

El problema de la ancestralidad en el “correlacionismo” de Kant según Q. Meillassoux. Una revisión y crítica

Por Héctor E. Monteserín⁷⁵

Existe una versión convencional del idealismo trascendental kantiano, según la cual se trata de una teoría metafísica que afirma la incognoscibilidad de lo real (cosas en sí) relegando el conocimiento efectivo al campo de las meras apariencias. Así pues, este tipo de idealismo, limitado a las descripciones fenoménicas de lo que

⁷⁵ Héctor Eduardo Monteserín es Profesor graduado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires; Profesor de Filosofía Moderna en la Universidad Nacional del Comahue; Profesor Adjunto de Fundamentos de Filosofía y Antropología en la UFLO; Miembro del proyecto de Investigación “El presente en perspectiva: políticas del tiempo, políticas de la historia” UNCo. Ha publicado artículos en el libro *Extrañas comunidades*, Mónica Cragolini (Ed.), y en revistas especializadas del extranjero y en actas de congresos y jornadas del país. Ha participado en diversos grupos de investigación de la UBA, la UNCo y la UFLO, en torno a problemáticas sobre metafísica, subjetividad, política, temporalidad e Historia. Se ha desempeñado como docente en Capital Federal, en la Provincia de Neuquén y como colaborador para el Ministerio de Educación de Río Negro.

realmente es experimentado por la mente, supone a su vez otro conjunto de entidades suprasensible, pero que en términos de la propia teoría no pueden ser conocidas. A pesar de la evidente dificultad que tal esquema epistémico plantea, la existencia de tales entidades incognoscibles es necesaria para explicar cómo la mente adquiere sus representaciones o el material para la elaboración de las mismas. La mente adquiere este material para sus representaciones al ser “afectada” por “las cosas en sí”. En consecuencia, es necesario asumir la existencia de tales cosas en sí, pese a que la propia teoría nos niegue el derecho a afirmar algo acerca de las mismas, incluida la efectiva existencia o no de las mismas.

Esta concepción ampliamente criticada se remonta a los propios tiempos de Kant, incluyendo, por ejemplo, la conocida posición de Jacobi, o la interpretación de Eberhard, con quien Kant tuvo una pública controversia. Actualmente sigue siendo aceptada en línea con la tradición filosófica angloamericana, que incluye a célebres estudiosos de Kant como Strawson o Prichard.

Pese a tener cierto apoyo textual, esta perspectiva de análisis falla principalmente en lo que respecta a una rigurosa distinción entre el sentido empírico y trascendental de nociones fundamentales y estrechamente relacionadas como son las de “idealidad” y “realidad”, o las de “fenómenos” y “cosas en sí”.

Sin una adecuada consideración de esta doble perspectiva (trascendental y empírica) para cada una de estas nociones, caemos en una interpretación que se aleja de las reales enseñanzas de la filosofía de Kant.

Aunque no explicitada ni presentada de manera sistemática, como veremos en los siguientes análisis —a propósito de una problemática central del ensayo de Meillasoux, a saber, el sentido de los enunciados ancestrales— esta es la matriz interpretativa desde la cual Meillasoux aborda la filosofía de Kant como un ejemplo característico de “correlacionismo débil”. Como consecuencia, también heredará sus principales insuficiencias para un abordaje del idealismo trascendental de Kant.

En contraposición a esta perspectiva interpretativa, y en consonancia con la posición de H. Allison y Graham Bird, propondremos una interpretación del criticismo kantiano que salga indemne del problema de la ancestralidad planteado por Meillasoux.

Con esta contraposición de interpretaciones del criticismo kantiano, buscamos limitar la pertinencia de la noción de correlacionismo para esta filosofía tal como la desarrolla Meillasoux.

Finalmente, haremos algunas referencias sobre las dudas que suscita el proyecto especulativo del pensador francés como intento de superación de todo idealismo correlacionista.

La problemática de la ancestralidad

Meillasoux advierte sobre ciertas capacidades alcanzadas por la ciencia actual, de establecer –a partir de determinados experimentos y técnicas de medición de la velocidad de desintegración de núcleos radioactivos– enunciados referentes a acontecimientos previos al advenimiento de la vida y, por supuesto, de toda conciencia sobre la Tierra. Estamos hablando de dataciones sobre el origen del universo, 13. 500 millones de años, o sobre la formación de la tierra, 4.450 millones de años.

