

MATERIALISMO Y SURGIMIENTO *EX NIHILO*

Quentin Meillassoux

Université Paris-1 Panthéon-Sorbonne

Traducción de Gerardo Flores Peña¹

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

La tesis que intentaremos defender aquí es la siguiente: es posible y deseable reconciliar el racionalismo, e incluso, más específicamente, el materialismo con la noción de surgimiento *ex nihilo*.

Tenemos conciencia del carácter paradójico, en efecto aparentemente absurdo, de tal declaración. Para intentar justificarla, será necesario comenzar por precisar el sentido de la expresión “surgimiento *ex nihilo*” (diremos en adelante “surgimiento” de todas formas). Exhibiremos entonces una dificultad filosófica precisa, según nosotros excluyente, que encuentran todos los materialismos “clásicos”, es decir, hostiles al surgimiento. Esta dificultad concierne a la existencia de aquello que llamamos usualmente los *qualia*, es decir, las experiencias cualitativas de la conciencia en su relación con la ciencia moderna fundada sobre la matematización de la naturaleza. Opondremos por tanto al materialismo clásico un materialismo que llamaremos no-nihilista, sino *exnibilista* (*ex-nibiliste*), favorable al surgimiento *ex nihilo*, y del cual intentaremos mostrar, primero, que puede resolver la aporía precedente (la aporía de los *qualia*); segundo —y es el punto de la paradoja—, que puede hacerlo apoyándose sobre un concepto *racionalizable* del surgimiento. La apuesta es no hacer más de esta noción mal entendida el opuesto por excelencia de la razón, sino el instrumento de un materialismo reconfigurado.

Para iniciar esta rehabilitación del surgimiento, comencemos, por tanto, por exponer el sentido que tiene para nosotros esta noción.

1. Surgimiento *ex nihilo* y surgimiento *ex Deo*

¿Por qué parece *a priori* absurdo pretender no solamente racionalizar el surgimiento, sino además hacerlo en un marco materialista? Es porque el materialismo parece ser la corriente filosófica que, por excelencia, procedió al rechazo principal de esta noción. Lucrecio, así, lo escribe sin equívoco en el primer libro de *De Natura Rerum*:

Preciso es que nosotros desterremos
estas tinieblas y estos sobresaltos,
no con los rayos de la luz del día,
sino pensando en la naturaleza.
Por un principio suyo empezaremos:
ninguna cosa nace de la nada.²

Para Lucrecio, la peor superstición de los hombres proviene ante todo de la creencia según la cual todas las cosas son producidas de la nada a partir de la sola voluntad de los dioses. Liberar a los hombres del terror divino pasa luego por la recusación principal del surgimiento *ex nihilo*. Ya que creer en la posibilidad de un surgimiento tal es creer que las cosas pueden producirse, si no sin causa —en la ocurrencia la causa es identificada con la voluntad divina de los dioses—, al menos sin causa racional, comprensible en términos de potencias naturales: creer así es entregar lo real al capricho todopoderoso de los seres ininteligibles. Es, de una forma más general, renunciar a toda tentativa de racionalizar la naturaleza. Y sabemos por otro lado que este principio del materialismo antiguo fue remplazado por las ciencias modernas de la naturaleza, principalmente en la famosa ley de Lavoisier, resumida en: “nada se crea, nada se pierde, todo se transforma”.³

Parece, por lo tanto, que, al apegarnos a estas dos instancias clásicas de la recusación del surgimiento en Lucrecio y Lavoisier, encontramos aquí dos temas clásicos de todo materialismo: la crítica de la religión, por una parte, que combate la creencia en el surgimiento, las diversas formas de la superstición; por otra parte, el vínculo profundo entre el materialismo filosófico y el pensamiento científico. Ya que el rechazo del surgimiento no vale solamente como crítica del hecho religioso, sino también y sobre todo como ideal de la comprensión racional de lo real: ideal que es cumplido en la ciencia moderna, compartiendo ésta con el materialismo antiguo el mismo rechazo de las emergencias puras. Admitir por el contrario tales surgimientos parece entonces conducirnos directamente a un pensamiento irracional y supersticioso: un pensamiento incapaz de criticar las formas irracionales de la creencia, y un pensamiento en ruptura con el ideal de la ciencia.

Sin embargo, las cosas son en verdad menos simples. Para mostrarlo comencemos por explicar lo que entendemos exactamente por “surgimiento *ex nihilo*”.

En primer lugar, diré que lo que entiendo por esto es *exactamente* lo que dice la expresión: un surgimiento *ex nihilo* es un surgimiento que proviene literalmente *de la nada*. “De la nada”, insisto aquí, no de un dios –dios pagano o Dios judeocristiano–. Cuando Lucrecio dice que nada nace de la nada, él pretende recusar, lo hemos visto, que la voluntad de los dioses pueda ser la fuente de los eventos naturales: pero debería decir entonces que él recusa los surgimientos *ex deo*: es decir, los surgimientos provenientes de la sola voluntad supuestamente omnipotente de los seres divinos. Este tipo de surgimiento encuentra su cumplimiento en el judeocristianismo que hace proceder de la sola voluntad divina toda la realidad sensible y material. Convengamos ahora en llamar *creación* a esta idea de una capacidad divina de creación absoluta. En el caso de los dioses paganos, esta creación pura se hace a partir de una materia preexistente; en el caso del dios judeocristiano, se hace a partir de una pura nada. Pero en los dos casos la creación *ex nihilo* es de hecho una creación

ex voluntate dei: una creación pura a partir de una voluntad divina y no a partir de nada.

