



Universitat
Oberta
de Catalunya

La brecha del *nuevo realismo*.
Quentin Meillassoux: Un
horizonte abierto

Máster en Filosofía para los retos contemporáneos

Tutor: **Marc Boqué.**

Autor: **José M^a Cruces Antiller.**

24/06/2024

“Mi soledad está poblada
de gritos de guerra”.
Santiago López Petit
(“Hijos de la noche”).

“Hilemos, señores, es tiempo
de relevar a las Parcas”.
Chantal Maillard
(“Hilos”).

Índice

1. Resumen.....	4
2. Introducción.....	5
3. Estado de la cuestión.....	7
4. Marco teórico.....	10
4.1. Un vistazo general al posmodernismo.....	10
4.2. Diagnósis de una época: el gozne donde habitamos.....	17
4.3. La brecha del <i>nuevo realismo</i>: un nuevo giro.....	26
4.3.1. La brecha.....	26
4.3.2. El sentido de la brecha.....	30
4.4. Quentin Meillassoux: hacia un horizonte abierto.....	32
4.4.1. Crítica de la “razón correlacionista”.....	32
4.4.2. La <i>contingencia</i>.....	35
4.4.3. Una ética nueva y una esperanza renovada.....	41
5. Conclusiones.....	43
6. Bibliografía.....	47

1. Resumen

Este trabajo aborda un planteamiento filosófico que pretende superar un jalón histórico en el que la filosofía ha estado influenciada por el movimiento posmodernista desde los años 70. En primer lugar analizamos, desde el plano epistemológico, la propuesta fundamental del “*nuevo realismo*”, que ha desarrollado un notable cuestionamiento del posmodernismo. Y por otro lado, revisamos la apuesta por la *contingencia* absoluta de Quentin Meillassoux, que constituye asimismo otro pilar fundamental en la (re)construcción de una perspectiva ontológica superadora del *zeitgeist* contemporáneo.

Tanto el nuevo realismo como la propuesta de Meillassoux se convierten así en una brecha por la que parece que se van configurando miradas y maneras de pensar que prefiguran un nuevo camino en la singladura de la filosofía contemporánea. Una singladura que, aunque parezca lo contrario, sigue estando abierta a generar nuevos horizontes.

Palabras clave: Postmodernismo/ Verdad/ Realidad/ Contingencia/ Horizonte.

Abstract

This work addresses a philosophical approach that seeks to overcome a historical milestone in which philosophy has been influenced by the postmodernist movement since the 1970s. First, we analyze, from the epistemological level, the fundamental proposal of the “new realism”, which has developed a remarkable questioning of postmodernism. On the other hand, we review Quentin Meillassoux's commitment to absolute contingency, which also constitutes another fundamental pillar in the (re)construction of an ontological perspective that transcends contemporary *zeitgeist*.

Both the new realism and Meillassoux's proposal thus become a gap through which it seems that views and ways of thinking are being shaped that foreshadow a new path in the singularity of contemporary philosophy. A singleness that, even if it seems to the contrary, is still open to generate new horizons.

Keywords: Postmodernism/ Truth/ Reality/ Contingency/ Horizon.

2. Introducción

Desde hace mucho tiempo venimos constatando una serie de problemas relacionados con algunas cuestiones centrales: la sociedad posmoderna, la comprensión de la realidad, la pérdida de valor de categorías como la *Verdad* y la *Realidad Objetiva*, la extensión de una suerte de cansancio vital social y de una desconfianza hacia el futuro, la generalizada percepción de estar viviendo unos tiempos únicos y especiales (visión que, creemos, no responde a la realidad), e incluso el desdén hacia la comprensión de la historia como una herramienta que nos ayude a relativizar nuestras tribulaciones.

Por ello, tras todo un proceso de debate interno personal, hemos considerado investigar cuáles son esas características más significativas y puramente contextuales que han podido de alguna manera influenciarnos y cercenar las posibilidades de construir otros horizontes.

Y para ello recurrimos a un enfoque que cuestiona muchos de los planteamientos anteriores y que de la mano del pensador francés, Quentin Meillassoux, pone el acento en una de las cuestiones más importantes para nuestro trabajo: la posibilidad de una contingencia objetiva y, por ende, la confianza en que el ser está abierto a su futuro para poder mejorar la realidad. ¿Es posible otro horizonte? Una pregunta que, sin duda alguna, nos interpela de manera ineludible desde dos esferas: la filosófica y la política.

Pero primero abordamos una brecha que se ha abierto en la filosofía y desde la cual reorientamos nuestro análisis a la corriente denominada como “nuevo realismo” como una toma de conciencia de un *zeitgeist* contemporáneo que establece, por un lado, que la realidad no responde a una categoría de objetividad -y por tanto es producto de una construcción social-, y que entiende, por otro, que la noción de verdad es algo inútil (Ferraris, 2013).

De tal forma, planteamos este trabajo no sólo como un cuestionamiento de las derivaciones del posmodernismo, sino también como una *apuesta por las múltiples posibilidades del Ser* y de sus potencialidades de poder escharbar tanto en el plano ontológico como en el epistemológico un futuro que de algún modo pueda servir de sólido horizonte para el discurrir del ser humano.

Pero antes que nada, nos parece necesario tener en cuenta un esquema muy básico sobre la propuesta que presentamos ahora. *Grosso modo*, nuestra aproximación a esta problemática se centra fundamentalmente en un realismo filosófico (*nuevo realismo* y *materialismo especulativo*) que defiende la posibilidad de que la *realidad* sea *cognoscible* al margen de nosotros. Y para tal menester se vale de dos herramientas: el elemento *ontológico* (que señala la *existencia* de una

La brecha del *nuevo realismo*. Quentin Meillassoux: Un horizonte abierto~ José M^a Cruces Antiller
realidad independiente del sujeto); y el instrumento *epistemológico* (que advierte que esa realidad puede llegar a *conocerse*).

3. Estado de la cuestión

Son numerosos/as autores/as cuya principal preocupación gira en torno a la realidad en sí, su acceso y sus posibles interpretaciones. El nuevo realismo no es desde luego un conglomerado monolítico pero sí comparte algunos vectores que se podrían denominar “comunes”. Atendemos ahora a los que más nos conciernen y a los que nos han marcado el paso con el objetivo de dar un tono coherente a este trabajo.

Autores como Maurizio Ferraris (otrora posmoderno), el mismo Meillassoux, o intérpretes de este último como Mario Teodoro Ramírez, e incluso el conocido Markus Gabriel -que aboga por una nueva Ilustración, coincidiendo con la filósofa Marina Garcés-, si bien desde distintas posiciones teóricas, coinciden en recuperar las categorías de verdad o de realidad objetiva. En suma, de retomar la posibilidad de actuar del ser humano en un mundo material independiente de su subjetividad.

Especialmente interesante, e igualmente inspirador, respecto a algunas cuestiones fundamentales para este trabajo, ha sido la labor de Mario Teodoro Ramírez. Diversos estudios de este filósofo mexicano acerca de algunas de las nociones esenciales del autor francés, nos han servido de gran ayuda para lograr entender, al menos, algunas de las referencias más sobresalientes, amén de poder también descifrar, en parte, diversas conexiones de la compleja -y sofisticada- red filosófica que caracteriza al pensamiento de Quentin Meillassoux.

Hacia 2007, Q. Meillassoux junto a Graham Harman, Ray Brassier y Iain Hamilton Grant, dieron un impulso al movimiento denominado como “realismo especulativo”, que, teniendo en cuenta sus diferencias, poseen un núcleo común: la superación de cualquier atisbo de filosofías idealistas que propongan privilegiar epistemológicamente al sujeto por encima del objeto. Igualmente, en esta intención podríamos de nuevo hacer alusión tanto a Markus Gabriel como a Maurizio Ferraris, e incluso en el panorama español al joven filósofo Ernesto Castro, el cual en su “Realismo poscontinental” realiza un amplio análisis de las posturas de cada uno de ellos .

Estos autores han ido haciéndose eco de esos fenómenos que han favorecido un vaciamiento de la verdad y de la objetividad, y, al mismo tiempo, de la democracia (Crouch, 2020), en el marco del neoliberalismo, dejando así testimonio de la estrecha vinculación que existen entre ellos y con aquellas propuestas epistemológicas que permearon tanto al orden moral posmoderno como, en cierto sentido, a nuestros imaginarios.

A este particular contexto responde ese giro *realista* que los ya citados Meillassoux, Harman, Gabriel o Ferraris han sabido articular determinadas respuestas con múltiples matices que

poseen un considerable interés para este trabajo. En concreto, retomamos de Ferraris un abordaje crucial para el realismo: comprender y confrontar, al mismo tiempo, la reducción de la realidad a mera construcción social, realizada tanto por el neoliberalismo como por el posmodernismo, concibiéndola así finalmente como algo manipulable (Cincunegui, 2022).

Por otro lado, la sacralización de una libertad individual, que aspiraba a una emancipación, resultó de gran apoyo a los intereses del capital. Y no sólo eso; las propias restricciones de la política democrática en aras de una *razón* (aquí sí se invoca, curiosamente) de mercado conllevan a la praxis política a una especie de “simulacro”. En este sentido, Maurizio Ferraris nos recuerda que: “Las necesidades reales, las vidas y las muertes reales, que no soportan ser reducidas a interpretaciones, han hecho valer sus derechos, confirmando la idea de que el realismo (así como su contrario) posee implicancias no simplemente cognitivas, sino también éticas y políticas” (Ferraris, 2012, p. xii).

De la misma forma, otros autores nos han ayudado (aunque en menor medida, eso sí) a explorar en el tema en cuestión. Autores como Terry Eagleton, el cual ha podido examinar las indeterminaciones, las falacias y las discordancias del posmodernismo, subrayando en este movimiento un gran cuestionamiento sobre concepciones tradicionalmente universales como la razón, la verdad, la objetividad, el progreso o la emancipación universal, así como de aquellos sistemas únicos o de las grandes narrativas y de todo fundamento definitivo que pretendiera comprender la realidad. Frederic Jameson es otro referente para entender desde el campo cultural y la teoría de la posmodernidad cuáles han sido las caracterizaciones más significativas de dicho movimiento. Según Jameson (2001, p. 9): “el modo más seguro de comprender el concepto de lo posmoderno es considerarlo como un intento de pensar históricamente el presente en una época que ha olvidado cómo se piensa históricamente”. Interesante reflexión que hemos considerado remarcar para tenerla presente de cara a la percepción del sentido humano respecto de su pasado, su presente y su futuro.

Pero no podemos olvidarnos de autores como Juan Manuel Cincunegui y Jesús García, cuyas tesis doctorales nos han ayudado notablemente a profundizar en los principios fundamentales del pensamiento de Meillassoux.

De gran valía han sido también, sin duda alguna, los abordajes de José Luis López de Lizaga y de Peter Sloterdijk acerca del fenómeno del “cinismo” como una impronta peculiar y muy presente en la contemporaneidad; rasgo que, en el caso del segundo, ha sido un marco de estudio

riquísimo desde los años ochenta y que tanto nos ha inspirado en la configuración de algunas de las ideas en torno a una problemática social de plena actualidad.

Y ya finalmente, autores tales como G. Vattimo, M. Fisher, E. Traverso, E. Castro y A. Badiou nos han aportado un buen repertorio de elementos que del mismo modo nos han facilitado la comprensión de entidades como el posmodernismo, la sociedad neoliberal, las pulsiones posfascistas, así como también el poder obtener una visión general y más diáfana sobre el nuevo realismo y sus distintas versiones, amén de aproximarnos sucintamente a la epistemología materialista de las matemáticas.

4. Marco teórico

4.1. Un vistazo general al posmodernismo

Hemos de comenzar siendo cuidadosos acerca de lo ambiguo y de lo tan manoseado que suele ser y estar el término posmodernismo. Tener presente, cuando menos, tal matiz es de obligado cumplimiento si queremos poseer una visión más certera de lo que ha supuesto y sigue suponiendo este amplio y vidrioso movimiento.

Es necesario hacer ahora un breve paréntesis para reordenar diversas ideas y explicar algunas cuestiones básicas. Antes que nada debiéramos precisar que el término “posmodernidad” o “posmodernismo” puede resultar un tanto equívoco, y no es menos cierto que en ocasiones se ha utilizado de cajón desastre donde parece caber absolutamente de todo. Del mismo modo podríamos afirmar tal vez que el posmodernismo ha sido concebido de manera un tanto injusta -en algunas de sus caracterizaciones-, como aquel argumento convencional que lo considera un movimiento que rompió con todas las investigaciones y praxis llevadas a cabo por multitud de investigadores/as a lo largo de más de dos siglos, cuando realmente y en cierto sentido consistió en una liberalización del fuerte corsé estructuralista (Hernández, 2004). Es por ello por lo que hay que ser muy riguroso y no tomar este concepto a la ligera.

