

HACIA UN RACIONALISMO ONTOLÓGICO. EL NUEVO REALISMO Y EL VALOR DE LA FILOSOFÍA

Mario Teodoro Ramírez Cobián
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Introducción

A partir de la recuperación de la ontología planteada en los últimos años por la corriente del nuevo realismo (realismo especulativo)¹ proponemos aquí la redefinición y revaloración de la filosofía que se sigue de tal planteamiento. En principio, defendemos la necesidad de un retorno filosófico al primado del Ser. Esto significa un primado del Ser sobre la conciencia, de la existencia sobre el pensamiento, del objeto sobre el sujeto, en fin, de la ontología sobre la epistemología. Lo que implica, y será nuestro asunto central, la recuperación del primado de la razón en filosofía, la propuesta de un nuevo racionalismo filosófico, que designamos con la expresión “racionalismo ontológico”, es decir, un racionalismo o una racionalidad fundamentada en el Ser (en lo que es y existe), y que desde ahí puede fundar nuestras concepciones y prácticas en diversos modos y diversas instancias.

Cabe señalar que el nuevo realismo ha asumido varias denominaciones: nuevo materialismo, materialismo especulativo, realismo especulativo, ontología orientada a objetos, etc., en función de la perspectiva que sus autores adoptan en particular. En los últimos años han surgido cada vez más filósofos que se adscriben a esta corriente y que van modificando, precisando o ampliando la propuesta original. Como sea, el punto

común en todos es el retorno a la realidad en contra de las posturas anti-realistas, idealistas, subjetivistas o formalistas del pensamiento moderno y posmoderno, tanto en las vertientes de la filosofía anglosajona (positivista, pragmatista o analítica) como en las de la llamada filosofía continental (fenomenología, hermenéutica, posestructuralismo).

Se considera al filósofo francés Quentin Meillassoux como una figura clave en el surgimiento de la corriente del nuevo realismo. En 2006 publicó el libro *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*² que ha producido un gran impacto filosófico. Es un texto verdaderamente revolucionario. Sabemos, como sea, que propuestas muy novedosas en filosofía necesitan tiempo para ver sus efectos. En 2007 se llevó a cabo en la Universidad de Londres un coloquio en el que participaron Meillassoux, Graham Harman, Ray Brassier y Iain Hamilton Grant,³ grupo que puede ser considerado el fundador del movimiento del realismo especulativo. Posteriormente se vinculó a la discusión, aunque desde una perspectiva muy distinta, el joven filósofo alemán Markus Gabriel, quien sorprende por su edad y su gran conocimiento de la historia de la filosofía, especialmente de la filosofía alemana. Cabe mencionar también al filósofo italiano Maurizio Ferraris,⁴ quien ha efectuado un giro hacia el realismo desde la línea de la filosofía hermenéutica.

En las corrientes filosóficas establecidas, y que de alguna forma han sido objetos de cuestionamiento por parte del nuevo realismo, se ha llegado a decir que lo que el nuevo realismo plantea no es nada nuevo, que ya estaba dicho en posiciones previas, ya había sido señalado por tal o cual autor, etc.: juicio que más bien parece un prejuicio, el típico prejuicio de lo viejo ante lo nuevo. La verdad es que hay una clara novedad en las tesis del nuevo realismo, pero es necesario abrir la mente para poder captarla. No es una buena actitud filosófica cerrarse a la novedad, decir eso ya se dijo, eso ya se pensó. Hay que abrirse a la novedad, ver si realmente hay tal novedad, cavar hondo en su significado y, después de eso, de dejarse impactar por la novedad, buscar reconstruir y repensar la historia de la filosofía, observando, ahora sí, qué antecedentes o condiciones

pueden encontrarse de la nueva propuesta. Sólo de esa manera podemos entender con toda precisión el significado de su novedad.

El propósito de este ensayo es transmitir cuál es el sentido de la novedad del nuevo realismo y en qué estriba su importancia para nuestra concepción de la filosofía, particularmente para nuestros conceptos de racionalidad y de racionalidad filosófica. De esta manera, nos ocupamos en el primer apartado de remarcar el significado del retorno a la metafísica (ontología) planteado por el nuevo realismo y la manera como este retorno implica un cuestionamiento de la tradición filosófica en general, tanto clásica como moderna y posmoderna. En el segundo apartado, profundizamos en la crítica a la posmodernidad como punto de partida del nuevo realismo, subrayamos en particular la crítica al relativismo posmoderno. En un tercer apartado exponemos el nuevo concepto de racionalidad que se sigue del nuevo realismo, en cuanto racionalidad ontológica. Para precisar este concepto, en un cuarto apartado, precisamos las diferencias y relaciones entre el posmodernismo y el nuevo realismo, con la tesis de que más que negar la posmodernidad lo que el nuevo realismo hace es ontologizar (y, por ende, racionalizar) sus postulados. En un quinto y último apartado presentamos una breve conclusión sobre el significado de la racionalidad filosófica.

¿Retorno a la metafísica?

El nuevo realismo va contra de toda la filosofía anterior. Va, en primer lugar, contra la posmodernidad y luego contra la modernidad en general, pero también contra el pensamiento pre-moderno, el pensamiento metafísico de la tradición filosófica. Contra la modernidad y la posmodernidad, es decir, el pensamiento de los últimos cuatro siglos, el nuevo realismo propone restablecer la prioridad de la metafísica (la ontología), aunque de acuerdo con una concepción de metafísica totalmente distinta a la concepción tradicional.

Como sabemos, el pensamiento moderno, sobre todo a partir del siglo XVIII, marca un deslinde muy claro frente al dominio de la metafísica en el pensamiento clásico, tanto el antiguo (Grecia y Medievo) como el del gran racionalismo moderno (Descartes, Spinoza, Leibniz). Kant es quien lleva a cabo este deslinde, quien separa para la posteridad las luces del entendimiento de las tinieblas de la metafísica. El filósofo asienta con contundencia: no se puede hacer más metafísica, es decir, no se puede hacer una filosofía del ser, una filosofía de la realidad con base en la pura razón, tenemos que remitirnos a la experiencia, a la observación, a lo que se da, si queremos tener un conocimiento válido de la realidad (un conocimiento científico). El golpe parece mortal. Parecería que la metafísica no podría recuperarse, que difícilmente podría ponerse en pie nuevamente. Después de Kant algunos pensadores trataron de reestablecer la metafísica, pero los argumentos que esgrimieron y las propuestas que presentaron no fueron suficientes para salvar las estipulaciones kantianas. El regreso al paraíso perdido del pensamiento metafísico parecía definitivamente vedado para la mente humana.

Sin embargo, en nuestros días el nuevo realismo viene a decir que es posible la metafísica, pero con la condición de que no queramos restablecer aquella que fue cuestionada por Kant, esa metafísica dogmática centrada en la noción del ser necesario, unitario y eterno. Sabemos que la palabra metafísica es bastante problemática. Si nos fuera permitido hacer la distinción entre una metafísica inválida y una metafísica válida, podríamos seguir utilizando el término. Una metafísica inválida sería la metafísica tal como se ha hecho y entendido en la historia de la filosofía; esa metafísica que tanto Kant como el pensamiento moderno y hasta el propio nuevo realismo cuestionan, aunque con argumentos muy distintos. Kant porque considera que la razón humana sólo cae en paralogismos y contradicciones cuando quiere captar el ente metafísico (la cosa en sí)⁵; la modernidad porque asume que el único conocimiento válido es el empírico-científico; la posmodernidad porque se propone abolir todo absolutismo en pos de un relativismo extremo. A diferencia de las tres posiciones anteriores, el

nuevo realismo piensa que los supuestos de la metafísica tradicional eran equivocados. No es que no podamos acceder al Ser-en-sí, es que él no posee las cualidades de necesidad, unidad e inamovilidad que la metafísica le atribuía de principio. Hay que pensar al Ser bajo otras categorías y perspectivas. Hay que construir otra metafísica, una que incluso no será necesariamente contradictoria con las tesis del pensamiento anti-metafísico de la modernidad (incluido el pensamiento científico).