Al sostener la verdad del surgimiento *ex nihilo*, no sostengo en absoluto aquella de la Creación. No concediendo ninguna verdad de fe, ni algún dios suprahumano, y siendo incapaz de comprender como una pura nada habría podido preceder a la emergencia de la materia, así como del espacio y el tiempo, sostendré como un postulado inmanentista que no hay creación divina.

Por tanto, sostengo que el materialismo tiene razones sólidas y directamente ligadas a su compromiso por una parte con la ciencia, como modo de conocimiento privilegiado de lo real, y por otra parte a su tradición de crítica del hecho religioso —que el materialismo tiene razones, entonces, para sostener que hay o que puede haber surgimientos *ex nihilo*: surgimiento que vienen estrictamente de nada y no de la voluntad trascendente de los dioses—. En otros términos, el materialismo, para permanecer fiel a su tradición crítica y racionalista, me parece que tiene motivos potentes para postular un tiempo capaz de surgimientos puros: un tiempo capaz de hacer advenir lo que no existía de alguna manera en el pasado, lo que las leyes de la naturaleza parecían prohibir, y que ha, sin embargo, llegado.

Para comprender la razón de esta tesis, voy a regresar sobre lo que me parece una paradoja histórica bastante esclarecedora para la cuestión que nos ocupa: a saber, lo que podría llamarse “el malestar” del materialismo filosófico frente a la revolución de la ciencia moderna, es decir, frente a la matematización galileana de la naturaleza. Es este problema, que denominaré *la aporía del galileanismo*, lo que vamos a exponer enseguida.

2. La aporía del galileanismo

Esta paradoja histórica, inherente a la historia del materialismo moderno, puede formularse de la manera siguiente. Todos sabemos que

la revolución introducida por Galileo en las ciencias de la naturaleza consistía en la matematización del movimiento de los cuerpos terrestres. Contra la tesis de Aristóteles, que quería que las matemáticas no pudieran tratar más que de los seres inmóviles —como las superficies o las trayectorias—, Galileo había demostrado que se podían matematizar la variación de posición, así como la variación de velocidad de los cuerpos en movimiento, por medio de la constante de su aceleración. La naturaleza podía entonces ser matematizada de parte en parte, y una perspectiva nueva se ofrecía a la física así repensada —perspectiva progresivamente desplegada notablemente por Kepler y después por Newton: la perspectiva de elaborar una ciencia de la naturaleza liberada de la física *cualitativa* de Aristóteles, puesto que estaría enteramente constituida de leyes expresables en términos matemáticos—.

Sabemos igualmente que los éxitos espectaculares de la física moderna en el curso de los siglos XVII y XVIII favorecieron la emergencia de un racionalismo nuevo que, en nombre de una ciencia de la naturaleza repensada así, emprendió una crítica de las representaciones religiosas que encontraría uno de sus cumplimientos en los escritos de los materialistas del Siglo de las Luces. Dicho de otro modo, estamos habituados a pensar, al menos bastante seguido, que existe una línea de consecución evidente, en todo caso natural, entre el éxito de la ciencia galileana, de la ciencia matematizada y ya no cualitativa, y el renacimiento del materialismo incrédulo durante el siglo XVIII. Con todo, al mirarlo más de cerca, descubrimos que no ha sido del todo así, y que el materialismo, lejos de abrazar naturalmente las tesis de la ciencia moderna, se encontró considerablemente incomodado por los postulados fundamentales del cual ésta procedía.

Para comprender la razón de este malestar, basta que regresemos sobre el filósofo que, sin duda el primero con tal rigor, había pensado la naturaleza de la ciencia nueva: a saber, Descartes. Descartes, es sabido, había operado una división estricta entre la naturaleza tal como es descrita por la física matemática, reducida a su entendimiento tridimensional,

y el alma, enteramente cargada de cualidades subjetivas que nosotros metíamos por error en las cosas. Esta división, que con Locke tomará el nombre de la distinción entre cualidades primarias y cualidades secundarias, suponía que la naturaleza se reducía a aquello que podía de ella decir la ciencia física: es decir, a sus propiedades geométricas y cuantificables —el espíritu proyectaba en las cosas las cualidades subjetivas que, por su parte, no eran más que psicológicas y no intrínsecas a los objetos exteriores—.

¿Qué significaba de fondo esta división en el espíritu de Descartes? Podemos decir, creo, que significaba la verdad *ontológica* de la ciencia nueva, es decir, la idea de que la ciencia, al expulsar las cualidades de su discurso sobre la naturaleza, no perdía nada de esencial concerniente a esta naturaleza, ya que las cualidades, precisamente, no existían en ésta, sino sólo en nuestro espíritu. El *dualismo* cuerpo-espíritu era la consecuencia rigurosa del galileanismo asumido de Descartes (galileanismo en el sentido de matematización de la ciencia, y no de una afiliación a Galileo, del cual Descartes no pensaba muy bien).

No obstante, estas tesis tenían una consecuencia precisa para todos aquellos que se inspiraban en la división cartesiana. A saber, que Descartes, al rehusar toda forma de surgimiento *ex nihilo* y al expulsar de la materia toda forma de cualidad sensible, se justificaba entonces para sostener que el espíritu no podía evidentemente provenir de la materia reducida así a la extensión. El espíritu no podía provenir más que de una entidad ella misma pensante y no material, de un pensamiento elevado a un grado infinito de perfección, a saber, Dios.

La paradoja con la cual iría a chocar el materialismo moderno era la siguiente: el materialismo se había querido siempre el amigo de la ciencia, entendida de manera general como la empresa de comprensión racional de la naturaleza. No obstante, una ciencia nueva había emergido desde el siglo XVII que fue de éxito en éxito. Pero lejos de que esta ciencia nueva se revelara aliada natural de los materialistas, parecía conducir directamente a un dualismo radical, ejemplificado por Descartes,

y de naturaleza intrínsecamente religiosa, refiriendo el espíritu a una causa no material.

