

ISSN 2683-3263

# AITIAS

REVISTA DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

Volúmen II Número 4 Julio-Diciembre 2022



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Centro  
Estudios  
Humanísticos

D.R. 2022 © *Aitias*. Revista de Estudios Filosóficos, **Vol. 2, No. 4, julio-diciembre 2022**, es una **publicación semestral** editada por la Universidad Autónoma de Nuevo León, a través del Centro de Estudios Humanísticos, Biblioteca Universitaria Raúl Rangel Frías, Piso 1, Avenida Alfonso Reyes #4000 Norte, Colonia Regina, Monterrey, Nuevo León, México. C.P. 64290. Tel.+52 (81)83-29- 4000 Ext. 6533. <https://aitias.uanl.mx> Editor Responsable: Dr. José Luis Cisneros Arellano. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo **04-2022-020214040400-102**, **ISSN 2683-3263**, ambos ante el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número: Centro de Estudios Humanísticos de la UANL, Mtro. Juan José Muñoz Mendoza, Biblioteca Universitaria Raúl Rangel Frías, Piso 1, Avenida Alfonso Reyes #4000 Norte, Colonia Regina, Monterrey, Nuevo León, México. C.P. 64290. **Fecha de última modificación de 01 diciembre de 2022.**

**Rector** / Santos Guzmán López

**Secretaría de Extensión y Cultura** / José Javier Villarreal Álvarez-Tostado

**Director de Historia y Humanidades** / Humberto Salazar Herrera

**Titular del Centro de Estudios Humanísticos** / César Morado Macías

**Director de la Revista** / José Luis Cisneros Arellano

### **Autores**

Mario Teodoro Ramírez

Quentin Meillassoux

Misael Ceballos Quintero

Gerardo Flores Peña

Adrian Johnston

Óscar Omar Márquez

Raúl Reyes Camargo

Raúl Jorge Alberto Rodríguez

**Editor Técnico** / Juan José Muñoz Mendoza

**Corrección de Estilo** / Francisco Ruiz Solís

**Maquetación** / Enrique González

Se permite la reproducción total o parcial sin fines comerciales, citando la fuente. Las opiniones vertidas en este documento son responsabilidad de sus autores y no reflejan, necesariamente, la opinión de Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad Autónoma de Nuevo León.

Este es un producto del Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad Autónoma de Nuevo León. [www.ceh.uanl.mx](http://www.ceh.uanl.mx)

Hecho en México

# Aitías

## Revista de Estudios Filosóficos

<http://aitias.uanl.mx/>

Realismo Integral

Para una Teoría Neorrealista de la Subjetividad

Integral Realism

For a Neorealist Theory of Subjectivity

Mario Teodoro Ramírez Cobián <https://orcid.org/0000-0003-2146-7374>

Universidad Michoacana  
de San Nicolás de Hidalgo,  
Moscu, Rusia



**Editor:** José Luis Cisneros Arellano Dr., Universidad Autónoma de Nuevo León, Centro de Estudios Humanísticos, Monterrey, Nuevo León, México.

**Copyright:** © 2022. Ramírez Cobián, Mario Teodoro. This is an open-access article distributed under the terms of Creative Commons Attribution License [CC BY 4.0], which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**DOI:** <https://doi.org/10.29105/aitas2.4-43>

**Recepción:** 06-11-22

**Fecha Aceptación:** 11-11-22

**Email:** [marioteo56@yahoo.com.mx](mailto:marioteo56@yahoo.com.mx)

# REALISMO INTEGRAL PARA UNA TEORÍA NEORREALISTA DE LA SUBJETIVIDAD

## INTEGRAL REALISM FOR A NEOREALIST THEORY OF SUBJECTIVITY

Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobián<sup>1</sup>

### Resumen

Dentro de las diversas posturas sobre el realismo en la discusión filosófica actual, propongo aquí lo que llamo realismo integral, como una alternativa que pueda incorporar la dimensión o el problema de la subjetividad en una teoría realista general. Asumida la crítica al subjetivismo (y subjetualismo) de la filosofía moderna y posmoderna hecha por el realismo especulativo, particularmente por Quentin Meillassoux, considero que, no obstante, es necesario distinguir todavía entre una teoría de la experiencia —perceptiva, científica, histórica—, que puede sostener tesis correlacionistas, y esta misma experiencia en su realidad efectiva, pensada de acuerdo con los principios de un filosofar realista. Como consecuencia de esta perspectiva, ofrezco brevemente una reconstrucción en clave realista de los tres momentos del proceso de la subjetivación.

**Palabras clave:** realismo especulativo, fenomenología, Merleau-Ponty, misticismo, belleza, Meillassoux, metafísica, ontología.

---

1 Doctor investigador de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

## **Abstract**

Within the various positions on realism in the current philosophical discussion, I propose what I call integral realism, as an alternative that can incorporate the dimension or the problem of subjectivity in a general realist theory. Assuming the criticism of subjectivism (and subjectualism) of modern and postmodern philosophy made by speculative realism, particularly by Quentin Meillassoux, I consider that it is still necessary to distinguish between a theory of experience —perceptive, scientific, historical—, that can support correlationist theses, and this same experience in its effective reality, thought in accordance with the principles of a realistic philosophizing. Due to this perspective, I briefly offer a realistic key reconstruction of the three moments of the process of subjectivation.

**Keywords:** Speculative Realism, Phenomenology, Merleau-Ponty, Mysticism, Beauty, Meillassoux, Metaphysics, Ontology.

## Introducción

En este ensayo expongo algunos aspectos de la discusión que se está dando en el campo filosófico en torno a la corriente del nuevo realismo, llamado también, de forma mas precisa, *realismo especulativo*<sup>2</sup>, en cuanto el término “especulativo” —racional, conceptual— marca la diferencia específica de este realismo con otros habidos en la historia de la filosofía y en la filosofía reciente, los cuales normalmente quedan asociados a alguna forma de empirismo, positivismo o naturalismo. El realismo especulativo consiste en la pretensión de recuperar el primado de la ontología en la teoría filosófica y la crítica a lo que Quentin Meillassoux caracterizó como el “correlacionismo” de la filosofía moderna<sup>3</sup>, es decir, el atenerse de todo pensamiento filosófico, ya analítico-epistemológico o fenomenológico-hermenéutico, a la correlación sujeto-objeto, negando así toda posibilidad de ontología en un sentido fuerte, esto es, al modo aristotélico (pero sin ser aristotélicos), como filosofía del ser en cuanto ser. La postura neorrealista tiene como efecto la crítica general al *subjetivismo*<sup>4</sup> dominante en la filosofía moderna y posmoderna. Aceptando la validez de esta crítica, consideramos, no obstante, que resulta necesario un replanteamiento del problema de la *subjetividad*, es decir, de la posición de la realidad humana en el horizonte del pensamiento ontológico-realista. Ya no somos subjetivistas, pero seguimos siendo sujetos, o algo así.

Para acercarnos a lo que podemos llamar una *teoría neorrealista de la subjetividad* propongo, entre otras cosas,

---

2 Algunos de los textos de presentación del nuevo realismo son: Harman (2018), Benoist (2018), Castro (2018), Ramírez (2016), Ferraris (2013), Bryant y otros (2011), Collapse III (2007).

3 “Llamo ‘correlacionismo’ al contrincante actual de cualquier realismo. El correlacionismo tiene diversas formas en la modernidad, pero particularmente las de la filosofía trascendental, las variedades de la fenomenología y el posmodernismo. Aun siendo extraordinariamente variadas en sí mismas, todas estas corrientes comparten, según creo, una resolución más o menos explícita: no hay objetos, ni eventos, ni leyes, ni seres que no estén siempre correlacionados con un punto de vista, con un acceso subjetivo”. Quentin Meillassoux, *Hipercaos* (Salamanca: Holobionte, 2018), 23.

4 Meillassoux, *Hipercaos*, 38.

retraernos a la filosofía fenomenológico-existencial de Maurice Merleau-Ponty, en cuanto ella puede ser reinterpretada y reconstruida en términos cercanos al nuevo realismo. A través de una filosofía de la percepción, la corporalidad y el ser sensible, el pensador francés buscó alejarse de la filosofía de la conciencia dominante en la fenomenología clásica<sup>5</sup>. Dentro de las varias teorías de la subjetividad de la filosofía moderna y posmoderna, destaca la de Merleau-Ponty por su rechazo a cualquier forma de introspectivismo y de concepción sustancialista de la subjetividad. El filósofo francés buscó llevar hasta sus últimas y más específicas consecuencias la concepción heideggeriana del “ser-en-el-mundo”. Para él, la subjetividad está siempre ligada a un tipo de realidad, a un estrato de lo real. Pues, “¿cuándo, dónde y cómo existió jamás una visión del interior?”<sup>6</sup>, preguntaba con ironía. En la senda de la fenomenología merleau-pontiana, Étienne Bimbenet ha desarrollado una antropología fenomenológica de corte realista y Claude Romano ha propuesto un realismo fenomenológico del mundo de la vida. Haré referencias a algunos de sus textos.

Ahora bien, la elaboración de una teoría neorrealista de la subjetividad requiere inicialmente el replanteamiento del concepto de realismo. Llamo a este replanteamiento *realismo integral*, como alternativa a las diversas posturas de realismo que se han presentado en la filosofía reciente. El objetivo básico de un

---

5 Para bibliografía reciente sobre Merleau-Ponty puede verse: Dalissier (2013), Bimbenet (2011), Ramírez (2013), Bimbenet (2004).

6 Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción* (Barcelona: Península, 1977), 37.

