

ISSN 2683-3263

AITIAS

REVISTA DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

Volúmen V Número 9 Enero - Junio 2025



UANL



CENTRO DE
ESTUDIOS
HUMANÍSTICOS

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE
NUEVO LEÓN

Aitías
Revista de Estudios Filosóficos
<http://aitias.uanl.mx/>

Ilustración, naturalismo y nihilismo en la filosofía de Ray
Brassier

Enlightenment, naturalism and nihilism in Ray Brassier's
Philosophy

Illustration, naturalisme et nihilisme dans la philosophie
de Ray Brassier

Alberto Villalobos Manjarrez
<https://orcid.org/0000-0001-7640-734X>
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias,
UNAM
Ciudad de México

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

Copyright: © 2025. Villalobos Manjarrez, Alberto. 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/aitas5.9-95>

Recepción: 30-07-24

Fecha Aceptación: 10-01-25

Email: beto1035@hotmail.com

**ILUSTRACIÓN, NATURALISMO Y NIHILISMO EN LA
FILOSOFÍA DE RAY BRASSIER¹**

**ENLIGHTENMENT, NATURALISM AND NIHILISM IN RAY
BRASSIER'S PHILOSOPHY**

**ILLUSTRATION, NATURALISME ET NIHILISME DANS LA
PHILOSOPHIE DE RAY BRASSIER**

Alberto Villalobos Manjarrez²

Resumen: En este artículo se explican las relaciones entre la Ilustración, el naturalismo y el nihilismo en la filosofía de Ray Brassier. Esto significa clarificar los vínculos entre el desencantamiento de la naturaleza efectuado por la racionalidad científica, la negación de que el mundo se manifiesta, tal cual es, a la intuición y la afirmación sobre que la realidad carece de propósitos significativos esenciales. Por tanto, se desarrollan los problemas del desencantamiento contemporáneo de la mente y la historia, el concepto naturalista del significado, la crítica del mito de lo dado, la defensa del realismo y la genealogía del nihilismo. Para concluir, se define la función de la filosofía a propósito de los límites de este naturalismo contemporáneo. En el nihilismo

1 Este artículo fue elaborado gracias al apoyo de la Universidad Rosario Castellanos, Ciudad de México.

2 Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM, Ciudad de México.

ilustrado y naturalista de Brassier, se muestra que, desde la modernidad hasta nuestros días, la imagen que los seres humanos erigieron sobre sí mismos se ha resquebrajado, paradójicamente, a partir del ejercicio de su propia racionalidad.

Palabras clave: desencantamiento, significado, mito de lo dado, imagen manifiesta, imagen científica.

Abstract: In this article we explain the relationship between Enlightenment, naturalism and nihilism in Ray Brassier's philosophy. This means clarifying the links between the disenchantment of nature effected by scientific rationality, the negation that the world manifests itself, as it is, to intuition and the affirmation that reality lacks essential meaningful purposes. In this sense, we develop the problems of the contemporary disenchantment of mind and history, the naturalistic concept of meaning, the critique of the myth of the given, the defense of realism and the genealogy of nihilism. To conclude, we define the function of philosophy with regard to the limits of this contemporary naturalism. In Brassier's enlightened and naturalistic nihilism, it is shown that, from modernity to the present day, the image that human beings have erected of themselves has paradoxically broken down through the exercise of their own rationality.

Key words: disenchantment, meaning, myth of the given, manifest image, scientific image.

Résumé: Dans cet article, la relation entre l'illustration, le naturalisme et le nihilisme dans la philosophie de Ray Brassier est expliquée. Il s'agit de clarifier les liens entre le désenchantement de la nature opéré par la rationalité scientifique, la négation du fait que le monde se manifeste, tel qu'il est, à l'intuition, et l'affirmation selon laquelle la réalité est dépourvue de significations essentielles. Ainsi, dans ce travail, certaines questions telles que les problèmes du désenchantement contemporain de l'esprit et de l'histoire, le concept naturaliste de la signification, la critique du mythe du donné, la défense du réalisme et la généalogie du nihilisme sont

développées. Pour conclure, la fonction de la philosophie en ce qui concerne les limites de ce naturalisme contemporain est définie. Dans le nihilisme éclairé et naturaliste de Brassier, il est montré que, depuis la modernité jusqu'à nos jours, l'image que l'être humain s'est forgée à lui-même a été paradoxalement brisée par l'exercice de sa propre rationalité.

Mots-clés: désenchantement, signification, mythe du donné, image manifeste, image scientifique.

Desde las primeras pinturas rupestres hemos empezado a exteriorizar los contenidos de nuestra mente, con el fin de que repercutan en nuestros congéneres. A este proceso lo llamamos historia de las ideas. Un proceso que, por lo que parece, no viene inducido por intención alguna. En última instancia, se trata del resultado de fenómenos de autoorganización, ciegos y dirigidos hacia arriba, que llevaron a niveles, siempre nuevos, de complejidad. [...] Este enfoque constituye un ejemplo paradigmático de aquello en que consiste el giro naturalista a propósito de la imagen del hombre: hasta los fenómenos mentales se explican *desde abajo*, es decir, desde las ciencias de la naturaleza, sin recurrir a causas extramundanas o sobrenaturales; sin raíces divinas y sin objetivos.

Thomas Metzinger, “El precio del autoconocimiento”.

Introducción

El anudamiento entre el programa ilustrado, el naturalismo y el nihilismo, ubicado en el pensamiento de Ray Brassier, constituye un referente destacable en el marco de la filosofía correspondiente al presente siglo. La relevancia de este anudamiento se encuentra asimismo en que su desarrollo conceptual suspende la distinción entre filosofía analítica y continental, cuando los problemas investigados, como la mente o la historia, así lo requieren. Además, cabe resaltar que se trata de un pensamiento que, entre la virtud y el riesgo, se relaciona críticamente con algunos de los ídolos filosóficos del siglo pasado, de los cuales se han formado tanto escuelas como dogmas.

