

*IMMORTAL BECOMING. QUENTIN MEILLASSOUX'S  
CRITIQUE OF GILLES DELEUZE'S IMMANENCE  
PHILOSOPHY*

**MARIO TEODORO RAMÍREZ\***

**Abstract:** *This article makes a brief presentation of the critique of Gilles Deleuze's philosophy given by the French philosopher Quentin Meillassoux, initiator of the so-called speculative realism (one of the names for the new realism that currently spreads over the philosophical scope). The latter critiques the insufficient character of the conception of immanence held by the former. Firstly, I give an account of the arguments offered by Meillassoux, and, then I reflect on the discussion about immanence regarding the problem of meaning and the limits of atheism, as a general feature of modern thought.*

**KEYWORDS:** IMMANENCY; BECOMING; IMMORTALITY; GOD; REALISM.

**Reception:** 13/01/15

**Acceptance:** 18/08/15

\* Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro", Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, marioteo56@yahoo.com.mx

DEVENIR INMORTAL. LA CRÍTICA DE QUENTIN  
MEILLASSOUX A LA FILOSOFÍA  
DE LA INMANENCIA DE GILLES DELEUZE

**MARIO TEODORO RAMÍREZ\***

**Resumen:** En este artículo presento de forma breve la crítica que el filósofo francés Quentin Meillassoux, iniciador del llamado *realismo especulativo* (uno de los nombres del nuevo realismo que cunde ahora en el ámbito filosófico), hace a la filosofía de Gilles Deleuze. Critica el carácter insuficiente de la concepción de la inmanencia sostenida por el segundo. Al inicio se presentan los argumentos de Meillassoux y, luego, se evalúa la discusión sobre la inmanencia en relación con el problema del significado y los límites del *ateísmo*, en cuanto rasgo general del pensamiento moderno.

**PALABRAS CLAVE:** IMMANENCIA; DEVENIR; INMORTALIDAD; DIOS; REALISMO.

**Recibido:** 13/01/15

**Aceptado:** 18/08/15

\* Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, marioteo56@yahoo.com.mx

MARIO TEODORO RAMÍREZ

*Decir que el devenir es racional significa que el devenir puede producir actualmente cualquier cosa que es pensable.*

Quentin Meillassoux  
(2011a: posición 3477)

Hace unos años se preguntaba —incluso Gilles Deleuze (2005) lo hacía—, ¿qué es el estructuralismo? Y aún antes: ¿qué es el existencialismo?, ¿qué es la fenomenología? Asimismo, surge la pregunta: ¿qué es el posestructuralismo o qué fue? Parece que la pregunta actual y para los años venideros es más bien: ¿qué es el nuevo realismo? O, de manera más precisa para el caso de Francia, ¿qué es el realismo especulativo?

En 2006, un joven filósofo francés, discípulo de Alain Badiou, publicó un libro que desencadenó un giro revolucionario en el pensamiento reciente: *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia* (Meillassoux, 2006a). Aunque cercano al pensamiento de su maestro Badiou, Quentin Meillassoux<sup>1</sup> ha tratado de pensar las relaciones de su propio pensamiento con el de Deleuze, al que quizá sea aún más cercano. Cabe recordar que Badiou, afiliado al pensamiento marxista de joven, mantuvo una relación acremente polémica con la posición del autor de *Lógica del sentido*. Como él mismo reconoce, posteriormente se percató del gran valor y alcance de la filosofía deleuziana y pasó de la denostación a la admiración, sin dejar de marcar sus diferencias, ahora filosóficas y no políticas, con las ideas de este gran pensador que es Deleuze (véase Badiou, 1997). El joven Meillassoux seguramente tiene en cuenta este movimiento, en las posiciones de Badiou, y una propuesta filosófica que se alimenta de ambos (Badiou y Deleuze), pero se propone ir más allá de ellos, hacia una concepción que permita resolver o superar ciertos atolladeros de sus filosofías y, en general, del pensamiento

<sup>1</sup> Quentin Meillassoux nació en 1967, estudió y luego enseñó en la École Normale Supérieure de la Rue d'Ulm; actualmente es maestro de conferencias en la Universidad de París 1. Se ha dicho de Meillassoux que “il est l'étoile montante de la philosophie française, en même temps que son secret le mieux gardé” (Duru, 2012-2013).

### *Devenir inmortal: la crítica de Quentin...*

posmoderno y quizá de toda la filosofía moderna. He ahí el carácter revolucionario de la propuesta de Meillassoux.