Una metafísica correcta, válida, sería la que planteamos aquí, apoyados en las propuestas del nuevo realismo. Asumimos, así, una identidad entre los términos metafísica correcta y ontología (realista y especulativa, es decir, objetiva y racional). Resulta un poco difícil renunciar al término metafísica si nos proponemos pensar “más allá” de lo dado al sujeto, pues ese es el significado inmediato de lo que entendemos por metafísica. El término “ontología”, construida en la filosofía moderna, ha tenido siempre el carácter, en las diversas corrientes filosóficas, de una teoría del objeto o de la realidad con un cierto carácter *a posteriori*, subordinado, es decir, sólo podemos hablar de ontología una vez establecidas las condiciones epistemológicas de cualquier discurso o saber. En esta medida, las diversas ontologías propuestas en el pensamiento moderno no son suficientemente radicales y específicas, pues no ponen en cuestión la prioridad kantiana de la epistemología. Así, por ejemplo, la ontología a la que apunta la fenomenología husserliana, o la heideggeriana,⁶ o la de Nicolai Hartmann,⁷ la de algunos filósofos analíticos,⁸ incluso la ontología implícita en las propuestas de algunos teóricos sociales como Niklas Luhmann o Jürgen Habermas.⁹ En todos los casos se trata de ontologías formales, que más que ontologías se les puede considerar como fundamentos metodológicos o antropológicos de la epistemología, algo en la línea de lo que Kant proponía en la “deducción de las categorías del entendimiento puro”.¹⁰ Ciertamente eso no es, estrictamente, ontología, y por eso sería mejor hablar de una ontología metafísica o, simplemente, de “nueva metafísica”. Por esta razón, nos permitimos usar aquí indistintamente los términos (nueva) metafísica y ontología.

La metafísica tradicional funcionaba bajo el presupuesto de la categoría de “necesidad”. Metafísica era esa filosofía acerca del ser en tanto que ser necesario. Por *necesidad* se entiende el que un ser, un ente cualquiera, sólo puede ser del modo en que es y de ningún otro, por ende, es un ente que debe necesariamente existir. En contra, la nueva metafísica, la ontología, sería un discurso acerca del ser en tanto que ser *contingente*. El ente contingente es el ente que puede o no puede ser lo que es, por ende, está sujeto al cambio, al tiempo, a la transformación, al devenir, a la innovación. Un ser necesario conlleva las nociones de inmutabilidad, de sustancialidad, de unitariedad, es decir, todo lo contrapuesto al devenir. Todavía más, de acuerdo con Meillassoux, podríamos hablar del Ser como ser caótico, o incluso como ser hipercaótico.¹¹ Podríamos, también, hablar de una metafísica del caos o una metafísica caótica, que aunque es correcto y podría dar una buena descripción del realismo especulativo, resulta quizás demasiado escandaloso, y puede prestarse a malas interpretaciones, de las que ya tenemos bastantes en la filosofía, cuando, precisamente, una de las intenciones del nuevo realismo es recuperar un poco de orden y sentido en el campo del pensamiento.

Según Markus Gabriel hay un concepto más primigenio de metafísica: es todo pensamiento de que existe la totalidad de todo lo que existe, es decir, que afirma que existe el todo del mundo, que todo lo incluye.¹² Esta idea, que sustenta incluso el pensamiento científico y el sentido común moderno, es realmente insostenible lógica y epistemológicamente. La tesis de Gabriel es que el mundo no existe, es decir, el mundo entendido como la totalidad de todo lo existente no existe, lo que existe son objetos, entes particulares en campos de sentido determinados, gracias a los cuales puede afirmarse la existencia de tales entes. La idea metafísica fuerte contra la que va el filósofo alemán es la de una existencia primigenia, básica, en sí y por sí, que estaría ubicada en ese ente robusto llamado mundo.¹³ No existe el mundo y tampoco existe el ente de modo aislado (el ser atómico). Como ya decía Kant, la existencia no es un predicado, no es algo que podamos predicar de ningún ente. Según Gabriel, porque al afirmar la

existencia como un propiedad del ente, presuponemos que el ente existe en un “lugar” y éste sería forzosamente el universo físico-material, que damos por supuesto que existe. Ahora bien, si el universo físico existe, podemos preguntar ¿dónde existe? Requeriríamos, por mor de la consistencia lógica, asumir que debería existir un Universo 2 donde el primero existiría, y a su vez tendríamos necesidad de un Universo 3 donde el Universo 2 existiría, y así al infinito. Por ende, es un error afirmar la existencia como una propiedad del ente en cuanto tal, considerado en sí mismo, de forma aislada. La existencia es una relación, la relación de un ente cualquiera con otros entes formando un campo de sentido, el que se define por las propiedades que un dominio de entes comparten realmente y no sólo formalmente. Un campo de sentido no es una clase, por ejemplo, todos los animales fantásticos, sino la aparición de un ente, el unicornio, dentro de un campo de sentido (una película, una leyenda, una pintura, etc.). El campo de sentido es una estructura ontológica, no una estructura mental. Por ende, solo podemos afirmar ontológicamente, de acuerdo con Gabriel, modos de existencia desde un campo de sentido específico. Ahora bien, existen infinidad de campos de sentido y muchos de ellos se entrecruzan en infinidad de modos. Existe el campo de sentido de la literatura fantástica (donde aparecen los unicornios), que se puede cruzar con el campo de sentido de las películas basadas en novelas de aventuras, que a su vez se puede cruzar con el campo de sentido de los guiones cinematográficos, el de los productores y distribuidores de películas, el de las estrellas de cine, los cinéfilos, los amantes del teatro, los cantantes de Broadway, los cafés neoyorkinos, los políticos estadounidenses, la guerra contra el terrorismo, la economía global, la pobreza del mundo y así indefinidamente. Todos estos campos son autónomos y definen formas de existencia que son irreducibles a una sola (la existencia físico-material del cientificismo). Lo anterior deriva hacia una tesis de “pluralismo ontológico”, como tesis básica del nuevo realismo.

Las categorías metafísicas de totalidad y de necesidad van juntas o se condicionan una a otra como es claro en el sistema spinozista o en el

hegeliano, donde la necesidad se dice del todo y el todo es lo necesario por excelencia. Se trata de sistemas típicamente metafísicos en el sentido clásico y que pueden servir de buenos contraejemplos de lo que el nuevo realismo propone. Contra ellos, el nuevo realismo afirma como categorías ontológicas básicas las de contingencia y pluralidad (el no-todo), en la perspectiva de una Metafísica que ya no se propone construir una imagen de la realidad *ad hoc* a nuestras necesidades y presupuestos antropocéntricos sino enseñarnos, mediante un arduo ejercicio de reflexión crítica, a asumir la realidad tal cual es.¹⁴

Ajuste de cuentas con la posmodernidad

Como hemos dicho, el restablecimiento de la metafísica, o más bien, la invención de una nueva ontología, se contraponen claramente al pensamiento de la posmodernidad y en general a lo que podemos llamar el paradigma de la modernidad. Se opone en primer lugar al relativismo nihilista del pensamiento posmoderno en cuanto se caracteriza en términos filosóficos por un triple adiós. “Adiós a la razón” (Feyerabend),¹⁵ “adiós a la verdad” (Vattimo),¹⁶ y “adiós a la objetividad” (Rorty),¹⁷ en resumen, “un adiós al Ser”. Títulos que estuvieron de moda, que se usaron en el fin del siglo pasado y todavía a principios de este. En este triple adiós se da un abandono de esos conceptos a los que se les acusó de conceptos o categorías metafísicas. El pensamiento posmoderno dio cauce así a las posturas más relativistas y nihilistas.