De Edmund Husserl, se cuestiona el principio de los principios de la fenomenología: que todo lo que se da originariamente a la intuición debe tomarse como se da y dentro de los límites en los que se da.³ De Martin Heidegger, se subraya que la disyunción trascendental entre la temporalidad ontológica y el tiempo biofísico hace de la muerte fenomenológica una posibilidad imposible, a la vez que una condición de existencia para la subjetividad humana, lo cual conduce a aseverar que la muerte nunca ocurre, como tal, debido a que se trata de una imposibilidad.⁴ De Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, se expresa que la reconciliación histórica entre razón y naturaleza corre el riesgo de transformarse en una antropología filosófica donde determinados discursos de las ciencias naturales, como la biología evolutiva o la cosmología, se vuelven poco más que anexos culturales.⁵ Y de Gilles Deleuze, se afirma que la fusión entre materia, vida y pensamiento ignora la distinción entre la pregunta por lo que hay y la cuestión sobre cómo conocemos lo que es, lo cual remite a que el ser entendido como diferencia sea indisociable del pensamiento humano.⁶

Dicho esto, a continuación, se desarrollan las relaciones entre la Ilustración — conceptualizada como el desencantamiento del mundo realizado mediante el escrutinio racional de la naturaleza—, el naturalismo — entendido como un proyecto donde se rechaza la idea de que la mente refleja intuitivamente el mundo— y el nihilismo — que designa la falta de reciprocidad entre los seres humanos y la naturaleza— en la filosofía de Brassier. Para concluir,

3 Ray Brassier, *Nihil desencadenado. Ilustración y extinción*, trad. Borja García Berceo (Materia Oscura, 2017), 67-76.

4 Brassier, *Nihil desencadenado*, 291-306.

5 Brassier, *Nihil desencadenado*, 81-107.

6 Ray Brassier, “Conceptos y objetos”, en *Realismo especulativo*, ed. Armen Avanessian, trad. Mauro Reis (Materia Oscura, 2019), 237-38.

se pregunta por la función de la filosofía en relación con los límites de este naturalismo racionalista, en el que se defiende que la realidad no posee un significado de modo originario.

Para desarrollar el anudamiento de tales conceptos, en este artículo se utilizan principalmente el libro *Nihil desencadenado. Ilustración y extinción* y los artículos “Conceptos y objetos” —texto sobre el cual Graham Harman afirmó, en 2018, que es el trabajo más importante de Brassier después de su obra sobre el nihilismo—⁷ y “Nominalism, Naturalism, and Materialism: Sellars’s Critical Ontology”. Las razones de esta elección corresponden a que, en *Nihil desencadenado*, hay dos capítulos que abonan a los objetivos de este trabajo: un capítulo sobre el materialismo eliminativo donde se problematiza la naturalización de la mente;⁸ y otro en torno al desencantamiento de la historia realizado a partir de una perspectiva naturalista.⁹ Así también, en los otros dos artículos mencionados se encuentran las bases conceptuales del naturalismo de Brassier —como la crítica del mito de lo dado y el concepto naturalista de significado—, las cuales provienen de la filosofía de Wilfrid Sellars.

Ilustración y desencantamiento

En un conocido pasaje, Adorno y Horkheimer señalan que el “[...] programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia”.¹⁰ Sin embargo, el peligro

7 Graham Harman, *Speculative Realism: An Introduction* (Medford: Polity Press, 2018), 35.

8 Brassier, *Nihil desencadenado*, 29-80.

9 Brassier, *Nihil desencadenado*, 81-109.

10 Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, trad. Juan José Sánchez (Trotta, 1998), 59.

de esta empresa ilustrada se encuentra en que la razón pretende anular y superar el mito mediante la repetición de un acto que es propio de lo mítico: el sacrificio. La razón sacrifica el mito a través de la reproducción de una acción mítica. Como alternativa a este problema, los filósofos alemanes apuntan hacia una reconciliación entre razón y naturaleza que implica, por una parte, el abandono de la lógica del sacrificio y, por otra, el reconocimiento de la dependencia y la pertenencia de los seres humanos a una realidad que los sostiene y de la cual son una prolongación. La posibilidad de esta reconciliación es precisamente lo que Brassier pone en duda cuando escribe:

[...] comenzaremos a darnos cuenta de hasta qué punto el horizonte último de la crítica de Adorno y Horkheimer a la razón científica es la rehabilitación de una naturaleza “viva” plenamente antropomórfica; en otras palabras, la resurrección del aristotelismo: la naturaleza entendida como la depositaria de un significado antropológicamente accesible, de una intencionalidad esencial, en la que el aurático *telos* presente en cada entidad proporciona un índice inteligible de su valor moral. Subyacente a este [...] señuelo de una segunda naturaleza, se halla el ansia de borrar la distinción entre conocimiento y valor; la añoranza de una reconciliación entre el “es” y el “debería”, para así “cerrar” la brecha contemporánea —pues aislada del contacto humano la naturaleza “sufre”— entre la comprensión de lo que una entidad es y el conocimiento de cómo hay que conducirse con respecto a ella. Parece claro, pues, que lo que este pensar filosófico por una segunda naturaleza revela no es ni más ni menos que un deseo de revocar el distanciamiento entre espíritu y materia, de reforzar la “cadena del ser” y, en última instancia, de repudiar

la tarea de desencantamiento iniciada por Galileo en el campo de la física, continuada por Darwin en el campo de la biología y extendida hoy en día por la ciencia cognitiva al terreno de la mente.¹¹

Entonces, lo que en este punto se reivindica es el desencantamiento de una ilustración radical que, desde los siglos XVII y XVIII hasta nuestros días, ha acumulado éxitos cognitivos en cuanto a la comprensión de la naturaleza y de lo humano, mediante las ciencias físicas, la teoría evolutiva y las ciencias cognitivas, cuyos efectos críticos de las representaciones religiosas y cosmovisiones míticas han suscitado reacciones estéticas y teóricas, cuya historia abarca desde el romanticismo hasta las filosofías de la alteridad radical. En este sentido, el

[...] desencantamiento del mundo, entendido como una consecuencia del proceso por medio del cual la Ilustración hizo añicos “la gran cadena del ser” y desfiguró el “libro del mundo”, es una consecuencia ineludible de la deslumbrante potencia de la razón y, por ello mismo, representa un estimulante vector para el descubrimiento intelectual en lugar de un empobrecimiento catastrófico. [...] El desencantamiento del mundo merece ser celebrado como un triunfo de la madurez intelectual, no lamentado como un empobrecimiento debilitante.¹²

11 Brassier, *Nihil desencadenado*, 94.

12 Brassier, *Nihil desencadenado*, 16-7. La Ilustración entendida como el desencantamiento racional, científico y naturalista del mundo y de la mente, que para Brassier puede desembocar políticamente en un nuevo prometeísmo de izquierda —la idea de que la transformación de nosotros mismos y del mundo no posee ningún límite predeterminado—, no debe confundirse con la Ilustración oscura. Esta última es el nombre que el filósofo y escritor Nick Land da a las manifestaciones contemporáneas de un pensamiento neo-reaccionario que sostiene la incompatibilidad entre la libertad y la democracia. Ver Nick Land, *Dark Enlightenment* (Imperium Press, 2022). El viraje de Land —quien alguna

