

ISSN 2683-3263

AITIAS

REVISTA DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

Volúmen II Número 4 Julio-Diciembre 2022



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Centro
Estudios
Humanísticos

D.R. 2022 © *Aitias*. Revista de Estudios Filosóficos, **Vol. 2, No. 4, julio-diciembre 2022**, es una **publicación semestral** editada por la Universidad Autónoma de Nuevo León, a través del Centro de Estudios Humanísticos, Biblioteca Universitaria Raúl Rangel Frías, Piso 1, Avenida Alfonso Reyes #4000 Norte, Colonia Regina, Monterrey, Nuevo León, México. C.P. 64290. Tel.+52 (81)83-29- 4000 Ext. 6533. <https://aitias.uanl.mx> Editor Responsable: Dr. José Luis Cisneros Arellano. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo **04-2022-020214040400-102**, **ISSN 2683-3263**, ambos ante el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número: Centro de Estudios Humanísticos de la UANL, Mtro. Juan José Muñoz Mendoza, Biblioteca Universitaria Raúl Rangel Frías, Piso 1, Avenida Alfonso Reyes #4000 Norte, Colonia Regina, Monterrey, Nuevo León, México. C.P. 64290. **Fecha de última modificación de 01 diciembre de 2022.**

Rector / Santos Guzmán López

Secretaría de Extensión y Cultura / José Javier Villarreal Álvarez-Tostado

Director de Historia y Humanidades / Humberto Salazar Herrera

Titular del Centro de Estudios Humanísticos / César Morado Macías

Director de la Revista / José Luis Cisneros Arellano

Autores

Mario Teodoro Ramírez

Quentin Meillassoux

Misael Ceballos Quintero

Gerardo Flores Peña

Adrian Johnston

Óscar Omar Márquez

Raúl Reyes Camargo

Raúl Jorge Alberto Rodríguez

Editor Técnico / Juan José Muñoz Mendoza

Corrección de Estilo / Francisco Ruiz Solís

Maquetación / Enrique González

Se permite la reproducción total o parcial sin fines comerciales, citando la fuente. Las opiniones vertidas en este documento son responsabilidad de sus autores y no reflejan, necesariamente, la opinión de Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad Autónoma de Nuevo León.

Este es un producto del Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad Autónoma de Nuevo León. www.ceh.uanl.mx

Hecho en México

Aitías

Revista de Estudios Filosóficos

<http://aitias.uanl.mx/>

Puntos de libertad forzada

Once tesis (más) sobre Materialismo

Points of forces freedom

Eleven (more) thesis on Materialism

Autor

Adrian Johnston

<https://orcid.org/0000-0003-2208-4084>

Universidad de Nuevo México, Albulquerque, Nuevo México,
EUA.

Traductor

Gerardo Flores Peña

<https://orcid.org/0000-0002-3693-6420> Universidad Michoacana
de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, México

Editor: José Luis Cisneros Arellano Dr., Universidad Autónoma de Nuevo León, Centro de Estudios Humanísticos, Monterrey, Nuevo León, México.

Copyright: © 2022. Johnston, Adrian. This is an open-access article distributed under the terms of Creative Commons Attribution License [CC BY 4.0], which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.



DOI: <https://doi.org/10.29105/aitas2.4-47>

Recepción: 06-11-22

Fecha Aceptación: 11-11-22

Email: gerofloresp@gmail.com, aojjohnston@icloud.com

PUNTOS DE LIBERTAD FORZADA: ONCE TESIS (MÁS) SOBRE MATERIALISMO¹

POINTS OF FORCES FREEDOM: ELEVEN (MORE) THESIS ON MATERIALISM

Dr. Adrian Johnston²

Resumen:

El siguiente artículo contiene las tesis elementales de la propuesta que Adrian Johnston denomina “materialismo trascendental”. Con ellas se puede entender la singularidad de su posición materialista, así como hacer las relaciones y diferencias con otras perspectivas materialistas de la tradición, así como marcar su contrapeso frente a la tradición de la filosofía trascendental de corte idealista.

Palabras clave: Materialismo, Trascendentalismo, Ontología, Idealismo Alemán.

1 Traducción de Gerardo Roberto Flores Peña.

2 Doctor investigador de University of New Mexico.

Abstract:

The following article contains the most elemental thesis of Adrian Johnston's proposal named "transcendental materialism". With them we can understand the singularity of his materialist position, as well as establish the relations and differences it has with other materialist perspectives of the tradition, we can also mark a strong counter-weight to the transcendentalist tradition in the wake of idealism.

Keywords: Materialism, Transcendentalism, Ontology, German Idealism.

1. Contra el purismo del formalismo anti-naturalista

Cualquier materialismo digno de su nombre debe implicar elementos tanto del naturalismo como del empirismo. No obstante, necesita no ser directamente y completamente naturalista o empirista en el sentido tradicional (particularmente pre-kantiano) de estas etiquetas (y en el caso del materialismo en la estela del idealismo alemán, incluyendo al materialismo trascendental, no debe serlo). Se sigue de esto que cualquier racionalismo anti-naturalista, en cualquier presentación, no puede calificar como siendo además simultáneamente un materialismo. A pesar de que pueda hacerse consistente un racionalismo anti-naturalista con el realismo (metafísico), esto de ningún modo lo hace compatible con el materialismo estrictamente hablando. Aún en otras palabras, no hay tal cosa como un materialismo puramente formalista; con referencia al nacimiento de la ciencia moderna, no hay Galileo sin Bacon. Ambas, la aversión a las ciencias naturales experimentales de la modernidad, así como el rechazo a atar el conocimiento primariamente a las rutas empíricas de adquisición, da pie a caminos que llevan a pitagorismos anacrónicos, dualismos ontológicos, idealismos espiritualistas, misticismos religiosos, y a un revoltoso y proliferante enjambre de confabulaciones, ilusiones, imaginéras, fantasías y desvaríos que se quieren hacer pasar por filosofar riguroso y responsable. Más aún, en tanto que empíricamente informado, el materialismo quasi-naturalista no es en lo más mínimo sinónimo de y equivalente con el determinismo rígido, mecánico, una sensibilidad materialista entonada con las ciencias naturales no debe ser temida como abriéndose hacia la inmediata clausura del espacio para una subjetividad autónoma y todo lo que esto trae consigo.