La tesis del nuevo realismo es que la posmodernidad no es más que la consecuencia extrema de la filosofía moderna que, oponiéndose desde Kant a toda postura metafísica, establece como único campo válido para la filosofía el de la experiencia (real y posible). Es decir, aquello que cae en lo accesible al sujeto. Este es el giro que propone Kant con respecto a la historia de la filosofía, ir del objeto al sujeto, colocar al sujeto en el centro de referencia del pensamiento. Como dicen los nuevos realistas,

la filosofía de la modernidad ha sido en todas sus variantes “filosofía del acceso”.¹⁸ No podemos conocer la cosa misma, dice Kant, lo único que podemos conocer es el acceso a la cosa y de lo que nos vamos a ocupar es de estudiar este acceso. Si el dogma de la antigua metafísica era el del ente necesario, el principio de los principios de la filosofía moderna, prácticamente su dogma inamovible, compartido por todas las posturas filosóficas el siglo XX, ha sido el de la *experiencia*. El ámbito del que la filosofía puede ocuparse legítimamente no es el del objeto o el de la pura mente, sino el de la relación o correlación entre ambos. Meillassoux introduce el concepto de “correlacionismo”, que es uno de sus conceptos más exitosos, para calificar ese carácter.¹⁹ La filosofía moderna, dice, no es propiamente objetivista ni subjetivista, idealista o realista, sino correlacionista, piensa desde y en los límites de la correlación sujeto-objeto, pensamiento-Ser, experiencia-mundo. El correlacionismo de todo el pensamiento moderno termina reduciendo el Ser a la experiencia humana, la realidad y la función del pensamiento a las formas de la condición humana. Es su carácter antropocéntrico.

El concepto de la experiencia ha sido afrontado de maneras muy diferentes y hasta disímbolas en los siglos XIX y XX. Pero en todos los casos es el mismo supuesto que Kant estableció para todo el porvenir. Por ejemplo, la experiencia de los sentidos externos en el primer positivismo del siglo XIX; la experiencia histórico-social del marxismo; la experiencia vivencial-subjetiva en la fenomenología y el existencialismo, incluso la experiencia científico-metódica valorada por el neopositivismo; o la experiencia lingüística en la filosofía analítica y la filosofía hermenéutica. Todas estas corrientes convierten a la experiencia del ser humano, sensible, social, lingüística, etc., en el criterio que sustenta nuestras teorías; a la vez, todas mantienen posturas anti-metafísicas y anti-realistas. Consideran que el realismo es una posición ingenua porque sostienen que no se puede hablar de la realidad tal cual o en sí, sino que tenemos que ver cómo está mediada por nuestras determinaciones. En todos los casos se trata del seguimiento del principio del criticismo: no podemos ir más allá del

propio ser en torno hacia un ser en sí, o un ser tal cual es, más allá de toda condición humana.

Esta es la impronta kantiana de la filosofía moderna y posmoderna, el designio kantiano. De ahí la rebelión del nuevo realismo contra Kant, el padre de la filosofía moderna. Sabemos que en filosofía no hay padres definitivos y más bien ella está hecha de una rebelión continua, de una reiniciación permanente. Todos los días hay que preguntarse ¿qué es la filosofía? Filosofar es inventar la filosofía cada vez, es empezar de cero otra vez. No porque no haya nada válido en el pasado de la filosofía sino porque ese pasado consiste esencialmente en una serie interminable de comienzos desde cero, cada vez y otra vez... Recomenzar siempre, volver a pensar todo, es la manera de ser fieles al espíritu de siempre del filosofar. Es lo que significa que la filosofía no es “sabiduría” (verdad hecha) sino “amor a la sabiduría”: apertura permanente al misterio inagotable de la existencia. En esa situación estamos, en la necesidad de renovar nuestra comprensión de la filosofía, del pensamiento, de la razón, para poder afrontar la crisis y la problemática práctica que vive el ser humano en nuestro tiempo. La crítica al antropocentrismo por parte del nuevo realismo, su insistencia, como vamos a ver, en poner en juego una perspectiva no humana o a-humana no significa defender una postura anti-humanista, como en algún momento llegó a decir el estructuralismo, sino una visión más ontológica y más objetiva acerca de la realidad y acerca de la propia realidad humana.

La ontología del nuevo realismo va contra los principios o dogmas tanto de la metafísica tradicional como del pensamiento moderno/posmoderno, respectivamente: el dogma de la necesidad y el dogma del sujeto, el dogma del ser necesario y el dogma del acceso. Dado que no existe un ser más allá de las determinantes humanas, no tenemos entonces, según el pensamiento posmoderno, ninguna posibilidad de estatuir una fundamentación de nuestras prácticas colectivas, no existe discurso válido, ni posibilidad, ni objetividad, ni verdad. Cada campo de experiencia, cada clase de sujetos tiene derecho a su verdad y a su razón. No hay por ende valores universales de ningún tipo ni posibilidad de esta-

tuirlos. Los valores como las razones y las verdades son relativos a alguna instancia particular. Todo vale igual porque, estrictamente, nada vale.

No obstante, la consecuencia más problemática y cuestionable del relativismo posmoderno no es el nihilismo (la falta de sentido, de valor, el desánimo) sino lo que bien conocemos como las posiciones del fanatismo a ultranza. Los fundamentalismos extremistas que a lo largo de la modernidad no han dejado de persistir y que en los últimos tiempos han llegado a mostrar su cara más cruel. ¿Cómo es que el fanatismo puede ser considerado una consecuencia del pensamiento posmoderno e incluso de la modernidad en general? El razonamiento es simple pero contundente, tal como lo expone Meillassoux: al destruir toda posibilidad de fundamentación objetiva y racional de nuestras concepciones y de nuestras posiciones, el escepticismo moderno/posmoderno asume que no existen en verdad argumentos contra la posición fanática, que en realidad estamos desarmados frente a ella.²⁰ La típica postura del relativismo contemporáneo frente a cualquier forma de fundamentalismo es que no podemos cuestionar ni criticar ninguna posición, por más negativa e injusta que nos parezca, porque estaríamos dando por cierto que existen principios y fundamentos universales, cuando esto es sólo una forma de etnocentrismo y dominación cultural. No hay fundamentos de ningún tipo y lo más que podemos hacer es una crítica moral a los excesos del fundamentalista fanático. Pero el asunto de la verdad o falsedad que sustentan los fanatismos y los fundamentalismos no es tema de discusión para el pensamiento posmoderno. No hay manera de decidir racionalmente nada. “De ahí la impotencia de las críticas simplemente morales del oscurantismo contemporáneo, porque si nada absoluto es pensable, entonces no vemos por qué las peores violencias podrían no exigir una trascendencia accesible solo a algunos elegidos”.²¹ Este es el problema y es un problema que pone en cuestión el ser entero de la filosofía (y de la razón en general). Tal es el asunto, de alguna forma la motivación radical del surgimiento del nuevo realismo.

Resuenan en el problema del fanatismo las consignas más conspicuas del pensamiento posmoderno: no hay acceso a la cosa en sí para la razón

humana, debemos ser modestos, atenernos a lo que vemos y tocamos o a lo que podemos nombrar en un lenguaje, o a lo que nuestro sistema o nuestro orden cultural nos permite, no hay que hablar de lo que no se puede hablar –consigna famosa de un filósofo del siglo XX–; los mundos culturales son inconmensurables (otra palabra famosa del posmodernismo); la racionalidad es simplemente un mecanismo de control ideológico, un mecanismo de poder, de uniformización colonialista; no tenemos derecho a criticar a los otros diferentes, no hay realidad común ni ningún tipo de racionalidad válida para los humanos en general. En fin, la concepción crítico-escéptica de la racionalidad que la modernidad había esgrimido contra el dogmatismo metafísico del pensamiento premoderno se transformó, en el pensamiento posmoderno, en una concepción débil de la razón y, al fin, en un antirracionalismo generalizado.