Los materialistas modernos, en efecto, exactamente como Descartes, y fieles en esto al principio lucreciano, fueron ellos también a rechazar –muy generalmente si no siempre– toda forma de surgimiento *ex nihilo*. Pero luego faltaba resolver la aporía violenta producida por la ciencia nueva: ¿cómo pensar, sin infringir la prohibición del surgimiento, la causa de las cualidades subjetivas frente a una ciencia galileana que reducía la materia a sus propiedades cuantitativas? La paradoja, entonces, del materialismo moderno, es que esta dificultad temible no solamente provenía de una metafísica dualista o de una religión obscurantista, sino, parecía, también del dualismo mismo de la ciencia moderna. Era porque un cartesiano era auténticamente fiel a la enseñanza de la ciencia galileana, y no fiel a la enseñanza de la Iglesia, que se encontraba inmediatamente reafirmada en la idea de una inmaterialidad esencial del alma. Era porque rechazaba radicalmente la física perimida de Aristóteles que podía concluir lógicamente el origen inmaterial del espíritu. Era probable que el antimaterialismo encontrara su aliado más seguro en la revolución racionalista de la nueva física.

A partir del momento en que el materialismo rechazaba así la idea de que las cualidades subjetivas habían podido emerger de la nada, rechazaba el surgimiento *ex nihilo*, que quedaba como solución coherente a una aporía tal: ¿cómo conciliar la existencia de las cualidades subjetivas del espíritu con la ciencia de las mediciones cuantificables? Así puesto, el *impasse* era en verdad total, incluso si podía y puede siempre ser negado de múltiples maneras. De hecho, a mi entender, los materialistas que intentan hacer frente a esta dificultad, sin raposear con ella como se hace muy seguido, no han tenido, a partir del siglo XVIII, y como lo veremos, hasta hoy en día, más que la elección entre dos opciones coherentes, por radicales: como los dos términos comprendidos así son inconmensurables, y toda tentativa de mediación está condenada al fracaso, no queda otra solución coherente al materialismo clásico más que suprimir uno de

los términos en beneficio del otro. Dicho de otro modo: sea sostener que el galileanismo es ontológicamente falaz, que las cualidades subjetivas y vitales existen en verdad en la materia misma —y esto es lo que se ha llamado materialismo hилоzoísta—, sea sostener que el galileanismo es ontológicamente verídico, y sostener que el espíritu puede él mismo ser reducido a sus meras propiedades cuantificables; negar en consecuencia que hay cualidades subjetivas irreductibles al análisis científico, y es lo que llamaremos materialismo “conductista”, o, en una versión más reciente, el materialismo “eliminativo”.

Luego, quisiera esbozar estas dos primeras soluciones materialistas a la aporía del galileanismo, y aclarar en qué estas soluciones me parecen impracticables.

3. El tropiezo hилоzoísta

Lo mejor es comenzar por citar comienzo de la *Conversación entre D’Alembert y Diderot* —entrevista ficticia, redactada, seguramente, por Diderot—:

—D’Alembert: Admito que un ser... que difiere esencialmente de la materia y que está unido a ella... es difícil de admitir “un ser, entonces, como el alma, considerada como inmaterial e inextensa”. Pero otras oscuridades aguardan a aquel que lo rechaza: ya que finalmente esta sensibilidad que tú le sustituyes, si es una cualidad general y esencial, es necesario que la piedra sienta.

—Diderot: ¿Por qué no?

—D’Alembert: Es difícil de creer.

—Diderot: Sí, para aquel que la corta, la talla, la muele y no la escucha gritar.⁴

Diderot resume aquí la alternativa anteriormente descrita: sea que me adhiera al galileanismo y el alma se vuelva irreductible a la física, devenga un enigma puro, sea que piense una continuidad entre el espíritu y la materia, debo entonces afirmar que las cualidades vitales y subjetivas existen en la totalidad de las realidades físicas. Debo admitir

entonces una continuidad esencial entre los seres orgánicos y los inorgánicos, y aceptar que la piedra sea viviente, aunque sea apenas, aunque sea sordamente. Diderot puede así presentar esta opción con una ironía que le facilita la transmisión: además de que su filosofía de la naturaleza está inspirada en el hilozoísmo iniciado principalmente por Maupertuis en su *Ensayo sobre la formación de los cuerpos organizados*. Podemos decir que esta opción, a pesar de su aparente extravagancia, ha dominado durablemente las grandes construcciones materialistas de la modernidad, en este sentido —es un punto que me llama la atención desde hace tiempo— los grandes pensadores inmanentistas han tenido éxito repetidamente, por aras de poner el pensamiento en continuidad con la materia, en eso que podemos llamar una “re-cualificación” de la materia, así como una subjetivación de la materia —y esto en completa contradicción con la enseñanza anti-aristotélica de la ciencia moderna—. Nietzsche o Deleuze, por ejemplo, cada uno a su manera, instalaron en las cosas ya fuera una “voluntad de poder”, ya fuera una “vida inorgánica”, es decir, en los dos casos una instancia subjetiva y cualitativa escapando esencialmente al análisis científico.⁵

Esta tendencia del materialismo es tan paradójica que ha vuelto progresivamente a este materialismo indiscernible de su opuesto clásico, a saber, el espiritualismo. Ya que decir que toda cosa, incluso la materia, es espíritu —el espiritualismo de un Leibniz o un Bergson— o decir que el espíritu está de algún modo presente en la materia —hilozoísmo de Diderot o de Deleuze— es, *en el fondo*, adscribirse en la misma dirección en espíritu. Y no nos sorprende tampoco, en esta perspectiva, que un filósofo como Deleuze pudiera haber tenido entre sus autores predilectos tanto a Nietzsche como precisamente a Bergson o a Leibniz.