De hecho, tal vez sería más apropiado preguntarnos acerca de dónde, cómo y por qué emergió el discurso de la posmodernidad, en vez de quedarnos atrapados en desentrañar qué es dicho *zeitgeist* (Connor, 2002). En cualquier caso, este amplio marco epocal presenta unas enormes dificultades que nos obligan a acceder a él no como un todo integrado y uniforme sino como algo tremendamente fragmentado y diverso. Aunque, cómo no, algunas de las premisas que lo sustentan son susceptibles de exponer sin caer en reduccionismos superficiales. Comencemos, pues, por el dónde, cómo y por qué.

La muerte de Dios, el *Übermensch* o la idea de que “no hay hechos, sólo interpretaciones” (Nietzsche, 2006, p. 222), categorías, por otro lado, claramente perturbadoras e impugnadoras de la metafísica clásica, son sólo un ejemplo considerable de cómo éstas establecieron un trascendental cambio de perspectiva además de un enorme desafío ontológico y epistemológico, del cual aún hoy, en gran medida, nos es muy difícil sustraernos:

[...] la frase “Dios ha muerto” no ha pretendido ser nunca una demostración teórico-metafísica de la inexistencia de Dios, sino la declaración práctico-moral de una nueva actitud y de un radical cambio de perspectiva que se propone trastornar la cosmovisión precedente a fin de desengañar de una presunta ilusión y activar dormidas energías, liberarse de un plano superior y dar paso a la eclosión de lo que hasta ahora había permanecido sujeto a una jerarquía en el orden del ser (Filippi, 20, p.116).

Ni que decir tiene que aquellas categorías comenzaron a tomar cuerpo en aquel contexto, si bien fructificaron de una manera muy amplia y extendida a partir de la segunda mitad del siglo pasado. Pero previamente *los filósofos de la sospecha* (Marx, Nietzsche y Freud), en afortunada expresión de P. Ricoeur, ahondaron en esa grieta donde la Modernidad iniciaba su progresivo pero decidido retroceso en favor de lo *diferente* (respecto de la metafísica clásica) y en un salto mortal hacia un triple desenmascaramiento (de la ideología, de los valores y del inconsciente); y, del mismo modo, a través de sus teorías filosóficas pudieron desvelar también las insuficiencias del sujeto moderno, elemento trascendental y punto de arranque (impulsado previamente por la noción del *cogito* de Descartes) a partir del cual se había puesto en pie el edificio filosófico de la Modernidad. En resumidas cuentas, esta triada de autores nos vino a decir que bajo la clásica noción de sujeto se escondían unos poderosos condicionantes, sospechando así tanto de la noción de sujeto en la representación filosófica tradicional como de la propia conciencia. En consecuencia, el sujeto no se funda desde sí mismo sino que es resultado de una serie de condicionantes de diversa índole (social, moral y relativo a su psique).

A partir de los años setenta -aunque ya con anterioridad Richard Rorty (1967) anticipó algunos de los cimientos posmodernos en “The Linguistic Turn”- numerosos/as autores/as comenzaron a fraguar de una manera mucho más presente la percepción de situarse ante un período histórico distinto: “[...] puedo decir que esta Era del Después la he sentido dentro de mí desde el principio. Cuando escribí mi primer libro, [...], estaba seguro de trabajar en un después” (Berardinelli, 2014, p. 168).

Tras el cierre del 68, la disolución de las ideas revolucionarias, las diferentes crisis de las ideas de *Razón* y de *Progreso*, el desvanecimiento de las referencias de pasado y de futuro, y la extensión de las inmensas transformaciones acaecidas en el seno de las tecnologías de la comunicación, asistimos efectivamente a una nueva era donde se produce una aguda modificación de la subjetividad.

Y es que algunas de las bases que caracterizaron la aparición del posmodernismo hacia los años setenta son en buena medida referenciables de acuerdo a aquellas prefiguraciones conceptuales que Nietzsche hizo a modo de diagnóstico sobre los tiempos futuros a fines del siglo XIX. Pero si hay un epítome particularmente significativo de este fenómeno lo podemos atribuir al libro de Lyotard (2006), “La condición posmoderna”, donde introdujo el término “postmodernité” como un sustantivo (y por ende pasó de ser un adjetivo a una realidad abstracta), lo cual puso de relieve la naturaleza epistemológica de este período histórico concreto. En esa *condición*, arguye Lyotard, se muestra el resultado de la cultura tras las enormes transformaciones que incidieron en el campo de

la ciencia, de la literatura y de las artes a raíz del siglo XIX. De aquí comenzó a brotar un espíritu nuevo que empezó a tomar cuerpo en base a una gran incredulidad en aquellos *metarrelatos* que habían servido tradicionalmente de horizonte al ser humano.

La filosofía posmoderna, como ya hemos apuntado, dio sus primeros pasos hacia la segunda mitad de la centuria pasada proponiéndose desde entonces derribar aquellas ideas filosóficas instaladas en el marco mental modernista, cuya raíz ilustrada dieciochesca mostraba los primeros síntomas de estar seca. Así que, el *ethos posmoderno* se fue configurando en virtud de determinadas ideas que fueron forjándolo de una manera muy peculiar: diferencia, diversidad, liberación de las convenciones de muchos de los valores presentes en la sociedad, desfundamentación de cualquier búsqueda de la *definitividad* (Sánchez, 1986).

Tres ámbitos fueron puestos en tela de juicio y que constituirían a la postre, y en gran medida, el inicio del derribo de aquellos cimientos de la arquitectura filosófica tradicional: los “metarrelatos”, la univocidad del ser (su misma naturaleza) y las certezas epistemológicas. El precedente teórico estructuralista estableció de igual modo lo que conocemos como “la muerte del hombre”. De la mano de autores como C. Lévi-Strauss, J. Lacan o Althusser, la filosofía se abrió a explorar nuevos caminos. Caminos que fueron retomados por los postestructuralistas como M. Foucault, G. Deleuze y J. Derrida, llegando, a su vez, a inaugurar nuevos senderos que desembocarían en el posmodernismo.

La figura de Nietzsche, en lo que se refiere a la condición humana, supuso un indispensable aval para el posmodernismo al despojar al individuo de su identidad. De este filósofo fue naciendo paulatinamente la concepción de ser humano desprovisto de naturaleza y de identidad; premisa que tendría una excepcional recepción a mediados del siglo XX en corrientes como el existencialismo, el estructuralismo y el posestructuralismo

Ciertamente esta cosmovisión posmoderna se dejó entrever en lo que corresponde a la negación de la naturaleza humana. Michel Foucault es un ejemplo paradigmático de ello: “[...] reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva” (Foucault, 2003, p. 9). Noción que Chomsky (Chomsky & Foucault, 2006), en el célebre debate televisivo de 1971, rebatió desde la idea de que una parte esencial de la naturaleza humana respondería a un proceso productivo-creativo y asociado a su vez a la transformación social ante la opresión humana por parte de toda sociedad.

De forma similar a este cuestionamiento de raíz de la naturaleza del ser humano, podemos observar asimismo cómo Foucault exploró las vías para someter a crítica las categorías de “sentido”, “identidad” o “unidad”, y reemplazarlas por categorías como las de “azar”, “ruptura” o “discontinuidad” (Honneth, 2009), reforzando -de la mano de otros autores- la ya maltrecha erosión del sujeto.

A partir de los años setenta los filósofos Nietzsche y Heidegger empezaron a ser comentados con gran profusión; y paralelamente tanto Jacques Derrida -que desplegaba un discurso centrado en rebasar los grandes sistemas filosóficos racionales-, como G. Vattimo -que argumentaba que había un afuera de la Modernidad- contribuyeron a ir apuntalando los principales axiomas posmodernos. Por tanto, la posmodernidad fue asentándose y perfilándose desde el discurso de la diferencia y del afuera, además de nutrirse de otros diversos aportes conceptuales como la *deconstrucción*, del mismo Derrida, las ideas del *simulacro* de Baudrillard, o *il pensiero debole* del también citado Vattimo, por señalar sólo algunos de los más significativos. Aportes que, por otra parte, no pretendían una fuerte sistematicidad filosófica; al contrario, se desplegaron como intentos de desligar al sujeto de la autoridad de la metafísica; en definitiva, como un intento de erosionarlo (Sánchez, 1986).

Situamos, pues, a esta era como un punto de llegada donde la concatenación de ideas y la hibridación conceptual que la diacronía filosófica contemporánea había desplegado, dio como resultado una serie de rasgos e improntas epocales tales como: la agonía del sujeto o esa angustia ante un horizonte deconstruido -aunque con el interesante desafío de *construir uno nuevo*-; el protagonismo arrollador de la diferencia como rasgo singularísimo de la contemporaneidad; y, en fin, el desarrollo de las nuevas formas de poder que dejaban al sujeto inerte y abrumado ante la ramificación de sus tentáculos.

De toda esta trabazón de ideas una de las inferencias que más impregnó al nuevo sentido común del posmodernismo filosófico es la que se refiere a la noción de “verdad”. Resulta obvio decir que si uno posee *su* verdad y otro la *suya*, llegamos al punto de la imposibilidad total de convencimiento. Tal es así que si la totalidad de los relatos se convierten en una posibilidad, la pregunta por la verdad es aniquilada, por lo que deja de ser prioritaria. En este sentido, Michel Foucault realizó una correlación entre aquellos precisos fundamentos de ese clima intelectual y la disociación de la verdad de cualquier toma de conciencia, despojándola así de toda universalidad. Cuestión fundamental, no cabe duda, porque de esta manera quedaba disuelta y pulverizada una de las claves de bóveda sobre la cual estaba asentado el edificio filosófico de la Modernidad.

El escepticismo y el relativismo aparecen también tras la desvirtuación de la *realidad* a pura construcción mental, con lo que se socavó aún más otro de los pilares sobre el que tradicionalmente se sustentaba ese edificio. Por tanto, la epistemología y la ontología quedaban de esta manera prácticamente inermes ante el ataque frontal a sus dos vectores: la realidad y la verdad.

Por otro lado, nos parece ahora interesante aludir al *sentido* del presente (en relación al plano histórico), el cual constituye un elemento tremendamente sugerente, a nuestro entender, y vinculado a una evidente *crisis del tiempo histórico*. Al encontrarnos en estos tiempos ante un enorme reto ecológico, este sentido de nuestro actual presente resulta ser, de este modo, un sentir independiente y desligado del pasado y del futuro, cuando no absolutamente desnortado.

Sí, efectivamente vivimos un momento cual si el devenir del tiempo histórico se hubiese parado, teniendo exclusivamente una sucesión de experiencias del presente, de un presente eterno, de un presente temeroso al futuro, de un presente que agarrado al precipicio de la historia aguanta la respiración mientras mantiene los ojos casi cerrados.

Bajo nuestro punto de vista, en esta “condición póstuma” (Garcés, 2017) se ha fraguado una cosmovisión fundamentada en la inminencia negativa: todo es susceptible de que cambie en un abrir y cerrar de ojos -por eso estamos temerosos de abrirlos del todo- y el clima cultural está condicionado permanentemente por tal circunstancia socio-histórica y filosófica.

Confrontados al agotamiento del tiempo vivible y, en último término, al naufragio antropológico y a la irreversibilidad de nuestra extinción, nuestro tiempo ya no es el de la posmodernidad sino el de la insostenibilidad. Ya no estamos en la condición posmoderna, que había dejado alegremente el futuro atrás, sino en el de otra experiencia del final, la condición póstuma. En ella, el post- no indica lo que se abre tras dejar los grandes horizontes y referentes de la modernidad atrás. Nuestro post- es el que viene después del después: un post- póstumo, un tiempo de prórroga que nos damos cuando ya hemos concebido y en parte aceptado la posibilidad real de nuestro propio final. (Garcés, 2019, p. 18).

Por todo ello, entendemos que esa relación existente entre el sujeto, el sentido y la comprensión de la historia se ha atrofiado y ha ido transformándose naturalmente a causa de esa nueva mirada del sujeto posmoderno enfrentado ahora a otro gran desafío: el dilema ecológico.