El punto problemático de la modernidad es que la razón escéptica, que cumplió una función importante frente al dogmatismo metafísico, ideológico y religioso, incluso contra estructuras muy autoritarias del poder medieval, terminó dogmatizándose al cabo del tiempo. Ya no se asumía como una postura de apertura a la discusión, a la indagación, sino como una cerrazón a toda discusión, a toda argumentación. La razón escéptica cae en una contradicción flagrante cuando sostiene dogmáticamente que no podemos conocer nada, que no podemos hacer afirmaciones, que nada podemos decir acerca de la realidad. Es un contrasentido pretender absolutizar la razón escéptica.

Una postura como la del nuevo realismo, que se propone entre otras cosas liberarnos de la posmodernidad, está proponiendo, según nuestro punto de vista, un retorno a la razón, un restablecimiento de la racionalidad en filosofía; una reposición de aquello que en gran medida puede ser considerado el signo distintivo del pensamiento filosófico. Un compromiso básico con la razón que tiene un carácter absoluto, en la medida en que tal compromiso implica reconocer que no existe una definición dada de razón sino que la primera tarea de la filosofía consiste en elaborarla.

Hacia un nuevo racionalismo

La razón filosófica es radical precisamente porque ella comienza a ejercerse poniendo en cuestión lo que entendemos por razón. Es así que el nuevo realismo nos propone un reinicio o quizás una reiniciación de la filosofía. Como dice el joven Markus Gabriel: “el deber de la filosofía es recomenzar desde cero constantemente y en cada ocasión”.²² Esto significa también que cuando la filosofía se sutura, una palabra de Alain Badiou,²³ a ciertos supuestos, a ciertas ideas preconcebidas, deja de ser filosofía para convertirse en academicismo, en mera ideología. Uno de estos supuestos, y del cual nos deslindamos con toda precisión, es el que identifica “racionalismo” con “racionalismo científico”, lo que es, a fin de cuentas, todavía, una forma de reduccionismo y de escepticismo. Luis Villoro lo afirmaba así en *Creer, saber y conocer*: que el científicismo es una forma de escepticismo,²⁴ y al fin de irracionalismo. Es decir, lo que se nos ha querido vender en la modernidad como el racionalismo por excelencia, para elogiarlo o incluso para denostarlo, es en realidad un racionalismo bastante limitado, bastante equivocado, que termina siendo finalmente un irracionalismo.

El racionalismo que aquí defendemos es claramente filosófico. Retrae a la filosofía el concepto de razón, a quien le pertenece. Esto no implica considerar que la ciencia u otras prácticas sociales no son racionales, sino que quien se ocupa primordialmente del asunto de la racionalidad es la filosofía. Aunque existen otras prácticas que también se ocupan de la racionalidad, la filosofía asume un compromiso fundamental con la razón.

Proponemos, así, de la mano del nuevo realismo, un nuevo racionalismo filosófico, una nueva definición de racionalidad filosófica. En contra de la metafísica tradicional y de la filosofía moderna y posmoderna; y en contra, particularmente, de las distintas definiciones de racionalidad habidas. Sobre todo en contra de las más importantes: la racionalidad metafísica, que afirma que existe un orden necesario en el Ser; la racionalidad subjetivo-reflexiva moderna que piensa que la razón es únicamente una facultad

de la mente humana; la racionalidad científica, es decir, la racionalidad metódica que se considera privativa de ciertos expertos; o incluso la racionalidad comunicativa defendida por Jürgen Habermas, donde los criterios de racionalidad no tienen mayor alcance que el que tienen nuestras prácticas lingüísticas.²⁵ Lo que proponemos aquí es una racionalidad filosófica en un sentido fuerte, que nombramos, pues, “racionalidad ontológica” (si no es que “racionalidad metafísica”).

La idea del primado de la experiencia que define a todo el pensamiento moderno y posmoderno ocultaba una clara falacia: que la experiencia sea nuestro modo de acceder al ser no implica que el ser no exista en sí mismo e independientemente de nuestro modo de acceder a él. Este ha sido el error de todas las posiciones correlacionistas. Es cierto que está ahí la cosa y que hay una experiencia, un acceso a ella, que yo puedo tener certezas sobre lo que es este acceso, sobre lo que es mi conocimiento de la cosa y que no puedo conocer la cosa en sí. Pero que no pueda conocer la cosa en sí o que mi conocimiento de la cosa en sí sea limitado no quiere decir que no pueda afirmar que la cosa en sí existe independientemente de mi experiencia y de mi pensamiento.

El argumento correlacionista es muy fuerte. Meillassoux lo expone en toda su completitud y lo refuta con todo el rigor. Como hemos adelantado, según el correlacionista no puede existir algo independiente de nuestro pensamiento porque en el momento en el que lo pensamos ya lo convertimos en objeto del pensamiento. Ahora bien, que lo convirtamos en un objeto de pensamiento y que en cuanto pensado no exista independientemente del pensamiento, no quiere decir que el objeto (el ser) no exista independientemente de mi pensamiento. Es un poco complejo el argumento. Graham Harman lo aclara muy bien:²⁶ de la misma manera que en el *Menón* de Platón aparece la paradoja del saber que consiste en “como sé algo que no sé”, pues si digo que no lo sé y me refiero con “algo” a ese objeto y lo describo de alguna manera, pues entonces ya lo sé, ¿cómo puedo afirmar que no lo sé? Si no supiera nada de algo pues ni siquiera podría decirlo. Lo que sostiene Harman es que hay una falacia

de ambigüedad en el uso del término “saber”, que aquí se está utilizando en dos sentidos distintos. “Saber con precisión algo” y “saber de manera general”. En el caso del correlacionismo se comete también la falacia de ambigüedad, pues se usa pensamiento en dos sentidos distintos: 1) para designar el carácter intencional del pensar, todo esto de lo que habla la fenomenología, de que efectivamente el objeto pensado no existiría sin el pensamiento; 2) pero también se habla del pensamiento como algo que ocurre en la mente humana. Aunque en el nivel intencional el objeto sea dependiente de mi pensamiento esto no quiere decir que la mente humana no sea independiente del objeto y el objeto, a su vez, de la mente, que no existan cada uno por sí mismos.

Podemos afirmar, así, que el ser existe independientemente del modo en que lo experimentamos o pensamos y que el criterio de experiencia para afirmar al ser es muy limitado, por definición limitado, porque solamente referimos al ser en función de cómo es para nosotros y eliminamos la posibilidad de que ese ser sea de un modo distinto de lo que es para nosotros, que pueda ser para otros o para sí mismo, o que un objeto pueda relacionarse con otro objeto, como dice Harman, y que pueda haber incluso aspectos del objeto que me sean definitivamente inaccesibles. Ésta es la tesis de Harman, quien es uno de los autores principales del nuevo realismo.

En general, el pensamiento moderno ha asumido que la experiencia es experiencia de *alguien* pero no de *algo*, que no existe, al fin, el objeto sino sólo el sujeto. De ahí el subjetivismo generalizado del pensamiento moderno, que por mor de las certezas cognitivas acabó renunciando a la verdad ontológica, a la verdad del ser, quizá a la verdad misma.

Ahora bien, la única forma de afirmar la existencia de un ser independientemente de la experiencia es mediante un acto del pensamiento especulativo, es decir, del pensamiento puro, basado sólo en su capacidad de construir argumentos lógicamente consistentes y atingentes al propósito señalado. Nunca podremos demostrar la existencia absoluta de la realidad si nos atenemos sólo a algún tipo de experiencia. Este es

el equívoco de la modernidad: buscar certeza sobre el ser con base en lo que vemos y tocamos, a *nuestra* experiencia.

