

DEVENIRES

Artículos

MIGUEL ÁNGEL URREGO ARDILA Reformas o revolución. Las incertidumbres del comunismo y las izquierdas en México...

RAUL VILLASEÑOR TALAVERA
Y HUGO RODRÍGUEZ URIBE Discurso y emancipación de la consciencia: contribuciones desde la pedagogía crítica

Dossier

Filósofas de la Modernidad temprana

DOMINIQUE RABY Xochiquétzal múltiple. Amor y sanación en la filosofía (palabra-acción-mundo) femenina prehispánica

GABRIELA DOMEQ Estrategias retóricas y usos de la Biblia en el *Traité de la morale et de la politique* de Gabrielle Suchon

JULIA MUÑOZ VELASCO Los mundos fantásticos de Margaret Cavendish

AÍDA ATENEA BULLEN AGUIAR La pintura y la ciencia de María Sibylla Merian...

Traducción

MARTIN HÄGGLUND Materialismo radicalmente ateo: una crítica a Meillassoux

Entrevista

ÍÑIGO SÁNCHEZ, RUBÉN SÁNCHEZ
Y CHRISTIAN DUECKER Nihilismo y sentido. Entrevista a Costantino Esposito



MATERIALISMO RADICALMENTE ATEO: UNA CRÍTICA A MEILLASSOUX

Martin Hägglund¹
Universidad de Yale

La dificultad de distinguir al filósofo genuino del sofista elocuente nunca es más apremiante que cuando alguien aparece y reivindica un nuevo paradigma de pensamiento. La incertidumbre respecto al mérito y profundidad del discurso típicamente propicia dos tipos de respuestas, ambas dirigidas a resolver la cuestión de la legitimidad de una vez por todas. Por un lado, el entusiasmo de aquellos que se unen “al movimiento”, convencidos de que han encontrado al genuino filósofo nuevo. Por el otro, el cinismo de aquellos que desestiman el paradigma emergente como un diseño para deslumbrar a los jóvenes, convencidos de que el pensador supuestamente innovador es un sofista disfrazado.

¹ Traducción de Rodrigo Díaz Cadenas. [Nota del traductor: En 2011 una recopilación de ensayos alrededor de la corriente del realismo especulativo fue publicado bajo el título *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, por la editorial re.press. De los variados ensayos destacan tres de carácter crítico ante la obra del filósofo francés Quentin Meillassoux. Entre ellos se encuentra ‘Radical Atheist Materialism: A Critique of Meillassoux’, por Martin Hägglund, filósofo sueco. Además de proponer elementos de su propia filosofía para mejor explicar diversas problemáticas, así como conceptos de herencia derridiana, Hägglund busca llevar a sus últimas consecuencias ciertas ideas de Meillassoux, y mostrar así algunas debilidades inherentes. Tomando en cuenta del interés que ha suscitado la filosofía de Meillassoux, y la falta de trabajos críticos alrededor de su obra en español, creemos pertinente dar a conocer con esta traducción al menos el ensayo realizado por Hägglund, quien detenta sus derechos y autoriza su traducción y reproducción].

El trabajo de Quentin Meillassoux parece destinado a provocar este tipo de repuestas. Meillassoux mismo está convencido de que su trabajo va al corazón de las cuestiones metafísicas clásicas para contestarlas de cero, y su antiguo maestro Alain Badiou incluso sostiene que “Meillassoux ha abierto un nuevo camino en la historia de la filosofía”.² A juzgar por el interés rápidamente creciente en Meillassoux después de la traducción al inglés de su primer libro *After Finitude*, y el anuncio del movimiento del “realismo especulativo” tras de sí, hay muchos que parecen dispuestos a suscribirse a la verdad del enunciado de Badiou. En contraste, el aparente carácter célebre de la filosofía de Meillassoux no puede sino provocar sospecha entre los ya establecidos, especialmente ya que Meillassoux se sitúa a sí mismo polémicamente *vis-à-vis* todas las formas de filosofía trascendental y fenomenología.

Sin embargo, sería un error adjudicar cualquiera de estas dos actitudes al pensamiento de Meillassoux. El mérito considerable de su trabajo es que invita a la *argumentación* filosófica más que a la reverencia o el rechazo. Por lo tanto, confrontaré la lógica de los argumentos de Meillassoux con la lógica que articulo en mi libro *Radical Atheism*. Se han señalado similitudes entre *After Finitude* y *Radical Atheism*. En un ensayo reciente, Aaron F. Hodges confronta los dos trabajos en términos de la cuestión del materialismo, lo cual es instructivo, como foco de atención, para nuestras respectivas trayectorias.³ Ambos libros critican el prevaleciente “retorno a la religión” al tiempo que reactivan cuestiones fundamentales sobre la contingencia y la necesidad, el tiempo y el espacio, la vida y la muerte. Al volver aquí a estas cuestiones, no solo buscaré abordar críticamente el trabajo de Meillassoux y dejar en claro lo que está

² Alain Badiou, “Preface”, en Quentin Meillassoux, *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, traducido por R. Brassier, London, Continuum, 2008. p. vii. (Hay traducción al español: *Después de la finitud: ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Argentina, Caja Negra, 2015. N.T.).

³ Mírese Aaron F. Hodges, “Martin Hägglund’s Speculative Materialism, *CR: The New Centennial Review*, vo. 9, no. I, 2009, pp. 87-106. Edición especial *Living On: Of Martin Hägglund*. Algunos de mis argumentos en relación con Meillassoux fueron articulados por primera vez en mi ensayo de respuesta para la misma edición de *CR*; véase Martin Hägglund, “The Challenge of Radical Atheism: A Response”.

en juego con el ateísmo radical, sino además delinear las consecuencias del debate para una noción de materialismo.

Meillassoux ataca nada más y nada menos que al argumento básico de la filosofía trascendental de Kant, el cual sostiene que no podemos tener conocimiento del absoluto. Contra todas las formas de metafísica dogmática que pretenden probar la existencia del absoluto, Kant argumenta que no puede haber cognición sin las formas de tiempo y espacio que socavan cualquier conocimiento posible del absoluto. El absoluto tendría que estar exento del tiempo y el espacio, mientras que todo lo que podemos conocer es dado a través del tiempo y del espacio como formas de intuición. Como es bien sabido, sin embargo, Kant delimita la posibilidad del conocimiento con la finalidad de “dejar espacio para la fe”. Al hacer imposible probar la existencia del absoluto, Kant también vuelve imposible refutarlo y rehabilita así el absoluto como un objeto de fe más que de conocimiento.

En contraste, Meillassoux busca formular una noción de absoluto que no conlleve un regreso a la idea metafísica y precrítica de un ser necesario. Él suscribe la crítica de Kant de la metafísica dogmática, pero argumenta que podemos desarrollar un pensamiento “especulativo” del absoluto que no sucumba a la postulación de un ser necesario. De acuerdo con Meillassoux, “es absolutamente necesario que cada entidad podría no existir. Esta es de hecho una tesis especulativa, ya que estamos pensando un absoluto, pero no es metafísico, pues no estamos pensando cualquier *cosa* (cualquier entidad) que *sería* absoluta. El absoluto es la imposibilidad absoluta de un ser necesario” (Meillassoux, p. 60). El absoluto en cuestión es el poder del *tiempo*. El tiempo hace imposible que cualquier entidad sea necesaria, ya que la condición de la temporalidad entraña que cada entidad puede ser destruida. Es precisamente esta destructibilidad la que Meillassoux sostiene que es absoluta: “solo el tiempo que alberga la capacidad de destruir toda realidad específica, al tiempo que no obedece ley alguna —el tiempo capaz de destruir, sin razón o ley, tanto a palabras como a cosas— puede ser pensado como un absoluto” (Meillassoux, p. 62). Armado con esta noción de absoluto, Meillassoux recrimina a los filósofos contemporáneos sus concesiones a

la religión. Al renunciar al conocimiento del absoluto, los pensadores de lo “totalmente otro” renuncian al poder de refutar la religión y le dan a esta última libre reinado, siempre que se restrinja a sí misma al campo de la fe en vez de al campo del conocimiento. Meillassoux lo dice con una formulación enfática: “al prohibirle a la razón cualquier pretensión de absoluto, el final de la metafísica ha tomado la forma de un regreso exacerbado de lo religioso” (Meillassoux, p. 45).

