

Stoa

Vol. 15, no. 29, 2024, pp. 19-34

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.15.30.2784>

CRÍTICA, SUSTRACCIÓN Y VIRTUALIDAD. MEILLASSOUX
LECTOR DE DELEUZE

Critique, subtraction and virtuality. Meillassoux
reader of Deleuze

ALBERTO VILLALOBOS MANJARREZ
México
beto1035@hotmail.com

JOSÉ AGUSTÍN EZCURDIA CORONA
México
jezcurdia@hotmail.com

RESUMEN: El presente artículo consiste en una problematización de la lectura que el filósofo francés Quentin Meillassoux realiza sobre la ontología de Gilles Deleuze. Primero, se examinan dos críticas que Meillassoux dirige hacia el pensamiento de Deleuze, las cuales remiten al concepto de materia viva y a la continuidad entre materia, vida y subjetividad. Después, se explora la reconstrucción de la filosofía de Deleuze que Meillassoux elabora a partir de un modelo sustractivo. Finalmente, a modo de tesis, se explica que el concepto de virtualidad, propuesto por Meillassoux, puede comprenderse como una radicalización o una liberación del problema de lo virtual, correspondiente a la ontología de Deleuze.

PALABRAS CLAVE: Materia viva · hilozoísmo · modelo sustractivo · virtual · creación.

ABSTRACT: This article aims to problematize the French philosopher Quentin Meillassoux's reading Gilles Deleuze's ontology. First, we examine two critiques that Meillassoux makes towards Deleuze's thought, which refer to the concept of living matter and the continuity between matter, life and subjectivity. Then, we explore Meillassoux's reconstruction of Deleuze's ontology based on a subtractive model. Finally, as a thesis, we explain that the concept of virtuality, proposed by Meillassoux, can be

Recibido el 10 de febrero de 2024
Aceptado el 5 de junio de 2024

understood as a radicalization or a liberation of the problem of the virtual, corresponding to Deleuze's ontology.

KEYWORDS: Living matter · hylozoism · subtractive model · virtual · creation.

1. Introducción

El materialismo especulativo¹ y la ontología de la contingencia absoluta² constituyen las bases del proyecto del pensador francés contemporáneo Quentin Meillassoux, el cual es, en parte, una respuesta a las filosofías que inmediatamente le precedieron a finales del XX. Entre estas se encuentra, ciertamente, la ontología de Gilles Deleuze. En *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia* (2006, 2015), la ontología de Deleuze es caracterizada como un correlacionismo, a saber, como una posición filosófica en la que la subjetividad, o alguna de sus extensiones como la vida, no pueden pensarse *separadamente* del ser o de lo que hay. De manera más específica, en el marco conceptual de *Después de la finitud*, la filosofía de Deleuze figura como una metafísica subjetivista, la cual es una variación del correlacionismo fuerte. Si este último se refiere a que el vínculo entre pensamiento y ser es indisociable, y a que fuera de este no existe ninguna exterioridad ni realidad en sí misma, la metafísica subjetivista remite a que la subjetividad –o alguno de sus componentes– está esparcida en el objeto con el cual forma una correlación absoluta e indivisible. En palabras de Meillassoux (2015): “Semejante tipo de metafísica puede seleccionar distintas instancias de la subjetividad, pero se caracterizará siempre por el hecho de que el término intelectual, conciential, o vital será de este modo hipostasiado: (...) el Espíritu hegeliano; la Voluntad de Schopenhauer; la voluntad de poder (...) de Nietzsche; la percepción cargada de memoria de Bergson; la Vida de Deleuze, etcétera” (p. 67).

Entonces, tanto en el espíritu hegeliano como en la vida de Deleuze se encontraría una misma operación: la de diseminar un elemento intrínseco a la

¹ El materialismo especulativo sostiene que el pensamiento es contingente y que, a su vez, este puede pensar lo que existe cuando no hay pensamiento. (Meillassoux 2015).

² La ontología de la contingencia absoluta afirma la existencia de una propiedad absoluta que toda entidad comparte, esto es, la posibilidad de ser otra, sin razón, más allá de cualquier ley o normativa. Tal afirmación se obtiene a partir de lo que Meillassoux denomina como el principio de factualidad, concerniente a la demostración de que todo intento de negar que puede pensarse algo fuera de la correlación entre pensamiento y ser, equivale a asumir que algo exterior a esta ya ha sido pensado, esto es, su propia contingencia. Aunado a este principio, Meillassoux (2015) ofrece otra demostración a propósito de que las leyes naturales son contingentes, basándose en una radicalización del problema de la inducción de Hume y en desvincular el problema de lo posible del concepto de totalidad.

