

ISSN 2007-1620

Humanitas

Universidad Autónoma de Nuevo León
Anuario del Centro de Estudios Humanísticos

Año 47, Núm. 47, Vol. I
Enero-Diciembre 2020

Filosofía



UANL®

FILOSOFÍA EN EL SIGLO XXI: LA PROPUESTA DE LOS NUEVOS REALISMOS

PHILOSOPHY IN THE 21ST CENTURY: THE PROPOSAL OF THE NEW REALISMS

Karla Castillo Villapudua*

Resumen: El objetivo de este artículo es presentar algunas de las ideas más relevantes de lo que se denomina nuevos realismos. Para ello se exponen los aportes de Quentin Meillassoux sobre lo que él llama materialismo; los planteamientos principales de la obra *¿Por qué el mundo no existe?* de Markus Gabriel; las ideas principales de la llamada Ontología Orientada a Objetos (OOO) de Graham Harman, y, por último, los aportes de Manuel De Landa y el nuevo materialismo. Finalmente, reflexionamos sobre los retos y posibilidades de esta renovada forma de hacer filosofía.

Palabras clave: correlacionismo, ancestralidad, objetos, ontología, mundo, nuevos materialismos.

* Doctora en Ciencias Educativas por el IIDE (Instituto de Investigación y Desarrollo Educativo) Universidad Autónoma de Baja California. Maestría en Docencia por la (UABC) Licenciada en Filosofía (UABC). Profesora de tiempo completo de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales (UABC). Miembro del SNI (Sistema Nacional de Investigadores). Es miembro del Cuerpo Académico Paradigmas y Modelos Educativos. Actualmente es coordinadora de la licenciatura en Asesoría Psicopedagógica de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Baja California, México.



Abstract: The objective of this article is to introduce some of the most relevant ideas of what is called new realisms. In order to do so, the contributions of Quentin Meillassoux on what he calls materialism are outlined; the main approaches of the work *Why the world does not exist?* by Markus Gabriel; the main ideas of Graham Harman's so-called Object-Oriented Ontology (OOO), and the contributions of Manuel De Landa and the new materialism. Finally, we reflect on the challenges and possibilities of this renewed way of doing philosophy.

Key Words: correlationism, ancestry, objects, ontology, world, new materialisms.

Introducción

UNO DE LOS RASGOS CARACTERÍSTICOS de una buena parte de la reflexión filosófica producida entre finales del siglo XX e inicios del XXI, es una profunda desconfianza e incluso rechazo respecto al relativismo epistemológico, popularizado principalmente por los así denominados filósofos de la Posmodernidad. Es de sobra conocida la mala reputación que pesa sobre la Posmodernidad, comenzando por el hecho de que el término, debido a su carácter polisémico, se ha convertido en la actualidad en sinónimo de falta de seriedad y rigor metodológico, cuando no de irracionalismo y hasta de charlatanería y deshonestidad intelectual. Sin embargo, pese a la dificultad, en apariencia insuperable, de fijar su sentido de forma precisa y elocuente, resulta posible, como señala Ramírez¹, identificar algunos elementos significativos que conforman un cierto espíritu del tiempo o bien, un estilo socio-cultural reconocible.

En efecto, tras haber gozado de un extenso y fructífero periodo de influencia sobre la producción discursiva de la academia, el discurso posmoderno comenzó a mostrar signos visibles de desgaste. De pronto, las fórmulas canónicas de la posmodernidad como “todo es una construcción cultural” o “todo está mediado por el lenguaje”, antes puntos de referencia obligada para ciertos sectores de la academia, comenzaron a ser cuestionados por una nueva generación de filósofos.

Formada bajo la sombra de la posmodernidad, esta nueva generación de pensadores comparte, a pesar de algunas diferencias conceptuales y metodológicas entre sí, el interés por dejar atrás los presupuestos epistemológicos y ontológicos naturalizados por la posmodernidad, apostando en cambio por una concepción comprometida de la filosofía, capaz de abogar por la construcción de marcos ontológicos realistas que permitan

¹ Mario Teodoro Ramírez, *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI* (México: Siglo XXI, 2016), 4.

reactivar la posibilidad de un retorno al realismo filosófico desde una perspectiva renovada.

Ahora bien, lo que este renovado interés por la cuestión realista implica es, sobre todo, una discusión y a la vez un desacuerdo con los postulados básicos del construccionismo social, la deconstrucción y los enfoques discursivos que, aunque cada uno con sus variantes particulares, coinciden en sostener la imposibilidad del acceso a la realidad en sí, es decir, a la realidad tal como ésta es independientemente de cómo aparece ante la conciencia. Por ejemplo, en el caso de los partidarios del constructivismo social, en donde sobresale la figura del sociólogo alemán Niklas Luhmann (1998), encontramos la popular tesis de que la sociedad es una construcción, razón por la cual resulta imposible conocer la realidad social al margen de la subjetividad humana.

Por otra parte, en lo que concierne a la distancia que los nuevos realistas toman frente al movimiento de la deconstrucción, cabe mencionar el nombre del representante central de esta corriente de pensamiento, el filósofo argelino Jacques Derrida (2010), quien saltó a la fama internacional luego de plantear que la experiencia directa del mundo resulta imposible ante (debido) (a) el fin de la metafísica de la presencia.

Por último, en lo que respecta a los enfoques discursivos del “giro lingüístico”, que incluye a personajes tan variados como los filósofos pertenecientes a la tradición analítica tales como Bertrand Russell (1981), Ludwig Wittgenstein (2017), Gottlob Frege (1996) entre otros; pasando por figuras claves del estructuralismo francés como el antropólogo Levi Strauss (1968), el psicoanalista parisino Jacques Lacan (1999) y, quizá el más conocido e influyente de todos, Michel Foucault (2011), los cuales coincidían en sostener –con sus respectivas divergencias– la supremacía del lenguaje, de los signos, y el significado como recurso fundamental en la construcción de la realidad. De aquí que, como plantea Mario Teodoro Ramírez en

su artículo Cambio de paradigma en filosofía: la revolución del nuevo realismo los nuevos realistas: “rechazan las implicaciones relativistas y el subjetivismo militante de la Posmodernidad².”