A continuación me centraré en dar cuenta de la manera en que Meillassoux ha afrontado el pensamiento de Deleuze, y se observarán tanto las convergencias o coincidencias fundamentales, como las diferencias esenciales que el joven filósofo marca con su antecesor. Habiendo designado a su propuesta filosófica como *materialismo especulativo*, es natural que para él un punto clave de encuentro con Deleuze gira en torno al tema de la *inmanencia*. Ambos pensadores tienen un gran aprecio por las grandes filosofías de la inmanencia: los estoicos, Spinoza, Nietzsche y Henri Bergson. Ambos coinciden, pues, en la asunción de una perspectiva *materialista* en filosofía, en el inmanentismo y en la denuncia de todos los modos tradicionales de la *trascendencia*, incluso aquellos disfrazados de materialistas, pero en realidad vuelven a introducir algún tipo de elemento trascendente, como pueden ser el materialismo mecanicista y sus ineluctables Leyes de la Naturaleza, con sus loas al Gran Arquitecto del Universo, etcétera; o bien el materialismo reduccionista de ciertos marxismos y su igual confianza en unas supuestas, inmarcesibles, Leyes de la historia y la sociedad. Podría seguir la lista incluyendo las formas del reduccionismo naturalista y/o psicologista de otras concepciones del pensamiento contemporáneo. En todos los casos, se trata de introducir algún tipo de *determinismo* que asegure una buena o correcta *imagen del mundo*. Como se sabe, Deleuze rechaza todo tipo de concesiones del pensamiento a las fórmulas del buen sentido o del sentido común. Para él, como insiste particularmente en su extraordinario libro *Diferencia y repetición*,<sup>2</sup> el pensamiento filosófico ha de llevar a cabo una ruptura inicial con *lo dado*, en cuanto todo está comprometido con alguna forma de trascendencia y, por ende, con el poder de dominación. Este talante crítico o hipercrítico también está presente en el pensamiento del joven Meillassoux y da cuenta de su interés por la filosofía deleuziana. Aun así, se plantea —interpreto— algo así como una *superación interna* de la filosofía deleuziana, es decir, *corregir* o *modificar* ciertos aspectos del pensamiento del maestro para hacer posible efectivamente su cometido esencial, esto es, el compromiso total de la filosofía con la inmanencia.

2 En “La imagen del pensamiento” expone los “presupuestos en filosofía” y sus postulados (Deleuze, 1990: cap. 3).

## MARIO TEODORO RAMÍREZ

¿Qué puede faltar a una filosofía de la inmanencia como la de Deleuze? ¿Qué habría que agregarle o corregirle? Las propuestas de Meillassoux resultarán ciertamente sorprendentes y bastante polémicas. Veamos.

La filosofía de Deleuze quiso ser y pudo ser ante todo, en su sentido más completo y radical, una filosofía de la inmanencia. Esto puede observarse desde sus primeros ensayos monográficos dedicados a filósofos como Nietzsche, Bergson y Spinoza. Sobre este último presentó su tesis de doctorado: *Spinoza y el problema de la expresión*, que constituye una magistral interpretación y valoración de la gran figura del racionalismo inmanentista de la modernidad clásica. Explica Deleuze ahí: “La inmanencia es precisamente el vértigo filosófico, inseparable del concepto de expresión (doble inmanencia de la expresión en lo que se expresa y de lo expresado en la expresión)” (1975: 175). Es decir, Dios se expresa en todas las cosas y todas las cosas expresan a Dios. No hay más trascendencia, el Ser es uno (unívoco), absoluto (expresivo) y eterno (inmanente). De alguna forma, Deleuze desarrolló en su propio pensamiento un inmanentismo para los tiempos actuales, dirigido ya no a denunciar solamente la trascendencia divina, sino a sus sucedáneos y sustitutos *modernos* (la Conciencia, la Razón, las Leyes de la Naturaleza o de la Historia, el Superyó, etcétera), abogando en todo momento por una voluntad de afirmación y creatividad, en lo mejor del pensamiento crítico de la segunda mitad del siglo XX.

Para Deleuze, todo lo existente constituye un enorme plano de inmanencia o de consistencia, es decir, donde el caos se actualiza y ordena (el *caosmos*) (cfr. Deleuze y Guattari, 1993). El *ser* (palabra no muy usada en la ontología pluralista de Deleuze) es un flujo constante de devenir, o mejor dicho, de devenires, de multiplicidades sin fin. Nada hay fijo, ninguna trascendencia obstruye, dirige o significa al devenir, no hay *sustancia*, ni *sujeto*, ni *telos* o *ley*. El devenir es lo absoluto: “un puro devenir sin medida, verdadero devenir-loco que no se detiene jamás” (Deleuze, 1989: 25), que subvierte toda parada, toda identidad, todo *eidós*. La única esencia de lo existente es el “acontecimiento”, y su expresión en el lenguaje es el “verbo” (Deleuze, 1989: 188-191). No es la acción (el verbo) lo dicho de un sujeto, sino un sujeto lo que se dice de la acción, del acaecer (no “Pedro camina”, sino “Pedro es el caminar”). No es el devenir el que se dice del Ser, sino el Ser el que se dice del devenir. Esta fórmula resume como ninguna otra el talante de la ontología deleuziana, radicalmente antisustancialista y alegremente dinamista.

### *Devenir inmortal: la crítica de Quentin...*

El ultradinamismo de la ontología deleuziana tiene su secreto en una concepción *vitalista* universal, la cual abarca por igual tanto la vida orgánica como la inorgánica de las cosas (el *CsO*, según gustaba decir con Guattari),<sup>3</sup> pues permite a Deleuze superar cierto estatismo de Spinoza así como cierto organicismo de Bergson, manteniendo y avivando plenamente los derechos de la inmanencia. Su último escrito, “La inmanencia, una vida” (2007: 347-352) expresa de forma clara el compromiso vitalista de su filosofía. No es *la vida* (concepto abstracto: la sustancia vital que se desparrama por todas partes) ni el *viviente* (un ente determinado, un *animal*), sino *una vida*, es decir, *una vida cualquiera*, la de quien sea en un momento y en un lugar cualesquiera: vida anónima, impersonal, dispersa, que expresa mejor que ningún otro concepto el sentido de la inmanencia. Experiencia de vida —que se disuelve— también como experiencia de *muerte*, la cual Deleuze no tuvo ningún reparo en asumir en su propia persona.

