargo, en reiteradas ocasiones Macedonio critica el concepto

35 Ibíd., p. 98.

del noúmeno, como veremos más adelante. Además, hace hincapié en los fenómenos. En *Todo y Nada*, la cuestión de la interacción con los fenómenos está expresada de manera humorística: "¡Buenos días, Mundo!, siempre fenomeneando."[36]

Si nos enfocamos en el contenido del chiste anterior, podemos decir que para Macedonio, siempre que interactuamos con el mundo, lo hacemos con fenómenos, no con cosas en sí. De ahí se podría derivar la conclusión de que la ciencia también trata exclusivamente con fenómenos, aunque esto no está dicho de manera explícita en la obra de Macedonio. Tampoco hay referencias al consenso intersubjetivo como nuevo criterio de la objetividad científica. Por estos motivos, es posible decir que la tercera característica del correlacionismo se encuentra sólo de manera muy tenue en la obra de Macedonio.

Con respecto al mantenimiento de la correlación, Macedonio rechaza la correlación sujeto-objeto, en tanto se la concibe como representación. Dice lo siguiente:

> Todo el pensar construcciones o estructuras (materiales) para correlacionarlas y ponerlas una a una como contrafiguras de los hechos de conciencia (el mundo external como correlato de secuencias de lo sentido, de las series psicológicas), es un pensar impráctico, una invención libre, que no podría justificarse sino como uno de los modos estéticos, no como un modo de conocimiento pasivo. Esta persecución de componer, descubrir estructuras de lo material correlativas a los fenómenos morales parecería, así, casi una especie de necesidad estética de la conciencia, puesto que no es práctica, no es requerida para la acción intraconciencial; parecería un momento de aceptación de la contingencia o mundo por la conciencia o alma, como dije.[37]

En vez de ese "modo de conocimiento pasivo" entre un sujeto cognoscente y un objeto cognoscible, la correlación fundamental es la del estado del recién despertar. Al respecto, dice Macedonio:

36 Fernández, Macedonio. (1995). *Todo y Nada*. Obras completas volumen 9. Buenos Aires: Corregidor, p. 117.

37 Fernández, Macedonio (1987). *Relato, cuentos, poemas y misceláneas*. Obras completas volumen 7. Buenos Aires: Corregidor, p. 127.

Uso comillas para los ensueños y en todo lo que escriba específicamente sobre ellos las usaré, para que si alguna vez yo, que soy ensueño para otros, me aparezco al lector en su mente, me distinga por las comillas como ensueño suyo. Todo el Arte podría llevarlas y todo lo que yo escribí, mis tres libros hasta hoy, *Vigilia*, *Recienvenido* y *La Eterna*, quise plantearlo en el estado y como una figuración del estado del recién despertar y no del todo sin sueños. Es un estado que debiéramos reservarnos para frente al dolor y los presentimientos de la pasión, como para el idilio de la pasión debiéramos crearnos una super-vigilia, aunque la pasión ya lo es.[38]

Veremos más adelante el tema de la pasión como una super-vigilia. Por ahora, conviene tener en cuenta solamente lo que dice Macedonio respecto del estado del recién despertar. Nótese que Macedonio podría haber dicho que sus obras de literatura están planteadas en el estado del *sueño*, en vez del estado del *recién despertar*. Creemos que esto es lo que diferencia a Macedonio de los surrealistas. Si Macedonio hubiese planteado sus trabajos en el estado del sueño, entonces se habría privado de la posibilidad de usar elementos de la vigilia, tales como la argumentación racional. Al situar sus trabajos literarios y filosóficos en el estado del recién despertar, Macedonio puede incluir y fusionar todos los elementos típicos de la vigilia, como la racionalidad, junto con todos los elementos típicos de los sueños, como los absurdos. Pero Macedonio no traza una distinción tajante entre los elementos de la vigilia y los del sueño. Al contrario, los combina y los fusiona de maneras caóticas, que desafían cualquier intento de clasificación artística y filosófica de sus obras.

El estado del recién despertar es el momento fugaz y efímero en el cual recién despertamos, pero en el que no estamos completamente desprovistos de los sueños recientes. Dicho de otra manera, es el estado de transición entre el soñar pleno y la vigilia plena. En ese breve momento, no estamos completamente inmersos en el sueño, porque estamos recién despertando. Pero tampoco estamos completamente despiertos, de manera que no estamos desprovistos de las imágenes del sueño reciente. Aquellas están todavía presentes de una manera

38 Fernández, Macedonio. (1967). *Museo de la Novela de la Eterna*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, p. 60.

muy viva. Ese estado, por más efímero que pueda ser, combina los elementos de dos polos opuestos: los elementos racionales de la vigilia y los elementos absurdos del sueño. Este estado particular es lo que Macedonio absolutiza, de tal manera que se hace imposible decir qué hay más allá del mismo.

Lo anterior puede parecer cuestionable. Si el estado del recién despertar es tan breve, ¿cómo se podría justificar su absolutización? Nos parece que la clave para responder a esta pregunta reside en el concepto de los ensueños diurnos. Macedonio dice al respecto: "Con los ojos abiertos no ver; no tapados los oídos no oír algarabías que en otros momentos declaramos insufribles; tocar y nada sentir, vestirse, desvestirse y saber que tan variados y complejos movimientos se han ejecutado sólo porque luego nos notamos vestidos o sin ropas, todo esto que ocurren plena vigilia ¿no es ya un dormir parcial?" [39]

Es decir, que aún durante la vigilia, hay momentos en los que estamos inmersos en un "dormir parcial", o un estado de ensueño diurno. Por lo tanto, el estado del recién despertar no se refiere exclusivamente al momento breve y efímero en el que comienzo a despertar después de haber dormido, sino que también está presente en los momentos de la vigilia en donde me encuentro en un "dormir parcial", o inmerso en ensueños diurnos. Y a lo largo del día, estos casos pueden ser muchos. Docenas o cientos de pequeños momentos del "dormir parcial" constituyen un estado prolongado del recién despertar.

En cuanto al afuera claustral, Macedonio dice que en el mundo externo se encuentran objetos que pueden ser percibidos, y que además nos formamos imágenes de esos objetos:

Todos los fenómenos de carácter externo tienen una reproducción o imagen en el alma y como no prejuzgamos acerca de si las *imágenes*, semejantes a las *sensaciones*, son efecto, reflejo de éstas, podríamos decir que todos los hechos del mundo externo se encuentran también en la conciencia, en tanto que la recíproca no ocurre, pues además de las imágenes la conciencia contiene los fenómenos del dolor y placer que no tienen figuración en el mundo material. La imagen "clavel" que tengo en mi mente puedo percibirla como externa, en sensación o presentación,

39 Fernández, Macedonio. (2001). *No todo es vigilia la de los ojos abiertos*. Obras completas volumen 8. Buenos Aires: Corregidor, p. 98.

y otras conciencias pueden extraer la misma imagen de la misma presentación: pero la tristeza que experimento no puedo percibirla exterior ni otras conciencias lo pueden.[40]

El ejemplo del clavel que utiliza Macedonio es parecido al ejemplo del árbol de Francis Wolff. Así como tener conciencia de un árbol no es meramente tener una idea, sino que estamos pensando en un árbol real, ubicado en el mundo, Macedonio dice algo similar respecto del clavel. En mi mente tengo una imagen del clavel, pero eso no significa que solamente lo esté imaginando; al contrario, esa imagen corresponde a un clavel real, ubicado en el mundo. Si no fuera así, entonces otras conciencias no podrían formarse imágenes de ese mismo clavel, pero Macedonio dice que "otras conciencias pueden extraer la misma imagen de la misma presentación". Esto es así porque el clavel en cuestión es un objeto real ubicado en el mundo exterior, al igual que el árbol que menciona Francis Wolff.

Por lo tanto, para Macedonio hay un afuera claustral, ya que se trata de un afuera que se nos presenta, y respecto del cual podemos formar imágenes en nuestra mente. Por eso Macedonio dice que "podríamos decir que todos los hechos del mundo externo se encuentran también en la conciencia". Nótese que Macedonio no dice que se encuentran *exclusivamente* en la conciencia, sino que dice que se encuentran *también* en la conciencia. El uso de la palabra "también" en esa oración es crucial, porque lo que está diciendo Macedonio es que ciertamente existe un mundo externo, aunque sea de carácter claustral.

Se ve también que hay una similitud con la versión del afuera claustral de Alejandro Korn, ya que ambos autores coinciden en que los objetos externos están fuera del sujeto, pero no fuera de la conciencia, precisamente porque es posible *pensar* en esos objetos externos. Sin embargo, Macedonio enfatiza la existencia de sentimientos como la tristeza, para destacar que además de los objetos externos que se presentan a la conciencia, también hay componentes del polo subjetivo de la correlación que no se encuentran en el mundo externo. Por eso dice que "la tristeza que experimento no puedo percibirla exterior ni otras conciencias lo pueden". Esto significa que la tristeza

40 Ibíd., p. 83.

es un elemento del polo subjetivo de la correlación, y la función de enfatizar esto es la de mostrar que el afuera claustral es ciertamente un afuera, pero claustral a fin de cuentas. Macedonio aclara esta idea en la siguiente cita:

> Cierto corte o mutilación de un árbol nos puede hacer sufrir, o sea producirnos emociones dolorosas, pero no porque el árbol sufra -por ejemplo en esas ornamentaciones de jardín o calle en que a ciertos arbustos se les da forma de copas, esferas, y a veces ridículas formas animales, etcétera. Nos dan tristeza no porque sientan, sino por ese sentimiento del ridículo que se nos ocurre padecen (por personalización).[41]

Cuando pensamos en un árbol real, ubicado en el mundo externo, podemos caer en el error de creer que nuestros sentimientos son propiedades de ese árbol. Si nos parece triste, no es porque el árbol real esté triste, sino porque lo estamos nosotros. Caemos en el error de antropomorfizar al árbol, y es a eso a lo que se refiere Macedonio cuando dice que "por personalización" nos formamos la idea de que los árboles padecen algún tipo de dolor o tristeza.

En cuanto al tema de la posible falta de concordancia entre nuestras imágenes y los objetos externos, hay un pasaje en *Todo y Nada* en el que Macedonio se refiere con mayor detalle a esta cuestión:

> Siempre el mismo tonto problema: si el mundo es o no es como lo siento, y el ejemplo del bastón que en el agua parece quebrado. Pero lo único que poseo perceptualmente es una línea oscura quebrada; que eso sea un bastón recto para quien lo toque no quiere decir nada. Ya se sabe que el mundo hay que descubrirlo; el mundo experiencial externo no se conoce por adivinación, no nos ha prometido coincidir con nuestras imágenes.[42]

Las últimas frases de la cita anterior son cruciales para el concepto del afuera claustral en la obra de Macedonio. Porque se puede apreciar que Macedonio no sólo dice que existe un mundo externo, sino

41 Fernández, Macedonio. (1995). *Todo y Nada*. Obras completas volumen 9. Buenos Aires: Corregidor, pp. 26-27.

42 Ibíd., 112.

también que las imágenes de nuestra mente podrían no coincidir con los hechos del mundo externo. Es decir, que podemos imaginar cosas que no existen, y puede haber cosas que existen sin que nosotros lo sepamos. Por eso Macedonio dice que "el mundo hay que descubrirlo", y que no podemos conocerlo "por adivinación". No podemos adivinar qué hay en el mundo externo, hay que descubrirlo.

Pasamos ahora a las características específicas de la metafísica subjetiva. Hemos visto que Macedonio absolutiza el estado del recién despertar. Pero examinar los detalles de esa absolutización, como veremos, es una cuestión bastante compleja en el caso de Macedonio, y para ello hay tres citas que tenemos que relacionar entre sí. Primero notaremos que esas tres citas se contradicen mutuamente, y después explicaremos por qué esa contradicción es deliberada. La primera de ellas dice: "El noumeno y el agnosticismo son las peores obras de la inteligencia, y si la Pasión no se hizo renunciante al contacto de estas dos tristezas, es porque ella es la certeza misma y el ser mismo."[43]

Hay dos cuestiones que nos interesan en la cita anterior. En primer lugar, como decíamos antes, Macedonio critica el concepto del noúmeno en reiteradas ocasiones. La cita anterior es un ejemplo de ello. En segundo lugar, notemos que Macedonio dice que la Pasión "es la certeza misma y el ser mismo". En la cita que veremos a continuación, Macedonio dice que el Ser sólo es concebible mediante el "estilo del ensueño":

> El estilo del ensueño es la única forma posible del Ser, su única versión concebible. Llamo estilo de ensueño a todo lo que se presenta como estado íntegramente de la subjetividad, sin pretensiones de correlativos externos, y llamo por eso al Ser un almismo ayoico, porque es siempre pleno en sus estados y sin demandar correlación con supuestas externalidades ni substancias, tal como es el Ensueño, todo del alma, pleno, absorbente e incomprometido con la alegada Causalidad.[44]

43 Fernández, Macedonio. (2001). *No todo es vigilia la de los ojos abiertos*. Obras completas volumen 8. Buenos Aires: Corregidor, p. 241.

44 Íbid., p. 243.