A pesar de que Meillassoux raramente lo menciona por nombre, Derrida es claramente uno de los objetivos previstos en su ataque sobre la idea de un “totalmente otro” más allá del dominio de la razón. Sin embargo, como demuestro en *Radical Atheism*, el pensamiento de Derrida sobre la alteridad no puede ser alineado con ninguna concepción religiosa del absoluto.⁴ Para Derrida la alteridad es indisociable de la condición de temporalidad que expone a cada instancia a la destrucción. Consecuentemente, la noción de Derrida de lo “absolutamente” o “totalmente” otro (*tout autre*) no se refiere a la infinitud positiva de lo divino sino a la finitud radical de todos los demás. Cada otro finito es absolutamente otro, no porque sea absolutamente en sí mismo sino, al contrario, porque nunca puede superar la alteridad del tiempo y nunca será en sí mismo. Mientras existe, cada entidad está convirtiéndose siempre en otra distinta de sí misma y no puede tener ninguna integración como tal. Lejos de consolidar una instancia religiosa que estaría exenta de la destrucción del tiempo, la concepción de Derrida de la alteridad absoluta establece que la sujeción al paso violento del tiempo es absolutamente irreducible.

Sin embargo, hay diferencias centrales y decisivas entre la concepción del tiempo propuesta, respectivamente, por Meillassoux y Derrida. Para Meillassoux, la contingencia absoluta del tiempo (el hecho de que cualquier cosa pueda ocurrir) tiene un estatus ontológico que conlleva que el advenimiento de lo divino es posible. A pesar de su crítica a la religión, Meillassoux aboga por una *divinología* de acuerdo con la cual *Dios es posible*, no porque sea posible que Dios exista en este momento sino por-

⁴ Véase Martin Hägglund, *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*, Stanford, Stanford University Press, 2008, en particular el capítulo 3 y 4.

que es posible que llegue a existir en el futuro.⁵ Aunque ésta parecería ser la propuesta más débil y extravagante de Meillassoux, argumentaré que se deriva de problemas fundamentales en su teorización del tiempo. Para Meillassoux, el tiempo absoluto es un “poder virtual” que solo conlleva la posibilidad –y no la necesidad– de la destrucción. Además, los efectos destructivos de la temporalidad que sí suceden pueden supuestamente ser revertidos por el poder virtual de la contingencia, el cual de acuerdo con Meillassoux permite incluso la posible resurrección de los muertos. Mostraré que estos argumentos son insostenibles, ya que no puede existir contingencia sin sucesión del tiempo, lo cual entraña destrucción y descarta, *a priori*, la posibilidad de resurrección.

Mi argumento tiene dos pasos. Primero demostraré que el concepto del tiempo, como dependiente de la estructura de “la huella”, provee un mejor modelo para pensar la temporalidad y la contingencia, que aquel propuesto por Meillassoux. Derrida define la estructura de la huella como el tiempo volviéndose espacio y el espacio volviéndose tiempo. Procedo demostrando cómo la estructura de la huella puede ser deducida del problema filosófico de la sucesión. La estructura de la huella entraña lo que llamo la “archimaterialidad” del tiempo, la cual es crucial para pensar la relación entre lo animado y lo inanimado, al tiempo que socaba la noción de Meillassoux del poder virtual del tiempo. Contrario a lo que Meillassoux sostiene, el tiempo no puede ser un poder virtual para hacer que cualquier cosa suceda, ya que es irreversible y dependiente de un soporte espacial, material, que restringe sus posibilidades. Segundo, confronto la divinología de Meillassoux con la lógica del Ateísmo Radical. El ateísmo radical apunta contra un axioma compartido tanto por el ateísmo tradicional como por la religión, a saber, que *deseamos* el estado de inmortalidad. El contraargumento del ateísmo radical no es solo que la inmortalidad sea imposible, sino que *no* es deseable en primer lugar. A través de los propios ejemplos de Meillassoux, veremos que el presunto deseo de inmortalidad es motivado de hecho por un deseo de *sobrevivencia* mortal que lo precede y lo contradice desde dentro. Al clarificar

⁵ Mírese Quentin Meillassoux, “Spectral Dilemma”, *Collapse*, no. 4, 2008, p. 269.

el estatus de este deseo de sobrevivir, concluyo mostrando como este es crucial para el materialismo radicalmente ateo.

El punto de partida de Meillassoux es el fenómeno empírico de lo que él llama *archifósiles*, concretamente, objetos que son más viejos que la vida en la Tierra y cuyas duraciones es posible medir: “por ejemplo un isótopo cuya tasa de descomposición radioactiva conocemos, o la emisión luminosa de una estrella que nos informa sobre la fecha de su formación” (Meillassoux, p. 10). Tales archifósiles permiten a los científicos datar el origen del universo hasta hace aproximadamente 13.5 billones de años. De acuerdo con Meillassoux, estos enunciados “ancestrales” son incompatibles con el presupuesto básico de la filosofía trascendental, el cual sostiene que el mundo no puede ser descrito independientemente de cómo es dado a un ser pensante o viviente. Los enunciados ancestrales de la ciencia describen un mundo en el cual *nada fue dado* a un ser pensante o viviente, ya que las condiciones físicas del universo no permitieron la aparición de una vida o consciencia a la cual el mundo pudiera ser dado. El consiguiente reto para la filosofía trascendental “no es el problema empírico del nacimiento de organismos vivientes, sino el problema ontológico del llegar a ser de la dación⁶ como tal” (Meillassoux, p. 21). En vez de ser capaces de limitar el tiempo a una forma de dación para la consciencia, somos confrontados con un tiempo absoluto “en el cual *consciencia* tanto como *tiempo consciente* han *emergido ellos mismos en el tiempo*” (Meillassoux, p. 21).

Meillassoux es muy consciente aquí de que puede ser acusado de mezclar lo empírico con lo trascendente. Los organismos empíricos surgen y perecen en el tiempo, pero no puede decirse lo mismo de las condiciones transcendentales. El sujeto trascendental no es un cuerpo empírico existiendo en el tiempo y el espacio, sino un conjunto de condiciones a través de las cuales el conocimiento de los cuerpos en el tiempo y el espacio es posible. Así, un discurso científico sobre los objetos o el universo empírico no puede obtenerse del sujeto trascendental, ya que el último provee la condición de posibilidad para el conocimiento científico.

⁶ El término en inglés usado por el autor es *givenness*, este obedece a su vez al alemán *gegebenheit* propio de la filosofía de Husserl. *Gegebenheit*, de acuerdo con el *Diccionario Husserl* trabajado por Antonio Ziri6n debe ser traducido al espa6ol como *daci6n*. N. T.

En respuesta a tal objeción, Meillassoux concede que el sujeto trascendental no existe al modo en que existe un objeto, pero insiste en que la noción de un sujeto trascendental aun así implica que debe *tener lugar*, ya que “permanece indisociable de la noción de un *punto de vista*” (Meillassoux, p. 25). El sujeto trascendental –que tanto Kant como Husserl sostienen– es esencialmente *finito*, ya que nunca tiene acceso al mundo como a una totalidad, sino que es dependiente de la receptividad, horizonte, adumbración perceptual, etc. Se sigue que, aunque la subjetividad trascendental no es reducible a un cuerpo objetivamente existente, debe estar encarnado en un cuerpo para ser lo que es. Sin la encarnación en un cuerpo no habría receptividad, ninguna perspectiva limitada del mundo, y por lo tanto no habría punto de vista. Como dice Meillassoux: “que el sujeto trascendental tenga *este* o ese cuerpo es una cuestión empírica, pero que *tenga* un cuerpo es una condición no-empírica de su tener lugar” (Meillassoux, *After Finitude*, 2009, p. 25). Consecuentemente, cuando el discurso científico “temporaliza y espacializa la aparición de cuerpos vivientes” también temporaliza y espacializa la condición básica para el tener lugar de lo trascendental (Meillassoux, p. 25). De este modo, Meillassoux sostiene que el problema de lo ancestral “no puede pensarse desde la perspectiva de lo trascendental debido a que concierne al espacio-tiempo en el cual los sujetos trascendentales pasaron de no-tener-lugar a tener-lugar, y por lo tanto concierne al espacio-tiempo anterior a formas de representación espacio-temporal” (Meillassoux, p. 26). Lejos de confirmar la relación trascendental entre pensamiento y ser como primordial, lo ancestral devela “una temporalidad dentro de la cual esta relación es solo un evento entre otros, inscrito en un orden de sucesión en el cual es apenas un estadio, más que un origen” (Meillassoux, p. 10).