2. El condicionamiento empírico de lo no-empírico

En términos de la relación entre la filosofía no-empírica (como pensamiento *a priori*) y las áreas empíricas de investigación (como conocimiento *a posteriori*), más de dos mil años de historia han mostrado una desigualdad fundamental que domina esta relación. El despliegue histórico de varias encarnaciones del pensamiento y el conocimiento ha revelado que la distinción entre lo empírico y lo no-empírico es, en su mayor parte, una distinción interna a lo empírico mismo (para ponerlo en un modo hegeliano). Por consenso general al menos, el paso de muy poco tiempo fue suficiente para que Kant concluyera que los numerosos esfuerzos, esparcidos a través de la historia desde la Grecia antigua hasta la Ilustración europea, por alcanzar una comprensión metafísica privilegiada de las realidades ontológicas trascendentes en y por sí mismas siempre fue intrínsecamente vano. La “Dialéctica Trascendental” de la *Crítica de la razón pura*, revelaba los contornos precisos de los candados dialécticos que condenaban por siempre, y por adelantado, a todas y cada una de las metafísicas clásicas a la futilidad, esta dialéctica extraía su lógica crítica de la evidencia aportada por dos mil años de historia filosófica.

Asimismo, doscientos años más de evidencia de los que Kant tenía a su disposición revelan un patrón de acuerdo con el cual los desarrollos al nivel empírico repetidamente fuerzan la redemarcación de la línea divisoria que distingue entre jurisdicciones explicativas empíricas y no empíricas. A pesar de que un despliegue mareador de fuerzas y factores han contribuido a este proceso histórico –la historia del conocimiento humano es inseparable del tapiz increíblemente rico de la historia humana *tout court*– el nacimiento de la ciencia moderna con Bacon y Galileo a comienzos del siglo XVII añadió un nuevo y potente acelerante a la transformación de la filosofía en y a través de sus relaciones con otros métodos y campos de investigación. *A posteriori* las ciencias experimentales se han mostrado cada

vez más capaces de hacer reclamos legítimos sobre preguntas y problemas que, antes de estos reclamos, parecían ser problemas teóricos *apriori* que sólo podían ser planteados y resueltos por los filósofos. Aún así, esto no es rechazar el reconocer que muchos de estos desarrollos empíricos son, en sentido amplio, ramificaciones de la filosofía y su historia (es decir, inicialmente asuntos intra-filosóficos subsecuentemente vueltos campos más-que-filosóficos ellos mismos).

Reconocer y aceptar lo precedente no abona a una degradación científicista de la filosofía desde las alturas de una *hybris* extrema, como la reina de las ciencias, a las profundidades de una humildad igualmente extrema, como su sirvienta. Un reconocimiento de y una reconciliación con la desigualdad históricamente manifiesta en la cual lo empírico tiene la iniciativa para modelar y remodelar las fronteras entre sí mismo y lo no-empírico no es abandonar los derechos de la filosofía; no es ni siquiera una concesión de que tal modelamiento y remodelamiento sea, o deba, o pueda alguna vez ser completa y totalmente decidido exclusivamente desde el lado de lo empírico, que en sí mismo nunca es puramente empírico de todas formas. La filosofía sigue siendo llamada a ejercer sus obligaciones inalienables para: uno, postular y evaluar críticamente las presuposiciones más-que-empíricas detrás de las ciencias; dos, facilitar y estructurar parcialmente las discusiones entre las ciencias; y, tres, explorar teóricamente extrapolaciones desde los estados presentes de la interacción entre la filosofía y las ciencias más allá del beneficio presente de todas las disciplinas implicadas. Las múltiples relaciones entre lo empírico y lo no-empírico no deben ser predeterminadas, sino, más bien, deben dejarse abiertas a negociaciones continuas informadas por sensibilidades dialéctico-especulativas apropiadas (o, en términos leninistas, análisis concretos de situaciones concretas).

3. Puntos de no retorno kantianos y hegelianos

La “revolución copernicana” del giro crítico-trascendental de Kant a finales del siglo XVIII marca un punto de no retorno, un rompimiento de la historia de la filosofía, y de la especulación teórica en general, en dos (para frasearlo en un estilo nietzscheano). Los intentos anacrónicos de regresar hacia atrás de esta ruptura monumental están condenados desde su concepción a la bancarrota intelectual, llegando solo al dogmatismo puro condenado desde el inicio a la ruina dialéctica auto-infringida mediante su enredo en las asfixiantes redes de las contradicciones pre-críticas irresolubles (y esto a pesar de la ironía aquí de denunciar el dogmatismo en el contexto de afirmar abruptamente una serie de tesis –estas tesis pueden ser defendidas sobre fundamentos no-dogmáticos). Por ejemplo, los intentos contemporáneos de moda para romper con Kant al revivir una suerte de metafísica de la sustancia con los que se enredaron en el continente europeo durante el siglo XVII (especialmente el spinozismo) consiguen solo re-encarcelar a la filosofía en una arena cerrada (es decir, la *Kampfplatz* de Kant) de interminables e improductivos choques entre una multiplicidad proliferante de combatientes hambrientos y que agitan los puños, pero siendo por siempre incapaces de derrotarse los unos a los otros. Esto equivale solo a un arrebató reactivo, regresivo e impotente contra el kantismo.