Si combinamos las dos citas anteriores, tenemos lo siguiente: la Pasión es el Ser, y como el Ser sólo es concebible mediante el estilo del ensueño, resulta que la Pasión sólo es concebible mediante ese estilo. Hasta ahí, no hay problemas. Lo que hace que todo esto se vuelva sumamente problemático, y contradictorio, es la tercera y última cita a la que aludíamos anteriormente. En realidad, esa cita ya la habíamos visto; es aquella en donde Macedonio dice que todo lo que escribió hasta el momento, *Vigilia*, *Recienvenido* y *La Eterna*, quiso plantearlo en el estado del recién despertar. Es la cita en la que al final se refiere a la pasión como una super-vigilia. Recordemos la última parte: "Es un estado que debiéramos reservarnos para frente al dolor y los presentimientos de la pasión, como para el idilio de la pasión debiéramos crearnos una super-vigilia, aunque la pasión ya lo es."[45]

Si combinamos las tres citas, tenemos lo siguiente: la primera dice que la pasión es el Ser. La segunda dice que el Ser es un ensueño. La tercera dice que la pasión es una super-vigilia. La combinación de las primeras dos citas nos permite llegar a la conclusión de que la pasión es un ensueño. Pero la tercera cita contradice esa conclusión, porque dice que la pasión es un estado de vigilia. Y no cualquier vigilia, sino una super-vigilia. Por lo tanto, el Ser, en tanto Pasión, es al mismo tiempo un ensueño y una super-vigilia. ¿Pero es esta contradicción un descuido de parte de Macedonio? Nos parece que no, porque cada vez que Macedonio habla del Ser, lo hace de manera deliberadamente contradictoria. Hay reiterados pasajes en su obra donde, respecto del Ser, formula expresiones contradictorias. Por ejemplo, en *No todo es vigilia la de los ojos abiertos*, dice:

> Todo lo que se dice sobre ser y no ser no es más que una explotación abusiva y desfigurante entre sensación e imagen, entre fantasía o ensueño y realidad. Cuando se dice que un pino "es", quiere decirse que no es un pino soñado, sino que es un pino que está en una cadena de causalidad, es un eslabón de la serie; el pino sale de otro pino real pero el pino soñado sale de un pupitre y entra a una alacena; y, prospectivamente: el pino soñado se entró a mi laboratorio por

45 Fernández, Macedonio. (1967). *Museo de la Novela de la Eterna*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, p. 60.

> la ventana y el real no pudo entrar o hubiera debido derribarse un muro y se habría ido dejando todo volteado por todas partes: de aquí sale el gran mito de lo ser y lo no-ser.[46]

Además de criticar los conceptos de ser y de no ser, en la cita anterior también se puede apreciar por qué las contradicciones de Macedonio son deliberadas. Macedonio está diciendo que el concepto de ser no se puede referir exclusivamente a los objetos reales, como los pinos que están ubicados en el mundo exterior. Eso es sólo una parte del concepto de ser. Porque los pinos soñados también *son*, aunque no están regidos por las leyes físicas que sí valen para los pinos reales. Por eso dice que el pino soñado, a diferencia del pino real, "sale de un pupitre y entra a una alacena", para entrar después a un laboratorio por una ventana. Tanto los árboles reales como los árboles soñados *son*; es decir, el concepto del ser vale para ambos. Si esto es así, entonces el Ser es contradictorio, porque reúne dentro de sí todo lo que atañe al mundo externo junto con todo lo que atañe a los sueños, particularmente sus elementos absurdos. Por lo tanto, desde el punto de vista de Macedonio, si hablamos acerca del Ser, podemos hacerlo de manera racional, pero también es perfectamente válido hablar acerca del Ser de una manera completamente absurda y contradictoria.

Lejos de considerar estas contradicciones como accidentes, estamos de acuerdo con Mónica Bueno (2002) [47] en que son deliberadas, y que constituyen uno de los aspectos vanguardistas y rebeldes de la obra de Macedonio Fernández. Específicamente, nos parece que Macedonio se rebela de manera artística contra el principio de no-contradicción. Esto es lo que Florencio Noceti ha sospechado en su nota preliminar a la traducción castellana de *Después de la finitud*. Por otra parte, esta admisión de lo contradictorio también hace que Macedonio se acerque, quizás insospechadamente, hacia Hegel. Porque Hegel también hace de la contradicción uno de los elementos fundamentales de su pensamiento. La lógica dialéctica es una lógica

46 Fernández, Macedonio. (2001). *No todo es vigilia la de los ojos abiertos*. Obras completas volumen 8. Buenos Aires: Corregidor, p. 390.

47 Bueno, Mónica (2000). *Macedonio Fernández, un escritor de fin de siglo. Genealogía de un vanguardista*. Buenos Aires: Corregidor.

de la contradicción. Pero Macedonio también se acerca a Hegel desde otro punto de vista. Meillassoux dice, a propósito de Hegel, que si existiera un ente contradictorio, sería Todo. Porque sería al mismo tiempo aquello que es y aquello que no es. Si un ente es "A" y "no-A", entonces es Todo. Meillassoux también muestra que un ente así no podría cambiar, porque, ¿en qué se transformaría, dado que ya es lo que no es? Un ente así no tiene "exterioridad", porque ya es aquello en lo que se podría transformar, dado que no sólo es, sino que también es lo que no es. La caracterización que Macedonio hace del Ser como pura interioridad sin correlatos externos se ajusta muy bien a la descripción que Meillassoux hace del ente contradictorio en Hegel.

CAPÍTULO 3
Carlos Astrada

Es posible considerar a la filosofía de Carlos Astrada como un ejemplo de correlacionismo fuerte. La correlación fundamental para Astrada es pueblo-paisaje, y en el caso particular de la Argentina, gaucho-pampa. Comencemos por ver el argumento del círculo correlacional. Uno de los ejemplos más claros del mismo se encuentra en *El mito gaucho*, donde Astrada dice: "El vago contorno pampeano es el contorno mismo de nuestra intimidad, la atmósfera despoblada y yerta que nuestros contenidos expresivos deben transponer antes de llegar a los seres y a las cosas. Así como no podemos saltar por encima de nuestra sombra, tampoco nos es dable desprendernos de este contorno, que es parte de nuestro ser."[48]

Es significativa la parte en la que Astrada dice que "no podemos saltar por encima de nuestra propia sombra", como si estuviera diciendo "no podemos salirnos de nuestro propio pensamiento". De igual modo, tampoco podemos salirnos por fuera del paisaje o contorno que nos constituye, porque "es parte de nuestro ser". En este caso, Astrada está hablando de un paisaje específico, el de la pampa.

Seguidamente, Astrada relata una experiencia personal respecto de lo anterior. Cuenta que mientras estaba de viaje en Europa, inmerso en la cultura de ese continente, sentía una dispersión particular, una desolación que se expresaba como silencio emocional. Este sentimiento era, según Astrada, la presencia de la pampa. No una presencia física, por supuesto. Tampoco era el recuerdo de la pampa, porque no se trataba de un fenómeno psicológico. Era, antes bien, el

48 Astrada, Carlos (1964). *El mito gaucho*. Buenos Aires: Ediciones Cruz del Sur, p. 58.

darse cuenta de que la pampa formaba parte del propio ser de Astrada, en tanto contorno o estructura existencial.

La anécdota que Astrada cuenta de su estadía en Europa es útil para entender cómo funciona el argumento del círculo correlacional en su obra. Si intentamos "saltar por encima de nuestra propia sombra", o desprendernos del contorno pampeano, para acceder a algo "no-pampeano", veremos que ello es imposible. Sin duda esto último puede sonar absurdo, ya que se podrían mencionar muchos ejemplos de entes no-pampeanos, como todos aquellos que se encuentran en Europa. Pero, nos dice Astrada, él mismo se encontraba en Europa, interactuando cotidianamente con entes que nunca estuvieron en el entorno pampeano, y aún así, esos entes no eran ajenos a ese entorno precisamente porque el entorno pampeano formaba parte del ser de Astrada. Todas las interacciones de Astrada con entes no-pampeanos pasaban por una suerte de "filtro", la pampa en tanto modalidad existencial de un *Dasein* criollo.

Pasemos ahora a la segunda característica del correlacionismo, el paso de baile correlacional. Refiriéndose a Heidegger, Astrada dice:

> Ante todo, desproblematiza el problema del conocimiento en su clásico planteamiento: un sujeto teórico y acósmico, sin mundo, situado frente a un objeto a conocer, objeto vaciado de todo significado subjetivo o mejor, existencial. Esta posición es una ficción gnoseológica. No hay tal escisión entre un sujeto cognoscente, sin mundo, y un objeto a conocer, sin relación con la existencia del cognoscente.[49]

Astrada está de acuerdo con Heidegger en que es necesario rechazar la dualidad gnoseológica del sujeto y del objeto, entendidos como dos entes aislados. Sin embargo, se aleja de Heidegger al sostener que los seres humanos tienen un vínculo fundamental con la tierra que habitan. En *Tierra y figura* dice al respecto:

> Pero el ser sí mismo plenamente -en los ejemplares de altitud humana e histórica- está en función no sólo de su época y sus convivientes, sino también, y en gran medida, de su tierra, del genius loci, del nu-

49 Astrada, Carlos. (2003). *Heidegger: De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*. Buenos Aires: Quadrata Editorial, p. 107.

> men del paisaje. Lo telúrico -*Telus* en combinación con los avatares de Saturno- viene determinado desde su *humus* originario al hombre en su ser y en sus empresas. Ya en el *paideuma* de la cultura quechua se le asigna al hombre tal vínculo con lo telúrico, y es así que se lo concibe y define como "tierra que anda" o "tierra animada". Nadie puede ser algo desde el *topos Uranos*. Lo es siempre desde su tierra, su tiempo y su paisaje historizado. Sin la selva misionera, poblada de voces y rumores, con su potente hálito vegetal, no nos es posible captar el pleno sentido de la obra de San Martín y su hazaña máxima: haber dado la espalda al linaje de que provenía para fundar uno nuevo. Sin la pampa argentina con sus horizontes desvanescentes no se puede comprender a Martín Fierro ni sus peripecias de apátrida, constreñido a serlo por el desconocimiento de sus derechos; ni tampoco el conato fundador de una cultura de la generación de 1837.[50]

Astrada sostiene que no hay ningún pueblo que esté aislado de un paisaje, como tampoco hay un paisaje que no haya sido humanizado por algún pueblo. El paisaje es para Astrada más que un lugar geográfico, es el contorno humanizado de la tierra. Uno de los puntos clave de su argumentación es el concepto de humus, que de acuerdo con él es común tanto al pueblo como al paisaje. Astrada dice que "ser humano" significa "ser de la tierra", y ve en esa relación algo más que una etimología en común. Ve ahí una correlación filosófica fundamental entre el hecho de ser un humano y el de habitar una tierra. Los seres humanos humanizan a la tierra, convirtiéndola en un paisaje, y la tierra a su vez humaniza a los seres humanos, porque ellos siembran, cosechan y consumen los frutos que han crecido a partir del *humus*. En este sentido, en sus obras tardías, Astrada desarrolla una nueva forma de humanismo filosófico, entendido en relación con los pueblos y sus paisajes.

Cada persona, en tanto pertenece a un pueblo histórico, tiene una correlación con la tierra, entendida como paisaje historizado. En el caso de la Argentina, Astrada considera que la correlación fundamental es la del gaucho y la pampa. Pero también menciona ejemplos adicionales, como el del Altiplano y el de la península española:

50 Astrada, Carlos (2007). *Tierra y figura*. Buenos Aires: Las Cuarenta, pp. 17-18.

> Sin la planicie pétrea, y su aire cernido por la altura, del Altiplano, con su interrogante *genius loci* no podremos comprender a los seres que lo habitan ni el dramático mutismo revelador de su ausencia del presente histórico, al que lo sienten extraño y hostil. Sin la desolada llanura castellana con los molinos de viento del feudalismo y la correlativa situación histórica informada por una mentalidad tenebrosa y monacal, que cerró todo resquicio a la aurora del Renacimiento, no podemos entender a Don Quijote y su ambular de caballero.[51]

Veamos la tercera característica del correlacionismo, la sustitución de la adecuación por la intersubjetividad en la redefinición de la objetividad científica. En *La doble faz de la dialéctica*, Astrada dice:

> Esta corrección se opera en el transcurso de la tarea cognoscitiva, la que supone la praxis, y tiene carácter no individual, sino social. En el conocimiento, se requiere de la práctica y la verificación en el sentido del experimento científico y la confrontación gnoseológica. La práctica es el criterio para establecer la verdad o el error de nuestros conocimientos. Ella no sólo vale como tal criterio en el dominio de las ciencias sociales, sino también en el de las ciencias naturales, sobre todo en física. En ésta sólo la experimentación y la práctica lograron confirmar lo que antes era sólo una hipótesis: la energía que contienen los núcleos atómicos. El hombre llegó a comprobarla sólo partiendo el átomo, efectuando la fisión del mismo, lo que le permitió conocer y poner en libertad esa energía.[52]

Según Meillassoux, a partir de Kant, la objetividad de un enunciado ya no la establece un sujeto solitario, sino una comunidad científica. Vemos que Astrada coincide con esa tesis, porque sostiene que el conocimiento científico "tiene carácter no individual, sino social". Meillassoux también dice que los enunciados científicos dependen del consenso intersubjetivo, y éste a su vez depende de la posibilidad de llevar a cabo experimentos que son, en principio, realizables y repetibles por cualquier persona o grupo. Si bien Astrada no utiliza el

51 Ibíd., pp. 18-19.

52 Astrada, Carlos (2003). *La doble faz de la dialéctica*. Buenos Aires: Quadrata Editorial, p. 56.

término "consenso intersubjetivo", en la cita anterior podemos ver que él le asigna un papel fundamental a la praxis en la formación del conocimiento científico. Específicamente, dice que la verificación de un enunciado se lleva a cabo mediante la experimentación. A su vez, la experimentación científica, en tanto práctica, permite corroborar o refutar un enunciado, es decir que "es el criterio para establecer la verdad o el error de nuestros conocimientos". Aunque Astrada no menciona a Karl Popper, coincide con él en que proponer una hipótesis no es suficiente; hay que contrastar las hipótesis mediante experimentos. Por eso menciona el ejemplo de la física atómica.

