

Posmodernidad y Nuevo realismo: El giro realista de Maurizio Ferraris

JIMMY HERNÁNDEZ MARCELO

§1. Introducción: del «post» al «neo»

AQUELLA CORRIENTE DE PENSAMIENTO que desde 1979 ha sido bautizada, al menos en contextos filosóficos¹, como posmodernidad, lleva consigo una importante carga negativa que le viene de la elección no azarosa del prefijo «post». En efecto, no siendo una escuela específica de pensamiento, ni utilizando un método concreto de investigación los filósofos que comúnmente suelen estar asociados con la posmodernidad (Derrida, Foucault, Lyotard, Deleuze, entre otros) comparten la idea del debilitamiento de la racionalidad como criterio de objetividad y, como consecuencia, se dirigen hacia una progresiva des-realización del mundo (externo).

La condición posmoderna, en la conceptualización hecha por Lyotard, es la constatación del tránsito de un estatuto epistemológico cerrado (el moderno) hacia otro en el que se permite una pluralidad discursiva sin jerarquías (el posmoderno). En este sentido, la posmodernidad antes que establecer las características del discurso es una proclamación pública de la presencia de un movimiento que busca liberarse de la razón moderna al considerarla opresora y alienante. Hemos de reconocer, entonces, que en el corazón de la posmodernidad reside también un profundo deseo de emancipación y liberación.

¹ El gobierno de la provincia canadiense de Quebec había encargado al filósofo francés Jean-François Lyotard un estudio en el que se describiera el estado actual del conocimiento en el siglo XX. Los resultados de este proyecto son presentados en 1979 en forma de libro con el título *La condition postmoderne* (Paris: Les éditions de minuit). A partir de entonces, en los ambientes filosóficos se habla de la filosofía posmoderna para hacer referencia a un conjunto de prácticas y estrategias conceptuales que tienen como objetivo la deslegitimación del proyecto racional de la modernidad.

Por su parte, el Nuevo realismo fue introducido en filosofía en 2012 — treinta y tres años después de la publicación de *La condición posmoderna*— mediante una presentación sintética y estructurada en un pequeño libro del filósofo italiano Maurizio Ferraris con el título *El manifiesto del nuevo realismo*. Aquí el autor señala que

... eso que llamo *nuevo realismo* es, en efecto, antes todo, la toma de conciencia de un cambio. La experiencia histórica de las manipulaciones mediáticas, de las guerras post 11 de septiembre del año 2001 y de la reciente crisis económica, han significado un pesadísimo desmentido de aquellos que, según mi parecer, son los dos dogmas de lo posmoderno: 1. Que toda la realidad está socialmente construida y que es infinitamente manipulable, y 2. Que la verdad es una noción inútil porque la solidaridad es más importante que la objetividad².

Según puede leerse, el Nuevo realismo en la propuesta de Ferraris³ es también la constatación de un hecho y la exigencia del reconocimiento de su presencia: ¡somos muchos y estamos aquí! Imitando otro célebre *Manifiesto*, a saber, *El manifiesto del partido comunista* de Marx. El Nuevo realismo no se presenta, por tanto, como una corriente filosófica en sentido estricto —ya que, de hecho, en su interior encontramos autores diversos—; sin embargo, así como sucedía con la posmodernidad respecto de la modernidad, el Nuevo realismo también se define por oposición a la filosofía posmoderna. Ahora bien, aunque tanto la posmodernidad y el Nuevo realismo surgen como reacciones de oposición, sus actitudes son diferentes. Para comprenderlo mejor nos es útil una breve acotación sobre el uso terminológico del «post» y del «neo» en filosofía.

En primer lugar, el cambio terminológico ha sido una estrategia presente en la tradición filosófica. Es por todos sabido que el surgimiento de la modernidad como proyecto filosófico implicaba la conciencia de saberse partícipes de una transformación histórica. En este contexto, durante el siglo XVIII en Alemania se inicia una importante revolución terminológica que intentaba hacer derivar nuevos significados de campos conceptuales a partir de raíces griegas y así ir dejando progresivamente el uso de términos latinos vinculados a un pasado

² Maurizio Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo* (Roma: Laterza, 2012), XI.

³ El filósofo alemán Markus Gabriel también se circunscribe dentro del movimiento del Nuevo realismo. De igual forma, también podemos vincular al movimiento al filósofo francés Jocelyn Benoist. Ambos autores defienden propuestas propias e independientes. Véase, por ejemplo, Jocelyn Benoist, *Eléments de philosophie réaliste: réflexions sur ce que l'on a* (Paris: Vrin, 2011); Jocelyn Benoist, «Realismo sin metafísica», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 43 (2016): 213–36; Markus Gabriel, *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie* (Berlin: Suhrkamp, 2016); Markus Gabriel, ed., *Der neue Realismus* (Berlin: Suhrkamp, 2015).

considerado ya obsoleto. Algunos términos nacidos bajo esta influencia encontramos, por ejemplo, teodicea⁴, ontología⁵ y cosmología⁶. Es importante señalar que estos términos no fueron utilizados como tales por ningún griego⁷. Se podría decir que este movimiento de reforma terminológica inaugura una propuesta de renovación y crítica al pasado inmediato al que se reconoce como incapaz de dar solución a los problemas filosóficos actuales.

En segundo lugar, en la filosofía moderna hemos sido testigos de otra transformación terminológica que introduce el prefijo «post» con la intención de poner en evidencia la idea de superación respecto de la referencia nominal y, a su vez, la ruptura con los fundamentos sobre los que se erigía la escuela o tradición surgida a partir de ella. Por tanto, dos actitudes están detrás del uso «post» en filosofía: superación y ruptura. Así, por ejemplo, encontramos el giro post-kantiano⁸, el post-hegeliano⁹, el post-estructuralista¹⁰, el post-metafísico¹¹ y, por supuesto, el post-moderno.

En tercer lugar, se introduce otro prefijo con la intención de marcar distancia con el pasado, pero al mismo tiempo manteniendo una relación de continuidad. Es en este sentido que en filosofía se ha utilizado el «neo» para dar a entender que la referencia nominal es restaurada, revitalizada o reinterpretada a la luz de los cambios actuales o mediante la introducción de nuevos elementos que nos permiten devolver la validez y la vigencia de una propuesta que se pretendía obsoleta. En el horizonte de esta transformación encontramos al neo-kantismo¹², al neo-hegelianismo¹³, al neo-marxismo¹⁴, al

⁴ En 1710 Gottfried Leibniz publica en francés sus *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (Ámsterdam: Troyel).

⁵ En 1729 Christian Wolff publica *Philosophia prima sive Ontologia* (Frankfurt/ Leipzig: Renger).

⁶ En 1731 Christian Wolff publica *Cosmologia generalis* (Frankfurt/ Leipzig: Renger).

⁷ Félix Duque, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica* (Madrid: Akal, 1998), 510.

⁸ Entre los autores post-kantianos más conocidos encontramos a Schiller, Schlegel, Hegel, Kierkegaard, Schopenhauer y Nietzsche.

⁹ Véase Gary Dorrien, *In a post-Hegelian spirit . Philosophical theology as idealistic discontent* (Waco/Texas: Baylor University Press, 2020).

¹⁰ Véase François Dosse, *Histoire du structuralisme. Tome 1: Le champ du signe, 1945-1966* (Paris: La Découverte, 1991); François Dosse, *Histoire du structuralisme. Tome 2: Le chant du cygne, 1967 à nos jours* (Paris: La découverte, 1992).

¹¹ Un excelente ejemplo lo encontramos en Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico* (México: Taurus, 1990).

¹² El neo-kantismo tenía la intención de reinterpretar a Kant desde la perspectiva de la teoría del conocimiento. Entre sus principales representantes encontramos a Cohen, Natorp y Cassirer.

¹³ El movimiento del neo-hegelianismo se desarrolló entre los siglos XIX y XX. Su principal motivación era oponerse al positivismo. Sus orígenes los debemos a Sirling y a Green. Importantes representantes son también B. Bosanquet, T.H. Bradley y J.E. McTaggart. En Francia tenemos a las figuras de Jean

neo (nuevo) realismo¹⁵ y al neo-existencialismo¹⁶. Aquí no se produce una ruptura, aunque sí una superación.

En estos términos, el uso de los prefijos «post» y «neo» puede ayudarnos a comprender lo que el proyecto posmoderno ha querido significar en el contexto de la filosofía del siglo XX. Por su parte, el Nuevo realismo propuesto por Ferraris —y Markus Gabriel— tiene como eje central la crítica directa al escepticismo y al relativismo derivados de la posmodernidad y, además, postulan el restablecimiento de la realidad como horizonte en el que se dan la verdad y la objetividad. En línea con lo explicado sobre el uso del prefijo «neo», la propuesta del filósofo italiano incluye una reinterpretación tanto de la modernidad como de la posmodernidad.

§ 2. Del posmodernismo a la posmodernidad

Posmodernidad y Nuevo realismo son, por tanto, desde el horizonte de la filosofía contemporánea dos informes sobre el estatuto del conocimiento y de la filosofía de su época. La primera, daba cuenta de la segunda mitad del siglo XX y, el segundo, de los inicios del siglo XXI. Centrémonos ahora en la posmodernidad con el fin de entender el sentido de la crítica hecha por Maurizio Ferraris.

En primer lugar, hemos de señalar que el origen del término es extra-filosófico; en concreto, lo debemos al mundo de la literatura¹⁷. Rubén Darío en 1890 hacía referencia a un movimiento latinoamericano denominado modernismo, el cual tenía como característica fundamental la emancipación de corrientes estéticas europeas¹⁸. En este contexto literario, en 1934 Federico de Onís, formado en Salamanca y amigo de Unamuno, introduce por vez primera el término posmodernismo como un estadio intermedio entre el modernismo y

Hyppolite y Jean Wahl. Por su parte, en Italia fueron importantes neo-hegelianos Gentile y Croce.

¹⁴ Los miembros de la Escuela de Frankfurt son un claro ejemplo de neo-marxismo (Horkheimer, Adorno, Marcuse). Asimismo, son importantes Georg Lukács (Hungría), Louis Althusser (Francia) y Antonio Gramsci (Italia).

¹⁵ Véase Mario Teodoro Ramírez, ed., *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI* (Mexico: Siglo XXI, 2016).

¹⁶ Markus Gabriel, *Neoexistencialismo: concebir la mente humana tras el fracaso del naturalismo* (Barcelona: Pasado y Presente, 2019).

¹⁷ Para un estudio sobre los orígenes de la posmodernidad véase Perry Anderson, *Los orígenes de la posmodernidad* (Barcelona: Anagrama, 2000).

¹⁸ Rubén Darío, «Ricardo Palma», en *Obras completas*, vol. II (Madrid: Aguado, 1950), 19.

el ultra-modernismo¹⁹. De este modo, el posmodernismo surge como un proyecto de emancipación en el mundo de las artes.

Es del todo interesante ver que en sus orígenes el término posmoderno no incluyera un rechazo radical a lo moderno, por el contrario, se entendía como una radicalización del proyecto moderno²⁰. Sin embargo, entrados los años 50 del siglo XX, el giro hacia la negación de los valores modernos y occidentales empieza a tomar forma. Así, Charles Olson habla del mundo post-moderno como post-occidental²¹. Vemos ya aparecer lo post-moderno en el sentido de ruptura. En este sentido se utiliza el término en el terreno de la historiografía. Aquí la idea es que algunas culturas —por ejemplo, Japón, Rusia, Turquía y China— a inicios del siglo XX habían empezado a asumir la cultura moderna europea —y sus valores— y luego, en un proceso de reacción, estas empiezan un movimiento de crítica y superación de Occidente. En este contexto, el historiador británico Arnold Toynbee hablaba en 1954 de la edad post-moderna y se refería a la Primera Guerra Mundial como la primera guerra post-moderna²².

En el campo de la sociología también se hace eco el uso del término posmoderno ya revestido de su carga negativa. En esta perspectiva encontramos a C. Wright Mills, quien se refería a la sociedad contemporánea como aquella en la que los ideales modernos se derrumbaban dando como consecuencia una sociedad de ciega fluctuación y vacua conformidad. Esta sociedad, para el autor, era aquella a la que debía denominarse posmoderna²³. Por su parte, Harry Levin concibe la sociedad posmoderna marcada por la simbiosis de cultura y comercio²⁴. Este fenómeno había convertido a los intelectuales y artistas en engranajes del sistema de producción de masas. La seña de identidad, por tanto, de la cultura de esta época es la mediocridad.