Por tanto, primera solución: pensar el vínculo de las cualidades subjetivas con la ciencia galileana inventando una materia no galileana, ya que ella misma es cualitativa y subjetiva. No obstante, esta opción me parece muy costosa por múltiples razones: primero, porque ella rompe con el discurso de la ciencia, creando a partir de cero una especie de

“materia del materialismo” –una materia cualitativamente inaccesible al galileanismo, y propia solamente del materialismo filosófico–. Ruptura, entonces, del materialismo y del movimiento galileano, matematizante, de la ciencia moderna. Luego, esta solución es muy costosa porque conduce, para evitar un misterio, a sostener un prodigio. En efecto, para evitar el misterio de un alma inconmensurable con la materia, y en consecuencia pensable como un efecto de la creación divina, se viene a sostener –cosa dura de creer decía el D’Alembert de Diderot– que las piedras sienten. Para evitar la creación milagrosa de la vida, los materialistas dieron ellos mismos vida a todas las cosas.

Sin embargo, incluso si ignoramos el carácter extraordinario de esta tesis, nos estancamos, al sostenerla, en dificultades tan considerables que parece imposible superarlas eficazmente. El hiloziismo lleva necesariamente, en efecto, a un concepto de vida material e inorgánica, concepto opaco a falta de un concepto adecuado de la unidad del viviente. El problema de todo hiloziismo es, en efecto, que choca con la divisibilidad, de derecho indefinida, de la materia, divisibilidad que prohíbe un pensamiento consecuente de la unidad orgánica inherente a todo ser viviente. Un viviente es, principalmente, aquello que no puede ser indefinidamente dividido sin destruirlo, de modo que posee un cierto tipo de coherencia imposible de afectar sin matar al depositario. Pero si la materia es puesta como viviente, ¿dónde buscar este tipo de unidad, ya que la materia es de suyo indefinidamente divisible? ¿En las moléculas, en las partículas, los quarks, o por debajo? Si la unidad del viviente no está dada ya por el organismo, el hiloziismo parece incapaz de proveer una unidad inorgánica en sustitución. Y si la vida inorgánica está liberada de toda instancia unificante, si la hacemos una pura multiplicidad intensiva, es difícil comprender de qué concepto de vida se trata ahora en cuestión, si nos hemos alejado de su noción usual.

4. El tropiezo eliminativista

La segunda opción coherente que se abre para el materialismo “anti-nihilista” parece entonces consistir en negar pura y simplemente que exista una esfera subjetiva cualitativa y que sea imposible de reducir por un estudio objetivo y cuantificable. Como podríamos esperar, es en el dominio de la psicología, es decir, en el dominio de una ciencia del espíritu, que podemos encontrar las versiones más radicales de esta devastación de la conciencia como de sus experiencias cualitativas.

Una primera modalidad de esta negación radical de la conciencia fue constituida, como sabemos, por el conductismo, del cual el artículo de 1913 de John Broadus Watson –“La psicología tal como la ve el conductista”⁶– constituye el manifiesto fundador. Watson, se puede subrayar generalmente, comenzó por un conductismo metodológico antes de orientarse hacia un conductismo propiamente ontológico. En un primer momento se trataba de impugnar el valor de las observaciones fundadas en la introspección en razón de la imposibilidad, inherente a tal método, de conducir al examen de los hechos públicamente constatables. Es el carácter esencialmente privado de las experiencias conscientes, más que su carácter cualitativo, lo que le parece a Watson excluyente: no podemos fundar la ciencia con seguridad sobre testimonios accesibles a un solo testigo. Más aún: ninguna psicología del animal podrá fundarse sobre una ciencia introspectiva. Sin embargo, Watson, que había pasado veinte años haciendo experimentación animal, no veía diferencia alguna entre su trabajo y la psicología humana. Si la psicología era una ciencia unificada, su método debía ser universal, fuera el que fuera el sujeto –animal o humano–; y como la introspección se revelaba imposible en el caso de la psicología animal, e incierta en el caso de la psicología humana, hacía falta, según Watson, abandonar todo estudio de la conciencia para sustituirlo por un estudio de los comportamientos. Éstos, estudiados en términos de relaciones cuantificables entre estímulos materiales y respuestas apropiadas, debían permitir un procedimiento experimental

fiable y matematizable que sustituyera a los informes cambiantes de la observación interior. De ese modo, la fuerza de la posición de Watson estaba en suscribirse rigurosamente a las exigencias de toda ciencia que se quiere galileana, que opera, de una forma general, la reducción de la vida mental a aquello que es medible. Del mismo modo, Watson emprende la reducción de la vida mental a aquello que en el comportamiento es medible: tiempos, número y frecuencia de respuestas a un estímulo dado, relación entre intensidad del estímulo (por ejemplo, una fuente luminosa) y la velocidad de la reacción, etc.

Vemos, en suma, que la conciencia es excluida del campo de la ciencia en tanto que aquello que la caracteriza es precisamente escapar doblemente al requisito de la ciencia moderna: el sujeto, habiendo privatizado sus experiencias cualitativas —privatizado, dado que las cualidades puras no revelaban más del objeto que las sensaciones del sujeto— lo que lo define escapa a la observación pública y a la matematización rigurosa. En fin, un materialismo que se quiera rigurosamente científicista será entonces conducido a negar la existencia misma de una tal entidad, irracional en tanto que cualitativa. Y es una proposición tan escandalosa, la negación de la entidad conciencia que Watson sostendrá en sus textos ulteriores, escribiendo así, en una obra de 1924, que “el conductismo (...) mantiene (...) que la creencia en la existencia de la conciencia nos vuelve a llevar a los tiempos antiguos de la superstición y de la magia”.⁷

Uno podría esperar que este tipo de posición extrema desapareciera al mismo tiempo que el paradigma conductista se derrumbó en el campo de la psicología, y esto en favor del paradigma funcionalista y cognitivista. El paradigma cognitivista restauró, en efecto, la legitimidad de un estudio de los procesos mentales, esto contra el conductismo, que se limitaba a los *estímulos* (input) y a las reacciones comportamentales (output) evitando toda consideración sobre el espíritu, tratado a la manera de una “caja negra”. Sin embargo, como veremos, el materialismo propio de numerosos psicólogos cognitivistas no va a tardar en encontrar el mismo *impasse* que todo materialismo clásico, y —principalmente con

Daniel Dennett— desembocar en una negación de las *qualias* de la subjetividad.