Pasamos a la cuarta característica del correlacionismo, el mantenimiento de la correlación a pesar de la crítica a la representación. Habíamos visto que Meillassoux citaba como ejemplo el caso de Heidegger, particularmente el concepto de *Ereignis* en su obra tardía. En el caso de Astrada, la correlación fundamental es la praxis, entendida a partir de una fusión de conceptos tomados tanto de Marx como de Heidegger. Dice Astrada:

El hombre existente sólo infiere el ser y el sentido del mundo mediante un contacto inmediato con éste; contacto que se verifica por un hacer y obrar. Este hacer y obrar del hombre existente, en la esfera de la *praxis*, precede a todo conocimiento teorético, haciéndolo posible. El mundo de las cosas, del ente, de las cosas no existentes, es decir, cosas que no participan del carácter de la existencia humana, pero que son objeto de la actividad manual, todo este dominio es puesto en función de la esfera del sentido y del ser del mundo, inferidos mediante el hacer y obrar. Esto significa que el mundo de las cosas, de los objetos, sólo tiene un sentido reconocido y otorgado por la existencia humana. No sólo el sentido, sino incluso la esencia o ser de las cosas reside en la utilización de éstas por parte de la existencia humana. El hombre experimenta su mundo, lo hace materia de vivencia únicamente en el obrar. La praxis determina la teoría, y no a al inversa, como pensaba casi toda la filosofía tradicional.[53]

La crítica a la representación está expresada en la cita anterior como una crítica al predominio del conocimiento teórico. Astrada sostiene que hay una correlación más fundamental que la del sujeto

53 Astrada, Carlos. (2003). *Heidegger: De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*. Buenos Aires: Quadrata Editorial, pp. 107-108.

cognoscente y el objeto conocido. Por eso dice que "la praxis determina a la teoría, y no a la inversa", como lo pensaba la mayor parte de la filosofía pre-kantiana, es decir, "casi toda la filosofía tradicional". El concepto de praxis que Astrada utiliza está tomado del marxismo, pero además le añade elementos de la filosofía de Heidegger. Esto se puede apreciar en el hecho de que para Astrada, la praxis tiene la capacidad de otorgarle sentido a las cosas y al mundo, y "no sólo el sentido, sino incluso la esencia o ser de las cosas" se deriva a partir de su aspecto existencial.

La quinta característica del correlacionismo es la del afuera claustral. En su libro acerca de Heidegger, Astrada dice: "Es que el hombre, disperso en medio de las cosas (los entes) y los utensilios, frente a la montaña y al valle, a la máquina y a las instrumentaciones de la técnica, perdida la vista en el mar, abstraído en la estrella y diluido en la llanura ilimitada, deviene, sin sospecharlo, un prisionero de todo lo óntico, desde que él ante todo se atiene sólo al ente y no sospecha el ser."[54]

Para empezar, notemos los entes que Astrada menciona: cosas, utensillos, montaña, valle, máquinas, instrumentos, el mar, las estrellas, la llanura. Todos ellos están relacionados con el ser humano, pero no porque estén adentro de su cabeza, como si fuesen alucinaciones o meras ideas. Al contrario, están en el mundo externo. Para aclarar esto, podemos trazar una analogía con la versión del afuera claustral que vimos en Korn. Recordemos que Korn dice que las cosas están fuera del sujeto, pero no de la conciencia. De manera análoga, para Astrada, todos los entes están fuera del hombre, pero no están fuera de la "prisión óntica". No hay ningún ente respecto del cual el ser humano no pueda convertirse en su prisionero. Ese aprisionamiento óntico puede tomar muchas formas, por ejemplo cuando observamos una montaña, o cuando miramos al mar, o cuando nos abstraemos en la contemplación de una estrella.

El aspecto existencial de la praxis es lo que determina el sentido y el ser de los entes. Por nuestra parte, podemos decir que esto constituye un segundo tipo de "prisión". La dispersión contemplativa en medio de los entes constituye una "prisión óntica", pero la determi-

54 Ibíd., p. 39.

nación del sentido y el ser de los entes mediante la praxis existencial constituye una "prisión ontológica". En ambos casos seguimos estando en un afuera claustral, o, como dice Francis Wolff, en una "jaula transparente". La única diferencia reside en el tipo de relación que la existencia humana mantiene con los entes que se encuentran en el mundo exterior. Si la relación es contemplativa, el afuera claustral se convierte en una "prisión óntica". Si la relación es práctica y existencial, se convierte en una "prisión ontológica". En el primer caso, nos dispersamos en medio de los entes. En el segundo, constituimos su sentido y su ser a través de la praxis.

Veamos ahora a las características particulares del correlacionismo fuerte en la obra de Astrada. Recordemos que esta variante coincide con la metafísica subjetiva en que la cosa en sí no sólo no se puede conocer, sino que ni siquiera se puede pensar. A partir de esta tesis en común, la metafísica subjetiva y el correlacionismo fuerte llegan a conclusiones diametralmente distintas. Para la metafísica subjetiva, no hay una cosa en sí porque no hay nada que esté por fuera de la correlación, la cual concibe como absoluta. En cambio, el correlacionismo fuerte sostiene que a pesar del hecho de que nosotros sólo podemos concebir a la correlación como absoluta, eso no significa que sea absoluta de hecho. Podría existir una cosa en sí por fuera de la correlación, tan radicalmente distinta que ni siquiera la podríamos pensar. Astrada nota que la estructura circular del modo de ser del Dasein puede parecer un círculo vicioso desde un punto de vista lógico. Pero declara que, como se trata de una estructura más profunda que aquellas con las que trata la lógica, las reglas de esta última no se pueden aplicar al análisis del Dasein: "Aquí el círculo podrá ser vicioso y, conforme a las reglas de la lógica, convendrá evitarlo en un dominio donde ellas tienen validez; pero en el modo de ser del *Dasein* el círculo no tiene nada de vicioso, puesto que él está ya en su pre-estructura existencial."[55]

Si bien esa cita se refiere a la falta de pertinencia que tiene la lógica para el análisis existencial del Dasein, también nos parece significativa por otro motivo. Si hubiese algo que estuviese por fuera de la correla-

55 Ibíd., p. 27.

ción, al modo de una cosa en sí, ese "algo" no necesariamente tendría que estar regido por las reglas de la lógica. Kant creía que si aceptamos el concepto del fenómeno, necesariamente tenemos que aceptar también el concepto de una cosa en sí, aunque no la podamos conocer. Para el correlacionismo fuerte, lo anterior no es necesariamente así. Si las reglas de la lógica no tienen validez para analizar el modo de ser del Dasein, tampoco tienen por qué tener validez cuando consideramos un "algo" mucho más remoto, un "algo" que podría estar por fuera de la correlación, es decir, una cosa en sí. Dicho de otra manera, no sabemos si hay o no hay una cosa en sí, pero sí sabemos que no tenemos motivos para suponer que tendría que ajustarse a las reglas de la lógica, en el caso de que la hubiere.

Pero hay un motivo más significativo para afirmar que la filosofía de Astrada es un ejemplo de correlacionismo fuerte, y el mismo concierne a la facticidad de la correlación. Esto se ve en sus consideraciones acerca del Dasein: "Precisamente, la tarea de la interpretación ontológica no es otra que bosquejar a un ente, ya dado, sobre el ser que le es propio, a fin de conceptualizarlo en lo que atañe a su estructura."[56]

En términos meillassouxianos, cuando Astrada dice que el Dasein está "ya dado", está diciendo que se trata de un hecho primario. Es decir, que está enfatizando la facticidad que caracteriza al polo subjetivo de la correlación. No es posible deducir de manera absoluta la existencia de ese ente por medio de la lógica. Es necesario reconocerlo como ya dado, para poder realizar una interpretación ontológica del mismo. Y cuando Astrada dice que esa tarea es la de "bosquejar" a ese ente, esto equivale a la tesis meillassouxiana de que sus características fundamentales tienen que ser descriptas, en vez de deducidas de manera absoluta. Por eso Astrada dice seguidamente que ese "bosquejo" permite "conceptualizarlo en lo que atañe a su estructura", entendiendo a esa estructura como las invariantes fácticas de la correlación. Esto, que vale para el Dasein en general, también vale para las encarnaciones específicas del Dasein según los pueblos y sus paisajes. En el caso de la correlación gaucho-pampa, la existencia del gaucho no se deduce de manera absoluta. Al contrario, la interpretación ontológica realiza un bosquejo del gaucho en tanto ente ya dado. Y esto lo hace "sobre el

56 Ibíd., p. 28.

ser que le es propio", es decir, a partir de la pampa en tanto contorno existencial. Semejante bosquejo del gaucho, en tanto interpretación ontológica "sobre el ser que le es propio", le permite a Astrada afirmar que, a diferencia del Dasein, el gaucho se caracteriza por una doble lejanía existencial. Consideraciones similares en cuanto a este modo de proceder valen para los demás pueblos y sus paisajes.

Resta ver un último punto, aquel que diferencia al correlacionismo fuerte del correlacionismo radical: la universalidad de la correlación. Siendo que Astrada puede ser considerado como un correlacionista fuerte, resulta que para él, la correlación no es absoluta, pero sí es universal. Sin embargo, habíamos visto que Astrada menciona varios ejemplos de correlaciones entre distintos pueblos históricos y sus respectivos paisajes. ¿Acaso estos ejemplos no contradicen la tesis de que la correlación es universal? Nos parece que no, y hay un pasaje significativo en *El mito gaucho* acerca de esta cuestión:

> Lo *universal*, que no es una idea platónica *separata*, sólo existe y adquiere vida en la singularidad de lo *nacional*, y en éste alcanza concreción; pero lo *nacional* no adviene a la universalidad, no dilata su molde sino cuando sus raíces han penetrado profundamente en una tierra acotada por la voluntad de ser y perdurar de un pueblo, de una comunidad, de un linaje. Lo nacional es, simbólicamente, cual un árbol que, en el predio en que va a dibujar la parábola de su crecimiento, hunde raíces inquebrantables mientras la alta copa móvil de su follaje sube al cielo, buscando atmósfera, detectando vientos y rumbos en la marcha de la caravana humana. *Nacional* y *universal* son términos correlativos, en tensión dialéctica, de un solo todo: lo humano pulido, ahondado, transfigurado en vida expansiva, vaciado, empero, en el molde de la cultura, que es más que simple y nuda vida porque es espíritu viviente y ecuménico.[57]

Mientras que Astrada sugiere que lo universal es común a todos los pueblos, afirma que lo nacional adquiere diferentes características dependiendo del pueblo y su paisaje. Los árboles que hunden sus raíces en la tierra son muchos, pero las hojas de sus copas crecen hasta alcanzar el mismo cielo, metáfora de lo universal.

57 Astrada, Carlos (1964). *El mito gaucho*. Buenos Aires: Ediciones Cruz del Sur, p. 28.

CAPÍTULO 4
Rodolfo Kusch

Podemos considerar a Rodolfo Kusch como un representante de la metafísica subjetiva. Los dos correlatos de su filosofía son el estar-siendo y el estar, y la correlación misma es "estar en el mundo". Respecto del argumento del círculo correlacional, hay un pasaje significativo en *La negación en el pensamiento popular*, donde Kusch dice:

> Si tomo al jet en sí mismo no puedo negar sus componentes, ni su totalidad. En su construcción los técnicos se han esmerado en estudiar pieza por pieza a los efectos de montarlo. Así apareció el objeto como pura afirmación, en suma, algo contundente y concreto. Pero en tanto yo lo utilizo a nivel de habitualidad, el jet se me convierte en una trampa tecnológica, porque predomina mi puro estar, y todo el jet, pese a su lógica de afirmación, se somete a lo contrario, a una lógica de la negación. Todo lo veo entonces desde mi estar, y desde ahí no veo al jet como compuesto de partes conscientemente elaboradas, sino como milagro, en suma, en el plano de la revelación. Desde el puro estar ha dejado de ser cosa para ser un símbolo. Y lo que el jet es, sirve para que yo esté en la habitualidad.[58]

Así como en la filosofía de Astrada no hay ningún ente que no pase por el "filtro" del contorno existencial que el paisaje ha impreso en el ser humano, en la de Kusch no hay nada que sea ajeno al estar de un ser humano. Todos los entes están dentro de su alcance. Y no sólo los entes, sino también el Ser y la Nada. Kusch sostiene en reiteradas ocasiones que el estar puede "fagocitar" al Ser. En cuanto a la Nada,

58 Kusch, Rodolfo. (2007). *La negación en el pensamiento popular.* En *Obras completas tomo II*. Rosario: Editorial Fundación Ross, p. 655.

hay un punto en el que se asemeja estar, ya que la Nada y el estar mantienen un carácter negativo frente al carácter positivo del Ser. Es precisamente por este motivo que Kusch habla de una "lógica de la negación" cuando se refiere al estar.

En cuanto al paso de baile correlacional, decíamos que para Kusch los dos correlatos son el estar-siendo y el estar. Esto se ve claramente en su ensayo titulado *Estar siendo*, donde dice: "¿Es posible que el estar-siendo como nivel incluya la pregunta por el ser de Heidegger? En realidad con el cambio de paradigma se sustituye el ser-ahí por el estar-siendo, con lo cual desaparece la concesión al ser por radicar la cuestión en el estar."[59]

Kusch no sólo critica a la correlación sujeto-objeto, sino que va mucho más allá, porque critica también la correlación Dasein-Ser, tal como se la encuentra en la obra temprana de Heidegger. El término "Dasein" se suele traducir como "ser-ahí". En la cita anterior, podemos ver que Kusch reemplaza explícitamente al ser-ahí por el estar-siendo, y también reemplaza al Ser por el estar. De esta manera, la correlación entre el ser-ahí y el Ser cede su lugar a una correlación más originaria y fundamental, aquella entre el estar-siendo y el estar.

