



## LA ONTOLOGÍA A-CÓSICA DE MEILLASSOUX Y LA IMPORTANCIA DE LA FILOSOFÍA KANTIANA

### MEILLASSOUX'S A-COSIC ONTOLOGY AND THE IMPORTANCE OF KANTIAN PHILOSOPHY

Zaida Olvera Granados

Universidad Nacional Autónoma de México (Ciudad de México, México)  
<https://orcid.org/0000-0001-6552-8138>, e-mail: [zvogzvog@gmail.com](mailto:zvogzvog@gmail.com)



Recepción: 9 de agosto de 2023 – Aceptación: 23 de noviembre de 2023

#### Resumen

En esta presentación pretendo exponer brevemente las razones por las cuales considero que el rechazo de Meillassoux a toda la filosofía kantiana es equivalente a la expresión de *arrojar al niño con el agua de la bañera*. Al rechazar en bloque la filosofía kantiana, el autor pierde de vista que el absoluto al que el nuevo realismo o el realismo especulativo aspira puede ejemplificarse mediante la propia idea de razón en Kant. Sostendré que la razón kantiana, si bien no se configura a partir del modelo de explicación matemática, sino biológica, ofrece un ejemplo logrado de lo que desde la ontología de Meillassoux podría ser llamado “pura facticidad”. Considero que algunas de las posturas de Meillassoux permiten regresar a la filosofía kantiana para leer el concepto de razón a la luz del concepto de evento.

**Palabras clave:** Cosa, razón, absoluto, *creation ex nihilo*.

#### Abstract

In this text I will briefly explain why I consider that the rejection of the whole Kantian philosophy in Meillassoux's speculative realism is tantamount to the expression: *to throw out the baby with the bath water*. As Meillassoux rejected Kantian philosophy he rejected a powerful instantiation of the kind of absolute new realism is aiming at. In what follows, I will contend that Kantian reason is a good example of what Meillassoux has called “pure facticity”. I also contend that some of Meillassoux's arguments can be used in order to read Kant's concept of reason in a purposeful, new way.

**Keywords:** thing, reason, absolute, *creatio ex nihilo*.

## 1

El realismo especulativo de Meillassoux supone el rechazo en bloque a la actitud correlacionista que el autor identifica como la postura filosófica que, desde Kant, asume que la realidad sólo puede ser definida, conocida y tematizada a partir del sujeto que la conoce y la crea como conjunto de objetos de la experiencia posible. En lo que sigue me dedicaré a desglosar una línea argumentativa que el propio Meillassoux propone seguir para comprender qué debemos entender por una nueva filosofía del absoluto que prescindiera de la posición que ha llamado correlacionista. Pero al mismo tiempo propongo que, a pesar de que la filosofía crítica represente lo que el autor llama correlacionismo débil, dicha filosofía ofrece ventajas teóricas que el autor de *Después de la finitud* no ha explorado. Argumentaré, entonces, que el concepto de Razón en Kant representa un candidato ideal para encarnar una ontología sin cosas. La propuesta de Meillassoux, entonces, no sirve, pues favoreceré una lectura ontológica de la filosofía kantiana desde la cual es posible poner de relieve uno de sus aspectos más originales, a saber, la *a-coseidad* de la razón.<sup>1</sup>

## 1.1

La propuesta de Meillassoux es expresada con mucha claridad en la cita siguiente:

Mi propósito general no es limitarme a la vía crítico-heurística sino reactivar la vía especulativa (que pretende hablar por las cosas mismas a pesar de la proscripción kantiana) sin reactivar una vez más la metafísica (es decir, la absolutización de la necesidad real). [...] Afirmo que no hay un universo de casos; afirmo que el tiempo puede traer cualquier conjunto de posibilidades no contradictorias. Como resultado, concedo al tiempo la capacidad de traer nuevas leyes que no se encontraban potencialmente contenidas en algunos conjuntos fijos de posibles; le atribuyo al tiempo la capacidad de hacer nacer situaciones *que no se encontraban, en absoluto, contenidas en situaciones anteriores*: la capacidad de crear nuevos casos, en lugar de sólo estar actualizando posibilidades [...]. Si mantenemos que el devenir no sólo es capaz de hacer emerger casos a partir de un universo de casos pre-dado, debemos entonces comprender que de ello se sigue que estos casos irrumpen, propiamente hablando, de la nada, pues ninguna estructura los contiene como potencialidades eternas antes de su emergencia... hacemos, entonces, de la irrupción *ex-nihilo el concepto mismo de temporalidad, entregada a su propia inminencia* (*Potentiality and Virtuality* 232).