subjetividad en el objeto correlacionado, como sucede en la racionalidad de lo real y en la vida no orgánica de las cosas. En cambio, para Meillassoux (2016), además de desprender a la realidad de sus cualidades subjetivas entendidas como un complejo antropomorfismo, la exigencia que demanda la constitución de un materialismo especulativo y contemporáneo consta de dos puntos principales: que el ser no es el pensamiento; y que, sin embargo, este último puede pensar el ser. No obstante, a pesar de este primer apunte crítico, la relación entre la ontología de Deleuze y el materialismo especulativo de Meillassoux está lejos de ser simple. Por tanto, en este artículo se sostiene, a manera de tesis, que existen tres momentos –que no necesariamente siguen una estricta cronología– en la apropiación y la relectura de la filosofía de Deleuze por parte de Meillassoux: estos son la crítica de la continuidad entre materia, vida y subjetividad; la libre reconstrucción conceptual de la ontología deleuziana de los flujos; y la radicalización y liberación del concepto de lo virtual. Así, el desarrollo de este trabajo consiste en la explicación y la problematización de estos tres momentos, en los cuales se juega la constitución de una filosofía de la inmanencia que sea plenamente materialista.

2. Crítica a la ontología de Deleuze

Aunque existen otras puntualizaciones críticas sobre la filosofía de Deleuze, como la ya mencionada metafísica subjetivista (Meillassoux 2015) o como la disputa respecto a la interpretación del eterno retorno nietzscheano (Meillassoux 2009), sostenemos aquí que los dos cuestionamientos centrales dirigidos desde el materialismo especulativo hacia la ontología deleuziana se refieren a la conceptualización de una materia viva o cualificada y a la dificultad de mantener la continuidad ontológica entre materia, vida y subjetividad. A propósito del primer cuestionamiento, Deleuze expresa, en uno de sus últimos textos, que el nombre de la inmanencia es una vida: “De la pura inmanencia diremos que es una UNA VIDA y nada más. No es inmanente a la vida, sino la inmanencia que no está en otra cosa y que es ella misma una vida. Una vida es la inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta: es potencia y beatitud completa” (Deleuze 2008, p. 348). La expansión del elemento vital a la totalidad de la inmanencia conduce a suponer que, sin alguna mínima instancia viviente o subjetiva, la causalidad material se vuelve incomprensible, y que incluso cuando las rocas carecen de sistema nervioso, “(…) hay en todo unas fuerzas que constituyen unos microcerebros, o una vida inorgánica de las cosas.” (Deleuze y Guattari 1997, p. 213). Un ejemplo

de esta mínima instancia subjetiva se encuentra en el concepto de sujeto larvado presentado en *Diferencia y repetición* (2002). En este sentido, Deleuze asevera que los hábitos que constituyen a los seres constan de contracciones y contemplaciones reunidas en síntesis pasivas que preceden a la existencia del sujeto y del objeto completamente formados. Tales contemplaciones son realizadas por pequeños yoes –preindividuales– que “(…) son sujetos larvados; el mundo de las síntesis pasivas constituye el sistema del yo, en condiciones por determinar, pero el sistema del yo disuelto” (Deleuze 2002, p. 132).

Así, la crítica del sujeto proferida en la filosofía de Deleuze se cimienta en el esparcimiento de esta mínima instancia subjetiva tanto en la materia orgánica como en la inorgánica. Se trata, aquí, de la afirmación de la existencia de una materia viva que se extiende más allá de los organismos. Y es precisamente la unidad de la vida ubicada en la materia lo que Meillassoux cuestiona. Este filósofo concibe a la ontología de Deleuze como un materialismo hilozoísta (Meillassoux 2019), cuya definición sostiene que existen cualidades vitales y subjetivas en la materia, además de que supone una continuidad esencial entre los seres orgánicos e inorgánicos. Entonces, la afirmación de la materia viva se enfrenta a la siguiente dificultad:

El problema de todo hilozoísmo es, en efecto, que choca con la divisibilidad, de derecho indefinida, de la materia, divisibilidad que prohíbe un pensamiento consecuente de la unidad orgánica inherente a todo ser viviente. Un viviente es, principalmente, aquello que no puede ser indefinidamente dividido sin destruirlo, de modo que posee un cierto tipo de coherencia imposible de afectar sin matar al depositario. Pero si la materia es puesta como viviente, ¿dónde buscar este tipo de unidad, ya que la materia es de suyo indefinidamente divisible? ¿En las moléculas, en las partículas, los quarks, o por debajo? Si la unidad del viviente no está dada ya por el organismo, el hilozoísmo parece incapaz de proveer una unidad inorgánica en sustitución. Y si la vida inorgánica está liberada de toda instancia unificante, si la hacemos una pura multiplicidad intensiva, es difícil comprender de qué concepto de vida se trata ahora en cuestión, si nos hemos alejado de su noción usual (Meillassoux 2019, p. 274).