¿Qué se le puede objetar a esta filosofía en algún momento elogiada por Foucault como posible signo de toda la filosofía del siglo XX? “Un día el siglo será deleuziano” (1972: 7), dijo el autor de “El orden del discurso”.

Son tres las observaciones críticas fundamentales que Meillassoux dirige a Deleuze: 1) el mantenerse en los límites del modelo *correlacionista* de la filosofía moderna; 2) el no llevar a sus límites la crítica a la *vida* reactiva, 3) el limitar la inmanencia a *este mundo* y el no pensar en la posibilidad de un ultramundo donde la inmanencia sería completa y sin defecto. El tercer punto resulta bastante polémico e incluso escandaloso, pues implica, como se verá, la extraña idea de un Dios inmanente o un *Dios virtual*, para decirlo con un palabra (virtual) que Meillassoux retoma del propio Deleuze.

**3** Sobre el aparentemente extraño concepto deleuziano-guattariano de “CsO, cuerpo sin órganos”, veáanse Deleuze y Guattari, 1973: 18-23; y 1988: 155-172.

MARIO TEODORO RAMÍREZ

## CONTRA EL CORRELACIONISMO

El *realismo especulativo*, tal como lo expone Meillassoux en su libro *Après la finitude*, plantea un regreso a la filosofía de lo *absoluto*, a la posibilidad de establecer *verdades absolutas* o *eternas*. Se trata de un giro verdaderamente radical respecto a todo lo aceptado en el pensamiento moderno y posmoderno. El filósofo francés se pronuncia contra el escepticismo, agnosticismo y relativismo dominantes en la filosofía desde el kantismo, según el cual la razón tiene límites y está incapacitada para aprehender la cosa en sí o la realidad tal cual, de ello se sigue indefectiblemente que no tenemos un criterio fuerte de verdad y, en última instancia, cualquier cosa puede decirse y cualquier posición legitimarse.

Meillassoux se propone revertir esta generalizada suposición. Introduce así el concepto de *correlacionismo* para calificar toda filosofía que considera, como único punto de partida válido de la reflexión filosófica, la correlación sujeto-objeto o pensamiento-ser, esto es, asumir que todo aquello a lo cual el sujeto cognoscente puede acceder es de alguna manera un *correlato* de su propio ser o de sus condiciones de existencia como sujeto cognoscente (condiciones subjetivas, psicológicas, socioculturales o lingüísticas) (Meillassoux, 2006a: 18 y ss.). Aunque el correlacionismo es una tesis principalmente intelectualista (predominio de la correlación sujeto pensante-objeto pensado, o lenguaje-referente: vertientes fenomenológicas y analíticas del correlacionismo), ella persiste aún en las formas antirrepresentacionistas del pensamiento del siglo XX, como la ontología del *estar-en-el-mundo* de Heidegger o la ontología de la vida de Deleuze (Meillassoux, 2006a: 63). Más allá de sus pretensiones ontológicas (metafísicas incluso), ninguno de estos modelos filosóficos escapa al correlacionismo (por ende a cierto *subjetivismo* o *idealismo*). No lo logran en cuanto ambos, Heidegger y Deleuze, suponen de alguna manera el *dictum* kantiano (un verdadero dogma moderno) de los *límites de la razón*; aunque trataron de *pensar* más allá de la razón, ambos concedieron el supuesto de que la razón era incapaz de acceder a la cosa en sí y de establecer verdades absolutas. De esta manera, Deleuze mismo, y a pesar de los vectores de su filosofía, queda preso, desafortunadamente, en los supuestos del escepticismo moderno.

La postura de Meillassoux respecto a qué entender por filosofía absoluta es bastante original, pues no se trata de restablecer el viejo pensamiento metafísico

### *Devenir inmortal: la crítica de Quentin...*

(en verdad no intenta restituir ninguna forma de pensamiento dada en la historia: el realismo especulativo es por completo novedoso), aunque, ciertamente, tampoco se trata sólo de negar que la metafísica sea posible, como lo hizo Kant. Se intenta revertir la metafísica, cuestionando la idea de un *ser necesario* que le ha dado base y orientación durante toda la historia. Éste es precisamente el punto de la ontología a la vez realista y especulativa de Meillassoux: se trata de afirmar el carácter *absolutamente contingente* de todo lo existente, la contingencia total de la existencia. El error de la metafísica consistía en suponer que sólo podría hablar del *ser* si hablaba de él como *necesario* (éste es el límite de la llamada *prueba ontológica*). La idea de *necesidad* es, pues, algo así como el pecado original de la metafísica. Por el contrario, la única verdad absoluta y eterna que la filosofía puede y debe pronunciar sin temor ni prevención es que no hay nada necesario en el universo, pues es una verdad *a priori* que Dios —el ser necesario, absolutamente necesario— no existe, pues de hecho no existe nada necesario en un sentido fuerte, esto es, nada necesariamente necesario. Todo es contingente y el todo mismo es contingente.