La postura de Meillassoux insiste en producir una nueva metafísica a partir de la categoría de contingencia, lo cual supone el desmantelamiento de la función de la categoría

1 Aunque no concuerdo con Dionys Christias, admito Sellars posee una lectura que rescata el aspecto normativo del ideal de la razón y que este mismo ideal es el que le otorga el carácter teleológico al movimiento de la razón. Este movimiento de acercamiento progresivo es imparable y por ello se vuelve un principio normativo de la razón (Christias 146).

de necesidad real como base de cualquier enunciado sobre el mundo. Para dismantelar el imperio de la necesidad, Meillassoux parece recurrir a las siguientes estrategias: La crítica al correlacionismo y la imposibilidad de sostener la idea de un Todo.

En relación a este último concepto es necesario precisar que, como Badiou, el autor francés parte de un postulado que se deriva de la teoría de conjuntos de Cantor: la imposibilidad de admitir la existencia de un conjunto de conjuntos, es decir, la imposibilidad de admitir que se pueda hablar de una unidad que contenga la totalidad de las partes. En este sentido, critica toda idea de un Todo en general. De manera más precisa, critica la idea de un Todo de la naturaleza *à la* Kant y el principio necesario para sostener la idea del Todo, a saber, el principio de razón suficiente. Dicho principio también es identificado por el autor dentro de la filosofía kantiana como la imagen de una totalidad que sólo es tal precisamente en la medida en la cual los objetos de la experiencia están necesariamente vinculados los unos con los otros en una cadena de efectuación serial.

La idea de un todo dentro del cual lo acaecido no sea otra cosa que la actualización de posibilidades ya dadas de antemano (la posibilidad real) es, así, rechazada y opuesta a la imagen de un mundo en el que las cosas puedan ser pensadas como eventos desligados de cualquier principio de razón suficiente. De la crítica a la idea de un todo se dibuja una propuesta ontológica que consiste en sustituir la visión de la realidad como un conjunto de efectos producidos causalmente por la categoría de la facticidad<sup>2</sup>. En otras palabras, Meillassoux propone destituir a la necesidad como categoría clave para la explicación de los fenómenos de la realidad natural para colocar en su lugar la pura contingencia.

La crítica a la idea de un Todo comprendido como una totalidad de fenómenos vinculados causalmente y unificados bajo el principio de razón suficiente se vincula estrechamente con la crítica al correlacionismo. En relación a este concepto salen a la luz las críticas más importantes que el autor dirige en contra de la filosofía kantiana y por ello es necesaria una breve elucidación.

El correlacionismo es la actitud filosófica que parte del supuesto de que en lugar de tener acceso al ser o al pensar, sólo tenemos acceso a su correlación. Meillassoux lo define de la siguiente manera:

El correlacionismo consiste en descalificar toda pretensión de considerar las esferas de la subjetividad y de la objetividad independientemente una de la otra. No solo hay que decir que nunca aprehendemos un objeto “en sí”, aislado de su relación con el sujeto, sino que debemos sostener también que nunca aprehendemos un sujeto que no esté siempre-ya en relación con

2 Parafraseando a Graham Harman es posible afirmar que no hay razón necesaria para ningún elemento de la experiencia. Lo factual es contingente, pero que haya facticidad es necesario. Lo anterior nos conduce igualmente a tener en cuenta que hay condiciones “factuales”: las condiciones de la necesidad de lo factual (30).

un objeto (*Después de la finitud* 29).

La definición de esta actitud filosófica nos conduce hacia el nacimiento de la modernidad y el nacimiento de una subjetividad identificada primordialmente —para no decir exclusivamente— con su facultad de conocimiento. Al instituirse y solidificarse la perspectiva subjetiva se instituye y solidifica al mismo tiempo la contraparte de dicha subjetividad que no es otra que un objeto cuya característica más esencial es la de ser un algo para una conciencia, un objeto de conocimiento. Es constitutivo de dicho objeto el ser un objeto de conocimiento y jamás un objeto en sí mismo, o mejor aún, una cosa en sí.<sup>3</sup>

El diagnóstico de Meillassoux es bastante sombrío. Toda filosofía no realista en el sentido mencionado es correlacionista (Meillassoux, 2015: 3, 18). La historia de la filosofía occidental parece estar atacada por esta problemática, y particularmente desde la modernidad hasta la actualidad. Con dicha actitud filosófica no es posible definir las verdades científicas (universalizables) más allá de la idea de consenso intersubjetivo (comunidad científica). Tampoco ofrece una respuesta convincente a la pregunta por el estatus epistemológico de los “enunciados ancestrales” y cierra el acceso hacia el “gran afuera”. Este es un punto de radical importancia para el presente trabajo (cf. Meillassoux, *Después de la finitud* 198; Harman 8-9).

De lo anterior se sigue que el correlacionismo ha sido el impedimento más fuerte con el que hasta ahora se ha enfrentado la filosofía moderna y contemporánea para reactivar una ontología *a-cósica*. Kant es un momento importante en esta narrativa pues desde el horizonte de la filosofía crítica hablamos de objetividad al margen del objeto en sí. Hablamos en “referencia a la universalidad posible del enunciado objetivo”.