¹⁹ Federico De Onís, *Antología de la poesía española e hispanoamericana, 1822–1932* (Madrid: Casa Editorial Hernando, 1934), xiii–xxiv.

²⁰ Maurizio Ferraris con aguda intuición ha podido reconocer esta herencia moderna en los postulados de la filosofía posmoderna. La falacia trascendental, que se encuentra en el corazón de la crítica ferrarisiana, es una explicitación del vínculo entre modernidad y posmodernidad. Cf. Maurizio Ferraris, *Goodbye, Kant!: cosa resta oggi della Critica della ragion pura* (Milano: Tascabili Bompiani, 2004), 65–72.

²¹ Charles Olson y Robert Creeley, *The Complete Correspondence*, vol. 7 (Santa Rosa: Black Sparrow Press, 1996), 75, 115 y 241.

²² Arnold Toynbee, *A Study of History*, vol. 8 (London: Oxford University Press, 1954), 338.

²³ C. Wright Mills, *The Sociological Imagination* (New York: Oxford University Press, 1959), 165–67.

²⁴ Harry Levin, *Refractions. Essays in comparative literature* (New York: Oxford University Press, 1966), 271–95.

Llegamos, en este breve recorrido histórico, a finales de los años 60 como momento crucial para el desarrollo de concepto de posmodernidad. Aquí encontramos al sociólogo Amitai Etzioni quien habla del período posmoderno —teniendo en mente las recientes revoluciones universitarias en Columbia y Berkeley— como un momento en el que sociedad empieza a ser dueña de sí misma debido a la pérdida progresiva de poder de las grandes empresas y élites después de la Segunda Guerra Mundial²⁵. Así lo entendía también Leslie Fielder, quien vinculaba lo posmoderno a una forma de emancipación de masas y de liberación de los instintos expresada en la literatura reciente. En este sentido, se habla de la literatura posmoderna representada en los nuevos mutantes culturales, es decir, la nueva generación que superaba los valores de la literatura contemporánea²⁶.

Este es el escenario en el que surge, se desarrolla y se consolida el uso del término posmodernismo y su adjetivo posmoderno. Se parte del mundo de las artes —en sentido estricto, la literatura— y desde allí se disemina hacia el campo de la historia y la sociología; por último, vuelve a su uso en la literatura, pero ya no referida a la hispanoamericana —como sucede con Onís—, sino haciendo referencia al movimiento de las nuevas generaciones de literatos estadounidenses. En este último peldaño, tanto en la literatura como en la sociología —Fielder y Etzioni— podemos observar que la categoría de lo posmoderno empieza a asumir una función de emancipación y democratización como expresión de la disconformidad ante los valores de la sociedad contemporánea. Será esta última caracterización de lo posmoderno la que estará en el horizonte de reflexión de Lyotard cuando empiece a redactar su célebre informe sobre el estado del conocimiento en la sociedad contemporánea: *La condición posmoderna*.

Para entender mejor la propuesta de Lyotard conviene describir el escenario intelectual francés de los años 50. Según explica Vincent Descombes, el mundo académico francés de la postguerra oscilaba entre dos grandes horizontes de pensamiento: por un lado, estaba la generación formada bajo el estandarte de la «triple H» —Hegel, Husserl y Heidegger—; por otro lado, estaba desarrollándose una nueva generación que recibía una fuerte influencia de los «maestros de la sospecha» —Nietzsche, Freud y Marx²⁷—. El primer grupo, se

²⁵ Amitai Etzioni, *The active society: a theory of societal and political process* (London: Collier-Macmillan, 1968), VII, 528.

²⁶ Leslie A. Fielder, «The New Mutants», en *Collected Essays*, vol. II (New York: Stein and Day, 1969), 379–400.

²⁷ Vincent Descombes, *Le même et l'autre: Quarante-cinq ans de philosophie française (1933–1978)* (Paris: Munksgaard, 1979), 13.

podría decir que representan la tradición moderna y sus ideales encarnados en nociones tan importantes como el saber absoluto, la ciencia rigurosa y el pensamiento del ser. Por su parte, el segundo grupo incorpora la puesta en cuestión el proyecto de una razón que progresa en la historia. En este sentido, la voluntad de poder, la revolución y el debilitamiento de la conciencia son los ejes centrales de lo que Ricoeur denomina «filosofía de la sospecha»²⁸.

Una función especial en el desarrollo de la filosofía posmoderna la ha tenido el estructuralismo. François Dosse afirma que los años cincuenta representan su época épica, pues durante estos años toda una generación empezó a leer el mundo a través de sus cristales²⁹. El estructuralismo surge en Francia como una alternativa a la decadencia del existencialismo³⁰, el cual representaba la versión definitiva de la «triple H». La novedad del estructuralismo es una búsqueda del método formal-científico según el modelo del sujeto del habla, lo cual provocará una verdadera revolución en las ciencias humanas³¹. Si antes hemos hablado de los maestros de la sospecha y de la triple H, en el estructuralismo podemos encontrar a sus «cuatro mosqueteros» (Foucault, Althusser, Barthes y Lacan) con un padre común: Claude Lévi-Strauss³².

De este contexto intelectual una idea es bastante clara: el intento de comprender las ciencias humanas desde una perspectiva distinta a la de las ciencias exactas. En sentido estricto, lo que se intenta reformular es la idea de la legitimación del saber sobre las realidades humanas: la sociedad, la psique, trabajo, el mercado, la belleza, el saber, etc. Las bases ofrecidas por la escuela de la sospecha junto a los modelos estructuralistas preparan el terreno para el nacimiento de una forma de hacer filosofía que ha pasado a la historia con el nombre de «posmodernidad». Esta noción había aparecido primero en el ámbito de la literatura y ahora en el terreno específicamente filosófico asume las características descritas antes a propósito del prefijo «post»: superación y ruptura. Asimismo, viene revestida de características emancipadoras y liberadoras tal y como se utilizaba en el lenguaje académico hacia finales de los años 60 en Norteamérica. Ahora bien, queda por explicar brevemente qué exactamente es presentado en *La condición posmoderna*.

²⁸ Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura* (México: Siglo XXI, 1970), 32.

²⁹ Dosse, *Histoire du structuralisme. Tome 1: Le champ du signe, 1945-1966*, 10.

³⁰ Vittorio Perego, «Derrida e la fenomenologia come epistème», en Jacques Derrida. *La fenomenologia e la chiusura della metafisica*, ed. Vittorio Perego (Milano: La Scuola, 2016), 20.

³¹ Dosse, *Histoire du structuralisme. Tome 1: Le champ du signe, 1945-1966*, 12-13.

³² Dosse, 11.

Este breve libro de Lyotard introduce por vez primera el término «postmodernité» como sustantivo que caracteriza la estructura epistemológica de una época. En concreto, aparece 2 veces: 1) en el capítulo sobre la pragmática del saber científico³³ y 2) en el capítulo sobre la deslegitimación³⁴. En tanto condición, significa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX³⁵. En este escenario surge un espíritu nuevo que ha sido denominado «posmoderno», cuya nota característica es la incredulidad con respecto a los metarrelatos³⁶.

Ahora bien, ¿cuáles son estos relatos que han perdido su legitimidad y por qué lo han perdido? Con el fin de hacer comprensible su exposición, Lyotard nos contextualiza el fenómeno y señala que el lenguaje ha desempeñado siempre una función importante en el desarrollo y comunicación del conocimiento. De este modo, la humanidad ha entrado en la era de la informática durante el siglo XX y esto ha revelado que el antiguo principio según el cual la adquisición del saber era indisociable de la formación del espíritu y de la persona pierde completamente su sentido. Esto es así porque la unión entre medios de transmisión de información y conocimiento han hecho que el saber se convierta en la principal fuerza de producción³⁷. Se ha llegado a este uso mercantilista del saber porque se ha hecho primar la ciencia positiva por encima de cualquier otro tipo de conocimiento. Ahora bien, aquí el problema esencial es el de la legitimación del saber³⁸, es decir, «el proceso por el cual un legislador que se ocupa del discurso científico está autorizado a prescribir las condiciones convenidas (en general, condiciones de consistencia interna y de verificación experimental) para que un enunciado forme parte de ese discurso, y pueda ser tenido en cuenta por la comunidad científica»³⁹.

Esta forma de legitimar el saber científico se encuentra con un problema: ¿qué demuestra que mi demostración es verdadera? La solución propuesta responde a una doble regla, a saber, dialéctica y metafísica⁴⁰. De este modo, se introduce un relato (o metarrelato) como validez del saber en el que el sujeto

³³ Jean François Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir* (Paris: Munit, 1979), 47.

³⁴ Lyotard, 66.

³⁵ Lyotard, 7.

³⁶ Lyotard, 7.

³⁷ Lyotard, 14.

³⁸ Lyotard, 19.

³⁹ Lyotard, 19–20.

⁴⁰ Lyotard, 44.

asume dos direcciones: como héroe del conocimiento —si el sujeto es cognitivo, como en el caso de Hegel— o como héroe de la libertad —si el sujeto es práctico, como en el caso de Kant—⁴¹. Lyotard presenta las dos grandes versiones del relato de legitimación, en los siguientes términos: la Ilustración —de corte más político— y el Idealismo alemán —de corte más filosófico—. El primero tiene por sujeto a la humanidad como héroe de la libertad⁴² y su epopeya es la de su emancipación con respecto a todo lo que le impide regirse por sí mismo⁴³. Aquí el saber no tiene otra legitimidad final que servir a los fines a que aspira el sujeto práctico, que es la colectividad autónoma⁴⁴. Por su parte, el segundo busca la ciencia en cuanto tal. El sujeto del saber no es el pueblo, sino el espíritu especulativo el cual se encarna en un sistema; por tanto, el juego del lenguaje de legitimación no es político-estatal, sino filosófico⁴⁵. Finalmente, Lyotard sostiene que el marxismo ha oscilado entre los dos modos de legitimación⁴⁶, siendo, por tanto, una síntesis o una versión más sofisticada de los metarrelatos de legitimación del saber de la modernidad. En este sentido, dos son los grandes proyectos de la modernidad: la Ilustración como ideal de emancipación del sujeto racional (político-social) y el Idealismo como ideal de progreso de la historia del espíritu universal (filosófico). Ambos son esquemas narrativos totalizantes y globales que intentan explicar el desarrollo de la historia del espíritu humano.

Pasemos ahora a la propuesta de Lyotard sobre el saber posmoderno. En primer lugar, el gran relato en sus dos versiones —la especulativa y la emancipatoria— ha perdido su credibilidad⁴⁷. El recurso que se utiliza aquí es el de los juegos del lenguaje (Wittgenstein) unificándolo con los actos lingüísticos (Austin)⁴⁸ con la finalidad de defender la tesis de que la ciencia representa únicamente un ámbito de lo real y que se circunscribe a un determinado juego de lenguaje. Asimismo, la preeminencia de la forma narrativa en la formulación del saber tradicional es una constante⁴⁹ y en su lógica se admite una pluralidad de juegos de lenguaje⁵⁰. Un punto importante

⁴¹ Lyotard, 53.

⁴² Lyotard, 54.

⁴³ Lyotard, 60.

⁴⁴ Lyotard, 61.

⁴⁵ Lyotard, 57.

⁴⁶ Lyotard, 61.

⁴⁷ Lyotard, 63.

⁴⁸ Lyotard, 20–24.

⁴⁹ Lyotard, 38.

⁵⁰ Lyotard, 39.

es que en la exposición se deja claro que la teoría de los juegos del lenguaje saca a la luz la inconmensurabilidad de los relatos entre sí⁵¹. Por esta razón, la ciencia juega su propio juego y no puede legitimar los demás juegos⁵². El mundo posmoderno sería, entonces, aquel que busca su legitimidad más allá de la ciencia y la performatividad del saber⁵³. Situándonos en el contexto del primado del lenguaje, Lyotard señala que este permite, precisamente, la formación de paradojas⁵⁴.