El cognitivismo sostiene, para decirlo rápidamente, que podemos y que debemos explorar los procesos mentales para comprender el comportamiento de un sujeto, y que esto puede hacerse sin recaer en las incertidumbres de la introspección señaladas por el conductismo. Ya que los procesos mentales tal como el cálculo o el reconocimiento visual pueden ser simulados por programas informáticos, por los cuales las hipótesis sobre el funcionamiento del espíritu pueden ser puestas a prueba, independientemente de la cuestión de saber cuáles son las realidades materiales-físicas, neurofisiológicas que, en el cerebro, soportan efectivamente tales procesos.

Sin embargo, uno de los problemas que encuentra el cognitivismo reside en su incapacidad para dar cuenta de aquello que llamamos usualmente los *qualia*, es decir, las características cualitativas de la experiencia consciente. En efecto, el cognitivismo parece incapaz de pensar la diferencia entre un autómata en el cual la programación haría indiscernible el comportamiento del de un humano, pero que no padecería ningún sentimiento ni ninguna sensación, y un humano provisto de una vida interior rica y diversificada. Podemos bien afirmar, como una especie de ideal regulativo del cognitivismo, la producción de un programa capaz de simular en cada aspecto el comportamiento humano, por ejemplo, un programa capaz de detectar las mejores cosechas en los vinos que le presentaran, al modo de los enólogos más competentes, pero no se ve cómo esta simulación de un comportamiento permitiría a un programa experimentar *realmente* la sensación de los vinos. Ciertos filósofos, como Thomas Nagel, han sostenido así que un aspecto esencial de la mente es que ésta no puede ser conocida más que en primera persona: mis sensaciones propias, los contenidos originales de mi vida subjetiva, escaparían siempre a la psicología científica.

Frente a esta tesis, ciertos cognitivistas han sostenido entonces una tesis radical consistente en negar la existencia de los *qualia*: el más cono-

cido entre ellos es Daniel Dennett quien, en su libro titulado *La conciencia explicada*,⁸ titula uno de sus capítulos: “Los *qualia* descualificados”. La tesis de Dennett es la siguiente: se requiere rechazar la idea de que existirían, en el seno de la conciencia, donaciones “puras”, anteriores a toda operación de juicio, y por tanto inaccesibles a la simulación informática. Estas donaciones –los *qualia*– están de hecho ya “hinchados de teoría”, según Dennett, y es imposible para el sujeto distinguir en él los *qualia* sobre los cuales pueda eventualmente sostener sus juicios de estos mismos juicios. El ejemplo que da Dennett es el del gusto de la cerveza, donde los bebedores experimentados sostienen que no se adquiere más que progresivamente, porque la cerveza no puede ser realmente apreciada más que con el tiempo. La cuestión de Dennett es entonces la siguiente: intente entonces determinar si es el gusto mismo de la cerveza el que ha evolucionado con el tiempo, o si su juicio es el que ha evolucionado a propósito de un gusto que ha permanecido el mismo. ¿La apreciación de esta bebida resulta del cambio en tu gusto *por* la cerveza, o del cambio en el gusto *de* la cerveza misma por tu paladar en adelante ejercitado? Para Dennett, es imposible responder a esta pregunta mediante la introspección, prueba, según él, de que somos incapaces de acceder a una donación cualitativamente originaria. Según él, por el contrario, toda realidad consciente es el resultado de procesamientos de informaciones complejas, y por tanto accesibles de derecho al análisis funcional.

Esto nos conduce así a una especie de solipsismo invertido, aunque en versiones diferentes, tanto en Watson como en Dennett: en lugar de sostener que el mundo objetivo se reduce a la representación subjetiva que tengo de él, el materialismo conductista o eliminativo reduce la esfera subjetiva y cualitativa a un conjunto de procesos objetivos y cuantificables donde los contenidos de nuestra intimidad son reducidos a una simple ilusión pre-científica.

El problema de este solipsismo invertido es que, como el solipsismo, nadie llegaría a creerlo realmente, pero que, contrariamente al solipsismo, cada uno puede demostrar en su fuero interior que es evidentemente

falso. Es tanto tan difícil refutar el solipsismo, y demostrar que existe un mundo exterior a mis representaciones, tanto como parece fácil demostrarse, al menos a uno mismo, que uno no es un autómatas, sino que hay una esfera fenomenal incontestable. Que esta fenomenalidad de la vida íntima esté llena de procesos inconscientes de información no cambia en nada su existencia innegable, a menos a título de apariencia.

Dennett escribe así una frase en la que explota la impensabilidad de su tesis, se las citaré: “Parece que hay fenomenología, pero no se sigue de este hecho innegable y universalmente atestiguado, que haya realmente fenomenología. Este es el punto crucial”. Dennett quiere con esto sostener que debajo de la continuidad aparente de los fenómenos conscientes existe una multitud de eventos inconscientes, imposibles de reducir a una conciencia centralista. Algunos, como Pascal Engel, han remarcado bien el carácter “auto-refutante” de este pasaje: decir que *parece* que hay fenomenología es como decir: “parece que hay apariencias pero no hay apariencia”. Tesis que, además, agrega Engel, no nos permitiría comprender en qué habría la menor diferencia entre nosotros y los zombies.

