

Especulación y crítica en el materialismo especulativo de Quentin Meillassoux

Speculation and critique in Quentin Meillassoux's Speculative Materialism

PEDRO SOSA¹

Resumen: Este artículo se propone indagar en el estatuto de la crítica dentro del materialismo especulativo de Quentin Meillassoux, con el objetivo de explorar las condiciones de posibilidad de una politicidad de la teoría más allá del correlacionismo. A lo largo del artículo se sostiene que el rechazo de la correlación no implica una despoliticización del pensamiento, sino que permite reconfigurar la politicidad de la teoría a partir de un doble movimiento posibilitado por la afirmación de la contingencia absoluta y la rehabilitación de la especulación: una crítica especulativa del dogmatismo ideológico y una especulación crítica del fideísmo contemporáneo.

Palabras clave: Quentin Meillassoux, materialismo especulativo, crítica, correlacionismo, contingencia, politicidad de la teoría.

Abstract: This article aims to investigate the status of critique within Quentin Meillassoux's speculative materialism, with the goal of exploring the conditions of possibility for a politicization of theory beyond correlationism. Throughout the article, it is argued that the rejection of correlation does not entail a depoliticization of thought, but rather enables a reconfiguration of the politicization of theory through a double movement made possible by the affirmation of absolute contingency and the rehabilitation of speculation: a speculative critique of ideological dogmatism and a critical speculation of contemporary fideism.

Keywords: Quentin Meillassoux, speculative materialism, critique, correlationism, contingency, political dimension of theory.

1. Especulación y crítica

El siguiente artículo responde a dos propósitos, uno específico y otro general. Por un lado, es el intento de dar cuenta del alcance de la crítica como modalidad específica de la relación entre política y teoría, en el marco del materialismo especulativo de Quentin Meillassoux. Por otro lado, se inscribe en el intento más amplio, que excede los límites de

Recibido: 02/08/2025. Aceptado: 09/02/2026.

¹ Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Becario post-doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de la República Argentina. Contacto: pedro.sosa90@gmail.com. Líneas de investigación actuales: realismo especulativo y giro ontológico en la filosofía contemporánea. Sosa, P. (2022), La dimensión política del materialismo entre la propuesta especulativa de Quentin Meillassoux y la teoría de la filosofía de Louis Althusser. *Mediações - Revista de Ciências Sociais*, v. 27, n. 1, jan.-abr. 2022, pp. 1-15. <https://doi.org/10.5433/2176-6665.2022v27n1e44965>. Acosta, J.&Filloy, C.&Solís, Y.&Sosa, P. (2023) Políticas de la especulación, en Biset, E. (coord.) *Arqueologías políticas del porvenir*, Córdoba: Editorial de la UNC, pp. 161-194.

este artículo, de indagar en los sentidos políticos de la especulación, tal como aparece en el contexto de una (relativamente) nueva escena de la teoría contemporánea.

En este marco, quisiera empezar por el siguiente pasaje de *Después de la finitud*:

Parece urgente volver a pensar lo que podemos denominar ‘los presupuestos del sentido crítico’: a saber, que la potencia crítica no está necesariamente siempre del lado de aquellos que socavan la validez de las verdades absolutas, sino más bien del lado de aquellos que llegasen a criticar *a la vez* el dogmatismo ideológico y el fanatismo escéptico (Meillassoux, 2015: 85).

En este pasaje se localiza todo el problema que quisiera examinar en el presente artículo: ¿cómo pensar a la vez la crítica del dogmatismo ideológico con la crítica del fanatismo escéptico? Para dilucidar las razones por las cuales la relación entre los términos de esta pregunta constituye un problema teórico es necesario explicitar su significado y algunos supuestos relativos a la propuesta filosófica de Meillassoux como así también el marco en el que se inscribe.

En este sentido, antes de dar cuenta de la singularidad de la propuesta de Meillassoux, conviene comenzar situándola en un marco más amplio. La rehabilitación contemporánea de la especulación filosófica fue propiciada por un conjunto de intervenciones que se agruparon bajo el rótulo de “realismo especulativo” y que configuraron en la escena teórica una suerte de movimiento filosófico, cuyo bautismo fundacional se remonta a un workshop realizado en Londres, en 2007, en el que participaron, además de Meillassoux, quienes fueron considerados, junto con él, sus principales referentes: Graham Harman, Ray Brassier, Ian Hamilton Grant. Independientemente de si en la actualidad ellos mismos se identifican o no con la etiqueta en cuestión,² lo cierto es que efectivamente aparecen como las referencias centrales ante la pregunta acerca de cuáles son los nombres propios que están detrás de esta designación general (Maniglier, 2020: 112). En el ámbito académico, se multiplicaron las intervenciones y los desarrollos teóricos que inscribieron sus aportes en el marco de este fenómeno emergente, y durante la última década, el ámbito editorial se interesó, más o menos rápidamente según el lugar, en reflejar la novedad teórica en cuestión (Catrén, 2016: 66-68).

Ahora bien, ¿qué define al realismo especulativo? Para responder a esta pregunta sintéticamente, debe decirse que, dada la diversidad de perspectivas que el nombre oculta tras la apariencia de una unidad, lo que las diferentes posiciones a su interior tienen en común

² Como dicen Pierre-Alexandre Fradet y Tristan Garcia, “si el certificado de nacimiento del movimiento corresponde a una Conferencia celebrada en Londres en 2007, la corriente resultante no es una sola, sino múltiple, tejida con muchas ramas y atravesada por grietas cada vez más visibles; Ray Brassier llega incluso a cuestionar su pertenencia a este movimiento” (2016: 27; traducción propia).