La pregunta que se formula el filósofo francés es: ¿qué interpretación puede brindar el correlacionismo acerca de los enunciados ancestrales? Debido a la interpretación que Meillasoux propone del correlacionismo, la pregunta resulta particularmente polémica.

Recordemos la definición que Meillasoux nos proporciona sobre lo que debe entenderse por correlacionismo:

Por “correlación” entendemos la idea según la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente. En lo sucesivo denominaremos correlacionismo a toda corriente de pensamiento que sostenga el carácter insuperable de la correlación así entendida (Meillasoux, 2015, p.29).

Para el debate sobre la ancestralidad, Meillasoux incorpora la posición de un correlacionista de tipo kantiano para mostrar cómo los enunciados ancestrales pondrán en evidencia el absurdo en el que tal posición termina cayendo.

La singularidad de los enunciados ancestrales, por lo cual tal como lo entiende Meillasoux, ponen en jaque al correlacionismo kantiano. Es que se refieren nada más y nada menos que a una realidad objetiva previa a toda subjetividad y toda consciencia a la cual pudiera serle dada y, por lo tanto, construida como objeto.

La ancestralidad remite a un ser dado antes de toda donación. Lo que *es* ha precedido en el tiempo a la manifestación de lo que es. La ancestralidad paradójicamente nos remite a una manifestación que apareció ella misma en el tiempo y el espacio independientemente de todo sujeto percipiente o dador de las condiciones sensibles de percepción.

Para superar esta situación de consternación, el correlacionista contraargumentaría, según Meillasoux, que en realidad se trata de una donación presente; los experimentos con isótopos, si bien refieren a acontecimientos ancestrales, parten de una observación presente aceptada por la comunidad científica. Por lo cual, lo que nos es dado sigue siendo presente, no es anterior a la donación.

Pero esta explicación claramente resulta insuficiente, ya que evade el núcleo problemático de la ancestralidad. Porque el “archifósil” –tal como Meillasoux propone denominar a los materiales con los que se realizan los experimentos de decaimiento radioactivo– constituye un objeto que, por así decir, constituye un puente entre la realidad previa a la donación y la realidad donada a una subjetividad. El archifósil evidenciaría que efectivamente las cosas existen independientemente del sujeto. Pero también, y esto será central en el planteo de Meillasoux, el archifósil devela que a través de las matemáticas –dado que las mediciones se hacen con procedimientos físico-químicos y mediciones matemáticas– alcanzamos un conocimiento absoluto de las cosas, es decir, independiente

de condicionamientos subjetivos. Por eso nuestro autor vuelve a repreguntar al imaginario interlocutor correlacionista: “¿Pero qué pasó entonces hace 4.500 millones de años? ¿La acreción de la tierra tuvo lugar sí o no?” Y continúa con el desarrollo de la respuesta que daría un correlacionista:

En un sentido sí, responderá, puesto que los enunciados científicos que indican semejante acontecimiento son objetivos, es decir, están verificados de manera intersubjetiva, pero en un sentido no, agregaré, puesto que el referente de tales enunciados no puede haber existido del modo en que está ingenuamente descrito, es decir, como no-correlacionado con una consciencia. Pero entonces desembocamos en un enunciado bastante extraordinario: el *enunciado ancestral* es un *enunciado verdadero* en el hecho de que es objetivo, *pero respecto del cual es imposible que el referente haya podido efectivamente existir tal como dicha verdad lo describe*. Es un enunciado verdadero que describe sin embargo, como real, un acontecimiento imposible, un enunciado “objetivo” sin objeto pensable. En síntesis, para decirlo de un modo más simple: es un sin sentido (Meillasoux, 2015, p. 46).

De este modo Meillasoux, extremando las inferencias, muestra cómo el correlacionismo estaría en contradicción al afirmar que el enunciado ancestral es verdadero, en tanto conocimiento intersubjetivamente comprobable acerca de la velocidad de descomposición de los isótopos, pero cuya referencia a objetos ancestrales es falsa por imposible, en tanto no podemos hablar por principio de ninguna existencia efectiva sin un correlato de consciencia percipiente.