Meillassoux no sólo afirma que todo es *contingente (facticidad)*, sino que, aún más, todo es *necesariamente contingente* (principio de *factualidad*, le llama) (Meillassoux, 2006a: 81 y ss.). La primera formulación es una constatación remitida a algún tipo de *experiencia*, por ende, es *relativa* a una condición antropológica o antropocéntrica —nuestra experiencia del mundo, de la existencia humana, de la historia, etcétera, es, entonces, *relativa* (y funda posibles relativismos)—. Ahora bien, siempre se puede argumentar desde una postura metafísica que lo que nos parece contingente, es a nosotros a quien nos lo *parece*. Seguramente en un ser más allá de nosotros reine la clara y absoluta necesidad, donde la contingencia quede superada. Ésta es la suposición con la cual el pensamiento moderno, sobre todo de corte cientificista, ha estructurado su concepción del mundo. Como se observa, con todo su carácter positivista y supuestamente antimetafísico, la Modernidad *coincide* con la metafísica en presuponer que existe, más allá de toda relatividad y contingencia, un ser necesario, un orden necesario del mundo. Contra esto se enfrenta el realismo especulativo de Meillassoux. La afirmación de la contingencia es, para él, una verdad absoluta y se puede demostrar formal o racionalmente a través del principio de factualidad, que básicamente reafirma, de forma reflexiva o especulativa, la facticidad.



## MARIO TEODORO RAMÍREZ

Llamaremos desde ahora con el término facticidad a la esencia especulativa de la facticidad, esto quiere decir que la facticidad de cualquier cosa no puede ser pensada ella misma como un hecho. La facticidad debe ser entendida entonces como la no-facticidad de la facticidad. (Meillassoux, 2006a: 119)

Así pues, la facticidad no es relativa o provisional, sino absoluta: esto es el principio de facticidad.

El ser es necesariamente contingente porque existir es existir en el *tiempo*, por el cual todo se vuelve contingente. La idea de un ser necesario es solamente una ficción o un equívoco metafísico, que en última instancia remite a la presuposición teológica, esto es, a la idea de que *debe* existir un Dios. Ajustando cuentas con esta idea, queda clara entonces la contingencia absoluta de todo lo existente. “Lo absoluto es la imposibilidad absoluta de un ente necesario” (Meillassoux, 2006a: 94). Por ende, la inexistencia de Dios es una verdad *a priori* y la inmanencia es absoluta.

## EXTRACCIÓN Y SUSTRACCIÓN: INMANENCIA MÁS ALLÁ DE DELEUZE

En su ensayo titulado “Soustraction et contraction”, Meillassoux (2008) presenta una discusión con el pensamiento de Deleuze, aunque de manera particular. Más que discutirlo directamente, lo hace mediante un análisis crítico de la filosofía de la duración de Henri Bergson, aunque cierta y claramente el joven filósofo francés apunta a la figura más cercana de su antecesor. Al final del ensayo, y a través de una nueva interpretación de las ideas de Nietzsche, Meillassoux plantea de forma explícita sus observaciones críticas sobre Deleuze apuntando una vía para resolverlas.

Meillassoux parte de una cita donde Deleuze hace una valoración del inmanentismo de Spinoza y Bergson (Meillassoux, 2008: 67).<sup>4</sup> En seguida analiza

<sup>4</sup> La cita de Deleuze es: “Quien sabía plenamente que la inmanencia sólo pertenecía a sí misma, y que por lo tanto era un plano recorrido por los movimientos del infinito, rebosante de ordenadas intensivas, era Spinoza. Por eso es el príncipe de los filósofos. Tal vez el único que no

### *Devenir inmortal: la crítica de Quentin...*

críticamente la ontología bergsoniana en torno a la tesis de que el universo es una totalidad de imágenes en devenir continuo y en interrelación constante. No hay así, para Bergson, ninguna oportunidad para la trascendencia ni para seguir manteniendo las dicotomías kantianas, en particular la de fenómeno/cosa en sí y la de sujeto/objeto. El universo es uno y el mismo en todas direcciones. La conciencia no es un ser especial, sino una *imagen* más, entre otras, como todo lo existente. Ahora bien, ¿en qué consiste la función de la conciencia, cuál es su peculiaridad? En torno a esta pregunta comienza la discusión de Meillassoux. Él propone dos modelos para entender esa función: la contracción y la sustracción. El primero consiste en la respuesta de Bergson: la conciencia es una imagen que *contrae*, es decir, refleja y sintetiza las imágenes que la rodean, marcando así una diferencia en el universo y que, de alguna manera, mantiene viva la dicotomía clásica sujeto-objeto, o alma-cuerpo. Este modelo termina limitando los alcances de la immanencia, vuelve a introducir un elemento de trascendencia, de separación.

Meillassoux propone otro modelo, al cual llama *sustractivo*. Éste busca mantenerse fiel a la tesis bergsoniana inicial de la percepción pura, es decir, pues tenemos un acceso directo a la realidad y no un doblamiento subjetivo de la misma. Se trata, pues, de *sustraer* a la conciencia para mantenernos en el devenir puro. Pero, de esta manera, ¿no remitiríamos a un devenir indiferenciado, plano, finalmente empobrecido? Meillassoux propone entonces un modelo del devenir que pueda salvar esta cuestión. Básicamente su tesis se centra en la introducción del concepto de *interceptores* (*cortes, barreras*), que movilizan y cualifican el devenir sin necesidad de mantener la dicotomía sujeto-objeto ni de introducir en la realidad ninguna jerarquía de entes. Así, el postulado de una filosofía consistente

... pactó con la trascendencia, que le dio caza por doquier [...] Spinoza es el vértigo de la immanencia, del que tantos filósofos tratan de escapar en vano. ¿Estaremos alguna vez maduros para una inspiración spinozista? Le sucedió a Bergson en una ocasión: el inicio de *Matière et mémoire* [*Materia y memoria*] traza un plano que corta el caos, a la vez movimiento infinito de una materia que no deja de propagarse e imagen de un pensamiento que no deja de propagar por doquier una conciencia pura en derecho (no es la immanencia la que pertenece a la conciencia, sino a la inversa)” (Deleuze y Guattari, 1993: 51-52). Aunque este libro es escrito por los dos autores, Meillassoux considera que la referida cita es claramente deleuziana.