Y es aquí donde nos topamos con otra cuestión esencial: un posible (seamos cautos) cambio de paradigma en el que no sólo está puesta en tela de juicio la propia supervivencia del ser humano, sino también una re-consideración de la temporalidad histórica (perdida en la posmodernidad), la cual ha devenido en un exacerbado *presentismo* (Jiménez, 2012).

Y es que este sujeto posmoderno, a nuestro modo de ver, se *exhibe* con rasgos eminentemente ambiguos, porque las circunstancias epocales así lo demandan, *ironizando* sobre la realidad (pues renuncia a entenderla). Pero en realidad, lo que subyace de fondo no es más que una

necesidad de adaptarse al marco neoliberal. Así pues, interpretamos que en esta dimensión socio-política el ethos posmoderno ha servido mayormente para lubricar los resortes que legitiman y sustancian al poder.

De la misma forma, advertimos que los callejones sin salida no son una inevitable consecuencia, sino que en buena medida responden a ese progresivo y paulatino desmontaje de ciertos sostenes de entendimiento que desde la Ilustración nos hemos ido dando. El “There is no alternative” *thatcheriano* o el “Realismo Capitalista”, de M. Fischer, nos remiten al campo de la imaginación como todo un terreno donde las “huestes posmodernas de Atila” han vertido sal para que no florezcan las ideas de utopía.

Por ello, entendemos que está justificado volver a repensar nuestra relación con el mundo para reiniciar un modo de reflexionar en lo impensable, actividad que definió en su momento al sujeto ahora erosionado y que el capitalismo de manera concienzuda ha tenido a bien erosionar. Una erosión que, asimismo, ha socavado los “universales” a través de un repliegue identitario (vinculado a una ontología muy particular) y que se ha traducido en un desprendimiento de la esfera colectiva que caracterizó al sujeto histórico moderno.

De esta forma, cualquier alternativa de colectivización de la noción de sujeto que pretenda disputar determinados plurales hegemónicos (que constituyan en sí mismos tanto una dominación o represión como una alienación concretas sobre el ser humano), es juzgada ipso facto de universalismo opresor del sujeto individual. De este modo, el posmodernismo envuelve a la noción de sujeto de una única entidad posible, la individual, impidiendo la configuración de una nueva concepción del mundo de naturaleza universal, la cual pueda trascender la voluntad diferenciada por una entidad común. Pero admitamos que esta cuestión contiene muchos matices e incluso alguna que otra contradicción (de índole política). Al respecto, Jameson nos puede aclarar algunas cuestiones:

Sin embargo, en otro sentido más postmoderno, los lemas de la filosofía postmoderna que se han mencionado -anti-esencialismo, anti-fundacionalismo- no parecen conservadores o reaccionarios -¡al contrario!-; y para aprehender su relevancia hemos de desplazarnos desde el ámbito filosófico al sociopolítico, en el cual la lucha contra los universales inherente en el propio concepto de singularidad es una lucha contra las normas hegemónicas Y los valores institucionales, ya sean culturales o jurídicos. Los universales son experimentados como normativos y, por tanto, como opresivos y constringentes respecto a las minorías e individuos. Si se establece una naturaleza humana universal, de hecho se está afirmando con otras palabras, la existencia de una norma respecto a la que toda desviación, sea colectiva o individual, puede ser denunciada y condenada. Y denunciar tales normas se convierte en una cuestión política candente, como en las políticas de la identidad, las de los grupos separatistas y las de las culturas marginales u oprimidas; ya que, en su límite externo, la norma hegemónica u opresiva puede llegar al genocidio y a ideales de limpieza étnica (Jameson, 2012, pp. 61-62).

Y es que aún existe mucho rechazo a cuestionar lo “plural” como fundamento de la realidad. Sin embargo, si pensamos en la biorracionalidad resulta ineludible reconocer una unidad bajo todo el inmenso despliegue de su diversidad. No en vano, del mismo modo ocurre con las ciencias: si se pierde su coherencia (unidad en torno a unos principios universales), nos quedamos sin ciencias. En este sentido, la unidad o la totalidad no oprimen, como así tampoco nos oprimen ni nuestro cuerpo ni nuestra conciencia que nos reconocen como uno/a, sino que es fuente inagotable de posibilidades.

En suma, el posmodernismo ha supuesto una extensa influencia en los postulados filosóficos contemporáneos y ha permeado de un sentido específico el clima cultural, político y social en las últimas cuatro décadas. Además, ha impuesto una determinada ética social que nos resulta pertinente revisar y cuestionar. Y no sólo eso; su agotamiento ha dado pie a que recurramos a un nuevo enfoque materialista y valedor de categorías universales anteriormente denostadas.

4.2. Diagnósis de una época: el gozne donde habitamos

Huelga decir que el descomunal problema ambiental-ecológico es ya un ingrediente más en nuestro gozne histórico. Naturalmente pensar *en* y *desde* ese desafío supone una nueva categoría de sentido que trastoca la mirada del sujeto contemporáneo. Por otra parte, constatamos que en buena parte del sentir general se da por sentado que los hechos no existen como tal, sino que son susceptibles de relativizarlos en función de determinadas coordenadas. Quizá aquí resida, previamente, un primer diagnóstico de uno de los rasgos más definitorios de nuestro presente: hemos renunciado, en buena medida, a la comprensión de la realidad en tanto que totalidad cognoscible. Nos falta valor y coraje para situar a la Verdad, en mayúsculas, como uno de los ejes que más pulso nos ha proporcionado desde el proyecto ilustrado.

Del mismo modo, es sintomático que incluso desde ciertas posturas que presuntamente pudieran situarse en una perspectiva anti relativista, cuando no abiertamente críticas con las acometidas de la posverdad, se afine la argumentación en pos de un determinado “equilibrio” entre dos verdades: la de los grandes relatos (relacionados con las concepciones de la metafísica clásica) y la que inaugura Nietzsche (y afianza Vattimo, con su pensiero debole). Debate estéril y bizantino.

De lo que se trata, a nuestro parecer, es de no buscar un supuesto y forzado equilibrio -o subterfugio intelectual-, sino de ir a la raíz y dar respuesta a ese escenario carente de una jerarquización de valores que el posmodernismo, y sus diversos dispositivos, nos ha legado. De resultas, nos asaltan ciertos interrogantes.

Por un lado: ¿De qué manera podemos servirnos de la verdad si obviamos un rango necesario para proceder a escudriñar la realidad? Si en nuestra vida seguimos una jerarquización de acuerdo a unos fines concretos y, también, de carácter ontológico, ¿cómo desligar la verdad de nuestra vida, por qué esa suerte de banalización y de disgregación?

Por otro: si el relativismo nos impregna de tal forma que no somos capaces de situarnos de manera decisiva estableciendo un orden prioritario, ¿cómo afrontar los retos ecológicos sin entender cuáles son las prioridades fundamentales humanas y vitales?

Y en definitiva: ¿No será que es este marco de pensamiento hegemónico, el último triunfo del autoritarismo, de la renuncia y del miedo, que nos han atemorizado para afianzar la verdad y saber discernir entre lo miserable y lo justo, y, en definitiva, de la impotencia a fin de establecer consensos insustituibles y universales donde la verdad ocupe un lugar preeminente?

Tal vez ciertas sutilezas implícitas debieran ser aclaradas pero dejemos estos interrogantes como un testimonio personal de las dudas que generan determinadas interacciones entre el campo de la política y de la filosofía.

En cualquier caso, pasemos a desgranar las que más nos preocupan. Para encauzar bien qué es lo queremos decir, en un primer momento nos resulta de suma importancia volver a situar en el plano central la posibilidad de aprehender dos categorías primordiales:

Por un lado, la *Verdad*, la cual es compelida actualmente a disfrazarse de un puro trasunto de ella misma, la *posverdad* (una “verdad alternativa”) -que se presenta sobre una realidad paralela y bajo los mimbres de una sociedad donde ha desaparecido un fin ético compartido y universal-, de cara a poder proveernos de unas sólidas herramientas para diferenciar claramente entre lo que es verdadero y lo que no lo es. Y ni que decir tiene que esto está en clara relación con nuestra contemporaneidad donde la democracia está sufriendo a causa de esta posverdad; esto es, un uso sistemático de la propaganda que por medio de la relativización se presenta con un disfraz “realista”: “El fenómeno de eso que llamamos posverdad no es nuevo, aunque es cierto que la exacerbación en la fabricación de hechos distorsionados o ficticios, con el propósito de crear e influenciar la opinión pública, para gobernar los comportamientos de las poblaciones mediante la utilización de las nuevas tecnologías de la información y el manejo de datos, haya convertido en evidente el peligro que suponen este tipo de fenómenos para la democracia” (Cincunegui, 2022, p. 60).

Y por otro, la *Realidad* objetiva (lo material), independientemente del sujeto, para asumir el desafío de nuestro presente, donde, a nuestro entender, un determinado cinismo político y social se ha convertido en un miserable salvoconducto para no enfrentarse a esa realidad a través no ya de una ideología sino de *un nuevo estilo discursivo* (López, 2021). Hemos seleccionado algunas de las ideas más interesantes de un texto de José Luis López que nos parece del todo pertinente para este asunto:

[...] cinismo político, un fenómeno más bien borroso que aquí interpretaremos como un estilo discursivo que empieza a afianzarse en el debate público de las democracias liberales. El cinismo político consiste esencialmente en defender en la esfera pública posiciones políticas sin ningún fundamento, o en sostener afirmaciones manifiestamente falsas o inaceptables. [...] El cinismo representa una incógnita para el liberalismo político, una anomalía en el plano teórico que corresponde a la brecha que parece estar abriéndose en la vida política de las democracias liberales. [...] el cinismo está relacionado con una concepción enteramente estratégica de la racionalidad, y surge cuando se renuncia a la argumentación racional en la esfera pública. [...] Para consumir el paso al cinismo basta con que las partes interioricen el descrédito generalizado de las pretensiones de validez; basta con que cada una renuncie, a justificar ante otros sus puntos de vista, y se limite a esgrimir para defenderlos eso que de todos modos todos consideran como el único argumento disponible: que las ideas de cada parte son simplemente las que cada parte necesita para apuntalar sus propios intereses, o que cada cual sostiene su verdad no porque sea verdad, sino porque es la

suya. Solo entonces se generaliza en la vida social la máxima “saber es poder”, y la sociedad se vuelve completamente cínica. [...] No quiere saber nada de una razón pública común, ni siquiera de un mundo social común, y tampoco quiere tener que justificar su indiferencia hacia todo ello. [...] la era del cinismo consumado es el tiempo en que las masas premian e imitan el cinismo señorial de los “empresarios sin escrúpulos”, pese a ser ellas sus primeras víctimas; y por eso empezamos a observar, quizás por primera vez desde la derrota del fascismo, cómo incluso los gobernantes se permiten frivolar impunemente con el bien común o despreciar abiertamente los requisitos de la equidad y la razonabilidad [...] Si, como a veces se dice, cierto neofascismo merodea hoy en torno a nuestras democracias, el cinismo político será una de las llaves que le permitan irrumpir en ellas (López, 2021, pp. 518- 535).

De ahí que tanto una como otra, la realidad y la verdad, se vuelvan excesivamente volubles y maleables. Pero, pesar de que esté justificado un determinado relativismo hacia aquellos conocimientos que pretendan erigirse como algo natural, el *relativismo constructivista* posmoderno en buena parte de su desarrollo hace tábula rasa extendiendo sus tentáculos a multitud de procedimientos epistemológicos y persiguiendo en última instancia deslegitimar cualquier metodología de validez universal (Boghossian, 2009).

Y es que, en otro orden de cosas, el enfoque posmodernista, en sustancia, se antoja como una propuesta abiertamente ineficaz al minusvalorar los análisis económicos del sistema capitalista que proporcione un esquema mucho más acertado sobre las causas que subyacen en las graves crisis ecológicas, sociales y económicas, así como también en el retorno de los fundamentalismos étnicos, culturales y religiosos (Castro, 2011).

Así que, como consecuencia de la disolución de esas categorías que hemos citado anteriormente, amén también de un intencionado derrumbe de esos vínculos comunitarios que nos han dado sentido y seguridad, nos vemos en la obligación intelectual de explorar una vía concreta para (re)pensar -por qué no- futuros donde el *ser* se reconozca como tal y no tenga que desfigurarse de acuerdo a propuestas carentes de coraje a asumirnos, también, en base a nuestros propios errores.