El ser en sí solo puede ser afirmado por el pensamiento, por la razón pura. La metafísica tradicional sostenía esto también pero cometía un equívoco o una falacia: proyectaba el orden necesario del pensamiento al campo de la realidad, prejuzgando un orden necesario en ella. De ahí que la metafísica terminara convirtiéndose en ontoteología: porque hay un orden necesario que rige al Ser ha de existir un ente absolutamente necesario, Dios, que es la razón y causa última de todo lo que existe.

El nuevo realismo plantea que la realidad es una cosa y el pensamiento otra. El pensamiento sigue un orden racional, un orden de necesidad lógica, pero esto no se puede proyectar a la realidad. Tenemos que asumir que lo que existe, existe sin ninguna necesidad, o como dice la argumentación de Meillassoux, lo que podemos afirmar es *la necesidad de la contingencia*, que lo único necesario es la propia contingencia, o que la contingencia es absoluta. Es lo que el filósofo francés llama el principio de factualidad: la no-contingencia de la contingencia. No hay opción, no puede haber nada existente que tenga el carácter de necesario. De ahí entonces, siguiendo a Meillassoux, es una verdad absoluta que Dios no existe. Existir es existir como contingente, estar sometido al tiempo, al devenir, al cambio. Un ente necesario es un ente que no cambia, es decir, que no está en el tiempo, y entonces es algo que no puede existir.

El argumento es kantiano —el tiempo como condición de la existencia—, pero mientras que el kantismo, y toda la filosofía posterior incluido el existencialismo, dejó la contingencia a nivel humano y humanamente alcanzable, al nivel de la experiencia y de la historia humana, el nuevo realismo propone generalizar la contingencia como rasgo de todo lo existente. No cabe ya suponer que existe una realidad más allá que escapa a la contingencia, que sigue algún tipo de necesidad, pero de la que nada podemos asegurar, de la que nada sabemos. Sabemos, y de forma absoluta, que el ser es contingente y que Dios no existe. La modernidad prefirió engañarse o limitarse bajo la justificación de un escepticismo

que se suponía virtud: no podemos sostener ni que Dios existe ni que no existe, dejamos el asunto en un cómodo limbo filosófico. El kantismo, y la modernidad en general, quiso ser ecuánime y tolerante, “pluralista”: creía que ciencia atea y fideísmo religioso, ciencia sin valores y religión sin razones, podían coexistir sin dudas ni responsabilidades. Pero esa solución fácil, *ad hoc* y superficial, pronto mostró sus límites: cundió una ciencia más bien nihilista, que cualquier cosa podía justificar, y una religiosidad presa fácilmente del dogmatismo extremo, el fideísmo anti-filosófico y hasta el fundamentalismo fanático y violento. Irracionalismo por ambos lados.

Lo que afirma el nuevo realismo es que el ser existe y que nuestro problema para hacer metafísica no es que no podamos pensar al ser, es que no lo *queremos* pensar con las categorías de contingencia y pluralidad. O, como dice Meillassoux de manera más radical, bajo el principio de “irrazón”. Según él, el ser de la existencia es lo que es sin razón última, es la plena y absoluta contingencia: “nada tiene razón de ser y de seguir siendo tal como es, todo debe sin razón poder no ser y/o poder ser otro que lo que es”.²⁷ Es lo que la modernidad no quiso asumir aunque la nueva ciencia en sus albores le dio pautas para ello. Por eso decíamos que Kant hace un malabarismo para evitar la asunción de la nueva visión del mundo y de la realidad descentrada, a-humana, un poco caótica que la nueva ciencia le estaba planteando. Kant efectúa entonces esta estratagema: vamos a apegarnos al plano de la experiencia, el plano de los que se aparece al sujeto, donde sí podemos ver necesidad y orden –la necesidad y el orden que el sujeto impone– y evitemos pronunciarnos sobre lo que hay más allá de este límite.

De esta manera, la metafísica neorrealista afirma la existencia de un ser independiente de la conciencia y de sus modos de acceder a él, pero a la vez no atribuye al ser los caracteres de la metafísica tradicional ontoteológica. Estos caracteres o categorías de la metafísica tradicional son los que esta nueva metafísica estaría eliminando: necesidad, estabilidad, totalidad, unicidad, eternidad, etc. Para el nuevo realismo el ser en sí

mismo es necesariamente contingencia, devenir, insustancialidad, accidentalidad, temporalidad. Esta es la verdad cruda que la modernidad no quería enfrentar, que la ruptura con la metafísica tradicional le podía abrir el camino a una nueva metafísica, una metafísica del caos, del devenir puro. Hay que reconocer, ciertamente, que algunas filosofías se atrevieron a pensar bajo esa posibilidad. En cierta medida (y son antecedentes del realismo especulativo) pensadores como Nietzsche y Henri Bergson, y luego el filósofo inglés un poco olvidado Alfred North Whitehead, quien, todavía más, se atrevió a plantear asuntos de metafísica desde el campo de la filosofía anglosajona, dominada por el cientificismo.²⁸ En las últimas décadas hay un filósofo que en su momento parecía que no se le podía ubicar bien pero que estaba apuntando hacia estas nuevas ideas: Gilles Deleuze. Este extraordinario pensador tuvo la osadía de pensar al Ser como tal, como acontecimiento, como advenimiento, incluso como sin sentido o sin razón.²⁹

Ontologización de la posmodernidad

Ciertamente, las tesis del nuevo realismo se parecen al pensamiento posmoderno. Como hemos dicho, la diferencia básica es que para la posmodernidad contingencia, relatividad, pluralismo, temporalidad, se reducen a categorías para caracterizar al ámbito humano, mientras que el nuevo realismo las plantea en el nivel ontológico. De alguna forma, el nuevo realismo lo que está haciendo es “ontologizar” aquello que la posmodernidad consideraba que sólo daba bases para acentuar el escepticismo. Por el contrario, el nuevo realismo dice: esa es la verdad, esa pluralidad, ese devenir, esa relatividad, ese desorden es la verdad ontológica y es ahí donde debemos fundar un nuevo racionalismo. En una esfera realmente frágil, difusa, pero real. Verdaderamente real. Lo que faltaba a la posmodernidad es el gesto propiamente filosófico de la autorreflexión, es decir, de preguntarse qué significa y quién afirma aquellas categorías.

Incluso, como ha planteado Markus Gabriel, la manera para superar el escepticismo sin volver a una postura dogmática es encontrar las bases ontológicas, las razones reales de la actitud escéptica:³⁰ ¿“no tenemos certezas” porque no tenemos fundamentos suficientes de nuestras creencias o porque el propio Ser es incierto, difuso y relativo? Si fuera así, el escepticismo no sería una mera actitud epistemológica sino un conocimiento ontológico, una forma de saber del ser como tal.

Lo que sucede es que la modernidad develó la contingencia y relatividad del mundo pero rehúyo afirmarla, porque implicaba un cuestionamiento radical al pensamiento metafísico-teológico, que por diversas razones quiso dejar intocado. Hay aquí una claudicación. La filosofía renuncia al absoluto, a la verdad y a la realidad. Toda la filosofía del siglo XIX y XX acepta que el tema de la realidad no corresponde a la filosofía sino a las diversas ciencias. La filosofía no se ocupa ya de la realidad sino de sueños, ilusiones, significados, vivencias, y en ciertos desarrollos parece convertirse en aquello que Husserl rechazó siempre: una especie de psicologismo trascendental donde el mínimo rasgo subjetivo es doblado en una dimensión trascendental.