Antes de abordar la crítica dirigida hacia Kant, es necesario analizar todavía algunos elementos relevantes para comprender la postura del autor francés, en particular, su concepción del absoluto.

Una vez comprendido este concepto podremos entender en qué sentido afirmo que a Meillassoux se le escapa el carácter especulativo del concepto de razón Kantiano.

## 1.2

Meillassoux pretende que el idealismo y, en particular la filosofía hegeliana, constituye la postura que más inhibe la emergencia del verdadero absoluto, pues de acuerdo con su lec-

3 Prefiero conservar el concepto de cosa o cosa en sí cuando me refiera a la opción que tanto Meillassoux como Kant, proponen a la objetualidad del mundo conceptualizado. El concepto de objeto tiene una carga semántica que lo vincula inmediatamente al concepto de sujeto. Este vínculo es propio de la epistemología moderna. En cambio, el concepto de cosa, como se verá, puede ser comprendido sin necesidad de recurrir a un sujeto que la conozca.

tura, el absoluto es en Hegel el resultado de un proceso racional. Para el autor, lo absoluto en la filosofía hegeliana no es el verdadero ab-soluto pues contradice su propia definición: no es lo *absuelto* de su relación con el sujeto, ni mucho menos lo *disuelto*. Lo absoluto en la filosofía hegeliana no es la disolución de la correlación, sino al contrario, el resultado de un estrecho vínculo entre la razón y el absoluto como lo otro de la razón. Como la diferencia incluida en la identidad de la razón, como identidad entre Ser y pensar (Meillassoux, *Después de la finitud* 69).

Esta lectura presenta algunas suposiciones que podrían ser revisadas y discutidas pues el absoluto es una categoría filosófica con una importante carga especulativa. La filosofía clásica alemana constituye uno de los momentos en la historia de la filosofía en el que el concepto adquiere un gran prestigio y un rendimiento teórico sin precedentes. No perdamos de vista que la filosofía hegeliana, en deuda con la filosofía de Spinoza, a quien Meillassoux, por lo demás, no menciona, hace del mismo concepto el *desideratum* de la verdadera metafísica, una metafísica sin presuposiciones, en donde también se *absuelve* a las cosas de su vínculo con la mala infinitud del pensamiento finito (Hegel 330-s.).

Hegel, antes que Meillassoux, ya criticaba en Kant el carácter problemático de la filosofía crítica. La asimilaba a lo que llamó “filosofía de la reflexión”, o del entendimiento, y condenó su unilateralidad. Sin embargo, Hegel no dejó de percibir en el propio proyecto kantiano una *luz de esperanza* para el pensamiento especulativo, a saber, la idea de razón entendida a través del filtro del concepto de imaginación trascendental y el guiño hacia la idea de un absoluto de la razón (Hegel 315-ss.).

A pesar de esta clara referencia al problema que Meillassoux señala en Kant, el autor francés indica que sólo hay dos caminos para exponer el significado de ese absoluto disuelto desvinculado de su relación con cualquier necesidad de una razón: apelando a la filosofía cartesiana y recuperando el escepticismo de Hume. La primera estrategia es contraintuitiva pues se evoca a un filósofo que en la historia del pensamiento es identificado precisamente como el fundador de una subjetividad basada en el principio de conciencia y, por tanto, basada en la suposición de una diferencia ontológica entre la *res cogitans* y la *res extensa*. A pesar de ello, el autor comenta lo siguiente:

[...] El nervio de la argumentación cartesiana descansa sobre la idea de que un Dios inexistente es una noción contradictoria. Pensar a Dios como no-existente equivale para Descartes a pensar un predicado en contradicción con el sujeto, como un triángulo que no tuviera tres ángulos. La existencia pertenece a la definición misma de Dios, como la trinidad de los ángulos pertenece a la definición de triángulo. Ahora bien, Kant debe demostrar a toda costa, para descalificar este argumento, que en verdad no hay ninguna contradicción en sostener que Dios no existe. Porque si hubiera alguna contradicción, le sería necesario admitir que Descartes efectivamente

alcanza un absoluto. (*Después de la finitud* 58)

Estas líneas indican algunos puntos cardinales de la postura de Meillassoux: rescata la noción de no contradicción. La defensa del principio de no contradicción tiene un valor estratégico particular pues dicho principio está asociado con el principio de identidad y permite así mantener una cierta autoestancia de las “cosas” en relación con las otras. Admitir la contradicción significa no sólo violar el principio de identidad, sino también admitir el principio de la diferencia o introducir el problema de la multiplicación de los entes. Para que algo sea contradictorio es necesario que exista respectividad. Una cosa es contraria siempre con respecto a otra. Por lo demás, si se defiende el principio de no contradicción y, por tanto, la no respectividad y la autoestancia de las cosas, es posible debilitar el principio de razón suficiente y se evita el recurso a las cadenas causales.