Del mismo modo, (re)conectar esos lazos por medio de un nuevo contrato social (Garcés, 2017) podría proporcionar a lo humano un asidero ontológico en una época de una *ontología del declino* (Vattimo, 2010), y un escenario actual de “*robo del futuro*”. Un robo, por otro lado, que se ha producido por parte de toda una suerte de (re)actualización de una *mirada cínica* que si bien antes (en la Grecia antigua donde aparecieron “los perros”) supuso una vida abnegada, austera y de dominio de los propios deseos, actualmente está caracterizada por una *adiaforización* (en palabras de Z. Bauman), así como por una manifiesta pasividad política y moral. Y decíamos “(re)actualización”, pero precisamos aún más señalando que se ha producido una total inversión del término cuando a partir del siglo XIX adquirió un rostro eminentemente moderno y carente de reflexión, y con rasgos como la desconfianza, el desencanto o la incredulidad absolutas como un

nuevo registro (Mazella, 2007), reafirmandose ya en la contemporaneidad de una manera muy particular.

Sin ir más lejos, Sloterdijk denunció -de manera premonitoria- allá por los años ochenta en su obra, “Crítica de la razón cínica”, un cinismo *difuso* que se desplegó como un elemento puramente negativo y confluyendo finalmente con la desesperanza. Un cinismo, en suma, definido como “falsa conciencia ilustrada” (Sloterdijk, 2006), o lo que es lo mismo, la relativa a aquellos/as que se han percatado plenamente de que todo se ha desvelado y desenmascarado pero, pese a ello, no actúan de ninguna forma: “[...] cuando los poderosos, por su parte, empiezan a pensar quínicamente; cuando conocen la verdad sobre sí mismos y, a pesar de ello, «continúan» obrando de igual manera, entonces completan de una manera perfecta la definición moderna de cinismo” (Sloterdijk, 2006, p. 177). Y un cinismo, en fin, que abjura del compromiso: «Al disolverse la base sobre la que se asienta la Ilustración [...] se hacen borrosas las perspectivas de aquello que anteriormente se llamaba compromiso. Si alguien quiere empezar a “agitarme” ilustradamente, lo primero que se me ocurre es efectivamente un cinismo: el interesado debe preocuparse primeramente de su propia mierda» (Sloterdijk, 2006, p. 157).

En efecto, como hemos podido ver en este segundo decenio del siglo XXI el cinismo está siendo protagonista a través de un discurso público perverso (que conmuta en sentido común) para reactivar pulsiones reaccionarias (López, 2021), conectadas en gran medida con intereses de carácter estructural y de orden ideológico que buscan oscurecer el ya de por sí complejo porvenir que se presenta en esta delicada singladura histórica. En definitiva, no cabe duda de que el cinismo, que se ha extendido a muchos ámbitos y a todas las capas sociales, constituye un problema social de primer orden. Por sus implicaciones es un fenómeno que nos resulta tremendamente interesante de analizar desde la intersección entre filosofía, psicología y ciencias sociales.

Pero detengámonos un momento en este robo, nombrado más arriba, para entender mejor la dimensión cínica. ¿A qué nos referimos? Sin duda, asistimos a una *crisis de sentido*. Ante el debilitamiento generalizado de esos elementos referenciales que nos ayudan a confrontar la experiencia del vivir, es observable una mirada social y colectiva que conecta de manera notable con determinadas inferencias. Por ende, el ya citado cinismo, en tanto que respuesta nihilista (en su último estadio) a este tiempo que parece restar (Garcés, 2017), es un intento, igualmente, de agarrarse al presente ante el miedo al futuro, ante la ausencia de coraje de enfrentar y replantear un futuro abierto. No es, por tanto, una suerte de hipocresía sino un autoconvencimiento de las verdades que quedan al margen de la objetividad de los hechos. Es, asimismo, la construcción de un

sueño paralelo a la realidad que quema, y la reconceptualización de una postura vital que remite al infantilismo.

El cinismo constituye así un modo especialmente reactivo y amargo ante las insuficiencias de un sistema socioeconómico despiadado con los márgenes. E interviene rechazando el futuro, en resumidas cuentas, robándolo y ocultándolo ante las escasas posibilidades de creer en él, pues se acoge al presente, como decíamos, con la intención de sacar el máximo partido. El sentido de horizonte queda, pues, periclitado en una operación de minucioso engranaje desde que aquellas metanarrativas se anunciaron en un franco declive.

Pero esta pieza, que creemos fundamental para recomponer de una manera más óptima este puzzle epocal, requiere de una particular explicación -sistemática- que la haga entenderse además desde un ángulo sociopolítico.

De este modo establecemos una secuencia de varios estadios:

En primer lugar, afecciones como la frustración, el resentimiento y la melancolía. Esta última, podríamos decir, es un estado característico de la modernidad y de la posmodernidad, donde las metáforas como “frontera” o “nomadismo” se convierten en ejes centrales para una metamorfosis individual continua (Broncano, 2009). Elementos que se sitúan en el trasfondo de la psique humana.

En segundo lugar, la disolución de las categorías de verdad y objetividad (relativismo absoluto) como abono para la posverdad. Elementos que nos remiten al campo intelectual, a la epistemología y a la ontología.

Y de ahí finalmente, y consecuentemente, a una mirada cínica (que denominamos "cinismo de dos caras", por formar parte tanto de una facción puramente reaccionaria así como de los sectores que no abrazando directamente esas posturas sí se sienten impelidos ante un hastío que se resiste a ceder y finalmente se convierte en cinismo) que a la postre podría conducir a la articulación de determinadas posturas reaccionarias.

Intuimos que en esa mirada tan singular (y en la cual todos nos podemos reconocer, en mayor o en menor medida, en algún momento de nuestras vidas) puede brotar peligrosamente una pulsión tan descarnadamente humana como el nihilismo y la desesperanza. El miedo al sufrimiento, al error, a la contradicción, nos lleva de algún modo a buscar “seguridades” sin tener que consignar compromisos sociales y personales, y, en fin, a retraernos en el instante presente

Tomemos ahora como ejemplo ilustrativo de lo que hemos querido decir un revelador extracto de la novela “Padres e hijos”, de Iván Turguenev (conocido por acuñar el término “nihilismo”):

—[...] ¡Soy incapaz de comprender cómo se pueden rechazar los principios, ¡las leyes! Entonces, ¿en virtud de qué actúan ustedes?

—Nosotros actuamos guiándonos por aquello que entendemos útil -profirió Bazárov-. Y, en estos tiempos, lo más útil es la negación. Por eso renegamos de todo.

—¿De todo?

—De todo.

—¿Pero cómo es posible? Renegar no solo del arte, de la poesía... sino también de... ¡Da miedo pronunciarlo!

—De todo -repitió Bazárov con indescriptible seriedad (Turguenev, 2017, pp. 63-64).

Ni que decir tiene que muchas prefiguraciones socioculturales contemporáneas tienen resonancias en un pasado no muy lejano. Este es un ejemplo paradigmático -e iniciático- de aquello que llamamos nihilismo. Pero la actitud de “Bazárov” posee, eso sí, al mismo tiempo un aguzado estilo discursivo y una impronta que nos recuerda a ese cinismo del que venimos dando testimonio en estas líneas (a través de José Luis López y de Peter Sloterdijk). No en vano, el personaje de Bazárov no es ajeno a las pésimas condiciones de la población rusa, pero rechaza de plano los distintos proyectos de cariz social que iban cobrando una significativa presencia en la sociedad rusa; pese a eso, precisamente porque es *consciente* de esa situación tan dramática, lo niega *todo*. He ahí una de las claves.

En ese nihilismo han influido también corrientes de pensamiento que aparentemente desde posiciones progresistas se acercaron a un cuestionamiento de aquellos esquemas que podrían incitar a una cierta opresión del ser humano. En este sentido, tras haberse instalado un marco del *fin de las ideologías* y del *fin de la historia* (Fukuyama, 2015), *el pensamiento débil* propugnó -como típico gesto de corrección política- la ironía como receta para eludir el problema de la confrontación entre el pluralismo y los fundamentalismos, entre posicionamientos ontológicos y éticos que a priori podrían tener la misma validez, y que por tanto no habría manera de determinar qué posición debía ser considerada más verdadera. Gianni Vattimo decía: “la verdad no se refleja en el dato objetivo, sino en el acto interpretativo” (Vattimo, 2004, p. 160). Acerca de esto, Juan Manuel Cincunegui, en su Tesis doctoral, afirma:

El pensamiento débil [...] pasa de ser una opción progresista a convertirse en el motor de la revolución de la derecha global: antiilustrada y anticientífica. Como señala Ferraris, lo que este progresismo fue incapaz de prever es que la adopción de Nietzsche y Heidegger [...] conducía sin desvío, junto al abandono de la noción tradicional de verdad y sus alternativas dialécticas, a la adhesión a la voluntad de poder como único y último criterio de mediación de todas las disputas habidas y por haber (Cincunegui, 2023, pp. 196-197).

Pero si en algo se caracterizan nuestras sociedades, en muchos de sus perfiles, es efectivamente en esa desconfianza (que no incredulidad racional) hacia los esquemas de verdad racional y en una suerte de disposición renuente ante determinados retos (civilizatorio, ecológico, tecnocientífico, etc.), cuando no en un enorme individualismo social, derivado de una compleja interacción entre humanos, la cual en demasiadas ocasiones nos empuja a la abulia social. Consecuencias todas ellas que subyacen en el fondo de posturas nihilistas y que, en suma, se van imbricando en comportamientos “posfascistas”, parafraseando a Enzo Traverso (2021).

De este modo, el cinismo es ya claramente una respuesta particularmente observable en muchos de los comportamientos y de los discursos más próximos a nuestras vidas. Pero ahora más que nunca se expone con una inusitada altivez y con trazas de formar parte de una nueva mirada sobre el mundo, un formato novedoso -cómo no- del despliegue de un sistema cultural y capitalista que pretende perpetuarse a través de otras formas tanto culturales como retóricas.

Todo ello afecta extraordinariamente en una sociedad líquida que gestiona a corto plazo las nulas posibilidades de horizonte ante las incertidumbres abonadas por el sistema capitalista. Ese es el realismo del cual es imposible salir (Fisher, 2016) y del cual su cancerbero *el cínico* (contemporáneo) es su mejor guardián. De resultas, el pragmatismo se convierte en uno de los lugares comunes más sórdidos y obstruccionistas para la transformación social. Y la tristeza que se deriva del mundo, de nuestra relación con él, de nuestra no proyección en el infinito (o en el “después de la finitud”) conlleva una existencia condicionada por tal circunstancia. Lo sabemos desde hace milenios. Y desde entonces venimos gestionándolo. Pero ahora se le suma, desde la posmodernidad, la ruptura de todas -o casi todas- las certezas.

Y ante esto surgen algunas dudas más que pertinentes: ¿nos encontramos ante una nueva situación histórica, o, en cambio, esto forma parte de episodios cíclicos que se dan a lo largo de toda la historia?, ¿debemos abandonarnos a esa manida y maldita tradición secular de decadencia o, en cambio, apostar por refrenar la fuerza de las salvajes dinámicas de la esfera económica por medio de los mecanismos de una reflexión certera sobre la realidad?

Ese saberse, supuestamente, en un final o en una disyuntiva de carácter ontológico y epistemológico, nos interpela por un lado a dejarnos inermes ante *la corriente* o por otro a enraizar en la tierra para contener mejor esa *fuerza (in)contenible* de la Historia. La filosofía del nuevo realismo y la propuesta de Meillassoux nos brindan una reflexión epistemológica y ontológica que conduce a ir más allá de esta deriva posmoderna y nos conecta con ese espíritu de seguir buscando

salidas a nuestra existencia, asociado a un reconocimiento real y objetivo de lo que nos rodea e inserto en una estructura de responsabilidad y una ética comunes (Gabriel, 2021).

Ubicamos, entonces, en el centro y como *nudo gordiano* la problemática sobre la realidad (epistemología) y acerca del sentido del Ser (ontología), para poder explorar la posibilidad infinita (*pos-finitud*) del ser humano de divisar otros caminos por medio de una filosofía abierta al coraje de intentar conocer el mundo tal y como es para poder transformarlo.

Nos parece imperativo, por tanto, trascender este marco posmoderno a través de la brecha que abrió el nuevo realismo -y de la mano de Q. Meillassoux-, tomando en consideración, hemos de dejar por sentado, a un realismo alejado de concepciones sustancialistas o ingenuas, que tenga en cuenta, eso sí, los condicionantes consustanciales a nuestras relaciones materiales. Y que, en todo caso, como dice Ferraris, nuestras prácticas deconstructivas tengan que ser un complemento a aquellas tareas de *reconstrucción*; tareas que en última instancia coadyuven a la exposición del pensamiento al reconocimiento positivo de lo real.