La cita anterior también sirve para aclarar un posible malentendido: para Kusch, la correlación fundamental no es aquella entre el Ser y el estar, sino aquella entre el estar-siendo y el estar. La relación que hay entre el Ser y el estar es la de fagocitación, el estar fagocita al Ser. Pero la correlación fundamental es la del estar-siendo y el estar, en reemplazo del ser-ahí y del Ser, respectivamente.

Para Heidegger, el Dasein y el Ser no están mutuamente aislados el uno del otro, sino que están fundamentalmente correlacionados entre sí. Si no hubiese un Dasein, no habría un ente capaz de plantear la pregunta por el Ser. Y si no hubiese Ser, no habría aquello por lo cual el Dasein plantea la pregunta fundamental. En Kusch hay una situación similar. El estar-siendo y el estar no están mutuamente aislados, sino que están originariamente correlacionados entre sí. Si no hubiese estar-siendo, no habría un ente capaz de vivenciar al estar como "mero vivir". Y si no hubiese estar, entonces no habría un

59 Kusch, Rodolfo. (2007). *Estar siendo*. En *Obras completas tomo III*. Rosario: Editorial Fundación Ross, p. 482.

estado de "mero vivir" capaz de ser vivenciado por un estar-siendo. Esta vinculación fundamental o correlación originaria se encuentra en otra parte del ensayo de Kusch titulado *Estar siendo*, donde dice: "Se trata de un estar-siendo que en realidad está."[60]

Veamos ahora el tema de la sustitución de la adecuación por la intersubjetividad en la redefinición de la objetividad científica. En *Geocultura del hombre americano*, Kusch dice que todos los artefactos tecnológicos están situados en un lugar geográfico y en un momento histórico determinado, y se pregunta si lo mismo sucede con la ciencia:

> Pero si esto ocurre con la tecnología, ¿se podrá decir lo mismo con la ciencia? Pues si la tecnología es un apéndice de la cultura, lo es también la ciencia. Cuando Popper afirma que la verificabilidad de una proposición sólo se puede encontrar en el campo de la intersubjetividad, estamos en lo mismo. La verificabilidad de un fenómeno cultural, entonces la ciencia, igual que la técnica, también dependen de la cultura.[61]

A diferencia de Astrada, Kusch utiliza explícitamente el concepto de intersubjetividad y también se refiere a Karl Popper. La verificabilidad de una proposición ya no depende de la adecuación que puede haber entre esa proposición y la cosa en sí que supuestamente designa; ahora esa verificabilidad depende de la posibilidad de que esa proposición sea intersubjetivamente contrastable.

Pasemos al tema del mantenimiento de la correlación hasta en la crítica de la representación. En su ensayo *Contenidos filosóficos del pensamiento popular*, Kusch critica el concepto heideggeriano de ser-en-el-mundo en tanto correlación fundamental, y propone reemplazarla por una correlación todavía más originaria y profunda, la del "estar en el mundo". Dice lo siguiente: "Además el punto de partida de una filosofía desde la perspectiva popular no podría consistir en un fenomenológico "ser en el mundo", porque no hay ni mundo ni ser. En

60 Ibíd., p. 481.

61 Kusch, Rodolfo. (2007). *Geocultura del hombre americano*. En *Obras completas tomo III*. Rosario: Editorial Fundación Ross, p. 143.

todo caso habría un "estar en el mundo" o mejor un estar en general sin la problemática del mundo, ya que éste al fin de cuentas proviene de una residualidad analítica del pensamiento occidental como pauta específica de su cultura"[62]

Así como Heidegger critica el supuesto carácter primario del conocimiento teorético, manteniendo que la correlación fundamental es la de ser-en-el-mundo, Kusch critica el supuesto carácter primario del ser-en-el-mundo, manteniendo que hay una correlación todavía más fundamental y originaria, la de "estar en el mundo". El "estar en el mundo" es la correlación fundamental entre el estar-siendo y el estar. Cuando Meillassoux dice que cada filosofía correlacionista puede criticar a sus predecesoras en el nombre de una correlación más fundamental, esto hay que entenderlo en el sentido de que se aplica no sólo a las filosofías de la representación, sino a cualquier filosofía correlacionista predecesora. En este sentido, el ser-en-el-mundo de Heidegger no es un ejemplo de representación, pero aún así puede ser criticado en el nombre de una correlación todavía más originaria y fundamental, como la de "estar en el mundo".

Ahora veamos el tema del afuera claustral. Encontramos un ejemplo del mismo en *Geocultura del hombre americano*, donde Kusch dice:

> En ese preferir y rechazar se individualizan las cosas, pero siempre dentro de la unidad original del "estar no más". Puedo golpearme con la dura realidad de un farol en la calle, pero eso no lleva a un reconocimiento o constitución de lo real, sino a restituir mi "estar" en general, o sea que se pone en práctica la totalidad original que no debe coartarse. La dureza forma parte de esa totalidad, pero como simple advertencia, o episodio dentro de mi "estar". Y en cuanto se define, pierde su sentido real. Es sólo la connotación necesaria para lograr la restitución del "estar". En todo esto el "es" son los episodios en el que se manifiestan las preferencias, pero éstas sólo sirven para restituir el "estar".[63]

62 Kusch, Rodolfo. (2007). *Contenidos filosóficos del pensamiento popular*. En *Obras completas tomo III*. Rosario: Editorial Fundación Ross, p. 440.

63 Kusch, Rodolfo. (2007). *Geocultura del hombre americano*. En *Obras completas tomo III*. Rosario: Editorial Fundación Ross, pp. 233-234.

Recordemos que Francis Wolff dice que cuando pensamos o hablamos acerca de un árbol, no estamos meramente imaginando un árbol ni pronunciado una serie de sonidos; al contrario, nos estamos refiriendo a un árbol real, ubicado en el mundo, por fuera del sujeto, pero no por fuera de la conciencia ni del lenguaje que utilizamos como medios para referirnos al mismo. De la misma manera, Kusch no dice que el farol del ejemplo anterior no existe; al contrario, es un ente real ubicado en el mundo exterior. Percibimos su dureza, en tanto es la "dura realidad" del farol, y acá es importante enfatizar la palabra "realidad". Se trata de un farol cuya dureza es real, no es una imagen que mi mente forma, o una palabra que pronuncio. Pero el exterior en donde ese farol está, es un afuera claustral, porque en tanto me golpeo con el farol, ese acontecimiento remite a mi estar. El afuera claustral en Kusch equivale a un mundo en el que todos los entes *están*, sin que necesariamente *sean*, o tengan ser. Pero estos entes sólo están en la medida en que su situación, su circunstancia, se correlaciona con mi propio estar. Puedo definir a esos objetos, otorgarles ser, si así lo decido, pero cuando hago eso, pierden "su sentido real", porque según Kusch, su sentido real no es el de ser, sino el de estar. Para Astrada, la existencia humana, y más precisamente el aspecto existencial de la praxis, determina el ser y el sentido de los entes. Para Kusch, en cambio, el estar del ser humano es lo que determina el estar de las cosas, como el estar de un farol con el que me golpeo en la calle. Para aclarar esto, hay un pasaje de Kusch en el que esta cuestión está formulada de una manera todavía más explícita:

> De ahí el concepto de estar. Me ha obsedido durante toda mi producción. Se trata del estar como algo anterior al ser y que tiene como significación profunda el acontecer. En el estar se acontece, porque se está en la expectación de una posibilidad que se da en un ámbito pre-óntico, al margen de cualquier necesidad de crear superestructuras a eso que acontece; antes, por lo tanto, de la constitución de los objetos. El estar en este sentido se asocia al vivir, pero en tanto el vivir se vincula, en su acepción más original, al vivir del animal. Es el vivir sin más que se rodea de cultura, entendida ésta como universo simbólico, y que sirve para encontrar el amparo.[64]

64 Ibíd., p. 227.

Cuando el vivir se aproxima "al vivir del animal", no se hace soportable para el ser humano. Por este motivo, "se rodea de cultura, entendida ésta como universo simbólico", ya que eso es lo que permite "encontrar el amparo" cuando el estar se reduce al vivir en su sentido más profundo.

Habiendo visto las cinco características generales del correlacionismo en la obra de Kusch, veamos ahora ejemplos de las características particulares de la metafísica subjetiva. Kusch dice que el estar no sería soportable para el estar-siendo si no hubiese una conexión entre el estar y lo absoluto. Esto se encuentra en *El pensamiento indígena y popular en América*, donde Kusch dice:

> Ya vimos que el concepto de estar pareciera abarcar el "no más que vivir" de un hombre, pero algo ha de faltarle. Decir *estar* no es en el fondo sino connotar con un término lo que ocurre. Pero, ¿cómo comprender además la consistencia que un mero *estar* tiene en el caso del indígena? Creo que no se comprende el mero *estar* si no se le asigna además un cierto requerimiento implícito de lo *absoluto*. El *estar*, en tanto es una instalación o radicación en la realidad, sin embargo trasciende la simple circunstancia, por aquello de que es común a *estar* vivo o *estar muerto*, y esto no se explica sino en tanto lo que está, sólo puede hacer esto en *absoluto*.[65]

Es decir, que no se puede estar "relativamente vivo" o "relativamente muerto". Si se está muerto, se está muerto absolutamente. De manera análoga, estar vivo es estar vivo absolutamente. Habiendo acercado el concepto del estar al del mero vivir, Kusch toma la decisión de otorgarle un fundamento absoluto. Es decir, que toma la misma decisión que, según Meillassoux, caracteriza a todos los representantes de la metafísica subjetiva: la decisión de absolutizar la correlación. Para Kusch, es precisamente el fundamento absoluto del estar, aquello que permite el surgimiento de una visión mágica o milagrosa de la vida, visión que caracteriza tanto a los pueblos originarios como a los habitantes urbanos eurodescendientes: "El simple *estar* como despojo y desnudo no sería tolerable, si no lo sostuviese un cierto afán de lo ab-

65 Kusch, Rodolfo. (2007). *El pensamiento indígena y popular en América*. En *Obras completas tomo II*. Rosario: Editorial Fundación Ross, pp. 536-537.

soluto. Éste da consistencia al *estar* y es lo que torna milagrosa la vida del indígena o la del habitante anónimo de la gran ciudad."[66]

Y esta visión mágica o milagrosa de las cosas abarca a todos los entes, incluso a los artefactos tecnológicos avanzados, como un jet. Para Kusch, si el estar se reduce "al vivir del animal", esto no sería soportable si el estar no tuviese un fundamento absoluto que permite la formación de un horizonte simbólico, en tanto cultura. Se utilizan símbolos que se pueden aplicar a cualquier ente que está, y en esa medida, un farol o un jet sirven para restituir la habitualidad del estar. Kusch define a lo absoluto de la siguiente manera: "Lo absoluto es por su parte la comprensión seminal y tensamente arqueada sobre el desgarramiento en que siempre se halla el cosmos. Sólo por este absoluto es posible tolerar un simple *estar* cuando éste llega al despojo."[67]

En esa definición, se puede apreciar que lo absoluto para Kusch es la correlación misma. El elemento subjetivo está aludido en la parte donde dice que lo absoluto es "la comprensión seminal y tensamente arqueada". En el término "comprensión seminal", ambas palabras son términos subjetivos; "comprensión" alude a lo mental, mientras que "seminal" alude a la vida. Si esto es lo absoluto, entonces lo absoluto es un término subjetivo, tal como lo es el Espíritu de Hegel, la Voluntad de Schopenhauer, y la Vida de Deleuze. Por otra parte, esa comprensión seminal no está aislada del polo objetivo de la correlación, ya que ese polo objetivo es "el desgarramiento en que siempre se halla el cosmos", y es sólo sobre ese desgarramiento cósmico que se tensa de manera arqueada la comprensión seminal. Lo que Kusch está diciendo es que ese desgarramiento cósmico no sería soportable para el "mero vivir" del ser humano si la correlación entre el estar-siendo y el estar no fuese absoluta.

Conviene mencionar una última cuestión, antes de concluir nuestro examen de la filosofía de Kusch. Si el correlacionismo fuerte surgió como una crítica a la metafísica subjetiva, ¿cómo se explica que Kusch sea un metafísico subjetivo, si antes de él Astrada ya había elaborado un correlacionismo fuerte? ¿Acaso Kusch está retrocediendo

66 Ibíd., p. 540.

67 Ibíd., p. 540.

a una posición que Astrada ya había superado? Estos interrogantes se pueden responder si tenemos en cuenta que uno de los autores que Meillassoux incluye en su lista de metafísicos subjetivos es Deleuze. Así como Astrada había elaborado un correlacionismo fuerte antes de la metafísica subjetiva de Kusch, lo mismo sucedió en los casos de Wittgenstein y de Heidegger, quienes desarrollaron correlacionismos fuertes antes de que Deleuze elaborara su metafísica subjetiva. ¿Significa esto que Deleuze retrocedió a una posición que Wittgenstein y Heidegger habían superado? No necesariamente. Porque durante el siglo XX, la relación entre la metafísica subjetiva y el correlacionismo fuerte no se presentó como un reemplazo instantáneo, sino como una discusión que duró varias décadas. Y el motivo específico por el cual Deleuze no representa un retroceso con respecto a Wittgenstein y a Heidegger consiste en que su versión de la metafísica subjetiva es capaz de criticar ciertos elementos del correlacionismo fuerte de sus dos antecesores. En particular, la Vida de Deleuze puede ser entendida como una correlación todavía más originaria que el ser-en-el-mundo, el *Ereignis*, los lenguajes formales, y los juegos del lenguaje.