Frente a esta aporía, la única manera que tiene el correlacionista de salir, sostiene Meillasoux, es afirmando de un modo muy extraño “no es la ancestralidad la que precede a la donación, es lo dado presente que retroyecta un pasado que *parece* ancestral” (p. 45).

Meillasoux subraya *parece*, sugiriendo que la ancestralidad para el correlacionista, en última instancia es una apariencia, una ilusión,

queda comprendida en el orden de las representaciones subjetivas, sin ser realmente asumida.

Este correlacionismo presentado por Meillasoux no sólo afirma que sólo existe lo que es percibido como correlato de una consciencia (fenomenismo) –“Un mundo no tiene sentido más que como dado-a-un-ser-viviente o pensante” (p. 45)–, sino que sostiene que al negar los elementos extrasubjetivos carece de criterios para distinguir claramente entre apariencias entendidas como ilusiones y fenómenos como representación de objetos empíricos. (Volveremos sobre ello más adelante).

El supuesto interpretativo implícito del autor de *Después de la finitud* es que el correlacionismo de tipo kantiano sostiene que sólo podemos conocer fenómenos, entendidos como meras representaciones; en otras palabras, sólo conocemos nuestros estados mentales, los cuales sí pueden ser compartidos intersubjetivamente y públicamente en la comunidad científica para su universalización, pero que cuando refieren a una realidad previa a la posibilidad misma de que estados mentales tengan lugar, se produce un cortocircuito de principios insalvable.

Pero si esta fuera efectivamente la doctrina de Kant, no haría falta irse hasta los enunciados ancestrales. Bastaría señalar que si sólo conocemos nuestras representaciones mentales, el conocimiento de las cosas en el espacio y el tiempo no es realmente efectivo, sino sólo un parecer, una ilusión. No podemos realmente salirnos de nuestras representaciones, las cosas espacio-temporales ahí afuera sólo se nos aparecen como tales, lo cual es lo más parecido a una ilusión. En efecto, esta es la crítica desarrollada por Strawson (Strawson, 1966) en los años 60 y que había sido planteada previamente por Prichard (Prichard, 1909).

Meillasoux pareciera retomar esta crítica, pero en una versión agudizada y *aggiornada* con la referencia a los enunciados ancestrales propios de la ciencia más moderna. La conclusión a la que debe arribar el correlacionismo dese su lectura es que si sólo tenemos acceso

a nuestras representaciones mentales, los enunciados ancestrales son impensables. Así, Meillasoux puede concluir: “El correlacionismo coherente debería dejar de ser modesto y atreverse a afirmar en voz alta que está en condiciones de enseñar a priori al hombre de ciencia que sus enunciados ancestrales son enunciados ilusorios” (Meillasoux, 2015, p. 48).

En términos generales, la interpretación convencional de Kant, la cual Meillasoux reproduce, sostiene que al limitar el conocimiento al reino subjetivo de las representaciones, Kant mina la posibilidad de cualquier conocimiento genuino, entendido como el conocimiento de efectiva realidad de las cosas.

Como se señaló más arriba, considero que se trata de una interpretación convencional de Kant que si bien no carece de apoyo textual, se aleja en aspectos importantes de la doctrina del idealismo trascendental.

Para avanzar en mostrar ciertos desdibujamientos que tienen lugar en tal interpretación, recordemos algunas nociones y distinciones importantes de la doctrina kantiana del conocimiento de objeto empíricos.

La distinción kantiana entre la consideración empírica y trascendental de realidad, idealidad, fenómeno y cosa en sí

Es necesario distinguir con Kant –tanto cuando se habla de idealidad, como de realidad, de fenómeno o de cosa en sí– el sentido empírico o el sentido trascendental con que se puede considerar cada una de estas nociones centrales.

Veamos a qué refieren estas nociones en su sentido empírico para luego adentrarnos en su sentido trascendental.

En términos generales, *idealidad* para Kant significa depender de la mente o estar en la mente (*in uns*); en cambio realidad (*Reälitat*), en

tanto opuesta a *idealidad*, significa independencia de la mente, o ser externo a la mente (*ausser uns*).