7 Juan David Garía Bacca, *Sobre Realismo. Tres ejercicios literario-filosóficos* (Barcelona: Anthopos, 2001), 7. La expresión “realismo integral” la usó, en un sentido un poco distinto del aquí usado, el creativo filósofo venezolano de origen español, Juan David García Bacca. Su definición de lo real cae en el marco de lo que el realismo especulativo llama correlacionismo, aunque se trata de una correlación plenamente horizontal e interactiva. Dice García Bacca: “Es real (con realismo integral) todo lo que yo hago que tenga que hacer acto de eficiencia ante y para mí; y que, a la vez, hace él que tenga yo que hacer acto de eficiencia sobre él”. El realismo integral de carácter ontológico-especulativo que aquí asumo no depende de algún tipo de actos del yo, como el que plantea García Bacca. El yo, la subjetividad no es, como ya lo decía Deleuze, más que un “efecto” de procesos ontológicos. Se trataría, en todo caso, de un yo capaz de estar a la altura del Ser y no al revés.

realismo integral consiste en incorporar a una reflexión filosófica realista la dimensión de la subjetividad, tanto en la vida sensible, como en el saber científico y en la vida histórico-social. Hablaré así, desde una perspectiva cercana a la fenomenología de Merleau-Ponty (que considero una fenomenología realista o cuasi-realista), de tres niveles del realismo: el realismo perceptual, el realismo científico y el realismo histórico-antropológico, y de sus relaciones e interrelaciones con el *realismo ontológico-especulativo*, tal como es concebido particularmente por Quentin Meillassoux y Markus Gabriel. Me ocuparé enseguida del concepto de realismo integral para arribar después al planteamiento, más en ciernes que acabado, de una teoría neorrealista de la subjetividad. Al final presento una breve conclusión de lo aquí expuesto.

### **Realismo integral como realismo plural, transversal y circular**

Además de las diversas posturas que podemos encontrar dentro del nuevo realismo —el realismo o materialismo especulativo de Quentin Meillassoux, el nuevo realismo o realismo ontológico de Markus Gabriel, la ontología del objeto de Graham Harman, etcétera— existen y han existido otras formas de realismo en la filosofía contemporánea reciente: el realismo científico en la línea de la filosofía analítica —el realismo interno de Hilary Putnam<sup>8</sup> o el realismo conceptual de Wilfred Sellars y John McDowell—, el realismo perceptual del mencionado Merleau-Ponty, el realismo fenomenológico del mundo de la vida de Claude Romano, el realismo bioantropológico de Étienne Bimbenet, el realismo contextual sin metafísica de Jocelyn Benoist<sup>9</sup>, el realismo plural de Hubert Dreyfus y Charles Taylor y algunos otros. Precisamente estos últimos autores nos permiten plantear la idea de un realismo integral que es el proyecto filosófico de afirmar un real sin exclusiones ni restricciones, capaz de articular no solamente las diversas posturas filosóficas de corte realista sino

---

8 Hilary Putnam, *Las mil caras del realismo* (Barcelona: Paidós, 1994).

9 Jocelyn Benoist, *Éléments de philosophie réaliste* (Paris: Vrin, 2011).

Jocelyn Benoist, “Realismo sin metafísica,” *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 43, (2016): 213-236.



también las diversas perspectivas o experiencias de lo real, así como los diversos estratos o dimensiones de la misma realidad. Dicen Dreyfus y Taylor:

Podríamos llamar a nuestra postura “realismo robusto pluralista”. Según esta visión: 1) Existen diversas maneras de acceder a la realidad (por ello, es pluralista) que, sin embargo, 2) revelan verdades que son independientes de nosotros, es decir, verdades que exigen revisar nuestro pensamiento y ajustarlo a ellas (y por ello es realismo robusto). Y, por último, 3) todo intento de reconducir las diferentes formas de interrogarse por la realidad a solo una forma de investigación que ofrezca una teoría unificada están condenados al fracaso (y por tanto se asegura así la pluralidad)<sup>10</sup>.

Si bien el realismo integral que proponemos también es pluralista, insistimos, más allá de Dreyfus y Taylor, en la idea de una articulación racional-conceptual que, a través de un movimiento continuo de ascenso y descenso, rehuiría por igual tanto el régimen nihilista de la dispersión, el deconstruccionismo posmoderno, como el régimen monolítico-jerárquico del racionalismo clásico. Un realismo integral debe ser a la vez transversal —atravesando los diversos realismos y los distintos niveles de lo real— y circular, no lineal ni jerárquico-deductivo. La “integración” es un movimiento especulativo, a la vez, de diferenciación y unificación interna.

Desde nuestro punto de vista una perspectiva realista en filosofía no busca responder solamente a una necesidad teórico-epistemológica, al propósito de encontrar fundamentos ciertos para nuestro conocimiento, sino, ante todo, a una necesidad de consistencia, verdad y sentido de la vida práctica—tanto individual como colectiva (social)—. Además de señalar que el realismo es una invención humana, que tiene su explicación y genealogía en las características específicas del proceso evolutivo de la especie

---

10 Hubert Dreyfus y Charles Taylor, *Recuperar el realismo* (Madrid: Rialp, 2016), 249-250.

humana, como acertadamente ha explicado Étienne Bimbenet<sup>11</sup>, hay que agregar que la postura realista responde también a la urgencia de resoluciones y orientaciones éticas, particularmente para nuestra época. En última instancia, el realismo filosófico busca enfrentar, con nuevos argumentos, el nihilismo y el dominio de la ideología en la sociedad contemporánea. Aunque debe ser integrador y generoso, el realismo se opone obviamente al anti-realismo de la filosofía del siglo XX, a la metafísica y al idealismo —que como pensaba Marx, es fuente y signo de toda ideología—.

En la línea de Wittgenstein, John McDowell sostiene que una tarea de la reflexión filosófica es calmar o diluir lo que llama las “angustias filosóficas” provocadas por el mal planteamiento de los problemas o por su carácter de falsos problemas<sup>12</sup>. Él se propone afrontar particularmente la “angustia epistemológica”: el estado de zozobra desencadenado por la pregunta de si podemos fundamentar con cierta plausibilidad nuestro conocimiento en la experiencia perceptiva, si nuestro conocimiento es, pues, capaz de fundarse en la realidad y, por ende, de acceder a ella. Más allá de esta cuestión, y de la respuesta positiva que McDowell le da, se encuentra también lo que podemos llamar la “angustia ontológica”, que es provocada por la pregunta de si existe efectivamente una realidad más allá de nuestra experiencia, creencias y estructuras mentales, o sea, cómo saber si no tenemos el cerebro metido en una cubeta<sup>13</sup> o si no vivimos en la Matrix.

El realismo especulativo se propone responder a la angustia ontológica y, así, eliminarla o subsanarla. Su respuesta a la pregunta planteada es: *sí*. Podemos afirmar la existencia de una realidad independiente de nosotros; en pocas palabras: existe una realidad o existe la realidad o, para prever cualquier sustancialismo metafísico, existe lo real, hay la existencia. Esta afirmación la podemos hacer siempre y cuando asumamos que ella no puede fundarse obviamente en ningún tipo de experiencia: ya la experiencia objetiva de los sentidos externos, la experiencia

---

11 Étienne Bimbenet, *L'invention du réalisme* (Paris: Cerf, 2015).

12 John McDowell, *Mente y mundo*, (Salamanca: Sígueme, 2003), 15.

13 Hilary Putnam, *Razón, verdad e historia*, (Madrid: Tecnos, 1988), 15.

del saber metódico-científico o la experiencia fenomenológico-hermenéutica de un sujeto-en-su-mundo. Cualquiera de estas respuestas comete lo que Roy Bhaskar llamó la *falacia epistémica*<sup>14</sup>, el error de sostener que “solo existe lo que podemos conocer o experimentar”, o que saber lo que existe es igual a saber cómo aprehendemos eso que existe: “In short, the epistemic fallacy occurs wherever being is reduced to our access to being”<sup>15</sup>. Lo contrario es lo que es verdad: para poder conocer algo antes debe existir ese algo o, simplemente, la existencia precede al conocimiento que podemos tener de ella. Contra el escepticismo moderno y posmoderno, sostener que no podemos conocer la cosa misma no implica que la cosa no exista.

Apoyado en cierta tradición de la filosofía analítica (la más anti-metafísica), McDowell lleva la crítica a la falacia naturalista del campo de la ética —el deber ser no se puede fundar en el ser, “bueno” no designa una cualidad natural<sup>16</sup>— al campo de la epistemología. Según McDowell, es falaz considerar que el espacio del conocimiento, el “espacio lógico de las razones” (según la expresión de Sellars), que pertenece al orden normativo, pueda ser fundado directamente en el orden del ser, en el orden natural. Más allá de McDowell, podemos llamar “falacia epistemológica” a la suposición de que la crítica a la falacia naturalista en epistemología anula la posibilidad de un pensamiento ontológico, no empirista ni científicista-naturalista, es decir, precisamente, filosófico y realista especulativo. Como dice Markus Gabriel, McDowell da por supuesto, en su ensayo *Mente y mundo*, que existe el mundo, que existe la mente, y da por supuesto también el significado de existencia<sup>17</sup>. La necesidad de aclarar esos supuestos muestra la importancia de la ontología y su irreductibilidad a epistemología.

14 Citado Levi Bryant, *The democracy of objects*, (Ann Arbor: Open University Press, 2011) 59.

15 *Ibid.*, p. 60. “En breve, la falacia epistémica ocurre cuando el ser es reducido a nuestro acceso al ser”.

16 George Moore, *Principia Ethica* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983), 9.

17 Markus Gabriel, *Transcendental Ontology. Essay in German Idealism*, (Londres: Bloomsbury, 2011), 13.

La prioridad de la existencia es lo que es afirmado, y *solo así puede ser afirmado*, por una *razón especulativa*, cuyos procedimientos son el análisis lógico-crítico y la discusión conceptual. No obstante, los pensadores del realismo especulativo, particularmente Markus Gabriel y Quentin Meillassoux, asumen un principio prudencial o ciertas constricciones para el ejercicio de la razón especulativa: ella no puede ser contradictoria ni con las enseñanzas de nuestra experiencia ni con las enseñanzas del saber científico. No se funda en ellas, ciertamente, pero no se opone a ellas. Se opone a la asunción de que esas enseñanzas puedan ser consideradas como fundamento para una afirmación incontrovertible de lo real, esto es, para una ontología. Lo único que podrían fundamentar sería una concepción escéptica y relativista de la realidad<sup>18</sup>. La prioridad de lo real no puede ser sustentada en ninguna experiencia porque entonces lo que sería prioritario sería esa experiencia.