quizá sea aquello a lo que se oponen: la reducción de la realidad a los límites que la subjetividad impone. Esto es: el rechazo del repliegue filosófico sobre el ámbito del sujeto, de la remisión de toda objetividad exterior a alguna forma de mediación subjetiva, repetida una y otra vez, de diferentes modos, desde la postulación del sujeto trascendental kantiano en adelante. Se trata de lo que Meillassoux llama “correlacionismo” (2015: 29; 2016: 118). Es posible decir, entonces, a modo de definición mínima, que el realismo especulativo se constituye como tal a partir de un rechazo de la correlación. En términos positivos, este rechazo de la correlación se traduce en una afirmación de la especulación entendida como un cierto acceso a lo real en un sentido absoluto y no relativo al sujeto que piensa. De esta manera, la especulación implica el desplazamiento de un enfoque trascendental acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento a una indagación ontológica acerca del ser en tanto ser.³

Más allá de esta cartografía general de la escena actual de la teoría, me interesa, en función del propósito de este artículo, dar cuenta de ésta última diacrónicamente, en relación con su pasado inmediatamente anterior. En este sentido, Gabriel Catrén ensaya una reconstrucción de acuerdo con la cual el “realismo especulativo” constituye, en todo caso, “un síntoma local de la época filosófica que estamos viviendo, de una cierta gestualidad filosófica que podemos denominar *giro especulativo*”. La especulación, en este sentido amplio, se define por la afirmación de la pensabilidad del ser en tanto ser. Esto es, para decirlo de algún modo, pensar el Afuera. O mejor: pensar afuera. Entendida así, la propuesta

³ Este rechazo de la correlación puede, sin embargo, adquirir dos grandes formas. O bien puede consistir en un rechazo de la localización del pensamiento en el ámbito del sujeto, esto es, en la atribución de propiedades subjetivas al ser en tanto ser, o bien puede consistir en la afirmación de una realidad radicalmente extraña al pensamiento y a todo rasgo subjetivo, que puede ser alcanzada, en ciertos casos, por el pensamiento. Estas dos posiciones diferenciadas pueden reconstruirse en términos de lo que Steven Shaviro denomina “panpsiquismo” y “eliminativismo” respectivamente. Mientras que Meillassoux y Brassier se inscribirían con claridad en una posición eliminativista de acuerdo con la cual “el ser está radicalmente disociado del pensamiento, despojados de sus supuestas cualidades antropomórficas”, Harman y Grant orientarían sus propuestas en una dirección panpsiquista de acuerdo con la cual “todas las entidades son, por derecho propio, al menos hasta cierto grado sensibles (activas, intencionales, vitales y poseedoras de poderes)” (Shaviro, 2014: 83; traducción propia). Aún si a la luz de otras discusiones al interior de este conjunto de intervenciones es posible complicar esta reconstrucción, lo cierto es que esta diferencia atraviesa a grandes rasgos el campo que el término “realismo especulativo” designa (discusión entre nuevos materialismos y Harman). En el mismo sentido, Pierre-Alexandre Fradet y Tristan García, remiten esta divergencia en el movimiento a la diferencia entre la filosofía de Badiou y la teoría de Bruno Latour, como nombres en torno a los cuales se dirime la filiación de los representantes de la especulación contemporánea (García&Fradet, 2016). En un texto publicado en 2022, Emmanuel Biset inscribe al realismo especulativo, junto con el giro ontológico en antropología, la ontología orientada a objetos, los nuevos materialismos, etc., en una cartografía más amplia que justamente reconstruye en términos de una “escena post-textual de la teoría” y que reconstruye a partir de esa misma doble filiación. Así, en la herencia badiouana, sería posible reconocer una ontología de la discontinuidad, preocupada por “formular una noción de ser y una noción de pensamiento no correlacional, es decir, discontinuos”, mientras que en la herencia latouriana primaría una ontología de la relación, “centrada en la hibridación como postulado ontológico”, esto es, en la afirmación de “una lógica relacional en términos de red de cosas actantes.” (Biset, 2022: 140).

especulativa excede el ámbito delimitado del realismo especulativo y es posible reconocerla en otras propuestas filosóficas como las de Nick Land y Reza Negarestani, pero también en desarrollos dentro de la antropología como los de Eduardo Viveiros de Castro, Philippe Descola, Martin Holbraad, y Eudardo Kohn, entre otros (Catrén, 2016: 69).

Para Catrén, este giro especulativo lejos de constituir un momento de novedad radical en la historia de la filosofía, remitiría a la tradición filosófica del idealismo alemán, como movimiento post-kantiano “cuyas grandes líneas fueron trazadas a principios del siglo XIX, movimiento este que incluye a autores como Fichte, Schelling y Hegel, y que mantiene relaciones estrechas con el romanticismo alemán” (Catrén, 2016: 70). Ahora bien, si se plantea que hay un “giro” especulativo, es en la medida en que se afirma un cierto cambio de dirección, y en este sentido, el giro especulativo se define como tal en relación a lo que es posible denominar *momento crítico* (o *trascendental*, dice Catrén) de la historia de la filosofía, y cuya figura fundacional es Immanuel Kant. Siguiendo a Catrén, si la modernidad se caracterizó por la reivindicación de la potencia del conocimiento humano, el momento crítico kantiano constituyó un repliegue sobre el sujeto, una reflexión sobre los límites y las condiciones del conocimiento. Ante esto, el momento especulativo consiste en una afirmación de la posibilidad de superar esos límites.

Es el modo en que esta contraposición entre especulación y crítica se pone en juego específicamente en el pensamiento de Quentin Meillassoux lo que me propongo examinar en el presente trabajo: ¿qué relación entre crítica y especulación se plantea en su materialismo especulativo? Ahora bien, en esta pregunta se pone en juego la cuestión más general de la relación entre especulación y política, y más específicamente, la pregunta por la politicidad del materialismo especulativo de Meillassoux.