Del mismo modo, el "estar en el mundo" de Kusch puede ser entendido como una correlación todavía más originaria que la praxis existencial de Astrada. Porque para Astrada, la praxis existencial constituye el sentido, la esencia y el ser de los entes; pero para Kusch, el estar es anterior al ser, y por lo tanto, el estar de los entes es anterior al ser de los mismos. Las metafísicas subjetivas como las de Kusch y Deleuze pueden criticar a los correlacionismos fuertes que las precedieron, haciendo hincapié en la cuarta característica general del correlacionismo, el mantenimiento de la correlación a pesar de las críticas a la representación e incluso a pesar de otras correlaciones que ocupen ese lugar. Pero esto no significa que esos correlacionismos fuertes estén definitivamente derrotados. Porque pueden surgir nuevos representantes, tanto en la filosofía analítica como en la filosofía continental, que hagan hincapié en la facticidad de la correlación, para refutar la absolutización de la correlación que las metafísicas subjetivas pretenden llevar a cabo.

CAPÍTULO 5
Mario Bunge

Mario Bunge puede ser caracterizado como un correlacionista fuerte. Así como la obra de Astrada representa un correlacionismo fuerte inspirado en la filosofía continental, la de Bunge representa uno inspirado en la filosofía analítica. Para Bunge, la correlación fundamental es cerebro-mundo. En cuanto al círculo correlacional, en vez de utilizar el término "pensamiento", lo más adecuado es utilizar el término "proceso cognitivo", entendiendo a este último como un conjunto de procesos cerebrales. Por eso, el círculo correlacional de Bunge equivale a la siguiente tesis: es imposible referirnos a algo sin que la referencia a ese "algo" sea un proceso cognitivo; es decir, una serie de procesos cerebrales.

Al respecto, Bunge elabora una lista extensa de procesos cognitivos, donde se incluyen procesos básicos como la percepción de los objetos externos, hasta la formulación de teorías científicas complejas. Percibir, intuir, pensar, proponer hipótesis y teorías, realizar cálculos matemáticos, formular explicaciones y predicciones científicas, son todos procesos cerebrales. Resumiendo esta idea, dice Bunge:

> Hemos asumido que *cada proceso cognitivo es un proceso en algún subsistema plástico del sistema nervioso de algún animal*. En consecuencia, un animal que no tenga un sistema nervioso -ya sea pequeño como una ameba o grande como una esponja- no puede conocer nada. Por supuesto que puede reaccionar frente a cierto tipo

> de estímulos e incluso puede actuar de manera espontánea -pero cualquier terrón de materia también puede hacer eso.[68]

Es decir, que para conocer, se requiere un sistema nervioso. Nosotros no podemos conocer nada sin que ese conocimiento sea una serie de procesos cerebrales. Y no hay ningún objeto que podamos conocer sin que utilicemos nuestro cerebro para ello. Indíquese cualquier cosa, ya sea un meteorito en una galaxia lejana, una montaña, un árbol, una mesa, una sociedad, cada vez que pensamos en alguna de estas cosas estamos utilizando nuestro cerebro para ello. Por eso es imposible salir del "círculo neurocognitivo", no podemos dejar de usar nuestro cerebro a la hora de conocer algo o siquiera pensar en algo.

Acerca del paso de baile correlacional, uno de los ejemplos más claros que se pueden encontrar en la obra de Bunge es el siguiente:

> En otras palabras, la distinción sujeto-objeto es correcta y necesaria siempre y cuando no se la transforme en la creencia de la completa separación del hombre respecto de su ambiente, tal como lo predican las religiones monoteístas y el idealismo. Somos distintos, pero no estamos separados. En particular, la ciencia y la tecnología no están separadas de la sociedad, sino que son actividades sociales; y no están separadas de la naturaleza sino que son aspectos de la interacción del hombre con su ambiente.[69]

Dicho de otra manera, la existencia de las cosas y sus propiedades son independientes del cerebro, pero nuestro conocimiento de ellas no lo es. Ontológicamente, el mundo es independiente del cerebro. Pero gnoseológicamente, el mundo en tanto es conocido no tiene tal independencia. Para que el mundo sea conocido, es necesario que haya un cerebro. Al mismo tiempo, para que haya un cerebro que conozca al mundo, es necesario que de hecho haya un mundo exterior, y no meramente una idea del mismo.

68 Bunge, Mario (1983). *Treatise on Basic Philosophy, Volume 5. Epistemology and Methodology I: Exploring the World*. Holanda: D. Reidel Publishing Company, p. 28. La traducción del inglés de esta cita es nuestra, al igual que las traducciones de las demás citas en inglés de este capítulo.

69 Ibíd., p. 99.

Con respecto a la sustitución de la adecuación por la intersubjetividad en la redefinición de la objetividad científica, Bunge aborda esta cuestión cuando propone el siguiente criterio de existencia:

> Proponemos el siguiente *criterio* (no definición) de la existencia objetiva: *X existe* sólo si se cumplen las siguientes condiciones de manera conjunta: (i) hay algunos procesos en *X* que producen, directa o indirectamente (p. e. a través de algún otro ítem), algún efecto perceptible *Y*; (ii) este efecto es observado por cualquier otro observador competente en circunstancias similares; (iii) el vínculo entre *X* e *Y* se puede justificar racionalmente (preferentemente en términos de enunciados legaliformes). La cláusula (i) incluye el criterio de realidad que más frecuentemente se acepta, el que dice "El ser es estar en acto (o tener efectividad)". Dado que el universo como un todo no puede actuar sobre nada, y sin embargo es real, ese criterio, a diferencia del nuestro, excluye al universo. La cláusula (ii) es la condición de publicidad o socialidad del conocimiento objetivo: una hipótesis acerca de la existencia de algo, propuesta por un único individuo, ya sea un demente o un genio, no puede ser aceptada a menos que se la confirme de manera independiente. Y la cláusula (iii) es la condición de la racionalidad: un enunciado dogmático acerca de la existencia de algo es inaceptable, dado que tenemos que comprender, al menos a grandes rasgos, el vínculo entre el fenómeno y el supuesto hecho objetivo.[70]

Si bien no aparece la palabra "intersubjetividad" en la cita anterior, sí aparece la idea de que el conocimiento científico es una actividad social, no individual. Por eso Bunge dice que toda hipótesis tiene que ser confirmada de manera independiente por otras personas, aunque haya sido formulada por "un demente o un genio". Vemos también que hay un elemento subjetivo en el criterio anterior, porque una de sus cláusulas indica que para conocer la existencia de algo, ese algo tiene que ser capaz de producir "algún efecto perceptible", y sólo se puede hablar de "efecto perceptible" en la medida en que haya cerebros capaces de percibir ese efecto. Recordemos que Meillassoux sostiene que a partir de Kant, se traza una distinción entre dos tipos de

70 Ibíd., p. 154.

enunciados subjetivos: aquellos que son universalizables, y aquellos que no lo son. En el criterio de la existencia propuesto por Bunge, las cláusulas son enunciados subjetivos universalizables, y por eso son científicos.

En cuanto al mantenimiento de la correlación, Bunge critica a la epistemología tradicional:

> El sujeto inmaterial y aislado (y masculino y adulto) de la epistemología tradicional debe ser reemplazado por el cerebro investigador, o equipo de cerebros, incrustado en la sociedad. La mente madura e incambiante debe ser reemplazada por animales que se desarrollan y evolucionan, y que exploran su medioambiente al igual que a sí mismos, y que cambian tanto al ambiente como a sí mismos mediante el conocimiento que obtienen en sus investigaciones. La epistemología, en resumen, debe ser biologizada y sociologizada.[71]

De modo que el sujeto de la filosofía pre-kantiana es reemplazado por el cerebro. Teniendo en cuenta esa crítica, Bunge ofrece los siguientes detalles respecto de cómo funciona la correlación fundamental entre el cerebro y el mundo:

> El materialismo no tiene ningún inconveniente en comprender, al menos en principio, cómo un sistema material (el cerebro) puede conocer algo acerca de otras cosas materiales o incluso de sí mismo. Ciertamente, según el materialismo (y la psicología fisiológica) cada proceso cognitivo es una serie de eventos en algún sistema nervioso central. Así que es posible imaginar que puede coincidir con otros procesos materiales, de manera análoga al modo en que un electrocardiograma traduce las variaciones de voltaje en gráficos, o al modo en que una radio transforma ondas electromagnéticas en ondas de sonido.[72]

Al comparar el modo en que funciona el cerebro con el modo en que funciona un electrocardiograma o una radio, Bunge está criticando el concepto tradicional de la representación. El modo en el que el cere-

71 Ibíd., p. 16.

72 Ibíd., p. 9.

bro conoce el mundo no es a través de representaciones, sino a través de lo que podríamos llamar "traducciones". No hay una semejanza visual entre los gráficos que el electrocardiograma traduce y las variaciones en las ondas de voltaje. Tampoco hay una semejanza visual entre las ondas de sonido y las ondas electromagnéticas que traduce la radio. De manera análoga, el cerebro traduce al mundo, no de manera exclusivamente visual, sino a través de procesos de "traducción".

En lo que concierne al afuera claustral, Bunge dice lo siguiente:

> El postulado de la dualidad epistemológica es esencial para la ciencia, la tecnología y las humanidades. Así, la astronomía es el estudio de objetos celestes, no de la vida interior del astrónomo; la sociología estudia los sistemas sociales, no la "percepción" que el científico tiene de los hechos sociales; la tecnología diseña artefactos (físicos, químicos, biológicos o sociales) en lugar de estudiar las ensoñaciones de los inventores; y las humanidades estudian las vidas y las obras de los pensadores, artistas y hombres de acción, no la ideación o el comportamiento del propio investigador.[73]

La cita anterior es comparable al ejemplo del árbol que brinda Francis Wolff, sólo que el ejemplo de Bunge es más extenso y detallado. Cuando pensamos o hablamos acerca de un árbol real, no estamos solamente formando una imagen mental ni emitiendo una serie de palabras. Del mismo modo, la astronomía, la sociología, la tecnología y las humanidades no se refieren exclusivamente a las ideas o a las palabras que se utilizan en esas actividades, sino que se refieren a entes que se encuentran en el mundo exterior, como los planetas, las sociedades, los artefactos tecnológicos y los seres humanos que vivieron en el pasado.

Habiendo visto ejemplos de las cinco características principales del correlacionismo, el último punto que tenemos que abordar es el motivo por el cual la filosofía de Bunge se puede caracterizar como un correlacionismo fuerte. A primera vista, esto parece difícil de sostener debido a las tesis de Bunge respecto de la cosa en sí. Meillassoux dice que el correlacionismo fuerte declara que la cosa en sí no

73 Ibíd., p. 98.

es ni cognoscible ni pensable. Pero Bunge sostiene el punto de vista contrario: declara que la cosa en sí no sólo se puede pensar, sino que también se puede conocer. Por ejemplo, en su libro *Método, modelo y materia* dice:

> El realismo crítico mantiene así la distinción del siglo XVII, explotada por Kant y negada por el empirismo, entre la cosa en sí misma (tal como existe) y la cosa para nosotros (tal como la conocemos). Pero el realismo crítico abandona las tesis de Kant de que la primera es incognoscible y que la cosa para nosotros es idéntica al objeto fenoménico, es decir, a la apariencia. De hecho, el realismo crítico sostiene: (a) que la cosa en sí se puede conocer (de manera gradual), y (b) que la cosa para nosotros no es la que se presenta a los sentidos, sino la que se caracteriza por medio de las teorías científicas.[74]

Esto podría dar la impresión de que Bunge no es un correlacionista fuerte, y ni siquiera un correlacionista débil, sino un "realista ingenuo"[75]. Si el correlacionismo fuerte no afirma ni niega la existencia de la cosa en sí, entonces la cita anterior de Bunge no se ajusta a las características del correlacionismo fuerte. Sin embargo, hay otros motivos para pensar que Bunge es un representante de esta variante. En particular, hay varios pasajes en su obra en los que sostiene que la correlación cerebro-mundo no es absoluta, sino relativa. Y también hay pasajes donde dice que no hay invariantes absolutas, sino sólo invariantes relativas. Dicho de otra manera, en la obra de Bunge encontramos el mismo argumento que utiliza el correlacionista fuerte para refutar a la metafísica subjetiva: el argumento que consiste en resaltar la facticidad de la correlación. En su libro *El problema-mente*

74 Bunge, Mario (1973). *Method, Model and Matter*. Holanda: D. Reidel Publishing Company, p. 170.

75 Meillassoux define al "realismo ingenuo" de una manera distinta al modo en que se lo suele definir en los manuales de filosofía de la ciencia. En éstos, el realismo ingenuo se define como la corriente filosófica que afirma que los objetos externos son tal como los percibimos. Así, para el realismo ingenuo, el hecho de que la Luna nos parezca del tamaño de una moneda implica que la Luna tiene de hecho el tamaño de una moneda. En cambio, Meillassoux define al realismo ingenuo como la corriente filosófica que afirma que es posible pensar y hablar acerca de los objetos externos sin que haya un sujeto capaz de pensar y de hablar acerca de ellos.

cuerpo, Bunge dice lo siguiente: "La diferencia entre el mundo interno y el externo no es absoluta sino relativa al cerebro: lo que es interno para el mío es externo para el tuyo y viceversa."[76]

Dicho de otra manera, la correlación cerebro-mundo, entendida como "la diferencia entre el mundo interno y el externo", no es absoluta. Es cierto que yo no puedo "salirme" de esta correlación, ni representármela de otra manera. Porque el motivo reside en que no puedo "salirme de mi propio cerebro", no puedo ingresar al cerebro de otra persona y experimentar el mundo desde su punto de vista. No puedo ver el mundo desde una interioridad ajena a la mía. Por este motivo, la relación que hay entre mi propia interioridad y el mundo externo se me presenta como absoluta, ya que no puedo pensarla ni concebirla de ninguna otra manera. Pero que yo no pueda pensar esta relación como si no fuese absoluta, no significa que sea absoluta de hecho. Por eso Bunge dice que la diferencia entre el mundo interno y el externo no es absoluta, sino relativa. Cada persona concibe a esta relación como absoluta y necesaria, pero de hecho no es ni absoluta ni necesaria, sino relativa al cerebro de cada persona.