En este sentido, es importante poner de relieve que hasta el momento no existe un acuerdo unánime sobre qué es la filosofía especulativa de corte realista, materialista u objetualista. Sin embargo, en lo que estas tres posiciones coinciden es en el rechazo a la hipótesis del vínculo indisoluble entre el sujeto y el objeto, es decir, a lo que tradicionalmente en filosofía se conoce bajo el nombre técnico de correlación.

Para entender este concepto resulta indispensable subrayar, ante todo, que desde la teoría del conocimiento formulada por Kant, y posteriormente retomada por sus seguidores, el acceso al conocimiento del “mundo” o de lo que “hay” o “existe”, consiste en establecer una relación o afectación entre estos dos elementos anteriores, a saber, entre el sujeto que percibe y el objeto percibido. Pero, en todo caso, los nuevos realistas cuestionan este modelo operativo, buscando con ello salir de aquello a lo que han bautizado con el jocoso nombre de “pase de baile” correlacional, el cual, desde su particular forma de interpretar la historia del pensamiento filosófico occidental a partir de Kant, ha llevado a la filosofía a un callejón sin salida.

Además, cabe destacar que desde el análisis propuesto por el filósofo mexicano Mario Teodoro Ramírez “La fórmula realismo ontológico-especulativo (especulativo = racional puro) puede servir bien para caracterizar lo esencial del movimiento filosófico del nuevo realismo”³. De igual modo, este paradigma también está en desacuerdo con todo tipo de idealismos (objetivo, subjetivo, dialéctico, fenomenológico), pero también con los realismos previos: el metafísico (lo real es lo necesario), el empirista (lo real es lo que experimento), el naturalista (lo real

² Mario Teodoro Ramírez, “Cambio de paradigma en filosofía: la revolución del nuevo realismo,” *Revista de filosofía Diánoia* 61, no. 77 (Noviembre 2016): 137, <https://doi.org/10.21898/dia.v61i77.1478>.

³ Ramírez, “Cambio de paradigma,” 147.

es lo físico material), o el científico (lo real es lo que se ajusta a los aparatos cognitivos); y se opone, por encima de los anteriores, al correlacionismo posmoderno (sujeto-objeto, lenguaje-realidad).

De esta manera, el pensador mexicano ha identificado las tres tesis básicas del realismo ontológico-especulativo, mismas que consideramos válidas, además de necesarias, en el contexto actual del pensamiento filosófico:

1. La realidad existe independientemente de nosotros (la conciencia, el lenguaje, etcétera). Lo cual, ciertamente, no es nada nuevo.
2. El ser –entiéndase aquí el objeto– tiene prioridad sobre el sujeto, o el agente del conocimiento; es decir, que la ontología está en el centro, y no la epistemología. Para conocer algo, ese algo tiene antes que existir (y hay mil y una formas de existir, ya que el ser no está sometido a ningún orden necesario, como tampoco a ninguna jerarquía antropocéntricamente determinada).
3. La existencia de la realidad en cuanto tal sólo puede ser el objeto de una afirmación especulativa pura, de una aprehensión del pensamiento puro (la razón pura sí capta la “cosa en sí”). Esto quiere decir que en el plano de la realidad: el pensamiento filosófico (especulativo), tiene prioridad por sobre el conocimiento (científico).

De lo anterior se desprenden múltiples diferencias respecto al paradigma predominante durante el siglo XX. Primero, la afirmación de que existe una realidad independiente que no se reduce a una mera proyección derivada de ninguna “matrix” humana, sino que, por el contrario, posee la capacidad de rebasar el estrecho margen que pretende restringirla al espacio de un enunciado lingüístico. Es decir, que no son mis pensamientos, ni las palabras en las que aquellos son

expresados, los responsables de la creación de la realidad. Puedo dejar de pensar, permanecer mudo, y, no obstante, la realidad continuará existiendo sin necesidad de cogito alguno de por medio. En último término, el yo pienso cartesiano pierde su privilegio epistemológico y como resultado, surge –una vez más– un deseo por aventurarse en el pensamiento del afuera de una forma no-humana.

En segundo lugar, la epistemología es desplazada por la ontología. De ahora en adelante, la atención principal recae en las cosas –en-sí–, los objetos, dejando a un lado el estudio sobre las condiciones formales de la experiencia posible. Esto produce una inversión en el orden tradicional del saber en el que la epistemología estaba acostumbrada a llevar la voz cantante. El motivo de semejante modificación obedece a la incapacidad de la epistemología para hacer frente a las exigencias planteadas por el inminente retorno de la ontología, en particular a su insistencia en descentrar la otrora hegemónica figura de lo humano como módulo y medida de la realidad.

Por último, los límites epistemológicos de la experiencia humana, establecidos por Kant en la *Crítica de la Razón Pura* (1781), ceden su lugar a una razón especulativa en la que lo antes imposible se vuelve posible, es decir, la posibilidad de conocer las cosas como son y no como aparecen, o en términos técnicos, los noúmenos y no solo los fenómenos. Así, surge una razón especulativa poderosa e intensiva capaz de captar la dimensión nouménica de la realidad y con ello trascender el mundo fenoménico, así como toda barrera impuesta por la racionalidad científica.

Hasta este punto hemos trazado un breve esbozo introductorio sobre las posiciones básicas de los nuevos realismos. A continuación, expondremos algunos puntos clave relacionados con la recepción que este movimiento filosófico ha tenido entre algunos de los más importantes miembros de la comunidad intelectual en México, destacando a Mario Teodoro Ramírez como primer y principal impulsor.

La recepción del realismo especulativo en México

Uno de los primeros contactos que la academia mexicana de filosofía tuvo con el movimiento de los nuevos realismos, se dio en el marco de una conferencia magistral celebrada en la Universidad Iberoamericana campus Santa Fe, en el 2013 en la Cd. de México. La ceremonia, organizada por la Doctora Marcela García, contó con la participación del filósofo alemán Markus Gabriel, uno de los personajes centrales del nuevo movimiento realista y autor del bestseller “*Por qué el mundo no existe*”- y antiguo compañero de doctorado de la misma. Otro de los participantes clave en el evento, fue Mario Teodoro Ramírez, quien después de escuchar los argumentos de Gabriel y compañía, comenzó a interesarse gradualmente en las ideas de estos pensadores.