La divisibilidad de la materia es una objeción que conduce a replantear la relación unívoca entre las entidades materiales, la vida y la subjetividad, puesto que la unidad de lo vivo se diluye ante lo que es indefinidamente divisible. A este respecto, puede destacarse el hecho de que Manuel De Landa (2017), filósofo que continúa y renueva la ontología de Deleuze, ya no se refiere a la materia como viviente, sino que teoriza sobre estructuras y procesos

materiales capaces de autoorganizarse, pertenecientes a órdenes diversos, como los flujos geológicos, biológicos y lingüísticos. En *Mil años de historia no lineal* (2017), ya no se trata de la materia viva, sino de procesos materiales e históricos que poseen una misma estructura compartida, una misma máquina abstracta, que reparte, consolida y mantiene a las entidades que organiza. Dicho por De Landa (2017): “En el modelo propuesto por Deleuze y Guattari, estas dos articulaciones [la repartición y la consolidación] constituyen un diagrama técnico y es por ello que podemos encontrar esta misma *máquina abstracta de estratificación* no solo en el mundo de la geología, sino también en los mundos biológicos y sociales (p. 72). En este planteamiento no se defiende la unidad de la materia viva, sino la existencia de procesos de repartición y consolidación que están presentes, unívocamente, en dominios materiales distintos: las rocas, los seres vivos y las lenguas.

Además del problema de la unidad de una inmanencia viva, el segundo cuestionamiento del materialismo hilozoísta, o de la afirmación de la vida no orgánica de las cosas, concierne al concepto de materia presupuesto en este posicionamiento ontológico, donde las cualidades vitales y subjetivas están presentes en casi cualquier realidad física. Sobre este concepto, Meillassoux expresa que consiste en

pensar el vínculo de las cualidades subjetivas con la ciencia galileana inventando una materia no galileana, ya que ella misma es cualitativa y subjetiva. No obstante, esta opción me parece muy costosa por múltiples razones: primero, porque ella rompe con el discurso de la ciencia creando a partir de cero una especie de “materia del materialismo” –una materia cualitativamente inaccesible al galileanismo, y propia solamente del materialismo filosófico–. Ruptura, entonces, del materialismo y del movimiento galileano, matematizante, de la ciencia moderna. Luego, esta solución es muy costosa porque conduce, para evitar un misterio, a sostener un prodigio. En efecto, para evitar el misterio del alma inconmensurable con la materia, y en consecuencia pensable como un efecto de la creación divina, se viene a sostener (...) que las piedras sienten. Para evitar la creación milagrosa de la vida, los materialistas dieron ellos mismos vida a todas las cosas (Meillassoux 2019, pp. 273-274).

El elemento central de esta objeción es que la materia viva o cualificada no es explicable científicamente. Hay aquí una disociación entre la materia descrita por las ciencias naturales y la materia concebida desde el hilozoísmo: una materia creada desde cero y solo accesible al concepto filosófico. Más aún, el materialismo hilozoísta, en el cual se incluye a la ontología de Deleuze, es

denominado como una *hiperfísica*, término que, en el léxico de Meillassoux, corresponde a toda “(...) teoría que postula una realidad-otra a la investigada por la ciencia en tanto explicación heurística de los componentes supuestamente últimos de nuestro mundo (...). A fuerza de esto, todas las hiperfísicas (la vitalista, la idealista, la espiritualista, etc.) se vuelven igualmente legítimas en su orden (...)” (Meillassoux 2022, p. 64). Por tanto, las hiperfísicas consisten en físicas que no son científicas, a saber, teorías posibles de lo que actualmente es.

Sin embargo, no es concluyente que el llamado hillozoísmo de Deleuze no guarde relación con la descripción científica de la materia. Una vez más, De Landa ha mostrado que el par virtual/actual –el nombre del ser en la filosofía de Deleuze (Badiou 1997– puede conceptualizarse, tanto en el tiempo como en el espacio, mediante las modelaciones matemáticas de los sistemas dinámicos (De Landa 2002). Así también, en *Intensive Science and Virtual Philosophy* (2002), el concepto deleuziano de diferencia intensiva se utiliza para definir procesos descritos por ciencias naturales, como la temperatura, la presión, la velocidad y las concentraciones químicas. Además, en *Philosophy and Simulation. The Emergence of Synthetic Reason* (2011), De Landa desarrolla una teoría de la emergencia, basada en el par virtual/actual de Deleuze, que explica el surgimiento de diversas realidades biológicas, subjetivas y sociales en los animales y los seres humanos, siempre a partir de los campos científicos pertinentes para cada entidad estudiada.

Finalmente, en *Teoría de los ensamblajes y complejidad social* (2021), De Landa articula la ontología de Deleuze con las ciencias sociales mediante el concepto de ensamblaje. Proveniente de lo que Deleuze y Guattari (2010) denominan agenciamiento, el ensamblaje es una síntesis de propiedades heterogéneas cuyas capacidades exceden a las de sus partes. De modo que las personas, las comunidades, las ciudades, los gobiernos y los países son concebidos como ensamblajes compuestos, a su vez, por otros ensamblajes. El uso del concepto de ensamblaje posibilita un conocimiento de las realidades sociales exento de reificaciones. Por tanto, al contrario de una hiperfísica radical donde se postula una realidad distinta de aquella descrita por la ciencia, en los trabajos de De Landa se muestra que hay una integración exitosa entre conceptos centrales de la filosofía de Deleuze y determinadas ciencias naturales y sociales.