No obstante, a pesar de resaltar el problema de la sucesión, Meillassoux no piensa en las implicaciones lógicas de ésta. Meillassoux sostiene que el principio de no contradicción debe de ser “una verdad ontológica absoluta” (Meillassoux, p. 71) para que el devenir temporal sea posible. Si un ente contradictorio existiese, no podría nunca convertirse en otra cosa más que sí mismo, pues contendría ya, su otro dentro de sí. Si *es* contradictorio, no podría nunca cesar de ser, sino que continuaría

siendo incluso en el no-ser. Consecuentemente, la existencia de un ente contradictorio es incompatible con el devenir temporal; eliminaría “la dimensión de alteridad requerida para el despliegue de cualquier proceso, liquidándola en el ser informe que debe siempre ser ya, lo que no es” (Meillassoux, p. 70). Este argumento es correcto hasta aquí, sin embargo, no considera que el mismo problema surge si planteamos la existencia de un ente no contradictorio. Un ente no contradictorio estaría indivisiblemente presente *en sí mismo*. De este modo, removería precisamente la “dimensión de alteridad” que es requerida para devenir. Contrario a lo que Meillassoux sostiene, el movimiento de devenir no puede consistir en el movimiento de una entidad discreta a otra, de modo tal que las “cosas deban ser esto, *luego* otra cosa distinta que esto; son, *luego* no son” (Meillassoux, p. 70). Para que un momento sea sucedido por otro –lo cual es la condición mínima para cualquier devenir– no puede *primero* estar presente en sí mismo y *luego* ser afectado por su propia desaparición. Incluso, un movimiento autopresente e indivisible no podría nunca comenzar a dar paso a otro momento, ya que lo que es indivisible no puede ser alterado. La sucesión del tiempo requiere no solamente que cada momento sea remplazado por otro momento, sino que también esta alteración esté presente desde el inicio. Cada momento debe negarse a sí mismo y desaparecer *en su propio acontecimiento*. Si el momento no se negase inmediatamente a sí mismo no habría tiempo, solo una presencia permaneciendo igual por siempre.

Este argumento, que desarrollo a profundidad en *Radical Atheism*, no entraña que *exista* una entidad contradictoria que sea capaz de contener su propio no ser dentro de sí misma. Al contrario, sostengo que la constitución del tiempo conlleva que no puede haber entidad alguna (sea contradictoria o no contradictoria) que se contenga a sí en sí misma. La sucesión del tiempo requiere que nunca nada sea *en sí mismo*, sino que siempre esté ya sujeto a la alteración y destrucción que está implicada en *cesar de ser*.

Se sigue que una entidad temporal no puede ser indivisible, sino que depende de la estructura de la huella. La huella no es en sí misma una entidad ontológica sino una *estructura lógica* que explica el tiempo volviéndose-espacio y el espacio volviéndose-tiempo. Una explicación convincente

de la huella requiere entonces que demos demos la co-implicación lógica de espacio y tiempo. La clásica distinción entre espacio y tiempo es la distinción entre simultaneidad y sucesión. Lo espacial puede permanecer igual, ya que la simultaneidad del espacio permite que un aspecto coexista con el otro. En contraste, lo temporal no puede nunca permanecer igual, ya que la sucesión del tiempo conlleva que cada momento cesa de ser tan pronto como llega a producirse y de esta manera se niega a sí mismo. Por el mismo motivo, no obstante, queda claro que el tiempo es imposible sin el espacio. El tiempo no es otra cosa más que negación, así que para lograr ser algo necesita estar espacializado. No hay “flujo” del tiempo que sea independiente de la espacialización, ya que el tiempo tiene que ser espacializado, en primer lugar, para que fluya. De este modo, todo lo que digamos del tiempo (que está “pasando”, “fluyendo”, “en movimiento”, etc.) es una metáfora espacial. Esto no es una falla del lenguaje para capturar el tiempo puro, sino que se desprende de un originario *tiempo volviéndose-espacio*. El mismo concepto de duración presupone que algo permanece a través de un intervalo de tiempo y solo aquello que es espacial puede permanecer. De manera inversa, sin la temporalización sería imposible para un punto *permanecer* igual a sí mismo o existir *al mismo tiempo* como otro punto. La simultaneidad del espacio es en sí misma una noción temporal. En consecuencia, para que un momento sea simultáneo con otro momento debe de haber un *espacio volviéndose-tiempo*, originario, que los relacione uno con el otro.⁷ La estructura de la huella —como la coimplicación del tiempo y el espacio— es por lo tanto la condición de todo lo que es temporal. Todo lo que está sujeto a sucesión está sujeto a la huella, esté vivo o no.

Es importante subrayar, sin embargo, que Derrida no generaliza la estructura de la huella mediante una afirmación sobre la naturaleza del ser como tal. La huella no es una condición ontológica sino una estructura lógica que hace explícito lo que está implícito en el concepto de sucesión. Insistir en el estatus lógico de la huella no es oponerla a la

⁷ Véase el argumento de Derrida acerca de que la “simultaneidad puede aparecer *como tal*, puede ser simultaneidad, es decir un *relacionarse* de dos lugares, solo en una síntesis, una *complicidad*: la temporalidad. Uno no puede decir que un lugar esté *con* otro lugar, no puede haber *otro* lugar en el cual, etc., sin una temporalización” (Derrida, 1984, p. 55).

ontología, epistemología o fenomenología; sino insistir en que la huella es una noción metateórica que elucida lo que está implicado en un compromiso con la sucesión en cualquiera de estos registros. La estructura lógica de la huella es expresiva de *cualquier* concepto de sucesión –sin importar si tal sucesión es entendida en términos de un recuento del tiempo ontológico, epistemológico, o fenomenológico–.

Del mismo modo, uno puede hacer explícito que la estructura de la huella está implícita en los recuentos científicos de cómo el tiempo está grabado en procesos biológicos y estructuras materiales. Por razones que especificaré, la estructura de la huella está implícita no solo en la temporalidad de lo viviente sino también en la desintegración de la materia inanimada (i.e. la “vida media” de los isotopos). La lógica de la huella puede de ese modo servir para dilucidar desafíos filosóficos en la comprensión de la relación entre lo viviente y lo no viviente que nos ha sido transmitida por la ciencia.⁸ Buscaré desarrollar aquí esta línea de investigación al demostrar cómo la lógica de la huella nos permite tomar en cuenta los *insights* del darwinismo. Especialmente argumentaré en favor de una distinción conceptual entre vida y materia no viva que, no obstante, reivindica una continuidad entre las dos en términos de lo que llamo la “archimaterialidad” del tiempo.⁹

⁸ Estoy agradecido con Joshua Andresen, Ray Brassier y Henry Staten por un conjunto de preguntas incisivas que me forzaron a clarificar el estatus de la “huella” en mi argumento. Mi comprensión del estatus lógico de la huella, más que ontológico, también lo debo a conversaciones con Rocío Zambrana y a su trabajo sobre la *Lógica* de Hegel. Véase Rocío Zambrana, “Hegel’s Hyperbolic Formalism”, próximo a aparecer en *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, nos. 60/ 61.

⁹ Varias respuestas a *Radical Atheism* han señalado que me equivoco entre describir la estructura de la huella como una condición general para todo lo que es temporal, y como una condición general para *lo vivo*. La relación precisa entre la temporalidad de lo vivo y la temporalidad de la materia no-viva no queda clara, de este modo, en *Radical Atheism*. Véase Nathan Brown, “To Live Without an Idea”, *Radical Philosophy*, no. 154, pp. 51-53; William Egginton, “On Radical Atheism, Chronolibidinal Reading, and Impossible Desires”, *CR: The New Centennial Review*, vol. 9, no. 1, pp. 191-208; Samir Haddad, “Language Remains”, *CR: The New Centennial Review*, vol. 9, no. 1, pp. 127-146; y Aaron Hodges, “Martin Hägglund’s Speculative Materialism”, *CR: The New Centennial Review*, vol. 9, no. 1, pp. 87-106. Estoy agradecido con estas respuestas a mi trabajo, las cuales me han llevado a elaborar cómo debe ser entendida la relación entre vida y materia no viva en términos de la lógica de la huella.