Tanto Meillassoux como Markus Gabriel deslindan a la *razón especulativa* de la *razón metafísica* (y al *realismo especulativo* del *realismo metafísico*). Se oponen a la metafísica no porque esta afirme la existencia de una realidad independiente de la conciencia sino por la *manera* como conceptualiza esa realidad. El error típicamente metafísico, ya señalado por Kant, estriba en que el sujeto proyecta —irreflexivamente, ingenuamente— sus estructuras mentales, lógicas o conceptuales a la realidad que pretende captar. Más a fondo, y también previsto por Kant, el sujeto proyecta en la realidad sus profundas necesidades existenciales y emocionales de razón, orden y sentido. El sujeto cree que la realidad es racional porque puede pensarla racionalmente. Pero esto es un equívoco o una falacia. Las cosas no son como se nos *aparecen* y menos como nos *parecen*. Rodeando tal equívoco, el realismo

---

18 La razón especulativa es “pura”, pero no es “pura especulación”, mero ejercicio del pensamiento sin principios ni límites: más que especulativo esto sería el ejercicio desbocado de la “imaginación” de una mente débil o desordenada. Imaginación, pues, en el sentido de Spinoza, y no imaginación como facultad crítico-creativo del quehacer y el experimentar artístico, es decir, si se nos permite la idea, una *imaginación especulativa*, más productora que reproductora (ahora en el sentido de Kant).

especulativo asume, algo que no hace Kant, que la realidad no es algo acabado, totalizable, uniforme, necesario, racional (como pretendió el idealismo poskantiano con figuras como Fichte o Hegel). Para Meillassoux, el ser de lo real es inacabado, plural y contingente. Estas condiciones son ontológicas, intrínsecas a lo real mismo, al objeto como tal o a la cosa en sí. No son, pues, ni meras condiciones de nuestro conocimiento, ni proyecciones de nuestra mente, ni cualidades que caracterizarían privativamente al mundo humano, en su historicidad o en su concreción existencial.

Sintetizo en las categorías de *contingencia* y *pluralidad* las propuestas ontológicas de Meillassoux y Gabriel. Las consideraré como las categorías que definen el pensamiento ontológico-realista en general, sin desconocer las diferencias y contraposiciones que puede haber entre las concepciones de estos y otros autores del realismo especulativo.

Lo real es plural, sostiene Markus Gabriel; no quiere decir solamente que haya una pluralidad de entes u objetos, algo que ya se ha defendido en la historia de la filosofía desde los antiguos materialistas griegos. Isaiah Berlin presentó hace tiempo una valiosa argumentación lógico-lingüística contra el monismo y a favor del pluralismo: si hubiera un solo ente o un único tipo de realidad no lo podríamos definir de ninguna manera, pues para definir algo lo tenemos que hacer en relación con otros términos, esto es, bajo la suposición que existen otros entes, por ende, existe necesariamente una multiplicidad de entes<sup>19</sup>. Podemos distinguir entre un pluralismo cuantitativo y un pluralismo cualitativo. Berlin, como muchos otros pensadores, justifica conceptualmente el primero. Markus Gabriel sostiene el segundo: más que una multiplicidad de entes, siempre más o menos abstracta, lo que existe es una multiplicidad o pluralidad de conjuntos de entes, más exactamente, según el término de Gabriel, de *campos de sentido*: conjunto de entes determinados en un cierto orden o estructura<sup>20</sup>; y

---

19 Isaiah Berlín, "Traducción lógica." Conceptos y categorías (México: Fondo de Cultura Económica, 1983), 139.

20 Markus Gabriel, Sentido y existencia. Una ontología realista (Barcelona: Herder, 2017), 173.

existe una infinidad de campos de sentido. Para esquivar cualquier equívoco al que la palabra *sentido* pueda dar lugar —por ejemplo, como algo determinado antropológica o lingüísticamente—, hay que aclarar que sentido significa aquí simplemente la *estructura relacional* que determina a un conjunto de objetos. El sentido no es, pues, una construcción subjetiva, lingüística o teórica sino una estructura ontológica. Gabriel deduce su postura ontológica de una discusión lógico-conceptual sobre el significado de *existencia*, discusión en la que toma en cuenta tanto filósofos de la tradición continental e idealista como de la tradición analítica (de forma importante, Frege). Por su parte, Meillassoux afirma como atributo fundamental de la existencia la *contingencia*. Según su argumentación, decir *ente* y decir *ente contingente* es lo mismo. No hay ente necesario ni hay “el ente necesario”, esto es, no existe Dios. Lo único necesario (lógica y ontológicamente) es la contingencia. Otros caracteres ontológicos son la no-totalidad o no completud del ser (“el mundo no existe”)<sup>21</sup>, la temporalidad, la potencialidad inmanente, el carácter innovador de la existencia y la irrazón o sin-sentido último de lo que existe. Son los rasgos que se siguen de una ontología estrictamente anti-metafísica, que se formula más allá de cualquier proyección subjetiva, antropocéntrica o epistemológica. Son los rasgos del ser “tal cual es” o de la “cosa en sí”.

Aunque podemos aceptar el giro que el realismo especulativo produce en nuestras prioridades filosóficas y la necesidad de una razón especulativa no metafísica para resolver la pregunta ontológica, nos queda pendiente la pregunta por el lugar que ocupará ahora nuestra *experiencia*, tanto nuestra experiencia perceptual sensible —que teníamos como el contacto más irrefutable con la existencia, como la fuente primaria de toda evidencia, según la fenomenología— como la experiencia científica —que se presentaba como la única versión certera de lo real— y la experiencia histórico-social —asumida como el irremontable horizonte lingüístico-hermenéutico del pensamiento

21 Dice Markus Gabriel, *Fields of sense. A New Realist Ontology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015a).

y el conocimiento—. Parece que ninguna de ellas resuelve la pregunta ontológica, pues ninguna funda en verdad nuestro conocimiento ontológico. Por el contrario, y ahora lo tenemos claro, la verdad y alcance de esas formas de experiencia deberán encontrar su validación en el pensamiento ontológico. ¿Se trata entonces de volver a una fórmula deductiva del pensamiento y a una concepción derivada de las formas de experiencia, donde estas habrán de ser concebidas otra vez como realidades secundarias, epifenoménicas o incluso ilusorias o ficticias? De ninguna manera. La tesis que voy a sostener es que, una vez destronado el cientificismo y el idealismo, *todas nuestras experiencias poseen capacidad y alcance ontológico*, es decir, todas ellas, en su concreción real, pueden aprehender, *intuir* las cualidades ontológicas señaladas antes. Esta tesis implica una reformulación de los niveles de la experiencia mencionados y la definición de un nivel o un tipo de realismo para cada uno: *el realismo perceptual, el realismo científico y el realismo histórico-antropológico*. No queremos decir que cada uno de estos niveles establezca un tipo de realidad propio o distinto, queremos decir que cada uno de ellos consiste en una forma de aprehensión de lo real como tal. Hay, pues, una dimensión *especulativa* en la percepción, en la ciencia y en la experiencia histórico-social. Y lo hay en cuanto cada una de esas formas, *pensadas a profundidad y en lo que son en sí mismas*, constituyen en verdad pruebas o constataciones del carácter primario e irreductible de la existencia, es decir, de la primacía del Ser sobre la conciencia. En su condición efectiva, en el modo como de hecho operan, ni la experiencia perceptual ni la experiencia científica son correlacionistas. Es la interpretación teórico-reflexiva, filosófica, de esas experiencias —fenomenológica o epistemológica— la que introduce el esquema correlacionista. Este es un punto sobre el que Meillassoux no precisa su posición, es decir, no aclara si el correlacionismo caracteriza nuestra experiencia efectiva o solo a las explicaciones —científicas, epistemológicas o fenomenológicas— de esa experiencia<sup>22</sup>. Es cierto como sea, y

en esto tiene razón Meillassoux, que nuestra experiencia no es capaz por sí misma de mantener coherentemente su intuición anti-correlacionista, su asunción de que existe una realidad más allá de la propia experiencia. Requeriría del *pensamiento*, de la razón especulativa, para hacerlo. Explico esta tesis para cada uno de los ámbitos referidos.

### Tres realismos

*Realismo perceptual.* Para Merleau-Ponty la percepción es capaz de darnos las cosas mismas, y puede hacerlo porque el sujeto de la percepción en cuanto corporalidad viviente no es un ser ajeno a aquello que quiere aprehender. Aunque el filósofo francés acepta de buena gana que nuestra experiencia perceptiva es correlacionista (o correlacional) —el sujeto perceptor y el mundo percibido forman un sistema o una totalidad de interrelación—, reconoce sin embargo que existe un más allá de la correlación, un ser en sí que escapa a nuestras determinaciones existenciales o corporales —en términos de Meillassoux, el de Merleau-Ponty sería un correlacionismo “débil”<sup>23</sup>. El “ser percibido”, cualquier objeto, como se describe en *Fenomenología de la percepción*, mantiene una cara oscura, extraña, inhumana, con la que debemos contar si efectivamente hablamos de algo *real*<sup>24</sup>. Un objeto totalmente dominado no sería un objeto percibido y real sino un objeto pensado e irreal. Más allá de Merleau-Ponty, existe en nuestra experiencia una intuición ontológica, una aprehensión del ser en cuanto tal, a través de la aprehensión de nuestro cuerpo en su pura pasividad cuasi-inconsciente —en la somnolencia,

---

contingencia, (Buenos Aires: Caja negra, 2015).

23 Meillassoux, Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia, 56. De acuerdo con Meillassoux, “correlacionismo fuerte” es el que sostiene que no hay más que la correlación sujeto-objeto, o bien ser-ahí (Dasein)-mundo, o bien lenguaje-realidad, esto es, las filosofías de Heidegger y Wittgenstein, respectivamente. “Correlacionismo débil” sería típicamente el de Kant, que admite que hay algo más allá de la correlación: la “cosa en sí”. En esta misma consideración, ser casos de correlacionismo débil, entrarían también la fenomenología de Merleau-Ponty y el proyecto de “realismo fenomenológico” como “realismo del mundo de la vida”, propuesto recientemente por Claude Romano, *Au coeur de la raison, la phénoménologie* (París: Gallimard, 2010) y Claude Romano, *Les repères éblouissants. Renouveler la phénoménologie* (París: Presses Universitaires de France, 2019).