A partir de ese momento, Ramírez se dio a la tarea de divulgar estas ideas entre sus estudiantes, lo cual, en cuestión de tiempo, daría lugar a la elaboración del libro *Nuevos Realismos: la filosofía del Siglo XXI*, editado por la universidad michoacana y el FCE. Gracias a esta publicación, fue posible llevar a cabo un segundo coloquio organizado por la AFM (Asociación Filosófica de mexicana), el cual tuvo su sede en el estado de Chiapas. En este segundo coloquio participaron Markus Gabriel, por segunda ocasión, y el filósofo italiano, Maurizio Ferraris, una de las principales influencias del primero. Posteriormente, un grupo de jóvenes estudiantes del Seminario de Filosofía de la UNAM, organizó dos coloquios en donde participaron estudiantes de la Ciudad de México, Michoacán y Tijuana.

Algunos años más tarde, y bajo circunstancias menos favorables, el movimiento del nuevo realismo comenzó a despertar la inquietud de un grupo de profesores de filosofía y literatura de la ciudad fronteriza de Tijuana en el año 2016. A través de la plataforma del SPTC (Seminario Permanente de Teoría Contemporánea), proyecto dedicado a la difusión del pensamiento teórico contemporáneo, los antes mencionados profesores y también fundadores del proyecto, organizaron una

serie de sesiones de lectura y discusión grupal titulado Nuevos Materialismos, con la finalidad específica de dar a conocer las principales hipótesis de trabajo de este nuevo movimiento filosófico.

Quentin Meillassoux y el materialismo especulativo

Sin sombra de duda, la figura que más ha contribuido a la popularización del giro realista ha sido el filósofo francés Quentin Meillassoux. Discípulo de Alain Badiou con quien participó en la creación del Centro Internacional de Estudios de la Filosofía Francesa Contemporánea. Publicó *Después de la Finitud*, que se convertiría casi de inmediato en un clásico del Realismo Especulativo. A pesar de tratarse de un texto breve, en especial si se le compara con la extensión convencional de un tratado de filosofía —el libro tiene apenas 204 páginas— la obra del profesor de filosofía de la Sorbona provocó revuelo en la escena filosófica internacional.

Su maestro, Alain Badiou, cuyo nombre forma parte ya de las referencias obligadas del pensamiento filosófico contemporáneo, redactó el prefacio del libro. Ahí, escribió lo siguiente: “Quentin Meillassoux abre en la historia de la filosofía, concebida en este punto como historia de lo que es conocer un camino nuevo ajeno a la distribución canónica de Kant entre “dogmatismo”, escepticismo y crítica”⁴

Una vez establecida la importancia del autor, toca el turno de examinar sus ideas a fin de averiguar por qué su obra ha sido tan bien recibida por la crítica. De entrada, Meillassoux es quizá el pensador más ambicioso del giro realista especulativo, esto debido a que no se conforma con simplemente denunciar las limitaciones metodológicas presentes en otras filosofías, sino que, en su intento por explorar otras posibilidades de interpretación, recupera aspectos valiosos de la denominada

⁴ Alain Badiou, prefacio a *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, por Quentin Meillassoux. trad. Margarita Martínez (Buenos Aires: Caja Negra, 2015), 17.

etapa pre-crítica de la filosofía, los cuales quedaron en el olvido tras la aparición de la *Crítica de la Razón Pura* de Immanuel Kant, publicada en 1781. A partir de ese momento, la especulación filosófica se vería sometida a la camisa de fuerza de la crítica trascendental, la cual, según Kant en la segunda edición de 1787, concierne a todo conocimiento que se ocupa no tanto con objetos, como con nuestro modo de conocimiento de objetos en general, en cuanto éste debe ser posible a priori (B, 1787).

Otro aspecto destacable de Quentin Meillassoux, es el tono y el estilo de su escritura. A diferencia de sus connacionales franceses –Baudrillard, Deleuze, Derrida, Foucault– conocidos por su proclividad a la ornamentación y literaturización de la filosofía, el estilo de Meillassoux es más bien discreto, lúcido y sobre todo, preciso. Esto nos hace pensar que su estilo es mucho más próximo al de los filósofos analíticos, que al de los continentales.

En el transcurso de esta breve exposición introductoria al pensamiento de Quentin Meillassoux, hemos hablado sobre el impacto que su obra ha tenido en el campo de la filosofía a nivel global, así como también sobre su particular estilo de redacción. No obstante, aún nos falta lo más importante: ¿en qué consiste la propuesta teórica de Meillassoux?

En primer lugar, el principal oponente de Meillassoux no es otro sino Kant, o, mejor dicho, el legado que el pensamiento Kantiano ha dejado como herencia a la filosofía contemporánea, y al que Meillassoux da el nombre técnico de “correlacionismo”. Pero, ¿qué es el correlacionismo? Según Meillassoux, este término –o filosofema, como lo llama– designa la idea según la cual, nosotros, en tanto que seres finitos, no podemos conocer las cosas de forma absoluta, sino siempre relativa a las condiciones en las que los objetos se nos presentan ante la conciencia presente. O como el propio Meillassoux lo dice en el primer capítulo de *Después de la Finitud*, titulado La Ancestralidad: “El correlacionismo consiste en descalificar toda

pretensión de considerar las esferas de la subjetividad y de la objetividad independientemente una de la otra. No solo hay que decir que nunca aprehendemos un objeto “en sí”, aislado de su relación con el sujeto, sino que debemos sostener también que nunca aprehendemos un sujeto que no esté siempre-ya en relación con un objeto.”⁵.

En pocas palabras, esta hipótesis sostiene que, de algún modo, la relación precede a los términos –sean sujeto y objeto, ser y pensar– que ésta pone en relación, por lo que resulta prácticamente imposible pensar cualquiera de estos de manera aislada. Esto supone un “círculo vicioso”, al que da el nombre de “paso de baile correlacional”, mismo que, según la opinión del autor, acompaña desde hace poco más de dos siglos a la mayoría de propuestas filosóficas.