## MARIO TEODORO RAMÍREZ

de la inmanencia afirma: “hay el devenir, y el devenir son los flujos y sus intercepciones” (Meillassoux, 2008: 81). El puro flujo, el puro movimiento, no es suficiente para formar un devenir, un dinamismo. Pero no es necesario introducir ninguna instancia trascendente, los cortes en el devenir son los efectos inmateriales del propio devenir, los cuales, gracias a la memoria, abren una dimensión virtual en el devenir que es el flujo de interceptores, constituyendo el tiempo del “Aion”, el tiempo eterno de lo *virtual*, como del que habla Deleuze en la *Lógica del sentido* (1989: 170-175).

Lo virtual es el devenir puro, esencialmente libre, que puede crear cualquier posibilidad; es la oportunidad abierta de la innovación, de la creación de novedad en el universo en un sentido extremo. En el punto de la novedad imprevisible del devenir, Meillassoux marca sus diferencias con Bergson y Deleuze, ciertamente expresando a la vez su admiración y sus coincidencias con ambos. Del primero dice que “representa una gran empresa de liberación de la filosofía”, pues la intuición de la duración propuesta es “el más poderoso pensamiento de la creación que se haya producido nunca” (Meillassoux, 2011a: posición 3360). De la profunda coincidencia con ese planteamiento resulta fundamental para Meillassoux marcar sus diferencias, la especificidad de su propia propuesta: su concepción de advenimiento, dice, “es directamente opuesta” a la concepción bergsoniana de novedad:

Para Bergson, es porque el presente y el pasado son parte de una continuidad irrompible que la creación es incesante; para mí, dado que la ruptura es absoluta entre presente y pasado, puede haber suplementaciones puras en el curso de la temporalidad, advenimientos que jamás existieron en potencia antes de venir a la existencia. (Meillassoux, 2011a: posición 3360)

Éste es el punto del diferendo: para Bergson no puede existir novedad absoluta, para Meillassoux, sí. La diferencia con Bergson se extiende a su más grande discípulo o seguidor: Gilles Deleuze.

El devenir absoluto es, según Meillassoux, el Hipercaos o Súpercaos, es decir, la posibilidad de que las *leyes de la naturaleza* puedan cumplir cualquiera de estas dos opciones: estabilizarse en un modo determinado (tal es nuestra experiencia común de la naturaleza) o bien ponerse en suspenso o modificarse. El principio de la absoluta contingencia implica que las propias leyes de la naturaleza (el principio de causalidad) tienen un carácter relativo o parcial, no son absolutas —si

### *Devenir inmortal: la crítica de Quentin...*

lo fueran, implicaría que el universo es un Todo, cuando desde Cantor sabemos que la totalidad de todo lo existente no puede existir porque entonces tendría que contenerse a sí misma, es decir, se produciría una paradoja (Meillassoux, 2011b)—. Por ende, un acontecimiento contrario a las leyes de la naturaleza *puede* producirse, el advenimiento de lo *divino* no es absolutamente imposible, aunque, como precisa el pensador francés, esto no implica que sea necesario, que deba darse (pues nada hay necesario en el universo).

Deleuze no llegó a tanto con su concepción de lo virtual. Si bien esto aparece en su pensamiento como una dimensión libre y abierta (aunque *ideal*), las formas de su *actualización*<sup>5</sup> (su encarnación en estados de cosas o de hechos) no cuestiona las leyes de la naturaleza ni las regularidades consuetudinarias. Si lo virtual deleuziano es *Dios*, si el plano de inmanencia o consistencia es lo divino según él,<sup>6</sup> se trata todavía, a la manera spinozista y de toda la tradición, de un Dios *existente*, actual, no de uno inexistente y por venir. Las suspicacias (spinozistas y nietzscheanas) respecto a toda teleología le impiden a Deleuze, sin ironía y sin traicionar la inmanencia, pensar en un Dios posible.

Ahora bien, la cuestión concreta todavía pendiente en relación con el modelo bergsoniano-deleuziano del devenir, la cual tendrá implicaciones importantes para la comprensión tanto de los límites de la filosofía de Deleuze como de los avances del planteamiento de Meillassoux, es la relativa al concepto del *ser vivo*, del organismo o ente viviente. Partiendo de que un ser viviente es *un bucle discontinuo de intercepción*, Meillassoux propone dos maneras de ser y concebir al ser vivo: “la del estrechamiento y la del ensanchamiento de las discontinuidades”

<sup>5</sup> Sobre la *actualización* de lo virtual, véase Deleuze, 1990: 342 y ss.

<sup>6</sup> Un poco desenfadado en sus lecciones, Deleuze se atreve a hablar, aunque con cierta ironía, de Dios, esto es, de la igualdad entre el plano de inmanencia y Dios. “Es únicamente plano de inmanencia, es decir, Dios. Y nosotros reconocemos a ese Dios. Y ustedes forman parte de él, e incluso vuestros átomos. Vuestros átomos son dioses. ¿Por qué le llamamos ‘Dios’? Lo dije, porque es la unidad de lo posible, de lo real, y de lo necesario. Y si han hecho filosofía, saben que todo el mundo, cualquiera, todo filósofo siempre ha llamado ‘Dios’ a la unidad de lo posible, de lo real y de lo necesario, es decir el ser cuya existencia, cuya realidad deriva necesariamente de su posibilidad” (Deleuze, 2011: 30).