24 Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 336.



el cansancio, la enfermedad, captamos el en sí de nuestra corporalidad—. Se trata del cuerpo tal como existe separado tanto de la esfera correlacional (intencional) como de la aprehensión subjetivante: el cuerpo en su existencia puramente material. No se trata del cuerpo objetivo, tal como es aprehendido en tercera persona por el análisis científico, que Merleau-Ponty cuestionaba sistemáticamente, sino de lo que podemos llamar el *cuerpo ontológico*, o la dimensión ontológica de nuestra corporalidad, tal y como, desde una perspectiva de “fenomenología material”, la ha explicitado Samuel Todes<sup>25</sup>.

Merleau-Ponty hace referencia a experiencias perceptuales que se salen del canon de la normalidad cotidiana a la que los análisis epistemológicos de la experiencia perceptiva se refieren generalmente, y se salen también de la forma típica del “correlacionismo”. Así encontramos, ejemplifica, la experiencia perceptiva de la oscuridad —de la noche—, la percepción onírica, las experiencias mágico-mitológicas, o la percepción bajo efectos de ciertas drogas, o las experiencias alucinatorias, sin menoscabar las experiencias de sujetos que han sufrido un traumatismo o bien que padecen algún tipo de neuropatología<sup>26</sup>. No me entretengo en estos casos y más bien quiero referirme a otras experiencias de desborde, de “desmesura”, las experiencias de “que hay algo más allá de nosotros mismos”. Tenemos, por ejemplo, la experiencia mística de lo “absolutamente otro” —experiencia de nuestra radical finitud, tal como la describe el filósofo mexicano Luis Villoro en su entrañable ensayo “La mezquita azul”<sup>27</sup>—; o bien la experiencia de lo *sublime*, en el sentido de Kant, experiencia de lo inmensurable e inconmensurable, o de las fuerzas desbocadas de la naturaleza: la percepción sensible-emocional que podemos tener, por ejemplo, de un huracán, una erupción volcánica, un terremoto<sup>28</sup> —acontecimientos claramente fascinantes siempre y cuando uno no se encuentre en el centro de ellos—. Ante la fuerza

25 Samuel Todes, *Body and world* (Cambridge: The MIT Press, 2001).

26 Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 298.

27 Luis Villoro, “La mezquita azul”, en *La significación del silencio y otros ensayos* (México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2008).

28 Immanuel Kant, *Crítica del juicio* [y otros textos] (Madrid: Gredos, 2010), 83.

descomunal de un huracán no podemos decir, ciertamente, “no existen hechos, solo interpretaciones”, o lo diríamos temblando y más como un rezo o un consuelo alucinante. Otro ejemplo de experiencia de lo que nos rebasa es nuestra conciencia de la muerte. Se trata, según Meillassoux, de un saber o una intuición ontológico-fundamental, en el sentido de que aprehendo que existe algo, la muerte, y aprehendo a la vez que *eso* existe independientemente de mi propia aprehensión: obviamente, el momento exacto de mi muerte me es inaccesible a mí mismo<sup>29</sup>. No puedo aprehender mi muerte —el momento en que ya estoy muerto— y no obstante sé incontrovertiblemente que voy a morir. La muerte es la primera verdad ontológica absoluta del existente humano.

Más allá de lo sublime y de la muerte —la sublime muerte— existen otras experiencias poco atendidas que nos colocan ante un ser desbordado, como el *horror* —de ahí que el filósofo neorrealista norteamericano Graham Harman considere a la literatura de Lovecraft como un verdadero ejemplo de ontología realista<sup>30</sup>—, o bien experiencias más positivas como el erotismo, la música —la experiencia estética en general—, el amor intenso o la alegría pura —alegría sin motivo ni razón, alegrarse de la alegría), de las que se ocupó en memorables ensayos Clément Rosset<sup>31</sup> en la perspectiva de una ontología de *lo real* en su singularidad e irreductibilidad radical. En todas estas experiencias el sujeto aprehende algo que lo rebasa o que rebasa sus determinaciones subjetivas.

A diferencia de la percepción sensible, donde aquello que traspassa nuestra percepción solo es objeto de una aprehensión indirecta, en las experiencias extraordinarias que referimos captamos directamente lo que nos rebasa, es decir, “percibimos” eso que está más allá de nosotros mismos. Se trata, si podemos

29 Quentin Meillassoux, “L’existence divine,” (Tesis de doctorado, Biblioteca Nacional de Francia, 1996), 214-219.

30 Graham Harman, *Realismo raro. Lovecraft y la filosofía* (Salamanca: Holobionte, 2020).

31 Clément Rosset, *El objeto singular* (Madrid: Sexto piso, 2007), Clément Rosset, *La fuerza mayor. Notas sobre Nietzsche y Cioran* (Madrid: Acuarela, 2000) y Clément Rosset, *Le philosophe et les sortilèges* (Paris: de Minuit, 1985).

decirlo así, de una *percepción especulativa*, de una “percepción” no meramente empírico-sensible, aunque tampoco podemos decir que sea ya pensamiento teórico-intelectual. El caso es que nuestra experiencia sensible no es ajena a la dimensión ontológica de la existencia. Merleau-Ponty decía que la percepción no es subjetivista ni objetivista: son sus interpretaciones teóricas — ya reflexivas o científico-empiristas— las que lo son. El “error” realista tanto como el “error” idealista están “fundados” en nuestra experiencia perceptiva, dado que es una verdad irrefragable que, a la vez, soy *yo* quien percibe y que es *la cosa misma* lo que percibo. *Lo visible y lo invisible* inicia con esta formulación: “vemos las cosas mismas, el mundo es lo que vemos”<sup>32</sup>. Tal es el carácter *paradójico* de la percepción, indiferente o neutral respecto las posturas reflexivas y a la disputa entre realismo e idealismo. Por sí misma, nuestra percepción no favorece ninguna interpretación, aunque dé motivos para una u otra. La experiencia perceptiva no es, pues, estrictamente “correlacionista”: es la imagen o la teoría que no hacemos de ella la que adscribe tal carácter. Ciertamente, hay un aspecto correlacionista de la percepción, pero hay un punto donde ella misma trasciende hacia algo “más allá” de la correlación —en el mundo cotidiano de la *doxa* nadie cree en serio que solo exista lo que ve, nadie es berkeleyano (salvo algún personaje de Borges). Basado en Merleau-Ponty, Bimbenet afirma: “Le réalisme est au fond de toute perception la retombée d’une foi perceptive qui va à l’infini”<sup>33</sup>. No obstante, es verdad que la percepción es incapaz de dar una definición positiva de ese infinito, de ese *más allá*. Esto mismo ocurre con los dos niveles siguientes de realismo.

*Realismo científico.* Hay, pues, una capacidad de realismo en el campo de nuestra experiencia vivida y en nuestro vivir y convivir interhumano. ¿La hay también en la ciencia? ¿Hay propiamente una *ciencia especulativa*, es decir, una ciencia capaz de aprehender al ser más allá de las determinaciones que ella impone? Los científicos, sabedores de la historicidad del saber científico y del cúmulo de mediaciones e instrumentos que deben utilizar para construir su saber, están conscientes de dos cosas, de dos verdades: que la ciencia se acerca permanentemente al ser

32 Merleau-Ponty, Fenomenología de la percepción, 19.

33 Bimbenet, L’invention du réalisme, 315. “El realismo está en el fondo de toda percepción, la consecuencia de una fe perceptiva que va al infinito”.

tal cual, pero que permanentemente queda un *resto* de realidad que no puede ser atrapado por ningún saber último, lo que no quiere decir que ese resto sea definitivamente inaccesible. Como ya lo enseñaba Kant, es la lógica del propio proceder del conocimiento lo que nos permite asumir que la realidad existe más allá de nuestras determinaciones epistémicas<sup>34</sup>. Asumo que existe el *infinito* (el mundo), no porque lo pueda conocer —es solo una idea trascendental— sino porque cada vez que conozco algo no puedo asumir que no haya *otro más*, y así indefinidamente —“*in indefinitum*”<sup>35</sup>. El postulado de la “cosa en sí” sirve como *idea regulativa*, no constitutiva del objeto del conocimiento, que garantiza que el proceso cognoscitivo no se va a detener, a fijar en un punto o momento supuestamente último que, en cuanto no puede tratarse sino de un fenómeno, solo produciría la anulación dogmática de nuestra conciencia cognoscente. Esto es lo que significa, pues, “crítica” del conocimiento. La comprensión de su dialéctica expresa la propia capacidad especulativa del saber científico.

Más allá de las restricciones o paradojas que el análisis epistemológico pueda señalar, la práctica científica, al igual que nuestra experiencia perceptual preteórica, apunta a un pensamiento ontológico especulativo: lo requiere y demanda a la vez. Lo “funda” como la ansiedad o el deseo fundan o hacen posible que tenga sentido y verdad la existencia de aquello que se ansía o desea. Nuestra experiencia perceptiva, histórico-social y nuestros saberes científicos intuyen, se acercan a la realidad, pero, por el mismo principio correlacional, no pueden afirmarla como tal, aunque tampoco pueden, en verdad, negar que exista, pues de otra manera esas experiencias no se sostendrían en nada. Es importante aclarar que el realismo especulativo no está defendiendo, contra Kant y a favor de la metafísica, un uso constitutivo de la razón, es decir, que nuestro entendimiento pueda determinar la cosa misma. Lo que sostiene —y gracias a la mediación meta-reflexiva de Hegel— es que hay una diferencia entre el entendimiento cognoscente y el pensamiento racional o la razón especulativa. El pensamiento es capaz de pensar de forma

34 Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (Madrid: Gredos, 2010), 493.

35 *Ibid.*, 517

verdadera la cosa misma, la realidad como tal, y de afirmar su existencia absoluta, esto es, como existiendo independientemente no solo del pensamiento sino de cualquier otro ente o principio. Operando así, la razón ontológico-especulativa confirma, a la vez que funda, la validez del conocimiento científico, es decir, el que este se refiera efectivamente a la realidad como tal. Lejos, pues, “de hacernos renunciar a la búsqueda de un absoluto, la ciencia nos prescribe descubrir la fuente de su propia absolutidad”<sup>36</sup>. En fin, es la epistemología, y no la ciencia como tal, la que tiene una perspectiva correlacionista.