Ahora bien, la afirmación general de la contingencia que propone el nuevo realismo no imposibilita un pensamiento racional. Veamos el complejo argumento de Meillassoux: que la contingencia es un rasgo ontológico y no sólo epistemológico/antropológico quiere decir que la contingencia es no-contingente, que es necesaria y absolutamente necesaria. Todo es “hecho”, todo es contingente: y este es un principio racional. Todo es contingente pero la necesidad de esta contingencia de todo, que así tenga que ser se sostiene en argumentos filosóficos y por ende es una verdad racional e incluso una verdad absoluta. Esto no quiere decir que contingencia y necesidad sean lo mismo, como podría haberse dicho en la perspectiva de la dialéctica hegeliana. Lo que se está afirmando es que la contingencia es necesaria en el sentido de que no hay otra opción más que el ser contingente. Este, como dijimos, es un principio lógico, es un principio racional. Podríamos llamarlo el carácter

absolutamente contingente del ser. No es una contingencia humana, no es una contingencia para nosotros, no es que, como se ha dicho en las posiciones positivistas y fenomenológicas, nosotros vemos el mundo como contingente pero quizás en sí mismo no lo sea, quizás más allá de lo que podemos alcanzar haya un orden necesario. El nuevo realismo dice “no”, la contingencia abarca todo.

No hay ninguna posibilidad para el ser de ser necesario, pues si todo lo que existe, existe en el tiempo, tiene que ser, por esto mismo, contingente. Puede seguir o no seguir existiendo, puede perecer o puede no perecer, puede triunfar el bien o puede triunfar el mal: no hay necesidad, no hay un orden necesario que nos lleve hacia algo. Ni siquiera la voluntad humana asegura el seguimiento de un orden necesario en lo real.

El principio de que lo que es tiene que ser contingente es un juicio sintético *a priori*. *A priori* porque se deduce formalmente de nuestros conceptos de existencia, contingencia, etc. Y sintético porque tiene validez para lo que existe, es decir, define las condiciones de todo lo que existe y de lo que, por ende, puede ser experimentado humanamente. En ese sentido, dice Meillassoux, la filosofía puede restablecer desde este plano ontológico las condiciones filosóficas del propio saber científico, que se había querido dogmáticamente fundar a sí mismo, o bien que escépticamente se había asumido como no fundamentable en razones últimas.

La afirmación del carácter necesario de la contingencia es una afirmación racional. Contra toda la metafísica tradicional, lo que esta afirmación racional dice es precisamente que el ser no es racional, que era el supuesto inamovible de la metafísica, obligarnos y obligarse a justificar una comprensión del ser como algo racional. En esto Kant estaba en lo correcto al decir que esta aparente “justificación” en realidad obedece a una mera necesidad humana, al deseo humano de orden y necesidad, a esa condición de la psique humana que consiste en negarse a ver la realidad tal cual es. Y la realidad tal cual es, no solamente la realidad humana sino el ser en general, no es racional. Dice Meillassoux, todo lo que existe sigue

un principio anti-leibniziano. Como sabemos, el principio leibniziano es el principio de razón suficiente, que es condición de toda la metafísica, y que pretendía encontrar la razón última de todas las cosas. Este principio metafísico es el principio que cuestiona Meillassoux y propondrá en su lugar, como hemos dicho, el principio de “irrazón”, de “no-razón”. No hay razón, ni causa necesaria, ni causa última de todo lo que existe, todo está sometido libremente a la contingencia, al devenir. Todo salvo el propio principio racional que establece la contingencia. Es decir, por el lado del ser negamos la racionalidad, pero por el lado de la mente la afirmamos. Es en esta medida que el nuevo realismo se contrapone puntualmente a la posmodernidad, que consideraba a la mente (y a la realidad humana) como algo irracional y al Ser como algo supuesta o posiblemente racional. Cuando hacemos una afirmación sobre la contingencia o complejidad de la realidad, estamos haciendo en verdad una afirmación racional, sustentada en nuestra capacidad de argumentar. Este es el giro reflexivo que le faltó hacer al pensamiento moderno y posmoderno. Para Meillassoux: “es posible fundar en la razón la necesidad absoluta de la contingencia”³¹

Al contrario de todo aquello en lo que la posmodernidad gustaba solazarse: la contingencia humana frente a un ser al fin inefable pero de alguna manera necesario, nuestra dramática finitud, la insuperable equívocidad de nuestro pensamiento, etc., el nuevo realismo, al menos para Meillassoux, afirma la necesidad del lado de la razón y la no-necesidad, o sea, la contingencia, del lado del Ser. En esta medida podemos restablecer, pues, la racionalidad filosófica como racionalidad ontológica, bajo una concepción del ser como caos, como contingencia, como Hipercaos. ¿Qué quiere decir Hipercaos? En contra de la tesis de la contingencia general de todo lo que existe se hace referencia normalmente a las leyes de la naturaleza como algo que escapa a la contingencia, como el orden al que la contingencia está sometida y por la cual en verdad ella es aparente, provisional o relativa. La tesis de Meillassoux es que las propias leyes de la naturaleza son contingentes porque no tenemos ninguna manera de fundamentarlas en ninguna base de necesidad. Son regularidades

que la propia naturaleza hace posibles, ya que el principio de contingencia no implica negar tales regularidades, es decir, la contingencia puede producir irregularidades, caos puro o puede producir regularidades. La regularidad es efecto de la contingencia y no al contrario. A esto le llama Meillassoux “Hipercaos” o “hiper-contingencia”.³² Esto quiere decir que no tenemos ninguna base, ningún sustento, ningún argumento, para creer que las leyes de la naturaleza que tenemos por conocidas y por sabidas y que son objetivas tengan un carácter absoluto. Para que las leyes de la naturaleza pudieran tener un carácter absoluto deberían haber sido inventadas por Dios, pero ya hemos dicho que no existe dios. De ahí se sigue que las leyes de la naturaleza no tienen carácter absoluto, definitivo, y entonces pueden cambiar, lo que es una verdadera sorpresa filosófica, una tesis metafísica de gran calado.³³

Conclusión. La razón filosófica

Sobre estas bases, podemos redefinir el concepto de racionalidad e, incluso, el sentido y el valor de la propia filosofía. La racionalidad filosófica consiste siempre, y este es el carácter número uno que defendemos aquí, en el propósito de fundamentar nuestras creencias teóricas y prácticas en lo que es, en la realidad de lo que existe. Este es uno de los giros del realismo. Ya no tener a las creencias simplemente por asumidas, o fundamentarlas en el interés, la experiencia, la historia, etc., y no en la realidad tal cual es. La modernidad erigió este propósito con una estrategia minimalista o reduccionista: no podemos remitir esa fundamentación a lo que es porque nada sabemos de lo que es y sólo podemos remitirnos con certidumbre a nuestra experiencia de lo que es, es decir, a nuestros modos de acceder al ser, incluido el modo científico. Esto implicó una negación de la razón humana. Una abdicación de la racionalidad en el despliegue de la modernidad.

La posmodernidad asumía que la racionalidad humana sufre de una precariedad insuperable, que podemos ser más o menos racionales, re-

lativamente racionales, pero en el fondo de nuestro corazón no late más que una incertidumbre y una volubilidad incorregible, es decir, una obscura irracionalidad que de alguna manera contiene las claves fatales de nuestro destino. La respuesta típica de un pensador posmoderno es que en realidad no somos ni podemos ser racionales y que esto es lo único que podemos afirmar. Contra esta tesis, que destruye la posibilidad del pensamiento y de la filosofía, afirmamos la posibilidad y la necesidad de la racionalidad filosófica con las acotaciones que hemos hecho a partir del nuevo realismo. La corrección novorrealista al escepticismo moderno/posmoderno consiste en hacer esta precisión: el error ha estado no en el procedimiento racional sino en ese supuesto metafísico de que el fundamento ontológico debe ser sólido, consistente, incuestionable, necesario, etc. La modernidad filosófica, como se dice, tiró el agua sucia del dogmatismo metafísico del ser necesario junto con el niño del ser tal cual, esto es, junto con el compromiso ontológico de la filosofía, con su señalada tarea de pensar al ser en cuanto ser. Y podríamos precisar ahora, más allá de la famosa definición aristotélica, no sólo pensar al ser tal cual es, sino también al ser cuando es, donde es, en el modo o los modos en los que es. Sin ningún orden jerárquico, sin órdenes privilegiados, sin el ansia de permanencia y sin obsesión por la certeza.