Transformando la paradoja lingüística en inestabilidad física, Lyotard define la ciencia postmoderna como investigación de inestabilidades⁵⁵, cuya característica fundamental sería la inmanencia del discurso sobre las reglas que le dan validez⁵⁶. En este sentido, la nueva legitimidad consistiría en el pequeño relato que representaría la forma por excelencia que toma la invención imaginativa y la ciencia⁵⁷. Los nuevos campos del saber abiertos por las últimas investigaciones van desde los indecibles, los límites de la precisión del control, los cuanta, los conflictos de información no completa, los fractales, las catástrofes, las paradojas pragmáticas, entre muchos más los cuales hacen que la ciencia postmoderna sea discontinua, catastrófica, no rectificable y paradójica. Este nuevo paradigma del saber sugiere un modelo de legitimación que en absoluto es el de la mejor actuación, sino el de la diferencia comprendida como paralogía⁵⁸. En definitiva, la legitimación dentro del proyecto de la ciencia postmoderna tendría que satisfacer únicamente la siguiente exigencia: la producción de nuevas ideas y nuevos enunciados⁵⁹.

He aquí la descripción de lo que Lyotard ha denominado «posmodernidad» y que a partir de entonces se introducirá en filosofía como una forma de confrontar la tradición moderna y una práctica argumentativa que reivindica la inconmensurabilidad de los relatos. El mundo de la cultura sería, entonces, en sus diferentes expresiones, un entramado de juegos de lenguaje en el que la referencia sobre la verdad del discurso es inmanente. El juego de las diferencias, la transformación del mundo externo en fábula y la vinculación del

⁵¹ Lyotard, 96–97.

⁵² Lyotard, 66.

⁵³ Lyotard, 67–68.

⁵⁴ Lyotard, 70–71.

⁵⁵ Lyotard, 88–97.

⁵⁶ Lyotard, 89.

⁵⁷ Lyotard, 98.

⁵⁸ Lyotard, 97.

⁵⁹ Lyotard, 105.

saber con el poder y el totalitarismo serán las notas características de esta aventura filosófica inaugurada con *La condición posmoderna*. Entrados en el siglo XXI un filósofo italiano, formado en la tradición posmoderna y en el posestructuralismo francés, pondrá en cuestión la hegemonía conceptual del proyecto posmoderno que ha durado más de 30 años y que cuenta con numerosos seguidores alrededor del mundo.

§ 3. El surgimiento del Nuevo Realismo

El Nuevo realismo de Maurizio Ferraris se sitúa históricamente en un momento de saturación antirrealista provocada por la posmodernidad. Esta es entendida como una forma concreta de pensar la realidad vinculada —y aquí hemos de encontrar la novedosa propuesta del filósofo italiano— a la reducción de la ontología en la epistemología, la cual hunde sus raíces en la modernidad. Lo que interesa ahora es comprender cómo ha llegado Ferraris a concebir este Nuevo realismo como superación de la posmodernidad. Para alcanzar este objetivo debemos abordar la cuestión desde dos perspectivas: en primer lugar, el origen histórico del término y el cambio de pensamiento que este implica; en segundo lugar, el origen teórico que nos obliga a sumergirnos en los fundamentos teóricos de la propuesta de Ferraris.

En relación con el nacimiento histórico, hemos de reproducir las ya bastantes conocidas narraciones que sus protagonistas —Maurizio Ferraris y Markus Gabriel— nos han transmitido sobre el surgimiento del término. El primer relato fue publicado en marzo de 2012 por Ferraris en su *Manifiesto del nuevo realismo* y dice así:

En junio de 2011, en Nápoles, en el Instituto Italiano para los Estudios Filosóficos, encontré a un joven colega alemán, Markus Gabriel, que estaba proyectando un congreso internacional sobre el carácter fundamental de la filosofía contemporánea. Markus me preguntó cuál, en mi opinión, podría ser el título adecuado, y yo le respondí: *New Realism...*

Eran las 13.30 horas del 23 de junio, y el cuño anotado se convertía en el título de un congreso⁶⁰.

Aquí se deja en claro que el término es de inspiración ferrarisiana, pues es el experimentado filósofo italiano quien responde al joven filósofo alemán sobre el estado actual de la filosofía. El contexto del encuentro y la conversación es

⁶⁰ Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, IX.

escueto, pero suficiente para comprender que se intenta introducir una temática general que defina los distintos debates filosóficos que se están realizando tanto en el mundo continental como en el analítico. El segundo relato nos es expuesto por Markus Gabriel en su célebre *Por qué el mundo no existe* al tratar de explicar las motivaciones y presupuestos que están detrás de la publicación de este libro:

La segunda idea fundamental de este libro es el NUEVO REALISMO. El nuevo realismo describe una postura filosófica (que comencé, para decirlo en términos estrictamente autobiográficos, en 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 posmodernidad⁶¹.

En este relato podemos ver que el filósofo alemán reproduce los mismos detalles sobre el encuentro con Ferraris. Ahora bien, aquí se explicita el sentido de oposición a la posmodernidad que el Nuevo realismo representa. Además, así como la posmodernidad se puede entender en términos históricos —la segunda mitad del siglo XX—, de igual forma el Nuevo realismo puede ser entendido en términos epocales —a partir de la segunda década del siglo XXI—. Un último detalle del relato de Gabriel: él mismo se incorpora dentro de esta postura filosófica. Por consiguiente, tanto Ferraris como Gabriel, salvando las diferencias, formarían parte de este cambio de perspectiva en la filosofía europea del siglo XXI.

En tercer lugar, tenemos un relato más extenso de Ferraris en el que se señalan detalles que en los dos textos anteriores no aparecen, otorgando más sentido contextual sobre el surgimiento del término:

El Nuevo Realismo, por decirlo así, es quizás el único debate filosófico cuyo bautismo se conoce con exactitud: tuvo lugar el 23 de junio 2011 a las 13:30 en el restaurante «Al Vinacciolo», Via Gennaro Serra 29, en Nápoles. Puedo ser tan preciso, porque nosotros —Markus Gabriel, un colaborador suyo italiano, Simone Maestroni, y yo— nos habíamos encontrado allí con ocasión de un seminario en el Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Gabriel estaba a punto de organizar un importante congreso en el recién fundado Centro Internacional de Filosofía de Bonn. El objetivo del congreso debería ser identificar un debate internacional que se desarrollase más allá de las antiguas tradiciones (como los de la filosofía europea «continental» y la anglosajona «analítica»). Mi sugerencia fue la de diagnosticar un «Nuevo Realismo», ya que ese título resumía lo que me parecía ser el carácter fundamental de la filosofía contemporánea: un cierto agotamiento del

⁶¹ Markus Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt* (Berlin: Ullstein, 2013), 9–10.

posmodernismo, que se había robustecido por la convicción de que todo estaba construido por el lenguaje, por los esquemas conceptuales, por los medios de comunicación⁶².

Aquí tenemos un relato en el que Ferraris caracteriza el Nuevo realismo como un debate filosófico en el que está sumergido el mundo académico contemporáneo. Se introduce, además, la presencia de un testigo, Simone Maestrone, quien podría dar fe sobre los detalles que aparecen en todos los relatos y que, quizás sea esta la intención de Ferraris, pueda resolver las dudas sobre la proveniencia del término: ¿lo introdujo Ferraris como respuesta al estado de la filosofía contemporánea o fue sugerido previamente por Gabriel? Hemos de decir que el único que da detalles sobre quien utilizó el término en un primer momento ha sido Ferraris. El relato de Gabriel no lo deja del todo claro, simplemente afirma que comenzó a tener la concepción de un nuevo período filosófico posterior a la posmodernidad a partir del encuentro con Ferraris, lo cual podría confirmar el que la inspiración le viniese de Ferraris. En todo caso, lo cierto es que después de esa reunión ambos autores empezaron a proyectar sus propuestas sobre un movimiento filosófico que nació en un restaurante napolitano y que llevará por nombre Nuevo realismo.

Por último, tenemos un relato más reciente que también ha sido transmitido por Ferraris. Aquí las cosas son más explícitas y no deja lugar a interpretaciones:

... el 23 de junio de 2011 a las 13.30 en un restaurante de Nápoles. Markus Gabriel estaba preparando un congreso internacional sobre nuevas tendencias en filosofía y le propuse que lo llamara *New Realism*, porque me pareció que, después de un predominio antirrealista en la posmodernidad, la iniciativa estaba volviendo al realismo⁶³.

⁶² Con este relato inicia Ferraris su conferencia el 27 de marzo de 2012 en Bonn. Cf. Maurizio Ferraris, «Was ist der Neue Realismus?», en *Der neue Realismus*, ed. Markus Gabriel (Berlin: Suhrkamp, 2014), 52. Al año siguiente publicará una versión más sucinta del mismo en Ferraris, *Introducción al Nuevo realismo*, 7–8: «El Nuevo realismo es quizás el único movimiento filosófico del cual se puede indicar con exactitud el lugar y la fecha de su nacimiento: el 23 de junio de 2011, a las 13.30 hs. en el restaurante «Al Vinacciolo», Vía Genero Serra 29, Nápoles. Puedo ser así de preciso porque aquel día nos reunimos allí, el filósofo alemán Markus Gabriel, un colaborador suyo italiano, Simone Maestrone y yo, en un seminario en el Instituto Italiano de Estudios Filosóficos. Markus estaba fundando un Centro Internacional de Filosofía en Bonn y quería inaugurarlo con un gran congreso. Le dije que el título apropiado podría ser *New Realism*, puesto que capturaba aquello que, a mi parecer, era el carácter fundamental de la filosofía contemporánea, un cierto agotamiento con respecto al constructivismo, es decir, con la tesis según la cual todo está construido por el lenguaje, por los esquemas conceptuales, por los medios de comunicación».

⁶³ Maurizio Ferraris, «Surgimiento y desarrollo del nuevo realismo», *Estudios Filosóficos* 68, n.º 199 (2019): 427.

El término «New realism», por tanto, fue propuesto por Ferraris. Gabriel coincide con él y prueba de ello será la celebración del congreso con ese título en marzo de 2012 en Bonn. Además, este último relato insiste nuevamente en la característica fundamental de lo que significa el Nuevo realismo: la oposición al antirrealismo posmoderno. Esta primera motivación que conduce a Ferraris y a Gabriel a utilizar con agrado el término «nuevo realismo» como oposición al antirrealismo en filosofía y a una época concreta dominada por la hegemonía de la posmodernidad, es ampliada y especificada más adelante con el fin de explicar mejor el sentido de esta oposición señalando que el Nuevo realismo es, en sentido estricto, una crítica al construccionismo, pero no solo al posmodernismo, sino también a la filosofía de los últimos dos siglos⁶⁴.

Siguiendo las huellas de los orígenes del Nuevo realismo, hemos de considerar ahora algo con lo que Ferraris estaría totalmente de acuerdo: el nacimiento documental del término. Aunque ha quedado bien documentado en cuatro relatos los detalles del surgimiento del término, el acto de materialización y concretización de la idea de designar como Nuevo realismo tanto a una postura intelectual como a un momento histórico se lleva a cabo en tres actos documentales: el primero, el artículo publicado en el periódico italiano *La repubblica* el 8 de agosto de 2011 de Maurizio Ferraris⁶⁵; el segundo, la publicación del *Manifiesto del nuevo realismo* de Maurizio Ferraris el 15 de marzo de 2012; el tercero, la realización del congreso internacional de filosofía organizado por Markus Gabriel en Bonn en marzo de 2012 cuyo título era, precisamente, *Prospects for a New Realism*⁶⁶.

En el orden de acontecimientos, hemos de decir que después de la comida en Nápoles Markus Gabriel había encontrado el título apropiado para reunir a un número significativo de filósofos entre los que encontramos a Jovan Babić (Universidad de Belgrado), Akeel Bilgrami (Universidad de Columbia), Paul Boghossian (Universidad de New York), Petar Bojani (Universidad de Belgrado), Mario De Caro (Universidad de Roma Tre), Werner Gephart (Universidad de Bonn), Lewis Gordon (Universidad del Temple de Filadelfia), Susan Haack (Universidad de Miami), Andrea Kern (Universidad de Leipzig), Diego Marconi (Universidad de Turín), Stefano Poggi (Universidad de Florencia), Hilary Putnam (Universidad de Harvard), John R. Searle (Universidad de Berkeley), Pirmin Stekeler-Weithofer (Universidad de

⁶⁴ Ferraris, *Introducción al Nuevo realismo*, 12.