Esto no significa en lo más mínimo decir que el idealismo trascendental kantiano es el pináculo insuperable de la historia de la filosofía. Sin embargo, es de hecho decir que el único verdadero camino más allá de Kant corre a través de él, que uno no puede ir más allá de Kant simplemente tratando de obviarlo por entero. Una de las muchas lecciones cruciales de la explosión idealista alemana provocada por la filosofía kantiana y las controversias que la rodean, es que una crítica inmanente del idealismo trascendental es el verdadero camino hacia una superación no-dogmática del subjetivismo kantiano y sus oposiciones entrelazadas tanto de materialismo como de un realismo robusto.

De manera similar, así como no es filosóficamente posible una resurrección y revitalización de la especulación pre-kantiana, tampoco una opción practicable y convincente hacia un inocente regreso a un Kant pre-hegeliano es filosóficamente posible. Como la revolución crítica, la crítica de Hegel a Kant, que inaugura una trayectoria en y a través de la filosofía kantiana misma, finalmente no puede ser ignorada ni evadida. Esta crítica incluye demostraciones de: las presuposiciones dogmáticas *en tanto* no-críticas de las investigaciones ostensiblemente críticas acerca de la subjetividad pensante (especialmente en los niveles de una antropología filosófica y una psicología, así como su dependencia sobre una lógica tradicional de manual en la “Analítica Trascendental”); la operación dialécticamente auto-deconstructiva de la figura del límite puesta sobre la distinción entre nómeno y fenómeno; y la nulidad plagada de inconsistencias de la infame cosa-en-sí. El materialismo cuasi-naturalista, realista no sólo tiene que ser no-dogmático *en tanto que* post-, en vez de pre-, crítico, alcanzado inmanentemente, más que externamente, criticando al idealismo trascendental –también tiene que considerar el formidable legado de la dialéctica especulativa del “idealismo absoluto” hegeliano.

4. Olvidando activamente la piedad romántica y el heideggerianismo

A pesar del notable agrupamiento de referencias sobre y alrededor del fin del siglo XVIII y el principio del siglo XIX en el mundo germanoparlante, el materialismo trascendental, así como los materialismo histórico y dialéctico de los cuales es una extensión en el siglo veintiuno, es decididamente anti-romántico, anti-pietista, y anti-ludita (animosidades alegre y agradecidamente heredadas tanto de Hegel como de la tradición marxista). Como es bien sabido, el romanticismo y el pietismo, que comparten entre sí los cuestionables gustos por lo inefable y lo privado, son influencias convergentes, sobrepuestas en los medios intelectuales

que rodean a Kant y a sus contemporáneos y sucesores idealistas. Desafortunadamente, estos irracionalismos religiosos y pseudo-seculares continúan cerniendo amplias sombras que traspasan el presente, a pesar de que ser muy *Sturm und Drang* no signifique nada.

Hoy en día este Romanticismo religiosamente teñido es encarnado por varios sabores de heideggerianismos retrógrados, con sus fijaciones reaccionarias sobre y preocupaciones con las supuestas crisis “espirituales” que presuntamente expresan una necesidad de reencantamientos anti-científicos y resacralizaciones. Estos son malos diagnósticos peligrosamente distractores. Sin importar lo flojas e indirectas, estas asociaciones entre el (neo-) romanticismo y la derecha, llegando incluso hasta el fascismo, no son coincidencias o accidentes históricos. Tanto filosóficamente como políticamente, y desde el siglo XVIII a nuestros días, estos oscurantismos perniciosos que hunden sus raíces en la atmósfera estancada del Protestantismo del Sacro Imperio Romano han sido, y seguirán siendo, desastres intelectuales lamentables. Uno de los muchos eslóganes de combate de cualquier materialismo contemporáneo deudor de Hegel, Marx, Freud y Lacan, entre otros es “¡Olvidemos a Heidegger!”. En un nivel más teórico que inmediatamente práctico, esto implica el rechazo a construir ontología en las líneas de la diferencia ontológica heideggeriana. Esta distinción demasiado limpia y ordenada, insuficientemente dialéctica, entre lo ontológico y lo óntico lleva directamente a una ofuscación fundamental(ista) de las existencias materiales actuales tanto naturales en tanto que no-humanas, como no-naturales en tanto que humanas, así como a unas ofuscantes pseudo-explicaciones espiritualistas de estructuras y dinámicas sobre la base de un Ser-con-S-mayúscula divinamente opaco.

Como los románticos y los pietistas antes que ellos, numerosos post-idealistas en los siglos XIX y XX terminaron promoviendo una misticismo fácil, cuya lógica básica subyacente es difícil de distinguir de aquella de la teología negativa. La

invariable plantilla esquelética es esta: Hay un “x” dado; este “x” no puede ser capturado racional y discursivamente en el nivel de ninguna categoría, concepto, predicado, propiedad, etc.; además, no obstante, la única tarea verdadera del pensamiento auténtico es circular interminablemente alrededor de este vacío sagrado de inefabilidad, repitiendo *ad infinitum* (y *ad nauseum*) el gesto admitidamente vano, fútil, de asir lo supuestamente inasible. Los nombres de esta “x” vacía varían mientras que el patrón permanece constante: Voluntad, Vida, Poder, Temporalidad, Ser, Otro, Carne, Diferencia, Trauma, etcétera, (incluso hasta ciertas versiones pseudo-lacanianas de lo Real). No sólo es este molde de teología negativa aburridamente predecible muy fácilmente captable como un esquema conceptual en sí mismo –incluso si uno concediera la verdad de una o más de estas inefabilidades como son sostenidas por sus numerosos defensores entusiastas, hay muchas más cosas de mayor urgencia e interés para que el pensamiento haga que el permanecer absorto en el ejercicio meditativo sedentario de mirar fijamente al abismo oscuro.