Es así como el correlacionismo puede encontrarse en muchas de las más famosas escuelas de pensamiento filosófico europeo de los últimos dos siglos, tales como: la fenomenología, el constructivismo social, la filosofía “posmoderna”, etc. Puesto que, de uno u otro modo, en cada uno de los modelos anteriores, el conocimiento se concibe como producto de una relación en la que el pensamiento es el que aprehende al objeto por medio de sus categorías, desempeñando así una función activa en contrasta con la inerte pasividad del objeto.

Ahora bien, cabe precisar que Meillassoux distingue dos tipos de correlacionismo, a saber, un correlacionismo débil y otro fuerte. El primero, abandona el principio de razón suficiente, echando por la borda toda referencia a una necesidad incondicionada, y señalando de paso a Kant como el principal responsable de esta posición: “Hemos dicho que lo trascendental kantiano podía identificarse con un correlacionismo débil”⁶. Frente a esta posición, resulta evidente que, para el francés, toda filosofía posterior a Kant permaneció bajo el embrujo del

⁵ Quentin Meillassoux, *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, trad. Margarita Martínez (Buenos Aires: Caja Negra, 2015), 29.

⁶ Meillassoux, *Después de la finitud*, 63.

subjetivismo, situación que condujo al cuasi dogma de la imposibilidad de conocer el mundo objetivo, tal cual es en-sí, más allá de la figura central del sujeto. En suma, esta posición reposa bajo el amparo de la, en apariencia, irrefutable idea de subjetividad: “El pensamiento no podría salir de él mismo para comparar el mundo -en sí- y el mundo para-nosotros- y entonces discriminar lo que se debe a nuestra relación con el mundo y lo que solo pertenece al mundo”⁷.

La segunda figura de correlacionismo, o correlacionismo fuerte, renuncia al principio de no contradicción. Al abjurar de dicho principio, Meillassoux reconoce la inviabilidad de fundar racionalmente la imposibilidad absoluta de una realidad contradictoria, o bien, de la nada de todas las cosas: “En la perspectiva del modelo fuerte, en efecto, una creencia religiosa puede sostener con pleno derecho que el mundo fue creado por dios a partir de la nada por un acto de amor, o que Dios tiene el total poder de convertir en verdadera la aparente contradicción de su plena identidad con su Hijo y con él”.⁸ Dicho sea de paso, que para Meillassoux, esta posición argumentativa –misma que asocia con pensadores tan diversos como Martin Heidegger y Ludwig Wittgenstein– se asemeja a ciertas corrientes de la mística en las que se la inefabilidad ocupa un lugar preponderante.

Con esto llegamos al punto culminante de este breve apartado, y con éste, a la propuesta de Meillassoux. Una vez revelada la identidad del oponente a vencer, en este caso, el correlacionismo en su doble acepción, ahora falta exponer cómo es que pretende superar este *impasse*. La clave de esta superación la encontramos en la hipótesis de lo que el francés llama “Ancestralidad”. Por medio de datos extraídos del campo de las ciencias experimentales, Meillassoux monta una impresionante crítica en contra del correlacionismo. Utilizando datos sobre “el origen del Universo (13,5 miles de millones de

⁷ Meillassoux, *Después de la finitud*, 68.

⁸ Meillassoux, *Después de la finitud*, 72.

años); la formación de la tierra (4, 45 miles de millones de años), el origen de la vida terrestre (3, 5 miles de millones de años)”⁹, tomados de la Astrofísica, la Geología, la Paleontología, y otras más, llega a la conclusión de que “Pensar la ancestralidad nos lleva a pensar un mundo sin pensamiento, un mundo sin donación de mundo. Estamos, en la obligación, entonces, de romper con el requisito ontológico de los modernos según el cual el ser es ser un correlato”¹⁰.

De este punto en adelante, Meillassoux cuenta con suficientes elementos para sostener que el universo ha existido de hecho desde hace millones de años, sin necesidad alguna de contar con la presencia del género humano para poder ser percibido por alguna conciencia que le dé realidad.

En efecto, existen fósiles, lavas, granos de arena, huesos, medusas, grillos, raíces, rizomas, nubes, básicamente, cualquier otro tipo de entidad no-humana en el universo, mucho antes incluso de la aparición de la primera conciencia humana. Visto así, Meillassoux nos habla de la ancestralidad “como toda realidad anterior a la aparición de la especie humana”, donde también existe otro concepto –de suma importancia dentro de su estrategia de pensamiento–llamado “archifosil”¹¹. Según la definición que da Meillassoux sobre este término técnico, este se refiere a aquellos materiales que indican la existencia de una realidad o de un acontecimiento ancestral, es decir, anterior a la vida terrestre. Esto nos lleva a reconsiderar la posibilidad de que la realidad persista más allá del margen –demasiado estrecho– de la subjetividad humana, demasiado humana.

El pensamiento de Quentin Meillassoux ha sido una bocanada de aire fresco en un árido desierto obstinado en denunciar cualquier tentativa de pensar el absoluto como un mero espejismo. Para cerrar, esta nueva forma de abordar los viejos problemas de la filosofía, nos permite descubrir que no

⁹ Meillassoux, *Después de la finitud*, 35.

¹⁰ Meillassoux, *Después de la finitud*, 53.

¹¹ Meillassoux, *Después de la finitud*, 36.

somos, como se suele afirmar enfáticamente, prisioneros de la esfera del lenguaje, como tampoco estamos cautivos en ninguna caverna al estilo de Platón. Por el contrario, ahora sabemos que, para nuestra fortuna, existe un vasto universo repleto de infinitas posibilidades que superan por mucho el margen de la experiencia posible delimitado minuciosamente por Kant.

¿Por qué el mundo no existe, según Markus Gabriel?

Markus Gabriel, nacido en 1980, estudió filosofía, filología antigua, literatura alemana y filología en Hagen, Bonn y Heidelberg.

La audacia de Gabriel radica en atreverse a ser un verdadero creador de conceptos y no simplemente seguir una tradición. Con una propuesta un tanto atrevida y fresca crea un título controversial para su libro *¿Por qué el mundo no existe?* Caracterizado por Slavoj Žižek como “un majestuoso experimento mental” nos sumerge en una lectura fluida que para nada se asemeja con algunos tratados filosóficos demasiado abstractos y complicados, puesto que su escritura es muy clara, y su astucia radica en la manera en que va construyendo su argumentación e ir proponiendo a la vez una nueva forma de concebir a la filosofía.