Si bien el problema de la divisibilidad de la materia viva y la conceptualización filosófica de una materia que no es asequible mediante las ciencias son

cuestionamientos que fuerzan a la ontología de Deleuze a desterritorializarse y a reterritorializarse, es el mismo Meillassoux (2018) quien, por sus propios medios, elabora una reconstrucción de esta filosofía, a partir de lo que llama un modelo sustractivo, el cual tiene dos fines principales: comprender, mediante un acto reconstructivo, conceptos medulares de la filosofía deleuziana que se resisten a la interpretación; y articular un modelo reducido de esta ontología que “(...) actualiza el vínculo esencial entre varios aspectos de la obra de Deleuze” (Meillassoux 2018, p. 127).

3. Modelo sustractivo o simulacro

El modelo sustractivo de la ontología de los flujos se constituye como un simulacro de la filosofía de Deleuze: se trata de los mismos conceptos, pero organizados y articulados de modo distinto y, por ende, sus consecuencias son también otras. El eje de esta reconstrucción o simulacro de la ontología de Deleuze corresponde a la posibilidad de pensar una realidad que excede de sobremanera a lo que la percepción y la subjetividad pueden intuir sobre esta. En resumen, hay aquí una teoría sustractiva de la percepción pura: “(...) su objetivo consiste en establecer que hay menos percepción que materia (menos representación que presentación)” (Meillassoux 2018, p. 130). Lo que Meillassoux (2018) propone aquí es “(...) avanzar en la vía de una reconstrucción del pensamiento deleuziano a través del inicio de *Materia y memoria* (...)” (p. 154) de Henri Bergson. Por consiguiente, se parte de la tesis sobre la materia como el conjunto de las imágenes que constituyen el universo (Bergson, 2010). Tales imágenes, que son bloques de materia en movimiento, obran y reaccionan entre sí según las leyes naturales. No obstante, Bergson (2010) explica que una de estas imágenes “(...) contrasta con todas las otras por el hecho de que no la conozco exclusivamente desde afuera por percepciones, sino también desde adentro por afecciones: es mi cuerpo” (p. 35).

Empero, en este simulacro sustractivo de la filosofía Deleuze, en el que se integra también el pensamiento de Bergson, la percepción se desconecta parcialmente de las imágenes que constituyen la materia, puesto que solo puede percibirse una mínima parte de los bloques de materia en movimiento que conforman el universo. Entonces, sobre esta pequeña porción de imágenes, la mente toma sus decisiones. Meillassoux explica que hay

(...) dos elecciones para trabajar la teoría de la percepción: la «selección de las imágenes» (...) es por un lado aquello que el cuerpo hace *antes* de la elección; y por otro lado lo que procede de la elección efectuada por la mente en el seno

de los elementos perceptivos ya seleccionados por el cuerpo entre la infinidad de imágenes. De hecho, si la mente es libre, lo es en la medida en que elige, en que selecciona ciertas acciones, entre la multiplicidad de acciones posibles que percibe en el mundo: pero la mente sólo puede elegir porque ya se ha hecho una selección *previa* a la suya –y por tanto una selección en sí misma *no libre*–, a saber: la selección de las imágenes por el cuerpo, selección que constituye esta vez los *términos* de la elección. El cuerpo es como el desmenuzamiento continuo de una materia infinita cuyo polvo constituye los términos de la elección ofrecida a la mente. El cuerpo selecciona los términos, la mente elige entre ellos. Hay, pues, tres realidades en la percepción: materia, cuerpo y mente. Comunicación, selección, acción (Meillassoux 2018, pp. 131-132).

Así, el cuerpo realiza una interrupción en la infinidad de comunicaciones entre las imágenes que componen la materia; “(…) el cuerpo es para la mente como el parabrisas del infinito: mientras que para cada porción de materia, por diminuta que sea, podemos concebir una infinidad de información, el cuerpo conquista lo infinito a fuerza de rechazo” (Meillassoux 2018, p. 132). En este modelo sustractivo, el surgimiento de lo vivo en el seno de lo inorgánico corresponde a la aparición de un desinterés por la mayoría de lo real, ya que el cuerpo solo selecciona pequeñas porciones de la materia. Y sobre esta selección e interrupción de imágenes, la mente elige las alternativas que sirven a la acción efectiva. En lugar de una síntesis, la percepción figura aquí como una *ascesis*.