Tanto en la estética como en la dialéctica, Kant distingue *idealidad* en su sentido empírico y trascendental, y lo mismo ocurre con *realidad*.

Kant entiende por *idealidad* en sentido empírico las ideas subjetivas de cada mente particular. Son las ideas tal como las entiende Descartes, significa llanamente cualquier contenido mental.

Por su parte, *realidad* en sentido empírico designa el reino de objetos de la experiencia humana en un orden espacial y temporal, accesibles de manera independiente por cada sujeto racional humano y compartibles intersubjetivamente.

Hasta aquí no encontramos mayores dificultades. Esencialmente, la distinción entre idealidad y realidad en sus sentidos empíricos remite a la distinción entre aspectos subjetivos y objetivos de la experiencia humana.

Cuando Kant afirma que es un realista empírico y no un idealista empírico está sosteniendo que nuestra experiencia no está limitada al dominio privado de nuestras propias representaciones sino que incluye el acceso a los objetos espacio-temporales reales empíricamente.

Ahora bien, cuando queremos referirnos al sentido trascendental de estas nociones, ya entramos en un terreno más complejo que nos va a requerir mayores análisis y aclaraciones. Se trata de un nivel propio de la reflexión filosófica que se distancia de la consideración empírica ordinaria de las cosas para explicitar las condiciones epistémicas que hacen posible la experiencia de objetos empíricos. En este trabajo retomo la consideración metodológica de gran valor aportada por H. Allison de “condiciones epistémicas”, para entender las tesis en torno a la idealidad trascendental de los objetos de la experiencia humana planteadas en la CRP.

En esta línea abordaje, *Idealidad trascendental* remite a las condiciones universales y necesarias para el conocimiento humano. La idealidad trascendental del espacio y el tiempo, por ejemplo, significa que cada una es una representación necesaria “únicamente bajo

la cual los objetos pueden ser para nosotros objetos de los sentidos” (A28/29).

El elemento de idealidad de los objetos empíricos derivará de estas formas de la sensibilidad, y según esta tesis, no podemos tener una representación de los mismos sin estas formas ideales. El conocimiento de objetos empíricos tiene como condición epistémica previa, la idealidad trascendental del espacio y el tiempo.

Por su parte, y siguiendo con las aclaraciones de estas importantes distinciones críticas, algo es *real en sentido trascendental* si puede ser caracterizado independientemente de tales condiciones de la sensibilidad.

Realidad, es decir, independencia de la mente (*ausser uns*) en sentido trascendental significa independencia respecto a tales formas de la sensibilidad. Un objeto trascendentalmente real es por definición un objeto no sensible, es decir, un nómeno.

Finalmente, cuando Kant habla de *apariencias en sentido trascendental*, se refiere a entidades espacio-temporales (*fenómenos*), a saber las cosas, consideradas en tanto sometidas a las condiciones sensibles de percepción.

Recíprocamente, hablar de *cosas-en-sí* en sentido trascendental significa hablar de las cosas independientemente de las referidas condiciones sensibles de conocimiento. En varias ocasiones Kant advierte sobre la importancia de no confundir esta distinción con su contraparte empírica.

En *Sobre el progreso en metafísica* se insiste con claridad en ello:

(...) debe tenerse en cuenta que cuando *apariencia* se considera en sentido trascendental y se dice que las cosas son apariencias (*fenómenos*), esto significa algo completamente distinto que cuando se dice que estas cosas me parecen de un modo o de otro, lo cual designa apariencia en sentido físico, y que puede ser llamado aparentar (*Apparenz*) e ilusión (*Schein*). A pesar que estos objetos de los sentidos son meras apariencias, y por ello sólo pueden ser comparados con otros objetos sensibles, sin embargo son pensados como

cosas en sí mediante el lenguaje de la experiencia. Así pues, si se dice de una cosa que tiene la apariencia (*Anscheln*) de un arco, en este contexto el aparecer se refiere al aspecto subjetivo de la representación de una cosa, lo cual puede ser considerado falsamente como objetivo en un juicio. Por lo tanto, la proposición de que toda representación sensible sólo proporciona conocimiento de apariencias, no debe, en modo alguno, hacerse equivalente a la afirmación de que sólo contiene lo ilusorio (*Schein*) de los objetos tal como el idealista lo considera (Citado en Allison, p. 37).