En este sentido, no resulta sorprendente que la obra debut de Gabriel *Por qué el mundo no existe* se haya popularizado a gran velocidad hasta convertirse en un *best seller*. Esto quizá a que el título del texto encierra en sí la rareza de una curiosidad que incita a los lectores a aventurarse en los supuestos de sus páginas.

De inicio, nos gustaría compartir ese momento extravagante en el que se le revelaron sus ideas. Cuenta el autor, que fue durante el verano de 2011, –para ser precisos el 23 de junio de 2011, hacia la una y media de la tarde– durante una comida en Nápoles con el filósofo italiano Maurizio Ferraris, que caracteriza a la era denominada “posmoderna”. Por lo tanto, el

nuevo realismo no es otra cosa sino el nombre para la era posterior a la posmodernidad.

Asimismo, nos parece oportuno destacar que este libro no produce ningún dolor de cabeza, por el contrario, es una lectura fresca y novedosa a la vez, donde Gabriel no duda en auxiliarse, de recursos de la cultura popular (*Breaking Bad*, *Cómo Conocí a Vuestra Madre* o *Seinfeld*) y la literatura científica para sustentar su tesis fundamental de que el mundo no existe. De este modo, el filósofo alemán va desglosando poco a poco su ruptura con las ideas “posmo” para situarnos en una región de problemas metafísicos que, a juicio de este trabajo, resuelve con suma astucia y creatividad.

En ese gesto, Gabriel supone que existen mundos, partículas, seres, conciencias. Existen sueños y nuestros miedos. Los estados nuestros, los sueños, las posibilidades no realizadas, las obras de arte. Pero no el mundo. ¿Por qué? ¿Qué significa existir? ¿Y qué significado tiene nuestra existencia? En esos términos, Markus Gabriel emprende un intrépido camino para pensar de nuevo la filosofía. Así, nos advierte que “No quiero torturarlos y, por lo tanto, anticipo lo que más adelante quedará demostrado con ayuda de experimentos mentales, ejemplos y paradojas más comprensibles.”¹²

En este sentido, Gabriel nos muestra una serie de argumentos para definir el concepto de mundo, y en lo posterior, afirmar su inexistencia. Así, el filósofo expresa que el mundo es el ámbito de todo lo que simplemente existe sin nuestra intervención y que nos incluye. Por ejemplo, hoy en día hablamos en términos trascendentales sobre el “universo” y con ello nos referimos a vastedades sin fin en las que se trasladan innumerables soles y planetas, y en donde el hombre ha construido su modesta civilización en un tranquilo extremo de la vía láctea. Con esto podemos decir que el universo existe fácticamente, y que, además, existen galaxias, planetas, estrellas y agujeros negros.

¹² Markus Gabriel, *Por qué el mundo no existe*, trad. Enrique G. de la G. (México: Océano, 2015), 20.

Sin embargo, Gabriel afirma: “Pero sí afirmo que el universo no lo es todo. Para ser exactos, el universo es bastante provinciano”¹³.

Ahora bien, para entender las ideas del filósofo alemán hay que tomar en cuenta la siguiente interrogante: ¿Qué es el universo? “Por universo hay que entender el ámbito de objetos deducibles por vía experimental propio de las ciencias naturales”¹⁴. No obstante, para Gabriel esta aseveración no es suficiente, puesto que el “mundo” tal y cómo se le concibe es considerablemente más grande que el universo. De hecho, al “mundo” también pertenecen los sueños y nunca se vuelven comprensibles estos pensamientos sobre el mundo. Por lo tanto, existen bastantes objetos imposibles de percibir, lo cual significa entre otras cosas, que, aunque utilicemos la palabra mundo, en realidad ese ámbito con la pretensión de contener todos los ámbitos no existe, puesto que para que exista sería necesario que apareciese dentro de un ámbito que lo contenga, pero el mundo no puede estar contenido en un ámbito.

En este tenor, según la tesis de Gabriel, en tanto que usted está entendiendo las ideas sobre el mundo que le presento, usted no desaparece, sino que, por así decirlo, observa desde fuera el mundo en su totalidad. Nuestros pensamientos sobre el mundo permanecen en el mundo, de manera que, así de fácil, mediante el simple pensar, desgraciadamente no podemos escapar de este lio. Por lo tanto, el *mundo* sólo puede definirse razonablemente como lo omniabarcante, el ámbito de todos los ámbitos. De esta manera, el mundo sería el ámbito en el que no sólo están todas las cosas y hechos que sólo existen por nosotros, sino también todas las cosas y hechos que sólo existen por nosotros, pues, en última instancia, debe ser el ámbito que lo abarque todo: la vida, el universo y, evidentemente, todo lo demás.

¹³ Gabriel, *Por qué el mundo*, 6.

¹⁴ Gabriel, *Por qué el mundo*, 20.



La categoría de lo omniabarcante –el mundo– no tiene existencia ni tampoco la podría tener. Visto así, se derriba la fantasía de que existe el mundo, imagen a la que la humanidad se aferra de manera obstinada, no obstante, ahí no termina todo, de ahí se pueden sustraer ideas positivas pues no sólo afirmo que no existe el mundo, sino que, también fuera del mundo existe todo. Al respecto, Gabriel, nos ofrece un ejemplo a través de una experiencia cotidiana. Nos solicita imaginar que nos encontramos en un restaurante con amigos, y nos invita a preguntarnos ¿En realidad existe aquí un ámbito que comprenda todos los demás ámbitos? ¿Podemos por así decirlo trazar un círculo alrededor de todo lo que está incluido en nuestra cena? Estas preguntas, en definitiva, plantean una vez más que el mundo no existe.