A lo largo de los últimos dos siglos de filosofía, la crítica se erigió como el *topos* privilegiado de la relación entre teoría y política. Desde Kant a Foucault, las potencialidades políticas –emancipadoras– de la teoría han aparecido esencialmente ligadas a su eventual función crítica. De acuerdo con Levy Bryant, en la medida en que “el gesto crítico consiste en mostrar que algo que tomábamos por una propiedad de las cosas mismas es, en cambio, social y cultural” (2013: 16),⁴ remitiendo lo que aparece como la realidad misma a las mediaciones que constituyen nuestra relación con el mundo –el lenguaje, la cultura, la clase social, el poder, el género–, la crítica comportó desde un principio un elemento marcadamente

⁴ Traducción propia.

correlacionista. El movimiento típicamente crítico depende de un cierto constructivismo trascendental de la realidad social: aquello que percibimos como una realidad natural, una positividad del mundo, está en realidad social y culturalmente construido, es decir, es el resultado de una percepción subjetiva determinada por mediaciones lingüísticas, de clase, de género, etc., intersubjetivas. En otros términos, toda crítica implica un movimiento correlacionista: remitir una realidad tomada como objetiva a una determinada mediación que constituye la condición de posibilidad de su manifestación, una operación netamente trascendental. En la misma línea, Tristán García, plantea que la crítica consiste en la “reducción del pensamiento a la puesta bajo condición del pensamiento” (2021: 238). De este modo, el pensamiento, “en lugar de dejarse dirigir hacia afuera por nuestras representaciones hacia su objeto, se hunde hacia adentro hacia sus condiciones” (García, 2021: 243). El movimiento de la crítica consiste, así, desde Kant, en el gesto correlacionista de plegar la representación de una cierta exterioridad sobre la interioridad de un sujeto determinado por condiciones que constituyen esa representación. En este sentido, Emmanuel Biset dice que “la crítica procede ante todo socavando cualquier referencia a un absoluto: sea una realidad independiente del sujeto, sea un pensamiento no condicionado” (2024: 56). Frente a ella, la tentativa especulativa de restituir la posibilidad de pensar la realidad en sí misma, constituye un gesto teórico que se dirige en el sentido contrario, y que por lo tanto, parece indiferente respecto de la dimensión política de la teoría.

A su vez, esta distancia que supone la especulación respecto de la crítica como lugar privilegiado de la relación entre teoría y política, se corresponde, particularmente en Meillassoux, con una exclusión explícita de la política del campo de objetos pertinentes a la filosofía. En una entrevista publicada bajo el título “Archeology of the future”, Sinziana Ravini lo interroga acerca de la relación entre su pensamiento y la política contemporánea, y el autor dice:

Intentaría responder a esa pregunta diciendo que la filosofía no habla de lo que existe. Lo existente es contingencia, y la filosofía es incapaz de hablar de cosas contingentes. Lo que me interesa es la necesidad, no la contingencia. Otros discursos, los que buscan hechos, no verdades, pueden hablar de esas cosas. Si usted quisiera hablar de la situación contemporánea, ¿no preferiría hacerlo con un político, un historiador, un sociólogo, gente cualificada para hablar de esos temas? Ése es más o menos mi punto de vista. Trato cosas que podrían existir. (Ravini&Meillassoux, 2013: 91).⁵

En este pasaje se ponen en juego de una manera condensada varios elementos sustantivos de la propuesta de Meillassoux, pero aquí solo quiero remarcar la delimitación tajante que

⁵ Traducción propia.

establece entre la filosofía y la política con respecto al dominio de objetos que les corresponden: mientras la política opera en el ámbito de los entes, esto es, en el nivel de la facticidad, con hechos efectivos, realidades existentes, la filosofía discurre acerca del ser de los entes, esto es, interviene en el nivel de la necesidad (de la contingencia).⁶

La indagación en torno a la relación entre especulación y crítica en el materialismo especulativo de Meillassoux es, de este modo, también, la pregunta por la relación con aquello que rechaza. ¿De qué manera la política y la crítica, como lo excluido de la especulación, retornan por otro lado? O en otros términos, si la especulación se opone a la crítica ¿cómo debemos entender entonces aquella “potencia crítica” que se re-introduce en el pasaje del que partimos?:

la potencia crítica no está necesariamente siempre del lado de aquellos que socavan la validez de las verdades absolutas, sino más bien del lado de aquellos que llegasen a criticar *a la vez* el dogmatismo ideológico y el fanatismo escéptico. (Meillassoux, 2015: 85).

Luego de haber realizado esta reconstrucción del marco en el que se inscribe el materialismo especulativo de Meillassoux, dando cuenta del modo en que la especulación se define por oposición a la correlación y, por lo tanto, a la crítica como operación teórica dependiente de un esquema correlacional, podemos volver a la cita del comienzo y empezar a entender por qué razón la especulación implica una revisión de los “presupuestos del sentido crítico”, a la vez que advertir el carácter problemático del intento por articular especulación y crítica. Para profundizar en esta dirección es necesario, a continuación, examinar el modo en que la especulación se articula con la “crítica del dogmatismo ideológico”.

2. Especulación y contingencia: la posibilidad de una crítica especulativa

Como decíamos anteriormente, Meillassoux opone la especulación al correlacionismo, entendiendo por éste a “toda filosofía que sostiene la imposibilidad de acceder a través del pensamiento a un ser independiente del propio pensamiento” (2016:118).⁷ Ahora bien, el término no sólo designa una posición filosófica sino también una época, un momento en la historia de la filosofía hegemonizado por esa orientación del pensamiento. En *Después de la*

⁶ Como puede verse, hay aquí una cierta reformulación de la diferencia ontológica heideggeriana. Nathan Brown, en su libro “Empiricist Rationalism” lo plantea del siguiente modo: “Meillassoux reformula aquí el problema de la diferencia ontológica: mientras que los entes son contingentes, el ser de los entes es la necesidad de su contingencia, y esto no es en sí mismo un ente (es decir, no hay ningún ente necesario; lo que es necesario es que todos los entes sean contingentes)” (Brown, 2021: 100; traducción propia).

⁷ Traducción propia

finitud, Meillassoux localiza el comienzo de ese momento en la filosofía de Kant, cuyo correlacionismo, radicado en la postulación del sujeto trascendental, habría sido, en adelante, continuado y profundizado por diferentes medios, dominando el pensamiento filosófico hasta la actualidad. A partir de Kant, la filosofía, siguiendo a Meillassoux, habría perdido el Gran Afuera, esto es, el absoluto, concebido como “ese Afuera que no era relativo a nosotros, que se daba como indiferente a su donación para ser lo que es, al existir tal como es en él mismo, lo pensemos o no”, y que “el pensamiento podía recorrer con el sentimiento justificado de estar en tierra extranjera” (2015: 32).