Descartes también juega un papel importante al momento de entender la importancia que tiene para el autor la idea de cualidades primeras. Meillassoux es consciente de que esta división es un problema que nos remite igualmente a una actitud correlacionista, pero pretende rescatar la presuposición metafísica cartesiana pues es en este ámbito que las cosas poseen cualidades geométricas. Por eso dice que «todo lo que pueda ser formulado del objeto en términos matemáticos tiene sentido pensarlo como propiedad del objeto en sí» (*Después de la finitud* 26).

En resumen, lo que le interesa a Meillassoux es sugerir la idea de un absoluto desde el cual el evento pueda ser pensando como espontáneo, inmediato y, sobre todo, sin ser remitido a final de cuentas al principio de razón suficiente.

Ahora bien, en relación con Hume, Meillassoux considera que puede ser útil atender a su crítica a la necesidad de las leyes que la ciencia formula. La crítica de Hume está basada en una crítica presupuesta del poder explicativo de la causalidad eficiente. Meillassoux afirma: «Para decirlo una vez más de otra manera, el problema de Hume concierne al hecho de saber que nos garantiza que la física misma —y no tal o cual teoría física— sea posible mañana» (57).

Para el autor es importante rescatar el argumento escéptico de Hume para poner en jaque la necesidad de las leyes científicas, pero no una necesidad que tenga que ver con la correspondencia entre la ley y el fenómeno al que se aplica, sino su necesidad en el tiempo. De lo anterior se sigue que para Meillassoux las leyes de la física podrían cambiar en virtud de la virtualidad —contingencia— del evento.

Cabe decir que tal y como el crítico de Meillassoux, Peter Hallwar, lo expone, el problema de Hume es que

el razonamiento puro a priori no basta para probar que cierto efecto dado provenga siempre y necesariamente de una causa dada. No hay razón para que una y la misma causa no dé lugar a cientos de eventos distintos [...] Hume acepta como una cuestión de “fe ciega” que toda secuencia natural de eventos está ciertamente gobernada por “causas últimas”, las cuales permanecen “totalmente escondidas para la investigación humana. Que esta creencia sea una cuestión de mero hábito o que sea un componente irreductible de la lógica trascendental (Kant) es, en cuanto a Meillassoux, una consideración secundaria (131).

Peter Hallward piensa que convertir el problema de Hume en una oportunidad filosófica implicaría una decisión que conduce a algo similar al neoplatonismo, a una “deflación de la experiencia y de los sentidos”. Lo anterior, continúa Hallward, «requiere ... un platonismo que mantendría que el pensamiento debe de ser liberado de la fascinación que produce la fijeza de las leyes fenoménicas hasta acceder al más puro caos inteligible, el único capaz de destruir y de producir, sin razón, las cosas y las leyes a las que obedecen» (133).

El absoluto al que nos conduce el realismo especulativo de Meillassoux es vinculado con una especie de fuente originaria cuya producción de eventos, o de facticidad, no es clara. Si bien, Haman afirma que la facticidad es necesaria, o dicho en otras palabras, que implica condiciones para producirse, dichas condiciones no han sido explicitadas.

## 2. La crítica a Kant

La idealidad del espacio y del tiempo propuesta por Kant ha cancelado la posibilidad de hablar de cualidades primarias de las cosas. La creación de la esfera trascendental volvió impropcedente una ontología a-cósica pues la exterioridad de la extensión adquirió el nuevo estatus a priori. El procedimiento crítico desmantela el último reducto de un pensamiento absolutorio de las cosas al hacer del espacio una exterioridad interna. Si bien Kant reconoce que los objetos poseen dimensiones y son susceptibles de ser medidos y conocidos como entes geométricos, asume que dichas cualidades, llamadas primarias, están sujetas a la condición que hace posible su emergencia como fenómenos, a saber, la propia forma a priori del espacio (Kant, *Prolegómenos* §13). De acuerdo con Meillassoux, la idealidad del espacio constituye una pérdida del rendimiento de la filosofía cartesiana.

Kant tampoco responde satisfactoriamente al escepticismo humeano, mismo que le sirve al autor francés para pensar seriamente en la incapacidad de demostrar racionalmente que el principio de razón suficiente posea, a su vez, una razón suficiente.

La respuesta de Kant al problema humeano de la inferencia consiste en postular la necesidad de la idea de un todo de la naturaleza para que dentro de ella se dé el conjunto de reglas universales, no contradictorias, que legislan el todo de la experiencia posible y

que expliquen la sucesión de las causas a efectos en los fenómenos, sin, por ello, afirmar que dicho conjunto de reglas está dado por un orden distinto al de la racionalidad humana y sin por ello afirmar tampoco que se trata de una concordancia entre órdenes distintos de la realidad o franca imposición de un orden legal- formal sobre el caos de la materia.

En otras palabras, Kant evita saltar de los datos a los conceptos —*metabais eis allogenos* o *generatio aequivoca*, y saltar de los conceptos a los datos— lo que Kant llama *preformacionismo de la razón*.