Graham Harman y la OOO

La presentación de un filósofo con el temperamento tan ligero como lo deja ver una de las fotografías de Graham Harman chupando una paleta *tutsipop* nos permite descifrar cierta naturaleza lúdica y ligera de su espíritu. Graham Harman, es un filósofo norteamericano nacido en el 68 en Iowa Estados Unidos. De su formación académica podemos decir que fue durante la década de los noventa cuando realizó sus estudios de doctorado. En ese tiempo Harman realizaba una tesis enfocada en el estudio de las herramientas en el filósofo alemán Martín Heidegger, la cual llevo como título: “*Tool Being: Heidegger and the Metaphysics of Objectcs*”, época en la cual nadie se esperaba el éxito tan rotundo.

Harman, quien para costear sus estudios trabajaba como comentarista deportivo en un programa de televisión, pues no es hasta los inicios del año 2000 cuando el filósofo fue contratado como profesor en la *American University* del Cairo Egipto, ciudad donde siguió con su proyecto de investigación. Sin embargo, es interesante destacar que no es hasta el 2007 cuando tiene contacto con sus colegas especulativos en un coloquio en



Londres. A partir de ese momento, su carrera académica creció viento en popa consolidándose en el 2009 como el creador oficial de la ontología orientada objeto. De ahí que en la actualidad, Harman es el autor de casi una veintena de libros entre los que podemos señalar: *Hacia el Realismo Crítico, Ensayos y Conferencias, El Objeto Cuádruple, Arte y Objetos, Inmaterialismo, Realismo Especulativo (una introducción), Ontología Orientada a Objetos una Ontología de Todo*, entre otros

Pues bien, para adentrarnos a su pensamiento es oportuno apuntar que Harman afirma que su filosofía coincide con “Un nuevo realismo filosófico, superador de cualquier filosofía centrada en la conciencia, la experiencia, la acción o la existencia humana”¹⁵. Así, su exploración resulta atrevida pues se aleja de los grandes monstruos de la tradición filosófica, para aventurarse a una búsqueda intelectual propia con el objetivo de crear otra forma de aproximarnos a los objetos, pues desde su particular punto de vista estos habían quedado en el olvido. En este sentido, podemos decir que Harman elabora una filosofía en defensa de los objetos y ello es así porque no duda en afirmar que mientras los filósofos se rompen la cabeza pensando si se puede acceder al mundo tal cual o no, los tiburones siguen persiguiendo el atún y los glaciares golpean sobre las costas.

En su filosofía orientada a objetos distingue entre objetos reales que nada tiene que ver con los objetos de la realidad natural, sino que son los objetos intencionales de Husserl. De modo tal que para Harman los objetos reales son los intencionales. Y cuando habla de objetos intencionales se refiere a los que surgen de la relación sujeto-objeto, y así afirma: “toda relación forma un objeto en que los componentes se encuentra

¹⁵ Claudio Iglesias, nota a la edición de *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias*, por Graham Harman, trad. Claudio Iglesias (Buenos Aires: Caja Negra, 2015), 9-12.

en forma turbulenta... lo que muestra la estructura inherentemente volcánica de los objetos”¹⁶.

De lo anterior se deriva que la estrategia teórica desarrollada por Harman consiste en establecer una combinatoria entre dos de los pensadores más originales del Siglo XX: Martin Heidegger y Alfred North Whitehead. Bajo esta estrategia Harman deseaba compartir con el mundo su íntimo modelo multipolar del universo donde todos los entes vivos conviven sin restricción alguna más allá de sus cárceles taxonómicas y reduccionistas. Esto lo condujo a elaborar dos ideas centrales, la primera supone que todas las relaciones se llevan a cabo a partir de la igualdad de condiciones, tomando una distancia radical de la filosofía kantiana que de manera mínima podemos decir que aspiraba a acentuar, eliminar, o explicar la distancia entre el sujeto humano y el mundo, en su ya reconocida obra *Crítica de la Razón Pura*.

Ahora bien, para el filósofo norteamericano no es hasta los años veinte bajo la filosofía de Alfred North Whitehead quien inauguró un mundo antikantiano en la medida que postulaba que no existen jerarquías categóricas. Al respecto, Harman señala: “Los escritos de Whitehead describen abiertamente el mundo como un teatro ocupado por incontables objetos: electrones, rayos x, flores, rocas”¹⁷. Ahora bien, en tanto que no existen jerarquías, Whitehead se anticipa y propone por nombrarlo así los ingredientes para el posterior surgimiento de un giro no humano dentro de la filosofía y asegurar que todas las entidades se encuentran en un mismo nivel. Por esta razón, la relación entre las iglesias y los seres humanos no implica una categoría superior que la que guardan entre sí las losetas de los pisos, o los gusanos y las olas del mar arrastrando la arena.

¹⁶ Graham Harman, *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias.*, trad. Claudio Iglesias (Buenos Aires: Caja Negra, 2015), 22.

¹⁷ Harman, *Hacia el realismo*, 14.

Aunado a lo anterior, Harman realiza una interpretación poco convencional al texto sobre el análisis de la herramienta de Heidegger, al darle un giro no humano y enfocarse más en los objetos como el martillo, de esta manera, pretende deslindarse de la pregunta originaria que realiza el alemán respecto a la afirmación de que el hombre (*dasein*) es el único que pregunta por el Ser. Así, da una reinterpretación con tintes no antropológicos donde descentra el montaje del sujeto y escenifica el papel primordial que desempeñan los objetos en el mundo: “El análisis de las herramientas no tiene nada que ver con el uso humano sobre todo tiene que ver con las herramientas en sí mismas”¹⁸. Ante esto, Harman, sostiene que el análisis de la herramienta realizado por Heidegger le abre la puerta a un nuevo realismo metafísico de lo más bizarro.

En suma, tanto Heidegger como Whitehead aportan el material suficiente para que G. Harman elabore su propia teoría de los objetos a la que bautizará como la OOO (ontología orientada a objetos). Ahora bien, pero ¿Qué es un objeto? Y ¿Por qué Harman elabora una defensa de los objetos? ¿Acaso habían sido marginados por filosofías anteriores? Pues bien, Harman expresa en efecto que los sistemas antropocéntricos siempre han privilegiado la figura del sujeto, humano, hombre, como eje central de las epistemologías y ontologías, es decir, han ocupado un espacio privilegiado desde el cual el resto de las entidades han transitado por la historia de la filosofía desde un lugar marginal o poco relevante para las reflexiones y ello porque una determinada parte de la tradición parte de la cognición humana como herramienta para conocer y dar cuenta del cómo transcurre y se conoce la realidad.