5. El último sistema-programa del idealismo alemán

Para que un materialismo pueda, tanto pararse sobre los hombros de Kant, Hegel, Marx y Freud, como no ser ni determinista, ni mecanicista, ni reductivo, ni eliminativo, su ontología materialista debe ser diseñada inversamente empezando desde una teoría de la subjetividad. En el espíritu del diagnóstico de 1845 de Marx acerca de los defectos de los materialismos puramente “contemplativos” desde los antiguos hasta Feuerbach en la primera de las once *Tesis sobre Feuerbach* –ya sea que Marx se de cuenta o no, este diagnóstico es una modificación del mandato de Hegel de hacer de la sustancia también sujeto –los sujetos más-que-materiales/naturales deben ser concebidos como simultáneamente inmanentes a las existencias materiales/naturales asubjetivas (es decir, sustancias, para quedarnos con las palabras de Hegel). Desde

una perspectiva post-crítica, la subjetividad es una condición trascendental de posibilidad no sólo para cualquier materialismo como un aparato teórico él mismo, sino para la filosofía y el pensamiento en general. Una salida de los confines mentales de las variantes subjetivamente idealistas del trascendentalismo, si es llevado a cabo de una forma defendible, debe partir desde dentro de estos mismos confines (o, como lo dice Meillassoux, el “correlacionismo” anti-realista, cuyos fundamentos fueron establecidos por el idealismo trascendental de Kant, debe ser deshecho desde dentro). Este “trabajo desde dentro” de una crítica inmanente del trascendentalismo subjetivamente idealista es único camino que lleva a un materialismo no-dogmático, racionalmente justificable, y a un meta-trascendentalismo realista que delinea las condiciones de posibilidad sustanciales de la subjetividad trascendental misma.

Esto resulta en una metafísica (en tanto que epistemología y ontología sistemáticamente integradas) del sujeto trascendental interconectado con una ontología de la sustancia meta-trascendental correspondiente. El tema del materialismo trascendental es, además, ser trascendental en el sentido estándar, trascendente específicamente como una relación de trascendencia en la inmanencia con lo Real de los seres materiales. Con referencia al *Primer programa de un sistema del idealismo alemán* de 1796 (escrito por la mano de Hegel pero quizás esbozado por Hölderlin), el materialismo trascendental se coloca a sí mismo más adelante como el último programa del sistema del idealismo alemán, a saber, como un nuevo “spinozismo de la libertad” en tanto que ontología (cuasi-)naturalista de sujetos autónomos desnaturalizados. Este materialismo es una reactivación heterodoxa de la agenda nacida en Tubinga en la secuela del evento-Darwin y la era emergente del antropoceno.

6. La centralidad de la biología para una teoría materialista de los sujetos

El puente de elección científico para una explicación materialista post-hegeliana de la subjetividad trascendente/al que se alza desde pero permanece inmanente a la sustancia física debe ser biológico. La transición de la *Filosofía de la Naturaleza* a la *Filosofía del Espíritu* de Hegel y la antropología filosófica y la psicología de esta última apoyaban ya tácitamente este privilegio de la biología. En la estela de Darwin (y a pesar de la apresurado rechazo de Hegel a ciertos precursores de la perspectiva de Darwin), la evolución y la genética, entre otras áreas de la biología, deben ser componentes integrales de este materialismo más-que-empírico simultáneamente no sin (el *pas sans* de Lacan) sus conexiones condicionantes cruciales con las cosas empíricas.

Más aún, las especulaciones y las exploraciones por encima y por debajo del ancho de banda de los umbrales-escala espaciales y temporales de las ciencias de la vida están mejor si se dejan, al menos en su pasado reciente hasta el presente, a las disciplinas científicas como la cosmología, la astrofísica, la mecánica cuántica, la teoría de cuerdas, y similares. Esto quiere decir, con respecto a lo inimaginablemente grande así como a lo inimaginablemente pequeño, que las cavilaciones teóricas enteramente desconectadas de cualquier y todo lo empírico son un pobre sustituto de las teorizaciones más cuidadosas, guiadas y constreñidas lanzadas desde la plataforma provista por estas disciplinas (incluso la teoría de cuerdas, a pesar de los debates acerca de sí aún cuenta como científica estrictamente hablando, es extrapolada precisamente desde los resultados, preguntas y problemas de la ciencia física experimental). En otras palabras, cuando se trata de entidades y eventos más grandes y mucho más pequeños que la realidad del tamaño humano, el tiempo de legislar desde el sillón de la filosofía se ha terminado. De nuevo, las cavilaciones absolutamente no-empíricas acerca de estos reinos solo conducen a fantasías infecundas.

7. El principio de No Ilusiones

Para el materialismo trascendental no hay, por decirlo así, ilusiones. Más precisamente, esta variante del materialismo rechaza descartar todas las cosas subjetivas como epifenoménicas, a saber, como puramente ilusorias *en tanto* causalmente ineficientes. El énfasis de Hegel en la necesidad de pensar la sustancia también como sujeto recíprocamente implica la obligación complementaria de conceptualizar al sujeto como sustancia. Esta reciprocidad refleja su inmanentismo post-spinozista (en los dos sentidos del calificador “post”), en el cual la subjetividad trascendente(al) permanece, no obstante, inmanente a la sustancia en una relación dialéctica-especulativa de una “identidad de la identidad y la diferencia”. Pensar al sujeto como sustancia, que es un movimiento central para el materialismo trascendental, conlleva tratar a la subjetividad y a varios fenómenos atados a ella como “abstracciones reales” –una noción marxiana prefigurada por Hegel y redesarrollada por el Lacan que conocidamente retoma una pieza de graffiti parisino de mayo del 68’ al insistir que “De hecho, las estructuras marchan en las calles”, que “tienen piernas” (quizás conectada con los pies de la marcha de la historia de Marx). Como reales *en tanto que* no-ilusorias, estas abstracciones son causalmente eficientes y, ergo, lejos de ser epifenomenalismo. En un lenguaje hegeliano, el pensamiento de lo concreto separado de lo abstracto es en sí mismo la altura de la abstracción.