Sin embargo, la salida kantiana a este *conundrum* filosófico, a saber, el *sistema de la epigénesis de la razón* (Kant, KrV: B XXIX) no es convincente para el autor francés pues remite la realidad a la esfera de sus condiciones de una experiencia posible que, en última instancia, es realizada únicamente por un sujeto de conocimiento.

Kant es para Meillassoux un filósofo que atenta contra el absoluto porque veda completamente el acceso, o mejor dicho, el surgimiento de lo absoluto, tanto de dios como de la cosa en sí. Sin embargo, el autor pasa constantemente por alto las precauciones cuidadosamente expuestas por Kant para evitar la confusión entre el uso lógico y el uso real de la razón. Kant insiste en que la existencia no es un predicado real para evitar así la postulación de entidades a las que posteriormente se pretenda conocer como objetos de la experiencia posible. El problema es que desde la filosofía crítica no se puede afirmar que dicho absoluto se pueda conocer.

No puede, entonces, hablar del principio de razón suficiente —uso real— al mismo nivel que el uso lógico —principio de no contradicción. En realidad, Kant no veda el acceso al absoluto al abrir el ámbito delo trascendental y situar la espacialidad como condición a priori subjetiva, ni tampoco en su refutación de la prueba ontológica. Lo que a Kant le interesa es distinguir entre los usos legítimos y los ilegítimos de la razón.<sup>4</sup> A pesar de la precisión anterior, Meillassoux continúa:

... el autor de la *Crítica*, si bien sostiene que la cosa en sí es incognoscible, sostiene al mismo tiempo que es *pensable*. En efecto, Kant nos concede la posibilidad de saber a priori que la contradicción lógica es *absolutamente* imposible. Aunque no podamos aplicar el conocimiento categorial a la cosa en sí, podemos en cambio someterla al requisito lógico de todo pensamiento. Desde ese momento dos proposiciones adquieren en Kant un alcance ontológico absoluto. 1) La cosa en sí es no-contradictoria; (porque no puede ser pensada Z. O) y 2) Existe por cierto una cosa en sí porque, en caso contrario, existirían fenómenos sin nada que se fenomenalice, lo que para Kant es contradictorio. (*Después de la finitud* 58)

4 No hay que olvidar el ejemplo que sirve para demostrar la importancia de la distinción entre los distintos usos (lógico y real): Decir que la definición de 100 taleros es que existan en mi bolsa para pasar, en efecto exigir que esos 100 taleros se encuentren existiendo realmente en mi bolsa.

Sin duda existe en Kant el problema de sustentar en el mero pensar la existencia de las cosas en sí. De acuerdo con estas observaciones, las cosas en sí sólo muestra su posibilidad. No obstante, Kant no muestra cómo éstas son independientes del hecho de que yo las piense como el límite y la fuente del mundo fenoménico.

La observación que realiza Meillassoux nos conduce necesariamente a la admisión de que aquello que no podemos conocer depende, a pesar de ello, del mismo sujeto cognoscente en la medida en la cual la cosa sólo emerge al aplicarle un principio lógico que establece, al menos, la posibilidad de su existencia.

Sin embargo, el problema que se percibe en la argumentación de Meillassoux es que no toma en consideración el problema que se desprende de las afirmaciones kantianas de acuerdo con las cuales la *cosa en sí* no es meramente posible (en la medida en que no es contradictorio pensar su existencia), sino que realmente existe.

Para comprender la importancia del concepto de cosa en esta problemática, es necesario tener en cuenta la ontología que la sustenta. Como lo recuerda Remo Bodei, la etimología de la palabra cosa nos remite a la palabra causa (45) por el hecho de situarnos en un espacio de virtualidad y contingencia y por el hecho de rechazar el principio lógico de razón suficiente, que es la sublimación del principio de causalidad, Meillassoux propone hablar de “evento”. Reformulada nuevamente, la postura del filósofo francés puede ser considerada una ontología a-cósica, pues en su propuesta se diluye el vínculo etimológico entre la causalidad y la coseidad.

Por lo demás, de acuerdo con su propuesta, debemos comenzar a minar la perspectiva antropologizante que remite permanentemente a la subjetividad moderna que se ha forjado, hasta cierto punto, un poco a expensas del mundo de las cosas.

La ontología de este nuevo absoluto es una ontología sin correlacionismo, es decir, una ontología sin cosas (sin causas) ni sujetos que las conozcan. En otras palabras, la ontología contemporánea sólo puede tener lugar si atacamos desde el interior y desechamos el vínculo que hace de las cosas objeto de nuestro conocimiento y nos vuelven a nosotros sujetos de conocimiento.