Tomado en su conjunto, el modelo sustractivo de la ontología de Deleuze consta de dos postulados principales. El primero se refiere a la comunicación de las imágenes que, regida por las leyes naturales, constituye un flujo “(…) por el cual las imágenes reciben y transmiten movimiento a otras imágenes (…). La materia consiste, pues, en una multiplicidad a la vez cuantitativa y cualitativa, peculiar y homogénea” (Meillassoux 2018, p. 145). Así, en el modelo sustractivo se transforma la distinción entre la multiplicidad cualitativa –la temporalidad de la duración– y la multiplicidad cuantitativa –la matematización del espacio– sostenida por Bergson (Deleuze, 1987). Ahora, lo heterogéneo concierne a una multiplicidad que es cualitativa y cuantitativa a la vez. Lo homogéneo, al igual que en la filosofía de Bergson, permanece ligado a la cantidad. Pero, en esta reconstrucción sustractiva, lo heterogéneo deja de ser exclusivo de la cualidad, puesto que abarca no solo las diferencias entre cualidades, “(…) sino también las diferencias de cantidades y la diferencia en general de la cualidad con la cantidad” (Meillassoux 2018, p. 146).

El segundo postulado indica que las imágenes están articuladas entre sí mediante flujos. Sin embargo, es preciso que haya interrupciones en la comunicación entre imágenes para que el devenir pueda existir en realidad. En este modelo, el cuerpo no deja pasar la mayoría de las imágenes reteniendo algunas, ya que los seres vivos, como rarefacciones –empobrecimientos localizados– de los flujos de imágenes, realizan cortes, intercepciones y desconexiones en el devenir, provocando que sólo pequeñas porciones de materia entren en contacto con la mente. Por tanto, para “(…) que exista el devenir (…)

es preciso, por el contrario, que algunas cosas no sucedan: se requiere de una desconexión. Ésta es la única manera de introducir en la materia un devenir, sin introducir otra cosa que la materia: es la única manera de mantener la «fórmula mágica» de Deleuze: «PLURALISMO = MONISMO», sin acompañarse del dualismo” (Meillassoux 2018, p. 147).

Uno de los aspectos más destacables de este simulacro de la filosofía de Deleuze es que ofrece una respuesta tentativa a una cuestión que atraviesa los aparatos conceptuales de Baruch Spinoza –respecto al odio y a la servidumbre voluntaria (Deleuze 2010)–, de Friedrich Nietzsche –a propósito del resentimiento y de las fuerzas reactivas (Nietzsche, 2011)– y de Deleuze: “¿cómo puede lo vivo sucumbir a la reactividad? Cuestión que podemos formular igualmente a la manera de Deleuze en *El Anti Edipo*: ¿están todas las fuerzas condenadas a volverse reactivas?” (Meillassoux 2018, p. 160). El enigma no se encuentra aquí en que los vivientes tienden a perseverar en su ser y a aumentar su potencia de acción y de relación, sino en que también procuran disminuir su potencia y su capacidad de obrar, a la vez que contagian su reactividad a otros seres. La ingeniosa respuesta del modelo sustractivo consiste en defender la existencia de dos tipos de muerte: una reactiva y otra creativa.

La muerte reactiva, a la que Meillassoux vincula el personaje conceptual del sacerdote, es una muerte monadológica donde el cuerpo, replegado sobre sí mismo, se reduce hasta su total anulación. Esta es una muerte por agotamiento que involucra una indiferencia hacia el mundo que aumenta gradualmente. En cambio, la otra muerte, la creativa, implica una apertura del cuerpo hacia los flujos exteriores hasta alcanzar la anulación. El cuerpo se dispersa en la tormenta de los flujos de imágenes. Meillassoux explica esta muerte por disipación, este devenir mortífero, en los siguientes términos:

Pero si la materia era lo que dijo Bergson, la muerte (el retorno al estado material) no se identifica ya con la nada: antes bien, con la locura, e incluso con una *locura infinita*. Porque el devenir material era el borrado de la selección de imágenes, y

no el borrado de las imágenes. Y parecía entonces que, para hacer una imagen de la muerte, teníamos que concebir cómo sería nuestra vida si todos los movimientos de la tierra, todos los sonidos de la tierra, todos los olores, los sabores, todas las luces –de la tierra y de otros lugares, nos alcanzaran en un momento, en un instante, como si el tumulto atroz y escandaloso de todas las cosas nos atravesara continua e instantáneamente. Como si la nada de la muerte no fuera entendida como un simple vacío, sino, por el contrario, como una saturación, un abominable desbordamiento de existencia. La muerte, así entendida, constituye el reino consumado de la comunicación. Morir es devenir un puro punto de paso, un puro centro de comunicación de todo con todo (Meillassoux 2018, p. 163).

Una vez definidas brevemente estas dos muertes, la reactiva por marchitamiento y la creativa por disipación, aparece la respuesta concreta a la cuestión del devenir reactivo de la vida, que afecta inclusive a las experiencias inventivas y revolucionarias. Los vivientes buscan la disminución de su potencia de obrar por la promesa de una muerte reactiva hecha por algún sacerdote seductor, que

(...) nos promete al menos *una muerte dulce*, una muerte que refuerza hasta el infinito el proceso de nacimiento, que era ya originalmente un proceso de desinterés de cara a los flujos. El sacerdote nos promete un segundo nacimiento, un renacimiento que es un aislamiento, una indiferencia hacia el mundo exterior, una rarefacción creciente de la venida al mundo (en resumen, a su manera, una inmortalidad) (Meillassoux 2018, p. 165).