Estas dos posiciones extremas que son el hilozoísmo y el eliminativismo tienen el interés de mostrar las dificultades de un materialismo consecuente para conciliar la legitimidad de la ciencia galileana con la existencia de una subjetividad cualitativa. Hay seguramente muchas otras vías que han sido intentadas, y lo son aún, para conciliar en una perspectiva inmanente cualidades subjetivas y formalismos objetivos, pero parece que la única manera de ser coherente que tiene un materialista, es decir, de no ocultar la amplitud del problema, y darse la tarea de resolverlo positivamente, no puede consistir en negar alguno de los dos términos inconciliables, la verdad de la ciencia galileana o la existencia de los *qualia*.

El materialismo frente al galileanismo es por tanto inevitablemente llevado hacia dos tropiezos simétricos: sea que el materialismo debe negar la verdad del galileanismo, y sostener que las piedras mismas tienen vida; sea que el materialista debe suscribir plenamente el galileanismo, y negar que está él mismo vivo, para pensar como un autómatas o un zombie. Sea negar la ciencia y vivificar las cosas, sea negar la conciencia y zombificar a los hombres. Sea rechazar el galileanismo y sostener que las piedras sufren en silencio, sea recusar los *qualia* y sostener que nosotros estamos muertos interiormente.

Y bien, frente a estos dos tropiezos, creo que el materialismo debe sostener *tanto* la verdad del galileanismo y la realidad de los *qualia*, así como de la esfera subjetiva en general. Por verdad del galileanismo entiendo como Descartes el hecho de sostener que la naturaleza es reductible a aquello que puede decirse en la ciencia moderna, y que no perdemos entonces nada de esencial al excluir las cualidades sensibles. Pero debemos afirmar que estas mismas cualidades, subjetivas y no objetivas, son plenamente reales e ineliminables. Sin embargo, para sostener estas dos tesis a la vez, comprendemos ahora que la única solución parece ser la siguiente: *debemos rechazar el presupuesto común al materialismo hilozoísta y al materialismo eliminativista, a saber, la falsedad del surgimiento ex nihilo*. En efecto, debemos sostener que los *qualia* no existían anteriormente al viviente, contra el hilozoísmo, pero que han surgido efectivamente de una materia que no los contenía para nada, contra el eliminativismo. Debemos entonces mostrar que existe una manera racional de pensar el surgimiento de la esfera subjetiva-cualitativa a partir de una materia rigurosamente desprovista de toda conciencia, de toda vida y de toda experiencia de los *qualia*. Para decirlo de otro modo: debemos demostrar que podemos racionalizar la noción de surgimiento, a fin de suprimir la apariencia de misterio que quiere que los *qualia* inherentes a la experiencia de los vivientes hayan podido emerger de una materia de la cual postulamos que no podía experimentar nada. Y esto debe pasar por una *recomprensión del tiempo* que permita hacer inteligible la idea del surgimiento puro.

5. El problema de Hume

Para resolver este problema voy a pasar por otro problema, bien conocido, y del que vamos a constatar rápidamente que coincide con nuestra cuestión presente, a saber, “el problema de Hume”.

¿En qué consiste el problema de Hume y cuál es su relación con la cuestión que nos ocupa? Formulado clásicamente, este problema se enuncia así: ¿es posible demostrar que de las mismas causas se seguirán, en el futuro, los mismos efectos, todas las cosas siendo iguales además, *ceteris paribus*? En otros términos: ¿podemos establecer que en circunstancias exactamente idénticas las sucesiones fenomenales futuras serán idénticas a las sucesiones presentes? La cuestión que propone Hume concierne entonces a nuestra capacidad de demostrar que las leyes físicas seguirán siendo en el futuro tal como son hoy.

¿Cuál fue la respuesta de Hume a su propio enigma? Su tesis, lo sabemos, consiste en sostener que no podemos para nada establecer simplemente por un razonamiento, cualquiera que sea, una semejante estabilidad futura de las leyes naturales. En efecto, no tenemos a nuestra disposición más que dos medios para establecer la verdad de una existencia o de una inexistencia: la experiencia y el principio de no contradicción. Sin embargo, ninguno de estos dos medios nos puede permitir demostrar la necesidad de la conexión causal. La experiencia, en efecto, puede informarnos sobre el presente o el pasado, pero no sobre el futuro. Ella nos puede decir que tal ley existe, o se verifica, tal como ha existido o fue verificada en el pasado, pero no puede establecer que será aún verificada en el futuro. En cuanto al principio de no contradicción, nos permite establecer *a priori*, sin el recurso a la experiencia, que un evento contradictorio es imposible, que no puede existir ni hoy ni mañana. Mas no hay nada de contradictorio, según Hume, en el hecho de concebir que las mismas causas engendrarán mañana efectos diferentes.

Hume y Kant aportaron a esta dificultad respuestas diferentes, pero cuyo punto común consistía en *admitir* la necesidad de las leyes físicas.

El problema era en ambos, siendo las leyes naturales supuestas como necesarias, fundar la razón de esta necesidad. La tesis de Hume consistía en sostener que no podíamos demostrar esta necesidad, tesis escéptica que ratificaba los límites de nuestra razón, pero que podíamos en cambio explicar el origen de nuestra *creencia* en esta necesidad, en la relación con un hábito producido en la mente por experiencias repetidas de constantes fenomenales. Kant, por su cuenta, sostenía, en la primera *Crítica*, que el hecho mismo de la representación de un mundo suponía la necesidad de las leyes, ya que su contingencia habría producido un caos tal de sensaciones que un sujeto con una representación del mundo no habría podido existir jamás. Intentaba, en suma, demostrar por el absurdo la necesidad de las leyes, según un argumento del tipo siguiente: si las leyes fueran contingentes su modificación sería tan frecuente que el mundo y el sujeto habrían desde siempre “implosionado” en representaciones sin desarrollo; sin embargo esto no es, manifiestamente, el caso; entonces las leyes son necesarias.