De esta manera podemos fundamentar ontológicamente, y esa sería la tarea que tenemos para el futuro, nuestras creencias teóricas y prácticas y nuestras verdades, nuestros valores, nuestra idea del bien, nuestra idea de lo bello, nuestra idea de verdad, de justicia, podrán ahora sostenerse en un sentido fuerte, sólido, sin esas asunciones relativistas, escépticas y nihilistas del pensamiento posmoderno. La metafísica tradicional entendía que esta fundamentación, en cuanto se remitía a un ser necesario, transmitía este mismo carácter a aquellas creencias, configurando así, acabadamente, formas de vida dogmáticas e incluso autoritarias. Ese elemento dogmático o autoritario de la metafísica tradicional que supone un ser firme y sólido estaría cuestionado también como consecuencia de las prácticas del nuevo realismo.

Hace pocos años se llegó a hablar de un agotamiento de la filosofía, de que ya no había nada nuevo ni cambios importantes. Había una especie de “estándar” filosófico, dentro del que había que moverse y acomodarse: filosofía analítica, fenomenología, posmodernidad, posestructuralismo, Foucault, Derrida, etc. Pero no se podía ir más allá de un dizque “sano” escepticismo. Las pretensiones de grandiosidad de la filosofía estaban expurgadas para siempre. Ahí coincidían científicistas y posmodernistas. El nuevo realismo ha abierto la posibilidad de restablecer las pretensiones de la filosofía, la legitimidad de sus expectativas, es decir, el valor de la filosofía como tal. Humanamente nos conviene que la filosofía sea algo fuerte, nos conviene a todos, pero sobre todo le conviene al mundo actual. En el sentido de que podemos salir del relativismo y del nihilismo sin recaer en lo criticable del pensamiento premoderno, de la metafísica dogmática, pero sin seguir tampoco en esta “oscuridad feliz” en la que se ha convertido la posmodernidad. Saquemos lo mejor de ella, el sentido de la pluralidad, de la individualidad, de la diferencia, pero no sigamos negando (y negándonos a) la posibilidad de razón, de verdad, de sentido.

* * *

El realismo especulativo: derivaciones y variaciones

El nuevo realismo (o realismo especulativo) se está convirtiendo cada vez más en la nueva corriente filosófica del siglo XXI. Surgido en 2006 –con la publicación del libro señero del francés Quentin Meillassoux, *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*– pero con antecedentes importantes desde fines del siglo pasado, el nuevo realismo ha producido un estremecimiento del pensamiento filosófico establecido al cuestionar los supuestos y las asunciones más conspicuas del posmodernismo y, de alguna manera, del paradigma entero de la filosofía moderna. Específicamente, el realismo especulativo se ha lanzado contra las diversas formas

de anti-realismo y contra las posiciones típicamente subjetivistas y antropocéntricas de la filosofía del siglo xx (a las que caracteriza con el exitoso concepto de “correlacionismo” propuesto por Meillassoux). Diversos autores han surgido en la estela del realismo especulativo, como el norteamericano Graham Harman, el alemán Markus Gabriel y el italiano Maurizio Ferraris; y la lista se amplía cada vez con nombres como Timothy Morton, Tom Sparraow, Steven Shaviro, Catherine Malabou, Ian Bogost, Levi Bryant, el mexicano Manuel DeLanda, etc.

En el *dossier* que ahora presentamos incluimos: la traducción (hecha por Gerardo Flores) de un breve texto del joven filósofo norteamericano Levi Bryant, quien ha avanzado desde la filosofía deleuziana hacia la discusión de las posiciones del realismo especulativo; un ensayo de Laureano Ralón, estudioso argentino que realiza su doctorado en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UMSNH, sobre la relaciones entre literatura y filosofía en torno a un famoso cuento de Horacio Quiroga desde la perspectiva del nuevo realismo; así como esta contribución mía sobre la redefinición del concepto de racionalidad que se puede desprender de la nueva corriente filosófica. Se incluye también la traducción al español (por Gerardo Flores) de una entrevista realizada por Laureano Ralón y por mí (para la revista *Figure/Ground*) al reconocido filósofo italiano Maurizio Ferraris, quien ha virado desde la filosofía hermenéutica hacia la perspectiva del nuevo realismo. Con estos cuatro textos damos apenas una aproximación a la complejidad y novedad de los temas y conceptos que el nuevo realismo ha venido a plantear y proponer. Recomendamos a los lectores la antología: *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI, México: Siglo XXI/UMSNH, 2016*, coordinada por un servidor, que incluye textos de Quentin Meillassoux, Markus Gabriel, Maurizio Ferraris, Graham Harman, Laureano Ralón, Marcela García y Gerardo Flores.

Notas

¹ Cf. nuestra antología *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Siglo XXI, 2016. Ver también: Levi Bryant, Nick Srnicek y Graham Harman, *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, Melbourne: re.press, 2011.

² Paris: Du Seuil, 2006. Traducción al español: *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires: Caja Negra editora, 2015.

³ Las comunicaciones de este coloquio y otros aportes al realismo especulativo se pueden consultar en la revista *Collapse*, particularmente los volúmenes II y III.

⁴ Cf. particularmente, Maurizio Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, Madrid: Biblioteca nueva, 2013.

⁵ La demostración de la imposibilidad de la metafísica, de su carácter lógicamente contradictorio o, por lo menos, del carácter irresoluble de las proposiciones metafísicas, lo expone Kant particularmente en “La dialéctica trascendental” de la *Crítica de la razón pura* (México: FCE-UAM-UNAM, 2009), pp. 316 y ss.

⁶ Aunque, ambos, Husserl y Heidegger, prometían en sus obras iniciales arribar a una ontología, a una filosofía del Ser, el punto de partida de sus filosofías, la vida de la conciencia en Husserl, o las estructuras de la existencia humana en Heidegger, determinaron que el proyecto inicial se volviera inalcanzable. El objeto real nunca dejaba de ser un objeto de la conciencia trascendental husserliana, y el acontecimiento del Ser (*Ereignis*) heideggeriano era indefinible sin la referencia al *Dasein*, al ser humano.

⁷ Nicolai Hartmann fue el autor de un proyecto de Ontología general (en México, el Fondo de Cultura Económica publicó la obra completa), que tenía más bien el carácter de un resumen enciclopédico de nuestras categorías básicas sobre la realidad. Lo que se debía quizá a la ausencia del planteamiento sobre la posibilidad de una Ontología pura, es decir, autónoma respecto a condicionantes epistemológicas o fenomenológicas. Como sea, Hartmann es un filósofo que espera a ser discutido y retomado a partir de las nuevas orientaciones filosóficas de nuestro tiempo.

⁸ Por ejemplo, Peter F. Strawson, *Análisis y metafísica*, Barcelona: Paidós, 1997.

⁹ Aunque sus propuestas se mueven en el plano estrictamente sociológico y epistemológico no dejan de mostrarse ciertos presupuestos ontológicos. Cf. Niklas Luhmann, *Sistemas Sociales. Lineamientos para una Teoría General*, México: Alianza/Universidad Iberoamericana, 1991; Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus, 1982.

¹⁰ Cfr. Kant, “La lógica trascendental”, en la *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, pp. 99 y ss.

¹¹ Sobre el concepto de “hipercaos”, ver: Quentin Meillassoux, “Contingencia y absolutización de lo uno”, en *Nombres XX*, 25 (Buenos Aires, 2011): 171-206.