El correlacionismo se define, así, como el establecimiento de los límites del pensamiento en relación con su excursión hacia el absoluto. Todo el esfuerzo de su propuesta es el de recuperar ese absoluto sin recaer en una forma de metafísica, entendiendo por metafísica “todo pensamiento que pretenda acceder al absoluto vía el principio de razón”. Su materialismo especulativo, como resultado de ese esfuerzo, se articula, así, en torno a dos enunciados fundamentales: por un lado, la tesis de estatuto epistemológico según la cual el pensamiento tiene una potencia especulativa, es decir, es capaz de pensar el absoluto entendido como realidad exterior, separada y radicalmente diferente del sujeto, lo cual implica una ruptura con la correlación (Meillassoux, 2015: 29); y por otro lado, la afirmación ontológica de la necesidad absoluta de la contingencia, esto es, la idea de que el ser en sí rechaza el principio de razón: no hay ninguna realidad necesaria, todo lo que es, es necesariamente contingente (Meillassoux, 2015: 101). Una afirmación y la otra no pueden entenderse por separado: por una parte, la posibilidad del pensamiento de acceder al ser por fuera de cualquier tipo de mediación subjetiva se sostiene sobre el establecimiento de la necesidad de la contingencia; por otra parte, la operación intelectual a través de la cual Meillassoux arriba a la afirmación de la necesidad de la contingencia es ella misma un ejercicio especulativo.

Ahora bien, ¿cuál es el problema con la correlación? ¿Por qué es importante, para Meillassoux, romper con ella? Por empezar, lo que está en juego en el problema de la correlación es el sentido del discurso científico. A partir de la intervención de Kant y la introducción de la correlación, la objetividad del discurso científico se ve completamente redefinida: ya no es posible interpretar sus enunciados como hablando de una propiedad real de la cosa, y la objetividad de la ciencia queda reducida, a partir de entonces, al consenso intersubjetivo de la comunidad científica. En la medida en que la estructura del sujeto trascendental es una estructura común a toda la humanidad, esa intersubjetividad garantiza la

comunidad de la experiencia. Redefinido el conocimiento en estos términos, que un enunciado sea objetivo significa que da cuenta de la propiedad de un objeto tal como es capturado por la estructura *a priori* del sujeto trascendental.⁸

En este sentido, para restituirles a los enunciados científicos su potencia especulativa, es necesario romper con la correlación: esto es, restituir un vínculo posible entre el pensamiento y el absoluto en el discurso de la ciencia. ¿Cómo es posible para Meillassoux recuperar para el pensamiento la posibilidad de relacionarse con lo que es en sí mismo sin que esa misma relación afecte lo pensado? ¿Cómo es posible recuperar para el pensamiento su alcance especulativo?

La respuesta a estas preguntas debe, sin embargo, ajustarse a la siguiente condición: la posibilidad de un vínculo con el absoluto no debe reponer una metafísica dogmática pre-kantiana. Esto es, no puede sostenerse sobre la apelación al principio de razón suficiente, a la afirmación de la necesidad de lo real, sobre la cual, en la filosofía pre-crítica (Descartes, Leibniz), se fundó el alcance especulativo del pensamiento. En este sentido, no es posible retroceder hacia antes de Kant. ¿Cómo articular la posibilidad de la especulación asumiendo la clausura de la metafísica kantiana? La clave de la operación de Meillassoux está en la disociación de la especulación respecto de la metafísica:

denominemos *especulativo* a todo pensamiento que pretenda acceder a un absoluto en general; denominemos *metafísico* a todo pensamiento que pretenda acceder a un ente absoluto, o incluso que pretenda acceder al absoluto vía el principio de razón. Si toda metafísica es por definición especulativa, nuestro problema equivale a establecer que a la inversa no toda especulación es metafísica, que no todo absoluto es dogmático (Meillassoux, 2015: 62).

La pregunta es entonces por la posibilidad de pensar un absoluto no metafísico, por producir una filosofía especulativa que respete la clausura kantiana de la metafísica, o en otros términos, que no deje de ser crítica.

⁸ En este marco, Meillassoux introduce el “problema de la ancestralidad”. La ciencia formula enunciados sobre acontecimientos anteriores a la vida y a toda relación humana con el mundo (el origen del universo, de la Tierra o del ser humano). ¿Cómo los interpreta el correlacionismo? Como no admite acceso a una realidad previa a su donación, no puede tomarlos en sentido literal. Debe entonces intervenir filosóficamente, reinterpretándolos: por ej. “el mundo surgió x años antes del ser humano –*para el ser humano*”. Esto supone distinguir dos niveles de sentido: uno inmediato, realista –científico–, y otro originario, correlacional –filosófico– (cf. Meillassoux, 2015: 42). Así, el ser no sería anterior a la donación, sino que se daría como si lo fuera; la anterioridad trascendental de la manifestación primaria sobre la cronológica. Se produce una retroyección: el presente dona un pasado ancestral. Pero entonces los enunciados ancestrales devienen absurdos, pues describen como real lo que sería impensable. Su sentido último contradice su pretensión epistémica. De ahí que sólo tengan sentido si su literalidad es también su sentido último. En ellos se evidencia el problema general: la interpretación correlacionista del discurso científico termina por contradecir su pretensión de conocimiento objetivo.

En este punto se juega esa “crítica del dogmatismo ideológico” a la que se refiere Meillassoux en el pasaje por el que comenzamos. Porque el principio que opera en toda crítica de la ideología, siguiendo a Meillassoux, es justamente el que está detrás de esta clausura de la metafísica: mostrar que una situación presentada como necesaria e inevitable es en realidad contingente.