Pero una vez llegados hasta aquí tal vez podamos establecer, previamente, un primer diagnóstico de uno de los rasgos más definitorios de nuestro presente: en buena medida, hemos renunciado a la comprensión de la realidad en tanto que totalidad cognoscible. Como apuntábamos más arriba, hemos de tener el suficiente coraje para situar a la verdad como una referencia inquebrantable: “¿Por qué este miedo al conocimiento? ¿Qué hace que sintamos la necesidad de protegernos de sus manifestaciones?” (Boghossian, 2009, pp. 178-179).

Por tanto, hemos trazado unas líneas muy concretas que delimitan algunas de las circunstancias que más nos conciernen respecto de nuestras tribulaciones sociales así como también de la brecha en la que se sitúa nuestra existencia; un parte aguas histórico y filosófico que interpela a la voluntad humana “racional” y a la conciencia de un nuevo estadio en nuestra singladura vital. Es ahí donde sugerimos que puede darse la batalla. Es ahí, de nuevo, donde tal vez la capacidad de pensar sobre el sentido de la existencia humana adquiera un entendimiento más amplio, no tan prisionero de nuestro contexto (atendiendo al “pensar históricamente”, en palabras de Pierre Vilar, y precisamente para poder actuar y transformarlo con más perspicacia), y que sea capaz de proyectarse en el futuro por medio de un nuevo sustento teórico que nos libere de aquellos idealismos falsarios.

Nuestra propuesta se engarza aquí con aquellas ideas del filósofo francés, Q. Meillassoux; pero antes de verlo, se nos hace necesario apereibir en qué brecha nos situamos y qué *sentido* tiene la naturaleza de la misma.

4.3. La brecha del *nuevo realismo*: un nuevo giro

A qué brecha nos referimos. En primer lugar, hemos de hacer mención a los diferentes elementos fundamentales que han hecho posible que esa brecha se haya producido y haya dejado la puerta abierta a una nueva concepción filosófica. Y finalmente, abordaremos la conexión existente, a nuestro modo de ver, entre el sentido de dicha brecha con aquellos vectores del pensamiento de Meillassoux que consideramos pueden tener validez para una fundamentación ontológica de un horizonte humano (Ramírez, 2019).

4.3.1. La brecha

Pero para empezar, como acabamos de expresar, hay que aclarar que si esta nueva concepción filosófica, representada en la aparición del “nuevo” realismo, incorpora elementos novedosos, habrá que presentar los que más nos conciernen.

En primer lugar, presentamos un texto de Alan Badiou, de indudable valor analítico a nuestro entender, que hacia el ocaso del siglo pasado, en su libro “El ser y el acontecimiento”, argumentaba lo siguiente:

Hay entonces acuerdo general en cuanto a la convicción de que no es concebible ninguna sistemática especulativa y que ha pasado la época en que la proposición de una doctrina del nudo ser/no-ser/pensamiento (si se admite que es en ese nudo que se origina, desde Parménides, lo que se llama “filosofía”) podía hacerse bajo la forma de un discurso acabado. El tiempo del pensamiento está abierto a un régimen de aprehensión diferente. Hay desacuerdo en lo que respecta a saber si esta apertura, cuya esencia es cerrar la edad metafísica, se caracteriza como revolución, retorno o crítica. [...] Somos [...] contemporáneos de una segunda época de la doctrina del Sujeto, que ya no es el sujeto fundador, centrado y reflexivo, cuyo tema circula desde Descartes a Hegel y sigue siendo todavía legible hasta Marx y Freud (y hasta Husserl y Sartre). El Sujeto contemporáneo es vacío, escindido, a-sustancial, irreflexivo. [...] Somos [...] contemporáneos de un comienzo en lo que hace a la doctrina de la verdad, después de haberse deshecho su relación de consecución orgánica con el saber (Badiou, 1999, pp. 10-11).

Efectivamente, estas ideas consignan, podríamos decir, a la perfección y a modo de precedente epocal y filosófico (circunscrito a ese momento de *apertura*) lo que ahora pasamos a sintetizar. Entendemos que ha habido un desgaste (quizá lógico) y un cansancio -«un cierto hartazgo del posmodernismo y de que la creencia de que todo está construido por el lenguaje [...], explica el giro hacia el “nuevo realismo”» (Ferraris, 2016, p. 141)- que ha llevado a un notable cuestionamiento de los principales preceptos posmodernos. Así pues, este nuevo realismo está configurando un paradigma en el campo filosófico por medio de la rehabilitación -especulativa (y

no meramente empírica o científicista)- de lo real y de la ontología de forma preferente sobre la conciencia y la epistemología (Ramírez, 2016).

Propone, pues, un giro radical y no es en sí mismo un movimiento homogéneo. Como ya hemos indicado más arriba, este grupo heterogéneo agrupa a diversas corrientes, tales como el “nuevo materialismo”, el “materialismo especulativo”, el “realismo especulativo” o el “realismo neutral” que, si bien poseen diversas líneas teórica-filosóficas, comparten diversos elementos esenciales.

Hacia 2006, con la publicación de “Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia”, de Quentin Meillassoux, este nuevo realismo se presenta de una manera atrevida en el vasto pensamiento filosófico de principios de este siglo. En su “materialismo especulativo”, Meillassoux, aboga entre otras muchas cosas por superar el hegemónico esquema tradicional -tanto en la filosofía analítica como en la continental- de lo que él llama *correlacionismo* (lo explicamos más detalladamente en el apartado sobre Meillassoux), que ha caracterizado a todo el pensamiento filosófico moderno, y del cual se infiere todo ese barniz antropocéntrico que ha influido enormemente en dicho pensamiento, en los enfoques lingüistas y culturalistas y en esa dinámica que consistió en una suerte de cesión de la razón ante el crisol posmoderno de escepticismos, relativismos y nihilismos.

Este materialismo especulativo determina que existe una realidad fuera del sujeto (“materialismo”), la cual es plenamente inteligible al entendimiento del humano (“especulativo”), entendimiento que por otro lado no constituye una necesidad para que esa existencia sea real:

Todo materialismo que se pretenda especulativo -es decir, que haga de un cierto tipo de *entidad sin pensamiento* una realidad absoluta- debe consistir, en efecto, en afirmar *tanto que* el pensamiento no es necesario (algo puede ser sin el pensamiento) *como que* el pensamiento puede pensar lo que debe haber cuando no hay pensamiento. Por lo tanto el materialismo, si adopta la vía especulativa, está obligado a creer que sería posible pensar una realidad dada haciendo abstracción del hecho de que la estemos pensando (Meillassoux, 2018, pp. 65-66).

Por otro lado, este autor, junto a los ya citados Hamilton, Brassier y Harman, ha impulsado este marco teórico del realismo especulativo, en general, con la intención de transitar de nuevo por los caminos de la ontología (y de la metafísica) frente a la preeminencia epistemológica que ha prevalecido en la modernidad y en la contemporaneidad filosóficas.

Es por ello por lo que la secuencia que aglutina tanto el realismo, la ontología y la especulación (en tanto que razón pura), comprende en buena medida lo fundamental del nuevo realismo. Aclaremos que tanto el idealismo (de carácter objetivista, subjetivista...), el realismo

anterior (relacionado con el empirismo) y el correlacionismo posmodernista (el que se da entre el objeto y el sujeto, o entre lo real y el lenguaje) son directamente cuestionados por este movimiento.

Podemos ahora analizar esto último de una manera más detallada: por un lado, la realidad en sí misma no se ve afectada por ciertos condicionantes humanos, tales como el lenguaje, la conciencia, etc. Existe como tal (admitamos que esto no es nada novedoso en el campo de la filosofía). Por otro lado, para que logremos “conocer” “algo” totalmente (el Ser en sí, un objeto), este Ser u objeto requiere de su existencia misma, por lo que la ontología (que trata sobre el ente) es prioritaria frente a la epistemología (que trata sobre el conocimiento).

Y por último, sólo la especulación pura conduce a afirmar positivamente esa existencia de lo real, en tanto que “cosa en sí”. De esto se deduce que la filosofía tiene preferencia comprensiva sobre la ciencia.

Examinemos en este momento algunas de las ideas que se han expuesto. En este sentido, y en un primer momento, existen algunas diferencias fundamentales respecto del paradigma filosófico imperante en el siglo XX; como por ejemplo, la noción central sobre la realidad independiente (y que no es una mera proyección humana en forma de enunciado lingüístico), en virtud de la cual el *cogito* es desplazado en favor del exterior, el cual ocupa ahora el lugar central de la epistemología; la ontología como prioridad total, pues ahora el foco se pone, como decíamos, en el Ser, en la cosa en sí, obliterando el estudio acerca de esos precisos condicionantes de la experiencia; y, en último lugar, la conmutación del marco kantiano (de acuerdo a aquellas limitaciones epistemológicas de la experiencia humana) por un escenario donde la razón especulativa apuesta decididamente por aprehender las cosas tal y como son (el *nóumeno*), trascendiendo en última instancia los obstáculos establecidos por la racionalidad científico-tecnológica. Como colofón a estas ideas, citamos unas palabras de Mario Teodoro Ramírez que resumen a la perfección algunas cuestiones planteadas:

Por mi parte, me importa defender la tesis de que, al ser "realista" y "especulativo" a la vez (lo que en el contexto de la historia de la filosofía casi parece un oxímoron), el nuevo realismo consiste en una combinación de lo mejor del espíritu filosófico: el sentido de la realidad y la verdad de los realismos y la potencia creadora del pensamiento reflexivo-racional de los idealismos. En esta medida, puedo afirmar que el nuevo realismo no es una filosofía más, sino el proyecto de construir, por fin, una *filosofía unificada* (Ramírez, 2016, p. 148).

Así pues, uno de los propósitos más importantes de este movimiento consiste en restaurar la supremacía de la ontología en la teoría filosófica: “[...] primado del Ser sobre la conciencia, de la existencia sobre el pensamiento, del objeto sobre el sujeto, en fin, de la ontología sobre la

epistemología” (Ramírez, 2017b, p. 167), y, por tanto, reposicionar a la *razón* como la raíz explicativa de lo real: ”se trata de fundar en la razón el valor absoluto de las reconstituciones matemáticas de lo real” (Meillassoux, 2011, p. 176).

Pero también, hemos de insistir en que este movimiento se presenta como un *descentramiento* porque rechaza toda idea de centro en cualquiera de sus formas: o bien el antropocentrismo o bien el cosmocentrismo; y es un “realismo neutral” porque incide en la idea de pluralismo ontológico (y en el derecho a la *diferencia*) que conlleva un compromiso ético y político, alejado de los prejuicios que puedan interpretarlo como un mero ejercicio de especulación filosófica (Gabriel, 2016).

Del mismo modo, resulta interesante añadir que esta corriente del nuevo realismo, según como la entiende Ferraris, establece una superación entre la división de la filosofía continental y la filosofía analítica a través de una filosofía llamada “filosofía global”, apoyada en tres aportes fundamentales: una dimensión científica (filológica e histórica), otra teórica (analítica y continental) y, en última instancia, una que interpela a lo público (dando a conocer los estudios y resultados en una forma accesible) (Ferraris, 2016).

En definitiva, destacamos un claro propósito por parte del nuevo realismo de acceder a lo absoluto. Reparemos también en que éste quedó anulado con el peso del relativismo. Cabría preguntarse entonces si es posible tal cosa pero eso queda fuera completamente de las intenciones de este trabajo. De todos modos, resulta muy estimulante volver a fijarnos en las sustancias (como en aquel período histórico pre-crítico de la filosofía) y no en el proceso mismo del conocimiento de esas sustancias. De esta forma, se abre para la filosofía actual, de la mano del nuevo realismo, la oportunidad de reflexionar más allá de los límites de lo puramente humano, un jalón en torno al cual la conciencia y el pensamiento ya no pertenecerían exclusivamente a la especie humana.

Es evidente que el nuevo realismo está adquiriendo una importancia muy notable a raíz de las discusiones que están concitándose en torno a aquellos elementos teóricos que se han analizado. En cualquier caso, una ponderación más rigurosa exigiría, al menos, si está este movimiento capacitado de configurarse en los tiempos venideros como la nueva *koiné* (Ramírez, 2016).