De este modo, el modelo sustractivo ofrece una respuesta al enigma de la complicidad de la vida con la reactividad, donde el sacerdote, mediante la promesa de una muerte apacible por indiferencia, desinterés y agotamiento, ofrece una alternativa al terror de la saturación y del desbordamiento de la existencia –el caos ante el cual Deleuze pedía un poco de orden– que acompaña a la muerte por disipación.

Es preciso notar que el modelo sustractivo de la filosofía de Deleuze, un mundo compuesto por flujos de imágenes, contrasta con el mundo sin imágenes y sin componentes vitales o subjetivos, aun sean mínimos, que Meillassoux busca conceptualizar en *Después de la finitud*. Se trata de la posibilidad de pensar el mundo glacial: “(...) ese mundo que de aquí en más puede ser pensado como indiferente a todo lo que corresponde, en él, al lazo concreto, vital, que anudamos con él–, un mundo *glacial* se devela entonces ante los modernos, y en él no hay ya ni arriba ni abajo, ni centro ni periferia, ni nada que lo haga un mundo destinado a lo humano” (Meillassoux 2015, p. 184). El

mundo de la materia muerta e inorgánica se contraponen al mundo de los flujos, donde un elemento proveniente de lo subjetivo, como la imagen, se dispersa en la totalidad de lo real. Sin embargo, por debajo de este contraste se esconde una afinidad más profunda. Tanto la materia del mundo glacial como la materia del mundo de los flujos de imágenes exceden y sostienen completamente al cuerpo, a la subjetividad y al pensamiento. Entonces, lo dicho sobre el modelo sustractivo es aplicable a ambos mundos: hay menos representación que materia.

4. Lo virtual fuera de sus goznes

Si bien hasta este punto se han desarrollado y problematizado sintéticamente la crítica y la reconstrucción de la filosofía de Deleuze en el proyecto de Meillassoux, queda por determinar en qué consiste el momento de su radicalización. Este último se refiere a que la potencia de lo real, definida por Meillassoux como virtualidad o hipercaos, puede entenderse como una liberación o un desencadenamiento del concepto de lo virtual, perteneciente a la filosofía de Deleuze. A partir del pensamiento de Bergson, Deleuze (1987a) expresa que lo virtual es una simplicidad que se diferencia, a saber, una totalidad que se divide y procede por disociación y desdoblamiento. El ejemplo privilegiado de la operación de lo virtual y su actualización lo ofrece la vida:

En los ejemplos más conocidos la vida se divide en planta y animal; el animal se divide en instinto e inteligencia; el instinto, a su vez, se divide en muchas direcciones, que se actualizan en especies diversas; la inteligencia misma tiene sus modos o sus actualizaciones particulares. Todo acontece como si la Vida se confundiera con el movimiento mismo de la diferenciación en series ramificadas. Este movimiento se explica sin duda por la inserción de la duración en la materia: la duración se divide según los obstáculos que encuentra en la materia, según la materialidad que atraviesa, según el género de extensión [como acción de extender] que contrae. Pero la diferenciación no tiene solamente una causa externa. La duración se diferencia en sí misma por una fuerza interna y explosiva: sólo se afirma y se prolonga, sólo avanza en series ramosas y ramificadas (Deleuze 1987a, p. 99).

Lo virtual es entonces una totalidad que crea sus propias líneas de diferenciación en virtud de los obstáculos que le presenta la materia o el medio en el que se desenvuelve. Así también, Deleuze ha mostrado que las actualizaciones de lo virtual no corresponden solo al ámbito de la vida, sino que también se manifiestan en situaciones sociales, económicas y políticas, como la división de clase entre capitalistas y proletarios (Deleuze 1987b). Entonces,

para Deleuze, las líneas de diferenciación de las totalidades que se disgregan operan en la materia, la vida y las sociedades humanas. Sin embargo, las diferenciaciones o las actualizaciones de las totalidades virtuales están limitadas o condicionadas por las restricciones que les imponen la materia y las leyes naturales, las cuales, según Bergson, rigen también el comportamiento de los flujos de imágenes. Y es precisamente de estas restricciones materiales de las cuales Meillassoux separa la operación de lo virtual. Ahora, lo virtual ya no está supeditado a ninguna materia ni ley natural que condiciona sus diferenciaciones, sino que la virtualidad es liberada o desencadenada de las limitaciones que constriñe cualquier regularidad u ordenamiento presente en la naturaleza. Hay aquí un paso de lo virtual hacia la virtualidad que involucra una radicalización. La virtualidad ya no avanza por líneas de diferenciación o divergencias creativas condicionadas por la materia, sino que, indiferente a la causalidad, es capaz de hacer emerger realidades, de modo *ex nihilo*, más allá de toda ley, regularidad y constreñimiento.