No pretendemos estar cuestionando, en este sentido, la caducidad contemporánea de la metafísica. Porque semejante dogmatismo, que pretende que ese Dios, luego ese mundo, luego esa Historia, y para terminar, ese régimen político hoy efectivo, deba necesariamente ser, y ser tal como es, parece pertenecer por cierto a una época del pensamiento a la cual no es ni posible ni deseable volver. (Meillassoux, 2015: 61-62)

Sin pretender forzar las cosas, es posible decir que en este punto Meillassoux recupera un *locus* esencial de la crítica, propio del acervo filosófico contemporáneo. En su texto “¿Qué es la ilustración?” de 1984, Michel Foucault da cuenta de esta dimensión en términos de un *ethos* que “se podría caracterizar como una crítica permanente de nuestro ser histórico” (1996: 100) y que consiste en ver “en lo que nos es dado como universal, necesario, obligatorio, cuál es la parte de lo que es singular, contingente y debido a coacciones arbitrarias” (1996: 104), esto es, en extraer “de la contingencia que nos hizo ser lo que somos la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos hacemos o pensamos” (1996: 105). Esta concepción de la crítica, cuyo surgimiento Foucault localiza en Kant, y que remite ya no al examen del *a priori* epistemológico, sino de cierto *a priori* histórico que determina las condiciones epocales de nuestra existencia, los límites que se nos imponen pero que también es posible franquear, es aquella que Meillassoux recupera para dar cuenta del valor de la crítica ideológica, siempre que la ideología, del mismo modo que la metafísica, opera a través de la afirmación de la necesidad de lo que existe. En este sentido, la especulación que propone el autor debe ser pensable, componible, con la crítica de la ideología, y, en cualquier caso, no debe obstaculizarla. Desanudar especulación y metafísica permite hallar un espacio para restablecer un vínculo racional con el absoluto sin impedir el movimiento de la crítica, entendida en términos del gesto teórico que da cuenta de la contingencia inscrita en lo que se presenta como necesario.

¿Cómo es posible una especulación no metafísica, esto es, la posibilidad de acceder a un absoluto que no dependa de la afirmación de una realidad necesaria? Este es el problema al que se enfrenta Meillassoux, y el desafío que se propone. Una aventura del pensamiento para dar con un absoluto no metafísico. En esa aventura se juega también la posibilidad de una cierta crítica no-correlacionista.

De acuerdo con el correlacionismo más consecuente (que Meillassoux denomina “correlacionismo fuerte” y distingue de su variante “débil”),⁹ la correlación, es decir, el hecho de que no podamos salir del pensamiento para pensar el absoluto, es justamente un *hecho*, es decir, no es una necesidad lógica, no se puede deducir. La correlación es fáctica. Estamos en una situación de ignorancia acerca del *deber ser así* de la estructura correlacional. Y, por lo tanto, la realidad en sí puede diferir radicalmente del modo en que la pensamos.

¿Cómo se hace para pasar de la facticidad de la correlación a algún tipo de absoluto? En este punto Meillassoux ejecuta el pase de magia: absolutizando la facticidad de la correlación, poniendo la facticidad afuera del sujeto, no como límite del sujeto, sino exteriorizándola como una propiedad de lo real. De esta manera, lo que creíamos que era una situación subjetiva sin porqué, es una realidad objetiva sin porqué. Lo que parecía ignorancia subjetiva acerca de la necesidad de la correlación, es en realidad falsedad objetiva del principio de razón, esto es, un saber absoluto de la contingencia.

El argumento en virtud del cual Meillassoux sostiene la absolutización de la facticidad es el siguiente. No es posible pensar la posibilidad de la alteridad radical de lo en sí que la facticidad de la correlación contempla, sin incluir allí nuestro propio no-ser, es decir la posibilidad de que no seamos. Y nuestro propio no ser no puede ser nuestro propio no ser para nosotros. Esa posibilidad es absoluta. Por lo tanto, no podemos pensar la posibilidad de la alteridad radical de lo en sí sin presuponer la contingencia como algo independiente de nuestra existencia.¹⁰ De este modo, Meillassoux alcanza ese absoluto no necesario, al que llama “hiper-Caos”, esto es, una realidad en sí a la cual el pensamiento puede acceder y que a la vez es necesariamente contingente. El absoluto sólo es posible, en este sentido, a condición de ser necesariamente contingente. Y el camino racional a través del cual Meillassoux

⁹ Meillassoux plantea la distinción en estos términos: “Hemos dicho que lo trascendental kantiano podía identificarse con un correlacionismo ‘débil’. ¿Por qué razón? [...] La crítica prohíbe todo conocimiento de la cosa en sí [...] pero mantiene la pensabilidad del en-sí. Sabemos entonces *a priori*, según Kant, que la cosa en sí es no-contradictorio y que efectivamente existe. Por el contrario, el modelo fuerte del correlacionismo consiste en considerar que no sólo es ilegítimo pretender que podríamos *conocer* el en-sí, sino que es *igualmente* ilegítimo pretender que podríamos, al menos, pensarlo” (Meillassoux, 2015: 63).

¹⁰ Reconstruir en detalle el razonamiento de Meillassoux excede el propósito de este texto. A los fines que aquí nos planteamos basta con exponerlo a grandes rasgos. Para comprenderlo en profundidad remitimos al lector al tercer capítulo de *Después de la finitud*, “El principio de factualidad” (Meillassoux, 2015: 87-131). Entre otras cosas, allí Meillassoux plantea: “Para poder pensarme como mortal a la manera del ateo –entonces como pudiendo ya no ser– debo en efecto pensar como un posible *absoluto* mi poder-no-ser: porque si pienso ese posible mismo como un correlato de mi pensamiento, si sostengo que mi posible no-ser no existe más que como correlacionado al acto de pensar mi posible no ser, entonces *no puedo ya pensar mi posible no-ser* [...]” (Meillassoux, 2015: 96). Para un análisis crítico del planteo de Meillassoux remitimos al lector al texto de Daniel Sacilotto, “Puncturing the Circle of Correlation. Rationalism, Materialism, and Dialectics”, publicado en el libro colectivo *The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux* editado por Fabio Gironi (Sacilotto, 2018).

descubre ese absoluto sobre el cual se funda la posibilidad de la especulación, es en sí mismo un camino especulativo.¹¹

Al afirmar la posibilidad de pensar el absoluto sobre la base de un rechazo del principio de razón suficiente, o lo que es lo mismo, sobre la postulación de una contingencia, ya no correlativa al sujeto, sino propia de la realidad objetiva de las cosas, Meillassoux delimita el espacio posible para una especulación no-metafísica. En este punto se juega un primer sentido en el cual es posible hablar de una dimensión crítica, pero no correlacional, de la especulación. Si la especulación no implica para Meillassoux un abandono de la crítica, sino que incluso se reconoce a sí misma con una dimensión explícitamente crítica, es, en parte, en virtud del sentido del que acabamos de dar cuenta. No habría una oposición a la crítica, ni siquiera un desinterés por la crítica, sino una disputa por el sentido de la crítica, o, en sus propios términos, una revisión de sus presupuestos.