4.3.2. El sentido de la brecha

Ese espíritu filosófico representado por el movimiento del nuevo realismo ha propiciado como hemos visto que se abra una brecha, cuyo *sentido* a su vez ha conducido a que se hayan puesto en tela de juicio determinados axiomas posmodernos. Qué sentido *adquiere* y *toma* esta brecha es algo que nos concierne irremediamente en forma de *conciencia sobre una época*.

No cabe duda de que estos autores recogen un sentir (como ya se ha explicado) de fin de época. No obstante, la dimensión que han adquirido los basamentos que permitieron la edificación de todo el movimiento posmoderno está mutando hacia configuraciones que aún están por mostrarse de una manera mucho más transparente. Tal vez, ese sea el sentido mismo de la brecha: un sentir *aún por esclarecer*.

Esto es, por un lado, dilucidar si no es el resentimiento y sus actuales acólitos, el cinismo y la posverdad, algunos de los leitmotiv nucleares de nuestra contemporaneidad. E igualmente si esto no es, en definitiva, la constatación del sentido de nuestro zeitgeist. Y, por otra parte, si no es, en fin y como contrapartida, la búsqueda de horizontes, o, dicho de otra forma, la recuperación de las *utopías* que quedaron sepultadas uno de los estímulos que subyacen de fondo en muchas de las irrupciones de estas teorías.

Es decir, incrustamos el sentido de esta brecha en aquellas energías que de forma larvada permanecen en el humus de la lógica aspiración de trenzar proposiciones filosóficas. Y de una manera mucho más ajustada, manifestamos que *el sentir de esta brecha es político, es de resistencia, es de afirmación*, y por tanto no sólo es de carácter filosófico. La filosofía y la política una vez más impregnadas mutuamente (*nihil novum sub sole*).

Pero esta aseveración difícilmente se apoya en textos rigurosos. Más bien responde a una reflexión en torno a ese quehacer filosófico que en nuestros tiempos, por otra parte, exige deslindar bien las diferentes áreas de influencias, habida cuenta de que la filosofía y la política se entrecruzan no pocas veces en el abordaje posmoderno sobre problemas filosóficos. Y esto es así, probablemente, porque la filosofía hasta el momento no ha sido capaz de desprenderse, de alguna manera, de esa figura subalterna de la política que asume en muchas circunstancias. O, tal vez, debido a que esta última se ha ido apropiando de muchos de los resortes de los que dispone aquélla, como un fiel reflejo de la escasa identidad que el posmodernismo concede a las diferentes especialidades y/o dimensiones y en virtud de una malentendida “multidisciplinarietà”.

Pero sostenemos esto porque precisamente las implicaciones que se derivan de este trabajo podrían transitar por ambas esferas, lo cual nos conduce al menos a dejar constancia de los riesgos

que ello supone. Merodear por estos dos ámbitos, en definitiva, y dado lo pegajosos que suelen ser sus límites -sobre todo cuando lo que se busca es reafirmar una posición de origen y evitar determinadas disonancias cognitivas-, nos hacen ser más conscientes de las especificidades de cada uno, así como también de la importancia de ser cuidadosos en no enturbiarlos.

Sea como fuere, la filosofía también ha sufrido *a diestro y siniestro* los embates de un enfoque filosófico posmoderno demasiado *embarullado*. No es de extrañar tal cosa, pues el campo de minas plagado de escepticismo, relativismo, posverdad, incertidumbre, entre otros muchos matices, conduce a un desvío de la razón. Y de ahí, asimismo, esa obturación del sentir y sobre qué camino tomar sin una dirección bien definida.

Un sentir, por tanto, político-filosófico (de resistencia y de apertura) que aún permanece en la penumbra de este gozne histórico, igualmente aún por desvelar, como decíamos más arriba. Por eso, entendemos, que posiblemente esta brecha sea una oportunidad para *redirigir* nuestro sentido y *reconectarlo* con un horizonte posible.

Quizá, el sentir confuso que esta brecha ha dejado sea, por una parte, el de una ontología caracterizada por esta impronta de resistencia-afirmativa frente al posmodernismo y, por otra, el de un espacio libre para una nueva idea.

De esa *confusión* es de la que Meillassoux trata de sacarnos; y también en ese hueco es donde se inserta el filósofo francés cuya obra, “Después de la finitud: ensayo sobre la necesidad de la contingencia”, afirma de forma muy sagaz Alain Badiou en el prefacio de la misma, contiene enunciados tan poderosos y sugerentes como este: “[...] en los que se lea el sentido de un comienzo” (Meillassoux, 2018, p. 15).

4.4. Quentin Meillassoux: hacia un horizonte abierto

Meillassoux ha confeccionado un cuerpo teórico que impacta de lleno con algunas de las más significativas dimensiones que ya hemos repasado: la realidad, las verdades, el sentido histórico y la ausencia de un horizonte abierto a la contingencia.

Trazamos ahora tres líneas conceptuales, relacionadas entre sí, de la obra de Meillassoux. En la primera, en el plano epistemológico, pasamos a examinar lo que hemos denominado como la crítica de la “razón correlacionista”. En la segunda, situamos a la contingencia, en el plano de la ontología, como un *justificado* punto de referencia. Y en la tercera, el vector ético, por medio del cual establece a nuestro entender una esperanza en un horizonte abierto.

4.4.1. Crítica de la “razón correlacionista”

Para Meillassoux es crucial volver a reflexionar sobre el *Ser* -ontología- y proporcionarle preferencia sobre la *Conciencia* (“realismo especulativo”), cuestión esta última que se cristaliza en la crítica de lo que él llama “correlacionismo”: “Por correlacionismo entiendo [...], toda filosofía que sostiene la imposibilidad de acceder por medio del pensamiento a un ser *independiente* del pensamiento. No tenemos nunca acceso, según este tipo de filosofía, a un objeto [...] que no esté ya correlacionado a un acto de pensamiento” (Meillassoux, 2011, pp. 176-177). Pero también, por otro lado, Meillassoux asevera: “El correlacionismo aspira a modelizar la mayoría de las empresas contemporáneas de desabsolutización del pensamiento” (Meillassoux, 2011, p. 176).

En general, las corrientes de pensamiento que entienden que el acceso a unas causas del mundo se encuentra irremediamente mediado por la sensibilidad y el entendimiento humano, dan cuenta de la absoluta imposibilidad de asumir aquellos objetos aislados de su mediación-relación con el sujeto, es decir todo corpus filosófico que niega la posibilidad de un pensamiento *ab-soluto* (absuelto, independiente, con pleno poder). Por consiguiente, estas corrientes correlacionistas se han visto cuestionadas por haber limitado la comprensión del mundo.

Pero Meillassoux define dos tipos dentro del correlacionismo: uno débil y otro fuerte. El primero corresponde a aquellos que no niegan la existencia de otra realidad al margen del pensamiento, pero este correlacionismo indica que es este el único acceso a la misma. El segundo no reconoce nada externo a lo humano, restringiendo a los límites del “círculo correlacional” (lo analizamos más abajo) a toda representación de la realidad.

En cualquier caso, de acuerdo con el conjunto del correlacionismo, no podemos creer en ninguna realidad independiente del proceso del propio pensamiento. Un correlacionista acepta que sólo tiene acceso a la *correlación entre el pensar y el Ser* y nunca a uno de los dos términos considerados de forma independiente. Nada puede, entonces, ser independiente del pensamiento ya que Ser es un “Ser correlato”, según el correlacionismo. De esta forma, la filosofía posmoderna, en la mayoría de los casos, remarca la imposibilidad de separar el acto de pensar respecto de sus contenidos.

Por todo ello, hemos propuesto en llamar a la crítica de Meillassoux, y jugando con las célebres críticas kantianas, crítica de la “razón correlacionista”, precisamente porque es ese giro hacia la razón-interpretación del sujeto como verdadero objeto de estudio kantiano el que Meillassoux trata de poner en jaque con la noción de correlacionismo, al imponerle una carencia epistemológica crucial: la imposibilidad de conocer el objeto en sí.

Pero cabe señalar un importante matiz. Meillassoux, al igual que Kant, acepta que es imposible conocer ese objeto; pero esa imposibilidad obedece a la subjetividad, pues está *sujeto al sujeto*. Es lo que Meillassoux denomina como el “círculo correlacional”: «[...] podemos denominar “círculo correlacional” al argumento según el cual no podemos pretender pensar el en-sí sin entrar en un círculo vicioso, sin contradecirnos de inmediato» (Meillassoux, 2018, p. 29). Por lo tanto, según Meillassoux, no podemos conocer la cosa en sí desde un punto de vista dado, es necesario operar a través de otros agentes (como las matemáticas).

Pero, además de este pensamiento circular existe una “segunda decisión de pensamiento”, lo que Meillassoux llama la “facticidad de la correlación”: “la correlación no es absolutamente necesaria, y esta ausencia de necesidad absoluta de la correlación es accesible al pensamiento, es decir, se la puede justificar con la ayuda del pensamiento y no plantearla como acto de fe. Esta no-necesidad absoluta de la correlación, en tanto que pensable, es precisamente lo que llamo la facticidad de la correlación” (Meillassoux, 2011, p. 184). Esto es, esta facticidad correlacional nos indica que el pensamiento puede pensar sobre su misma carencia de necesidad, o lo que es lo mismo, la facticidad del pensamiento nos lleva a entender que “su poder poder-no-ser, su no-necesidad absoluta, es efectivamente pensable” (Meillassoux, 2011, p. 184).

Pero insistamos aún más en esto que nos parece fundamental. Según el autor, a partir de Kant la filosofía renunció a su objetivo especulativo. Al respecto, nos parece sumamente interesante este pasaje:

[...] los filósofos denominan “revolución copernicana” a la revolución introducida por Kant en el pensamiento, pero es una revolución *cuyo sentido es exactamente el contrario del que hemos definido*. [...] Kant [...] reivindica [...] su propia revolución en el pensamiento: la revolución crítica que consiste ya no en regular el conocimiento por el objeto, sino el objeto por el conocimiento. [...] la revolución introducida por Kant en el pensamiento es bastante más comparable con una “contrarrevolución ptolemaica”, puesto que se trata de afirmar no que el observador [...] gira en realidad alrededor del Sol observado, sino por el contrario que el sujeto es central en el proceso del conocimiento. [...] *la condición de pensabilidad del descentramiento copernicano de la ciencia moderna es en verdad el centramiento ptolomeaico del pensamiento*. Mientras que la ciencia descubría por primera vez al pensamiento su capacidad para acceder al *conocimiento* de un mundo indiferente a su relación con el mundo, la filosofía respondió a ese descubrimiento con el descubrimiento de la ingenuidad de su propio 'dogmatismo' antiguo [...]. [...] A partir de Kant, pensar la ciencia como filósofo es sostener que existe otro sentido de la ciencia [...]. Y este sentido más originario es correlacional: relaciona los elementos indiferentes en apariencia a nuestra relación con el mundo con esta misma relación. [...] la filosofía renunció a aquello mismo que constituía la esencia de dicha revolución: al modo no-correlacional del saber de la ciencia [...] a *su carácter eminentemente especulativo* (Meillassoux, 2018, pp. 187-190).

Lo que en definitiva propone Meillassoux es que *lo absoluto* dejó de ser una cuestión central desde Kant, el verdadero fundador de esa idea correlacionista. Y así también lo fue, en mayor o en menor medida, para buena parte de las filosofías poskantianas, de tal modo que podemos afirmar que “Ser es ser correlato de la conciencia” (para el caso de la fenomenología) o correlato del lenguaje (para el caso de la filosofía analítica).

Algo que, señalamos, fue exacerbándose aún más durante la posmodernidad en un claro y sintomático *giro autorreferencial*, gozando así la filosofía de su pequeña piscina, por llamarlo de alguna forma, pero donde ha podido finalmente ahogarse en el idealismo trascendental.

Meillassoux se propone entonces proporcionar aliento a esa filosofía que-busca-lo-absoluto lanzándole un *salvavidas*: el materialismo especulativo, no sin antes interrogarse: “¿Por qué la filosofía [...] se volcó a tal idealismo trascendental en lugar de orientarse resueltamente, como habría sido necesario, hacia un *materialismo especulativo*?” (Meillassoux, 2018, p. 193), para pasar a plantear ya en último lugar la necesidad de adquirir un último y definitivo compromiso: “[...] reconciliar pensamiento y absoluto” (Meillassoux, 2018, p. 204).