Como muestra de las repercusiones contemporáneas del desencantamiento ilustrado, a continuación, se desarrollan brevemente dos ejemplos concernientes al estudio de la mente y la historia, que no sólo involucran al pensamiento de Brassier, sino que también se inscriben en programas naturalistas más amplios. Como es sabido, las investigaciones contemporáneas sobre la mente se basan en procedimientos contra-intuitivos y se realizan desde una perspectiva terciopersonal. Tales investigaciones, que se refieren a las ciencias cognitivas y a determinadas variantes del materialismo eliminativo, han sido capaces de poner en entredicho el ya mencionado principio de los principios de la fenomenología enunciado por Husserl: que lo dado a la intuición sólo puede tomarse como se da y en los límites en los que se brinda.¹³ La razón es que

vez fue un izquierdista radical e influencia intelectual para Brassier— hacia la neo-reacción está intrínsecamente vinculado a su comprensión del capitalismo actual: una catástrofe ya consumada que revela al capital como el verdadero sujeto de la historia. Al respecto, Land escribe: “El capital, en su autodefinition última, no es nada sino el factor acelerador social abstracto. Su esquema positivo lo agota. El desenfreno consume su identidad. Cualquier otra determinación es descartada como un accidente, en algún estadio de su proceso de intensificación. Dado que cualquier cosa capacitada para alimentar consistentemente la aceleración sociohistórica será capital, necesaria o esencialmente, la posibilidad de que cualquier «aceleracionismo de izquierda» unívoco adquiera impulso puede ser descartada con confianza. El aceleracionismo no es otra cosa que la consciencia de sí del capitalismo, y eso apenas está comenzando («todavía no hemos visto nada»). Nick Land, *Teleoplexia*. Ensayos sobre aceleracionismo y horror, trad. Ramiro Sanchiz (Holobionte, 2021), 25-6. Aquí puede notarse la disputa entre la Ilustración oscura de Land, a la cual subyace el supuesto del inexorable movimiento aceleracionista del capital, y el aceleracionismo de izquierda —al cual Brassier se adhiere mediante su prometeísmo— donde se asevera que la aceleración tecnológica puede llevar a la constitución de un mundo pos-capitalista: un estado de cosas donde las máquinas ha reemplazado gran parte del trabajo humano y se ha roto el par trabajo/salario. Ver Nick Srnicek y Alex Williams, *Inventar el futuro. Poscapitalismo y un mundo sin trabajo*, trad. Adriana Santoveña (Malpaso, 2016), 155-86.

13 Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos (Fondo de Cultura Económica, 1962), 58.

[...] al margen de cualquier error que pueda contener, el ME [materialismo eliminativo] es perfectamente concebible, y sin embargo es precisamente eso lo que las pretensiones trascendentales de la fenomenología no pueden tolerar. Por consiguiente, el hecho de ser concebible basta por sí solo para socavar el supuesto carácter indudable de “nuestra experiencia del significado”, así como la supuesta incorregibilidad de nuestras “intuiciones nocionales originarias”.¹⁴

En términos generales, el materialismo eliminativo se refiere al desplazamiento de la psicología popular —el marco conceptual y precientífico utilizado para explicar, desde el sentido común, la conducta de los seres humanos— en favor de explicaciones provenientes de las ciencias naturales y cognitivas. Entonces, como ejemplo de una teoría de la mente con rasgos eliminativos y comprometida con el naturalismo, puede destacarse la conceptualización de la subjetividad humana como un auto-modelo fenoménico (*phenomenal self-model*), propuesta por el filósofo Thomas Metzinger.¹⁵ Al contrario de la fenomenología, donde lo que aparece remite de manera originaria a los términos de la primera persona, en la teoría del auto-modelo fenoménico se defiende, desde una perspectiva terciopersonal acoplada con las ciencias cognitivas, que la subjetividad es un modelo consciente del organismo, experimentado como una totalidad unificada, el cual es activado por el cerebro. Metzinger argumenta que las neurociencias han demostrado que la experiencia consciente es un constructo interno en extremo selectivo que representa información física.¹⁶

14 Brassier, *Nihil desencadenado*, 68.

15 Thomas Metzinger, *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity* (The MIT Press, 2003).

16 Thomas Metzinger, *The Ego Tunnel. The Science of the Mind and the Aitías*. Revista de Estudios Filosóficos.

La experiencia del mundo y de nosotros mismos se encuentra mediada por órganos sensoriales que han evolucionado por razones de supervivencia. Los objetos que experimentamos son, entonces, una fracción de una realidad física portentosamente rica. Más aún, en la teoría de Metzinger se explica que los cerebros de los seres humanos generan una simulación del mundo tan perfecta que no puede reconocerse como una imagen. Así también, los cerebros forman una imagen de nosotros mismos como un todo, que incluye nuestro cuerpo y nuestros estados psicológicos; nuestra relación con el pasado y el futuro; del mismo modo que nuestro vínculo con otros seres conscientes. Dentro de este mundo modelado, el organismo simula un centro que es experimentado como un yo. Sin embargo, los mecanismos neurobiológicos implicados en la formación del mundo modelado y del yo simulado no pueden experimentarse conscientemente, sino que son transparentes.¹⁷ Como efecto del éxito cognitivo de esta teoría, en ella se realiza un desencantamiento de la experiencia inmediata del presente, que apunta a que no somos lo que experimentamos ser:

Como nos dice la neurociencia moderna, nunca estamos en contacto con el presente, porque el propio procesamiento de información neuronal toma tiempo. Las señales tardan en viajar desde sus órganos sensoriales por las múltiples vías neuronales de su cuerpo hasta su cerebro, y tardan en procesarse y transformarse en objetos, escenas y situaciones complejas. Así que, estrictamente hablando, lo que usted experimenta como el momento presente es en realidad el pasado.

Myth of the Self (Basic Books, 2009), 15-24.

17 Metzinger, *The Ego Tunnel*, 15-24.

En este punto, queda claro por qué los filósofos hablan de conciencia “fenoménica” o de experiencia “fenoménica”. Un fenómeno es una apariencia. El Ahora fenoménico es la apariencia de un Ahora. La naturaleza optimizó nuestra experiencia temporal durante los últimos dos millones de años de modo que experimentamos algo como si tuviera lugar *ahora*, porque esta disposición es funcionalmente adecuada para organizar nuestro espacio conductual. Pero desde un punto de vista más riguroso y filosófico, la interioridad temporal del Ahora consciente es una ilusión. No *hay* un contacto inmediato con la realidad.¹⁸

De este modo, la naturalización de la mente destituye la primacía de los términos de la primera persona, donde lo que se da a la intuición como supuestamente originario es afirmado como incontestable. Una operación de desencantamiento análoga puede ubicarse en el ámbito de la historia. La pretensión de armonizar los intereses humanos con la naturaleza se reduce severamente ante una historia natural cuyo curso abarca estratos temporales, incluidos los de la evolución de la vida, donde lo humano se presenta como un momento específico. La historia natural de la vida media la historia sociocultural humana. Esto último es recordado, con polémica, por el filósofo de la biología Daniel Dennett, cuando sitúa la historia de las religiones, desprendiéndolas de su carácter absoluto y originario, en el tiempo de la historia natural:

El protestantismo tiene menos de quinientos años de edad, el islamismo menos de mil quinientos, y el cristianismo menos de dos mil. El judaísmo no alcanza siquiera a doblar ese número [...].