Si no se advierte, en esta apelación a la contingencia, una dimensión crítica del materialismo especulativo, el lector se expone a ver en él solo el pretendido retorno a una cierta filosofía pre-crítica. Pero para Meillassoux, ese retorno no solo es imposible, sino que además es indeseable. De alguna manera, la pregunta por la posibilidad de una especulación no-metafísica, a la que Meillassoux responde con la afirmación de la contingencia absoluta, es también la pregunta por la posibilidad de un pensamiento crítico no-correlacional.

Ahora bien, si de lo que se trata es de “criticar *a la vez* el dogmatismo ideológico y el fanatismo escéptico” resta examinar entonces la relación entre especulación y crítica que se pone en juego en el problema de lo que Meillassoux llama, en ese pasaje, “fanatismo escéptico”. Allí se juega también la importancia del carácter especulativo, no correlacional, de la crítica en cuestión.

¹¹ A partir de allí Meillassoux da algunos pasos en el sentido de especular, en el sentido técnico del término, acerca del absoluto alcanzado. ¿Qué podemos saber de ese absoluto a través de la razón? En ese sentido, infiere, a través de un tipo de operación que denomina *derivación*, dos enunciados que establecen condiciones de la contingencia (a las que llama “figuras”): que el absoluto es no-contradictorio, y que *hay* contingencia. (cf. Meillassoux, 2015: 130). En virtud de esto es posible advertir que quedan diferenciados dos ámbitos de especulación. Por un lado, la especulación propia de la ciencia, que produce conocimiento del mundo fáctico, es decir, que se inscribe en el nivel de la facticidad. Pero, por otro lado, la especulación propia de la filosofía que descubre la necesidad de la contingencia (el principio de facticidad) y que da cuenta de las condiciones que ese hiper-Caos debe reunir para ser lo que es (las “figuras”) inscribiéndose en el nivel, ya no de la facticidad, sino de la necesidad de la contingencia. Esta distinción de niveles repone, por fuera de una filosofía de la finitud, la diferencia ontológica heideggeriana entre el nivel de los entes y el nivel del ser de los entes (cf. Brown, 2021: 24).

3. Especulación y fideísmo: hacia una especulación crítica

La dimensión crítica de la especulación que propone Meillassoux no sólo radica en su rechazo del principio de razón suficiente, sino, también, en el elemento propiamente especulativo de su planteo.

Al observar la deriva del correlacionismo de Kant en adelante, Meillassoux advierte que su despliegue no condujo a la desaparición del absoluto, sino a la clausura de la posibilidad de un vínculo racional con el absoluto. Lo que se volvió impensable fue la posibilidad misma de pensar el absoluto. Pero esto produjo como consecuencia que se liberara el terreno para la afirmación de cualquier enunciado sobre el absoluto en términos de una creencia incuestionable, imposible de someter a un examen racional. Si no es posible pensar el absoluto, entonces es posible, y legítimo, tener cualquier creencia respecto del absoluto. En relación con el absoluto todas las creencias valen lo mismo. Meillassoux denomina “fideísmo contemporáneo” a este régimen ideológico de igualación de toda relación con el absoluto en términos de creencia irracional, de adhesión basada en la fe. Se trata también de aquello a lo que, en el pasaje que sirve como punto de partida de este artículo, se refiere en términos de “fanatismo escéptico”. En este punto se juega, también, un cierto diagnóstico de época propio del planteo del autor, que excede los límites del campo filosófico. La categoría de “fideísmo contemporáneo”, en este sentido, permite pensar un conjunto de prácticas y discursos hegemónicos, que van desde el avance cultural del voluntarismo espiritual *new age*, hasta la proliferación de discursos negacionistas solidarios de fanatismos de extrema derecha, pasando por el relativismo subjetivista generalizado que constituye un clima de época.¹²

Siguiendo al autor, estos fenómenos no deben ser pensados como el regreso de un oscurantismo reaccionario frente a las victorias de la razón crítica, sino, al contrario, como consecuencia, en alguna medida, de la radicalización de cierta insistencia crítica en los límites de la razón: “el final de la metafísica, al sustraerle a la razón todas sus aspiraciones al

¹² Nos referimos al relativismo en su concepción más extendida, esto es, al relativismo epistemológico o cultural: la idea según la cual lo que es posible pensar, saber y decir acerca de un objeto inaccesible en sí mismo siempre es relativo al punto de vista del sujeto o la cultura en la que el sujeto se inscribe. Sin duda este concepto merecería una dilucidación más exhaustiva, que nos llevaría más allá de los límites de este trabajo. Ahora bien, es necesario al menos aclarar que se trata de un término que ha sido discutido y recuperado con un sentido diferente por algunos autores contemporáneos como Bruno Latour y Eduardo Viveiros de Castro. Con las particularidades propias de cada caso, estos autores comparten la idea de Deleuze y Guattari de que un verdadero relativismo no implica “una relatividad de lo verdadero, sino por el contrario una verdad de lo relativo” (1993: 131). Tanto el “relacionismo” del que habla Latour, (2012: 137-188), como el “perspectivismo” y “multinaturalismo” que sistematiza Viveiros de Castro (2010: 45-58), afirman que la diferencia no está sólo en el polo del sujeto o la cultura, sino del lado del objeto, de una realidad que es ella misma relacional y múltiple, inscribiéndose en una corriente pensamiento que va de Nietzsche a Deleuze pasando por Whitehead.