4.4.2. La *contingencia*

Meillassoux en virtud de esta noción centra buena parte de sus objetivos filosóficos en desarrollar una tesis sobre la posibilidad infinita de que todo pueda suceder: “La *contingencia* señala el hecho de que las leyes físicas permiten indiferentemente a un acontecimiento producirse o no, permiten a un ente emerger, subsistir o perecer” (Meillassoux, 2018, p. 70). La clave, así pues, para Meillassoux es elaborar un concepto de *contingencia absoluta* que permita a una determinada entidad su capacidad de *no ser o ser otra cosa completamente distinta*.

El filósofo francés establece así una contingencia absoluta que cuestiona de raíz al idealismo en todas sus configuraciones. Por ello, nos dice en un primer momento que cualquier posibilidad es factible. Asimismo, propone una ontología en la que todos los entes se caracterizan por ser contingentes (cualidad de no ser necesario o de poder haber sido de otra manera), por lo que “*no pueden ser otra cosa que contingentes*” (García, 2022, p. 41). Los entes, por tanto, no podrían existir sin tener la propiedad de ser contingentes y, por consiguiente, poseen el atributo de *absoluto* en tanto que entes independientes de lo humano y universales. Veámoslo de una manera más pormenorizada.

Meillassoux enuncia que “podemos establecer [...] la necesidad absoluta de la contingencia de toda cosa” (Meillassoux, 2018, p. 104). “La contingencia es tal que todo puede producirse, incluso aunque nada se produzca y aunque lo que es siga siendo lo que es” (Meillassoux, 2018, p. 105). Por tanto, no existe nada en el Ser que lo dote de necesidad, no hay determinismo en las leyes de la naturaleza porque efectivamente son contingentes; de este modo, el pensamiento se relaciona con el mundo de una manera novedosa más allá de la metafísica clásica y de la escisión entre el empirismo y lo trascendental. Alan Boudieu, su mentor, lo expresa así en el Prefacio de “Después de la finitud”:

La demostración de Meillassoux -porque se trata de una demostración- establece que hay una sola cosa absolutamente necesaria: que las leyes de la naturaleza sean contingentes. Este anudamiento totalmente nuevo entre modalidades contrarias instala al pensamiento en una relación en todo diferente con la experiencia del mundo, una relación que deshace al mismo tiempo las pretensiones “necesitantes” de la metafísica clásica y la partición “crítica” entre lo empírico y lo trascendental (Meillassoux, 2018, p. 17).

Tampoco se libra la metafísica clásica de su crítica. Afirma Meillassoux: “Si toda metafísica es por definición especulativa, nuestro problema equivale a establecer que a la inversa no toda especulación es metafísica, que no todo absoluto es dogmático, que es posible encarar un pensamiento *absolutorio* que no sea *absolutista*” (Meillassoux, 2018, pp. 62-63).

Por tanto, de la metafísica rechaza ese dogma de que existe un *ser necesario* como referente en toda su singladura histórica. Efectivamente, el *error* de aquélla, según Meillassoux, estribaba en concebir al *ser* como un ente *necesario*; en cambio, para el filósofo francés todo lo que existe posee un rasgo eminentemente contingente y por tanto *no necesario*. Dado lo cual, el autor afirma que lo único absolutamente necesario en el universo es la contingencia.

Podríamos decir que este argumento posee una fundamentación radical que bien pudiera interpretarse como la caída metafísica humana a una fosa insondable. O bien pudiera ser que precisamente es ese el objetivo último de la filosofía, descubrir las verdades totales y absolutas aun a sabiendas que lo que nos espera tras el *descubrimiento* es el abismo de la *in-trascendencia* y la *prescindibilidad* del Ser. Meillassoux parece haber dado así con una supuesta llave maestra que puede abrir otras puertas al conocimiento de la realidad en sí.

Pero hagamos ahora un inciso respecto de la *necesidad*. El nuevo realismo expone que el pensamiento y la realidad son dos cosas distintas. El pensamiento posee una necesidad racional. La realidad, en cambio, existe sin ninguna necesidad. Meillassoux subraya que lo que podemos advertir es *la necesidad de la contingencia*; es decir, “lo único necesario es la propia contingencia” y por tanto su *absolutización*. A esto lo denomina como “el principio de factualidad”: la no contingencia de la contingencia: “[...] es necesario que haya algo y no nada, porque es necesariamente contingente que haya alguna cosa y no alguna otra cosa. La necesidad de la contingencia del ente impone la existencia necesaria del ente contingente” (Meillassoux, 2018, p. 123). El existir implica, cabe señalar, estar condicionado por el tiempo y el devenir, ser contingente. No obstante, un ente que es necesario no deviene, no cambia.

En este sentido, el pensador francés no sólo entiende que la totalidad de la realidad es contingente (facticidad, carácter contingente de algunos hechos) sino que como ya hemos afirmado todo es necesariamente contingente: principio de factualidad. Es decir, la contingencia es una verdad absoluta y es demostrable de manera racional por medio de este principio que viene a reafirmar la facticidad, que es también absoluta:

[...] el acto de dudar de la necesidad de la facticidad se autorrefuta porque supone como *acto* de pensamiento una absolutidad de la facticidad que es denegada en el contenido de este mismo pensamiento. La facticidad no es pensable de ninguna forma al modo de un hecho, de un hecho más en el mundo: no es un hecho que las cosas sean factuales [*factuelles*], no es un hecho que haya cosas factuales [*factuelles*]. La única interpretación coherente del principio de factualidad no puede ser entonces sino la interpretación fuerte:

no es un hecho sino una necesidad absoluta que haya cosas factuales [*factuelles*]. (Meillassoux, 2018, p. 121).

El ser se convierte de forma necesaria en una pura y absoluta contingencia en virtud de la existencia en el tiempo. Este todo lo torna contingente por lo que la idea metafísica de un ser necesario es una representación *ficcional* que nos remite en última instancia a la divinidad (Ramírez, 2016b).

Por tanto, la facticidad constituye un conocimiento de lo absoluto y en la medida que esto implica un cambio de mirada, pues se coloca en el objeto lo que creíamos que era una limitación del pensamiento, revela que, por un lado, no podemos hallar necesidad en nada porque nada es necesario ni tiene razón de serlo. Esta ausencia de la razón se convierte en una propiedad ontológica absoluta: «La facticidad es la "irrazón" (la ausencia de razón) tanto de lo dado como de sus invariantes» (Meillassoux, 20018, p. 72).

Por otra parte, esta contingencia tiene como principal rasgo su “irrazón”, es decir, el poder-ser: “Todo puede realmente colapsar, tanto los árboles como los astros, tanto los astros como las leyes, tanto las leyes físicas como las leyes lógicas” (Meillassoux, 2018, p. 91), rasgo que, según Mario Teodoro Ramírez y Laureano Ralon, no debe confundirse con la “sin razón”: “Se trata más bien de un rasgo ontológico de la cosa en sí y no de una limitación de nuestro pensamiento” (Ralon & Ramírez, 2015, p. 276). Meillassoux lo expresa de esta forma: «El absoluto es el pasaje posible, y desprovisto de razón, de mi estado hacia cualquier otro estado. Pero ese posible ya no es un “posible de ignorancia”, un posible que resulta solo de mi incapacidad para saber cuál es la opción correcta: es el saber de la posibilidad muy real de todas esas opciones, como de muchas otras» (Meillassoux, 2018, p. 96).

Lo que acarrea, de otro lado, una posible ventana al *caos*: “[...] la única necesidad del Caos es seguir siendo el Caos” (Meillassoux, 2018, p. 109). Algo que, a su vez, nos encamina hacia un terreno filosófico muy arduo e intrincado en relación a la demostración de un universo sin causalidad y centrado en ese *principio de factualidad*.

Pero sí debemos especificar en este momento, como ya habíamos apuntado más arriba, que Meillassoux remite a un acontecimiento imprevisible de carácter matemático. Provee entonces a esta disciplina de un conocimiento “superior”, llamémoslo así; capacitada para una comprensión cabal de la contingencia y del azar. En relación a esto, Meillassoux, expone que: “[...] existe un camino matemático susceptible de conducir a una distinción rigurosa de la contingencia y del azar, y este camino es el de lo transfinito” (Meillassoux, 2018, p. 166). Por lo tanto, para Meillassoux la

matemática escapa, a nuestro entender, de la sujeción del correlacionismo, y en consecuencia se posiciona como la mejor arma para conocer la contingencia: “la matemática no es un instrumento humano, convencional, sino una estructura mental que permite captar la estructura esencial de lo que existe en cuanto existencia contingente, es un medio de conocimiento a priori de la contingencia necesaria del mundo” (Ralon & Ramírez, 2015, p. 283). El autor francés pretende así derivar las condiciones que permiten deducir la absolutización del discurso matemático y por tanto el hecho de que las ciencias puedan hablar de una realidad absoluta e independiente del pensamiento. De esta forma, según Meillassoux, lo que es matemáticamente pensable es absolutamente *posible*. Esto implica una demostración de que la ciencia empírica-matemática no sólo se aplica a hechos independientes de la mente del ser humano, sino también respecto de la estructura de la realidad como tal, en lugar de una determinada realidad.

Como vemos, a partir de la contingencia, la filosofía especulativa nos remite igualmente a pensar en lo absoluto con la inestimable ayuda de la ciencia y de su gran virtud de pensar las cosas más allá del pensar humano. Sin duda, las matemáticas adquieren con Meillassoux una importancia de gran envergadura,

Esto nos lleva a aclarar que, para la posmodernidad, conceptos como la contingencia, la relatividad o el pluralismo se circunscriben a categorías que pretenden definir al ámbito humano, mientras que Meillassoux las desarrolla en la dimensión ontológica. En cierto sentido, el autor francés suscribe aquellos principios del nuevo realismo, los cuales se proponen «“ontologizar” aquello que la posmodernidad consideraba que sólo daba bases para acentuar el escepticismo. Por el contrario, el nuevo realismo dice: esa es la verdad, esa pluralidad, ese devenir, esa relatividad, ese desorden es la verdad ontológica y es ahí donde debemos fundar un nuevo racionalismo» (Ramírez, 2017b, p. 184).

Siguiendo con este hilo, Meillassoux dota *también* (al margen de su ya de por sí esencial rasgo epistemológico) a la contingencia de un fundamento ontológico. Ya hemos argumentado la idea de que esta contingencia es no-contingente, o lo que es lo mismo, es *absolutamente necesaria*. La novedad de Meillassoux estriba en ese “también”; esto es, ontologiza un elemento (la contingencia) que convencionalmente se asume como epistémico y ello se erige a la vez en principio racional. Mario Teodoro nos detalla que: «Todo es “hecho”, todo es contingente: y este es un principio racional. Todo es contingente pero la necesidad de esta contingencia de todo, que así tenga que ser se sostiene en argumentos filosóficos y por ende es una verdad racional e incluso una verdad absoluta» (Ramírez, 2017b, p. 185).

Esta *Verdad* filosófica, tanto en su dimensión epistemológica (correlación entre nuestro discurso y la realidad, o verdad lógica) como en la ontológica (en el exterior del individuo y a la que se accede a través del logos, o verdad *absoluta*), es -ya lo hemos bosquejado- la que el enfoque posmoderno se encargó de derruir. Meillassoux, en virtud de esa ontologización, rearma y *absolutiza* esta última dimensión confrontando así ese postulado posmoderno.

Para el autor, la insistencia en lo real está relacionada con este *principio ontológico*: la plena contingencia de todos los entes que existen en el mundo. Y, además, posee dos caracteres: uno *necesario* en tanto que “los entes no pueden ser de otra manera, no existirían como tales sin esa propiedad” (García, 2023, p. 264), y otro *absoluto*, “en el sentido de que se da de forma universal e independientemente del ser humano” (García, 2023, p. 264). Por ende: “La contingencia de los entes y la necesidad de la contingencia de los entes tienen ambos un carácter por tanto lógico-ontológico: no existe, no hay, no se da otra forma posible de ser que esa (la contingencia) para los entes, y de ahí la *necesidad* de esa categoría lógica (pues no podemos pensar los entes de otra manera) y a la vez ontológica (pues los entes no pueden ser de otra manera) de la contingencia” (García, 2023, p. 264).

Lo que conduce a un planteamiento muy sugerente para enlazarlo con nuestro propósito. A saber, esta -de nuevo- “contingencia radical” de todo lo que existe (Meillassoux, 2018) nos remite a un argumento que pretendemos tener en cuenta: el Ser «puede ser más, mucho más, de lo que se nos “aparece” a nosotros, más de lo que nosotros (los humanos) podemos determinar según nuestros marcos epistémicos, metodológicos o lingüísticos. Para Meillassoux, la resistencia de la contingencia del Ser es claramente un rasgo del propio Ser [...]» (Ramírez, 2017a, p. 14).