Adicionalmente, concebir a la subjetividad como sustancial, como interna en su irreductibilidad a los fundamentos asubjetivos en su propio ser, requiere rechazar cualquier materialismo estrictamente contemplativo (sea mecánico, reductivo o eliminativo). Aparte de las profundas inadecuaciones epistemológicas del punto de vista contemplativo –tanto para las críticas de Hegel y Schelling a Spinoza como para la crítica de Marx a Feuerbach, los contempladores fracasan en preguntar y contestar preguntas cruciales e inevitables acerca de cómo o por qué lo que contemplan dio lugar, él mismo, a la contemplación

(la suya incluida) para empezar –es, además, ontológicamente insatisfactorio. Si los sujetos, incluyendo a los contemplativos, son plenamente immanentes al registro ontológico de las sustancias, entonces una ontología que implícita o explícitamente los excluye es necesariamente incompleta. Esta deficiencia es especialmente mortificante en tanto que equivale a la deslumbrante ausencia de una explicación con respecto a las causas de que el ser subjetivo mismo genera, entre muchos otros efectos, toda y cada ontología como una reflexión subjetiva reflexiva sobre (y en) este mismo ser subjetivo. Parafraseando a Marx, uno podría preguntar: ¿Quién contemplará a los contempladores?

8. *El principio de más es menos*

El materialismo trascendental es cualquier cosa menos un positivismo científico, una metafísica simplista y corta de miras en la cual solo la materia-en-movimiento físicamente presente en el *hic et nunc* es admitida como real. En relación al tópico de la “causalidad privativa” de Locke a Kant, Hegel y más allá, este materialismo reconoce la eficiencia causal real de las ausencias, conflictos, lagunas, faltas y similares. Es decir, las negatividades (primero y más que nada, aquellas asociadas con el sujeto al estilo del *Cogito*) son agencias causales actuales internas al único plano de seres materiales. Estas privaciones y sus efectos palpables deben ser consideradas incluso por un materialismo aliado de las ciencias –y esto a pesar de las desafortunadas y problemáticas inclinaciones positivistas espontáneas de las ciencias naturales que acríticamente aborrecen el vacío, si lo hubiera.

Aunque el materialismo trascendental afirma más que niega la realidad de la negatividad, esta posición, como un materialismo propio, ratifica una explicación de la negatividad material como opuesta a la explicación mística. La última tiende a predominar en aquellas filosofías que igualmente tratan a las negatividades como ontológicamente reales, desde el cristiano

Pico della Mirandola en el Renacimiento hasta Agamben *et al* en un *status quo* que está lejos de ser ateo. El oscurantismo de este tipo de explicaciones pasadas y presentes consiste en que apelan al inexplicado explicador de la supuesta donación fáctica de una Nada ya siempre operativa en o como el corazón y alma de la subjetividad (sino del Ser entero). En términos de su origen genético (ya sea que se hable ontogenéticamente o filogenéticamente), este vacío opaco, enigmático, proviene de un misterioso sabrá-Dios-dónde. Haciendo referencia al ensayo seminal de Sellars de 1956 “El Empirismo y la filosofía de la mente”, los misticismos de lo negativo pueden decirse como dependiendo del “mito de lo no-dado”, a saber, la no-donación de la Nada/Vacío misma como un dado elemental y profundo.

En contraste, una explicación material de la negatividad comienza con el reconocimiento de la necesidad, primero, de hacer la pregunta acerca de los orígenes duales, interrelacionados filogenéticos y ontogenéticos de la Nada/Vacío así como; segundo, responder esta pregunta en una manera estrictamente materialista (es decir, sin una trampa espiritualista subrepticia a través de un recurso encubierto a presuposiciones y postulados que impliquen entidades y acontecimientos completamente inexplicables en relación con las realidades de la materia y la naturaleza). En tándem con concebir la filogenia y la ontogenia dentro de un marco híbrido darwiniano, marxiano y freudo-lacaniano, la teoría no-mística de las “cosas” negativas del materialismo trascendental descansa sobre un principio de “más es menos” (para invertir un cliché). El “más” de un acrecentamiento sin guía y accidental de componentes y constituyentes materiales contingentes a lo largo del tiempo tiene el potencial para dar nacimiento a grados crecientes de complejidad en la forma de sistemas que toman forma en y a través de relaciones de resonancia cruzada entre estos componentes materiales acumulantes y constituyentes (esto, de hecho, ha ocurrido en las historias naturales y no-naturales detrás de la realidad que contiene a los seres humanos como actualmente son). Sobre ciertos umbrales, tal complejidad,

no producida por nada mágicamente inexplicable en términos materiales o naturales, genera eminentemente desde sí misma, en un proceso auto-subversivo, cortocircuitante, el “menos” de los antagonismos causalmente eficaces, *bugs*, choques, disfunciones, grietas, rupturas, divisiones, etc. (es decir, negatividades) dentro y en los contribuyentes de la complejidad. Dicho de otro modo, el “más” de una excedente de partes positivas alberga, en una relación dialéctica dinámica real, el “menos” de un déficit de coordinación balanceada, armoniosos en la forma de estructuras y fenómenos negativos atados con ausencias, conflictos, quiebres, y faltas que perturban tanto a las realidades naturales y desnaturalizadas desde dentro. La negatividad del sujeto al estilo *Cogito* debe y puede ser explicada materialmente, más que inexplicada místicamente, la última siendo el espejismo que produce el idealista al descartar al materialismo pre/no-dialéctico como una *Weltanschauungen* mecanicista, reductiva y eliminativa.