Por lo anterior, Meillassoux establece una diferencia entre la metafísica dogmática y el pensamiento especulativo, lo cual significa lo siguiente: distinguir entre las pretensiones de “acceder a un ente absoluto —o al Absoluto— por medio de la razón” y la posibilidad de “imaginar un pensamiento “absolutorio” que no sea “absolutista” (*Después de la fitud* 63). Aquí, es evidente que el autor juega con la etimología de la propia palabra *Absoluto*. *Ab-solutus* se vincula a *ab-solvere*, por ello para Meillassoux el *ab-soluto* es lo radicalmente *absuelto*. Así, esta palabra ya no tiene el sentido de ser un todo completo sino la de estar *ab-suelto*, libre de toda determinación subjetiva. Por ello también afirma que, si bien la

metafísica puede ser especulativa, «*no toda especulación es metafísica: no todo absoluto es dogmático...*» (63).

### 3. Kant: la razón, la no-cosa

Considero que la filosofía kantiana ofrece una salida al correlacionismo. La cosa en sí puede considerarse una no-cosa absoluta, es decir, absuelta pues dentro de la filosofía kantiana ésta aparece como una “cosa sin cualidades”.

De acuerdo con Kant la cosa en sí no es contradictoria y, por tanto, es posible. Ahora bien, si bien la cosa en sí actualiza el principio de no-contradicción, esta no es considerada por Kant como una mera posibilidad, sino que también son reales. tal y como dice Kant:

Pero en esto/” reside precisamente el experimento de una contraprueba de la verdad del resultado de aquella primera evaluación de nuestro conocimiento racional a priori, a saber, que éste sólo se dirige a fenómenos, mientras que deja de lado a la cosa en sí misma como [una cosa que es], por cierto, efectivamente real en sí [*Wirklich*], pero desconocida para nosotros (Kant, *KrV*: B 167).

Respecto de la cosa en sí existen al menos dos lecturas posibles: la tesis de la separación entre dos mundos y la tesis de la separación de dos aspectos. La primera supone una lectura ontológica dentro de la cual se puede hablar de dos maneras de ser de la realidad. Por otro lado, la segunda lectura supone una distinción que se opera tan sólo en el plano del conocer. Aquí defenderé la tesis de la separación de los dos mundos frente a la tesis de los dos aspectos.

Mientras que para la lectura epistemológica la distinción entre la cosa en sí y el fenómeno refiere a dos caras del mismo objeto empírico, para la lectura ontológica esta distinción se refiere a los límites de nuestro conocimiento categorial, pero ofrece una aseveración sobre la realidad. Así, la distinción entre fenómeno y cosa en sí hace referencia a un aspecto de la realidad que no podemos conocer con la serie de elementos y procesos que realizamos al nivel del entendimiento y que se organizan en saberes complejos gracias al principio de unidad que rige nuestra razón teórica. La famosa “humildad kantiana” se cifra en la suposición de que la cosa en sí es un existente cuyas cualidades no podemos determinar, pero cuyo efecto resentimos.

Siguiendo la lectura de Lucy Allais podríamos afirmar que, el que Kant no sea berkeleyano, es decir, un idealista, no significa que sea un realista a ultranza, pero tampoco significa que no debamos seguir suponiendo que para Kant hay cosas en sí que escapan a

nuestra cognición. El significado de su anti-idealismo sólo se descubre al explorar el significado del empirismo trascendental. ¿Bajo qué criterios puede Kant hablar de la cosa en sí, o bajo qué criterios las definiciones negativas de la cosa en sí (por ejemplo, no tiene cualidades, no podemos conocerla, no tiene condición, etc.) pueden adquirir valor positivo?

Cuando Kant afirma que las cosas en sí existen, no está diciendo que Dios exista, independientemente de nosotros. Dios es una de las *intelligibilia*. Podemos pensarlo sin contradicción (como la cosa en sí), sin embargo, el noumeno es una idea mientras que la cosa en sí es realmente algo existente.<sup>5</sup>

Por lo demás, en la medida en que la cosa en sí es un existente carente de relaciones causales, no es posible juzgarla mediante los esquemas provistos por el entendimiento. No se inscribe en la red categorial a la que están sometidos los fenómenos y por ello, no se somete a la causalidad ni, por extensión, al principio de razón suficiente. Lo anterior es constituye un indicio, fuerte, para afirmar que satisfacen una de las características más importantes del absoluto de acuerdo con el realismo especulativo de Meillassoux: *que emerjan ex-nihilo*. La cosa en sí permite romper con la lectura causalista de la realidad.

Una conclusión que resulta de la propia definición de la cosa en sí es que, en la medida en la cual no puede ser considerada desde el horizonte de la realidad fenoménica que se teje como un todo de nexos causales, no se le puede atribuir un origen. Por ello Kant afirma que es lo in-condicionado: «Lo incondicionado no debe encontrarse en las cosas, en la medida en que las conocemos ([en la medida en que] nos son dadas), pero sí en ellas, en la medida en que no las conocemos, como cosas en sí mismas» (Kant, KrV: B XX).