A partir de esto, el teórico va a señalar la existencia de una tendencia demoledora en la filosofía que ha sepultado a los objetos. Por una parte, va a crear el termino *Undermininig* (demolición) para explicar el acto de reducir en partes a los

¹⁸ Harman, *Hacia el realismo*, 16.

objetos con el propósito de encontrar su parte más mínima en la materia, esto es, suponer que hay algo que está debajo de los objetos. Por otra, la noción de *Overmining* (sepultamiento) reduce a los objetos a algo que está por encima de ellos. Frente a esto, Harman plantea la urgencia de revindicar a los objetos, y para ello asumirá que “un objeto es aquello que tiene una vida unificada y autónoma por fuera de sus relaciones, accidentes, cualidades y momentos”¹⁹. Esto significa que la OOO encarna una reivindicación de los objetos al asumir que ninguna cosa se puede reducir a ninguna otra, pues posee singularidad y unicidad en el mundo.

En consecuencia, los objetos del mundo existen al margen del sujeto humano, el cual es otro más dentro de la multiplicidad de la realidad. Así, no existen diferencias sustanciales entre un acto humano y el dinamismo de otros entes animados o inanimados. Una muela, una jarra, un celular, un árbol, la luna, la luna llena, la estrella, las galaxias, la mirada de un duende, el oro, la arena, la medusa, la uña, el aceite, un libro, una escultura, la sensibilidad de una sirena, son todos, y cada uno de ellos objetos irreductibles, con la cualidad única de afectar en el mundo.

Manuel De Landa y el Nuevo Materialismo

Manuel de Landa nació en la Ciudad de México en el año de 1952. No obstante, su carrera la ha desarrollado en el extranjero, ya que desde 1975 radica en Nueva York. A De Landa lo podemos definir como filósofo, pero también como un artista de medios, programador y diseñador de software. Así, podemos destacar que, desde la década de los setenta, se dedicó al cine y a la informática, pero tuvo un extraño acercamiento con la filosofía analítica que quizá se relacione con el descubrimiento de una de sus principales influencias: Guilles Deleuze. Su linaje intelectual lo podemos encontrar en distintas disciplinas que van desde las ciencias sociales a las ciencias naturales pasando por

¹⁹ Harman, *Hacia el realismo*, 39.

la cibernética, la biología, la historia, la lingüística, entre otras ramas del saber.

De la obra de De Landa, podemos decir que desarrolla una majestuosa tesis para reactivar el materialismo bajo evidencia científica de los últimos hallazgos de la ciencia experimental. De ahí que para De Landa resulte primordial definir la realidad como un flujo continuo de materia y energía, el cual experimenta transiciones críticas y en las que cada nueva capa de material acumulado enriquece la reserva de dinámicas y combinatorios no lineales disponibles para la generación de nuevas estructuras y procesos.

Las rocas y los vientos, los gérmenes y las palabras, son diferentes manifestaciones de esta realidad dinámica y material. En otras palabras, todas estas entidades representan los diferentes caminos por los cuales un flujo único de materia y energía se expresa a sí mismo.

En este aspecto, podemos observar que para De Landa todo está vivo, y que, además tiene la capacidad de crearse sin la ayuda de ninguna mente humana. Esto nos recuerda el principio de autopoiesis elaborado en décadas pasadas por los biólogos Varela y Maturana, quienes recuperan en cierto sentido la tesis de la naturaleza espinosiana, para desarrollar una teoría maravillosa que afirma la potencia creativa de todas las capas y estratos de la realidad, tanto social como natural.

Ahora bien, para adentrarnos en el estudio de la obra de De Landa, consideramos oportuno iniciar por la lectura de *Mil años de historia no lineal*, obra que está dividida en tres capítulos: Lavas y Magmas, Genes y Biomasa, y Memes y Normas. Cada apartado inicia en el año mil, y termina narrando acontecimientos de nuestra era. De inicio, en Lavas y Magmas sobresale la idea de que tanto la sociedad como la cultura, no son distintos al mundo de la geología, donde los movimientos estratificados hacen que se muevan las placas, creando las diversas estructuras geológicas que han afectado el movimiento

de territorialización y desterritorialización de los continentes creando un enfoque geológico de la historia humana. A partir de esto, la apuesta de De Landa consiste en indagar cuáles fueron los materiales que intensificaron el flujo de energía propiciando la desviación de las trayectorias de las ciudades.

En concreto, explicando el análisis de las dinámicas urbanas con base a la intensidad energética de los elementos, identificando qué materiales tuvieron más fuerza e implicaciones en las movilizaciones en los campos de la cultura y la naturaleza.

Llegado a este punto, el filósofo sostiene que los procesos generadores de estructura son los mismos que se reproducen tanto en el mundo geológico como en el mundo biológico. Con esta idea, podemos visualizar como la organización viviente, se mueve bajo el mismo diagrama de las piedras, los granitos y la arena, debido a que tanto las estratificaciones geológicas como las biológicas coinciden en compartir la misma jugada. Además, De Landa desarrolla esta misma conjetura, para afirmar que el lenguaje es un producto histórico mezclado a través de constreñimientos culturales autoorganizados, donde las lenguas, en sus múltiples viajes por la historia, pueden sufrir permutaciones, dando lugar al nacimiento de nuevos dialectos o por el contrario lleguen a provocar su inexistencia.

Es por ello que para De Landa, el lenguaje no se puede explicar desde una acepción lineal, puesto que su circulación histórica es no lineal al igual que los mundos geológico y biológico.

En consecuencia el pensamiento de De Landa nos sumerge en una multiplicidad de enjambres, o más bien, de ensamblajes que se articulan y desarticulan por todas las regiones de la realidad, detectando combinatorias y anclajes en espiral, tal y como lo descubrieron Borges y Bergson al apostar por temporalidades no lineales, donde conviven intensidades de distinta naturaleza para explicarnos, por ejemplo, cómo surgieron las primeras ciudades medievales, según la auto organización de la energía a través del

consumo y tráfico de alimentos. Entonces, De Landa nos habla de huesos primitivos, huesos que nunca abandonaron su origen material, y, por el contrario, fueron germen necesario para el posterior nacimiento del endoesqueleto humano.