18 Metzinger, *The Ego Tunnel*, 37-8. [Traducción propia]

Biológicamente hablando, todos éstos son períodos de tiempo cortos. Ni siquiera son largos cuando se los compara con otras características de la cultura humana cuyas edades son mucho mayores. La escritura tiene más de cinco mil años de edad, la agricultura más de diez mil, y el lenguaje —¿quién sabe?— quizá “sólo” cuarenta mil, aunque es posible que tenga una antigüedad diez o veinte veces mayor. Éste es un tema de investigación muy controvertido [...]. [...] Como quiera que se daten sus orígenes, el lenguaje es mucho, mucho más antiguo que cualquier religión existente, o incluso que cualquier religión de la que tengamos algún conocimiento histórico o arqueológico. La evidencia arqueológica más antigua e impresionante que tenemos son los elaborados sitios de sepultura Cro-Magnon en la República Checa, y éstos tienen unos veinticinco mil años de edad.¹⁹

Con tales señalamientos, contenidos en *Romper el hechizo. La religión como fenómeno natural*, Dennett se dirige hacia la elaboración de una historia de la religión comprendida desde la teoría de la evolución por selección natural. En este abordaje, las inquietudes religiosas y la existencia de una subjetividad condicionada por el cerebro se vinculan porque, evolutivamente, el yo se encuentra en una constante búsqueda de estabilidad, protección y seguridad emocional, la cual no puede satisfacerse, con plenitud, en el mundo físico ni en el social: el acontecimiento de la muerte y la posibilidad del conflicto con otros seres cognitivos son muestra de ello. Esta condición da lugar a la tendencia a satisfacer tales necesidades emocionales mediante creencias concernientes a mundos y seres metafísicos.²⁰

19 Daniel Dennett, *Romper el hechizo. La religión como fenómeno natural*, trad. Felipe De Brigard (Katz, 2007), 131-2.

20 Thomas Metzinger, “El precio del autoconocimiento”, *Mente y Cerebro*, Aitías. Revista de Estudios Filosóficos.
Vol. V, N° 9, Enero-Junio 2025, pp. 23-53

A través de estos ejemplos, puede afirmarse que la relación entre la racionalidad ilustrada y el naturalismo corresponde a que la operación contemporánea del desencantamiento del mundo se realiza mediante proyectos que apuntan, por un lado, hacia la conceptualización de la mente como un fenómeno natural y, por otro, hacia la localización de la historia sociocultural humana en la temporalidad de los objetos naturales.

Naturalismo: significado, mito de lo dado y realismo

El naturalismo es un proyecto filosófico contemporáneo basado en una racionalidad que es heredera de algunos de los aspectos más radicales de la Ilustración: el compromiso con el materialismo —rasgo ontológico— y el conocimiento de lo real desarrollado por la ciencia moderna —rasgo epistemológico—. Sobre esta vía, el naturalismo, concentrado en los trabajos de Brassier, puede definirse a partir de tres cuestiones específicas: el problema del significado, la crítica del mito de lo dado y la defensa del realismo. A propósito de la cuestión del significado, Brassier formula el siguiente imperativo naturalista:

No puede invocarse el significado ni como un constituyente originario de la realidad (como lo es para el esencialismo aristotélico) ni como condición originaria de acceso al mundo (como lo es para la ontología hermenéutica de Heidegger): debe reconocerse que es un fenómeno condicionado, generado por mecanismos sin significado, aunque manejables, que operan tanto a nivel sub-personal (neurocomputacional) como supra-personal (sociocultural).²¹

no. 21 (2006): 80-5.

21 Brassier, “Conceptos y objetos”, 238-39.

Aitías.Revista de Estudios Filosóficos.

Vol. V, N° 9, Enero-Junio 2025, pp. 23-53

Entonces, la tesis central de este naturalismo consiste en afirmar que la realidad no posee, de un modo esencial u originario, un significado. El significado no es una propiedad necesaria de la realidad, aunque su existencia contingente se ubica en la inmanencia del orden natural. Desde esta perspectiva naturalista, el significado se genera a partir de las conexiones entre objetos físicos, organizados por patrones, y objetos lingüísticos naturales. Los objetos físicos se refieren a entidades materiales como el organismo humano y las realidades neurobiológicas, mientras que los objetos lingüísticos naturales son las marcas, los sonidos y los espaciamentos que pueden constatarse fácticamente en las expresiones lingüísticas. Además de estos tipos de objetos, la existencia del significado también depende de reglas formales y semánticas; del mismo modo que de hábitos de comportamiento. Por lo tanto, el significado de las representaciones de la realidad es el resultado de las conexiones entre patrones físicos —objetos naturales lingüísticos y no-lingüísticos— y las regularidades semánticas y comportamentales seguidas por los hablantes, las cuales se encuentran instaladas en tales patrones.²² No obstante, esta comprensión del significado hace posible considerar a este naturalismo como trascendental, término que se refiere, aquí, a la diferencia lógica, pero no ontológica, entre pensamientos y cosas. Mientras que los objetos físicos y los objetos lingüísticos naturales son definidos como causas materiales, las reglas formales y semánticas —irreducibles a tales causas— pertenecen al ámbito de las razones. A su vez, las razones proveen el marco normativo desde el cual se elabora el conocimiento científico de la naturaleza. De ahí su irreducibilidad. No se trata de un dualismo, sino de dos registros de descripción:

22 Ray Brassier, "Nominalism, Naturalism, and Materialism: Sellars's Critical Ontology", en *Contemporary Philosophical Naturalism and Its Implications*, eds. Bana Bashour y Hans. D. Muller (Routledge, 2014), 101-14.