9. Las condiciones meta-trascendentales necesarias de la Sustancia como Naturaleza Débil: indeterminación, complejidad y anorganicidad

Este “sistema último del programa del idealismo alemán” (es decir, el materialismo trascendental), en el cual la sustancia es pensada como sujeto y viceversa, requiere para su establecimiento satisfactorio, tanto de un trascendentalismo de la subjetividad (como las condiciones suficientes para que haya realmente sujetos autónomos), como de un meta-trascendentalismo de la sustancialidad (como las condiciones necesarias para esto). Con respecto a las condiciones necesarias meta-trascendentales, el materialismo trascendental, en tanto que es un (cuasi-)naturalismo cuidadosamente cualificado, comprende una única “naturaleza débil” en el punto cero de su ontología. Al combinar vocabularios lacanianos, žižekianos y badouianos, lo natural no implica a la Naturaleza-con-N-mayúscula como el Todo-Uno de un Gran Otro adicional, ya sea como una mega máquina impecablemente

coordinada cual reloj (como el demonio de Laplace y el materialismo mecanicista) o un super-organismo holístico (total) (como en el organicismo al estilo romántico, incluyendo los aspectos románticos y spinozistas de la *Naturphilosophie* schellingiana). En vez de ser una gran Totalidad incesablemente auto-integrada y consistente consigo misma (es decir, “fuerte”), la *Grund als Ur/Un-Grund* de la expansión sin-alteridad [*Otherless*] de lo natural es “débil” *en tanto* fragmentada e inconsistente, atravesada por negatividades irreductibles que frustran cualquier síntesis totalizadora del campo de los innumerables seres materiales. Además a las ideas ontológicas de Lacan, Badiou y Žižek, las insinuaciones de Hegel acerca de la *Ohnmacht der Natur*; el “naturalismo de segunda naturaleza” de McDowell, y el “mundo veteado” de Cartwright (así como un “pluralismo nomológico” al que se llega vía una ontologización de los análisis epistemológicos de Hume sobre la causalidad), son ingredientes claves de esta reconceptualización de la naturaleza en la cual le es sustraída esta fuerza imaginada (específicamente en su poder determinista supuestamente ejercido a través de una red de causas eficientes interconectadas exhaustivamente como leyes inviolables, blindadas).

Lo que la debilidad de la naturaleza significa aquí, puede ser mejor apreciado comenzando con referencia a los seres humanos. Tales seres son la progenie de la historia natural, de procesos evolutivos concebidos como revoltijos temporalmente elongados de contingencias-sin-teleologías en los cuales el único requerimiento mínimo de las entidades vivas es ser “suficientemente bueno para sobrevivir el tiempo suficiente para reproducirse” (difícilmente una receta que prometa el resultado de una funcionalidad máximamente optimizada –como dice el dicho alemán, *Dumm kann ficken*). Por supuesto, ocurre que esta historia fue resuelta en los animales humanos como organismos altamente complejos. En la línea de una explicación de la negatividad normativa, la complejidad bio-material de los humanos atraviesa un punto de inflexión más allá del cual estos organismos no son ya

completamente orgánicos *en tanto que* totalidades cuyas partes están suavemente orquestradas y sincronizadas sin fricciones las unas con las otras. En cuanto al modelo “parchado” del sistema nervioso central, las discrepancias y tensiones pueden y de hecho surgen dentro y entre los complejos componentes y sub-componentes de la anatomía y fisiología humana increíblemente intrincadas (en lacaniano, el corpo-Real tachado de los cerebros-y-cuerpos-en-pedazos). Los seres humanos son instancias en las cuales, así como lo orgánico emerge de lo inorgánico, lo “anorgánico” emerge de lo orgánico. Lo anorgánico aquí no es lo inorgánico (es decir, la química y física de lo no-viviente), sino, más bien las negatividades (como discordancias, fallos, etc.), generados en y por las auto-disrupciones intrincadamente inducidas de lo orgánico. En un lenguaje más general, la humanidad es el producto de una naturaleza auto-desnaturalizante (como una especie de sustancia auto-desgarrante al estilo hegeliano). Las criaturas humanas son la progeñe de la evolución y la genética que son padres subdeterminantes despreocupadamente indiferentes y laxos. Estas antiguas autoridades son tan débiles y están tan divididas contra sí mismas como para prevenir o sofocar las rebeliones ontogenéticas y filogenéticas de su progeñe, como para bloquear o aplastas las revoluciones culturales desatadas que lanzan historias desnaturalizadas como trascendencia-en-la-inmanencia internas aunque irreductibles con respecto a la historia natural misma. Sin la debilidad de la naturaleza (in)sustancial, en tanto que condición necesaria material meta-trascendental para los sujetos trascendentales más que materiales, no podría haber excepciones a la heteronomía natural. En otras palabras, si lo natural fuera más fuerte, no habría podido surgir en primer lugar la subjetividad humana realmente existente en toda su peculiaridad.

La lógica dialéctica disparada por la complejidad del “más es menos” vale para lo cultural tanto como para lo natural, para el registro simbólico de lo histórico, lingüístico y social, tanto como para el registro real de lo evolutivo, genético y orgánico. De ahí, no solo lo es es la naturaleza subdeterminante en virtud de su

impotencia (como anorganicidad, ser parchada, etc.) –también lo es el fruto de las estructuras colectivas. De acuerdo al principio de menos es más, los sistemas suficientemente elaborados tanto naturales como no-naturales inevitablemente terminan albergando lagunas generadas internamente, a saber, zonas nulas producidas intra-sistémicamente como extimidades [*extimacies*] caóticas (para tomar uno de los más conocidos neologismos de Lacan, por “extimidad” designamos la externalidad íntima o la exclusión interna). En estos puntos excepcionales de extimidad, estos sistemas, gracias a sus complejidades multifacéticas, suspenden no intencionalmente sus propias leyes y mandatos, creando así áreas grises inmanentes al sistema en las cuales las cosas pueden pasar de otro modo que como sería dictado por las reglas y regulaciones de la operación cotidiana del sistema. En una inversión de la interpelación althusseriana, en la cual un sistema fuerte irresistiblemente determina a sus destinatarios a ser sujetos heterónomos *en tanto que* sujetos a él, la posibilidad de una subjetivación para alcanzar la autonomía, tanto de la naturaleza como de la crianza, emerge de eventos de encuentros simultáneos de dos vacíos superpuestos: la negatividad del Real tachado más aquella del Simbólico tachado.