## MARIO TEODORO RAMÍREZ

(2008: 88), es decir, la contracción y concentración del ser vivo sobre sí mismo, el *devenir reactivo*, o bien la dilatación y disipación del ser vivo en su entorno, el *devenir activo*. Al contrario de lo que dicen estas palabras, el primero es la posición en la cual el ser viviente se apropia activamente del mayor número de recursos del entorno para su consolidación y, al fin, su cierre sobre sí mismo; por su parte, el segundo consiste en una cierta *pasividad*, donde el viviente se abre a tal grado a su entorno que ya sólo recibe sin devolver y termina disolviendo su unidad en el todo. Meillassoux da un paso verdaderamente audaz en su reflexión: las dos formas de vida en realidad son, afirma, dos formas de *muerte*. No hay diferencia. La vida lleva el signo de la muerte, la vida está carcomida por el hado de la mortandad, de la finitud. El joven filósofo francés responde así a la pregunta que inquietaba a Nietzsche y retomaba Deleuze: ¿por qué al parecer la vida está del lado de lo reactivo, de lo negativo, de la renuncia?<sup>7</sup> La vida lleva en sí la condena de la muerte y fundar el inmanentismo en ella, a un límite: esa inmanencia no puede ser consecuente, ni, en verdad, pura. Está endeudada con la muerte. Tendríamos que ir más allá; o más acá: volver, filosóficamente, al tema de la *inmortalidad*.<sup>8</sup>

## AL MÁS ALLÁ, A UN NUEVO MUNDO

¿A dónde? Sí, al *más allá*, abrir la posibilidad que parece imposible de un más allá de este mundo, de un mundo del *más allá* que, sin embargo, seguirá siendo parte de este mundo. Se tratará de un nuevo mundo, o de un nuevo estadio del mundo,

7 Para el *hombre* como esencialmente reactivo, véase Deleuze, 1971: 234 y ss.

8 Cabe aclarar que cuando Meillassoux habla de inmortalidad se mantiene totalmente en la postura inmanentista, es decir, se trata de ser inmortales en vida, en cuerpo y alma, no sólo de ser espiritualmente inmortales, esto es, después de muertos (como ofrecen las religiones). Tal es el planteamiento radical de una ética inmanente, fundada en una ontología inmanente del devenir y la contingencia. Dice Meillassoux: “Inmortalidad es el deseo filosófico por la vida, el deseo de que esta vida humana y no otra debe ser otra vez y siempre vivida. La filosofía quiere una vida sin un más allá, y es por esto por lo que la ética filosófica debe ser una ética de la inmortalidad: es decir, una ética de la vida sin un otro lugar” (Meillassoux, 2011a: posición 3665).

### *Devenir inmortal: la crítica de Quentin...*

de absoluta novedad. Un estadio donde las leyes de la naturaleza actuales dejarán de operar y donde será posible acceder a la divinidad y a la inmortalidad, es decir, a la justicia absoluta. Meillassoux expone su sorprendente postura en el ensayo “L'immanence. D'outre Monde” (“La inmanencia. De ultramundo”, 2009). Su idea —la cual ha elaborado desde su tesis de doctorado de 1997, titulada *La inexistencia divina* (Meillassoux, 2011a)— implica un replanteamiento general de toda la tradición filosófica. Estos son sus puntos esenciales:

- a) Un elemento clave de una filosofía de la inmanencia y la contingencia absoluta del mundo consiste en afirmar la inexistencia actual de Dios, es decir, la exclusión de cualquier idea de ser necesario en el universo. A la vez, más allá de cualquier forma de escepticismo y relativismo moderno y posmoderno, la afirmación de la inexistencia de Dios, así como la contingencia del mundo es una verdad absoluta y eterna. Al contrario de lo que pudiera parecer, el contingencialismo es una postura plenamente racionalista.
- b) Del principio de la contingencia absoluta se sigue el reconocimiento del carácter innovador y creador del Devenir, pero en un sentido extremo. Meillassoux retoma el concepto de *virtualidad* deleuzeiano para caracterizar un devenir más allá de la *potencialidad* —referida a lo que *puede* darse conforme a las condiciones existentes— y habla de *virtualidad* para referir a lo imposible en apariencia, pero que, sin embargo, puede surgir de forma explosivamente inesperada.<sup>9</sup> En esto se apoya para introducir su escandalosa idea del *Dios virtual*, el cual no existe, pero *puede* llegar a existir (Meillassoux, 2006b).

<sup>9</sup> Llamo virtualidad, dice Meillassoux, a “la propiedad de cualquier clase de casos que emergen en un devenir que no está dominado por ninguna totalidad de posibles pre-constituida” (2011b: 232).