Entonces, la descripción entre pensamiento y cosa no necesita de trascendencia alguna. El pensamiento está inserto en la realidad que intenta conocer. El desafío del naturalismo trascendental es identificar las características generales que todo sistema conceptual debe poseer para conocer la naturaleza de la que forma parte. La manera en la que conocemos el mundo está condicionada por nuestra inserción en él, inserción que limita el conocimiento que poseemos. El naturalismo trascendental impone una limitante metodológica que insiste en la interacción dinámica entre el conocedor y lo conocido, a la vez que rechaza la tesis de una armonía pre-establecida entre pensamiento y ser, y de cualquier postulado de isomorfismo entre conceptos y objetos.²³

La ausencia de isomorfismo entre el pensamiento y las cosas implica aseverar que la realidad carece de forma proposicional. Creer lo contrario nos sitúa dentro del mito de lo dado: pensar que el mundo se muestra, tal como es, a la intuición. Tanto esta conceptualización naturalista del significado como la crítica del mito de lo dado —la segunda cuestión implicada en la definición del presente naturalismo— tienen su fuente en la filosofía de Sellars. En síntesis, oponerse al mito de lo dado implica afirmar que la estructura categorial del mundo, si posee alguna, no se manifiesta, tal cual es, a la mente.²⁴ Esto significa que la realidad no posee una estructura proposicional y que la mente no refleja directamente la naturaleza a través de la intuición. Por su parte, Brassier desarrolla la crítica del mito de lo dado a partir de dos aspectos: el epistémico y el categorial. El mito de lo dado epistémico corresponde

23 Ray Brassier, “Desnivelación: contra las “ontologías planas””, trad. Laureano Ralón y Gerardo Flores Peña. *Reflexiones Marginales*, no. 44 (2018).

24 Wilfrid Sellars, “Foundations for a Metaphysics of Pure Process”. *The Monist* 64, no. 1 (1980): 12.

a la confusión entre pensar y sentir. Si el conocimiento corresponde a hechos estructurados proposicionalmente, los problemas que surgen son dos: si resulta posible sentir los hechos y si la habilidad para sentirlos es adquirida o no. Si tal habilidad es adquirida, entonces no existe realmente una capacidad sensorial debido a que, por definición, la facultad para sentir contenidos sensibles no es adquirida. Y si los hechos pueden sentirse, entonces la sensación tiene una forma proposicional. Lo último significaría aseverar que la sensación refleja una realidad estructurada proposicionalmente, cuando la forma proposicional pertenece al orden de lo inteligible. Entonces, si “[...] la habilidad para sentir hechos no es adquirida, ésta no puede explicarse, desde el naturalismo, en los términos de la evolución por selección natural. Por tanto, la congruencia entre el orden de lo sensible y el orden de lo inteligible debe dejarse sin explicación o explicarse mediante la invocación de factores sobrenaturales”.²⁵

Criticar el mito de lo dado epistémico implica asumir que la “conciencia sensorial por sí sola no constituye conocimiento. El conocimiento no-inferencial [...] —ver que la sangre es roja o que el reloj ha dado las doce— es una percepción mediada conceptualmente, no una intuición sensible. La inmediatez perceptual de dicho conocimiento está mediada por un elaborado marco conceptual de objetos relacionados en un espacio y un tiempo públicamente observables”.²⁶

La mezcla entre pensar y sentir conduce al mito de lo dado categorial. Este segundo aspecto señala la confusión

25 Brassier, “Nominalism, Naturalism, and Materialism”, 103-104. [Traducción propia]

26 Brassier, “Nominalism, Naturalism, and Materialism”, 104. [Traducción propia]

entre sentir y sentir algo en cuanto tal. Su crítica consiste en identificar que la conciencia sensorial de algo no significa tener conciencia de ese algo en cuanto tal. La razón es que ser consciente de un elemento que posee un estatus categorial F, no es estar consciente de éste como F, puesto que “sentir algo *como* F es desplegar el concepto de F. Este despliegue se rige por reglas. Pero seguir reglas es pensar, que es una actividad irreductible a la capacidad de sentir, incluso si está ligada a ella en el caso de los seres inteligentes”.²⁷

De esta crítica del mito de lo dado, en sus modalidades epistemológica y categorial, se concluye que la mente no puede entrar en contacto directo con lo real mediante la intuición. Sin embargo, tal conclusión no impide que pueda pensarse sobre lo real ni imposibilita formular explicaciones sobre cómo el pensamiento surge dentro de la naturaleza. En el marco de este naturalismo, el pensamiento sobre lo real se desarrolla a partir de revisiones conceptuales por parte de los filósofos, de diálogos entre las comunidades científicas, de metodologías contra-intuitivas y desde el estudio de entidades que no se manifiestan de manera inmediata, o supuestamente originaria, a la intuición, como los átomos, las células y los procesos sinápticos.

La defensa de que puede pensarse indirectamente lo real, mediante el concepto, consiste en la afirmación de un realismo poskantiano, que constituye la tercera cuestión implicada en la definición de este naturalismo. Tal defensa no corresponde a una demostración definitiva del acceso cognitivo a una realidad sin sujeto, sino que concierne a mostrar que no puede prohibirse, de modo *a priori*, que el pensamiento puede captar conceptualmente lo real. Para afirmar esta idea, Brassier recurre a la reformulación de

27 Brassier, “Nominalism, Naturalism, and Materialism”, 104. [Traducción propia]

una falacia conocida como la *Gema* (*the Gem*), elaborada por el filósofo australiano David Stove:²⁸ “No se puede experimentar/percibir/concebir/representar/referir las cosas a menos que las condiciones para la experiencia/percepción/concepción/representación/referencia imperen. Luego, no se puede experimentar/percibir/concebir/representar/referir las cosas en-sí”.²⁹

Son dos los problemas principales que subyacen a este razonamiento. El primero se refiere a que, de una premisa tautológica, la relación circular entre el acceso a las cosas y sus condiciones, se extrae una conclusión que no pertenece a esta tautología: la imposibilidad del acceso a las cosas en-sí. Formalmente, no puede derivarse una conclusión que no es tautológica de una premisa que sí lo es. El segundo problema es que en el argumento ocurre una confusión entre el uso del término cosas: como objetos percibidos y como objetos en cuanto tales. En la premisa se trata de cosas percibidas; en la conclusión, de cosas en sí mismas. En este sentido, Brassier expresa que “[...] es cierto que no podemos concebir cosas independientes del concepto sin concebirlas; pero de ninguna manera puede deducirse de esto que no podamos concebir cosas que existan independientemente de conceptos, dado que no hay transitividad lógica de la dependencia de los conceptos respecto a la mente o de la dependencia de los objetos concebibles”.³⁰ Negar esta última idea es confundir la diferencia entre la mente y las cosas con la independencia de las cosas respecto de los conceptos. Por tanto, la existencia de un objeto independiente de la mente no implica que ésta no pueda acceder conceptualmente a él. La independencia

28 David Stove, *The Plato Cult and Other Philosophical Follies* (Blackwell, 1991), 135-77.

29 Brassier, “Conceptos y objetos”, 262.

30 Brassier, “Conceptos y objetos”, 260.

de la mente en relación con las cosas no es equivalente a la inaccesibilidad conceptual a lo real.