La archimaterialidad del tiempo se sigue de la estructura de la huella. Dado que cada instante temporal cesa de ser tan pronto como llega a producirse, debe estar inscrito como una huella para poder ser en absoluto. La huella es necesariamente espacial, ya que la espacialidad está caracterizada por la habilidad de persistir a pesar de la sucesión temporal. Cada instante temporal depende por lo tanto del soporte material de la inscripción espacial. De hecho, el soporte material de la huella es la condición para la síntesis del tiempo, ya que permite que el pasado sea retenido para el futuro. El soporte material de la huella, sin embargo, es en sí mismo temporal. Sin temporalización una huella no podría persistir a través del tiempo y relacionar el pasado al futuro. En consecuencia, la persistencia de la huella no puede ser la persistencia de algo que está exento de la negatividad del tiempo. Más bien, la huella es siempre dejada para un futuro impredecible que da ambas opciones, la de perdurar y la de ser borrado.

Las implicaciones lógicas de la sucesión del tiempo son directamente relevantes para el principal argumento en *After Finitude*, que busca establecer la necesidad de la contingencia. Tal como lo formula Meillassoux en su tesis principal: “Todo es posible, cualquier cosa puede suceder –excepto algo que es necesario, porque es la contingencia de la entidad la que es necesaria, no la entidad–” (Meillassoux, p. 65). Esta noción de contingencia presupone sucesión, ya que no puede haber contingencia sin el paso impredecible de un momento a otro. Establecer la necesidad de la contingencia, como busca hacerlo Meillassoux, es establecer también de este modo la necesidad de la sucesión.

El mismo Meillassoux, sin embargo, no teoriza las implicaciones de la sucesión, y esto tiene un costo significativo para su argumento. En un ensayo reciente, Aaron F. Hodges ha sugerido que la crítica de Meillassoux del principio de razón suficiente es potencialmente perjudicial para mi noción de destructibilidad radical, la cual sostiene que todo cuanto llega a ser debe desaparecer (Hodges, 2009, pp. 102-103). De hecho, no obstante, es más bien mi noción de destructibilidad radical la que nos permite localizar una inconsistencia en el argumento de Meillassoux. Déjeseme citar completo el pasaje de Meillassoux sobre el cual Hodges llama la atención:

Sostener... que todo debe necesariamente perecer, sería sostener una proposición que es *todavía* metafísica. Concedemos que esta tesis de la precariedad de todo ya no afirmarí­a que una entidad determinada sea necesaria, sin embargo, seguirí­a manteniendo que una situación determinada es necesaria, esto es, la destrucción de esto o aquello. Solo que esto es obedecer todavía el precepto del principio de razón, de acuerdo con el cual hay una razón necesaria por la cual este es el caso (la eventual destrucción de X), en lugar de lo contrario (la persistencia sin fin de X). No vemos por qué habrí­a una razón que necesitara la posibilidad de destrucción como opuesta a la posibilidad de persistencia. La renuncia unívoca del principio de razón nos requiere insistir en que tanto la destrucción como la preservación perpetua de una entidad determinada debe igualmente ser capaz de ocurrir sin ninguna razón. La contingencia es tal que cualquier cosa puede pasar, incluso nada en absoluto, de modo que lo que es, permanezca como esté. (Meillassoux, pp. 62-63).

Mientras enfatiza que una entidad necesaria es imposible, Meillassoux mantiene que es posible que nada suceda, de manera tal que la entidad permanezca tal cual es. Sin embargo, tan pronto como tomamos en cuenta el vínculo intrínseco entre contingencia y sucesión, podemos ver que el último argumento es insostenible. Si nada sucede y la entidad permanece tal cual es no habrí­a sucesión, y por la misma razón no habrí­a contingencia. Una entidad a la cual nada le pasa es inseparable de una entidad necesaria. Para poder estar sujetos a la sucesión –lo cual equivale a decir: para poder ser contingente– la entidad debe comenzar a desaparecer tan pronto como comienza a ser y nunca puede permanecer tal cual es. Consecuentemente, *hay* una razón que hace necesaria la destrucción, pero no reintroduce el principio metafísico de razón. Por el contrario, solo hace explícito lo que está implícito en el principio de irracionalidad que Meillassoux llama necesidad de contingencia. Contingencia presupone sucesión y no hay sucesión sin destrucción. Si el momento no fuese destruido al ser sucedido por otro momento, su relación no sería una de sucesión sino de coexistencia. De este modo, afirmar la necesidad de la contingencia es afirmar la necesidad de la destrucción.

Por esta misma razón, la oposición de Meillassoux entre destrucción y persistencia es confusa. La persistencia misma presupone un intervalo de tiempo, lo cual significa que nada puede perdurar ileso por la sucesión. La destrucción que es inherente a la sucesión hace que toda persistencia

dependa del *espaciarse* del tiempo, el cual inscribe aquello que sucede como una huella espacial que permanece, al tiempo que lo expone a la supresión en un futuro impredecible. La supresión de la huella espacial es de hecho una *posibilidad* que no sucede inmediatamente, pero presupone ya la *necesidad* de destrucción que está operando en la sucesión. Dado que nada puede persistir sin sucesión, la destrucción está por lo tanto en marcha en la persistencia misma.

La respuesta de Meillassoux sería presumiblemente que su noción del tiempo no depende de la sucesión, sino que designa un “poder virtual” que puede dejar todo como está o someterlo a la sucesión. Plantear tal poder virtual, sin embargo, no es pensar las implicaciones del tiempo sino plantear una instancia que tiene poder *sobre* el tiempo, ya que puede detener y comenzar la sucesión a voluntad. En contraste, argumento que el *tiempo no es nada en sí mismo*; no es nada sino la negatividad que es intrínseca a la sucesión. El tiempo no puede, entonces, ser un poder virtual. Dado que el tiempo no es nada sino negatividad, no tiene el poder de *ser* algo o *hacer* algo por sí mismo. Más precisamente, de acuerdo con mi explicación archimaterialista, el tiempo no puede ser algo o hacer algo sin la espacialización que constriñe el poder de lo virtual al hacerlo dependiente de las condiciones materiales.

Podemos clarificar los desafíos de este argumento al considerar el ejemplo del surgimiento de la vida, el cual para Meillassoux es un “ejemplo paradigmático” del poder virtual del tiempo.¹⁰ Su manera de formular el problema, sin embargo, revela ya un sesgo antimaterialista. De acuerdo con Meillassoux, “las mismas estrategias argumentativas se reproducen una y otra vez en las polémicas filosóficas que tratan sobre la posibilidad que tiene la vida de surgir desde la materia inanimada”:

Ya que la vida evidentemente supone, al menos hasta cierto grado de su evolución, la existencia de una serie de contenidos afectivos y perceptivos, se decide que o la materia contenía ya tal subjetividad de algún modo, en un grado demasiado débil para ser detectado, o que estas afecciones del ser vivo no preexistían de modo al-

¹⁰ Quentin Meillassoux, “Potentiality and Virtuality”. (Hay traducción al español: “Potencialidad y virtualidad”, en *Hiper-Caos*, Salamanca, Holobionte ediciones, 2018. *N.T.*).

guno dentro de la materia, encontrándonos de este modo obligados a admitir su irrupción *ex nihilo* desde esa materia –lo cual parece llevar a la aceptación de una intervención que trasciende el poder de la naturaleza–. O bien un “continuismo”, una filosofía de la inmanencia –una variante de hilozoísmo– según la cual *toda* materia está viva en algún grado; o la creencia en una trascendencia que excede la comprensión racional de los procesos naturales. (Meillassoux, 2010, p. 235)

Es sorprendente que un filósofo, con el considerable conocimiento de ciencia de Meillassoux, presente una descripción tan inadecuada de los debates actuales acerca del surgimiento de la vida. Un recuento materialista del surgimiento de la vida no está obligado por ningún motivo a sostener que toda la materia está viva en algún grado. Por el contrario, tal vitalismo ha sido completamente refutado por el darwinismo y sus más prominentes defensores filosóficos. Por ejemplo, lo que Daniel Dennett analiza como la idea peligrosa de Darwin es precisamente el relato de cómo la vida evolucionó de la materia no viviente y como incluso la más avanzada intencionalidad o sensibilidad se origina en la repetición sin sentido.¹¹ En vez de vitalizar la materia, el darwinismo filosófico desvitaliza la vida. Para Meillassoux, sin embargo, la vida como existencia subjetiva es algo tan especial y único que requiere una explicación que sea refractaria al análisis materialista.¹² En lenguaje de Dennett, Meillassoux rechaza así las “grúas” de la explicación física y biológica en favor del “gancho aéreo” de un poder virtual que permitiría el surgimiento de la vida *ex nihilo*.