## MARIO TEODORO RAMÍREZ

c) El Dios virtual es la figura o el símbolo de lo que Meillassoux llama el *cuarto mundo*, el mundo *más allá*, de la justicia absoluta, de la inmortalidad y la eternidad;<sup>10</sup> lo llama *así porque* sucede a los tres mundos previos: el de la materia, el de la vida y el del pensamiento, que en su momento también fueron el resultado de una innovación inesperada e imprevisible. Pero no se trata, contra toda apariencia, del regreso a un viejo credo religioso o de la formulación de uno nuevo. Se trata de algo que está más allá de cualquier forma de religión y ateísmo. En palabras de Meillassoux:

Sostengo que la posibilidad de la inmortalidad sólo es pensable a condición de ser irreligioso, y que una filosofía de la inmanencia verdadera pasa no por un pensamiento de la finitud sino por una ética de la inmortalidad. Otra manera, más clásica, de formular esta tesis consiste en afirmar que la irreligión filosófica no es un ateísmo sino la condición de un acceso auténtico a lo divino. (Meillassoux, 2009: 40)

d) Tanto la religión como el ateísmo son incapaces de responder a la aporía de la injusticia absoluta, es decir, a la imposibilidad en que nos encontramos los humanos finitos de resolver la exigencia de justicia para las muertes absurdas y horribles de inocentes. Meillassoux (2006b) llama espectros o fantasmas *esenciales* a esos muertos irreparables, y *duelo esencial* al luto que les debemos. Ni la religión ni el ateísmo son capaces de cumplirlo. Para cualquier religión las razones de Dios son insondables, inaccesibles a nuestra razón; para el ateísmo la ceguera moral de la naturaleza y del mundo le es constitutiva e insuperable. Quedamos así con una idea de justicia siempre coja, siempre insuficiente, en tanto no se asume la posibilidad del cuarto mundo, la posibilidad de la inmortalidad y de un Dios futuro, condición para el cumplimiento del duelo esencial.

<sup>10</sup> La mejor exposición de la teoría de los cuatro mundos se encuentra, inédita, en la tesis doctoral de Meillassoux (2011a).

### *Devenir inmortal: la crítica de Quentin...*

e) Deleuze construyó una filosofía de la eternidad, del eterno retorno como acontecimiento creador. Pero obvió —por creer que lo comprometía con una postura metafísica y teológica— el tema de la *inmortalidad*, el de una vida inmortal más allá de esta vida mortal y limitada. Quizá también porque lo comprometía con una postura humanista y una perspectiva moral del mundo. La postulación de la posibilidad de una vida inmortal —la propuesta de Meillassoux— es lo único que realmente puede salvar a la inmanencia de su reducción a finitud, falta, insuficiencia, fracaso. En la inmanencia del otro mundo, del nuevo, es donde en verdad no faltará nada y la justicia será plena, incontestable y absoluta.

Independientemente de lo improbable del Dios virtual, su planteamiento cumple una función primordial e irrenunciable: motivar la decidida acción ética al proporcionarle un fundamento racional de su posibilidad. A diferencia de Kant, el Dios virtual no es un mero *ideal* (un *ideal trascendental*) fácilmente de-construible desde la perspectiva de cualquier visión escéptica y pragmática. El Dios virtual es posible. Un Dios que puede llegar, pero no necesariamente, pues nada es necesario en el universo. Será un Dios tan contingente como el mundo, pero, eso sí, libre de toda contradicción y toda responsabilidad por el mal en el mundo. Un Dios *inocente* contra el perverso de todas las religiones que han existido, el cual, como quería Nietzsche, *sabrà bailar*.

## **CONCLUSIÓN**

Gilles Deleuze es probablemente el filósofo que más lejos ha ido en la asunción de un pensamiento inmanentista (materialista, vitalista, ateo), en este sentido, se le puede ver como la figura culminante y más consistente de la Modernidad, si entendemos por ésta la intención de un pensar que se atiene al mundo existente y renuncia a todo imperio trascendente. Deleuze fue más allá de las diversas modalidades o vías del pensamiento moderno. Se mantuvo equidistante del positivismo y sus variantes, de la fenomenología, la hermenéutica; aunque más cercano al marxismo y al psicoanálisis, le importó ante todo criticarlos. Estas posiciones seguían presas de algún tipo de instancia trascendente (la Naturaleza, la Conciencia, la Razón, el Superyó, el Poder, etcétera) o bien terminaban haciendo de



## MARIO TEODORO RAMÍREZ

la inmanencia un orden reducido, limitado, dominado por el resentimiento y las pasiones tristes.

Deleuze luchó toda su vida por hacer valer una visión alegre del devenir y la inmanencia, una especie de gaya ciencia a la manera de su querido Nietzsche. Su pensamiento es plenamente consistente y es una concepción con la que un individuo cualquiera puede vivir con cierta congruencia en los tiempos actuales. Pero parece que la compleja realidad, particularmente en sus aspectos más negativos (nihilismo, crimen, injusticia, genocidio, etcétera), rebasa las posibilidades de un pensamiento como el suyo, tan empeñado en ofrecer una comprensión positiva y libertaria del mundo. Es aquí donde su concepción puede resultar insuficiente o necesitada de alguna reformulación. Ésta es, considero, la tarea que acomete Meillassoux.

Un punto clave de la filosofía del joven pensador francés es la necesidad de hacer un ajuste de cuentas con la Posmodernidad (y la Modernidad en general) que no signifique simplemente una posición regresiva, anhelante de algún tipo de pensamiento dogmático, unívoco y autoritario, esto es, de alguna forma de metafísica. En este sentido, más que negar la Posmodernidad —su relativismo, su pluralismo exacerbado, su afán deconstruccionista— se trata de llevarla a un plano *ontológico*: mostrar, a través de un ejercicio de autorreflexión racional extrema, la *verdad* propia de lo posmoderno. Esto implica rebasar el límite *epistemológico* donde se sitúa la Posmodernidad, en cuanto se ha planteado, en general, como una radicalización de la tesis kantiana de que no podemos conocer las cosas mismas y sólo podemos explorar las mil formas de las determinaciones humanas, culturales, lingüísticas, políticas, sobre los procesos del saber. Si asumimos que todo esto tiene en verdad un carácter ontológico, expresión de lo que es el mundo y la realidad tal cual, entonces podemos abandonar el decepcionado artificialismo posmoderno para recuperar un nuevo sentido de racionalidad y de verdad en el que la relatividad, la diversidad, la contingencia, no sean considerados ya únicamente atributos de la condición humana, sino caracteres que poseen una verdad o un fundamento ontológico. De esta manera, la Posmodernidad queda superada desde dentro mediante una radicalización ontológica de sus posiciones. Esto implica la ontología de la contingencia de Meillassoux. Dejamos de sufrir la Posmodernidad y al afirmar su verdad la superamos. De alguna forma, Meillassoux hace esto con la filosofía de la inmanencia de Deleuze. Al afirmar su verdad, incluso