Lo importante de todas estas distinciones es que nos permiten comparar y clarificar los sentidos que le da Kant a estas nociones básicas pero decisivas a la hora de entender su doctrina trascendental, y por otro lado, aclarar en qué sentido se puede hablar de las mismas por fuera de la reflexión trascendental.

Cotidianamente podemos hablar de apariencias como algo ilusorio, algo que parecía ser tal cosa y luego resulta no ser, apariencias en este sentido empírico remiten a representaciones mentales individuales que terminan siendo ilusorias.

También podemos hablar en “el lenguaje de la experiencia”, tal como lo llama Kant, de los objetos empíricos como cosas en sí, es decir, sin tener en cuenta las condiciones sensibles de percepción. Así lo hacemos cotidianamente y así lo hace la ciencia. Lo importante a considerar es que en sentido empírico (lenguaje de la experiencia) apariencias y cosas en sí designan dos entidades diferentes, las unas percepciones mentales individuales ilusorias, las otras objetos empíricos realmente existentes.

El problema es cuando el lenguaje de la experiencia, como Kant lo llama, confunde u opaca el lenguaje de la reflexión trascendental.

Porque en el lenguaje trascendental, apariencias y cosas en sí no designan dos tipos de entidades diferentes, sino que designan dos modos de considerar las cosas (objetos empíricos). Como fenómenos, es decir, en relación a las condiciones sensibles de conocimiento, y como cosas en sí, es decir, independientemente de esas condiciones.

En la cita precedente, Kant se encargaba de aclarar que apariencias en sentido trascendental refiere a los fenómenos empíricos considerados en relación a sus condiciones sensibles de percepción y no implica ninguna ilusión o carácter fantasmático, sino sólo la consideración de sus condiciones de posibilidad ancladas en el sujeto.

Ahora bien, nos queda por aclarar qué se entiende por cosa en sí en sentido trascendental. ¿Es posible hablar con sentido en Kant de cosa en sí?

Lo importante de todo este rodeo aclaratorio es que nos lleva a una problemática crucial para el idealismo trascendental y la problemática del correlacionismo, que es el denominado problema de la cosa en sí. Como es sabido, este debate recorre todo el pensamiento contemporáneo y se han escrito verdaderos ríos de tinta al respecto. Aquí retomaremos sólo una perspectiva de tal problemática, en vistas a revisar la cuestión del correlacionismo y de los enunciados ancestrales tal como lo plantea Meillasoux.

El problema de la cosa en sí

A pesar de todo lo que Kant dice respecto de la incognoscibilidad de las cosas en sí mismas, o de la total indeterminación del objeto trascendental, no faltan numerosos pasajes donde habla de la “cosa en sí” o del “objeto trascendental” como causas o fundamentos no sensibles de nuestras representaciones sensibles.

Dentro de las perspectivas para abordar esta problemática, la consideración de la misma desde el problema de la “afección” resulta ser la decisiva y la que más interés reviste en torno al debate con la noción de correlacionismo de Meillasoux.

Tradicionalmente se plantea si el elemento afectante que produce sensaciones, esto es, el material para el conocimiento de las cosas, es un fenómeno, una cosa en sí o ambos.

Planteadas así las cosas, tácitamente se presupone que fenómeno y

cosa en sí son entidades diferentes. Este es uno de los grandes problemas de la interpretación convencional de Kant. El presupuesto no revisado de que la distinción entre *fenómeno y cosa en sí* es una distinción entre dos tipos de entidades cuando en realidad es una distinción sobre *modalidades de consideración* de las mismas entidades.⁷⁶

Esta duplicación de tipos de entidades que incluye un reino de cosas en sí incognoscibles, es el primer presupuesto que hay que abandonar si queremos arribar a una lectura no contradictoria del idealismo trascendental.⁷⁷

El segundo presupuesto que hay que abandonar –inspirado en la lectura que hiciera Jacobi– es la afirmación de que la afección empírica es incompatible con la filosofía kantiana, ya que ésta concebiría los objetos empíricos como fenómenos y éstos sólo como “meras representaciones” (aquí hay una confusión de los fenómenos kantianos con las ideas Berkelianas).