10. Las trascendentales condiciones suficientes de la subjetividad como fuertemente emergente: epigenética, plasticidad y la causación descendente de la recursión

El materialismo trascendental consiste no solo en una ontología de la sustancia meta-trascendental, sino también en una metafísica de la subjetividad trascendental. En este aparato filosófico particular, la teoría del ser delinea las condiciones necesarias (pero no suficientes) para la teoría del sujeto, un sujeto trascendente(al) al mismo tiempo que es inmanente a este mismo ser como una identidad-en-la-diferencia dialéctico-especulativa. Sin embargo, en contraste con ciertas versiones del materialismo dialéctico, el sujeto fuertemente emergente del materialismo

trascendental puede y de hecho consigue, al menos cada cierto tiempo, independencia completa frente a sus fundamentos ontológico-materiales (es decir, sus condiciones necesarias meta-trascendentales). Este sujeto introduce rupturas irreparables en el ser resistente a toda y cada uno de los tipos de sublimaciones sintetizantes. Pero, ¿cuáles son las condiciones suficientes para tales sujetos trascendentes(ales) dentro de este marco materialista específico?

Como se insinuó hace un momento, una variante fuerte de emergentismo es un componente clave de una teoría trascendental materialista de la subjetividad. Si de hecho ocurren emergencias de un tipo peculiar, y con suficiente fuerza –estas tendrían que implicar lo que los teóricos de la emergencia, los científicos cognitivos, y los filósofos analíticos de la mente han designado como la potencia de la “causación descendente” en la cual los niveles y capas emergentes “superiores” reaccionan sobre los “inferiores” –entonces hay, de hecho, el tipo de sujetos afirmados por este materialismo anti-reductivo/eliminativo como un “spinozismo de la libertad” actualizado.

Dos variables más son conjuntadas por la versión del emergentismo del materialismo trascendental: uno, la epigenética y plasticidad del sistema nervioso central humano como inextricablemente entrelazado con y bañado por matrices de mediación exógenas extendidas, tanto naturales como no-naturales (lo que a ciertos filósofos analíticos les ha dado por llamar la “mente/cerebro extendida”); y, dos, procesos a través de los cuales este entrelazamiento de los cuerpos humanos con mentes con redes externas tanto naturales como no-naturales, más que seguir siendo asunto de una (sobre) determinación heterónoma por externalidades, dan lugar a estructuras recursivas y dinámicas a través de cuyos centros de auto-retardamiento reflexivo ideacional/representacional (como los andamiajes esqueléticos de la subjetividad propiamente dicha) se establecen a sí mismo como autónomos *vis-à-vis* la naturaleza, la crianza o

cualquier combinación de estas (esto tiene que ver con respuestas catalizadas por interpelaciones inversas provenientes tanto de lo Real como de lo Simbólico cada uno tachado). Una explicación sistemática de estas múltiples fuerzas y factores presumiblemente llevarían a pensar a la sustancia como sujeto y viceversa.

11. Las apuestas de un materialismo de la libertad

Una de las grandes virtudes de la filosofía de Badiou tiene que ver con cómo se sitúa con respecto a sus tres admitidos “maestros” franceses del siglo veinte : Sartre, Althusser y Lacan –en particular, su interconexión con un existencialismo sartreano de la autonomía con un estructuralismo althusseriano de la heteronomía, un interconexión significativamente presagiada por el psicoanálisis lacaniano- En el lenguaje de la *Freiheitschrift* de Schelling de 1809, Badiou busco combinar la “libertad” de Sartre (representada por Kant y Fichte para Schelling) con el “sistema” de Althusser (representado por Spinoza para Schelling). El principio mismo del proyecto filosófico de Badiou refleja la influencia duradera de Sartre. Con referencia al concepto de “punteo” en Badiou (es decir, un centro o nodo en el cual, en resonancia con la “condenación a la libertad” sartreana, una elección es forzada entre dos cruces divergentes: si o no, izquierda o derecha, persistir o desistir, etc.), la filosofía se pone bien y verdaderamente en marcha, para Badiou, al responder, en la forma de axiomas fundantes de sistema, preguntas ineludibles del tipo de puntos (tal como el “Ser, ¿Uno o Múltiple? Parmenideo-Platónico). La axiomática, pilares de soporte para un edificio filosófico sistemático tal, es erigida como consecuencia de respuestas radicalmente libres a ciertas dudas últimas e inevitables que obligan a decisiones sin fundamento/auto-fundantes que constituyen las intuiciones fundamentales de una filosofía que se hace posible sobre su base. Pero, una filosofía tal comenzando de esta forma no es menos sistemática por esto: Badiou absorbe lecciones clave del existencialismo sin sucumbir a sus tendencias

irracionalistas de denunciar la construcción clásica de sistemas. Las diez tesis precedentes del materialismo trascendental como sistema son precisamente sus axiomas generados por puntos.

En la misma venia, el arco total del *Ser y el acontecimiento* de Badiou, el libro de 1988 que establece el núcleo de su filosofía madura, justamente puede ser descrita como construyendo el círculo virtuoso de la trayectoria auto-fundante. Los actos autónomos del estilo sartreano que lanzan la primera parte del libro (la parte del “ser” de su ontología) son retroactivamente justificados, explicados *après-coup*, por la segunda parte del libro (la parte del “evento”, que implica la teoría del sujeto como inmanente aunque irreductible al “ser en tanto que ser” [*l’être en tant qu’être*]). En cuanto esta lectura del *Ser y el acontecimiento*, una lectura que informa la relación entre estas tesis y el sistema del materialismo trascendental, solo una ontología sistemática de la libertad (como no-contemplativa y e implacablemente hostil al reduccionismo y el epifenomenalismo) puede ser auténticamente auto-fundante mediante la inclusión dentro de sí, de una explicación del fundamento infundamentado de la autonomía que hace posible toda y cada comienzo obligatorio de la filosofía con un sujeto-filósofo decidiendo libremente sobre axiomas, intuiciones y tesis (incluyendo incluso aquellas filosofías que niegan esta autonomía).