Para aclarar más el punto anterior, hay otro pasaje de Bunge que conviene citar, donde dice que no hay ninguna invariancia absoluta, sino sólo invariancias relativas: "Como no hay forma de averiguar si una propiedad determinada es invariable con respecto a un grupo arbitrario de transformaciones, no existe la invariancia absoluta (o lo absoluto). Es decir, *toda invarianza es relativa*."[77]

Para expresar la cita anterior en la terminología de Meillassoux, Bunge se está refiriendo a la facticidad de la correlación. Está hablando de las invariantes en general, y si esto es así, eso necesariamente incluye a las invariantes de la correlación. Según Meillassoux, el correlacionismo fuerte sostiene, contrariamente a la metafísica subjetiva, que las invariantes de la correlación no son ni necesarias ni absolutas. Bunge expresa un punto de vista similar al afirmar que no existe la

76 Bunge, Mario (1980). *The Mind-Body Problem: A Psychobiological Approach*. London: Pergamon Press, p. 82.

77 Bunge, Mario (1977). *Treatise on Basic Philosophy, Volume 3. Ontology I: The Furniture of the World*. Holanda: D. Reidel Publishing Company, p. 66.

invariancia absoluta, sino que solamente existe la invariancia relativa. Además, sostiene que los aspectos más fundamentales del Universo son un hecho primario, en el mismo sentido en que Meillassoux dice que las leyes físicas u otras invariantes son hechos primarios. En su libro *Causalidad*, Bunge dice lo siguiente:

> El principio según el cual la materia en movimiento y el universo en su conjunto son autoexistentes, incausados, o causas de sí mismos, invalida de manera radical las indagaciones acerca de la razón suficiente de la existencia de la materia en movimiento, las cuales suelen trascender los límites del conocimiento racional. Además, si se admite el principio de que el universo es incausado y la materia autoexistente, entonces la existencia del universo material, en lugar de necesitar que la justifique la razón humana, se convierte en la posibilidad misma de proveer la razón suficiente (o mejor dicho el fundamento determinante) de otras cosas, entre ellas, la razón misma.[78]

Es decir, que para Bunge, el universo incausado y la materia autoexistente son hechos primarios en el sentido en que Meillassoux define a esos hechos. Corresponden al polo objetivo de la correlación, en tanto se trata de los hechos fundamentales del universo. Así como Meillassoux dice que estos hechos primarios no se pueden deducir de manera absoluta, Bunge dice algo similar cuando afirma que estos hechos son puntos de partida que no están regidos por el principio de razón suficiente.

En resumen, Bunge recurre a la facticidad de la correlación para poder refutar el punto de vista de la metafísica subjetiva. Es precisamente esta característica la que nos permite considerar a la filosofía de Bunge como un ejemplo de correlacionismo fuerte. Cuando Bunge dice que "la diferencia entre el mundo interno y el externo" no es absoluta, está recurriendo a la facticidad que gobierna a la correlación cerebro-mundo. Del mismo modo, cuando dice que no hay invariantes absolutas, sino relativas, está recurriendo a la facticidad de esas invariantes. El correlacionismo fuerte hace hincapié en la facticidad de

78 Bunge, Mario (1978). *Causalidad: El principio de causalidad en la ciencia moderna*. Cuarta edición. Buenos Aires: EUDEBA, p. 252.

la correlación, tanto en lo que atañe al polo subjetivo como al polo objetivo.

Veamos ahora la cuestión de la universalidad de la correlación, ya que ése es el punto que diferencia al correlacionismo fuerte del correlacionismo radical. Mientras que el correlacionismo radical niega que la correlación es universal, el correlacionismo fuerte sostiene lo contrario. Al igual que en el caso de Astrada, en la obra de Bunge también hay referencias a la universalidad de la correlación. Por ejemplo, dice lo siguiente:

> Lo que se nos da es nuestro mundo externo y nuestro genoma. No tenemos la carga de construir la totalidad de la realidad: nacemos en un mundo autoexistente, que logramos enriquecer en algunos aspectos y deteriorarlo en otros. Y nacemos con ciertas habilidades cognitivas que el entorno natural y social puede mejorar o atenuar; en resumen, educar. Nuestras limitaciones perceptivas nos llevan, no a construir la realidad, sino a conceptualizarla. Y la incompletitud y la incertidumbre tanto de la percepción individual como de la concepción individual nos aconsejan que las complementemos, y las comparemos, con las de investigadores similares. El resultado es que los sujetos cognoscentes y actuantes que están socialmente relacionados entre sí, construyen representaciones perceptualmente y conceptualmente falibles de la realidad.[79]

Conviene despejar una posible objeción. La primera frase de la cita anterior pareciera contradecir lo que dijimos respecto de la correlación fundamental en Bunge. Habíamos dicho que para él, la correlación fundamental es cerebro-mundo. Sin embargo, la primera frase de la cita anterior parece sugerir que la correlación fundamental es genoma-mundo. Y es cierto que los seres humanos no tendrían un cerebro si no tuviesen un genoma. Pero la cuestión fundamental es que los seres humanos no conocen el mundo a través de su genoma, sino a través de su cerebro. Dicho esto, nos parece que en la cita anterior, el sentido de la frase que habla acerca del genoma y del mundo exterior no es el de afirmar que ésa sea la correlación fundamental, sino el

79 Bunge, Mario (1983). *Treatise on Basic Philosophy, Volume 5. Epistemology and Methodology I: Exploring the World*. Holanda: D. Reidel Publishing Company, p. 158.

de afirmar que la correlación cerebro-mundo es universal, aunque no absoluta, ni necesaria. El genoma humano es lo que garantiza la universalidad de la correlación cerebro-mundo. Porque es lo que permite afirmar que todos los seres humanos pertenecen a la misma especie, *Homo sapiens*.

CAPÍTULO 6
Ernesto Laclau

Se puede considerar a Ernesto Laclau como un correlacionista radical. Recordemos que esta variante coincide con el correlacionismo fuerte en que la cosa en sí no se puede conocer ni pensar, en tanto se la define como algo que existe independientemente de la correlación. Ambas vertientes consideran que esa tesis, contrariamente a la metafísica subjetiva, equivale a la afirmación de que podría existir una cosa en sí por fuera de la correlación, tan marcadamente distinta de todo lo que conocemos que hasta podría ser contradictoria y absurda. Además, ambas vertientes enfatizan la facticidad de la correlación para refutar la tesis de la metafísica subjetiva que afirma que la correlación es absoluta. El punto que diferencia al correlacionismo fuerte del correlacionismo radical es el de la universalidad de la correlación. Mientras que el primero sostiene que la correlación no es absoluta pero sí universal, el segundo sostiene que la correlación no es ni absoluta ni universal.

Comencemos con la identificación del círculo correlacional en la obra de Laclau. En *La razón populista*, dice:

> El discurso constituye el terreno primario de constitución de la objetividad como tal. Por discurso no entendemos algo esencialmente restringido a las áreas del habla y la escritura, como hemos aclarado varias veces, sino un complejo de elementos en el cual las *relaciones* juegan un rol constitutivo. Esto significa que esos elementos no son preexistentes al complejo relacional, sino que se constituyen a través de él.[80]

80 Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 92.

Para Laclau, si el discurso es lo que constituye a los objetos, esto significa que no hay objetos que estén por fuera del discurso. Por lo tanto, es imposible pensar en un objeto no-discursivo sin contradecirnos inmediatamente, porque todo objeto es discursivo. En el preciso instante en el que mencionamos un objeto pretendidamente no-discursivo, lo convertimos en un objeto discursivo.

Al igual que en algunos de los otros autores que hemos visto, la formulación del círculo correlacional en Laclau no está expresada en los términos clásicos de la gnoseología; por lo tanto, no se encuentra en su obra una formulación como "no es posible pensar algo independiente del pensamiento". En cambio, lo que sí encontramos es que tanto Laclau como Mouffe sostienen que no hay ni sujetos ni objetos que estén por fuera de una totalidad discursiva. El círculo correlacional en Laclau & Mouffe equivale a la tesis según la cual no podemos referirnos a lo extra-discursivo sin entrar en un círculo vicioso, porque cualquier referencia a algo supuestamente extra-discursivo convierte a ese "algo" en discursivo. Esto implica que el intento de referirnos a algo supuestamente extra-discursivo nos lleva a una contradicción.

Veamos ahora un ejemplo del paso de baile correlacional. Laclau & Mouffe ofrecen un ejemplo claro de esto en *Posmarxismo sin pedido de disculpas*:

> El hecho de que una pelota de fútbol sólo es tal en la medida en que está integrada a un sistema de reglas socialmente construidas no significa que ella deja de existir como objeto físico. Una piedra existe independientemente de todo sistema de relaciones sociales, pero es, por ejemplo, o bien un proyectil, o bien un objeto de contemplación estética, sólo dentro de una configuración discursiva específica. Un diamante en el mercado o en el fondo de una mina es el mismo objeto físico; pero, nuevamente, es sólo una mercancía dentro de un sistema determinado de relaciones sociales. Es por la misma razón que es el discurso el que constituye la posición del sujeto como agente social, y no, por el contrario, el agente social el que es el origen del discurso -el mismo sistema de reglas que hace de un objeto esférico una pelota de fútbol, hace de mí un jugador.[81]

81 Laclau, Ernesto; & Mouffe, Chantal (1993). "Posmarxismo sin pedido de disculpas". En Laclau, Ernesto, *Nuevas Reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión, p. 115.

En la cita anterior se ve claramente que para Laclau & Mouffe, el discurso tiene una capacidad constitutiva, porque constituye tanto a los sujetos, entendidos como agentes sociales, así como también a los objetos. Por eso dicen que "es el discurso el que constituye la posición social del sujeto como agente social". El discurso es la correlación fundamental entre los agentes sociales y los objetos discursivos. Esto queda especialmente claro en la última frase, cuando dicen que el discurso o sistema de reglas del fútbol constituye, a la vez, al objeto esférico como pelota, y al sujeto como jugador.

El siguiente punto es la sustitución de la adecuación por la intersubjetividad en la redefinición de la objetividad científica. Uno de los ejemplos más claros en la obra de Laclau & Mouffe es el siguiente:

> ¿Qué podemos decir acerca del mundo natural, acerca de los hechos de la física, de la biología o la astronomía, que no están aparentemente integrados en totalidades significativas construidas por los hombres? La respuesta es que los hechos naturales son también hechos discursivos. Y lo son por la simple razón de que la idea de naturaleza no es algo que esté allí simplemente dado, para ser leído en la superficie de las cosas, sino que es ella misma el resultado de una lenta y compleja construcción histórica y social. Denominar a algo como un objeto natural es una forma de concebirlo que depende de un sistema clasificatorio. Una vez más, esto no pone en cuestión el hecho de que esta entidad que llamamos "piedra" exista, en el sentido de que esté presente aquí y ahora, independientemente de mi voluntad; no obstante, el hecho de que sea una "piedra" depende de un modo de clasificar los objetos que es histórico y contingente. Si no hubiera seres humanos sobre la Tierra, estos objetos que llamamos piedras estarían pese a todo allí; pero no serían "piedras" porque no habría ni mineralogía ni un lenguaje capaz de clasificarlos y de distinguirlos de otros objetos.[82]

Si bien Laclau & Mouffe no utilizan el término "consenso intersubjetivo", destacan el carácter social de la investigación científica, cuando sostienen que la idea de la naturaleza es "el resultado de una lenta y compleja construcción histórica y social". Esa construcción histórica y social no se limita solamente a la idea de la naturaleza, sino a todo

82 Ibíd., p. 116.

aquello que se caracterice como un objeto natural. Los sistemas clasificatorios que se utilizan para clasificar a un objeto como natural, no son construcciones de un sujeto aislado, sino que son sociales e históricas. En el caso de las piedras, por ejemplo, la mineralogía es lo que permite definirlas como "piedras". El punto es que no estamos tratando con cosas en sí, sino con objetos discursivos. Eso no significa que estos objetos discursivos estén en la mente del sujeto; por el contrario, existen por fuera del sujeto, en el mundo exterior.

Veamos cómo Laclau mantiene la correlación hasta en la crítica de la representación. En su entrevista con Robin Blackburn, titulada *Teoría, democracia y socialismo*, Laclau dice lo siguiente: "El estatus de lo discursivo no es el de una mediación epistemológica: su punto *primario* de referencia no es el conocimiento como actividad contemplativa. Su estatus es similar al de los juegos de lenguaje de Wittgenstein que, como sabes, abarcan la totalidad de las prácticas sociales. El nivel primario de la constitución discursiva es el de la interacción práctica con los objetos."[83]

En ese pasaje, Laclau está criticando al conocimiento, en el nombre de una correlación más originaria y fundamental. El conocimiento, en tanto actividad contemplativa, no es la correlación fundamental que hay entre los agentes sociales y los objetos discursivos. La correlación fundamental que hay entre éstos es "la interacción práctica con los objetos", entendida como "nivel primario" del discurso. El ejemplo que Laclau & Mouffe utilizan en *Posmarxismo sin pedido de disculpas*, inspirado en Wittgenstein, es el de dos albañiles que están construyendo una pared de ladrillos. Para construir esa pared, realizan actos lingüísticos como pedir un ladrillo, pero también llevan a cabo acciones extra-lingüísticas como colocar los ladrillos en la pared. Ambos componentes, los lingüísticos y los extra-lingüísticos, son actos prácticos, y por ende, son actos discursivos.