Comencemos por desarmar brevemente este segundo presupuesto. En el nivel empírico Kant puede hablar perfectamente de la mente siendo afectada por objetos espacio-temporales. De hecho en muchos pasajes la mente humana es considerada parte de la naturaleza tal como los objetos son considerados cosas en sí. Es la comprensión cotidiana con que nos manejamos ordinariamente y es la comprensión utilizada por las ciencias empíricas.

⁷⁶ Todo el planteo de la problemática de la cosa en sí sigue de cerca la perspectiva adoptada por Henry Allison en su *El idealismo trascendental de Kant, una interpretación y defensa*.

⁷⁷ Esto no quiere decir que proponamos acá una lectura idealista que niegue, en contra de los textos, toda referencia kantiana a una afección trascendental o al objeto trascendental como causa de los fenómenos. Como se verá, es posible resolver estas aparentes contradicciones siguiendo con rigor las distinciones que más arriba señalamos que había que seguir.

Respecto al problema de la afección, si desde una perspectiva empírica o en el “lenguaje de la experiencia”, tal como a veces lo nombra Kant, podemos decir que es una condición (material) necesaria de la experiencia humana que algo afecte a la mente para tener algún tipo de conocimiento —empírico, claro está— desde el punto de vista de una *explicación trascendental*. Es necesario concebir esa condición necesaria como un objeto trascendental, es decir, “como un algo en general”.

Pero esto no lleva a Kant a la postulación ilegítima de entidades metaempíricas incognoscibles. En toda la explicación de la afección, sólo hay referencia a entidades descriptibles espacio-temporalmente. La cuestión es que en sentido trascendental, aquellas condiciones materiales del conocimiento no pueden ser consideradas, sin entrar en contradicción, bajo su descripción empírica.

De modo que deben ser consideradas, en sentido puramente metodológico (crítico-trascendental), como son en sí mismas (consideradas independientemente de su determinación espacio-temporal); esto es como objeto trascendental.

Es verdad que muchas veces la prosa kantiana no ayuda. Sin embargo, es posible alcanzar una comprensión coherente del problema de la afección donde la doctrina trascendental sale indemne de las críticas de su interpretación convencional.

En la dialéctica trascendental en el contexto de discusión sobre las antinomias, Kant hace referencia al objeto trascendental en este sentido que venimos señalando:

La facultad sensible de intuición es propiamente sólo una receptividad (que nos torna aptos) para ser afectados de cierta manera con representaciones cuya relación recíproca es una intuición pura del espacio y del tiempo (meras formas de nuestra sensibilidad), y que se llaman *objetos* en la medida en que están conectadas y son determinables en esta relación (en el espacio y en el tiempo) según leyes de la unidad de la experiencia. La causa no sensible de estas representaciones nos es enteramente desconocida, y por eso no la podemos intuir

como objeto; pues un objeto tal no debería ser representado ni en el espacio ni en el tiempo (que son meras condiciones de la representación sensible), condiciones sin las cuales no podemos concebir intuición alguna. Sin embargo podemos denominar *objeto trascendental* a la causa meramente inteligible de los fenómenos en general, solamente para tener algo que corresponda a la sensibilidad considerada como receptividad (A494/B522).

Aquí Kant explica con bastante claridad cómo ha de entenderse la noción de objeto trascendental en una explicación trascendental de la afección. Se trata de, como lo expresa en otros pasajes, “un algo en general x ”, o como agrega aquí, como una contraparte inteligible de la afección empírica correspondiente a la sensibilidad. La utilización de la categoría de causa es aquí pertinente porque se trata de una mera consideración lógico-trascendental de objeto como referencia inteligible pero vacía de una síntesis. El objeto trascendental es una representación del entendimiento, una x vacía, que se corresponde con un algo que afecta a la sensibilidad desde una consideración empírica. Nunca estamos frente a un objeto metaempírico incognoscible causa de la experiencia.