Relacionado con lo precedente, la visión de la filosofía de Badiou como es llamada a pensar la “composibilidad” de las verdades de su tiempo producidas en los dominios de sus cuatro “condiciones” extrafilosóficas (es decir, el arte, el amor, la política y la ciencia) también refleja ciertas sensibilidades existencialistas –unas que remontan, en este caso, hasta Pascal (sin mencionar sus resonancias con el prefacio de los *Elementos de la filosofía del derecho* de Hegel de 1821). De hecho, las elecciones de respuesta libres mencionadas más arriba, a *archi-cuestiones* [*ur-questions*] apuntadas, ineludibles, son moldeadas por las relaciones del filósofo con estas condiciones y las resonancias cruzadas entre los

eventos y verdades amorosas, artísticas, políticas y científicas que este opta reconocer. Para ser más exacto, la filosofía *à la* Badiou está obligada a apostar sobre aspectos de sus fuentes extra-filosóficas en conjunción con colocar las apuestas que establecen sus tesis axiomáticas. Más aún, como con la famosa apuesta de Pascal, no hay posiciones seguras, neutrales, no comprometedoras, relativas a los puntos de interrogación que marcan ya siempre el caso para cualquier filosofía que pregunte y responda ciertas cuestiones fundamentales, da igual si implícitamente o explícitamente. Para Pascal, el agnosticismo, como el no elegir creer en Dios, es sinónimo de ateísmo, tanto como elegir no creer en Dios. En la apuesta de Pascal, así como en el existencialismo de Sartre deudor de este, no elegir es en sí mismo una elección, el no actuar es en sí mismo una acción. Del mismo modo, de acuerdo con la concepción de Badiou acerca de los suelos fundantes de toda y cada filosofía, el filósofo es forzado libremente a decidir, sin importar si consciente o inconscientemente, sobre qué y qué no estar condicionado en términos de lo que se transpira alrededor de él/ella, en los reinos más que filosóficos del arte, el amor, la política y la ciencia. Discutiblemente, no decidir ser condicionado por verdades y eventos artísticos, amorosos, políticos o científicos, es decidir no ser condicionado por estos. O, cuando se trata de extender los propios fundamentos filosóficos (como con tantas otras cosas), *omnis determinatio est negatio*, para ponerlo en un estilo híbrido spinozista-hegeliano.

Sobre las cuatro condiciones de Badiou, la ciencia es especialmente importante para los fundamentos de su sistema filosófico post-1988, en tanto que lo provee de los andamiajes esqueléticos tanto de su ontología como de su fenomenología en las formas de la ciencia matemática y la teoría de categorías respectivamente. Siendo muy consciente de que está apostando, se compromete a apostar sobre acontecimientos selectos en matemáticas, comenzando con la infinitización del infinito de Cantor como una ruptura irreparable en la historia del pensamiento que demanda estimaciones filosóficas. En contraste con el racionalismo formalista

de la metafísica badouiana como una “dialéctica materialista”, el materialismo trascendental, divergiendo de la limitación, inspirado por Koyré, de lo científico a lo (puramente) matemático, coloca algunas de sus apuestas decisivas sobre las ciencias naturales (más que las formales). Las apuestas del materialismo trascendental sobre la biología son tan esenciales para este, como las apuestas de Badiou sobre la teoría de conjuntos transfinitos son para su ontología y su teoría de la subjetividad interconectadas. A pesar de diferir el uno del otro con respecto a sus concepciones de la científicidad, estas dos aproximaciones comparten una creencia en la necesidad de arriesgar el compromiso filosófico con y en dependencia de las ciencias extra-filosóficas (y otras disciplinas y prácticas también).

Nada garantiza que estas apuestas no sean problematizadas en el futuro. Pero, igualmente, nada garantiza que lo vayan a ser tampoco. Optar por creer en la impermanencia histórica de las proposiciones científicas, en la supuesta inevitabilidad de que sean desplazadas y superadas tarde o temprano, es tanto un artículo de fe dogmática como de la más ingenua, acrítica creencia en la validez universal de cualquier cosa que resulte contada como la mejor ciencia disponible. La falsa seguridad del agnosticismo no-comprometedor con respecto a las ciencias que rechaza poner cualesquiera apuestas en estas disciplinas más que filosóficas, se justifica a sí misma sobre la base de esta creencia ya mencionada en la finitud de todos los supuestos descubrimientos y hechos científicos. Pero, especialmente para las filosofías ostensiblemente materialistas, un agnosticismo tal no solo corre el peligro de inconsecuencia e irrelevancia presente y futura medida por el estándar de que la filosofía debe ser “de su tiempo” (tanto para Hegel como para Badiou) –rápidamente encalla en el callejón sin salida inhóspito, estéril del escepticismo subjetivamente idealista. Los precios que deben pagarse por la seguridad ilusoria de este *attentisme* precavido, inseguro y fatalista son el abandono de un aspecto vital de la vocación de la filosofía, así como la renuncia a cualquier reclamo legítimo a ser materialista. En resumen, el materialismo filosófico no puede costear probar su suerte.

Bibliografía básica

Badiou, Alain. *El Ser y el Acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial, 2000.

Hegel, G. W. S. “Primer programa de un sistema del idealismo alemán”, *L’ Absolut litteraire*. Paris: Edition du Suil, 1978.

Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Madrid: Editorial Taurus, 2013.

Marx, Karl y Engels, Federico. *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. México: Grijalbo, 1970.