absoluto, tomó la forma de un retorno exacerbado a lo religioso” (Meillassoux, 2015: 78). En otro texto, define este retorno en términos de un “fanatismo pos-dogmático”, esto es, un “cierto tipo de religiosidad” posible, justamente, en virtud del “fin de la metafísica” (Meillassoux, 2022: 1). Meillassoux muestra allí de qué modo se anuda históricamente la crítica escéptica de la metafísica con la habilitación fideísta de un margen para la piedad, es decir, para una forma de relación con el absoluto basada en la fe. En la medida en que la metafísica se constituyó como el examen racional de una realidad absoluta, que incluso tuvo en la teología su articulación con el dogma católico, toda la crítica ilustrada de la metafísica, con su exposición racional de los límites del pensamiento, liberó el espacio para la legitimación, ya no del cristianismo católico, sino de cualquier disposición creyente por igual en relación con el absoluto. La radicalización de la afirmación filosófica de los límites de la razón y del alcance especulativo del pensamiento, fue solidaria, en este sentido, del retorno actual de lo religioso que Meillassoux describe en términos de “fideísmo contemporáneo” y que es posible caracterizar en términos de la emergencia contemporánea de múltiples dioses subjetivos a la que cada devoto se encomienda fanáticamente.

Meillassoux concluye este texto con la siguiente indicación: “¿Cuál es entonces, en esta configuración, la tarea del pensamiento? Construir un pensamiento capaz de ser, a la vez, crítico del dogmatismo metafísico y del fanatismo escéptico”. Y unas líneas más abajo: “Despejar este camino es hoy todo el objeto de mi trabajo” (Meillassoux, 2022: 10)

Después de la finitud es ese intento puesto en acto. A renglón seguido del pasaje que tomamos como punto de partida de este trabajo, dice: “Contra el dogmatismo, importa mantener el rechazo de todo absoluto metafísico; pero contra la violencia argumentada de los fanatismos diversos, importa volver a encontrar en el pensamiento *un poco de absoluto*” (Meillassoux, 2015: 85). En este punto se juega una dimensión de la crítica entendida ya no como exposición de la contingencia, o como afirmación de los límites del pensamiento, sino a partir del modo en que, de nuevo, Michel Foucault la redefine, en su texto *Qué es la ilustración*, pero esta vez en su versión de 1983. Retomando esa pregunta kantiana, Foucault sostiene que la crítica debe ser entendida en términos de una modalidad propiamente moderna de la interrogación filosófica, en virtud de la cual el pensamiento se orienta hacia su propio tiempo. En este sentido, siguiendo a Foucault, la modernidad da lugar a la crítica entendida no solo como examen de las condiciones de posibilidad del conocimiento, sino también bajo la forma de una interrogación filosófica sobre los límites del propio tiempo, sobre “el campo actual de las experiencias posibles”, y que en la versión de 1984 Foucault continuará

desarrollando en términos del *ethos* de la contingencia que recuperamos en el apartado anterior. Una preocupación del pensamiento por la época, que es a la vez una cierta irrupción del presente en el ámbito del pensamiento, y que Foucault define en términos de una “ontología crítica de nosotros mismos”. Justamente en esta tradición de la crítica inscribe Foucault su trabajo.

Es posible decir que la crítica del fideísmo contemporáneo que realiza Meillassoux es *crítica* justamente en este sentido. Si bien la arqueología y genealogía foucaultianas responden a una estructura correlacional en la que todo enunciado legitimado como verdadero remite ciertamente a una trama de relaciones de poder más allá de la cual es imposible pensar absoluto alguno, y en este sentido, la propuesta especulativa de Meillassoux está en las antípodas del planteo de Foucault, es posible trazar la siguiente relación. En la medida en que, según él mismo, su propuesta filosófica está orientada a “proponer así –y no imponer– un modelo filosófico de pensamiento y de existencia, que contrarreste la violencia demasiado frecuente de adhesiones decididamente ciegas” (Meillassoux, 2022: 10), esto es, a dar cuenta del modo en que la época impone ciertos límites para la experiencia posible (entendiendo experiencia en un sentido amplio), y a proponer un franqueamiento posible de esos límites, se constituye así como una intervención justamente *crítica* en el sentido foucaultiano. En otros términos, si la crítica reside en la interrogación del pensamiento sobre su propio tiempo, y toda la propuesta filosófica de Meillassoux debe entenderse en el marco del cometido político de oponerse al fideísmo contemporáneo como horizonte de sentido de nuestro tiempo, entonces en su defensa de la especulación, que es también un rechazo de la auto-limitación crítica del pensamiento, se juega, en parte, la dimensión política de su pensamiento, y su carácter, paradójicamente, crítico.

A partir de lo dicho es posible ver en la propuesta de Meillassoux un cierto *retorno de lo político*, que es también un *retorno de la crítica*, efectuado por partida doble. Por un lado, ese retorno de la crítica se produce bajo la forma del planteamiento de una crítica especulativa, esto es, a través de la afirmación de la contingencia absoluta como arma contra toda forma de dogmatismo ideológico. Pero a la vez, por otro lado, tal retorno también se efectúa bajo la forma de una especulación crítica, cuyo carácter crítico reside en su oposición al fideísmo contemporáneo en tanto configuración histórico-cultural que impone ciertos límites a lo que somos, decimos y pensamos, determinando el campo de lo posible de nuestra experiencia subjetiva. Esa articulación entre crítica especulativa y especulación crítica es

justamente el modo en que Meillassoux responde a la pregunta por la posibilidad de ser a la vez “crítico del dogmatismo metafísico y del fanatismo escéptico”.