La tesis de Kant es profunda, en tanto que revela que nuestra creencia en la necesidad de las leyes no procede solamente de un hábito vital y no razonado, como quería Hume, sino también de una argumentación implícita que se revela de naturaleza *probabilística*. El razonamiento implícito que nos hace considerar absurda la hipótesis de una contingencia de las leyes físicas, la hipótesis de que éstas podrían efectivamente modificarse sin razón, a cada instante, y sin importar de qué manera, consiste en pensar que en ese caso habríamos constatado desde hace mucho un desorden efectivo de lo real, a decir verdad, tan intenso, que habríamos tenido todas las oportunidades de nunca llegar a existir. Ya que sería un azar extraordinario que leyes sin necesidad perdurasen sin embargo durante mucho tiempo y dieran así prueba de la estabilidad impecable con la que las conocemos en el conjunto del universo. Un orden producido por el solo azar sería, en efecto, comparable a un dado constando de una inmensidad vertiginosa de caras diferentes, y dando, sin embargo, en duraciones ellas mismas inmensas, un resultado siempre idéntico.

Un tal dado nos parecería evidentemente “cargado” por una necesidad oculta, única que explicaría la posibilidad de semejante constancia del resultado, y de la misma manera somos persuadidos que una necesidad física está en la base de la estabilidad del mundo. Efectuamos en los dos casos un cálculo intuitivo de probabilidades, y evaluamos con una probabilidad tan ínfima la posibilidad de que el orden proceda del solo azar que concluimos de esto la existencia de una “causa” necesaria, única capaz de dar razón de la coherencia de lo real.

Mostré en *Después de la Finitud*⁹ cómo era posible abordar según otra perspectiva el enigma humeano: ya no intentando fundar en razón de la necesidad las leyes de la naturaleza, sino intentando fundarlas en razón de su ausencia de necesidad, su *efectiva* contingencia, y esto haciendo valer, contra el razonamiento precedente, que la contingencia de las leyes no implicaba necesariamente su modificación frenética. Razonamos así: ya que no hay nada de ilógico en que las leyes se modifiquen sin razón, ya que por el contrario el hecho de afirmar que nuestras leyes son necesarias conduce a un misterio insondable (¿por qué existen estas leyes y no otras?), ¿por qué no admitir que las constantes naturales sean realmente contingentes? La única razón, lo vimos, pende de un argumento probabilista: pero bastaría mostrar en qué éste es sofística para liberarnos de la coerción de la necesidad natural, y hacer el mundo “transparente” al pensamiento, en tanto que gobernado por una pura ausencia de razón y no por una Razón oculta, fuente providencial y misteriosa de su ordenación.

No podemos aquí detallar la lógica de esta descalificación, pero podemos esbozar la estrategia general. El nervio del argumento es el siguiente: no tenemos derecho de aplicar un razonamiento probabilista cuando éste concierne a un objeto *ya* sometido a las leyes naturales. Para retomar el ejemplo precedente, un dado supone, para dar lugar a resultados sometidos a un cálculo de probabilidades, que se ejerzan leyes físicas que aseguren su caída después de cada lanzamiento (ley de la gravitación universal), o que garanticen su cohesión material. Si esas leyes no fueran efectivas, si nuestro dado pudiera en un lanzamiento explotar por todas partes, echar a

volar por los aires al lanzamiento siguiente, multiplicar sus lados por mil más en el siguiente, etc., ningún desarrollo aleatorio podría constituirse, y como resultado ningún cálculo probabilista. Por consiguiente, el sofisma de la tesis kantiana nos aparece claramente: Kant aplica implícitamente un razonamiento probabilista a las leyes mismas de nuestro Universo. Pero traspaasa así el campo legítimo de las probabilidades: ya que hace variar las leyes al azar, como los resultados de un dado. Sin embargo, un razonamiento probabilista no puede aplicarse a las leyes mismas, porque la constancia de éstas es una condición necesaria del cálculo de probabilidades. Si las leyes variaran de manera contingente, esta variación no podría dar lugar a ningún cálculo probabilístico, porque ninguna estabilidad existiría ya que permitiera que tuviera lugar una semejante evaluación cuantificada. Dicho de otro modo: la contingencia (improbabilizable) de las leyes difiere en naturaleza del azar (calculable) de los eventos sometidos a leyes.

En consecuencia, la contingencia de las leyes deviene compatible con su estabilidad manifiesta, dado que no tenemos ya el derecho de afirmar que una estabilidad semejante violaría las “leyes” del azar. Si el mundo está desprovisto de ley necesaria, todo deviene igualmente posible, incluyendo el orden durable de nuestro universo. Accedemos ahora a la idea de un Tiempo ya no sometido a las leyes fijas del devenir, sino productor de las leyes mismas, no según una Ley de leyes, sino según una pura ausencia de razón en la cual explota su omnipotencia caótica. Y es a la luz de un Tiempo semejante que accedemos a la posibilidad de un surgimiento a la vez *ex nihilo* e inmanente: un surgimiento por el cual el devenir rompe con sus posibilidades contenidas en las leyes precedentes, justo para hacer emerger eso que no existía en nada, ni siquiera potencialmente, en las constantes antiguas. La idea de que los contenidos cualitativos, vitales y conscientes puedan surgir a partir de una materia reducida a corpúsculos insensibles regidos por las leyes del movimiento, cesa de ser signo de un milagro divino para presentarnos de forma evidente la potencia de caos de la que un Tiempo emancipado de sus propias constantes se revela eventualmente capaz.