Las demostraciones filosóficas de la existencia de la realidad entendida como una todo-potencia (*tout-puissance*) capaz de anular, sin ley, cualquier ley, entidad o situación existente, dando lugar a acontecimientos que no preexisten de ningún modo, se ubican en los capítulos “El principio de factualidad” y “El problema de Hume”, contenidos en *Después de la finitud*. No obstante, dados los objetivos de este artículo, tales demostraciones no son aquí reproducidas. Empero, para mostrar de qué modo lo virtual ha sido radicalizado y liberado de las leyes naturales y las restricciones materiales, se explica la distinción gnoseológica entre potencialidad y virtualidad.

La potencialidad se refiere a la existencia de casos no actualizados cuyas posibilidades están presididas por leyes y condiciones. De aquí se desprende, entonces, una concepción particular del azar: la actualización de potencialidades que, aun cuando carecen de determinaciones unívocas, dependen de condiciones dadas anteriormente (Meillassoux 2018). Al igual que la potencialidad y el azar aquí descritos, la totalidad virtual de Deleuze crea sus líneas de diferenciación según obstáculos, determinaciones y regularidades previas que se encuentran en la materia. Pero lo virtual es desencajado, puesto fuera de sus goznes, cuando se libera de las leyes y restricciones materiales que rigen el azar de las actualizaciones de sus casos. Y es precisamente ahí donde aparecen los conceptos de contingencia absoluta y virtualidad: “Llamo, por tanto, *contingencia* a la propiedad de un conjunto catalogable de casos (y no de un caso perteneciente a un conjunto catalogable) de no ser él mismo el caso

de un conjunto de conjunto de casos; y por último denomino *virtualidad* a la propiedad de todo conjunto de casos para emerger dentro de un devenir que no domina ninguna totalidad preconstituida de posibles” (Meillassoux 2018, pp. 109-110).

A diferencia de los casos potenciales cuyas posibilidades están determinadas por leyes y condiciones dadas de antemano, las emergencias de acontecimientos a las que se refiere la virtualidad no están contenidas en ningún universo de universos de casos ni en ninguna totalidad de lo posible. Por consiguiente, Meillassoux ha sugerido que del tiempo pueden emerger nuevas leyes que no preexistían ni siquiera potencialmente en ningún conjunto de posibles. El tiempo puede crear conjuntos de casos nuevos –pero no contradictorios– y no sólo actualizar las potencialidades de conjuntos de casos ya existentes:

Expliquémonos. Si pensamos el devenir como el modo de una temporalidad en la que no domina ninguna ley determinada, es decir, ningún conjunto fijo de posibles, y si hacemos de las leyes en sí mismas acontecimientos temporales, sin subordinar el paso eventual de una ley a otra a una ley de un nivel superior que determinará las modalidades, el tiempo así concebido no se rige por ningún principio no-temporal: se libera a la pura inmanencia de su caos, de su ilegalidad. Pero ésta sólo es otra manera de subrayar, como ya había argumentado Hume, que de una situación determinada no puedes inferir nunca *a priori* la situación siguiente; una multiplicidad indefinida de futuros diferentes siendo viables sin contradicción. Al injertar la tesis humeana en la de la intotalidad cantoriana, vemos perfilarse un tiempo capaz de hacer emerger, fuera de toda necesidad y de toda probabilidad, situaciones que de ningún modo estaban previamente contenidas en las anteriores, ya que, desde tal perspectiva, el presente no está nunca preñado de futuro. El ejemplo paradigmático de esta emergencia (...) es evidentemente el de la aparición de una vida provista de sensibilidad directa sobre una materia que no puede, sin apelar a la fantasía, colmar dicha sensibilidad, y que sólo puede considerarse como un suplemento irreductible a las condiciones de su llegada (Meillassoux 2018, pp. 110-11).

Mientras que Deleuze opone lo posible y lo real a lo virtual y lo actual, puesto que el primer par opera según la semejanza y la exclusión, y el segundo mediante la afirmación y la divergencia; Meillassoux distingue lo potencial de la virtualidad, ya que el primer término se refiere solamente a que un caso posible se vuelve uno real. En cambio, la virtualidad consiste en la emergencia de casos o de leyes que de ningún modo existían precedentemente como posibilidades de algún conjunto de casos. Sin embargo, lo potencial y la legalidad que rige su permanencia se encuentran contenidos en la temporalidad

de un devenir insubordinado que no responde a ninguna ley ni principio superior. La razón es que la regularidad de un universo de casos o la constancia de las leyes naturales no pueden entenderse como potenciales, porque “(…) si se puede determinar las potencialidades dentro de un conjunto dado de posibles, la conservación en el tiempo de una ley dada no es en sí misma evaluable en términos de potencialidad (…). Incluso si el caso que sucede ya está catalogado, sólo está previsto bajo la condición impredecible e improbable de mantener el viejo conjunto de posibles” (Meillassoux 2018, p. 112). Esto significa que hasta las mismas leyes de la naturaleza son temporales, puesto que no están incluidas en ninguna legalidad o totalidad preconstituida que las trasciende y las contiene. De ahí que Meillassoux sostenga, con polémica, que la causalidad y las leyes naturales están fundadas sobre nada (Meillassoux y Kahveci 2021).