Para estar seguro, Meillassoux trata de distinguir su noción de irrupción *ex nihilo* de la noción teológica de creación *ex nihilo*, al afirmar que la primera no invoca ninguna trascendencia que excediese la comprensión racional, sino que más bien procede del poder virtual de la contingencia que Meillassoux busca formular en términos racionales.

¹¹ Véase Daniel Dennett, *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life*, New York, Simon and Schuster, 1995.

¹² Véase la conferencia de Meillassoux “Temps et surgissement ex nihilo”, donde él rechaza explícitamente el análisis materialista de Dennett del surgimiento de la vida. La conferencia está disponible en línea en <http://www.diffusion.ens.fr/index.php?res=conf&idconf=701>

En ambos casos, sin embargo, está la apelación a un poder que no está limitado por restricciones materiales. Sintomáticamente, Meillassoux sostiene que la “vida provista con sensibilidad” surge “*directamente* de una materia dentro de la cual no se puede, más que por la pura fantasía, prever los gérmenes de esta sensibilidad” (Meillassoux, 2010, p. 232). Como Meillassoux debe saber, esto es un disparate desde un punto de vista científico. La vida provista de sensibilidad no surge directamente desde la materia inanimada, sino que evoluciona de acuerdo con procesos complejos que están descritos a detalle por la biología evolucionista. Si Meillassoux desecha aquí la evidencia de la ciencia es debido a que privilegia unívocamente la posibilidad lógica sobre la posibilidad material.¹³ La contingencia es para él el poder virtual de hacer que cualquier cosa pase en cualquier momento, de modo que la vida provista con sensibilidad puede emerger sin las condiciones materiales precedentes que la harían posible. Esta idea de una irrupción *ex nihilo*, sin embargo, no tiene ninguna potencia explicativa en lo que respecta a la temporalidad de la evolución ya que elimina el tiempo en favor de un instante en específico. Incluso si limitamos la noción de irrupción *ex nihilo* a una afirmación más modesta, a saber, que el inicio del proceso evolutivo que llevó a la vida sintiente fue un evento contingente que no pudo haber sido previsto o predicho, no hay aun así necesidad del concepto de contingencia de Meillassoux como un poder virtual ilimitado para explicar este evento. Considérese, por ejemplo, el argumento darwiniano de Daniel Dennett concerniente al origen de la vida:

Sabemos por lógica que hubo al menos un inicio que nos tuvo como su continuación, pero hubo probablemente muchos falsos inicios que no se diferenciaron *en modo alguno de manera interesante* del que inició la serie ganadora. El título de Adán es, de nuevo, un honor retrospectivo, y cometemos un error fundamental de razonamiento si preguntamos *¿en virtud de qué diferencia esencial* es este el inicio de la vida? No necesita haber diferencia en absoluto entre Adam y Badam, un

¹³ Véase también la astuta observación de Peter Hallward de que Meillassoux tiende a tratar “los ámbitos lógicos y materiales como si efectivamente fuesen intercambiables”. Peter Hallward, “Anything is Possible”, en *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Australia, re.press, 2011.

duplicado átomo-por-átomo de Adán, a quien simplemente le sucedió no haber fundado nada de importancia. (Dennett, 1995, p. 201)

El inicio de la vida está descrito aquí como un evento contingente, pero nótese que la contingencia no depende de un evento puntual de irrupción, sino en lo que pasa sucesivamente. No hay poder virtual que pueda determinar que un evento sea el origen de la vida. Por el contrario, cuál evento habrá de ser el origen de la vida es un efecto de la sucesión del tiempo que nunca puede ser reducido a un instante. Consecuentemente, no hay necesidad del gancho aéreo de la interrupción *ex nihilo* de Meillas-soux para explicar el surgimiento de la vida. El surgimiento de la vida es ciertamente un evento contingente, pero esta contingencia no puede ser equiparada a un poder para hacer que cualquier cosa suceda en cualquier momento. Más bien, el surgimiento depende tanto de las condiciones materiales precedentes que restringen lo que es posible como de los acontecimientos sucesivos que determinan si habrá de surgir algo en absoluto.

De este modo, quiero argumentar que la noción de tiempo como *sobrevivencia* —más que como poder virtual— es consistente con las intuiciones del darwinismo. La lógica de la sobrevivencia que desarrollo en *Radical Atheism* nos permite perseguir las consecuencias de la archimaterialidad del tiempo, así como la coimplicación general de la persistencia y la destrucción. Si algo sobrevive nunca está presente en sí mismo, está marcado ya por la destrucción de un pasado que ya no es, mientras persiste para un futuro que no es todavía. En su forma más elemental, este movimiento de sobrevivencia no depende del surgimiento de la vida. Por ejemplo, el isótopo que tiene un índice de descomposición radioactiva a través de billones de años está *sobreviviendo* —ya que permanece y se desintegra en el tiempo—, pero no está vivo.

Consecuentemente, se puede hacer explícita una continuidad entre lo no-viviente y lo viviente en términos de la estructura de la huella. Esta última está implícita no solo en nuestra comprensión de la temporalidad de procesos vivos, sino también en nuestra comprensión de la desintegración de la materia inanimada. Por un lado, la desintegración de la materia responde al *espacio volviéndose tiempo*. La simultaneidad

del espacio en sí misma nunca podría permitir las etapas sucesivas de un proceso de desintegración. Para que haya una desintegración sucesiva, la negatividad del tiempo debe ser intrínseca a la existencia positiva de la materia espacial. Por otro lado, la desintegración de la materia responde al *tiempo volviéndose espacio*. La sucesión del tiempo no podría siquiera tener lugar sin soporte material, ya que no es nada en sí mismo y debe ser espacializado para poder *ser* negativo –esto es, para negar cualquier cosa– en absoluto. La noción de archimaterialidad por consiguiente nos permite dar cuenta de la síntesis mínima del tiempo –a saber, el registro mínimo del paso del tiempo– sin presuponer el advenimiento o existencia de la vida. La desintegración de la materia registra el paso del tiempo sin ningún principio que anime, consciencia, o alma.

En consecuencia, hay una asimetría entre lo animado y lo inanimado en la archimaterialidad de la huella. Tan pronto como hay vida hay muerte, así que no puede haber lo animado sin lo inanimado, pero el argumento inverso no se sostiene. Si hubiese lo animado tan pronto como hay materia inanimada, estaríamos abogando por una concepción vitalista del universo, donde la vida es la fuerza potencial o el objetivo teleológico de la existencia. La concepción de la vida que se sigue de la archimaterialidad de la huella está tan lejos como se puede de tal vitalismo ya que cuenta con la absoluta contingencia y destructibilidad de la vida. Como lo formula Henry Staten en un ensayo reciente: “la sólida visión naturalista, de la cual Derrida no se aparta, sostiene que la materia organizada de manera correcta da lugar a la vida, pero niega que la vida esté de alguna manera escondida en la materia y solo espere a manifestarse a sí misma... La vida es una posibilidad de la materialidad, no como un potencial que es “normal” de suscitar para la materialidad, sino como una posibilidad vastamente improbable, por mucho la excepción más que la regla” (Staten, 2008, pp. 34-35).

¿Qué diferencia está en juego, entonces, en la diferencia entre lo vivo y lo no-vivo? El isótopo radioactivo está de hecho sobreviviendo, ya que se descompone a través de billones de años, pero es indiferente a su propia supervivencia, ya que no está vivo. Un ser vivo, por otro lado, no puede ser indiferente a su propia supervivencia. Sobrevivir es una condición incondicional para todo lo que es temporal, pero solo para un ser vivo el *cuidado*

por la supervivencia es incondicional, ya que solo un ser vivo cuida por mantenerse a sí mismo a través de un intervalo de tiempo. El cuidado en cuestión no tiene nada que ver con una fuerza vital que estaría exenta de las condiciones materiales. Más bien, el cuidado por sobrevivir está implícito en la definición científica de vida, como una forma de organización que, por la necesidad, está a la vez abierta y cerrada. Por un lado, la supervivencia de la vida requiere un sistema *abierto*, ya que la vida de una entidad dada debe ser capaz de absorber nuevo material y reabastecerse a sí misma para compensar la descomposición de sus propias estructuras macromoleculares. Por otro lado, la supervivencia de la vida requiere un cierto *cierre* del sistema, ya que una entidad dada debe trazar un límite entre sí misma y otras a fin de sustentar su propia vida. Se sigue que el cuidado por sobrevivir es indisoluble de la organización de la vida. Ni la apertura para reabastecer ni el cierre de un límite tendrían una función sin el cuidado para prevenir que una vida dada o línea reproductiva fuesen terminadas.