*Realismo histórico-antropológico.* No hay rasgos más evidentes de la experiencia y la realidad histórico-antropológica que su pluralismo y contingencia. El campo de lo humano es constitutivamente plural —tener experiencia antropológica es tener experiencia de la alteridad y diferencia que caracteriza a los seres humanos—, y descarnadamente contingente. Es ontología viva. En ningún otro ámbito tuvo Merleau-Ponty conciencia clara de la contingencia de la existencia, es decir, de su carácter ontológico, como en el plano histórico-antropológico. La realidad humana, particularmente el mundo de la intersubjetividad y de la vida política, es el reino puro de la contingencia, esto es, de “el movimiento gratuito e infatigable por el que buscamos echar anclas y trascendernos en las cosas, sin ninguna garantía de encontrarlas siempre”<sup>37</sup>. La incertidumbre se agrava en el plano de la vida interhumana. Dos sujetos que durante unos minutos se sostienen la mirada entre sí y en silencio pronto tienen la sensación del desasimiento extremo y del carácter vacío y absurdo de todo. En un diálogo intenso esos sujetos llegan a un punto en que ya no saben qué es lo que cada uno dice. Las conciencias se mezclan y superponen. No obstante, la tendencia idealista del pensamiento, las necesidades psicológicas de identidad, orden y control, el dominio de las ideologías —que responden a intereses y ansiedades de los grupos sociales— confabulan permanentemente contra el reconocimiento de la contingencia y

36 Meillassoux, Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia, 54.

37 Merleau-Ponty, Fenomenología de la percepción, 298.

pluralidad irreductible de la realidad humana y, más allá, contra el carácter contingente y plural de lo real mismo. Finalmente, el pensamiento ideológico-metafísico (teológico, ontoteológico) confabula contra la asunción de que no existe una razón última o un fundamento absoluto y unitario de las realidades existentes. En lo real como tal nada es igual a nada y todo cambia, todo puede cambiar, no solo ni principalmente por la voluntad de un sujeto poderoso sino porque el cambio, el devenir, las transformaciones inesperadas son un rasgo intrínsecamente ontológico, el carácter de la existencia como tal, nos guste o no, convenga o no. El error del posmodernismo consiste en que quiere hacer depender del voluntarismo subjetivo lo que en verdad son caracteres ontológicos, procesos que exigen ser conocidos y pensados en su realidad efectiva y que, en verdad, son difíciles de determinar y conducir por el sujeto.

Hemos dicho que, entre el realismo ontológico y el realismo de nuestra percepción, el del conocimiento o el de la acción no hay deducción monolítica sino un movimiento circular: en esto consiste el realismo integral. Con la afirmación pura de la existencia, el pensamiento ontológico-especulativo fundamenta las pretensiones de validez y sentido de nuestras experiencias perceptivas, científicas e histórico-antropológicas, pero, a la vez, estas experiencias y procesos, reinterpretados realistamente, prueban la *verdad* y consistencia de la tesis especulativa. Rememorando el famoso *dictum* kantiano hay que decir: sin el pensamiento ontológico-especulativo nuestras experiencias y prácticas serían *ciegas*, y quedarían a expensas de cualquier determinación metafísica o ideológica, pero sin nuestras experiencias y prácticas el pensamiento ontológico-especulativo sería vacío, permanecería en un puro juego arbitrario de conceptos, es decir, en *mera* especulación. De lo anterior se sigue una verdad que ansiamos afirmar: no podemos renunciar al pensamiento —es decir, a la filosofía, en particular, al pensamiento ontológico— en nuestra vida perceptiva, de conocimiento o de acción. En verdad, el objetivo final del realismo especulativo consiste en lograr cambiar nuestras formas de pensar —dominadas por la

metafísica, el subjetivismo o la ideología— y, con ello, nuestras formas de actuar y vivir. Un logro adicional del realismo integral es la justa revaloración de nuestras experiencias, es decir, de todas las formas que tenemos de relacionarnos con el Ser. Son estos logros los que vuelven perentorio el replanteamiento del problema de la subjetividad.

## **Ontología de la subjetividad**

Podemos ahora establecer las bases generales de una teoría neorrealista de la subjetividad. En contraposición a la ontología heideggeriana y existencialista que se proponía aprehender al Ser desde las estructuras del ser-ahí<sup>38</sup>, esto es, del ser humano, aquí se trataría de ensayar lo contrario: ver a la subjetividad desde la perspectiva del Ser, desde el pensamiento ontológico-especulativo, asumiendo incluso que desde esa perspectiva el ser humano no ocupa ningún lugar privilegiado, que todo antropocentrismo o antropomorfismo debe ser cuestionado y desterrado. La única *autognosis* válida, como ya lo sabían los filósofos antiguos, es aquella que se funda en la *gnosis*, en el conocimiento de lo que son las cosas en cuanto tales. El error tanto metafísico como cientificista moderno ha consistido en suponer que ese “ser en cuanto tal” se adecua a las estructuras metafísicas de orden, unidad y necesidad, o bien se ajusta perfectamente a las condiciones epistemológicas y metodológicas de la actividad científica. La metafísica, la epistemología o bien el análisis existencial-subjetivo a la manera de Heidegger nos van a ofrecer siempre una visión equívoca de lo que existe y de la propia condición humana. Pluralidad y contingencia serán entendidos como caracteres meramente humanos, como defectos o deficiencias antropológicas, y la existencia humana como facticidad o finitud sin más, condiciones que solo cabe sufrir y lamentar nihilistamente. Superaremos ese sufrimiento y esa comprensión meramente dramática de la existencia si afirmamos especulativamente, épicamente, tales condiciones como rasgos ontológicos generales; si asumimos, pues, como ya

---

38      Martin Heidegger, (1951), 53.

pedía Jean-Luc Nancy, comprender la finitud desde una infinitud no determinada, no domada<sup>39</sup>. Volver a pensar el infinito sería la audaz tarea que el realismo especulativo se plantearía. Pues el infinito, particularmente en su sentido cualitativo y no solo cuantitativo, esto es, lo *Absoluto*, pertenece con todo derecho al pensar filosófico: es su condición y a la vez su tema más propio. Grave error haber dejado el absoluto en manos de religiosos, místicos, fideístas, irracionalistas y fanáticos de toda laya. Por el contrario, el absoluto es el asunto máspreciado de la razón especulativa, de la Filosofía.

A la manera de las triadas de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, o quizá, mejor, de los tres géneros del conocimiento de Spinoza<sup>40</sup> —imaginación, razón e intuición— podemos definir tres momentos o figuras del paulatino proceso que sigue la conciencia para advenir al pensamiento ontológico-especulativo, esto es, al momento de la aprehensión del Absoluto; no del espíritu y el saber (el Gran Adentro hegeliano), sino de la existencia pura, del *Gran Afuera*, según la feliz expresión de Meillassoux<sup>41</sup>.

Los tres momentos de ese proceso serían así: 1) la subjetividad en la experiencia caótica de la existencia inmediata, “natural” (correspondientes, más o menos, al “espíritu subjetivo” de Hegel o al estadio de la “imaginación” o percepción sensible de Spinoza); 2) La subjetividad sometida a las estructuras metafísicas, epistemológicas o ideológicas del pensamiento ordenador (estadio análogo al del “espíritu objetivo” de Hegel o al de la “razón” y las nociones comunes de Spinoza); 3) La subjetividad en la experiencia de la autodisolución de su centralidad y, así, en su acceso al pensamiento ontológico-especulativo (correspondiente al “espíritu absoluto” de Hegel o a la *scientia intuitiva* de Spinoza). Habría que añadir aquí *todavía* las consecuencias prácticas de este proceso, es decir, su significado antropológico, ético y político. Análogamente a los tres realismos de que hablamos antes, las tres figuras de

39 Jean-Luc Nancy, *El sentido del mundo* (Buenos Aires: La marca, 2003).

40 Baruch Spinoza, *Ética* (Madrid: Gredos, 2011).

41 Meillassoux, *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, 106.



la subjetividad tienen, en verdad, una capacidad ontológica, de la misma manera como en Spinoza cada uno de los géneros del conocimiento implica relación con el Ser (la Sustancia), de modo que, como señala Beltrán <sup>42</sup>, la relación entre esos géneros no es de progresión sucesiva sino de *simultaneidad* ontológica (*sub specie aeternitatis*)<sup>43</sup>. Ahora bien, igual que en Spinoza solo sabemos de forma definitiva de la capacidad de verdad de los dos primeros géneros (imaginación o percepción, y razón o entendimiento) de forma retroactiva desde el tercero (la intuición intelectual); en nuestro enfoque: solo sabemos de la potencia ontológica de las dos primeras figuras de la subjetividad (caótica y metafísica) a partir de la tercera (subjetividad ontológico-especulativa).

#### *a.- Subjetividad caótica.*

Es el momento, bien descrito por las filosofías subjetivo-antropológicas del siglo XX, de nuestra experiencia inmediata, de “l’*autorité de l’immédiate*”<sup>44</sup>, que aquí concebimos o interpretamos como la *experiencia primaria, originaria, de lo real tal cual*, con sus caracteres de incertidumbre, dispersión, desorden, sinsentido y contingencia pura; esto es, como la experiencia ontológica misma. Al enfrentar o intentar rebelarse contra estos rasgos el ser humano revela para sí mismo el nivel

---

42 Miguel Beltrán, “Spinoza: la simultaneidad de los tres géneros,” Anales del Seminario de Metafísica, no. 28 (1994).

43 Tradicionalmente se entiende la teoría del conocimiento de Spinoza en términos de una rígida progresión de un estadio a otro, de tal manera que el segundo estadio anularía al primero y, a su vez, sería anulado por el tercero. Pero esto no es consistente. El que accedamos al estadio de la razón y de lo común no implica que dejemos de seguir en el primero estadio, pues esto implicaría que dejásemos de ser un cuerpo, que es condición de la recepción sensible de los objetos, es decir, de la imaginatio. Beltrán, “Spinoza: la simultaneidad de los tres géneros”. De la misma manera, el que arribemos a la intuición de la esencia eterna de las cosas no implica que la razón o la imaginación se vuelvan innecesarias. De alguna manera, la intuición, la razón y la imaginación apprehenden el mismo ser real en su concreción (la realidad ontológica), solo que la imaginación lo hace desde la manera como nos afecta subjetivamente, la razón desde la aprehensión de sus propiedades comunes con otros objetos, y la intuición desde su propia esencia o consistencia eterna. Si no fuéramos un cuerpo —y nadie como Spinoza insiste en que lo somos—, si solo fuéramos un alma, nunca tendríamos ningún conocimiento de las cosas, de ningún género.