Como se ha puesto en evidencia desde que Schulze publicara el texto en donde se ubica a Kant dentro de la tradición del escepticismo, el *Aenesidemus*, la razón es la verdadera cosa en sí. Recordemos que para Schulze la razón, al ser aquello que afecta sus propias determinaciones y al ser la función que organiza, unifica y colabora con el resto de sus facultades califica como el modelo de sustrato real necesario que tiene función de unidad, no sólo silogística ni teleológica sino autoreferencial (es capaz de llevar a cabo su propia crítica y de seguir su propia historia en relación con un germen [*Keim*] que le ofrece el impulso para desarrollarse de manera autónoma). Sin embargo, tal y como reza la famosa objeción que se ha repetido desde entonces, como cosa en sí no debería poder operar causalmente sobre sí misma porque de lo contrario violaría el principio, impuesto por la propia descripción de la aplicación de las categorías a fenómenos. Kant sostendría que la razón puede afectar causalmente nuestras determinaciones teóricas y prácticas (Kant,

5 Allais dice: «Noumena are literally intelligibilia: objects which can be known by an intellect alone, independent of sensibility. Possible examples of such intelligibilia may be Cartesian souls, Leibnizian monads, God, Platonic forms and Platonically understood numbers. The idea that Kant's notion of things in themselves should be understood as a commitment to the existence of intelligibilia is clearly incorrect» (10). Véase Beade.

KrV: B385; Gesang 20).

Parafraseando lo que Jacobi también dijo en su día, el concepto de cosa en sí es un concepto sin el cual uno no puede entrar a la filosofía crítica, pero mediante el cual uno tampoco puede atribuirle una coherencia absoluta. Un problema mayor es que esta crítica sólo se enfocó en la violatoria atribución de efectualidad a una cosa fuera del ámbito de la realidad fenoménica, pero no se ha planteado cómo es posible una cosa de esa naturaleza. Si bien, evidentemente, se ha puesto en cuestión la tesis de los dos aspectos, ese cuestionamiento no se ha enfocado a la consideración de la razón como esa “cosa” que no puede operar causalmente en la medida en la cual no es un fenómeno. Al no ser un fenómeno no puede considerarse como parte de una cadena causal. Al no vincularse causalmente ella misma también se presenta ante nuestros ojos como algo que no está sometido al principio de razón suficiente. No proviene de nada, y surge por ella misma de su propia necesidad interna.

Como se ha mencionado ya para Kant la razón es autorreferencial. Se basta y se ocupa de sí misma (Kant, KrV: B 23). Kant afirma:

La razón pura, en verdad, no se ocupa más que de sí misma, y no puede tampoco tener otro negocio, porque a ella no le son dados los objetos para [que los lleve a] la unidad del concepto de experiencia, sino los conocimientos del entendimiento para [que los lleve a] la unidad del concepto de la razón, es decir, [a la unidad] de la interconexión en un principio. La unidad propia de la razón es la unidad del sistema, y esa unidad sistemática no le sirve la razón objetivamente, a manera de principio, para extenderla sobre los objetos, sin subjetivamente, como máxima, para extenderla sobre todo conocimiento empírico posible de los objetos (Kant, KrV: A 680/ B 708).

Además, la razón no está en el tiempo ni en el espacio. Kant nos recuerda que:

La razón pura, como facultad meramente inteligible, no está sometida a la forma del tiempo, y por tanto, tampoco a las condiciones de la sucesión temporal. La causalidad de la razón en el carácter inteligible no nace, ni comienza a producir un efecto, por decirlo así, en cierto [momento del] tiempo. Pues \\ en tal caso estaría ella misma sometida a la ley natural de los fenómenos, en la medida en que [esta ley] determina, según el tiempo, las series causales; y la causalidad sería, entonces, naturaleza, y no libertad. Podremos, por consiguiente, decir: si la razón puede tener causalidad con respecto a los fenómenos, entonces ella es una facultad mediante la cual comienza, primeramente, la condición sensible de una serie empírica de efectos. Pues la condición que reside en la razón no es sensible, y por tanto no comienza ella misma. De acuerdo con eso, se verifica aquí aquello que nos faltaba en todas las series empíricas: que la condición de una serie sucesiva de acontecimientos pudiera ser, ella misma, incondicionada empíricamente. Pues aquí la condición está fuera de la serie de los fenómenos (en lo inteligible)

y por tanto no está sometida a ninguna condición sensible ni a ninguna determinación temporal por medio de una causa anterior. (Kant, KrV: A 552/ B 580)

La razón misma no es un fenómeno, y no está sometida a ninguna de las condiciones de la sensibilidad, de manera que en ella, incluso en lo tocante a su causalidad, no se verifica ninguna sucesión temporal, y por consiguiente no se le puede aplicar a ella la ley dinámica de la naturaleza, que es lo que determina la sucesión temporal según reglas. La razón es, por consiguiente, «la condición permanente de todas las acciones arbitrarias por las cuales el hombre aparece [como fenómeno]» (Kant, KrV: A 553/ B 581).