La distinción entre materia y vida que propongo, sin embargo, no está pensada para resolver la cuestión empírica de dónde trazar la línea entre lo vivo y lo no-vivo. Más bien está concebida para aclarar una distinción *conceptual* entre materia y vida, que se refiera a lo que está en juego filosóficamente en tal distinción. Esta distinción conceptual nos permite tener en cuenta la explicación darwinista de cómo lo vivo evolucionó de lo no-vivo, mientras reivindica una característica distintiva que no hace ninguna concesión al vitalismo. El cuidado por la supervivencia que, en mi opinión, es coextensivo a la vida, no tiene ningún poder para finalmente trascender las restricciones materiales, sino que es en sí mismo un hecho contingente y destructible. Sin el cuidado todo sería cuestión de indiferencia *y esa es una posibilidad*—no hay nada que necesite de la existencia de seres vivos que se cuidan—. El hecho de que cada objeto de cuidado—tanto como el cuidado mismo— sea destructible no lo hace insignificante, sino que es, al contrario, lo que lo hace significativo en primera instancia. Es *debido* a que las cosas son destructibles, porque no siempre han sido y no siempre serán, que cualquiera o cualquier cosa cuida de ellas. Lejos de privarnos de la fuente de vitalidad, es precisamente la destructibilidad radical de la vida lo que la convierte en una cuestión de cuidado.

En Meillassoux, el problema del cuidado surge con mayor claridad en su divinología, en la cual transita de una exposición especulativa de las condiciones del ser en general a un compromiso con cuestiones de muerte y resurrección, las cuales por definición solo importan a un ser que tenga cuidado por su propia supervivencia. Al examinar esta transición, buscaré insistir en lo que está en juego con mi argumento y sus consecuencias para un pensamiento materialista. De hecho, veremos cómo la divinología de Meillassoux nos permite evaluar, tanto las consecuencias ontológicas de su intento de separar la necesidad de la contingencia de la necesidad de destrucción, como las consecuencias teológicas de su noción de deseo.

El punto de partida para la divinología de Meillassoux es lo que él llama *el dilema espectral*, que surge en respuesta a las “muertes terribles” que no se pueden aceptar. Las víctimas de estas muertes retornan como “espectros” que atormentan a los vivos e imposibilitan el logro de un “duelo esencial” que nos permitiría asumir aquello que ha sucedido. Para Meillassoux, el principal obstáculo para alcanzar el duelo esencial es la forzosa alternativa entre una posición religiosa que afirma la existencia de Dios y una posición atea que niega la existencia de Dios. De acuerdo con Meillassoux, ambas posiciones son “camino a la desesperación, cuando se les confronta con espectros” (Meillassoux, 2008, p. 263).

Meillassoux concluye al representar un diálogo entre las dos posiciones, relatando lo que él considera las respuestas más firmes ante el duelo por parte del apologeta religioso y del ateo respectivamente. Para el apologeta religioso, “la idea de que toda justicia es imposible para la masa de los innumerables espectros del pasado me corroe hasta la médula, de modo que no puedo lidiar más con los vivos... debo tener la esperanza de algo *para* los muertos también, de otro modo la vida sería vana. Este algo es otra vida, otra oportunidad de vivir; de vivir algo distinto que esa muerte que fue suya” (Meillassoux, 2008, p. 264). El ateo a su vez responde que esta promesa de justicia es de hecho una amenaza de la peor injusticia, ya que “sería llevada a cabo bajo el auspicio de un Dios que habría permitido que los peores actos fuesen cometidos... quien ha dejado que los hombres, mujeres y niños, mueran en las peores circunstancias, cuando pudo haberlos salvado sin ningún tipo de dificultad...

prefiero para ellos, como para mí mismo, la nada, que los dejará en paz y conservará su dignidad, en vez de ponerlos a la merced de la omnipotencia de su Demiurgo implacable” (Meillassoux, 2008, pp. 264-265). Este es, de acuerdo con Meillassoux, el dilema espectral: “o bien desesperar por otra vida para los muertos, o desesperar por un Dios que ha dejado que tales muertes sucedan” (Meillassoux, 2008, p. 265).

Mientras que Meillassoux no suscribe ninguna de estas posiciones, mantiene una premisa esencial por cada una de ellas. Por un lado, Meillassoux mantiene la premisa religiosa de que la esperanza de justicia requiere la esperanza de una vida después de la muerte. Por otro lado, Meillassoux mantiene la premisa atea de que la existencia de Dios es un obstáculo para la existencia de la justicia, ya que la existencia de Dios significaría que ha permitido muertes terribles. La clave para resolver el dilema espectral entonces es, para Meillassoux, encontrar una tercera opción que combine “*la posible resurrección de los muertos* –la condición religiosa de la solución– y *la inexistencia de Dios* –la condición atea de la resolución–” (Meillassoux, 2008, p. 268). Esta tercera opción depende de lo que Meillassoux llama *la inexistencia divina*, la cual tiene dos significados. Por un lado, inexistencia divina significa que no hay Dios, Principio metafísico o Creador del mundo. Por otro lado, inexistencia divina significa que “lo que todavía permanece en estado virtual en la realidad actual alberga *la posibilidad* de un Dios todavía por venir, inocente de los desastres del mundo, y en quien podríamos anticipar el poder de conceder a los espectros algo más que su muerte” (Meillassoux, 2008, p. 268, énfasis agregado). Por consiguiente, es posible esperar a un Dios que todavía no existe –y por lo tanto es inocente de las atrocidades de la historia– pero que puede llegar a existir en el futuro y resucitar a los muertos.

Al proponer esta solución al dilema espectral, Meillassoux apela a su argumento de que las leyes de la naturaleza pueden cambiar en cualquier momento sin razón alguna. No voy a examinar aquí los detalles de su argumento, el cual incluye un extenso tratamiento del problema de Hume de la necesidad causal.¹⁴ Más bien, mi punto es que, incluso si aceptamos

¹⁴ Véase, en particular, el capítulo 3 de *After Finitude* de Meillassoux, y su ensayo “Potentiality and Virtuality”.

el argumento de Meillassoux acerca de la contingencia de las leyes de la naturaleza, este no respalda su tesis divinológica. Como hemos visto, este último sostiene que una transformación de las leyes de la naturaleza puede permitir que un Dios surja y resucite los muertos. La contingencia de las leyes de la naturaleza permitiría entonces la posibilidad de revertir los efectos destructivos del tiempo. De hecho, no obstante, el propio relato del tiempo de Meillassoux muestra porqué tal redención del pasado, en principio, no es ni siquiera posible. Tal como lo enfatiza en *After Finitude*, la contingencia de las leyes de la naturaleza depende de “la idea de un *tiempo* que sería capaz de crear o abolir todo”:

Este es un tiempo que no puede concebirse como haber surgido o ser abolido excepto en el tiempo, lo cual es decir, en sí mismo. Sin duda, este es un argumento banal a primera vista: “es imposible pensar la desaparición del tiempo a menos que esta desaparición ocurra en el tiempo; consecuentemente este último debe ser concebido como eterno”. Pero lo que la gente falla en notar es que este argumento banal solo puede funcionar al presuponer un tiempo que no es banal –no solo un tiempo cuya capacidad para destruir todo es una función de las leyes, sino un tiempo que es capaz de la *destrucción sin ley de cada ley física*–. Es perfectamente posible concebir que un tiempo determinado por el gobierno de las leyes físicas desaparezca en algo más que sí mismo –desaparecería en otro tiempo gobernado por leyes *alternativas*–. Pero solo el tiempo que alberga la capacidad de destruir cada realidad determinada, mientras no obedece ninguna ley determinada –el tiempo capaz de destruir, sin razón o ley, tanto mundos como cosas– puede ser pensado como un absoluto. (Meillassoux, 2009, pp. 61-62)

Se sigue de este argumento –incluso aunque Meillassoux no lo reconoce– que la sucesión del tiempo no sería abolida incluso si un conjunto de leyes naturales fuese abolido, ya que el primero es la condición de posibilidad para cualquier cambio o desaparición de leyes naturales. La contingencia –sin importar cuán absoluta pueda ser– no puede redimir los efectos destructivos del tiempo. Dado que la contingencia presupone sucesión, y que la sucesión depende del paso destructivo de un momento a otro, solo habrá contingencia al precio de la destrucción. La destrucción en cuestión es *irreversible* –y por lo tanto irredimible– ya que lo que distingue la sucesión temporal del cambio espacial es precisamente que el primero es irreversible.