5. Conclusión

Con el desarrollo de estos tres momentos, la crítica, la sustracción y la virtualidad, se ha mostrado brevemente que la ontología de Deleuze y el materialismo especulativo de Meillassoux mantienen una relación compleja en la que se muestran principalmente un distanciamiento y una afinidad. Distanciamiento porque Deleuze identifica a la inmanencia con la vida, que en los términos del materialismo especulativo significa establecer una fusión entre la totalidad de lo real y un término vital o subjetivo que se dispersa sobre la inmanencia, apuntando, paradójicamente, hacia una crítica del sujeto. Al contrario, este materialismo pretende demostrar que el ser no es el pensamiento y que, por tanto, el primero no está provisto esencialmente de cualidades subjetivas y vitales.

Sin embargo, la afinidad o la continuidad entre la ontología de Deleuze y el materialismo especulativo concierne a que se trata de filosofías que elaboran explicaciones a propósito de la creación o de lo que puede la inmanencia. Para Deleuze (1987a), la creación, tanto en la vida como en el pensamiento, está condicionada por los problemas que le son planteados, ya sea por la materia, el medio o el concepto. Sin embargo, en el materialismo especulativo surge la cuestión sobre si, en efecto, la creación está siempre condicionada por reglas o patrones preconstituidos. La respuesta, como se ha mostrado aquí, es negativa. Meillassoux ha movilizado un complejo andamiaje conceptual para indicar –como ya también hizo Nietzsche, a su manera, en *La ciencia jovial* (2014)– que la inmanencia no está subordinada a ninguna ley superior y que,

por consecuencia, puede crear, de modo incondicionado, lo absolutamente imprevisible, pero también es capaz de mantener, sin razón, los ordenamientos y las regularidades del universo físico que habitamos. Se va de una creación condicionada por la materia –lo virtual de Deleuze– hacia una creación incondicionada –la virtualidad de Meillassoux–, que contiene a la primera, a la que no gobierna ninguna ley ni restricción material. El resultado de esto es la revelación de la existencia de un tiempo que “(…) crea lo posible en el momento en el que debe llegar; hace emerger lo posible tanto como lo real, se inserta él mismo en la tirada del dado, para hacer surgir un séptimo caso, en principio imprevisto, que rompe con la fijeza de las potencialidades. El tiempo arroja el dado, pero para romperlo y multiplicar las caras, más allá de cualquier cálculo de posibilidades” (Meillassoux 2018, p. 112-113).

Referencias

- Avanessian, A. y Malik, S., (eds.) (2016), *Genealogies of Speculation*, Bloomsbury, Norfolk.
- Badiou, A., (1997), *Deleuze. “El clamor del ser”*, Ediciones Manantial, Buenos Aires.
- Bergson, H., (2010), *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, Cactus, Buenos Aires.
- De Landa, M., (2002), *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Continuum, Cornwall.
- , (2017), *Mil años de historia no lineal. Una deconstrucción de la noción occidental del progreso y de la temporalidad*, Gedisa, Ciudad de México.
- , (2011), *Philosophy and Simulation. The Emergence of Synthetic Reason*, Continuum, Chennai.
- , (2021), *Teoría de los ensamblajes y complejidad social*, Tinta Limón, Buenos Aires.
- Deleuze, G., (2010), *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Cactus, Buenos Aires.
- , (2002), *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires.
- , (1987a), *El bergsonismo*, Cátedra, Madrid.
- , (1987b), *Foucault*, Paidós, Barcelona.
- , (2008), *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Pre-textos, Valencia.
- Deleuze, G. y Guattari, F., (2010), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-textos, Valencia.
- , (1997), *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona.
- Meillassoux, Q., (2006), *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Éditions du Seuil, París.
- , (2015), *Después de la finitud*, Caja Negra, Buenos Aires.

- , (2016), “Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Sign Devoid of Meaning”, en A. Avanesian y S. Malik (eds.) 2016, pp. 117-197.
- , (2018), *Hiper-caos*, Holobionte, Salamanca.
- , (2009), “L'immanence d'outre-monde”, *Ethica*, vol. 16, no. 2, pp. 39-71.
- , (2019), “Materialismo y surgimiento *ex nihilo*”, *Devenires*, no. 39, pp. 265-287.
- Meillassoux, Q. y Kahveci, K., (2021), “Founded on Nothing”. Disponible en: <https://www.urbanomic.com/document/founded-on-nothing/>
- Nietzsche, F., , Nietzsche, F., (2014), *La ciencia jovial (La gaya scienza)*, en F. Nietzsche 2014, pp. 305-607.
- , (2011), *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Alianza, Madrid.
- , (2014), *Friedrich Nietzsche I*, Gredos y RBA, Barcelona.