Coda: especulación y ficción teórica

A propósito de la relación entre especulación y crítica en Meillassoux, en “El abandono de la crítica” Emmanuel Biset plantea el problema en los siguientes términos:

[...] si Hume nos despertó (o despertó a Kant) del sueño dogmático, Meillassoux busca despertarnos del sueño correlacional, esto es, de nuestro sueño crítico. Es este todo el problema: al mismo tiempo que su intención es despertarnos del sueño crítico, el sentido de su texto (como crítica al fideísmo) se piensa como una redefinición de los presupuestos de la crítica desde una reconciliación de pensamiento y absoluto. Este problema tiene dos sentidos: por un lado, si algo como la crítica puede tener sentido por fuera del correlacionismo (o si la crítica no supone la misma noción de lo trascendental), por otro lado, si precisamente lo que constituye la crítica no es la necesidad de ‘legitimar’ una filosofía en función de una transformación de la época, es decir, si la necesidad de quebrar con el correlacionismo no es sólo una discusión inmanente a la filosofía, sino que encuentra su ‘sentido’ en relación a un diagnóstico de época definido como el retorno de lo religioso. Para decirlo de otro modo, existe en Meillassoux una tensión entre un abandono de la crítica (en tanto expresión del correlacionismo) y una redefinición de la crítica (el rechazo crítico del absoluto metafísico más un poco de absoluto contra el fanatismo escéptico). (Biset, 2024: 59-60)

En el presente texto se ha tratado de reponer esa tensión entre el abandono y la redefinición de la crítica, y de indagar en torno a la pregunta acerca de “si algo como la crítica puede tener sentido por fuera del correlacionismo”, dando cuenta para ello del “rechazo crítico del absoluto metafísico” que Meillassoux efectúa en nombre de la contingencia absoluta, así como también del sentido crítico que adquiere la especulación “en relación a un diagnóstico de época definido como el retorno de lo religioso”. Ahora bien, para Biset, “parece difícil [...] conservar algo así como la crítica si se desmantela el correlacionismo” (Biset, 2024: 67). En este sentido, se trataría de abandonarla y “hacer algo con las múltiples posibilidades que abre ese abandono” (Biset, 2024: 68).

La pregunta que se impone en este punto es si esa dificultad en conservar la crítica tras el desmantelamiento del correlacionismo puede ser superada, o si con el retorno de la crítica en la especulación no retorna también sobre ella, indefectiblemente, la correlación. En el caso del devenir especulativo de la crítica, esto es, en el caso de la crítica del dogmatismo metafísico, es posible responder con cierta facilidad por la negativa: no hay correlación en la afirmación de una contingencia absoluta. Pero esta pregunta se torna más complicada para el caso de la deriva crítica de la especulación, es decir, en relación con la crítica del fanatismo

escéptico. El sentido crítico de la especulación, ¿no implica aquí, acaso, la reintroducción de la correlación en tanto remisión de un conjunto de enunciados al lugar subjetivo de enunciación (determinados intereses, principios y valores éticos, posiciones políticas) en función del cual se determina su valor teórico? La clave para responder a esta pregunta es preguntarse en función de qué criterio se determina el valor teórico de la especulación: si de un criterio inmanente a la teoría misma, es decir, de su relación con una verdad independiente de la referencia a un sujeto, o si de la dimensión normativa que remite al lugar de enunciación.

No responderemos a esta pregunta, pero en todo caso, aún si no es posible conservar algo de la crítica tras el dismantelamiento del correlacionismo sin reintroducirlo, si no podemos pensar la crítica más allá del correlacionismo, entonces quizá la insistencia en ella ponga en evidencia que no hay otro modo de dar cuenta de eso que se hace cuando se piensa en, a partir de y contra la época, y que el abandono de la crítica posiblemente no sea otra cosa que entregarnos a la corriente que el propio tiempo nos impone. Si el valor de la especulación radica en su carácter crítico respecto de un cierto estado del mundo, y si esto devuelve el materialismo especulativo de Meillassoux a un marco correlacionista, entonces, antes que mostrar su inconsistencia interna, quizá se trate de hacer *como si nada* y pensar la especulación en términos performativos: poner en escena esa ficción teórica –la posibilidad de un acceso al absoluto– para que se desplieguen sus efectos críticos.

Bibliografía

- Biset, E. (2024). “El abandono de la crítica”. *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, (19), 40–71. <https://doi.org/10.69498/ri.2024.19.498>
- Brown, N. (2021). *Rationalist Empiricism: A Theory of Speculative Critique*, New York: Fordham University Press.
- Bryant, L. (2013), “Politics and Speculative Realism”. *Speculations: A Journal of Speculative Realism*, IV, 15-21.
- Catren, G. (2016). “El chamán trascendental”. *Revista CIA*, (5), 66-119.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama
- García, T. (2020), “Por una metabolización”, en De Sutter, L (ed.), *Poscrítica*, Buenos Aires: Isla Desierta, 237-265.

- García, T., & Fradet, P.-A. (2016). “Petit panorama du réalisme spéculatif ”. *Spirale*, (255), 2016. Recuperado de : <https://www.erudit.org/fr/revues/spirale/2016-n255/spirale02442/feuilleter/#page/n25/mode/2up>
- Latour, B. (2012) *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Maniglier, P. (2020), *Manifiesto por un comparativismo superior en filosofía. Seguido de Meditaciones Posmetafísicas*, Buenos Aires: Isla Desierta.
- Meillassoux, Q. (2025). “Pensar el fanatismo pos-dogmático”. *Arqueologías del Porvenir*. Recuperado de: <https://arqueologiasdelporvenir.com.ar/traducciones/2583/>
- Meillassoux, Q. (2016). “Iteration, Reiteration, Repetition”. En Avanesian, A. & Malik, S. (eds.), *Genealogies of Speculation*, London-New York: Bloomsbury Academic.
- Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud: Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Ravini, S., & Meillassoux, Q. (2013). “Archeology of the Future: Interview with Quentin Meillassoux”. *Paletten*, (291/292), 86–97.
- Sacilotto, D. (2018). “Puncturing the Circle of Correlation: Rationalism, Materialism, and Dialectics”. En *The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux*, New York-London: Routledge, 201-234
- Shaviri, S. (2014). *The Universe of Things: On Speculative Realism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Buenos Aires: Katz.