Mi argumento radicalmente ateo, sin embargo, no está limitado a una refutación lógica de la posibilidad de redimir el ser temporal; está dirigida también al supuesto de que tal redención es *deseable*. Podemos de este modo abordar la motivación para la divinología de Meillassoux, y leerla contra sí misma desde su interior.

Recuérdese que el dilema espectral es esencialmente un problema de *duelo*, ya que surge cuando uno es incapaz de aceptar una muerte terrible. Ahora, si no nos importase que un ser mortal siguiera viviendo, no tendríamos problemas en dejarlo ir y aceptar la muerte. El dilema espectral que Meillassoux coloca en la lucha por la justicia presupone así el cuidado por sobrevivir. Si a uno no le importase cuidar por la supervivencia de alguien o algo, no habría nada que nos impulsara a luchar por la memoria del pasado o por un mejor futuro. De hecho, sin el cuidado por sobrevivir nunca seríamos perseguidos por el destino de los muertos, ya que no nos importaría nada de lo que ha pasado o nada de lo que pueda pasar.

La preocupación constitutiva por sobrevivir nos permite entender, contra sí mismo, el así llamado deseo de inmortalidad. El deseo de *seguir viviendo* después de la muerte no es un deseo de inmortalidad, ya que seguir viviendo es sobrevivir como ser temporal. El deseo de sobrevivir no puede aspirar a trascender el tiempo, ya que la temporalidad es intrínseca al estado del ser que se desea. Hay entonces una contradicción interna en el deseo pretendido de inmortalidad. Si no nos importara la vida mortal, no temeríamos la muerte y no desearíamos seguir viviendo. Pero, por la misma razón, el prospecto de inmortalidad no puede ni siquiera hipotéticamente apaciguar el miedo a la muerte o satisfacer el deseo de seguir viviendo. Más que redimir la muerte, el estado de inmortalidad *ocasionaría* muerte, ya que pondría fin a la vida mortal.

La diferencia entre sobrevivir e inmortalidad es directamente relevante para la solución propuesta por Meillassoux para el dilema espectral, de acuerdo con el cual un dios puede surgir y resucitar las víctimas de muertes terribles. Meillassoux no aclara si la resurrección de los muertos implicaría inmortalidad en el sentido estricto o si permitiría a los muertos simplemente seguir viviendo como mortales. Pero incluso si concedemos la última alternativa, podemos ver que no ofrece solución

al dilema espectral del duelo por las muertes terribles. Si los muertos son resucitados como estaban al momento de la muerte, regresarán como víctimas de trauma severo y todavía enfrentarán el problema de cómo hacer duelo de lo que les pasó. Alternativamente, si la idea es resucitar los muertos sin la memoria de su muerte terrible, el problema del duelo no está todavía resuelto sino solo cancelado. Los resucitados no tendrían que hacer duelo de *esa* muerte particular, pero al seguir viviendo podrían estar sometidos a otra muerte terrible, en cuyo caso un nuevo dios inexistente tendría que surgir y borrar la memoria de lo que pasó.

Estas especulaciones pueden parecer absurdas, pero revelan que la solución de Meillassoux al dilema espectral requeriría el advenimiento de la inmortalidad. Si el mundo continúa siendo poblado por seres mortales después del surgimiento del dios inexistente, entonces nada puede prevenir que muertes terribles ocurran de nuevo y el nuevo dios será pronto culpable de haber permitido que sucedieran. La única manera de evitar este problema sería instalar un estado de inmortalidad que no permitiría que ninguna muerte terrible ocurra. Como hemos visto, sin embargo, el estado de inmortalidad no puede responder a la supervivencia que se cuida y que motiva la lucha contra la injusticia de las muertes terribles. Por el contrario, el estado de inmortalidad eliminaría la “capacidad-de-no-ser” y la “dimensión de alteridad” que de acuerdo con Meillassoux mismo es necesaria para la existencia de cualquier ser dado (véase Meillassoux, 2009, pp. 58,70). Se sigue que el estado de inmortalidad no puede satisfacer la esperanza que está a la raíz del dilema espectral, concretamente, la esperanza de que a seres mortales singulares se les dará otra oportunidad para vivir. Lejos de proveer otra oportunidad para vivir, el estado de inmortalidad terminaría la vida.

Siguiendo esta lógica del ateísmo radical, podemos socavar el concepto de deseo que anima la articulación del dilema espectral de Meillassoux. De acuerdo con Meillassoux, “el ateo es ateo debido a que la religión promete un Dios temible; el creyente ancla su fe en el rechazo a una vida devastada por la desesperanza de muertes terribles” (Meillassoux, 2008, p. 265). Las dos posiciones estarían entonces dictadas por la desesperación frente a la ausencia de justicia divina e inmortalidad. Pero

de hecho podemos ver que ambos, el ateo y el creyente, provienen de un deseo radicalmente ateo por sobrevivir, ya que su desesperación no se deriva de la ausencia de Dios o inmortalidad sino de su preocupación por el destino de seres mortales. Sin tal preocupación no habría, en primer lugar, lucha por la justicia. La mortalidad de la vida no solamente es una necesidad inevitable sino también la razón por la cual cuidamos de la vida de alguien y buscamos combatir la injusticia de las muertes terribles. A la inversa, el estado de inmortalidad no puede satisfacer la esperanza de “otra vida” para los seres mortales que han dejado de existir. En vez de permitir que los seres mortales sigan viviendo, el estado de inmortalidad eliminaría la posibilidad de la vida.

Tanto la posibilidad de otra vida como la desesperación por las muertes terribles están así dictadas por un deseo de supervivencia mortal, el cual implica que el problema del duelo no puede ni siquiera ser resuelto en principio. El error de Meillassoux es tratar la muerte y la espectralidad como algo que puede ser removido sin remover la vida misma. En contraste, el argumento radicalmente ateo es que la espectralidad es una característica indispensable de la vida en general. Cuando vivo de un momento a otro, me estoy convirtiendo ya en un espectro para mí mismo, perseguido por quien fui y por quien seré. Por supuesto, la pérdida que es inherente en esta experiencia de supervivencia se hace mucho más palpable en el duelo concreto de la muerte de alguien, pero opera en un nivel mínimo en todo lo que experimento, ya que es inextricable del ser mortal que soy. Si sobreviviese totalmente intacto, no estaría sobreviviendo; estaría descansando en la presencia absoluta. Así, al vivir como ser mortal hay siempre una experiencia de pérdida irrevocable, ya que el movimiento de supervivencia necesariamente conlleva la erradicación de lo que *no* sobrevive.

La pérdida en cuestión no es necesariamente trágica. Dependiendo del contenido y del contexto, uno puede querer acoger o resistir, abrazar o lamentar, la pérdida del pasado. El punto, como sea, es que siempre se tiene que *contar* con ella. Lo que sea que uno haga, siempre se está perseguido por un pasado que es reprimido o conmemorado, y de hecho frecuentemente reprimido por el hecho precisamente de ser conmemorado o viceversa. Por eso siempre hay un proceso de duelo en marcha, como sostiene

Derrida en *Spectres of Marx*, y por eso uno debe siempre responder al pasado “enterrando” a los muertos, ya sea en el sentido de olvidar o recordar.

Aquí la comparación con Derrida es instructiva, ya que también él trata la interconexión entre la espectralidad y el duelo, pero de una manera radicalmente diferente que Meillassoux. Para Derrida la espectralidad del duelo no es una aflicción que tenga que ser redimida por intervención divina, sino por un doble vínculo constitutivo. Por un lado, lamentarse es un acto de fidelidad, ya que se deriva del apego hacia otro mortal y del deseo de aferrarse a ese otro mortal. Por otro lado, lamentarse es un acto de infidelidad, ya que uno solo puede hacer duelo si ha decidido seguir viviendo sin el otro y así dejarlo o dejarla detrás. Esta traición es ciertamente inevitable —la única alternativa para sobrevivir al otro es matarse y matar así también la memoria del otro—, sin embargo, la violencia de continuar viviendo es, aun así, real. Para seguir viviendo no puedo ser absolutamente fiel al otro, ya que tengo que movilizar mi capacidad de prescindir del otro y en el proceso “matar” mi apego previo en un grado mayor o menor. De este modo, la supervivencia de la vida engendra fantasmas, ya que tiene que demarcarse a sí misma de un pasado que no puede ser asimilado y un futuro que no puede ser anticipado.