¹² Cfr. Markus Gabriel, *Por qué no existe el mundo*, México: Océano, 2016.

¹³ Cf. Markus Gabriel, “The Meaning of ‘Existence’ and the Contingency of Sense”, en: *Speculations: A Journal of Speculative Realism* IV (2013): 74-83.

¹⁴ Dado el carácter introductorio a la temática de que se ocupa de este ensayo, no nos ocupamos de las diferencias que se han presentado entre los filósofos del nuevo realismo. Por ejemplo, entre Gabriel y Meillassoux. Para las críticas del primero al segundo pueden revisarse varios textos, como: Markus Gabriel, *Il senso dell'esistenza. Per un nuovo realismo ontologico*, Roma: Carocci, 2012, particularmente p. 81 y ss.

¹⁵ Cf. Paul Feyerabend, *Adiós a la razón*, Madrid: Tecnos, 1992.

¹⁶ Cf. Gianni Vattimo, *Adiós a la verdad*, Madrid: Gedisa, 2010.

¹⁷ Cf. Richard Rorty, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, en *Id., Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*, Barcelona: Paidós. 1991.

¹⁸ Ver entre otros textos del autor: Graham Harman, *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias*, Buenos Aires: Caja Negra editora, 2015.

¹⁹ Entre otras, Meillassoux proporciona la siguiente definición del correlacionismo: “Por correlacionismo entiendo en una primera aproximación, toda filosofía que sostiene la imposibilidad de acceder por medio del pensamiento a un ser independiente del pensamiento. No tenemos nunca acceso, según este tipo de filosofía, a un objeto (entendido en un sentido general) que no esté ya correlacionado a un acto de pensamiento. La idea misma de acceder a un ser independiente del pensamiento, sustentado en sí mismo tal como se nos da, independientemente de si lo aprehendemos o no, es para un correlacionista una contradicción flagrante. Sea que un estado es percibido, concebido o aprehendido de cualquier otra forma, el objeto no podría ser pensado fuera de la relación que mantiene con nuestro pensamiento”. Meillassoux, “Contingencia y absolutización”..., *op. cit.*, p. 176-177. Para el correlacionista estamos, pues, encerrados en una especie de esfera de cristal. Sólo podemos acceder a un “afuera correlacional” (según las palabras de Meillassoux), pero nunca al Gran Afuera (*Le Grand Dehors*), a la exterioridad absoluta de lo que es sin nosotros.

²⁰ Cfr. Quentin Meillassoux, *Después de la finitud*, *op. cit.*, particularmente el capítulo “Metafísica, fideísmo, especulación”, p. 53 y ss.

²¹ Meillassoux, *op. cit.*, p. 82.

²² Markus Gabriel, *Por qué no existe el mundo*, *op. cit.*, p. 28.

²³ Cf. Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires: Nueva visión, 1989.

²⁴ Luis Villoro, *Creer, saber conocer*, México: Siglo XXI, 1992; ver particularmente el apartado: “Dogmatismo y escepticismo: dos formas de intolerancia”, p. 291 y ss.

²⁵ Cf. la propuesta de teoría de la racionalidad comunicativa presentada por Habermas en: *Teoría de la acción comunicativa I-II*, Madrid: Taurus, 1987.

²⁶ Cf. Graham Harman, *Además opino que el materialismo debe ser destruido*, México, COCOM; 2013.

²⁷ Q. Meillassoux, *Después de la finitud*, *op. cit.*, p. 101.

²⁸ Para la recuperación de Whitehead en el marco del nuevo realismo, Cfr. Steven Shaviro, *Without criteria. Kant, Whitehead, Deleuze and Aesthetics*, Massachusetts: MIT, 2009.

²⁹ Además de Steven Shaviro, que también estudia a Gilles Deleuze, cabe mencionar la recuperación que ha hecho de la filosofía de Gilles Deleuze el estudioso mexicano-norteamericano Manuel DeLanda, en la perspectiva del “nuevo materialismo”, emparentada de algún modo con el nuevo realismo y el realismo especulativo. Ver particularmente: *Deleuze: History and Science*, New York: Atropos, 2010.

³⁰ En referencia a Fichte, Markus Gabriel sostiene que hay una verdad metafísica del escepticismo: “Según ésta no puede haber de ninguna manera un mundo en tanto mundo con independencia de conceptos de mundo, pues aquel no es de modo constitutivo un objeto del saber, sino una presuposición de nuestra experiencia teórica y por tanto reflexiva de lo que es la experiencia misma”. Markus Gabriel, “Saber y conciencia moral. Fichte o la doble verdad del escepticismo”, en *Ideas y valores*, 132 (Bogotá, 2006), p. 77. Los primeros libros de Gabriel estuvieron dedicados al estudio del escepticismo antiguo.

³¹ Quentin Meillassoux, “Contingencia y absolutización de lo Uno”, *op. cit.*, p. 194.

³² La discusión que hace Meillassoux del principio de causalidad se encuentra en el capítulo “El problema de Hume”, en *Después de la finitud*, *op. cit.*, p. 133 y ss.

³³ Y que habría que desarrollar en otra ocasión: el tema de las “posibilidades absolutas” que se siguen de la contingencia del ser: todo puede ser, todo puede llegar a suceder, incluso el milagro de la emergencia de lo “divino”.

Bibliografía

- BADIOU, Alain, *Manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires: Nueva visión, 1989.
- BRAYT, Levi, Srnicek, Nick y Harman, Graham, *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, Melbourne: re.press, 2011.
- DELANDA, Manuel, *Deleuze: History and Science*, New York: Atropos, 2010.
- FERRARIS, Maurizio, *Manifiesto del nuevo realismo*, Madrid: Biblioteca nueva, 2013.
- FEYERABEND, Paul, *Adiós a la razón*, Madrid: Tecnos, 1992.
- GABRIEL, Markus, “Saber y conciencia moral. Fichte o la doble verdad del escepticismo”, en *Ideas y valores*, 132, Bogotá, 2006.
- _____, *Il senso dell'esistenza. Per un nuovo realismo ontologico*, Roma: Carocci, 2012.
- _____, “The Meaning of ‘Existence’ and the Contingency of Sense”, en: *Speculations: A Journal of Speculative Realism* IV (2013): 74-83.

- _____, *Por qué no existe el mundo*, México: Océano, 2016.
- HABERMAS, Jürgen, *Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus, 1982.
- _____, *Teoría de la acción comunicativa I-II*, Madrid: Taurus, 1987.
- HARMAN, Graham, *Además opino que el materialismo debe ser destruido*, México, COCOM; 2013.
- _____, *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias*, Buenos Aires: Caja Negra editora, 2015.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México: FCE-UAM-UNAM, 2009.
- LUHMANN, Niklas, *Sistemas Sociales. Lineamientos para una Teoría General*, México: Alianza/Universidad Iberoamericana, 1991.
- MEILLASSOUX, Quentin, "Contingencia y absolutización de lo uno", en *Nombres xx*, 25, Buenos Aires, 2011: 171-206.
- _____, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris: Du Seuil, 2006. Traducción al español: *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires: Caja Negra editora, 2015.
- RAMÍREZ Cobián, Mario Teodoro, *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Siglo XXI, 2016.
- RORTY, Richard, "La prioridad de la democracia sobre la filosofía", en *Id.*, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*, Barcelona: Paidós. 1991.
- SHAVIRO, Steven, *Without criteria. Kant, Whitehead, Deleuze and Aesthetics*, Massachusetts: MIT, 2009.
- STRAWSON, Peter F., *Análisis y metafísica*, Barcelona: Paidós, 1997.
- VATTIMO, Gianni, *Adiós a la verdad*, Madrid: Gedisa, 2010.
- VILLORO, Luis, *Creer, saber conocer*, México: Siglo XXI, 1992.