44 Como dice Étienne Bimbenet, *L’animal que je ne suis plus* (París: Gallimard, 2011a), 106. “La autoridad de lo inmediato”.

de su conciencia y autoconciencia, y lo hace antes que nada en modo *interrogativo*, problematizador: ¿qué es todo esto? ¿Qué soy, qué somos? ¿Qué existe? ¿Por qué existe lo que existe? ¿Para qué existe? ¿Para qué existo? ¿Para qué existimos todos? Estas preguntas se llegan a plantear de modo explícito, pero, como sea, subsisten de modo implícito en las diversas actitudes con las que afrontamos la existencia: duda, búsqueda, angustia, melancolía, preocupación, violencia, compromiso, alegría, etc. Son, pues, “existenciaros” en el sentido de Heidegger. Aunque, ciertamente, ellos solo nos van a revelar lo que existe desde la perspectiva humana, pero no desde la propia consistencia de eso que existe. El Ser no tiene existenciaros; no tiene ni dudas, ni anhelos, ni deseos. El carácter predominantemente negativo o limitativo de los humanos existenciaros justifica la necesidad de superarlos o, más bien, de *comprenderlos* desde una visión más amplia y positiva, esto es, ontológica.

La comprensión ontológica está presente desde que aparece la conciencia humana, pero esa comprensión es subjetiva, solo ve lo negativo, el defecto, la carencia, el mal; solo capta la manera como le “afectan” las cosas y no lo que son las cosas en sí mismas, diría Spinoza. El mundo es un “valle de lágrimas”, o bien un tiempo para los placeres efímeros y las visiones circunstanciales. “Todo lo sólido se desvanece en el aire”, y no solo debido al capitalismo. En la aparición inicial de la realidad social-humana quedan dadas las condiciones para que surja la *ideología*, en cuanto falsa conciencia, en cuanto estructura “natural” inmediata de la conciencia, en el sentido de que, según sostuvo Louis Althusser, “la ideología no tiene historia”, es “eterna”<sup>45</sup>. La vida humana, en sus diversos momentos e instancias, estará normalmente regida por la ideología, por el “discurso” acerca de lo que son las cosas y, sobre todo, lo que somos los humanos, y no por el conocimiento de lo que son ellas por sí mismas y lo que somos nosotros realmente.

---

45 Louis Althusser, “Ideología y aparatos Ideológicos del Estado,” en *La filosofía como arma de la revolución* (México: Pasado y Presente, 1974).

*b.- Subjetividad metafísica.*

Definimos (redefinimos) *ideología* desde la perspectiva del realismo especulativo como toda forma de pensamiento que busca imponer artificialmente en la conciencia humana la idea de un orden de totalidad, unidad y necesidad en lo existente. Ideología y metafísica se vuelven conceptos intercambiables. Según Meillassoux, “la crítica de las ideologías, que en el fondo siempre consiste en demostrar que una situación social presentada como inevitable es en verdad contingente, va unida esencialmente a la crítica de la metafísica entendida como producción ilusoria de entidades necesarias”<sup>46</sup>. La igualación entre metafísica e ideología y el señalamiento del carácter ideológico de las posturas científicas está presente en las implicaciones críticas del nuevo realismo de Gabriel. “Por *ideología* —establece el joven filósofo alemán—, generalmente me refiero a una visión distorsionada del ser humano que cumple una función socioeconómica: normalmente se trata de la justificación implícita de una distribución injusta de los recursos”<sup>47</sup>. Así pues, la ideología es lo opuesto exacto al pensamiento ontológico-especulativo, y es la forma de pensamiento que domina en el segundo estadio de la subjetividad, el momento metafísico, cuando la subjetividad, ansiosa de respuestas, construye y/o acepta las construcciones del pensamiento que otorgan a la realidad cierto orden y estructura, cierta *identidad y estabilidad*, lo que hace que disminuya un poco el impacto angustiante de los caracteres caóticos, terribles, desmesurados del primer estadio. Esas construcciones van desde el mito hasta la ciencia, pasando por la religión, la teología, la metafísica, la técnica y las diversas ideologías modernas

46 Meillassoux, Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia. Y Quentin Meillassoux, “Contingencia y absolutización del uno,” en El nuevo realismo. la filosofía del siglo XX, coordinado por Mario Teodoro Ramírez (Santiago: Universidad Andrés Bello, 2016), 61-62.

47 Puede verse en su último libro, Markus Gabriel, Ética para tiempos oscuros. Valores universales para el siglo XXI (Barcelona: Pasado y presente, 2021), la crítica a las ideologías subjetivistas, nacionalistas e identitarias como condición para la recuperación de una perspectiva ética con pretensiones universalistas. Markus Gabriel, Neoexistencialismo. Concebir la mete humana tras el fracaso del naturalismo (Barcelona: Pasado y presente, 2019), 29.

(liberalismo, nacionalismo, socialismo, fascismo, imperialismo, comunitarismo). Todas son formas de “racionalización” —en el sentido del psicoanálisis freudiano— de la existencia, tanto humana como no humana<sup>48</sup>.

Al advenir a la conciencia, el individuo se reconoce como algo que existe —la evidencia de la existencia aparece como la primera de todas las evidencias—, por ende, como alguien que aparece en algún lugar, en un cierto espacio, una cierta realidad, apenas percibida como tal, captada primero como un “medio”, luego como un “mundo” y al fin como EL mundo. La pregunta ¿quién soy yo? o ¿qué soy yo? Se responde con la pregunta ¿qué es todo eso que existe?, pregunta que conlleva la suposición primera de que la existencia constituye una totalidad (un “mundo”, dice Gabriel). La respuesta a esta pregunta será la clave para la respuesta a la primera pregunta, a la que indaga por el propio existente: él se concebirá a sí mismo como parte de un todo que solo es concebido o representado, pero que irreflexivamente se asume como dado y unívocamente definido. La pregunta por el ser de nuestra existencia individual nos lleva inmediatamente a la metafísica, a la suposición de que la realidad es un todo dado donde aparecemos<sup>49</sup>. Surgen entonces, proyectadas desde el lenguaje —como pensaba Nietzsche— las categorías metafísicas

---

48 Decía Edward Tylor (1832-1917), pionero de la ciencia antropológica, que “la lógica del mito es impecable”; por otra parte, los psicólogos han llamado la atención sobre la lógica implacable del discurso paranoico. En filosofía, cabe tener presente las obsesiones con la lógica de las posturas dogmáticas (la escolástica, el marxismo, la filosofía analítica, etc.). Esto debería prevenirnos contra una valoración exagerada de la lógica: se pueden estar construyendo discursos meramente míticos, paranoicos o ideológicos. Solo la intuición ontológica podrá salvarnos de las mallas o esferas de cristal del pensamiento metafísico-ideológico, por muy “lógico” que quiera lucir.

49 Según Bimbenet, con el lenguaje y su función primordial de fundar la intencionalidad de la mente, la constitución de sentido de lo existente (función designativa o proposicional del lenguaje), la conciencia puede tener y mantener ante sí algo como real. Se trata de un real “correlacional”, de la percepción y del orden lingüístico. Bimbenet, *L'invention du réalisme*, 79. La posibilidad de un conocimiento empírico y del saber técnico-práctico queda fundada en la constitución lingüístico-objetiva del entorno humano. No obstante, la conciencia busca más respuestas, respuestas últimas y absolutas, y traspasa el orden empírico y experiencial para hablar de la consistencia de la realidad como tal.

de totalidad, sustancia, causalidad, razón, necesidad, con las que el pensamiento pretende dar cuenta de lo que existe, cuando en verdad solo está buscando apaciguar la angustia existencial provocada por la falta de sentido y consistencia de lo real.

Construyendo la realidad como un orden determinista, unitario y necesario, el sujeto se asume, así, en este segundo momento, como un ser unívoca y necesariamente determinado, sometido a las instancias metafísicas y al orden jerárquico y cerrado que ellas instauran en el espacio del pensamiento y, de ahí, en el campo de la vida social, cultural y política. La subjetividad adviene mera “subjetivación” del orden metafísico, en un pliegue, pero no de lo real, como se vivía en el primer momento, sino de las estructuras ideológicas dominantes y sus diversos constructos. El pensamiento posmoderno elucidó con vehemencia todos los mecanismos político-ideológicos de producción y reproducción de la subjetividad, pero al negarse el acceso al espacio de la meta-reflexión filosófica, del pensar especulativo, el posmodernismo no llegó a otro lugar que a la justificación de un nihilismo generalizado. Al exagerar el papel de las condicionantes político-ideológicas que operan sobre la subjetividad, el posmodernismo —por ejemplo, Foucault— eliminó la posibilidad de una normatividad válida, racional, definida por una subjetividad autónoma y responsable<sup>50</sup>. El posmodernismo permaneció en una especie de metafísica negativa, escéptica y relativista.