Para Meillassoux, sin embargo, la espectralidad de hacer duelo no es una característica estructural de la vida y puede potencialmente ser superada por un evento milagroso de redención. Este es un movimiento profundamente despolitizador, ya que quita la atención de las maneras en las cuales el problema de hacer duelo es mediado históricamente, en favor de una “resolución” general del problema por intervención divina. La noción deconstructiva de una espectralidad irreductible es, por el contrario, una noción que politiza la cuestión del duelo hasta el fondo. Tal politización no consiste en derivar una prescripción para el duelo desde el análisis deconstructor. Si fuese posible derivar una prescripción del análisis deconstructor, la problemática del duelo sería de nuevo despolitizada, ya que habría un criterio para abordarlo que estaría exento de contestación y lucha política. El movimiento hiperpolítico de la deconstrucción es, por el contrario, explicar la necesidad irreducible de la política como una praxis histórica y material. Precisamente porque el

trabajo del duelo no puede operar sin exclusión, y no puede justificar estas exclusiones a priori, será siempre necesario evaluar sus efectos a un nivel histórico y material.

En este sentido, el análisis “hauntológico” de Derrida no busca resolver el problema del duelo, sino considerar por qué el trabajo de duelo tendrá siempre que contar con discriminación. Como Derrida sostiene en *Spectres of Marx*, cualquier acto de duelo, cualquier velar sobre los muertos que busque recordar lo que ha sido excluido, “excluirá fatalmente a su vez”:

Incluso aniquilará, al velar (sobre) sus ancestros en vez de (sobre) ciertos otros. En este momento en vez de en algún otro momento. Por olvido (culpable o no, importa poco aquí), por exclusión u homicidio, este velar engendrará en sí mismo nuevos fantasmas. Lo hará ya al escoger de entre los fantasmas, el suyo propio dentro de lo suyo propio, matando así a los muertos: ley de la finitud, ley de la decisión y responsabilidad por existencias finitas, los únicos mortales vivientes para quienes una decisión, una elección, una responsabilidad, tiene significado y significado que tendrá que pasar a través del calvario de lo indecible.¹⁵ (Derrida, 1994, p. 87)

Lo que Derrida llama aquí la “ley de la finitud” no es algo que uno pueda aceptar o rehusar, ya que precede cada decisión y excede todo dominio. No puede haber ningún tomar responsabilidades y ningún tomar decisiones sin la finitud temporal de sobrevivir, la cual siempre conlleva una discriminación violenta. La experiencia de sobrevivir —representada aquí como el entierro de los muertos— es por lo tanto lo que suscita la preocupación por la justicia en primera instancia. Si la vida estuviese plenamente presente en sí misma, si no fuese perseguida por lo que ha sido perdido en el pasado y lo que puede ser perdido en el futuro, no habría nada que pudiese causar la preocupación por la justicia. De hecho, la justicia solo puede ser producida por “mortales-vivientes” que excluirán y aniquilarán al mantener la memoria y vida de otros en específico al precio de otros otros.

Para Meillassoux, en cambio, el estado deseado del ser es una comunidad que prevalecería por encima de la violencia. Siguiendo una lógica piadosa, termina su ensayo sobre el dilema espectral con la esperanza de un dios que sería “deseable, querible, merecedor de imitación” y que nos

¹⁵ Hay traducción al español: *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 2012. N.T.

haría participar en “una comunidad tranquila de vivos, muertos y renacidos” (Meillassoux, 2008, p. 275). El argumento radicalmente ateo no es simplemente que tal estado de paz del ser es imposible de realizar, como si fuese un deseable, aunque inalcanzable fin. En su lugar, la lógica del ateísmo radical desafía la idea misma de que sea deseable superar violencia y espectralidad. Una vida completamente reconciliada –una que no sería perseguida por ningún fantasma– no sería nada sino muerte plena, ya que eliminaría cualquier trazo de supervivencia. Al seguir este argumento, el ateísmo radical no busca repudiar sino *re-describir* la esperanza que anima la lucha contra la injusticia de las muertes terribles. La lucha por la justicia y la esperanza de otra vida nunca han sido motivadas por un deseo de trascender la finitud temporal sino por un deseo de supervivencia mortal.

Esquemáticamente, entonces, puede decirse que el materialismo radicalmente ateo tiene dos consecuencias mayores. Primero, establece la archimaterialidad del tiempo, en distinción de todo intento idealista o especulativo por privilegiar la temporalidad sobre la espacialidad. La negatividad constitutiva del tiempo requiere inmediatamente un soporte espacial y material que retenga el pasado para el futuro. Las posibilidades virtuales de la temporalidad están por lo tanto siempre ya restringidas por la constitución misma del tiempo, ya que el soporte material necesariamente pone condiciones sobre lo que es posible. Contrario a lo que Meillassoux sostiene, la contingencia del tiempo no puede ser una virtualidad pura que tenga el poder de hacer que cualquier cosa suceda. La espacialidad del soporte material es la condición para que haya temporalidad –y por lo tanto la posibilidad de eventos impredecibles a través de la negación del presente– pero también cierra ciertas posibilidades en favor de otras. Segundo, la necesidad de discriminación y soporte material permite una lógica hiperpolítica. Dado que la contingencia del tiempo no puede ser una virtualidad pura, sino que es en sí misma dependiente del soporte material, no puede haber línea de fuga de las exigencias del mundo concreto y sus demandas particulares. Además, el concepto de deseo que estructura al ateísmo radical es de hecho indispensable para un análisis materialista de la lucha social. Si se argumenta que las luchas sociales no están, de hecho, preocupadas con el final religioso que profesan sino más bien con la injus-

ticia material —esto es, si politizamos las luchas sociales—, se presupone el concepto de deseo radicalmente ateo, de acuerdo con el cual los esfuerzos por la justicia no están preocupados con trascender el mundo sino más bien con sobrevivir. En vez de desechar a priori, como ilusorias, las luchas que son libradas en nombre de ideales religiosos, la lógica del ateísmo radical nos permite ver que estas luchas, también, son una cuestión de supervivencia y, por lo tanto, esencialmente materiales en sus fines.

Si una lucha por sobrevivir en específico debe ser apoyada o resistida es una pregunta distinta, y una que solamente puede ser resuelta a través de un compromiso real con el mundo más que a través de un análisis de su condición hauntológica. De este modo todo está por hacerse, y lo que se debe hacer no puede resolverse sobre la base del ateísmo radical. Más bien, la lógica del ateísmo radical busca articular el *por qué* queda todo por hacer, refutando la insostenible esperanza de redención y recordándonos la base material del tiempo, del deseo y la política.

Referencias

- DENNETT, D. (1995). *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life*. New York: Simon and Schuster.
- DERRIDA, J. (1984). Ousia and Grammé. In J. Derrida, *Margins of Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- DERRIDA, J. (1994). *Spectres of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*. (P. Kamuf, Trans.) London: Routledge.
- HÄGGLUND, M. (2008). *Radical Atheism. Derrida and the Time of Life*. California: Meridian Crossing Aesthetics.
- HODGES, A. F. (2009). Martin Hägglund's Speculative Materialism. *The New Centennial Review*, 9(1), 87-106.
- MEILLASSOUX, Q. (2008). Spectral Dilemma. *Collapse*, 4, 261-276.
- MEILLASSOUX, Q. (2009). *After Finitude*. London: Bloomsbury publishing.
- MEILLASSOUX, Q. (2010, March). Potentiality and Virtuality. In N. S. Levi Bryant, & R. Mackay (Ed.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* (Vol. 2, pp. 224-236). Melbourne: re.press.
- MEILLASSOUX, Q. (n.d.). *Savoir ENS*. Retrieved from Savoir ENS: <http://www.diffusion.ens.fr/ndex.php?res=conf &idconf=701>
- STATEN, H. (2008). Derrida, Dennet, and the Ethico-Political Project of Naturalism. *Derrida Today*(1), 34-35.