⁶⁵ <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2011/08/08/il-ritorno-al-pensiero-forte.html?ref=search>

⁶⁶ <https://www.recht-als-kultur.de/en/mediacentre/94/>

Leipzig), Dieter Sturma (Universidad de Bonn) y, por supuesto, el propio Maurizio Ferraris. El Nuevo realismo, es decir, la vigencia de un realismo que sea una respuesta al constructivismo e irrealismo de la época posmoderna sería el estandarte que daría unidad y sentido a este encuentro que reuniría a académicos de ambos lados del atlántico.

El sitio Web del *Centro Käte Hamburger para Estudios Avanzados en Humanidades «Recht als Kultur»* anuncia el evento en los siguientes términos:

Junto con el Centro Internacional de Filosofía de Renania del Norte–Westfalia (Bonn), la Cátedra de Epistemología, Filosofía Moderna y Contemporánea de la Universidad de Bonn, a cargo del Prof. Dr. Markus Gabriel (Miembro del Centro Käte Hamburger para Estudios Avanzados en Humanidades «Rechts als Kultur») celebrará un congreso internacional titulado «Perspectivas de un nuevo realismo» del 26 al 28 de marzo de 2012. Además del Centro Käte Hamburger para estudios avanzados en humanidades «Rechts als Kultur», otras instituciones participantes son la Società Italiana di Filosofia Analitica, el Laboratorio di Ontologia (Turín) y el Instituto de Filosofía y Teoría Social (Belgrado). El congreso tendrá lugar en el auditorio de la Universidad de Bonn⁶⁷.

Durante la segunda mitad del 2011 e inicios del 2012 esta información circulaba por internet anunciando el evento. Ahora bien, el acto documental que provoca una reacción en cadena y, por tanto, una amplificación significativa sobre el uso del término «nuevo realismo» es, sin duda, el artículo de Ferraris de *La Repubblica* que llevaba por título «El retorno al pensamiento fuerte». Lo primero que se dice, con una clara alusión al *Manifiesto del partido comunista*, es que «un espectro recorre Europa: *New Realism*». E inmediatamente después hace referencia al evento que se está preparando en Bonn y cuyos organizadores son Markus Gabriel (Bonn), Maurizio Ferraris (Turín) y Petar Bojanic (Belgrado). Lo que Ferraris explicita en el artículo es la presencia de un proceso de restitución del realismo que durante muchas décadas había sido considerado algo negativo (a nivel filosófico, epistemológico, ético y político). En este breve escrito, Ferraris propone un itinerario intelectual bastante concreto y que delinearé su proyecto de un Nuevo realismo.

En primer lugar, el Nuevo realismo critica la idea según la cual todo es una construcción, incluido el mundo natural. Aquí resultan importantes los antecedentes de Searle —*La construcción de la realidad social* (1995)— y Umberto Eco —*Los límites de la interpretación* (1990) y *Kant y el ornitorrinco* (1997)—. En segundo lugar, se supera la idea de una estética en términos de teoría de la

⁶⁷ <https://www.recht-als-kultur.de/en/activities/conferences-and-workshops.2/conference-prospects-for-a-new-realism.59/>

ilusión —Ferraris mismo ha escrito sobre el tema: *Estética racional* (1997) y *El mundo externo* (2001)—, y se propone una estética como teoría de la percepción que permite abrirnos a la comprensión del mundo externo. En tercer lugar, el Nuevo realismo se opone al primado de la solidaridad sobre la objetividad tal y como se ha presentado en el pensamiento débil (Vattimo) y en la teoría irónica (Rorty).

En este horizonte, el Nuevo realismo se exhibe como un movimiento que busca restaurar el valor de la ontología, de la crítica y de la Ilustración. Para Ferraris, la ontología del Nuevo realismo se sostiene en la noción de inenmendabilidad, la cual nos permite reconocer un ámbito de lo real que se mantiene impermeable a nuestras interpretaciones y esquemas conceptuales. Por su parte, la crítica significa el rechazo de la etiqueta de quietismo y conservadurismo con la que ha sido caricaturizada la filosofía realista. En este sentido, el realismo que defiende Ferraris asume la especulación filosófica y el criticismo como consignas. Finalmente, el Nuevo realismo se inscribe en el horizonte de los ideales de la modernidad y la Ilustración. Esto quiere decir que, sin renunciar a los grandes aportes que la filosofía contemporánea ha dado a la humanidad, es necesario rehabilitar el sentido de la racionalidad, de la ciencia y del saber frente al primado de la emotividad, el relativismo y el nihilismo. Ferraris sugiere así que el «Nuevo realismo es también un humanismo».

Por tanto, la fecha de la publicación del artículo, esto es, el 8 de agosto de 2011 es considerado por Ferraris el día de la oficialización del término. Nos cuenta que ese día él se encontraba en el aeropuerto de Atenas cuando empezó a recibir una ingente cantidad de mensajes de texto y correos electrónicos a propósito de su publicación «como si ese nombre hubiera captado un aspecto de aquello que confusamente se llama espíritu de la época»⁶⁸. Siguiendo las coordenadas de lo expuesto en el artículo de la *Repubblica*, el 15 de marzo de 2012 —solo algunos días antes de la celebración del congreso en Bonn— Maurizio Ferraris publica la que será, sin lugar a duda, la obra con la que se reconocerá su propuesta filosófica, a saber, *El manifiesto del nuevo realismo*. El libro cuenta con algo más de 120 páginas. Su estructura es simple, pero clara y directa: «el péndulo del pensamiento que a inicios del siglo XX se inclinaba hacia el antirrealismo en sus varias versiones... con la curva final del siglo se había desplazado hacia el realismo»⁶⁹. Su contenido es una ampliación de lo propuesto en el artículo: 1) se expone el debilitamiento de lo real en la

⁶⁸ Ferraris, *Introducción al Nuevo realismo*, 9.

⁶⁹ Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, IX.

posmodernidad; 2) se defiende el valor de lo real y el primado de la ontología; 3) se restituye el sentido del realismo como filosofía crítica; y, finalmente, 4) se rehabilita la Ilustración como instrumento de emancipación.

Ahora bien, según hemos dicho, la realización del congreso en Bonn se realiza algunos días más tarde (del 26 al 28 de marzo de 2012). El jueves 27 de marzo de 2012 —el segundo día del congreso— Maurizio Ferraris presenta una conferencia con el título *¿Qué es el nuevo realismo?*⁷⁰ En esta conferencia no encontramos nada nuevo que no haya sido ya expuesto en el *Manifiesto*. Inicia con la historia sobre la conversación en el restaurante napolitano, luego hace una aclaración geográfica y temática del surgimiento del Nuevo realismo (Europa y la filosofía continental) y prosigue con la exposición de sus principales tesis.

Pasemos ahora al segundo punto importante: el origen teórico y el sentido filosófico del Nuevo realismo. Aquí hemos de considerar dos aspectos fundamentales que nos han sido transmitidos por el propio Ferraris. En primer lugar, el contexto filosófico que está definido por la transformación de la cultura filosófica contemporánea como resultado de un triple movimiento: 1) el final del giro lingüístico; 2) el retorno a la percepción; 3) el giro ontológico⁷¹. En segundo lugar, el Nuevo realismo de Ferraris se presenta como un proyecto filosófico que se erige sobre la base de tres pilares fundamentales: 1) la estética como teoría de la sensibilidad; 2) la ontología como teoría de la in-enmendabilidad; 3) la ontología social como teoría de la documentalidad⁷².

En cuanto al origen teórico, empecemos por el giro lingüístico. Como es bastante conocido, el giro lingüístico está vinculado a la filosofía analítica y hunde sus raíces en el *Tractatus lógico-filosófico* de Wittgenstein (1921). El término fue introducido por Gustav Bergmann y alcanzó popularidad gracias a la compilación de escritos sobre el tema editado por Richard Rorty, cuyo título era, precisamente, *El giro lingüístico*⁷³. Este movimiento asume un método común y específico de investigación cuyo pilar se encuentra en el análisis del lenguaje. En términos del propio Rorty, esta nueva forma de hacer filosofía significa que los problemas filosóficos son problemas que pueden resolverse (o

⁷⁰ El contenido de esta conferencia, omitiendo únicamente el primer párrafo en el que se cuenta la anécdota en el restaurante napolitano, fue publicado en Maurizio Ferraris, «On New Realism», *Kairos. Revista de Filosofia e Ciência* 8 (2013): 45–65. Posteriormente se publicó la conferencia completa en alemán en el libro que recoge la conferencia del evento en Bonn: Ferraris, «Was ist der Neue Realismus?»

⁷¹ Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, 27–28.

⁷² Ferraris, X–XI.

⁷³ Richard Rorty, *The linguistic turn* (Chicago: University of Chicago Press, 1967).

disolverse) ya sea reformando el lenguaje o entendiendo más sobre el lenguaje que usamos actualmente⁷⁴. Por su parte, en el terreno de la filosofía continental este giro hacia el lenguaje toma cuerpo en la filosofía hermenéutica. Los autores que desarrollan e intensifican la interpretación como ideal de comprensión son Heidegger⁷⁵ y Hans–Georg Gadamer⁷⁶. Esta filosofía ha sido uno de los espacios preferidos por los autores posmodernos en Europa. Un claro ejemplo de esto es Vattimo, quien desde la hermenéutica propone el *Adiós a la verdad*⁷⁷.

Ahora bien, en la conferencia de Ferraris pronunciada en Bonn explica que ambos movimientos centrados en el lenguaje, tanto en la tradición analítica como en la continental, comparten un construccionismo de base que hunde sus raíces en la negación de la cosa–en–sí tal como es presentado en la filosofía trascendental de Kant⁷⁸. Esto lleva a concebir el conocimiento como mediación en el que la construcción de la experiencia pasa a ser la nota característica. Esta concepción de constructivismo generalizado empieza a perder fuerza a ambos lados del atlántico durante la última década del siglo XX. Expresión del agotamiento de la centralidad del lenguaje como medio de construcción encontramos el libro de Searle *La construcción de la realidad*⁷⁹ y el de Umberto Eco *Los límites de la interpretación*⁸⁰. Esta atmosfera crítica preparará el terreno para el surgimiento del Nuevo realismo.

Pasemos ahora el retorno a la percepción. Según entiende Ferraris esta problemática, la filosofía moderna —desde Descartes hasta Kant— ha minusvalorado la percepción sensible en aras de una experiencia más confiable y segura: la experiencia científica cuyo modelo son las matemáticas. Será, precisamente, en este contexto en el que se desarrolla la estética entendida como teoría del arte. El propio Ferraris desde los años 90 empieza una cruzada con el fin de devolver el valor a la estética como teoría de la experiencia vinculada a la verdad y no tanto como filosofía del arte relacionada con la

⁷⁴ Rorty, 3.

⁷⁵ Martin Heidegger, *Ontología: hermenéutica de la facticidad* (Madrid: Alianza, 2000).

⁷⁶ Hans–Georg Gadamer, *Verdad y Método* (Salamanca: Sígueme, 2001).

⁷⁷ Gianni Vattimo, *Addio alla verità* (Roma: Meltemi, 2009).

⁷⁸ Ferraris, «Was ist der Neue Realismus?», 54–55. Es interesante ver que este diagnóstico de la complementariedad entre la filosofía analítica y la hermenéutica es compartido por Habermas. Cf. Jürgen Habermas, «Hermeneutic and Analytic Philosophy. Two Complementary Versions of the Linguistic Turn?», *Royal Institute of Philosophy Supplement* 44 (1999): 413–41.

⁷⁹ John R. Searle, *La construcción de la realidad social* (Barcelona: Paidós, 2004).