### *Devenir inmortal: la crítica de Quentin...*

el carácter racional y consistente de sus planteamientos, supera su limitación y muestra toda la potencia que puede alcanzar la creatividad deleuziana.

El planteamiento de Meillassoux abre una perspectiva inédita en la historia de la filosofía y se mueve en los marcos de una forma de pensar alejada ya de los supuestos básicos de la Modernidad. Uno de esos, quizás el más característico, es la oposición entre religión y ateísmo, y con éste, esa especie de regla de laicismo no escrita que, en general, limita a la filosofía de ocuparse de temas real o aparentemente *teológicos* (lo Absoluto, Dios, lo divino, la inmortalidad, la resurrección de los muertos, etcétera). Meillassoux supone que la filosofía puede y debe ocuparse de estos temas, pues ha sido un error dejárselos sólo a la religión.

Por su parte, el ateísmo es una postura insuficiente, en particular por su carácter normalmente superficial e ideológico: se sostiene como cualquier *creencia* y de hecho en muchos casos se maneja como un dogma más o una especie de religión. A pesar de que no cabe un retorno a la religión y al pensamiento metafísico-teológico, es claro que el mero ateísmo, sus diversas manifestaciones y consecuencias (cientificismo, relativismo, nihilismo), ha sido incapaz de afrontar las problemáticas más esenciales y acuciantes del mundo actual y, en general, de la misma condición humana. Es necesario entonces encontrar una vía para escapar a esta alternativa: una vida con verdades y valores absolutos, pero dogmáticamente afirmados, o bien una vida sin dogma, sin verdades ni valores. Deleuze claramente rechazaba la primera opción, y aunque no se identificaba tampoco con la segunda, no contó con la perspectiva o los recursos necesarios para justificar su rechazo. Asumió, digamos que a regañadientes, ciertos presupuestos de la Modernidad (como el ateísmo), que hoy se puede cuestionar a fondo, como hace Meillassoux, y así formular un inmanentismo *absoluto* y, por ende, una defensa radical de la racionalidad filosófica y su valor. Sólo si el devenir incluye la inmortalidad, la posibilidad de un *devenir inmortal*, es decir, si la filosofía absorbe en sí, superando su oposición, a la religión y al ateísmo, podremos festejar sin dudas el triunfo total de la inmanencia.

MARIO TEODORO RAMÍREZ

## BIBLIOGRAFÍA

- Badiou, Alain (1997), *Deleuze. El clamor del ser*, Buenos Aires, Manantial.
- Deleuze, Gilles (2011), *Cine II. Los signos del movimiento y el tiempo*, Buenos Aires, Cactus.
- Deleuze, Gilles (2007), *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Valencia, Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles (2005), “¿Cómo reconocer el estructuralismo?”, en Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Valencia, Pre-Textos, pp. 223-250.
- Deleuze, Gilles (1990), *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Júcar.
- Deleuze, Gilles (1989), *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós.
- Deleuze, Gilles (1975), *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik.
- Deleuze, Gilles (1971), *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1993), *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1988), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1973), *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Barral.
- Duru, Martin (2012-2013), “La résurrection qui vient...”, *Philosophie Magazine*, 25 [http://www.philomag.com/les-idees/la-resurrection-qui-vient-6491], fecha de consulta: 6 de junio de 2015.
- Foucault, Michel (1972), *Theatrum philosophicum*, Barcelona, Anagrama.
- Meillassoux, Quentin (2011a), “The Divine Inexistence”, en Graham Harman, *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*, Edimburgo, Edinburgh University Press (e-book).

***Devenir inmortal: la crítica de Quentin...***

- Meillassoux, Quentin (2011b), "Potentiality and virtuality", en Levi Bryant, Nick Srnicek y Graham Harman (eds.), *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, Melbourne, Re.Press, pp. 224-236.
- Meillassoux, Quentin (2009), "L'immanence. D'outre monde", *Ethica*, vol. 16, núm. 2, pp. 39-71.
- Meillassoux, Quentin (2008), "Soustraction et contraction. À propos d'une remarque de Deleuze sur *Matière et mémoire*", *Philosophie*, núm. 96, pp. 67-93.
- Meillassoux, Quentin (2006a), *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, París, Éditions du Seuil.
- Meillassoux, Quentin (2006b), "Dueil à venir, dieu à venir", *Critique*, vols. 1-2, núms. 704-705, pp. 105-115.

**Mario Teodoro Ramírez:** Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel III. Director del Instituto de Investigaciones Filosóficas Luis Villoro de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, en Morelia. Ha publicado entre otros libros: *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty* (2013) y *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro* (2011).

D.R. © Mario Teodoro Ramírez Cobián, Ciudad de México, enero-junio, 2016.