Asumir que el significado no se encuentra originariamente en lo real, sino que está condicionado por realidades neurobiológicas y materiales sin significado, es afín a la idea de que la realidad no posee una estructura proposicional ni puede reflejarse directamente en la intuición, como es señalado mediante la crítica del mito de lo dado. Y aunque a pesar de esto las cosas pueden alcanzarse indirectamente mediante los conceptos, es en la disyunción entre la mente humana y la realidad donde aparece el problema del nihilismo.

Genealogía del nihilismo

El desencanto del mundo producido por la racionalidad ilustrada, que en la actualidad adopta la forma de un naturalismo, es inseparable de la afirmación contundente de un realismo, el cual da lugar al concepto de nihilismo propuesto por Brassier. Por consecuencia,

[...] contrariamente a lo que Jacobi y tantos filósofos desde entonces han señalado, el nihilismo no es una exacerbación patológica del subjetivismo que lleva a la anulación del mundo y a reducir la realidad a un correlato del ego absoluto, sino, más bien, el corolario inevitable de la convicción realista de que existe una realidad independiente de la mente que, pese a las presunciones del narcisismo humano, se muestra indiferente a nuestra existencia y ajena a los “valores” y “significados” con los que la revestimos para que nos resulte más acogedora.³¹

31 Brassier, *Nihil desencadenado*, 17.

Para clarificar esta singular concepción del nihilismo, resulta útil confrontarla con el uso que se hace de este término en la filosofía de Friedrich Nietzsche. El nihilismo, en el marco de la filosofía nietzscheana, se refiere principalmente al reconocimiento de que determinados valores superiores o cosmológicos (*obersten Werthe*),³² estructurantes de la metafísica —como la identidad, la causalidad, la ley natural, la teleología necesaria y la verdad entendida como la correspondencia entre el discurso y la esencia de las cosas—, no pueden sostenerse más. La caída de este mundo verdadero³³ implica apuntar hacia la conceptualización de una naturaleza no-antropomórfica e indiferente a los designios humanos.³⁴ Por consiguiente, antes que en los trabajos de Brassier, la cuestión de la indiferencia de la naturaleza frente a lo humano es un tema presente en la filosofía de Nietzsche. Los medios que Nietzsche utiliza para afirmar la indiferencia de la naturaleza son principalmente dos. Uno es el saber cosmológico disponible en su época, el cual ocupa para elaborar la conocida fábula con la que inicia *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*,³⁵ donde se concluye que, si la vida y el pensamiento en la tierra cesaran, el curso del universo continuaría de manera impasible. Y el otro consiste en la genealogía que le permite asegurar que conceptos como razón, orden, ley, belleza y sabiduría, cuando se comprenden como realidades estructurantes de

32 Friedrich Nietzsche, “Der Wille zur Macht. Versuch einer umwerthung aller Werthe. Erstes und Zweites Buch (1884-1888). Pläne und Entwürfe”, en Friedrich Nietzsche Gesammelte Werke. Achtzehnter Band (Musarion Verlag, 1926), 11.

33 Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Alianza, 2002), 57-8.

34 Alberto Villalobos Manjarrez, *La crítica del mundo verdadero en la filosofía de Nietzsche* (CRIM-UNAM, 2023).

35 Friedrich Nietzsche y Hans Vaihinger, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. La voluntad de ilusión en Nietzsche*, trad. Luis M. Valdés y Teresa Orduna (Tecnos, 1996), 17-8.

la totalidad del mundo, se revelan como antropomorfismos. Cabe señalar en este punto que la extinción de la vida —pensada por Nietzsche— y su radicalización como la extinción de la materia —teorizada filosóficamente por Brassier— constituyen un problema clave para comprender la indiferencia de la naturaleza ante los intereses humanos.

Por otra parte, el distanciamiento entre el nihilismo de Nietzsche y el de Brassier reside en la cuestión de la verdad: mientras que Nietzsche reniega del concepto de verdad —comprendido como la concordancia entre el lenguaje y la esencia de las cosas—, Brassier afirma el nihilismo mediante la verdad de una naturalización de la materia, la vida, la mente y la historia. En este punto aparece otra separación entre ambos nihilismos. Nietzsche critica la causalidad mecanicista y el concepto de ley natural de la ciencia moderna, concibiéndolos como reducciones antropomórficas, mientras que desde el naturalismo defendido por Brassier se subraya que, en cambio, el reduccionismo se encuentra en un entendimiento de la naturaleza que se restringe únicamente a los limitados recursos de la perspectiva de la primera persona.

Puesto que caracterizar el nihilismo como la indiferencia de la naturaleza ante los propósitos humanos, elucidada mediante un naturalismo racionalista y heredero de la Ilustración, no es habitual, el filósofo contemporáneo Quentin Meillassoux ofrece una breve genealogía que permite comprender mejor su localización histórica y conceptual. Para Meillassoux, el proyecto de Brassier significa la renovación de la figura original del nihilista.³⁶ Esta figura no remite al surgimiento histórico del término nihilismo con el ilustrado Anacharsis Cloots —quien predicó el culto a

36 Quentin Meillassoux, “Le nihilisme selon Ray Brassier”, en *Choses en soi. Métaphysique du réalisme*, eds. Emmanuel Alloa y Élie During (Presses Universitaires de France, 2018), 329-35.

la razón durante la revolución francesa— o con el filósofo alemán Friedrich Jacobi, sino que se refiere al personaje Yevgeny Bazarov de la novela *Padres e hijos*,³⁷ escrita por el ruso Iván Turguéniev y publicada en 1862. Bazarov es un nihilista porque niega la existencia de realidades espirituales en favor de un materialismo científico, el cual fue calificado por Friedrich Engels como vulgar, ya que no incorporaba dentro de sí el proceso dialéctico. El nihilismo de Bazarov fungió como símbolo del materialismo químico que durante el siglo XIX intentó desplazar a la filosofía.³⁸ Pero más tarde, a finales de este siglo, Nietzsche vinculó el nihilismo al problema romántico de la muerte de Dios. La paradoja del nihilismo de Nietzsche es que, además de referirse a la imposibilidad de sostener un fundamento trascendente del mundo, la muerte de Dios, desde su acepción romántica, es contraria a la concepción materialista científica de los seres humanos, que es defendida por el nihilista original. Entonces, “[...] el nihilismo original, separado del tema de la muerte de Dios, no proviene del romanticismo, sino más bien de la parte más radical de las Luces”.³⁹ Siguiendo esta genealogía, Meillassoux expresa sobre el nihilismo de Brassier:

Decantado de la melancolía del Dios muerto, el nihilismo se encuentra así devuelto a un pensamiento cuyos intereses se diferencian igualmente, con la mayor serenidad, de los de la vida. Es una filosofía que, en efecto, rompe resueltamente con toda forma de vitalismo, y, al contrario, hace del fin del mundo, de la extinción futura de nuestra especie o de nuestro sol, tal como fueron imaginadas por el joven Nietzsche o

37 Iván Turguéniev, *Padres e hijos*, trad. Rafael Cañete Fuillerat (Akal, 2011).

38 Meillassoux, “Le nihilisme selon Ray Brassier”, 332.

39 Meillassoux, “Le nihilisme selon Ray Brassier”, 334. [Traducción propia]

por Lyotard, un trascendental de la filosofía capaz de recuperar lo orgánico como un momento de lo inerte. [...] Porque este nihilismo sabe que no hay nada más difícil para el pensamiento que pensar lo que hay cuando no hay más pensamiento — que pensar en su propia aniquilación. Ésta no es más la figura del nihilista «presentable» que canta sombríamente el olvido del ser y la muerte de Dios. Es la figura del nihilista impresentable que disecciona con entusiasmo a los batracios.⁴⁰

Como puede notarse, este nihilismo es de carácter ontológico, puesto que en él se afirma la existencia de una realidad irreductible al antropomorfismo e indiferente a los propósitos humanos, pero que, sin embargo, puede conocerse indirectamente mediante el concepto. No se trata de un nihilismo moral, porque el hecho de que la realidad carezca de forma proposicional y de propósitos esenciales implica que no hay ninguna restricción que indique, de manera preestablecida, hasta qué punto puede transformarse. Tal realidad, por supuesto, nos incluye a nosotros mismos.⁴¹ Esta tesis prometeica, en la que se entretienen la técnica, la ética y la política, es, de hecho, compatible con ciertas versiones renovadas del marxismo;⁴² además de que contribuye al desencantamiento de una concepción teológica o esencialista de la naturaleza, que trata como inamovible a la condición humana actual.

40 Meillassoux, “Le nihilisme selon Ray Brassier”, 334-335. [Traducción propia]

41 Ray Brassier, “El prometeísmo y sus críticos”, en *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*, comp. Armen Avanessian y trad. Mauro Reis (Caja Negra, 2017), 201-20.

42 Ray Brassier, “Concrete-in-thought, concrete-in-act: Marx, materialism and the exchange abstraction”, en *Crisis & Critique* 5, no. 1 (2018): 111-29; Srnicek y Williams, *Inventar el futuro*.

Conclusión. La filosofía y los límites del naturalismo

En el proyecto de este naturalismo contemporáneo se entrecruzan la operación del desencantamiento ilustrado y el nihilismo que designa la irreductibilidad de la naturaleza a los designios humanos. De modo que, para finalizar este texto, preguntamos por la función de la filosofía en este naturalismo y por los límites de la naturalización de lo real. Ambas respuestas pueden obtenerse, de manera tentativa, mediante la filosofía de Sellars, la cual estructura el proyecto de Brassier. A diferencia de una paradójica eliminación de la filosofía, una vez que son esclarecidos sus falsos problemas mediante el análisis lógico de las proposiciones —donde se arroja la escalera después de haberla subido—, como propuso Ludwig Wittgenstein en el *Tractatus logico-philosophicus*,⁴³ en este naturalismo, la filosofía figura como una reformadora conceptual y categorial que es capaz de autocorregir sus propios postulados por medio de la racionalidad. En este sentido, la tarea de la filosofía

[...] no es sólo anatomizar las estructuras categoriales propias de las imágenes manifiesta y científica respectivamente, sino también proponer nuevas categorías a la luz de la obligación de explicar el estado de la racionalidad conceptual dentro del orden natural. Así, la filosofía no es la mera subalterna de la ciencia empírica; ella mantiene una función autónoma como legisladora de la revisión categorial.⁴⁴

Si la filosofía se encarga de disponer categorialmente las imágenes manifiesta y científica de los seres humanos y

43 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Enrique Tierno Galván (Alianza, 1981), 6.54, 203.

44 Brassier, “Nominalism, Naturalism, and Materialism”, 112. [Traducción propia]

del mundo, esto significa que desde su autonomía pueden establecerse los límites de la naturalización de lo real. Tales imágenes corresponden a la partición ontológica y epistemológica de la realidad elaborada en la filosofía de Sellars.⁴⁵ La imagen manifiesta se refiere a la concepción que los seres humanos han elaborado de sí mismos y del mundo a través de la reflexividad filosófica, mientras que en la imagen científica estos figuran, por la vía de procedimientos contra-intuitivos, como sistemas físicos complejos.⁴⁶ Empero, la física no es el único discurso que constituye la imagen científica de los seres humanos, sino que también deben agregarse otras disciplinas como la biología evolutiva y las ciencias cognitivas. La relación entre ambas imágenes es asimétrica, incluso conflictiva, puesto que, en términos ontológicos y epistemológicos simplificados, los objetos manifiestos a la percepción humana, incluidos los seres humanos, no son equivalentes a las partículas imperceptibles de las que están compuestos estos mismos objetos, si se les considera desde la imagen científica, cuyas metodologías e instrumentos dan cuenta de realidades que no son perceptibles. Este conflicto conduce a un impasse donde los ejemplos son el pensamiento y los objetos físicos: “[...] sabemos lo que es el pensamiento sin concebirlo como un proceso neurofisiológico complejo, luego no puede *ser* semejante proceso. [...] sabíamos lo que era un objeto físico muchísimo antes de saber que existen partículas imperceptibles; de modo que, razonando parejamente, deberíamos concluir que los objetos físicos no pueden *ser* complejos de semejantes partículas”.⁴⁷

Aunque la imagen manifiesta figura como una precondition metodológica para el desarrollo de la imagen

45 Wilfrid Sellars, “La filosofía y la imagen científica del hombre”, en *Ciencia, percepción y realidad*, trad. Víctor Sánchez de Zavala (Tecnos, 1971), 9-49.