En cuanto al afuera claustral, uno de los ejemplos más claros de esto en la obra de Laclau & Mouffe se encuentra en una nota al pie en *Hegemonía y estrategia socialista*, donde dicen:

83 Laclau, Ernesto (1993). "Teoría, democracia y socialismo", en Laclau, Ernesto, *Nuevas Reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 227-228.

> Con este "exterior" no estamos reintroduciendo la categoría de lo "extradiscursivo". El exterior está constituido por otros discursos. Es la naturaleza discursiva de este exterior la que crea las condiciones de vulnerabilidad de todo discurso, ya que nada lo protege finalmente de la deformación y desestabilización de su sistema de diferencias por parte de otras articulaciones discursivas que actúan desde fuera de él.[84]

Para Laclau & Mouffe, el exterior de un discurso son otros discursos. Por lo tanto, si preguntamos qué hay por fuera de un discurso específico, la respuesta es: otros discursos. Es imposible pensar, señalar, indicar o nombrar algo extra-discursivo, porque todos esos actos son actos discursivos. Francis Wolff describe al afuera claustral como una "jaula transparente", Laclau & Mouffe parecen describirlo como una "jaula discursiva". Pero esto no significa que en esa "jaula discursiva" no existan objetos reales, tales como el árbol que menciona Francis Wolff, o las piedras, o las pelotas de fútbol, o los diamantes. Todos estos objetos existen por fuera de los agentes sociales, pero no existen por fuera de los discursos. Si los seres humanos se extinguieran, esos objetos seguirían existiendo, pero no serían ni "árboles", ni "piedras", ni "pelotas de fútbol", ni "diamantes", porque no existirían los discursos particulares que definen el ser, aunque no la existencia, de esos objetos.

Resta ver por qué el correlacionismo de Laclau es del tipo radical. Primero tengamos en cuenta que el correlacionismo fuerte y el correlacionismo radical coinciden en criticar a la metafísica subjetiva, argumentando que la correlación no es absoluta. En *Hegemonía y estrategia socialista*, hay un pasaje donde Laclau y Mouffe adhieren a esa tesis:

> La transición a la totalidad relacional que hemos denominado "discurso" difícilmente solucionaría nuestros problemas iniciales, si la lógica relacional y diferencial de la totalidad discursiva se impusiera sin limitación alguna. En tal caso nos encontraríamos con puras relaciones de necesidad y, según señaláramos anteriormente,

84 Laclau, Ernesto; & Mouffe, Chantal. (2006). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 150.

> la articulación sería imposible, ya que todo "elemento" sería *ex definitione* "momento". Esta conclusión se impone, sin embargo, sólo si aceptamos que la lógica relacional del discurso se realiza hasta sus últimas consecuencias y no es limitada por ningún exterior.[85]

El exterior al que Laclau & Mouffe se refieren en la cita anterior es aquel que está constituido por otros discursos. Dicen que si un discurso no tuviese ningún tipo de limitación exterior, entonces ese discurso se presentaría como necesario, ya que "nos encontraríamos con puras relaciones de necesidad". Si así fuera, la metafísica subjetiva tendría razón en concebir a la correlación como necesaria y absoluta. Sería una suerte de "metafísica subjetiva del discurso". Pero para Laclau & Mouffe, ése no puede ser el caso. No sólo porque eso significaría que se volvería imposible la articulación discursiva, sino también porque se eliminaría por completo la posibilidad de que hubiese otros discursos, exteriores, frente a cualquier discurso particular. Dicho de otra manera, habría un único discurso. En ese caso, no habría "elementos", sino solamente "momentos". O, dicho con mayor precisión: habría una coincidencia absoluta entre los "elementos" y los "momentos". Pero como de hecho podemos constatar que hay muchos discursos distintos, se sigue de ahí que no existe un único discurso monolítico cuyas relaciones se presenten como absolutas y necesarias. Todo discurso, además de ser histórico y social, es contingente. Esto lo habíamos visto en la cita de *Posmarxismo sin pedido de disculpas* acerca de los sistemas clasificatorios que se utilizan para determinar a ciertos entes como objetos naturales. Para Laclau & Mouffe, esos sistemas clasificatorios son contingentes, al igual que todo discurso.

Otro de los puntos en común entre el correlacionismo fuerte y el correlacionismo radical es el énfasis que hacen en la facticidad de la correlación. En el caso de Laclau & Mouffe, este énfasis se encuentra en una respuesta a una objeción específica que Norman Geras había formulado. Él había criticado a Laclau & Mouffe diciendo que en ningún momento especifican cuáles son las condiciones de posibilidad del discurso como tal. La respuesta de Laclau & Mouffe fue la

85 Ibíd., p. 150.

siguiente: "Esto es absurdo. Si lo discursivo equivale al ser de los objetos -el horizonte, por consiguiente, de constitución del ser de todo objeto- la cuestión acerca de las condiciones de posibilidad del ser del discurso carece de sentido. Sería lo mismo que preguntar a un materialista por las condiciones de posibilidad de la materia, o a un teísta por las condiciones de posibilidad de Dios."[86]

Aunque Laclau & Mouffe no se refieren a Bunge, podemos apreciar que la cita anterior se aplica sin problemas a su filosofía. En el capítulo anterior, vimos que para Bunge el universo es incausado y la materia es autoexistente, es decir, que no tienen condiciones de posibilidad. Son hechos primarios, y en ese sentido, no están regidos por el principio de razón suficiente. En todo caso, el universo incausado y la materia autoexistente son las condiciones de posibilidad de todo lo demás, incluyendo a la razón suficiente. Es a esto a lo que se refieren Laclau & Mouffe cuando dicen que preguntar por las condiciones de posibilidad de lo discursivo es absurdo, porque "sería lo mismo que preguntar a un materialista por las condiciones de posibilidad de la materia". Y ciertamente vimos que en el caso de Bunge, la materia no tiene condiciones de posibilidad, sino que es autoexistente. De manera similar, para Laclau & Mouffe lo discursivo como tal no tiene condiciones de posibilidad, y esto quiere decir, en los términos de Meillassoux, que lo discursivo es un hecho primario.

En su entrevista con Robin Blackburn, Laclau ofrece algunas precisiones adicionales respecto de la tesis anterior: "Lo que se afirma es que "lo discursivo", como horizonte de la constitución de todo objeto, no puede tener, en su generalidad, condiciones de posibilidad, sino que estas últimas son un atributo de los discursos concretos construidos dentro de este horizonte. Y estas condiciones de posibilidad son ellas mismas discursivas."[87]

86 Laclau, Ernesto; & Mouffe, Chantal (1993). "Posmarxismo sin pedido de disculpas". En Laclau, Ernesto, *Nuevas Reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión, p. 119.

87 Laclau, Ernesto (1993). "Teoría, democracia y socialismo", en Laclau, Ernesto, *Nuevas Reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión, p. 230.

En otras palabras, los distintos discursos particulares tienen sus propias condiciones de posibilidad que, a su vez, son discursivas; pero "lo discursivo" no tiene condiciones de posibilidad porque es un hecho primario, marcado por la facticidad. Debido a esto, los discursos particulares se pueden deducir a partir de sus condiciones de posibilidad, pero "lo discursivo" no se puede deducir, sólo se lo puede describir, así como Meillassoux dice que las invariantes de cualquier correlación sólo pueden ser descriptas, pero no deducidas de manera absoluta.

Habiendo visto las coincidencias entre el correlacionismo fuerte y el correlacionismo radical, resta ver el punto que los diferencia. Esa diferencia concierne a la cuestión de la universalidad de la correlación. Mientras que el correlacionismo fuerte sostiene que la correlación no es absoluta, pero sí universal, el correlacionismo radical sostiene que la correlación no es ni absoluta ni universal. Laclau & Mouffe expresan esta idea en *Posmarxismo sin pedido de disculpas* de la siguiente manera:

> En este punto debemos refutar un mito, el que sostiene que nuestra posición es incompatible con el humanismo. Lo que hemos rechazado es la idea de que los valores humanistas tengan el estatus metafísico de una esencia y que ellos sean, por consiguiente, anteriores a toda historia y sociedad concretas. Sin embargo, esto no es negar su validez; significa tan sólo que esta validez se construye mediante prácticas discursivas y argumentativas específicas. La historia de la producción del "Hombre" (en el sentido de seres humanos a los que se atribuyen derechos en su mera capacidad humana) es una historia reciente -de los últimos trescientos años. Antes, los hombres eran iguales sólo frente a Dios. Esta historia de la producción del "Hombre" puede ser seguida paso a paso y es uno de los grandes logros de nuestra cultura, bosquejar esta historia sería reconstruir las varias superficies discursivas en las que ha tenido lugar -las instituciones jurídicas, educacionales, económicas y otras en las que las diferencias en términos de estatus, clase social o riqueza han sido progresivamente eliminadas.[88]

88 Laclau, Ernesto; & Mouffe, Chantal (1993). "Posmarxismo sin pedido de disculpas". En Laclau, Ernesto, *Nuevas Reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión, p. 140.

Cuando Laclau & Mouffe dicen que los valores humanistas no son "anteriores a toda historia y sociedad concretas", están diciendo que esos valores no son universales. Si estos valores forman parte de la correlación, entonces son componentes que surgieron en un momento histórico específico y en una sociedad particular. Y son parte de la correlación porque su validez "se construye mediante prácticas discursivas y argumentativas específicas". Lo mismo se puede decir acerca del concepto del "Hombre", en tanto se lo concibe como el polo subjetivo de la correlación. Lo que Laclau & Mouffe dicen es que ese concepto es histórico y social, porque no ha sido el mismo en todas las épocas y en todas las sociedades. Distintas circunstancias particulares han contribuido a la formación del concepto del "Hombre", circunstancias que atañen a "las instituciones jurídicas, educacionales, económicas", entre otras. Todas ellas son discursivas. Y a pesar de que Laclau & Mouffe consideran que bosquejar la historia de la producción de ese concepto "es uno de los grandes logros de nuestra cultura", también sostienen que hoy en día no se puede seguir sosteniendo ese concepto sin ninguna modificación. Por eso, en vez de considerar que el polo subjetivo de la correlación equivale al concepto del "Hombre", Laclau & Mouffe proponen el concepto de agentes sociales en su lugar.

Con esto finaliza nuestra investigación. A continuación, ofrecemos algunos comentarios a modo de conclusión.

CONCLUSIÓN

Los seis filósofos argentinos cuyas obras hemos examinado en este libro pueden ser caracterizados como correlacionistas. Aún así, hay ciertos elementos en sus filosofías que coinciden con las características del materialismo especulativo de Meillassoux.

En la filosofía de Alejandro Korn, el punto de concordancia con la filosofía de Meillassoux es la aceptación de la cosa en sí concebida al modo kantiano. Al igual que Kant, Korn dice que no podemos conocer a la cosa en sí, pero que sin embargo la podemos pensar, y además que "una coerción lógica" nos obliga a postular su existencia. El objetivo de Meillassoux es pasar de la versión kantiana de la cosa en sí a la versión cartesiana, o pre-kantiana, de la misma. Por eso es que él quiere rehabilitar la distinción entre las cualidades primarias y secundarias en términos contemporáneos. Dice que esto no lo ha conseguido en *Después de la finitud* ni en sus otros textos publicados hasta la fecha, pero sigue siendo uno de sus objetivos. Korn, en cambio, no busca pasar de la versión kantiana a la versión cartesiana de la cosa en sí, se mantiene en la versión kantiana.

Con Macedonio Fernández hay varios puntos en común. Uno de ellos ha sido resaltado por Florencio Noceti en su introducción a la edición castellana de *Después de la finitud*, y concierne al reconocimiento de que un ente contradictorio no tendría alteridad, porque sería Todo. Otro punto en común que nos parece fundamental es el rechazo de la necesidad de la causalidad en ambos autores. Tanto Meillassoux como Macedonio sostienen que la causalidad no tiene la modalidad de la necesidad. En el cuarto capítulo de *Después de la finitud*, Meillassoux traza una comparación entre la negación de la necesidad de la causalidad y la negación del quinto postulado de la

geometría de Euclides. La negación de ese postulado posibilitó el surgimiento de las geometrías no-euclideanas. Meillassoux dice que si los lectores suponen que la causalidad no tiene la modalidad de la necesidad, no deducirán una contradicción a partir de ese supuesto, sino que podrían elaborar filosofías extrañas, tan extrañas como lo fueron inicialmente las geometrías no-euclideanas. Macedonio había negado la necesidad de la causalidad en sus obras mucho antes de que Meillassoux hiciera esa sugerencia. Ése es un punto fundamental que ambos autores tienen en común.

Carlos Astrada coincide con Meillassoux en cuanto a la tesis de que la correlación no es absoluta. Ambos autores rechazan el carácter supuestamente absoluto de la correlación. Este es un punto que Meillassoux tiene en común con todos los representantes del correlacionismo fuerte y del correlacionismo radical. No parece haber muchas otras coincidencias entre Astrada y Meillassoux. Inicialmente podría parecer que la lectura metafísica que Astrada hace del *Martín Fierro* de José Hernández es comparable a la lectura especulativa que hace Meillassoux del poema *Una tirada de dados jamás abolirá el azar* de Stéphane Mallarmé. Meillassoux lleva a cabo esa interpretación en su libro *El número y la sirena*[89]. Pero nos parece que esas dos lecturas no tienen mucho en común, salvo por el hecho de que en ambos casos se trata de interpretaciones filosóficas de poemas. En realidad, la lectura que hace Astrada del *Martín Fierro* es mucho más parecida a la lectura que Heidegger hace de los poemas de Hölderlin. Meillassoux toma una distancia enorme con respecto a ese tipo de interpretaciones, porque el principal objetivo de *El número y la sirena* es descubrir un código matemático secreto, encriptado en el poema de Mallarmé, y que nadie hasta el momento ha logrado descifrar.