En síntesis, la mirada de De Landa nos invita a contemplar la realidad como ensamblajes de todo tipo de materiales mutando a través de múltiples ramificaciones y donde no existen barreras entre el reino animal y el reino vegetal. Así, un ecosistema está constituido por elementos distintos y cada uno interactúa e influye en la configuración de nuevas especies.

Retos y posibilidades del nuevo realismo

Uno de los objetivos centrales de este breve texto introductorio a los nuevos realismos, consistió en ofrecer al público no especializado un punto de acceso a algunos de los principales postulados de este nuevo movimiento filosófico. Por medio de un recorrido a través de los conceptos y personajes claves de este movimiento, proporcionamos una visión de conjunto sobre algunos de los problemas más espinosos abordados por esta nueva generación de filósofos. Al mismo tiempo, pusimos de manifiesto la importancia que la figura del filósofo alemán Immanuel Kant, tiene para cada uno de los pensadores que conforman esta constelación de pensamiento contemporáneo.

Por otra parte, me parece sumamente valioso el esfuerzo colectivo llevado a cabo por esta nueva generación de pensadores por articular nuevas formas de pensar la filosofía más allá de los lugares comunes impuestos a partir del giro lingüístico, y posteriormente, del giro cultural y del posmoderno, en los que el acceso al absoluto quedó sepultado bajo el peso de la relatividad.

Vale la pena preguntarse si es posible tal cosa como una realidad independientemente de mi pensamiento, es decir, un mundo en-sí en el que el sujeto humano pierde su privilegio ontológico y es desplazado hacia la periferia, junto al resto de las entidades que habitan el universo. Esto tal vez nos conduzca

de vuelta a lo que, en filosofía, se conoce con el nombre de etapa pre-crítica, cuando la filosofía aún se preguntaba por la sustancia o los objetos en-sí, y no por la forma en cómo podemos conocerlos. Así, dentro del horizonte filosófico del siglo XXI, nos encontramos nuevamente con la posibilidad de pensar más allá de lo humano, penetrando en los confines de una realidad en la que todo parece estar vivo, en donde el alma, la conciencia y el pensamiento dejan de ser patrimonio exclusivo de la humanidad, llegando a encontrarse hasta en los seres clasificados dentro de los estratos más ínfimos de la realidad.

Sería oportuno permitirnos el lujo de pensar por qué estos pensadores –Quentin Meillassoux, Graham Harman, Markus Gabriel, Manuel De Landa– no han elaborado los grandes sistemas metafísicos que era posible encontrar hasta el siglo XIX. Si bien es cierto que tanto Meillassoux como Harman, han avanzado en la construcción de lo que podríamos interpretar como una especie de intento de sistema filosófico clásico, debemos reconocer que ninguno se acerca a las alturas conquistadas por personajes como Hegel o Schelling. Tal vez el espíritu de la época no dé para más. La era del aceleracionismo y la sociedad del cansancio, imponen condiciones que no se parecen en nada a las que aquellos filósofos estaban expuestos.

En tiempos de explicaciones tipo *fast food*, la apuesta de los nuevos realismos, aunque todavía en su fase de gestación, nos brindan destellos de genialidad filosófica como no se había visto en décadas, lo cual nos hace pensar que no todo está perdido, y que aún es posible volver a conquistar las cumbres luminosas del absoluto. Paciencia, que esto apenas comienza. Todavía queda mucho tiempo por delante. Una cosa es cierta. No hay que perder de vista el desarrollo del que quizá sea el movimiento filosófico más productivo de lo que va del siglo XXI.

Fuentes bibliográficas

- Badiou, Alain. Prefacio a *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, por Quentin Meillassoux, 15-17. Traducido por Margarita Martínez. Buenos Aires: Caja Negra, 2015.
- Derrida, Jacques. *De la Gramatología, una arqueología de las ciencias humanas*. Traducido por O. Del Barco y C. Cerreti. México: Siglo XXI, 2010.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. Traducido por Elsa Cecilia Frost. México: Siglo XXI, 2011.
- Frege, Gottlob. “El pensamiento: una investigación lógica.” En *Pensamiento y Lenguaje: problemas en la atribución de actitudes proposicionales*, compilado por Margarita M. Valdés Villanueva. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- Gabriel, Markus. *Por qué el mundo no existe*. Traducido por Enrique G. de la G. México: Océano, 2015.
- Harman, Graham. *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias*. Traducido por Claudio Iglesias. Buenos Aires: Caja Negra, 2015.
- Iglesias, Claudio. Nota a la edición de *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias*, por Graham Harman, 9-12. Traducido por Claudio Iglesias. Buenos Aires: Caja Negra, 2015.
- Lacan, Jacques. *Aún, 1972-1973*. Libro 20, *El seminario de Jacques Lacan*, traducido por Diana Rabinovich, Delmont Mauri y Julieta Sucre. Buenos Aires: Paidós, 1999.
- Landa, Manuel de. *Mil años de historia no lineal*. Barcelona: Gedisa, 2012.

Levi Strauss, Claude. “Historia y etnología.” En *Antropología Estructural*, traducido por Eliseo Verón. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1968.

Luhmann, Niklas. *Complejidad y Modernidad: De la unidad a la diferencia*. Traducido por Jostxo Beriain y José María García Blanco. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

Meillassoux, Quentin. *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Traducido por Margarita Martínez. Buenos Aires: Caja Negra, 2015.

Ramírez, Mario Teodoro. “Cambio de paradigma en filosofía: la revolución del nuevo realismo.” *Revista de filosofía Diánoia* 61, no. 77 (Noviembre 2016): 131-151.
<https://doi.org/10.21898/dia.v61i77.1478>.

_____. *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*. México: Siglo XXI, 2016.

Rusell, Bertrand. *Lógica y conocimiento*. Traducido por Javier Muguerza. Madrid: Taurus, 1981.

Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Traducido por Jesús Padilla Gálvez. Madrid: Editorial Trotta, 2017.