46 Brassier, *Nihil desencadenado*, 29.

47 Sellars, “La filosofía y la imagen científica del hombre”, 40-1.

científica, la primera no es un ningún marco originario o trascendental exento de revisiones y correcciones conceptuales. La imagen científica ha modificado históricamente a la imagen manifiesta. El ejemplo paradigmático se encuentra en la compleja relación entre la mente y el cerebro, elucidada desde las ciencias cognitivas, que ha transformado el campo de la filosofía. No obstante, para Sellars, ambas imágenes no pueden subsumirse entre sí. La razón principal es que la imagen manifiesta posee una autonomía normativa concerniente a las personas, que es de un orden distinto a los objetos susceptibles de escrutinio científico. Tal normatividad se refiere a que

[...] el marco conceptual de las personas es aquel en el que nos consideramos mutuamente partícipes de las intenciones comunitarias que proporcionan el ambiente de principios y de normas —ante todo, los que hacen posible el discurso con sentido y la racionalidad misma— dentro del cual vivimos nuestras propias vidas individuales: casi se puede definir a las personas como seres que tienen intenciones. De ahí que este marco conceptual no sea algo que fuese preciso *reconciliar con* la imagen científica, sino algo que ha de *añadirse a* ella; por lo tanto, para completar la imagen científica necesitamos enriquecerla, pero *no* con más maneras de decir lo que suceda, sino con el lenguaje de las intenciones de la comunidad y el individuo [...].⁴⁸

Entonces, las intenciones comunitarias que constituyen el marco normativo que posibilita la operación misma de la racionalidad no pueden subsumirse a la imagen científica, puesto que serían una de sus condiciones. Sin embargo, esto último es precisamente lo que ha puesto en duda el

48 Sellars, “La filosofía y la imagen científica del hombre”, 49.

filósofo Paul Churchland,⁴⁹ cuando afirma que incluso tal intencionalidad comunitaria, postulada desde la imagen manifiesta, puede sustituirse por una explicación de orden neurocomputacional. Con Churchland, se apunta a que la imagen manifiesta sea integrada a la imagen científica.

La alternativa que se propone en el presente texto, respecto a los límites de la naturalización de lo real, no corresponde a que la intencionalidad comunitaria sea un elemento intocable de la imagen manifiesta, ni a que esta última debe, después de todo, ser reemplazada o subsumida por la imagen científica. Una tercera opción consiste en entender la relación entre ambas imágenes como una dialéctica movilizada por la exigencia de una mutua revisión, crítica y corrección. Las relaciones dialécticas que se producen entre la imagen manifiesta y la imagen científica modifican sus categorías a partir de la disyunción que existe entre ambas. Además, el carácter histórico de ambas imágenes impide que su relación cristalice definitivamente en un momento concreto y en una localización específica. Entonces, los límites de la naturalización de lo real son móviles, no pueden afirmarse como concluyentes, y están sujetos a las relaciones históricas y dialécticas entre la reflexividad conceptual, basada en la percepción, y la racionalidad científica, que es capaz de hacer inteligibles objetos que no son perceptibles o que remiten a realidades que no son contemporáneas a la vida humana en su conjunto.

Bibliografía

Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Traducido por Juan José Sánchez. Trotta, 1998.

49 Paul Churchland, *A Neurocomputational Perspective: The Nature of Mind and the Structure of Science* (MIT Press, 1989).

Brassier, Ray. “Concrete-in-thought, concrete-in-act: Marx, materialism and the exchange abstraction”. *Crisis & Critique* 5, no. 1 (2018): 111-29. <https://www.crisiscritique.org/storage/app/media/2018-03-15/brassier-v1.pdf>

Brassier, Ray. “Desnivelación: contra las “ontologías planas””. Traducido por Laureano Ralón y Gerardo Flores Peña. *Reflexiones Marginales*, no. 44 (2018). <https://revista.reflexionesmarginales.com/desnivelacion-contras-las-ontologias-planas/>

Brassier, Ray. “El prometeísmo y sus críticos”. En *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*, compilado por Armen Avanesian y traducido por Mauro Reis. Caja Negra, 2017.

Brassier, Ray. “Nominalism, Naturalism, and Materialism: Sellars’s Critical Ontology”. En *Contemporary Philosophical Naturalism and Its Implications*, editado por Bana Bashour y Hans D. Muller. Routledge, 2014.

Brassier, Ray. *Nihil desencadenado. Ilustración y extinción*. Traducido por Borja García Bercero. Materia Oscura, 2017.

Churchland, Paul. *A Neurocomputational Perspective: The Nature of Mind and the Structure of Science*. MIT Press, 1989.

Dennett, Daniel. *Romper el hechizo. La religión como un fenómeno natural*. Traducido por Felipe de Brigard. Katz: 2007.

Harman, Graham. *Speculative Realism: An Introduction*. Polity Press, 2018.

Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducido por José Gaos. Fondo de Cultura Económica, 1962.

Land, Nick. *Dark Enlightenment*. Imperium Press, 2022.

Land, Nick. *Teleoplexia. Ensayos sobre aceleracionismo y horror*. Traducido por Ramiro Sanchiz. Holobionte, 2021.

Meillassoux, Quentin. “Le nihilisme selon Ray Brassier”. En *Choses en soi. Métaphysique du réalisme*, editado por Emmanuel Alloa y Élie During. París: Universitaires de France, 2018.

Metzinger, Thomas. “El precio del autoconocimiento”. *Mente y cerebro*, no. 21 (2006): 80-5.

Metzinger, Thomas. *Being No One. The Self-model Theory of Subjectivity*. The MIT Press, 2003.

Metzinger, Thomas. *The Ego Tunnel. The Science of the Mind and the Myth of the Self*. Basic Books, 2009.

Nietzsche, Friedrich y Vaihinger, Hans. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. La voluntad de ilusión en Nietzsche*. Traducido por Luis M. Valdés y Teresa Orduna. Trotta, 1996.

Nietzsche, Friedrich. “Der Wille zur Macht. Versuch einer umwerthung aller Werthe. Erstes und Zweites Buch (1884-1888). Pläne und Entwürfe”. En *Friedrich Nietzsche Gesammelte Werke. Achtzehnter Band*. Musarion Verlag, 1926.

Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Alianza, 2002.

Sellars, Wilfrid. “Foundations for a Metaphysics of Pure Process”. *The Monist* 64, no. 1 (1981): 3-90.

Sellars, Wilfrid. “La filosofía y la imagen científica del hombre”. En *Ciencia, percepción y realidad*. Traducido por Víctor Sánchez de Zavala. Tecnos, 1971.

Srnicek, Nick y Williams, Alex. *Inventar el futuro. Poscapitalismo y un mundo sin trabajo*. Traducido por Adriana Santoveña. Malpaso, 2016.

Stove, David. *The Plato Cult and Other Philosophical Follies*. Blackwell, 1991.

Turguéniev, Iván. *Padres e hijos*. Traducido por Rafael Cañete Fuillerat. Akal, 2011.

Villalobos Manjarrez, Alberto. *La crítica del mundo verdadero en la filosofía de Nietzsche*. CRIM-UNAM, 2023.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Traducido por Enrique Tierno Galván. Alianza, 1981.