Rodolfo Kusch coincide con Macedonio y con Meillassoux en rechazar la necesidad de la causalidad. Además, Kusch representa una versión muy particular de la metafísica subjetiva, porque el término que él absolutiza no es, en principio, un término subjetivo. La palabra "estar" no tiene nada de subjetivo, no se refiere a algo mental o

89 Meillassoux, Quentin (2012). *The Number and the Siren. A Decipherment of Mallarmé's Coup de Dés*. Translated by Robin Mackay. Falmouth, United Kingdom: Urbanomic & Sequence Press.

vital. Es Kusch quien decide vincular el estar con el mero vivir, pero podría no haber tomado esa decisión. Si Kusch no hubiese vinculado al estar con el mero vivir, hubiera elaborado una filosofía que no sólo no podría ser caracterizada como una metafísica subjetiva, sino que incluso sería una filosofía muy parecida al materialismo especulativo de Meillassoux. Porque se trataría de una filosofía según la cual nos encontramos en un mundo de circunstancias, de entes que están sin ser, y que no están regidos por la causalidad. Circunstancias que pueden cambiar o no, un cosmos que se desgarra permanentemente sin motivo ni razón, similar al hiper-Caos del que habla Meillassoux.

Mario Bunge presenta varias similitudes con Meillassoux. Ambos coinciden en que existe una cosa en sí, que la cosa en sí se puede pensar y, además, que también se la puede conocer. Éste es un punto fundamental, porque Meillassoux se propone pasar de la versión kantiana de la cosa en sí a una versión cartesiana de la misma, y para eso es necesario asegurar no sólo la posibilidad de pensar la cosa en sí, sino también de conocerla. Además, Bunge está de acuerdo con Meillassoux en que las leyes fundamentales del Universo podrían cambiar. Pero, a diferencia de Meillassoux, Bunge dice que esto sólo podría suceder a partir de otras leyes, todavía más fundamentales, que hasta el momento no han sido descubiertas[90]. Meillassoux, en cambio, sostiene que las leyes físicas fundamentales podrían cambiar sin ningún motivo o razón, dado que él rechaza el principio de razón suficiente. Esto nos lleva a otro punto de coincidencia entre Bunge y Meillassoux. Bunge también rechaza el principio de razón suficiente, pero no de manera total, sino sólo parcial. Como vimos, para Bunge el principio de razón suficiente no se aplica ni al Universo incausado ni a la materia autoexistente. Meillassoux, por su parte, rechaza por completo el principio en cuestión.

90 Bunge dice esto en su libro *Causalidad*. No hemos tenido ocasión de tratar este punto acá, porque esa discusión nos habría alejado de los objetivos principales de este libro. Dejamos esa discusión para otros trabajos. Sólo indicaremos que la tesis de que las leyes fundamentales del Universo pueden cambiar no contradice la facticidad de esas leyes. En la Introducción dijimos que Meillassoux traza una distinción entre los hechos que cambian y los hechos que no cambian. En el caso de Bunge, los hechos que no cambian son el Universo incausado y la materia autoexistente. Entre los hechos que podrían cambiar, se encuentran las leyes físicas fundamentales.

El pensamiento de Ernesto Laclau se aproxima al de Meillassoux en la medida en que enfatiza la contingencia, con la salvedad de que la contingencia a la que se refiere Laclau es aquella que caracteriza a los discursos particulares. Todos los discursos, además de ser históricos y sociales, también son contingentes, ninguno de ellos tiene la modalidad de la necesidad. Si Laclau hubiese enfatizado la contingencia misma, y no sólo la contingencia de los discursos, su filosofía sería mucho más cercana a la de Meillassoux. Pero la investigación de la contingencia misma no parece haber estado entre los intereses de Laclau. Inversamente, Meillassoux indica al pasar en *Después de la finitud* que el examen de la contingencia misma puede tener consecuencias políticas, y en esto se aproxima a Laclau. Específicamente, Meillassoux dice que el régimen político actual no tiene por qué ser definitivo; al contrario, puede cambiar de manera radical.

Las herramientas conceptuales de la filosofía de Meillassoux nos han servido para criticar a algunos de los principales exponentes de la filosofía argentina, pero esto no significa que la filosofía de Meillassoux no sea criticable también. Uno de los problemas es su rechazo del principio de razón suficiente, no porque no se lo pueda rechazar, sino porque el argumento que Meillassoux utiliza para ello parece erróneo. Graham Harman fue el primero en señalar esta cuestión[91]. Dice que la regresión al infinito no conduce a una contradicción lógica; a lo sumo puede ser difícil de visualizar. Pero eso no significa que sea absurda.

Por mi parte, en un artículo titulado *Quentin Meillassoux and the Rehabilitation of the Principle of Sufficient Reason* exploré la sugerencia de Harman, mostrando que el argumento que Meillassoux utiliza para rechazar el principio de razón suficiente contiene un supuesto que no es necesario aceptar, motivo por el cual no es necesario rechazar el principio en cuestión.

En el artículo *The Mathematizable Properties of Human Bodies in Relation to Meillassoux's Discussion of Primary Qualities*, presenté una serie de ejemplos que ponen en tela de juicio el intento de rehabilitar la distinción entre las cualidades primarias y secundarias. Espe-

91 Harman, Graham (2015). *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*. Second Edition. Edimburgo: Edinburgh University Press, p. 205.

cíficamente, argumenté que las cualidades primarias de los cuerpos humanos no son independientes de la existencia de esos cuerpos.

En *A Syntactic Approach to Meillassoux's Concept of Hyper-Chaos*, tracé una distinción entre los aspectos sintácticos y semánticos del concepto del hiper-Caos. Mostré que es posible construir un modelo puramente formal del mismo, sin que sea necesario aceptar una contrapartida real para ese modelo.

En *Strange Forms of Argumentation: On Meillassoux's Definition of Philosophy*, examiné la metafilosofía de Meillassoux, entendida como la invención de argumentaciones extrañas. Relacioné su definición de la filosofía con otros puntos principales de su obra, y propuse un experimento mental para ilustrar las características de esa definición.

En *From Being to Maybeing: On Meillassoux's Interpretation of Mallarmé*, analicé la interpretación que Meillassoux hizo del poema de Stéphane Mallarmé, *Una tirada de dados jamás abolirá el azar*. Sostuve que el concepto mallarmeano del azar es el precursor del concepto meillassouxiano de la contingencia.

Por último, en *A Critique of Meillassoux's Reflections on Mathematics from the Perspective of Bunge's Philosophy*, utilicé la filosofía de Mario Bunge para cuestionar la tesis meillassouxiana acerca de las cualidades primarias. Argumenté que, desde el punto de vista de Bunge, los objetos matemáticos como los números y las ecuaciones son entes ficticios.

La obra de Quentin Meillassoux no ha concluido. Utilizando la expresión de Harman, podemos decir que es "*Philosophy in the Making*", filosofía que todavía se está elaborando. Será interesante ver qué nuevos trabajos producirá Meillassoux en el futuro.

ACERCA DEL AUTOR

Martín Orensanz es Licenciado en Filosofía (Universidad Nacional de Mar del Plata) y Doctor en Filosofía (Universidad Nacional de La Plata). Obtuvo dos becas del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Sus intereses incluyen el pensamiento argentino y latinoamericano, la filosofía contemporánea, y la filosofía de la ciencia. Ha publicado varios artículos en revistas especializadas, tanto nacionales como internacionales. Su primer libro, Recorridos por la filosofía argentina, fue publicado por la Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata.

BIBLIOGRAFÍA

Astrada, Carlos (1964). *El mito gaucho*. Buenos Aires: Ediciones Cruz del Sur.

Astrada, Carlos. (2003). *Heidegger: De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*. Buenos Aires: Quadrata Editorial.

Astrada, Carlos (2007). *Tierra y figura*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Astrada, Carlos (2003). *La doble faz de la dialéctica*. Buenos Aires: Quadrata Editorial.

Bueno, Mónica (2000). *Macedonio Fernández, un escritor de fin de siglo. Genealogía de un vanguardista*. Buenos Aires: Corregidor.

Bunge, Mario (1983). *Treatise on Basic Philosophy, Volume 5. Epistemology and Methodology I: Exploring the World*. Holanda: D. Reidel Publishing Company.

Bunge, Mario (1973). *Method, Model and Matter*. Holanda: D. Reidel Publishing Company.

Bunge, Mario (1980). *The Mind-Body Problem: A Psychobiological Approach.* London: Pergamon Press.

Bunge, Mario (1977). *Treatise on Basic Philosophy, Volume 3. Ontology I: The Furniture of the World*. Holanda: D. Reidel Publishing Company.

Bunge, Mario (1978). *Causalidad: El principio de causalidad en la ciencia moderna.* Cuarta edición. Buenos Aires: EUDEBA.

Dolphijn, Rick; & van der Tuin, Iris (2012). *New Materialism: Interviews & Cartographies*. Michigan, Ann Arbor: Open Humanities Press.

Fernández, Macedonio. (2001). *No todo es vigilia la de los ojos abiertos*. Obras completas volumen 8. Buenos Aires: Corregidor.

Fernández, Macedonio. (1995). *Todo y Nada*. Obras completas volumen 9. Buenos Aires: Corregidor.

Fernández, Macedonio (1987). *Relato, cuentos, poemas y misceláneas*. Obras completas volumen 7. Buenos Aires: Corregidor.

Fernández, Macedonio. (1967). *Museo de la Novela de la Eterna*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Harman, Graham (2015). *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*. Second Edition. Edimburgo: Edinburgh University Press.

Harman, Graham (2007). "Quentin Meillassoux: a new French philosopher." *Philosophy Today*, *51*(1), 104-117.

Hegel, (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial.

Kant, Immanuel (2009). *Crítica de la razón pura*. Traducción, notas e introducción de Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue.

Korn, Alejandro. (1949). *La libertad creadora*. En *Obras Completas*. Presentadas por Francisco Romero. Buenos Aires: Editorial Claridad.

Korn, Alejandro. (1949). *Introducción al estudio de Kant*. En *Obras Completas*. Presentadas por Francisco Romero. Buenos Aires: Editorial Claridad.

Korn, Alejandro. (1949). *Apuntes filosóficos*. En *Obras Completas*. Presentadas por Francisco Romero. Buenos Aires: Editorial Claridad.

Korn, Alejandro. (1949). *Axiología*. En *Obras Completas*. Editorial Claridad: Buenos Aires.

Kusch, Rodolfo. (2007). *La negación en el pensamiento popular*. En *Obras completas tomo II*. Rosario: Editorial Fundación Ross.

Kusch, Rodolfo. (2007). *Geocultura del hombre americano*. En *Obras completas tomo III*. Rosario: Editorial Fundación Ross.

Kusch, Rodolfo. (2007). *Estar siendo*. En *Obras completas tomo III*. Rosario: Editorial Fundación Ross.

Kusch, Rodolfo. (2007). *El pensamiento indígena y popular en América*. En *Obras completas tomo II*. Rosario: Editorial Fundación Ross.

Kusch, Rodolfo. (2007). *Contenidos filosóficos del pensamiento popular*. En *Obras completas tomo III*. Rosario: Editorial Fundación Ross.

Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Laclau, Ernesto; & Mouffe, Chantal (1993). "Posmarxismo sin pedido de disculpas". En Laclau, Ernesto, *Nuevas Reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Laclau, Ernesto (1993). "Teoría, democracia y socialismo", en Laclau, Ernesto, *Nuevas Reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Laclau, Ernesto; & Mouffe, Chantal. (2006). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Meillassoux, Quentin (2015). *Después de la finitud: Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra.

Meillassoux, Quentin (2015). *Science Fiction and Extro-Science Fiction*. Followed by "The Billiard Ball" by Isaac Asimov. Translated by Alyosha Edlebi. Minneapolis: Univocal Publishing.

Meillassoux, Quentin (2014). *Time Without Becoming*. Edited by Anna Longo. Milán: Mimesis International.

Meillassoux, Quentin (2012). *The Number and the Siren. A Decipherment of Mallarmé's Coup de Dés*. Translated by Robin Mackay. Falmouth, United Kingdom: Urbanomic & Sequence Press.

Orensanz, Martín (2020). "A Critique of Meillassoux's Reflections on Mathematics from the Perspective of Bunge's Philosophy". *Metascience 1*: 159-175.

Orensanz, Martín (2020). "From Being to Maybeing: On Meillassoux's Interpretation of Mallarmé". *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy 16(1)*: 248 - 270.

Orensanz, Martín (2020). "Strange Forms of Argumentation: On Meillassoux's Definition of Philosophy". *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy 16(1)*: 271 - 297

Orensanz, Martín (2020). "A Syntactic Approach to Meillassoux's Concept of Hyper-Chaos". *Open Philosophy 3*: 119 - 131

Orensanz, Martín (2018). "The Mathematizable Properties of Human Bodies in Relation to Meillassoux's Discussion of Primary Qualities". *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy 14(3)*: 416 - 428.

Orensanz, Martín. (2017). "Quentin Meillassoux and the Rehabilitation of the Principle of Sufficient Reason". *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, *13*(3): 263-275.

Orensanz, Martín (2017). *Recorridos por la filosofía argentina*. Mar del Plata: Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata (EUDEM).

Wolff, Francis (1997). *Dire le monde*. París: PUF.

eudem