---

50 Es significativo este pasaje donde Foucault cuestiona los actos del poder ejercidos sobre un individuo —un pederasta—, pero nunca hace ningún señalamiento crítico sobre la propia responsabilidad de ese individuo. Relata Foucault, con cierta ingenuidad, el caso de “un obrero agrícola del pueblo de Lapcourt, un tanto simple de espíritu”, denunciado un día de 1867 porque “al borde de un campo había obtenido caricias de una niña, como ya antes lo había hecho, como lo había visto hacer, como lo hacían a su alrededor los pilluelos del pueblo”. En seguida Foucault da cuenta de la manera cómo todas las instancias del “poder y el saber” cercaron a aquel campesino, convirtiéndolo en objeto de vigilancia y control. Esto puede ser cierto, y los análisis de Foucault resultar válidos. Sin embargo, en su exposición el teórico francés no compromete ningún juicio crítico sobre el comportamiento del pederasta, no ve nada malo, al contrario, “en esos gestos sin edad, en esos placeres furtivos que intercambiaban los simples de espíritu con los niños despabilados” Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, (México: Siglo XXI, 1977), 42-43.

*c.- Subjetividad ontológico-especulativa.*

En el tercer momento, la subjetividad renuncia a determinar lo existente y, a la vez, a quedar sometida a cualquier determinismo. La conciencia accede al pensamiento ontológico-especulativo, donde ella ya ni “da sentido” ni “recibe el sentido”. De acuerdo con Meillassoux, en el nivel del pensamiento puro la conciencia comprende que la existencia tal cual, la existencia toda, incluido el propio ser humano, todo el Ser es *facticidad* absoluta y pura: *sin-razón, sin explicación última y, al fin, sin sentido*. “No hay nada más acá o más allá de la manifiesta gratuidad de lo dado, nada, sino la potencia sin límite y sin ley de su destrucción, de su emergencia, de su preservación”<sup>51</sup>. La mente se libera de toda definición y toda determinación; renuncia a encontrar en la existencia respuestas al ¿por qué? y al ¿para qué?, preguntas que atormentaban a la conciencia en el momento de su emergencia, y que la disponían para recibir cualquier respuesta, para aceptar lo que sea con tal de “estar segura de algo”. El momento ontológico-especulativo de la subjetividad es el del mayor desasimiento, de la mayor zozobra y desesperación (un momento verdaderamente kierkegaardiano). No obstante, más allá de Kierkegaard, la filosofía puede convertir esa desazón nihilista en el momento de la mayor lucidez y serenidad, la mayor clarividencia. Pues se revela entonces la única *verdad absoluta* de que somos capaces: *no hay respuestas a la pregunta por la razón y el sentido de la existencia*, porque simplemente no existen tal razón y sentido. O bien la pregunta estaba mal orientada: busca donde no debe. La revelación de la verdad absoluta de la sin-razón de la existencia conlleva la auto-revelación de otra verdad: el *pensamiento*, el pensar mismo constituye la *dignidad* suprema, propia e irremontable del ser humano. Cito unas palabras de Meillassoux que resultan clarividentes:

L’homme parce qu’il sait l’éternel, acquière valeur.  
Mais l’homme ne tient pas sa valeur de l’objet de sa  
connaissance, c’est-à-dire de l’éternel lui-même: ce

51 Meillassoux, Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia, 105.

n'est pas l'éternel qui est valeur, Carl l'éternel n'est que la contingence aveugle, stupide, et anonyme de toute chose. La valeur est celle du savoir lui-même: l'homme vaut non par ce qu'il sait mais parce qu'il sait.<sup>52</sup>

Por otra parte, para Markus Gabriel la imposibilidad de encontrar respuestas en lo dado a la pregunta por el sentido de nuestra existencia nos revela también el carácter incondicionado y, por ende, absolutamente libre de la mente, de la conciencia y el ser humano. Somos lo que queramos y podamos comprender y concebir, y lo que podamos ser y hacer. Somos, como quería Sartre, una libertad<sup>53</sup>. Pero no somos un puro voluntarismo, nuestra libertad no escapa a la contingencia, pues, a la vez, la contingencia de todo lo que existe es la mejor condición de posibilidad y verdad de la libertad.

## Realismo y vida humana

He referido en varios momentos la significación antropológica del realismo especulativo siguiendo la ruta señalada por Étienne Bimbenet en *L'invention du réalisme*, donde sostiene que el realismo es la invención propia de la especie humana. Los animales no son realistas, ni necesitan serlo, explica el filósofo francés. El animal es por naturaleza *relativista* —lo real es *su* mundo, es decir, su medio— y, de ahí, correlacionista, idealista: lo real es lo que el animal capta, lo que cada especie capta, lo que es relativo y vale para cada especie: no hay realidad en sí. Ésta aparece, y es la gran tesis de Bimbenet, con la vida humana. El ser humano es, podríamos decir, el *animal realista*. El realismo es la conciencia propiamente humana de que existe una realidad en sí, que lo real

---

52 “El ser humano, porque sabe de lo eterno, adquiere valor. Pero el ser humano no adquiere su valor del objeto de su conocimiento, es decir, de lo eterno mismo: no es lo eterno lo que vale, pues lo eterno no es más que la contingencia ciega, estúpida y anónima de todo lo que existe. El valor es el del saber mismo: el ser humano vale no por ‘lo’ que él sabe sino ‘porque’ él sabe”. Meillassoux, “L’inexistence divine,” 316.

53 Gabriel, *Ética para tiempos oscuros*. Valores universales para el siglo XXI. Y Markus Gabriel.

no se agota en lo que requerimos y captamos. Para Bimbenet el realismo es primordialmente, más que una tesis o una teoría, una *actitud*: “le réalisme est une attitude; c’est pour-quoi on ne saurait le confondre avec le réel auquel prétend cette attitude”<sup>54</sup>. Y no fue fácil para la especie humana advenir al realismo:

Dans l’histoire des vivants le réalisme n’a pas toujours été; il a fallu le long, périlleux, et contingent processus de l’antropogenèse pour faire advenir une espèce faisant du monde son tribunal; posant le monde au centre, dans la perception, l’agir, le vouloir ou même le sentiment.<sup>55</sup>

El realismo rebasa a la vida, pero solo lo hace a partir de ella misma; es una conquista o un alcance de la *vida* humana, es decir, de los seres vivos hablantes (*des vivants parlants*). A través de los medios propiamente humanos, como la intencionalidad perceptual, el lenguaje y la sociabilidad, el ser humano presume y asume que capta la realidad en sí. La dimensión sociocultural de la existencia es la condición de posibilidad de la postura realista. Sin el lenguaje y sin la potencia de la vida social organizada no habría manera de establecer algo como lo real, con su estabilidad y sólida consistencia. Por eso Bimbenet insiste en la prioridad de la función nominativa del lenguaje —nombrar los objetos— y en la importancia de la fuerza normativa de lo social<sup>56</sup>. Antes de poder juzgar o predicar algo de los objetos (base de la cognición), tenemos que definirlos, ponerlos como existentes; y antes de arribar a la conciencia universal objetiva, tenemos que aceptar las normas convencionales de la intersubjetividad como condición para establecer lo que existe como tal —vemos todos el mismo

---

54 “El realismo es una actitud; es por lo que no habría que confundirlo con lo real que pretende alcanzar esa actitud”. Bimbenet, *L’invention du réalisme*, 22.

55 “En la historia de los seres vivos, el realismo no ha existido siempre; él ha tomado el largo, peligroso y contingente proceso de la antropogénesis para hacer advenir una especie que hace del mundo su tribunal; poniendo al mundo al centro, en la percepción, el obrar, el querer o incluso el sentimiento”. *Ibid.*, 23

56 Bimbenet, *L’invention du réalisme*, 79.



objeto—. La universalidad del pensamiento está ya inscrita en la materialidad del lenguaje: en la manera como los sonidos o los gráficos se nos imponen a todos, antes y ahora, aquí y en todas partes. “Le mot possède une autorité que n’ont sans doute ni la perception solitaire et informulée, ni le concept, toujours revisable”<sup>57</sup>. El idealismo, esto es, la apropiación de lo real en la representación constituye el medio para arribar al realismo: la consistencia de la idea predefine la consistencia de lo real. Lo real depende de la idea. Por esto, destaca Bimbenet, el realismo nunca puede considerarse como acabado o logrado: es una intención, un propósito o un objetivo; no posee certezas ni garantías últimas: “Nous ne jugeons pas ici de cette rencontre et de son effectivité, mais de la prestation subjective qui y conduit. Que la flèche intentionnelle touche à son but, c’est une question que nous mettons entre parenthèse”<sup>58</sup>. Con todo lo valioso e interesante de su elaboración, el realismo de Bimbenet permanece en el cerco escéptico y correlacional de la fenomenología, de una fenomenología antropológica o una antropología fenomenológica, pero fenomenología al fin. Lo más que alcanza es el “Afuera correlacional” o “claustral”, lo “Abierto”, pero todavía no arriba al “Gran Afuera” del pensamiento ontológico puro, según los términos de Meillassoux: “The Great Outdoors is what stands outside of the walls of the ‘invisible prison’ of the Open”<sup>59</sup>. El Gran Afuera es el Ser que existe, aunque no lo pensemos, lo que existe cuando no hay pensamiento: no es nuestro correlato subjetivo ni fenomenológico; “este afuera no es solamente exterior al pensamiento, sino que es absolutamente indiferente e independiente de éste. Un afuera que no se reduce a lo dado y que puede subsistir fuera de toda correlación con el pensamiento”<sup>60</sup>.

---

57 “La palabra posee una autoridad que no tienen sin duda, ni la percepción solitaria e informulada, ni el concepto, siempre revisable”. Ibid., 253.

58 “No juzgamos aquí de ese encuentro y de su efectividad, sino del beneficio subjetivo que le aporta. Que la flecha intencional toque su objetivo, es una cuestión que ponemos entre paréntesis”. Ibid., 33.

59 “El Gran Afuera es lo que permanece fuera de la ‘invisible prisión’ de los muros de lo Abierto”. Quentin Meillassoux et al. “Founded on Nothing: an interview with Quentin Meillassoux.” Urbanomic, 27 de diciembre, 2021, <https://www.urbanomic.com/document/founded-on-nothing/>.