En la razón se asientan las condiciones de posibilidad, pero ella misma no está condicionada. Demuestra que ella produce sus propias condiciones. Si bien es cierto que la razón no puede ser conocida como un fenómeno, ello no es un problema para la razón misma, ya que de acuerdo con Kant existen varios tipos de conocimiento. Distinguimos al menos tres.

Por un lado, Kant se refiere al conocimiento científico y a la validez objetiva de dicho conocimiento, en segundo lugar, se pregunta por las condiciones para adquirir el primero. Aquí descubrimos la estructura de toda experiencia posible (objeto X como el molde de todo objeto). El supuesto fundamental es el Yo trascendental: la función de unidad que permite las síntesis operadas. En este contexto el Yo trascendental es una autoactividad (Kant, KrV: B 130).

Por último, tenemos el conocimiento de esas condiciones. Aquí nos encontramos dentro del discurso de y sobre la filosofía trascendental (Kant, KrV: B 25). Se trata de un discurso autorreferencial y podemos afirmar que se trata del discurso de la Razón pura.

El que concierne a la razón no es un conocimiento de objetos, como ya dirían inconsistentemente los defensores del criticismo. La razón aparece como la condición incondicionada. Detrás de ella no hay nada que pueda ser condición de ella misma (Kant, KrV: B 364). Ella es la sede del principio de lo incondicionado.

Así, frente a las críticas escépticas de Schulze puede argüirse que la razón no es una cosa que puede conocerse como objeto de la experiencia posible. Sólo la razón posee el carácter de autoconocimiento. Es indispensable insistir en el tipo de categoría modal que determinaría a la razón. Ésta no puede equipararse con lo meramente posible, término que Meillassoux rechaza como candidato para referirse a ese no- todo que es el absoluto contemporáneo.

El no-todo del realismo especulativo de Meillassoux supone la novedad absoluta, la emergencia absolutamente ab-suelta de toda posibilidad anterior. La razón, así como la cosa en sí por excelencia de acuerdo con el realismo especulativo de Meillassoux, no

«actualiza ningún germen del pasado» (*Potentiality and Virtuality* 235), sino que ella misma encarna el no-todo. Paradójicamente sólo a partir del no-todo puede la idea del todo de la naturaleza emerger como condición de posibilidad de los fenómenos en un sistema de relaciones causales comprensibles para el entendimiento. En su radical espontaneidad y singularidad, la razón como emergencia *ex-nihilo* no actualiza el principio de razón suficiente (pues no tiene otra causa fuera de sí, por eso es no-cosa), sino el hecho de que pudo no haber sido. Su necesidad no proviene de algún origen externo a ella y, por tanto, se mantiene en una radical contingencia.

## Referencias

- Allais, Lucy. «Transcendental idealism and metaphysics: Kant's commitment to things as they are in themselves». *Kant Yearbook*, vol. 2, no. 1, pp. 1-31.
- Ardoline, Michael J. «What Laws? Which Past?: Meillassoux's Hyper-Chaos and the Epistemological Limitations of Retro-Causation». *Open Philosophy*, vol. 1, 2018, pp. 235-244.
- Beade, Ileana. «Acerca de la cosa en sí como causa de la afección sensible». *Signos filosóficos*, vol. 12, no. 23, 2010, pp. 9-37, recuperado de: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1665-13242010000100001&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-13242010000100001&lng=es&tlng=es)
- Bodei, Remo. *La vie des choses*. Circé, 2019.
- Christias, Dionysis. «Toward the Thing-in-Itself Sellars' and Meillassoux's Divergent Conception of Kantian Transcendentalism». *The legacy of Kant in Sellars and Meillassoux. Analytical and continental Kantianism*. Editado por F. Gironi, Routledge, 2018.
- Gesang, G. E, Bernard. «Schulzes Aenesidemus das Buch das Kant für Fichte verdächtig machte». *Kant und Fichte, Fichte und Kant. (Fichte Studien)*. Editado por Chr. Asmuth, Rodopi, 2009, pp. 17-30.
- Harman, Graham. *Quentin Meillassoux, Philosophy in the Making*. Edinburgh University Press, 2011.
- Hegel, Friedrich. *Glauben und Wissen, Gesammelte Werke, Vol. 4*. Meiner, 1968.
- Hallwar, Peter. «Anything is possible: a reading of Quentin Meillassoux's After Finitude». *The speculative turn: continental materialism and realism*. Editado por L. Bryant, N. Srnicek y G. Harman, re.press, 2011, pp. 130-141.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Fondo de Cultura Económica, 2009.
- . *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia*. Agora de Ideas, 1999.
- Meillassoux, Quentin. «Potentiality and virtuality». *The speculative turn: continental materialism and realism*. Editado por L. Bryant, N. Srnicek y G. Harman, re.press, 2011, pp. 224-236.
- . *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Caja Negra, 2015.
- . *Après la Finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Seuil, 2006.
- Pipin, Robert. «Kant on the Spontaneity of Mind». *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 17, no. 2, junio de 1987, pp. 449-475.