Retomemos entonces, para terminar, la cuestión inicial que motivó estos análisis: la reconciliación, con miras a resolver la aporía del galileanismo, del materialismo y del surgimiento. ¿Cuál ha sido la estrategia seguida para intentar responder a este *impasse* recurrente del materialismo: conciliar la existencia de los *qualia* con el éxito de la ciencia galileana? Se trató de mostrar por qué la tesis de un posible surgimiento *ex nihilo* de las *qualia* a partir de una materia no cualitativa no era una respuesta simplemente verbal a la dificultad. La posibilidad del surgimiento, en efecto, deber ser, a mi entender, puesta en continuidad con el problema de Hume: de una situación general A, y no hay *jamás* razón absoluta, de causa necesaria, que nos permita con seguridad pasar a una situación B. Todo pasaje de A a B, ya sea que este pasaje respete las leyes físicas, como la conservación de la energía, o que parezca romperlas por la emergencia de nuevas cualidades, *todo pasaje temporal de una situación a otra está igualmente desprovisto de razón*. Ninguno es más necesario que el otro, y ninguno es más sorprendente que otro: todos son hechos que le corresponden a la ciencia, o a la historia, o a la literatura describir. Nada de lo que es temporal es deducible, todo no es más que descriptible: no hay más que sucesiones gratuitas, y las que nos presentan objetos inmóviles en el tiempo no son menos asombrosos que aquellos que nos presentarían la emergencia de la vida a partir de la materia inerte. A menos que prefiramos sostener que los segundos serían también tan poco sorprendentes como los primeros.

A consecuencia de lo cual el surgimiento de las cualidades subjetivas a partir de configuraciones materiales determinadas, el hecho de que ciertos agenciamientos materiales y orgánicos produzcan (en nuestro mundo físico) los contenidos de la conciencia, todo esto cesa de ser específicamente misterioso, por consiguiente nos damos un tiempo a la vez racional (en el sentido de que es lógico y está apoyado por una argumentación filosófica) y no sometido a la prohibición lucreciana del surgimiento puro.

No se trataba entonces más que de resaltar lo que me parecía desde hace tiempo una evidencia: puesto que el materialismo debe concebir la emergencia del pensamiento a partir de una materia estrictamente no pensante, el materialismo es llamado a elaborar una doctrina del pasaje *ex nihilo* del puro no-pensamiento al pensamiento efectivo, de la materia sorda y muda a la riqueza de nuestras vidas interiores.

Notas

¹ Gerardo Roberto Flores Peña estudió en la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, actualmente estudia la maestría en Filosofía de la Cultura de la misma universidad. Ha sido editor y colaborador de diversas publicaciones impresas y virtuales. Cuenta con tres publicaciones, un libro de poesía, editado por Rojo Siena en 2012, titulado *Arte Poética*, y dos capítulos de libros.

² Lucrecio, *De Rerum Natura*, Trad. Abate Marchena, Madrid: Cátedra: 1983 (I versos 146-150).

³ Antoine-Laurent Lavoisier, *Tratado elemental de química presentado bajo nueva orden y conforme a nuevos descubrimientos*, Trad. Juan Manuel Munarriz, Madrid: Imprenta Real, 1789, Capítulo XVIII, pp. 98-99. La versión en forma de aforismo que da Meillassoux no es transcrita en la versión castellana, la cita textual dice: “(...) porque no hay cosa que se cree, ni en las operaciones del arte, ni en las de la naturaleza, pudiéndose establecer como principio, que en toda operación hay una igual cantidad de materia antes y después de la operación; que la calidad y la cantidad de los principios son las mismas; y que no hay más mutaciones o modificaciones”.

⁴ Denis Diderot, “Conversación entre D’Alembert y Diderot”, en *Tres Diálogos Filosóficos de Diderot*, Trad. Angelina Martín del Campo, México D.F.: UNAM, 1982, p. 30.

⁵ Un texto de Deleuze particularmente claro sobre este punto se encuentra en *¿Qué es la filosofía?*: “Las rocas y las plantas carecen por supuesto de sistema nervioso. Pero si las conexiones nerviosas y las integraciones cerebrales suponen una fuerza-cerebro como facultad de sentir coexistente a los tejidos, resulta verosímil suponer también una facultad de sentir que coexiste con los tejidos embrionarios, y que se presenta en la Especie como cerebro colectivo (...). Y las propias afinidades químicas y causalidades físicas remiten a unas fuerzas primarias capaces de conservar sus largas cadenas contrayendo sus elementos y haciéndolos resonar: *la más mínima causalidad permanece*”.

ininteligible sin esta instancia subjetiva. Todo organismo no es cerebrado, y toda vida no es orgánica, pero hay en todo unas fuerzas que constituyen unos microcerebros, o una vida inorgánica de las cosas". Trad. Thomas Kauf, Barcelona: Anagrama, 1997, p. 213. (El subrayado es nuestro).

⁶ J. B. Watson, "La psicología tal como la ve el conductista", en J. M. Gondra (ed.), *La Psicología moderna*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1990, pp. 399-414.

⁷ J. B. Watson, *El Conductismo*, Buenos Aires: Paidós, 1974, p. 2.

⁸ Daniel Dennett, *La conciencia explicada: una teoría transdisciplinar*, Trad. Sergio Balari Ravera, Barcelona: Paidós, 1995.

⁹ Quentin Meillassoux, *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Trad. Margarita Martínez, Buenos Aires: Caja Negra, 2015.