Volviendo al problema de los enunciados ancestrales

Luego de estas consideraciones generales sobre el idealismo trascendental, podemos retomar de cerca el problema de los enunciados ancestrales. Recordemos el planteo básico del problema. Meillasoux advertía acerca de la capacidad de la ciencia actual de afirmar la existencia de acontecimientos y objetos antes de toda vida y toda consciencia. El antropólogo francés extrema la paradoja y se pregunta “¿Cómo un ser puede manifestar la anterioridad del ser sobre la manifestación?” (Meillasoux, 2015, p. 50).

Nuevamente en la dialéctica trascendental Kant sostiene que las cosas reales pasadas:

(...) son objetos para mí, y efectivamente reales en el tiempo pasado, sólo en la medida en que me represento que una serie regresiva de percepciones posibles (ya sea con la guía de la historia, o siguiendo las huellas de las causas y los efectos) según leyes empíricas, en una palabra, el curso del mundo, conduce a una serie temporal transcurrida, como condición del tiempo presente, serie que entonces es representada como efectivamente real sólo en la interconexión de una experiencia posible, y no en sí misma, de manera que todos los acontecimientos que precedieron a mi existencia, transcurridos desde tiempo inmemorial, no significan nada más que la posibilidad de la prolongación de la cadena de la experiencia, en sentido ascendente, desde la percepción presente, hacia las condiciones que la determinan a ésta según el tiempo (A495/B523).

La respuesta que Kant proporciona es que la realidad efectiva de los entes pasados está definida en términos de su conexión con una percepción presente, según leyes de la unidad de la experiencia. Kant insiste en sostener que desde un punto de vista trascendental no puedo considerar a los objetos empíricos como siendo cosas en sí mismas, es decir, objetos independientes de la manera sensible de ser percibidos como objetos. Esto no implica que no los considere cosas efectivamente reales, o meros fantasmas. Por el contrario, puedo tomarlas como cosas efectivamente reales y existentes en un tiempo pasado en tanto se articulen con las leyes de la experiencia empírica.

Así como puedo considerar en general —en sentido empírico— los objetos como cosas en sí, también puedo hacerlo sobre objetos pasados y sostener que los acontecimientos ancestrales “pudieron producirse tal como la ciencia habla de ellos” (Meillasoux, 2015, p. 48) tal como demanda Meillasoux. Kant no tendría problemas en que los científicos avanzaran con los conocimientos ancestrales tomando a partir de sus mediciones esos acontecimientos como cosas en sí, es decir, sin considerarlos críticamente en relación a las condiciones sensibles. Pero así como desde una reflexión trascendental sobre percepciones presentes, hay que señalar que conocemos fenómenos y no

cosas en sí —objetos independientes de las condiciones sensibles de percepción— desde una reflexión trascendental, respecto de acontecimientos ancestrales cabrá sostener la misma reflexión.

Kant coincidiría con Meillasoux en que tenemos la posibilidad de acceder a través de la ciencia al conocimiento de objetos existentes pasados. Considerando que se realiza a través de experimentos físico-químicos, que le aseguran coherencia empírica, y cálculos matemáticos que proporcionan conocimientos sintéticos a priori sobre los objetos espacio temporales. Sin embargo, Kant sin dudas insistiría, desde un punto de vista trascendental, en que considerando las condiciones sensibles de conocimiento, no podemos hablar de cosas en sí mismas sino de fenómenos, lo que no quiere decir que sean fantasmas o ilusiones. Sin embargo, considerados desde el lenguaje de la experiencia, desde el lenguaje de la ciencia, estos objetos empíricos pueden ser considerados cosas en sí mismas, haciendo abstracción de las consideraciones trascendentales.

Cuando Meillasoux sostiene que el correlacionismo de tipo kantiano no puede más que sostener que los enunciados ancestrales son ilusorios, en oposición a la pretensión científica de estar frente a la realidad en sí misma, evidencia estar reproduciendo la lectura convencional de Kant, la cual desdibuja las distinciones kantianas sobre apariencia en sentido empírico y en sentido trascendental. Que Kant diga que los fenómenos son meras representaciones no quiere decir ni que son ilusión, ni que son meras ideas subjetivas en sentido fenomenista. No hay que olvidar que todo el relato trascendental funciona a partir de que elementos externos son recepcionados como materialidad sensible dada a la mente, para la activación de los proceso de conocimiento a través de las facultades y representaciones específicas. Esa materialidad que dispara el conocimiento será parte de él, es decir, de los fenómenos. Por lo tanto, el conocimiento de objetos no queda encerrado en meras ideas o fantasmas de las cosas, sino que es posible conocer los objetos empíricos realmente existentes.