⁸⁰ Umberto Eco, *I limiti dell'interpretazione* (Milano: Bompiani, 1990).

ficción y la irrealidad⁸¹. De modo audaz Ferraris muestra que la relación ente sensibilidad e intelecto dirige la problemática hacia el sentido de la existencia de un mundo externo, es decir, de la realidad independiente de los esquemas conceptuales y de órganos de percepción. Asimismo, constata una inflación epistemológica en la filosofía contemporánea⁸². Por tanto, se critica el abuso de los esquemas conceptuales y de los argumentos trascendentales en ontología⁸³. En este sentido, la recuperación de la estética como teoría de la percepción ha sido el tema recurrente en la filosofía de Ferraris desde finales del siglo XX. A este respecto, la fenomenología ha desempeñado una función importante en la rehabilitación del problema de la percepción. Autores del siglo XX como Wilhelm Schapp⁸⁴ y Maurice Merleau-Ponty⁸⁵, siguiendo las enseñanzas de Husserl, fueron pioneros en este movimiento. Una importante contribución, vinculándose a la escuela de Brentano y a la *Gestaltpsychologie*, la encontramos a Paolo Bozzi⁸⁶. Por su parte, en el ámbito anglosajón la neurofenomenología ha realizado importantes contribuciones al debate⁸⁷.

Llegamos ahora al giro ontológico. Ferraris explica que, desde la modernidad, coincidiendo con la imposibilidad de acceso al mundo y la reducción de la experiencia a la experiencia científica también se produjo un giro hacia la epistemología cuya consecuencia más significativa es el debilitamiento de la ontología. Sin embargo, desde finales del siglo XIX en adelante ha habido autores que han intentado defender la prioridad de la ontología sobre la teoría de conocimiento⁸⁸, recuperando así su sentido como ciencia del objeto. Entre los defensores de la ontología como teoría del objeto, es decir, de la equivalencia entre entidad, objeto y cosa, tenemos a Natorp⁸⁹, Twardowski⁹⁰ y Alexius Meinong⁹¹. Ahora bien, Gustav Bergmann, el mismo

⁸¹ Las principales obras de este período son Maurizio Ferraris y Pietro Kobau, *Analogon Rationis* (Milano: CUEM, 1994); Maurizio Ferraris, *Estetica razionale* (Milano: R. Cortina, 2011).

⁸² Maurizio Ferraris, *Il mondo esterno* (Milano: Bompiani, 2001), 22.

⁸³ Ferraris, 18.

⁸⁴ Wilhelm Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung* (Göttingen: Kaestner, 1910).

⁸⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945).

⁸⁶ Paolo Bozzi, *Fisica ingenua. Oscillazioni, piani inclinati e altre storie: studi di psicologia della percezione* (Milano: Garzanti, 1990).

⁸⁷ Para un estudio del tema véase Ricardo Mejía Fernández, *El giro fenomenológico en las neurociencias cognitivas* (Barcelona: Edicions de la Facultat de Teologia de Catalunya, 2019).

⁸⁸ Maurizio Ferraris, *Documentalità: perché è necessario lasciar tracce* (Roma: Laterza, 2009), 10 y ss.

⁸⁹ Paul Natorp, *Einleitung in die psychologie nach kritischer methode* (Freiburg: Mohr, 1888).

⁹⁰ Kazimierz Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* (Wien: A. Hölder, 1894).

⁹¹ Alexius Meinong, *Über Gegenstandstheorie* (Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1904).

autor que ha introducido el término «giro lingüístico», ha realizado un enorme esfuerzo por rehabilitar la ontología y el realismo en Norteamérica⁹².

En lo que respecta a la segmentación interna del Nuevo realismo ferrarisiano, hemos dicho que encontramos tres apartados: la estética, la ontología y la documentalidad. Sobre la estética es suficiente lo dicho anteriormente respecto a la recuperación de la percepción. Quedaría por añadir que la estrategia de Ferraris consiste en la valoración de la experiencia ordinaria, en oposición a la experiencia científica. La primera saca a relucir el carácter in-enmendable del mundo externo, mientras que la segunda implica un cuadro normativo en el que la sentencia de Kant «las intuiciones sin conceptos» tendría sentido. Sin embargo, se trataría de un tipo de experiencia bastante específico y no de la percepción sensible en general. La primera diferenciación, por tanto, se hace entre experiencia ordinaria y experiencia científica. Por su parte, sobre la ontología del Nuevo realismo vale también lo dicho sobre el primado de la ontología sobre la epistemología. Simplemente hemos de añadir que se hace una segunda diferenciación, a saber, entre lo que es —ontología— y lo que sabemos sobre lo que es —epistemología—.

Queda aún por explicar el sentido de una ontología social como documentalidad. En primer lugar, se explica que hay tres tipos de objetos: naturales, ideales y sociales. Los objetos naturales están en el espacio y en el tiempo independientemente de los sujetos; los objetos ideales están fuera del espacio y del tiempo independientemente de los sujetos; los objetos sociales están en el espacio y en el tiempo dependiendo de los sujetos⁹³. En segundo lugar, los objetos sociales dependen de los sujetos, pero no son subjetivos. Esto quiere decir que, si no hubiera sujetos capaces de reconocer objetos sociales, no habría objetos sociales. La consecuencia de esta consideración es que el trascendentalismo, inaplicable a los objetos naturales, parece que explica bien la naturaleza de los objetos sociales⁹⁴. En tercer lugar, la regla constitutiva del mundo social es Objeto = Acto Inscrito porque los objetos sociales son el resultado de actos sociales caracterizados por el hecho de estar inscritos en algún soporte⁹⁵. Esto nos conduce a corregir el axioma derridiano según el cual «nada existe fuera del texto» por «nada social existe fuera del texto»⁹⁶. Aquí la

⁹² Gustav Bergmann, *Realism: a critique of Brentano and Meinong* (Madison: University of Wisconsin Press, 1967); Gustav Bergmann, *New Foundations of Ontology* (Madison: University of Wisconsin Press, 1992).

⁹³ Ferraris, *Documentalità: perché è necessario lasciar tracce*, 358–59.

⁹⁴ Ferraris, 259–360.

⁹⁵ Ferraris, 360.

⁹⁶ Ferraris, 360.

tercera diferenciación que se debe hacer es entre un textualismo fuerte (Derrida) y un textualismo débil (Ferraris).

§ 4. El Nuevo realismo frente a la Posmodernidad

Ahora intentaremos comprender las propuestas de superación que el Nuevo realismo defiende como alternativa al relativismo, escepticismo y nihilismo a los que conduce la posmodernidad. Ferraris inicia su *Manifiesto* enunciando los dogmas de lo posmoderno: 1) la realidad está socialmente construida y, por tanto, es infinitamente manipulable; 2) la verdad es una noción inútil porque la solidaridad es más importante que la objetividad⁹⁷. El camino que lleva a defender el constructivismo ontológico (primer dogma) y el solidarismo epistemológico (segundo dogma) está compuesto por tres falacias —ser–saber, acertar–aceptar y saber–poder— que cohesionan el proyecto filosófico de la posmodernidad y que llevan a reemplazar la realidad por una ficción que Ferraris denomina «realytismo», es decir, la realidad convertida en fábula⁹⁸. Antes de proceder a la presentación de las tres falacias hemos de describir brevemente el realismo ficcional de la posmodernidad. Este «realytismo», según explica Ferraris, se configura a través de tres nociones: la ironización, la desublimación y la desobjetivación.

La ironización consiste en una actitud de creencia débil. Esto quiere decir que la actitud filosófica consiste en no posicionarse a favor de ninguna propuesta, so pena de ser considerado fundamentalista. En otras palabras, consiste en no creen en nada, ni siquiera en lo que se defiende. Sus mayores exponentes serían Rorty y Vattimo, pero sus raíces las encontramos en Deleuze y Foucault⁹⁹. Por su parte, la desublimación asume el deseo como elemento de emancipación. Sus raíces las encontramos en Nietzsche y puede ser definida como una revolución desiderante¹⁰⁰. Por último, desobjetivación se sostiene sobre la idea según la cual la objetividad, la realidad y la verdad son un mal¹⁰¹. Esto implica un desprecio por el saber que conduce a la imposición de la voluntad de poder, ya que si no hay una razón que sea válida para todos, la razón del más fuerte será siempre la mejor¹⁰². El más claro ejemplo de esto es la

⁹⁷ Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, XI.

⁹⁸ Ferraris, 6.

⁹⁹ Ferraris, 12–13.

¹⁰⁰ Ferraris, 16–17.

¹⁰¹ Ferraris, 20.

¹⁰² Ferraris, *Introducción al Nuevo realismo*, 27.

política de la administración Bush: «somos un imperio y creamos la realidad»¹⁰³.

Vayamos ahora a las falacias que están detrás del «realismo». La primera falacia, la del ser-saber, es también denominada falacia trascendental. En síntesis, esta consiste en

... la total absorción de la ontología en la epistemología, según una estrategia en tres movimientos. Primero, se asume que lo que es (ontología) está determinado por aquello que sabemos (epistemología): «las intuiciones sin concepto son ciegas». Segundo, se afirma que lo que sabemos está determinado por nuestros esquemas conceptuales: «el yo pienso debe acompañar todas mis representaciones». Tercero, (se trata de un movimiento sucesivo a Kant y se puede datar alrededor de Nietzsche) se descubre, o se cree descubrir, que estos esquemas a su vez son determinados por otros esquemas (tradicción, textos, uso y costumbres), con un regreso al infinito cuyo resultado es: «no hay hechos, solo interpretaciones»¹⁰⁴.

Para Ferraris, la verdadera revolución kantiana ha consistido en invertir el orden del ser y del saber, teniendo como consecuencia que la ontología (el ser) dependa de los esquemas conceptuales. De este modo, desde Kant a la posmodernidad se ha llevado a cabo un «abuso de los esquemas conceptuales y de los argumentos trascendentales»¹⁰⁵, en detrimento de la ontología. Por un lado, es difícil actuar en la esfera científica o en la interacción política y social sin conceptos, pero, por otro lado, no es cierto que se necesiten conceptos para cualquier experiencia¹⁰⁶. Ahora bien, Si asumimos que los esquemas conceptuales tienen un valor constitutivo respecto de cualquier tipo de experiencia, de esto se sigue que estas tienen un valor constitutivo respecto de la realidad¹⁰⁷. Esta fundación del mundo en la subjetividad es la que heredará la posmodernidad y que conectará a Kant con Derrida.

La segunda falacia es la de acertar-aceptar. Aquí el énfasis es ético-político y consiste en sostener que el realismo conlleva la aceptación del estado de cosas existentes¹⁰⁸. Ferraris afirma que la interpretación que acusa de quietismo a todo realismo es una consecuencia directa de la reducción de la ontología en la

¹⁰³ Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, 23.

¹⁰⁴ Maurizio Ferraris, ed., *Storia dell'ontologia* (Milano: Bompiani, 2008), 19-20.

¹⁰⁵ Ferraris, *Il mondo esterno*, 16.

¹⁰⁶ Maurizio Ferraris, *Goodbye, Kant!: cosa resta oggi della Critica della ragion pura* (Milano: Tascabili Bompiani, 2004), 73-84.

¹⁰⁷ Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, 35.

¹⁰⁸ Ferraris, 61.

epistemología, puesto que, si el mundo es mi construcción, ¿no puedo acaso cambiarlo cuando quiera?; pero si, al margen de esta pretensión, fuera la construcción de otros: ¿no sería esto un motivo más para decretar su irrealdad?¹⁰⁹ En este contexto, el irrealismo y el emotivismo se vuelven principios de emancipación¹¹⁰.

Finalmente, tenemos la tercera falacia saber–poder. Aquí el ataque se dirige directamente a la tradición ilustrada. Se podría decir que en la posmodernidad ha prevalecido la visión nietzscheana según la cual el saber es un instrumento de dominio y una manifestación de la voluntad de poder¹¹¹. Por tanto, el saber sería opresor. En un primer momento, se expresa en la idea de que el saber no tiene motivaciones desinteresadas¹¹²; luego, en la idea según la cual la organización del saber está estrechamente determinada por motivaciones de poder¹¹³; finalmente, en el pensamiento débil, donde se asume que disponer de la verdad tiende a ser dogmático o violento¹¹⁴. Ferraris encuentra un vínculo estrecho entre la modernidad (Kant) y la posmodernidad (Foucault) en el corazón de esta falacia, puesto que «Kant considera que nosotros no tenemos acceso directo a la conciencia y que el yo pienso debe necesariamente acompañar nuestras representaciones y Foucault considera que el yo pienso y los esquemas conceptuales son vías de afirmación de la voluntad de poder»¹¹⁵.