60 Meillassoux, “Contingencia y absolutización del uno”, 77.

Así pues, dar cuenta del origen, de la genealogía del realismo, no agota todo su significado y alcance, sobre todo no agota su significado ontológico y ético-político. En Bimbenet el realismo está signado por su proveniencia del orden biológico, el orden de la vida. Su naturalismo reformulado nos queda a deber todavía una *teleología*: no basta saber de dónde venimos, necesitamos también saber a dónde vamos, incluso, hasta dónde seríamos capaces de llegar. Markus Gabriel llama *zoontología* a la concepción que privilegia la génesis, el origen: el ser, la realidad o la existencia en cuanto determinados por la vida (*zoon*) y atenedos a ella. Como lo explica:

Zoontology is at best a regional inquiry. It is very interesting enterprise for beings essentially interested in their survival. Don't get me wrong, I am interested as anyone in survival, but the answer to the ontological question of the meaning of 'existence' bears no essential relation to the fact that there are living organisms asking this question. We do not create the meaning of 'existence', that is, existence.<sup>61</sup>

Por esto, más allá de Bimbenet y de toda ontología de la vida (de toda zoontología), importa ir hacia la significación ontológica y ética del realismo. En cuanto conciencia de la irreductibilidad del pensamiento, del espíritu (el *Geist*), el realismo especulativo deja abierta la posibilidad de la libertad y de la realización efectiva de los valores, que son el signo de la espiritualidad, la seña de nuestra teleología. El sentido de la existencia nunca está dado y solo puede constituirse desde la asunción racional-especulativa de la contingencia radical y total del Ser —y, ciertamente, de la contingencia del propio

---

61 “La zoontología es, en el mejor de los casos, una investigación regional. Es una empresa muy interesante para seres esencialmente interesados en su supervivencia. No me malinterpreten, estoy tan interesado como cualquiera en la supervivencia, pero la respuesta a la pregunta ontológica del significado de ‘existencia’ no tiene ninguna relación esencial con el hecho de que hay organismos vivos que hacen esta pregunta. No creamos el significado de ‘existencia’, es decir, la existencia.” Markus Gabriel, Por qué el mundo no existe (Barcelona: Pasado y presente, 2015), 41.

ser humano, dando razón ahora al enfoque genealógico de Bimbenet—. No obstante, el tratamiento del momento ético de la existencia y la conciencia humana apenas ha sido iniciado por el nuevo realismo. En adelante, será su tarea fundamental, tan urgente como necesaria.

## Conclusión

El tema de la subjetividad signó y atravesó a la filosofía de la modernidad desde sus inicios cartesianos. De teología, la filosofía devino egología, y más tarde epistemología y antropología. Nada de lo que se dijo sobre el sujeto y sobre la condición humana en general era falso o inválido, al contrario. Son momentos del imprescindible proceso de la “autocomprensión humana”. El error estribó en la absolutización de la subjetividad, en lo que Meillassoux llama el “subjetualismo”: la asunción de que el sujeto posee las claves de todo lo existente. No obstante, un equívoco de nuestro tiempo consiste en suponer que una perspectiva ontológica debe operar una ruptura radical con cualquier teoría de la subjetividad y cualquier forma de humanismo, esto es, que la ontología conlleva necesariamente decir adiós a lo humano y a todas las problemáticas de la existencia y la sociedad real. Este anti-humanismo, apresuradamente llamado “poshumanismo” o “transhumanismo”, en realidad no es algo nuevo. La epistemología estructuralista de los 60 del siglo pasado planteó algo parecido, el “anti-humanismo epistemológico”, en pensadores como Lévi-Strauss, Lacan, Althusser, Foucault, etcétera, en lo que finalmente quedó como una concepción radicalista y, al fin, autocontradictoria. A la vez que hablaban, escandalosamente, de la “muerte del autor” o de la “muerte del hombre”, las figuras del estructuralismo seguían firmando sus libros y, claro, preocupados por las ventas de sus obras y su propia sobrevivencia, como cualquier humano, demasiado humano.

El anti-humanismo siempre tiene algo de un desesperado deseo de trascendencia. La teología medieval poseía un cierto núcleo anti-humanista y, en verdad, toda concepción religiosa guarda un perfil de anti-humanismo. No se puede tachar de un plumazo —a riesgo de permanecer en sofisticadas ideologías, pero al fin ideologías—, la pregunta por el sujeto y la realidad humana. En esto sentido es que considero válidos e importantes los intentos de algunos pensadores recientes por replantear desde las corrientes filosóficas del siglo XX el tema del realismo. Así,

por ejemplo, los propósitos de un realismo fenomenológico o de un realismo de lo extra-lingüístico en la tradición analítica. Se trata, finalmente, de establecer puentes entre el pensamiento humanista y epistemológico del siglo XX y los nuevos aires del realismo filosófico del siglo XXI. El tema antropológico es central para observar el valor de esos intentos.

El realismo especulativo mantiene, no obstante, su pertinencia filosófica: es necesario trascender el antropocentrismo y subjetualismo de la filosofía anterior, que llegó a convertirse en una especie de esfera de cristal, que limitaba y cercaba las potencias del pensamiento filosófico. Una teoría de la subjetividad, en general, una filosofía antropológica debe ser reconstruida hoy desde la perspectiva del nuevo realismo. A este proyecto es a lo que aquí he denominado “realismo integral”, y lo expuesto aquí ha sido solo un primer acercamiento.

## Bibliografía

- Althusser, Louis. “Ideología y aparatos Ideológicos del Estado.” en *La filosofía como arma de la revolución*. México: Pasado y Presente, 1974.
- Benoist, Jocelyn. *Éléments de philosophie réaliste*. Paris: Vrin, 2011.
- Benoist, Jocelyn. *Réalismes anciens et nouveaux*. Paris: Vrin, 2018.
- Benoist, Jocelyn. “Realismo sin metafísica.” *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 43, (2016): 213-236.
- Beltrán, Miguel. “Spinoza: la simultaneidad de los tres géneros.” *Anales del Seminario de Metafísica*, no. 28 (1994): 319-329.
- Berlin, Isaiah. “Traducción lógica.” *Conceptos y categorías*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Bimbenet, Étienne. *Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d'une pensée*. Paris: Vrin, 2011.
- Bimbenet, Étienne. *L'animal que je ne suis plus*. Paris: Gallimard, 2011a.
- Bimbenet, Étienne. *L'invention du réalisme*. Paris: Cerf, 2015.
- Bimbenet, Étienne. *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2004.
- Bryant, Levi. *The democracy of objects*. Ann Arbor: Open University Press, 2011.
- Bryant, Levi, Nick Srnicek y Graham Harman. *The Speculative turn. Continental Materialism and Realism*. Melbourne: re.press, 2011.
- Castro, Ernesto. “Realismo poscontinental. Ontología y epistemología para el siglo XXI.” Tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid, 2018.

- Dalissier, Michel. *La métaphysique chez Merleau-Ponty*. Lovaina: Peeters, 2017.
- Dreyfus, Hubert y Charles Taylor. *Recuperar el realismo*. Madrid: Rialp, 2016.
- Ferraris, Maurizio. *Manifiesto del nuevo realismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2013.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI, 1977.
- Gabriel, Markus. *Ética para tiempos oscuros. Valores universales para el siglo XXI*. Barcelona: Pasado y presente, 2021.
- Gabriel, Markus. *Fields of sense. A New Realist Ontology*. Edinbrough: Edinbrough University Press, 2015a.
- Gabriel, Markus. *Neoexistencialismo. Concebir la mete humana tras el fracaso del naturalismo*. Barcelona: Pasado y presente, 2019.
- Gabriel, Markus. *Por qué el mundo no existe*. Barcelona: Pasado y presente, 2015.
- Gabriel, Markus. *Sentido y existencia. Una ontología realista*. Barcelona: Herder, 2017.
- Gabriel, Markus. *Transcendental Ontology. Essay in German Idealism*. Londres: Bloomsbury, 2011.
- García Bacca, Juan David. *Sobre Realismo. Tres ejercicios literario-filosóficos*. Barcelona: Anthopos, 2001.
- Harman, Graham. *Realismo raro. Lovecraft y la filosofía*. Salamanca: Holobionte, 2020.
- Harman, Graham. *Speculative realism. An introduction*. Cambridge: Polity Press, 2018.

- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Gredos, 2010.
- Kant, Immanuel. *Crítica del juicio* [y otros textos]. Madrid: Gredos, 2010.
- McDowell, John. *Mente y mundo*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Meillassoux, Quentin, Kağan Kahveci, Sercan Çalıcı y Robin Mackay. “Founded on Nothing: an interview with Quentin Meillassoux.” *Urbanomic*. Visitado el 27 de diciembre, 2021, <https://www.urbanomic.com/document/founded-on-nothing/>
- Meillassoux, Quentin. “Contingencia y absolutización del uno”, en *El nuevo realismo. la filosofía del siglo XX*, coordinado por Mario Teodoro Ramírez, 341-345. Santiago: Universidad Andrés Bello, 2016.
- Meillassoux, Quentin. *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja negra, 2015.
- Meillassoux, Quentin. *Hipercaos*. Salamanca: Holobionte, 2018.
- Meillassoux, Quentin. “L’inexistence divine.” Tesis de doctorado, Biblioteca Nacional de Francia, 1996.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península, 1977.
- Moore, George. *Principia Ethica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.
- Nancy, Jean-Luc. *El sentido del mundo*. Buenos Aires: La marca, 2003.
- Putnam, Hilary. *Las mil caras del realismo*. Barcelona: Paidós, 1994.
- Putnam, Hilary. *Razón, verdad e historia*. Madrid: Tecnos, 1988.
- Ramírez, Mario Teodoro. *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*. México: siglo XXI, 2016.



- Romano, Claude. *Au coeur de la raison, la phénoménologie*. Paris: Gallimard, 2010.
- Romano, Claude. *Les repères éblouissants. Renouveler la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2019.
- Rosset, Clément. *El objeto singular*. Madrid: Sexto piso, 2007.
- Rosset, Clément. *La fuerza mayor. Notas sobre Nietzsche y Cioran*. Madrid: Acuarela, 2000.
- Rosset, Clément. *Le philosophe et les sortilèges*. Paris: de Minuit, 1985.
- Spinoza, Baruch. *Ética*. Madrid: Gredos, 2011.
- Todes, Samuel. *Body and world*. Cambridge: The MIT Press, 2001
- Villoro, Luis. “La mezquita azul”, en *La significación del silencio y otros ensayos*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2008.