Por su parte, la solución que propone Meillasoux respecto a los

enunciados ancestrales, es que a propósito del experimento con isótopos –particularmente la medición de su descomposición y el cálculo sobre acontecimientos ancestrales– las matemáticas evidencian proporcionar un camino de acceso a una realidad independiente de toda subjetividad. Nuestro autor sostiene que a través de las matemáticas alcanzamos verdades absolutas sobre los objetos físicos, es decir, un conocimiento independiente de toda condición subjetiva.

El paso del tiempo presente a la ancestralidad dado por el cálculo matemático es legítimo y nos da acceso a una realidad efectivamente existente previa a toda donación a un sujeto percipiente. Pero para que estas afirmaciones no sean más que una expresión de deseo de una nueva *Mathesis Universalis*, es necesario justificar de algún modo semejante puente a verdades absolutas, es decir, independientes de toda subjetividad.

Meillasoux no dará pruebas o argumentaciones conclusivas. Sin embargo, sí planteará un esbozo de justificación de las matemáticas como lenguaje absoluto, derivando del principio de no contradicción y de factualidad –esto es, de la afirmación de la necesaria contingencia de todo lo existente– la absoluta posibilidad de su traducibilidad a caracteres matemáticos. Sea de esto lo que fuere, plantea serias dudas sobre su pretensión de superación de los idealismos pasados. Más allá del modo excelso en que realiza tales planteamientos y líneas argumentativas, es posible advertir que se trata de una modalidad especulativa e idealista de difícil compatibilidad con una tradición materialista. ¿Qué pensar, por ejemplo, de esta afirmación del principio de factualidad en sentido fuerte?: “Es necesario que haya algo y no nada, porque es necesariamente contingente que haya alguna cosa y no alguna otra. La necesidad de la contingencia del ente impone la existencia necesaria del ente contingente” (Meillasoux, 2015, p. 123). Aquí, de un modo parmenídeo, Meillasoux está deduciendo a partir de ciertos principios especulativos, la necesidad de que existan cosas contingentes. Está nada menos que deduciendo el *ser* del *pensar*. Como si fuera poco,

de paso está dando respuesta a la célebre pregunta leibniziana respecto de por qué hay ser y no más bien nada.

Todo parece ocurrir como si en el intento de superar el idealismo propio del correlacionismo, Meillasoux cayera en un idealismo de la forma. Así el logos de la contingencia absoluta determina el marco idealizado en el que todo lo que existe ha de existir. Luego, para cerrar el círculo especulativo, a partir de una reflexión sobre las matemáticas modernas, argumentará que lo contingente puede ser matematizado.

En abierta crítica al pensamiento dialéctico especulativo, el criticismo kantiano propone para el conocimiento científico de la naturaleza un avance progresivo. Progresión que incluye como legítimos todos los conocimientos coherentes con las leyes de la experiencia. Aquí Kant, sobre objetos no dados o nunca dados a la percepción sensible, refuerza su posición intersubjetiva y coherentista, renunciando a verdades últimas, dejando para la experiencia la última palabra.

Quizá una de las grandes enseñanzas del criticismo kantiano sea advertir sobre las constantes tendencias en filosofía a refugiarse en la autosuficiencia del pensamiento, determinando qué es lo real, para luego subsumir lo real bajo el pensamiento.

Bibliografía y referencias

Allison, Henry (1992), *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, Barcelona: Anthropos.

Kant, Immanuel (2009), *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Argentina: Colihue.

Meillasoux, Quentin (2015), *Después de la finitud*, Buenos Aires, Argentina: Caja Negra.

Prichard, Harold Arthur (1909), *Kant's Theory of Knowledge*, Oxford: Clarendon Press.

Strawson, Peter (1966), *The Bounds of Sense, an essay on "kant's Critique of Pure Reason"*, Londres: Methuen.