Esta falacia sigue la siguiente lógica: si la realidad está construida por el saber y el saber está construido por el poder; entonces, la realidad está construida por el poder¹¹⁶. En este escenario, la posmodernidad en tanto movimiento anti–ilustrado es una declaración de rechazo al saber y a la cultura porque son entendidas como instrumentos de dominación. La emancipación consistiría, por tanto, en una exaltación de la ignorancia y en rechazo del proyecto ilustrado. De este modo, con un enésimo salto mortal, la emancipación radical se puede tener únicamente en el no–saber, en el retorno al mito y a la fábula¹¹⁷.

¹⁰⁹ Ferraris, 62.

¹¹⁰ Ferraris, *Introducción al Nuevo realismo*, 30.

¹¹¹ Ferraris, *Manifiesto del nuovo realismo*, 87.

¹¹² Ferraris, 88.

¹¹³ Ferraris, 89.

¹¹⁴ Ferraris, 90.

¹¹⁵ Ferraris, *Introducción al Nuevo realismo*, 29.

¹¹⁶ Ferraris, 29–30.

¹¹⁷ Ferraris, *Manifiesto del nuovo realismo*, 100–101.

Hecho el diagnóstico, Ferraris propone soluciones a cada una de estas falacias. Empezando por la falacia ser-saber, cuya consecuencia es la absorción de la ontología en la epistemología, Ferraris intenta demostrar la diferencia de ambas esferas y proponer una rehabilitación de la ontología. De este modo, propone una triple diferenciación: verdad \neq realidad¹¹⁸; mundo interno \neq mundo externo¹¹⁹; ciencia \neq experiencia¹²⁰. Proponer y articular estas distinciones parece ser, según explica Ferraris, una maniobra indispensable para delinear las características genuinas de una ontología.

Primero, la realidad no es la verdad: la realidad es algo que existe, la verdad es la propiedad de un juicio sobre algo que existe. El hecho de que para cada verdad haya algo, un factor de verdad, algo que lo hace verdadero, demuestra que la verdad está fundada en la realidad...

Segundo... el mundo externo no depende del mundo interno: la realidad física trasciende la conciencia y el aparato conceptual con el que comprendemos el mundo.

En tercer lugar, existe una diferencia entre experiencia y ciencia: los modos en los manejamos la realidad, desde la perspectiva de la vida cotidiana, de la experiencia práctica y estética, y de la experiencia perceptiva, no son una forma de ciencia degradada o primitiva, sino actividades en gran medida no relacionadas con la ciencia¹²¹.

El mismo Ferraris resume esta propuesta con el siguiente esquema¹²²:

EPISTEMOLOGÍA	ONTOLOGÍA
<i>Verdad</i>	<i>Realidad</i>
No nace de la experiencia, sino que resulta orientada teleológicamente hacia ella Es enmendable	No está naturalmente orientada hacia la ciencia Es in-enmendable
<i>Mundo interno</i>	<i>Mundo externo</i>
(= interno a los esquemas conceptuales) Paradigma: <i>el esquema conceptual</i> Está en la cabeza, se refiere al mundo	(= externo a los esquemas conceptuales) Paradigma: <i>todo lo que no es enmendable</i>

¹¹⁸ Ferraris, *Documentalità: perché è necessario lasciar tracce*, 92–96.

¹¹⁹ Ferraris, 96–100.

¹²⁰ Ferraris, 100–109.

¹²¹ Ferraris, 90–91.

¹²² Ferraris, 91.

<i>Ciencia</i>	<i>Experiencia</i>
Lingüística	No necesariamente lingüística
Histórica	No histórica
Libre	In-enmendable
Infinita	Finita
Teleológica	No necesariamente teleológica

Aquello que sobresale en la propuesta de rehabilitación de la ontología es la introducción del concepto de in-enmendabilidad de lo real, el cual determina el contenido no conceptual de la experiencia. Por ello es un principio contrastivo que manifiesta lo real como no-yo¹²³. Esto nos permite afirmar el hecho de que existe un mundo in-enmendable del ser y de la experiencia que surge con plena independencia de los esquemas conceptuales y del saber¹²⁴. Asimismo, Ferraris añade un experimento para demostrar la independencia del mundo externo respecto de nuestros esquemas conceptuales. En su última versión es denominado el experimento de la pantufla¹²⁵ o el argumento de la interacción¹²⁶. Lo podemos resumir de la siguiente manera:

(1) *Hombres*. Supongamos que un hombre mira una alfombra en la que hay una pantufla. Este le pide a otro hombre que le acerque la pantufla. El segundo hombre lo hace sin mayores dificultades. Esto demuestra que si en verdad el mundo externo dependiese únicamente de nuestros esquemas conceptuales el hecho de que ambos sujetos poseyeran distintas estructuras mentales (o neuronas) debería hacer imposible el compartir la misma pantufla en un mismo mundo. (2) *Perros*. Supongamos que un perro ha sido adiestrado de tal forma que cuando se le dice «tráeme la pantufla» este va y nos la trae. El perro realiza esta acción sin mayores dificultades. Aquí el caso resulta más interesante, pues la estructura mental (neuronas) y los esquemas conceptuales resultan con evidencia ser diferentes. Lo importante aquí es que el objeto externo a la mente del hombre y del perro es el mismo e interactúa con ambas especies de manera distinta, aunque imponiéndole a cada uno sus propias estructuras ontológicas al margen de sus estructuras epistemológicas. (3) *Orugas*. Una oruga no tiene cerebro, ni orejas ni ojos. Además, es más pequeño que la pantufla. El único sentido que posee es el tacto. En su caso, no es posible decirle «tráeme la pantufla». Sin embargo, si esta se encuentra sobre la alfombra y al avanzar se

¹²³ Ferraris, *Introducción al Nuevo realismo*, 44.

¹²⁴ Ferraris, 49.

¹²⁵ Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, 39-42. Anteriormente fue presentado con el título de argumento de la pantufla. Cf. Ferraris, *Il mondo esterno*, 90-91.

¹²⁶ Ferraris, *Introducción al Nuevo realismo*, 51.

encuentra con la pantufla tiene dos opciones: o bien pasa alrededor o bien la atraviesa por encima. En cualquiera de los dos casos, se encuentra con el ser y sus propiedades de pantufla, aunque su encuentro sea diferente del que tienen un ser humano y un perro adiestrado. (4) *Hiedras*. No poseen ojos ni ningún otro sentido. No obstante, se desliza sobre las paredes como si las vieses y se alejan de las fuentes de calor que las molestan. Esta planta, así como hace la oruga, también podría rodear o pasar por encima de la pantufla. Sin poseer estructuras de sensibilidad, su comportamiento físico reconoce la presencia de un objeto externo y se comporta de una manera similar a otros seres que poseen esquemas conceptuales. (5) *Pantuflas*. Una pantufla no posee sentidos, ni siquiera es animada. Sin embargo, si la lanzamos sobre la pantufla que está sobre la alfombra, ambas se encontrarían, aunque ninguna posea ni esquemas conceptuales ni órganos de percepción.

Según puede verse, lo que Ferraris quiere demostrar es que un hombre, un perro, un gusano, una planta y una pantufla pueden interactuar independientemente de las representaciones o esquemas conceptuales. Esto es así porque, aunque poseen diferentes visiones del mundo, todos están presentes en un mundo externo y esto les permite interactuar en un mundo común¹²⁷.

Centrándonos ahora en la respuesta a la segunda falacia, la del quietismo, Ferraris rechaza la identificación entre realismo y aceptación pasiva del estado de cosas. Asimismo, denuncia que la opción propuesta por la posmodernidad haya sido un constructivismo radical que puede ser caracterizado como un textualismo fuerte.

Para los textualistas fuertes hay objetos naturales (enfermedades, por ejemplo) que son tratados como objetos sociales (la crítica literaria) y, en general, no hay ninguna diferencia entre el hecho de que algo exista independientemente de nuestros esquemas conceptuales (la enfermedad) y el hecho de que haya cosas cuya existencia dependa estrictamente de nuestros esquemas conceptuales (la crítica literaria o el desarrollo de una nueva terapia, cuyo éxito, sin embargo, dependerá de su efectividad). De esta manera, encontramos un mundo que oscila entre solidas obviedades (la crítica literaria es socialmente construida) y completos absurdos (la enfermedad es socialmente construida)¹²⁸.

Para resolver este reduccionismo textualista, Ferraris propone volver la mirada hacia los objetos —recordemos que la rehabilitación de la ontología era un primado de los objetos sobre los sujetos— e intentar comprenderlos por sí mismos. Por tanto, el primer movimiento consistirá en establecer una correcta

¹²⁷ Ferraris, 51.

¹²⁸ Ferraris, *Documentalità: perché è necessario lasciar tracce*, 159.

clasificación de objetos o como lo ha denominado el propio Ferraris: un catálogo ontológico.

Los objetos físicos, como las mesas y los lagos, ocupan un lugar en el espacio y en el tiempo, y existen también si no los pensamos; los objetos ideales, como los números, las relaciones y los teoremas, diversamente de los objetos físicos, no ocupan un lugar en el espacio y en el tiempo, sin embargo, como los objetos físicos, existen también si no los pensamos. Los objetos sociales, en cambio, como los matrimonios y las graduaciones, ocupan una porción modesta de espacio (aclararé más adelante este punto: se trata, *grasso modo*, del espacio ocupado por un documento) y una porción más o menos extendida de tiempo, pero nunca infinita (diversamente de los objetos ideales, los objetos sociales parecen tender hacia su fin: el teorema de Pitágoras tiene sentido precisamente porque es eterno, una letra de cambio lo tiene por la razón opuesta, esto quiere decir que tarde o temprano expirará, aunque puede haber obviamente objetos sociales como el Sacro Imperio Romano o las dinastías egipcias que duran mucho más que la vida de un individuo). Así, los objetos sociales parecen estar entre la materialidad de los objetos físicos y la inmaterialidad de los objetos ideales¹²⁹.

Hecha esta clasificación, Ferraris puede explicar la relación entre la aceptación, la transformación y la realidad. En primer lugar, la ontología revela un mundo independiente de la conciencia. En esta esfera encontramos los objetos naturales que imponen sus estructuras a los sujetos. Ante el mundo externo — gracias al principio de in-enmendabilidad— no hay otra alternativa que la aceptación. Para ayudarnos a comprenderlo mejor, se presenta el argumento arqueológico que sacaría a la luz el principio de irrevocabilidad de lo real.

Tómese, por ejemplo, el caso de los dinosaurios: existieron hace millones de años, después desaparecieron y quedan los fósiles. Es una prueba evidente del hecho que hubo formas de vida organizada que se desarrollan de manera completamente independientes de nuestro lenguaje, de nuestro saber y de nuestros esquemas conceptuales. O también, si queremos, manifestación de una ontología que precede en millones de años a toda posible epistemología¹³⁰.

Así sucede con los eventos arqueológicos y con los eventos históricos en los que están involucrados los humanos: la irrevocabilidad de los eventos pasados muestra que las interpretaciones se dan sobre los hechos y los hechos se verifican en un mundo de objetos¹³¹. Ahora bien, ¿dónde queda el espacio para

¹²⁹ Ferraris, *Storia dell'ontologia*, 468.

¹³⁰ Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, 67.

¹³¹ Ferraris, *Introducción al Nuevo realismo*, 46.

la transformación del mundo y para las revoluciones que hemos ido experimentando a lo largo de la historia? Ferraris se sirve de su clasificación de objetos para introducir su proyecto de una ontología social como documentalidad. Aquí se intenta explicar que identificar objetos naturales con objetos sociales ha llevado a la falsa impresión de que la realidad en sí misma es manipulable y deconstruible a voluntad. Sin embargo, aquello que realmente es deconstruible y objeto de transformación es aquella parcela de lo real que depende de las conciencias —o de los sujetos— tanto para su génesis como para su permanencia en el mundo, a saber, los objetos sociales y el mundo que se configura a partir de ellos: el mundo social.

En este proyecto la propuesta de Ferraris ha de concebirse como un textualismo débil integrado dentro de un realismo crítico. Este último sería una doctrina crítica en dos sentidos: (1) en sentido kantiano, lo cual implica juzgar qué cosa es real y qué cosa no lo es (ontología); (2) en sentido marxista, lo que significa transformar lo que no es justo en justo (política)¹³². En cuanto al textualismo débil, tenemos que decir que su fundamento radica en circunscribir la función constitutiva de la inscripción solo a los objetos sociales y no a los objetos en general. En este sentido, el «nada existe fuera del texto» de Derrida, se transforma en «nada *social* existe fuera del texto». Finalmente, se presenta la regla constitutiva de los objetos sociales en los siguientes términos: Objeto (social) = Acto Inscrito (en algún soporte)¹³³.

Llegamos, finalmente, a la réplica de la falacia ser-poder. Lo primero es dejar constancia de que la posmodernidad proclama una falsa emancipación, puesto que donde la diferencia entre verdad y ficción ha desaparecido no se puede distinguir entre transformar el mundo, creer que se le transforma y soñar que se le ha transformado. Además, ¿cómo se hace para reconocer al verdadero opresor o al verdadero violento si no hay una realidad que sirva de horizonte de verdadera transformación? Lo que está en juego, por tanto, es la noción de verdad. La tesis según la cual, explica Ferraris, la verdad es sinónimo de violencia y opresión resulta problemática. En principio porque no se debe identificar la actitud del místico obsesionado con la del docto razonable; luego, porque es perfectamente plausible tener verdad sin violencia y violencia sin verdad y que, del abandono de la verdad no necesariamente se sigue el abandono de la violencia y el logro de la paz universal; finalmente, si fuera cierto que hay un nexo entre violencia y verdad, entonces, el pensamiento débil

¹³² Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, 61.

¹³³ Ferraris, *Documentalità: perché è necessario lasciar tracce*, 176.

(y su verdad) no podría escapar de la violencia que condena¹³⁴. Por tanto, Ferraris defiende la idea de que la verdad y la realidad están intrínsecamente unidas, pero en una relación de dependencia análoga a la que se da entre ontología y epistemología.

El sacrosanto deseo de emancipación que está detrás del rechazo del saber y la ciencia moderna se convierten en la justificación del populismo mediático si no se le comprende en el contexto de una realidad que se intenta transformar y el de una mentira que se intenta desvelar. Por tanto, la auténtica actitud crítica y el proyecto de liberación debe erigirse sobre la base de un realismo crítico como el propuesto por el Nuevo realismo. Aquí Ferraris se sirve de otro experimento para arrojar una luz en la comprensión de la relación entre ética, política y realismo: el experimento del cerebro ético.

La idea es esta: imaginemos que un científico loco ha puesto unos cerebros en una bañera y los alimenta artificialmente. A través de las estimulaciones eléctricas, los cerebros tienen la impresión de vivir en un mundo real, pero, en efecto, lo que sienten es la consecuencia de simples estimulaciones eléctricas. Imaginemos ahora (modificando el experimento de Putnam) que en esas estimulaciones se recrean situaciones que requieren tomas de posición morales: hay quien sirve como espía y se inmola por la libertad, quien comete malversaciones y quien realiza actos de santidad. ¿Se puede sostener de verdad que en esas circunstancias hay actos morales? Según me parece, no; se trata en el mejor de los casos de representaciones dotadas de contenido moral, pero no son actos morales. Condenar a pasar años en prisión a un cerebro que ha *pensado* que robaba no es menos injusto que santificar a un cerebro que ha *pensado* que realizaba acciones santas. Este experimento demuestra, por tanto, que el solo pensamiento no es suficiente para que haya moral y que esta empieza cuando hay un mundo externo que provoca y consiente la realización de actos y no el simple hecho de imaginarlos¹³⁵.

Este experimento permite a Ferraris distinguir entre actos morales y actos mentales. Esta distinción indispensable en el ámbito de la ética y la política sería incomprensible sin la existencia de un mundo externo. Los actos morales exigen, por su propia naturaleza, una estructura estable en la que la realidad y la ficción no se identifiquen. Asimismo, el definir ciertas representaciones dotadas de contenido moral, de los actos morales propiamente dicho, pone en evidencia que hay numerosos momentos de la vida cotidiana en los que nos enfrentamos con vivencia mentales que no son susceptibles de juicio moral. Esto no significa que la referencia del contenido mental no sea objetiva, lo que

¹³⁴ Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, 90–91.

¹³⁵ Maurizio Ferraris, *Ricostruire la decostruzione: cinque saggi a partire da Jacques Derrida* (Milano: Bompiani, 2010), 91.

quiere decir simplemente es que lo que se denomina juicio moral solo puede realizarse sobre las actuaciones que se dan en el mundo externo. Sin referencia a este mundo no hay moralidad ni transformación posibles.

Resumiendo lo dicho hasta ahora. Ferraris señala que la posmodernidad considera la realidad como una fábula (realismo); identifica tres falacias, una epistemológica (ser-saber), una política (acertar-aceptar) y una ética (ser-poder). La primera está vinculada a la modernidad (Descartes-Kant), la segunda a la deconstrucción (Derrida) y la tercera a la hermenéutica (Foucault-Vattimo). Para responder a la primera reorganiza la ontología y la estética con el fin de defender la existencia del mundo externo; la segunda falacia es superada con una renovación del deconstruccionismo que lo lleva a postular una teoría del mundo social como documentalidad; finalmente, la respuesta contra la tercera falacia es restablecer el valor de la verdad como arma contra la manipulación, es decir, como verdadero ideal de emancipación.

§ 5. Conclusión: el Nuevo realismo por-venir

A algún lector aún le podría quedar la duda sobre la posición temática del Nuevo realismo. ¿En verdad hay algo nuevo en el Nuevo realismo? Estas últimas líneas intentarán resaltar la novedad de la propuesta de Ferraris y, al mismo tiempo, perfilar los horizontes temáticos, metodológicos e institucionales que ha dejado.

En primer lugar, hemos de señalar el sentido del realismo que se defiende. Tal y como ha explicado Ferraris, el Nuevo realismo distingue entre dos sentidos de realidad: por un lado, tenemos la ϵ -realidad, es decir, una realidad epistemológica (lo que los alemanes llaman *Realität*), que es aquella que se vincula con lo que creemos saber sobre aquello que es; por otro lado, tenemos la ω -realidad, es decir, una realidad ontológica (lo que los alemanes llaman *Wirklichkeit*), la cual se refiere a aquello que existe con independencia del conocimiento y se manifiesta como resistencia y como positividad¹³⁶.

En segundo lugar, este realismo no significa una vuelta al realismo ingenuo; por el contrario, después del análisis, diagnóstico y superación de las falacias posmodernas el Nuevo realismo se alinea con la crítica posmoderna respecto al realismo clásico. En este sentido, su crítica posee una matriz posmoderna y deconstructiva que critica la noción de verdad como correspondencia con el mundo tal como es¹³⁷. Por esta razón, la propuesta de Ferraris es un intento de

¹³⁶ Ferraris, «Was ist der Neue Realismus?», 60.

¹³⁷ Ferraris, *Introducción al Nuevo realismo*, 17.

restituir el valor de la modernidad (crítica, especulación, ilustración) y el de la posmodernidad (textualismo, deconstrucción, hermenéutica) mediante un tratado de paz perpetua entre realismo y constructivismo¹³⁸. En estos términos, el realismo de Ferraris es tanto un realismo trascendental¹³⁹ como un realismo deconstructivo¹⁴⁰.

En tercer lugar, el Nuevo realismo también propone una superación de la yuxtaposición entre la filosofía analítica y la filosofía continental mediante la concretización de una filosofía denominada «filosofía global»¹⁴¹, la cual tendría que ser constitutivamente bilingüe: producción en lengua materna y en inglés. Esta dualidad tendría tres aportes significativos. Primero, una competencia científica (filológica e histórica); luego, una competencia teórica donde la forma sería dada por la tradición analítica y los contenidos por la continental; por último, una competencia pública, es decir, la capacidad de dirigirnos a un espacio público, entregando los resultados elaborados técnicamente y en forma lingüísticamente accesibles¹⁴².

En cuarto lugar, como aplicación de la filosofía global habría una nueva relación entre ciencia y filosofía que Ferraris ha denominado «Ciencia Nueva»¹⁴³. En este sentido, Ferraris propone unas «humanidades 4.0 que sean capaces de interactuar con una industria 4.0 y con una ciencia 4.0»¹⁴⁴. Las nuevas humanidades encuentran su materialización en un proyecto realizado entre la universidad de Turín (*Center for Ontology*) y el Politécnico de Turín (*Nexa, Center for Internet & Society*), los cuales en septiembre de 2019 han creado SCIENZA NUOVA, el «Instituto italiano de estudios avanzados Umberto Eco» cuyo objetivo fundamental es dar forma a una nueva figura intelectual que reúna habilidades técnicas y humanísticas y que sea capaz de comprender y gestionar los cambios que tienen lugar en nuestra sociedad. De este modo, la propuesta del Nuevo realismo integra también investigaciones sobre la filosofía de la tecnología¹⁴⁵.

¹³⁸ Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, 34.

¹³⁹ Maurizio Ferraris, «Transcendental Realism», *The Monist* 98 (2015): 215–32.

¹⁴⁰ Ferraris, *Introducción al Nuevo realismo*, 17: «No existe nada más deconstructivo que el realismo».

¹⁴¹ Maurizio Ferraris, *Filosofía globalizzata* (Milano: Mimesis, 2013).

¹⁴² Ferraris, *Introducción al Nuevo realismo*, 17–18.

¹⁴³ Maurizio Ferraris y Germano Paini, *Scienza nuova. Ontologia della trasformazione digitale* (Torino: Rosenberg&Sellier, 2018).

¹⁴⁴ Maurizio Ferraris, *Metafísica de la Web* (Madrid: Dykinson, 2020), 117.

¹⁴⁵ Jimmy Hernández Marcelo, «La filosofía de la tecnología desde el Nuevo realismo», en *Metafísica de la Web*, de Maurizio Ferraris (Madrid: Dykinson, 2020), 9–33.

Por último, el Nuevo realismo parece delinear una especie de método documentalista mediante el cual se pueden estudiar los fenómenos sociales desde la perspectiva documental y documerial tales como el dinero, la deuda, la promesa, la pandemia, el racismo, el género, la discriminación, la migración, entre otros. El propio Ferraris nos introduce a este método con las once tesis con las que termina su *Documentalidad*¹⁴⁶.

Resta por decir, simplemente, que entre las instituciones en las que el Nuevo realismo realiza su actividad de investigación encontramos, en primer lugar, el *Center for Ontology* (Labont) de la Universidad de Turín, cuyo presidente y fundador es el propio Maurizio Ferraris, y su actual presidente es Tiziana Andina. En segundo lugar, encontramos al *Centro de Filosofía Contemporánea* de la Universidad de París 1 (Panthéon–Sorbonne). Desde allí, y por iniciativa del profesor Jocelyn Benoist, se vienen desarrollando desde 2014 una serie de seminarios de investigación sobre el realismo. En tercer lugar, el *Centro Internacional de Filosofía de Renania del Norte–Westfalia* de la Universidad de Bonn, dirigido por Markus Gabriel. En 2017 las universidades de París 1 y de Bonn decidieron crear el *Centre de recherches sur les Nouveaux Réalismes* (CRNR) con el fin de promover la investigación en torno al Nuevo realismo. En cuarto lugar, y el más reciente, encontramos a la Universidad de Salamanca, donde yo mismo —como discípulo de Ferraris e investigador del *Labont*¹⁴⁷— intento establecer proyectos de colaboración e investigación mediante encuentros, publicaciones e intercambios con los tres centros de investigación antes mencionados (Turín, Bonn y París) con el fin de llevar a cabo investigaciones en clave neo–realista con la colaboración de los profesores Maximiliano Hernández Marcos y Héctor del Estal Sánchez. En el marco de esta colaboración, en noviembre de 2017 Maurizio Ferraris pronunció la conferencia inaugural del Máster universitario «Patrimonio textual y humanidades digitales» en el Salón de Actos de la Facultad de Traducción y Documentación de la Universidad de Salamanca. Más adelante, en abril de 2019, Maurizio Ferraris pronunció otra conferencia con el título «Dochumanidad» en el marco del Curso de especialización *Realismo–Sociedad–Tecnología* organizado por el Doctorado de Filosofía y el Doctorado de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Salamanca.

En síntesis, estos cuatro centros de investigación, a saber, Turín, Bonn, París y Salamanca, son actualmente los principales lugares en Europa para las investigaciones relacionadas con el Nuevo realismo en sus distintas variantes.

¹⁴⁶ Ferraris, *Documentalità: perché è necessario lasciar tracce*, 359–62.

¹⁴⁷ He publicado algunos artículos sobre el Nuevo realismo tales como Jimmy Hernández Marcelo, «La filosofía de la tecnología desde el Nuevo realismo»; Jimmy Hernández Marcelo, «Repensando la biopolítica desde el nuevo realismo», *Estudios filosóficos* 68, n.º 199 (2019): 573–91.

AGRADECIMIENTOS

La investigación y redacción de este artículo se han desarrollado en el marco del proyecto *Ontology, socio-virtual objects and new social identities (ID-Entity)* del programa de Excelencia del Departamento de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Turín. Un agradecimiento especial a Maurizio Ferraris, a Tiziana Andina y a Erica Onnis por su colaboración en cada etapa del desarrollo del Proyecto en las circunstancias actuales de la pandemia.

REFERENCIAS

- ANDERSON, Perry. (2000). *Los orígenes de la posmodernidad*. Barcelona: Anagrama.
- BENOIST, Jocelyn. (2011). *Eléments de philosophie réaliste: réflexions sur ce que l'on a*. Paris: Vrin.
- BENOIST, Jocelyn. (2016). «Realismo sin metafísica». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 43: 213–36.
- BERGMANN, Gustav. (1967). *Realism: a critique of Brentano and Meinong*. Madison: University of Wisconsin Press.
- BERGMANN, Gustav. (1992). *New Foundations of Ontology*. Madison: University of Wisconsin Press.
- BOZZI, Paolo. (1990). *Fisica ingenua. Oscillazioni, piani inclinati e altre storie: studi di psicologia della percezione*. Milano: Garzanti.
- DARÍO, Rubén. (1950). «Ricardo Palma». En *Obras completas*. Vol. II. Madrid: Aguado.
- DE ONÍS, Federico. (1934). *Antología de la poesía española e hispanoamericana, 1822–1932*. Madrid: Casa Editorial Hernando.
- DESCOMBES, Vincent. (1979). *Le même et l'autre: Quarante-cinq ans de philosophie française (1933–1978)*. Paris: Munit.
- DORRIEN, Gary. (2020). *In a post-Hegelian spirit. Philosophical theology as idealistic discontent*. Waco/Texas: Baylor University Press.
- DOSSE, François. (1991). *Histoire du structuralisme. Tome 1: Le champ du signe, 1945–1966*. Paris: La Découverte.
- DOSSE, François. (1992). *Histoire du structuralisme. Tome 2: Le chant du cygne, 1967 à nos jours*. Paris: La découverte.
- DUQUE, Félix. (1998). *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Madrid: Akal.
- ECO, Umberto. (1990). *I limiti dell'interpretazione*. Milano: Bompiani.
- ETZIONI, Amitai. (1968). *The active society: a theory of societal and political process*. London: Collier–Macmillan.
- FERRARIS, Maurizio. (2001). *Il mondo esterno*. Milano: Bompiani.
- FERRARIS, Maurizio. (2004). *Goodbye, Kant!: cosa resta oggi della Critica della ragion pura*. Milano: Tascabili Bompiani.
- FERRARIS, Maurizio, ed. (2008). *Storia dell'ontologia*. Milano: Bompiani.

- FERRARIS, Maurizio. (2009). *Documentalità: perché è necessario lasciar tracce*. Roma: Laterza.
- FERRARIS, Maurizio. (2010). *Ricostruire la decostruzione: cinque saggi a partire da Jacques Derrida*. Milano: Bompiani.
- FERRARIS, Maurizio. (2011). *Estetica razionale*. Milano: R. Cortina.
- FERRARIS, Maurizio. (2012). *Manifesto del nuovo realismo*. Roma: Laterza.
- FERRARIS, Maurizio. (2013a). *Filosofia globalizzata*. Milano: Mimesis.
- FERRARIS, Maurizio. (2013b). «On New Realism». *Kairos. Revista de Filosofia & Ciência* 8: 45–65.
- FERRARIS, Maurizio. (2014a). *Introducción al Nuevo realismo*. Neuquén: Círculo Hermenéutico.
- FERRARIS, Maurizio. (2014b). «Was ist der Neue Realismus?» En *Der neue Realismus*, editado por Markus Gabriel, 52–75. Berlin: Suhrkamp.
- FERRARIS, Maurizio. (2015). «Transcendental Realism». *The Monist* 98: 215–32.
- FERRARIS, Maurizio. (2019). «Surgimiento y desarrollo del nuevo realismo». *Estudios Filosóficos* 68 (199): 417–34.
- FERRARIS, Maurizio. (2020). *Metafísica de la Web*. Madrid: Dykinson.
- FERRARIS, Maurizio, y Pietro KOBAU. (1994). *Analogon Rationis*. Milano: CUEM.
- FERRARIS, Maurizio, y Germano PAINI. (2018). *Scienza nuova. Ontologia della trasformazione digitale*. Torino: Rosenberg&Sellier.
- FIEDLER, Leslie A. (1969). «The New Mutants». En *Collected Essays*. Vol. II. New York: Stein and Day.
- GABRIEL, Markus. (2013). *Warum es die Welt nicht gibt*. Berlin: Ullstein.
- GABRIEL, Markus, ed. (2015). *Der neue Realismus*. Berlin: Suhrkamp.
- GABRIEL, Markus. (2016). *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*. Berlin: Suhrkamp.
- GABRIEL, Markus. (2019). *Neoexistencialismo: concebir la mente humana tras el fracaso del naturalismo*. Barcelona: Pasado y Presente.
- GADAMER, Hans-Georg. (2001). *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme.
- HABERMAS, Jürgen. (1990). *Pensamiento postmetafísico*. México: Taurus.
- HABERMAS, Jürgen. (1999). «Hermeneutic and Analytic Philosophy. Two Complementary Versions of the Linguistic Turn?» *Royal Institute of Philosophy Supplement* 44: 413–41.

- HEIDEGGER, Martin. (2000). *Ontología: hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.
- HERNÁNDEZ MARCELO, Jimmy. (2019). «Repensando la bio-política desde el nuevo realismo». *Estudios filosóficos* 68 (199): 573–91.
- HERNÁNDEZ MARCELO, Jimmy. (2020). «La filosofía de la tecnología desde el Nuevo realismo». En *Metafísica de la Web*, de Maurizio Ferraris, 9–33. Madrid: Dykinson.
- LEVIN, Harry. (1966). *Refractions. Essays in comparative literature*. New York: Oxford University Press.
- LYOTARD, Jean François. (1979). *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris: Munuit.
- MEINONG, Alexius. (1904). *Über Gegenstandstheorie*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth.
- MEJÍA FERNÁNDEZ, Ricardo. (2019). *El giro fenomenológico en las neurociencias cognitivas*. Barcelona: Edicions de la Facultat de Teologia de Catalunya.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- MILLS, C. Wright. (1959). *The Sociological Imagination*. New York: Oxford University Press.
- NATORP, Paul. (1888). *Einleitung in die psychologie nach kritischer methode*. Freiburg: Mohr.
- OLSON, Charles, y Robert CREELEY. (1996). *The Complete Correspondence*. Vol. 7. Santa Rosa: Black Sparrow Press.
- PEREGO, Vittorio. (2016). «Derrida e la fenomenologia come epistème». En *Jacques Derrida. La fenomenologia e la chiusura della metafisica*, editado por Vittorio Perego, 5–41. Milano: La Scuola.
- RICOEUR, Paul. (1970). *Freud: una interpretación de la cultura*. Mexico: Siglo XXI.
- RORTY, Richard. (1967). *The linguistic turn*. Chicago: University of Chicago Press.
- SCHAPP, Wilhelm. (1910). *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*. Göttingen: Kaestner.
- SEARLE, John R. (2004). *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Paidós.
- TEODORO RAMÍREZ, Mario, ed. (2016). *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*. Mexico: Siglo XXI.

TOYNBEE, Arnold. (1954). *A Study of History*. Vol. 8. London: Oxford University Press.

TWARDOWSKI, Kazimierz. (1894). *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*. Wien: A. Hölder.

VATTIMO, Gianni. (2009). *Addio alla verità*. Roma: Meltemi.



Postmodernity and New Realism: The realistic turn of Maurizio Ferraris

New realism emerges as a response to the excesses and errors of postmodern philosophy. The main representative is an Italian philosopher educated in hermeneutics and post-structuralism, namely Maurizio Ferraris. In this sense, the main purpose of the present study is to understand the meaning of this realistic turn of the philosophy of the 21st century through the philosophical proposal of Ferraris. The starting point will be the emergence of post-modernity and its consolidation as a philosophical movement. Secondly, we enter the debate on the emergence of the New Realism to clarify its genetic process. Thirdly, we present the main contentious issues between Postmodernity and New Realism. Finally, we project the future of the philosophical transformation linked to Maurizio Ferraris.

Keywords: Postmodernism · Realism · Hermeneutics · Ontology · Epistemology.

Posmodernidad y Nuevo realismo: El giro realista de Maurizio Ferraris

El Nuevo realismo surge como una respuesta a los excesos y errores de la filosofía posmoderna. El principal representante es un filósofo italiano formado en la hermenéutica y en el posestructuralismo, a saber, Maurizio Ferraris. En este sentido, el objetivo principal del presente estudio es comprender el sentido de este giro realista de la filosofía del siglo XXI a través de la propuesta filosófica de Ferraris. El punto de partida será la aparición de la posmodernidad y su consolidación como movimiento filosófico. En segundo momento, nos introducimos en el debate sobre el surgimiento del Nuevo realismo con el fin de esclarecer su proceso genético. En un tercer momento, exponemos los principales temas del conflicto entre la Posmodernidad y el Nuevo realismo. Por último, hacemos una proyección sobre el futuro de la transformación filosófica vinculada a Maurizio Ferraris.

Palabras Clave: Posmodernism · Realismo · Hermenéutica · Ontología · Epistemología.

JIMMY HERNÁNDEZ MARCELO es investigador postdoctoral en el Laboratorio de Ontología de la Universidad de Turín, Italia, y en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Montreal, Canadá. Doctor en Filosofía [≈ PhD] por la Universidad de Salamanca y de Turín. Ha sido investigador visitante en la Universidad de París, la Universidad Católica de Lovaina, la Universidad de Coímbra, así como de los Archivos Husserl de las universidades de Friburgo y Colonia, en la Universidad de Bonn y, finalmente, en la Universidad de Montreal Sus intereses de investigación están en la Fenomenología, Metafísica, Epistemología, la Filosofía de la tecnología y el Realismo contemporáneo. Ha traducido escritos de Edmund Husserl, Jean Héring, Jocelyn Benoist, Sylvain Camilleri, Jacques Derrida, Maurizio Ferraris, entre otros. Es autor de *El joven Derrida y la fenomenología francesa (1954–1967): Fenomenología, epistemología y escritura* (Berlín: EAE, 2018). Actualmente está en prensa una *Breve historia de la fenomenología en Francia* (Forthcoming, 2020) y un estudio sobre el impacto de la revolución digital en el mundo social: *Realismo tecnológico* (con Maurizio Ferraris, Forthcoming, 2020).

INFORMACIÓN DE CONTACTO | CONTACT INFORMATION: Departamento de Filosofía, Lógica y Estética, Universidad de Salamanca. Avda. Francisco Tomás y Valiente s/n. 37007 Salamanca, España. e-mail (✉): jimhermar@usal.es · iD: <http://orcid.org/0000-0001-6522-5516>.

HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY

Received: 10-January-2020; Accepted: 8-May-2020; Published Online: 17-September-2020

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE

Hernández Marcelo, Jimmy (2020). «Posmodernidad y Nuevo realismo: El giro realista de Maurizio Ferraris». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 9, no. 14: pp. 35-72.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2020