Y ello nos lleva a hacernos una pregunta crucial: ¿será capaz la contingencia de desplegar para el ser humano nuevos horizontes si consideramos la inmensa potencialidad de nuestro pensamiento lógico? (Solís, 2024), lo que a su vez nos arrastra finalmente a reflexionar en torno a las posibilidades de la contingencia para llevarnos a una *nueva ética*. De nuevo, Mario Teodoro nos desliza algunas claves:

Reconocer, afirmar la contingencia, es prueba no sólo de la capacidad del pensamiento, sino también de su virtud, de su valor o valentía. Estar dispuesto a asimilar esa verdad absoluta y no recluir ante ella es muestra de poder y dignidad, un verdadero saber estar a la altura de las cosas. Está claro que de una ontología así se sigue, o puede seguirse al menos, un replanteamiento de la ética. La capacidad del pensamiento para aceptar la contingencia del Ser como una verdad absoluta concede al ser humano, portador de ese pensamiento, una dignidad superior y una trascendencia espiritual en la que ha de fundarse una nueva ética (Ramírez, 2019, p. 173).

Una nueva ética que sería inservible si no es *sierva* a su vez de la emancipación. En relación a una hipotética perspectiva ético-política de emancipación, que percibimos en la filosofía

de Meillassoux, recogemos esta idea de Jesús García (2022): “La filosofía de la contingencia de QM podría constituir una aportación importante a una posible fusión de los tres paradigmas en un proyecto emancipatorio que cabría definir como un *posfundacionalismo materialista-histórico y ecológico*” (García, 2022, p. 75).

En la filosofía de Meillassoux, nos dice Mario Teodoro, no existen rasgos de teocentrismo ni antropocentrismo (Ramírez, 2021) pues todo se vincula a la contingencia, la cual ordena/desordena de acuerdo a una i-razón. En este “caos” cobra un especial interés la capacidad del ser humano para asumir tanto la pura contingencia, la sin razón y la no necesidad del Ser como un desafío a su dignidad y a su proyección en el futuro. El valor reside, específicamente, en *el pensar* y es aquí donde nos mostramos en apertura a lo posible.

Llegados a este punto nodal en virtud del cual podamos enunciar un sentido que quede anclado a la posibilidad de otro(s) horizonte(s), hemos de recoger la tesis principal de Meillassoux: la contingencia absoluta sobre la realidad. En pocas palabras: no sólo se trata de definir y conocer la realidad, sino *el hecho de que pueda cambiar*. Esto proporciona una base ontológica para que se pueda pensar lo impensable, o lo imposible, cuestión fundamental para el campo de la política. Y cuestión, naturalmente, que conecta con el siguiente punto.

4.4.3. Una ética nueva y una esperanza renovada

En este marco ontológico de la contingencia (radical) se inscribe una *esperanza* que por medio de una nueva ética pueda proceder a dar algunas respuestas pertinentes. Indagamos por tanto en aquellas inferencias político-éticas que puedan derivarse de algunas de estas propuestas anteriores.

Convendremos en que si planteamos una esperanza es porque consideramos una situación (pre)establecida del todo injusta o inaceptable. Ya habíamos planteado más arriba cómo la brecha en la que estamos insertos se caracteriza por una serie de carencias. Obviemos lo ya dicho, salvo en algo sustancial e ineludible que merece ser de nuevo enunciado: esta propuesta filosófica nos incita a pensar en el hecho de que la realidad pueda cambiar.

Uno de los objetivos del materialismo especulativo reside justamente en señalar las consecuencias producidas por la renuncia de la filosofía a pensar en lo absoluto. La relativización de la totalidad de las cosas implica en su última etapa una amarga sentencia: nada o casi nada puede cambiar.

Seríamos muy ingenuos querer confrontar directamente esto último dado lo superfluo del esquema. Cuestión que por otra parte nos remite a las existentes relaciones de poder que tanto nos atraviesan. Vemos, sin embargo, más interesante hacer frente a esa negación del cambio (íntimamente conectada con la cognición de esa *abrumadora realidad capitalista*) desde la plena *afirmación*, puesto que desde esta, en todo caso, pretendemos reinterpretar esa *voluntad de poder* propiamente posmoderna (relativista e individualista), afirmando una ética racional basada en la noción de contingencia de Meillassoux.

Dicho de otra forma, una ética que (apoyada en el principio ontológico de la contingencia) tuviera la *imperiosa necesidad* (como fundamento rector) de reconocer-nos humanos inevitablemente fraternales (que somos capaces de trascender, en tanto que seres sensibles, de una realidad dada), “[...] porque al reconocer nuestra contingencia individual somos capaces de reconocer la contingencia de todo ser humano y podemos, así, superar nuestra particularidad en el reconocimiento de un principio universal, [...], principio de justicia” (Ramírez, 2019, pp. 174-175).

A través del principio de contingencia absoluta, pues, recuperamos una certeza: la certeza de que *todo es posible* de cambiar. En esta idea cabe vincular una refundación de la esperanza, “no sólo como una idea o una construcción humana, sino como una posibilidad ontológica” (Ramírez, 2019, p. 175). La necesidad de la contingencia entronca aquí con esta esperanza renovada justamente porque no nos atenemos a lo que *es dado*, sino que asumiendo así ese principio de razón absoluto y verdadero (la única necesidad -certidumbre- es la de la contingencia), la esperanza

acaba siendo objetiva y racional. En estos términos se expresó Ernst Bloch en su “El principio esperanza”: “la razón no puede florecer sin esperanza ni la esperanza puede hablar sin la razón” (Bloch, 2007, p. 500).

Es importante hacer valer que la absolutización de una justicia socava la tan común relativización (y por tanto la aceptación antropológica de una necesaria e inevitable pequeña porción de injusticia) de determinadas iniquidades. Al no existir necesidad, pues ésta sólo atañe a la plena contingencia (insistimos de nuevo), podemos aspirar a una justicia absoluta, no relativa. Relativización que en su última fase nos remite al nihilismo, a la total negación, y a la irracionalidad.

Así pues, esa comprensión de la contingencia del Ser por medio de la razón nos ayuda a combatir el nihilismo revelándonos el sentido de la dignidad del ser humano: “ser capaz de soportar la labilidad de todo lo que existe y, aun así, confiar en la existencia, en sus posibilidades. Es esta confianza, confianza absoluta en las posibilidades del Ser y en las posibilidades del Conocer, lo que otorga la última y esencial dignidad al ser humano” (Ramírez, 2017c, p. 124).

Finalmente, la fundamentación intelectual de esa esperanza ontológica que, a nuestro entender, nos libera de este eterno presente, nos hace especular filosóficamente en el futuro y ciertamente en una esperanza objetiva. De esta manera, afirmamos que esa verdad ontológica en relación a la contingencia se constituye desde la base de una completa ignorancia de los elementos que nos hacen especiales, particulares o de algún modo distintivos de entre (*dentro de*) la comunidad. Por ende, la radicalidad de la contingencia nos iguala, en tanto que *igualdad objetiva*. De acuerdo a esto último podría barruntarse que pretendemos realizar, de la mano de Meillassoux, unas brevísimas “notas a pie de página” del materialismo histórico.

Sea como sea, asumamos en todo caso que esa radicalidad contingente, de una manera muy sutil pero inmensamente evocadora (al menos para nosotros), conduce a la resistencia (contra la desesperación cínica e irracional) y a la esperanza (desde la ontología) de un horizonte abierto.

5. Conclusiones

Hemos visto cómo el posmodernismo ha supuesto un gran impacto en la filosofía, minusvalorando, a nuestro juicio, categorías tan importantes como la verdad o la realidad objetiva, así como también instaurando un nuevo sentido de pensamiento.

Hemos querido desligar ese análisis de otro que remite al gozne epocal donde vivimos actualmente, a modo de marco contextual, para realizar un diagnóstico sobre los efectos de este vasto movimiento posmodernista en nuestras sociedades contemporáneas. Y cómo, por otro lado, producto de determinadas consecuencias filosóficas relacionadas con el entendimiento de la realidad y del acceso a ella, así como también de la renuncia a aceptar la realidad tal y como es, ha surgido una nueva faceta social que ha devenido en un cinismo muy particular, mutando así en un sentido de la realidad “paralelo” muy característico de nuestra época.

En este contexto es donde se ha abierto una brecha en el panorama filosófico: el nuevo realismo ha irrumpido con fuerza y junto a Quentin Meillassoux se han convertido en un esfuerzo no sólo por rechazar los máximos postulados del posmodernismo, sino por emprender una mirada filosófica afirmativa y decidida con el fin de poder llegar a comprender la realidad.

No en vano, la impugnación del proyecto posmoderno por parte de estos nuevos realistas, ha significado, podríamos decir, una *brecha* tanto en el panorama filosófico posmoderno como en el sentido de un presente intensamente atravesado por la fatalidad cuando no por un idealismo sistémico que impregna todas las dimensiones en las que habitamos. Pero también una brecha en la *consciencia* sobre el horizonte, sobre el futuro, en definitiva, sobre las posibilidades humanas de actuar, de no dejarse arrastrar por la dinámica *solipsista* que nos atrapa en un círculo correlacional y que nos imposibilita, en sus últimas consecuencias, ver la verdadera realidad: un sistema capitalista voraz y prestidigitador que nos aliena desde diferentes planos.

Consideramos que la filosofía ocupa un lugar central en la cognoscibilidad de la realidad como un acto de resistencia frente a aquellas miserabilidades del sistema, que nos cubre con un manto de “espectáculo irreal”; pero también, y fundamentalmente, de *afirmación* especulativa para poder operar siendo plenamente conscientes de las capacidades (y de las no menos importantes limitaciones) de permutar esa realidad por otra que puede abrirse por medio de la recuperación de una esperanza renovada en un futuro *necesariamente contingente*.

1. Cabe hacer ahora unas breves acotaciones concluyentes (y muy sintéticas) de índole contextual que nos han dado la medida del humus donde han germinado las propuestas filosóficas que nos hemos propuesto estudiar aquí. Finalmente, ofrecemos algunos interrogantes que pueden servir de estímulo para seguir pensando sobre algunas derivaciones interesantes, a nuestro parecer, de lo ya expuesto en este trabajo.

Nos permitimos ahora un brevísimo paréntesis. Releyendo textos de diferentes perfiles teóricos, volvimos a dar con uno que nos colocamos simbólicamente al inicio de este trabajo a modo de frontispicio referencial. El faro, en esta ocasión, es G. Deleuze:

[...] la filosofía no sirve para ser más feliz sino que “sirve para entristecer”. [...] Denunciar todas las ficciones sin las que las fuerzas reactivas no podrían prevalecer. Denunciar en la mixtificación esta mezcla de bajeza y estupidez que forma también la asombrosa complicidad de las víctimas y de los autores. [...] Hacer hombres libres [...] que no confundan los fines de la cultura con el provecho del Estado, la moral o la religión. Combatir el resentimiento, la mala conciencia, que ocupan el lugar del pensamiento” (Deleuze, 2013, pp. 149-150).

En otro orden de cosas, advertimos que la realidad cotidiana *muerde* y hemos renunciado cínicamente a observarla desnuda porque hemos preferido construirla y por ende *construirnos*. Quizá, entre otras cosas, porque vivamos una época histórica de reflujo -como tantas otras- en donde hemos echado la vista atrás (como el *Ángelus Novus* de Walter Benjamin) y nos hemos cansado de vernos deformados. Es por ello por lo que, probablemente, hayamos recurrido de nuevo a refugiarnos al abrigo de la idealización de la realidad -y por tanto de nosotros mismos-.

Pero, a nuestro parecer, es más que necesario volver -y dar un paso adelante al mismo tiempo- a recuperar la realidad, es decir la objetividad, como un producto independiente de nuestra percepción, como un ente objetivo, sin desdeñar la enorme influencia de nuestras percepciones culturales y sociales.

Porque si rehusamos saber qué es real desembocamos no sólo en un absurdo relativismo, sino que también permitimos en un último estadio que todo sea posible y que todo tenga igual validez: lo inhumano y lo humano, lo feo y lo bello, lo bueno y lo malo, lo sano y lo insano, la vida y la muerte, el amor y el desprecio, lo comunitario y lo puramente individual...

En esa deriva, en suma, parece que andamos aún decidiéndonos qué camino tomar: si el de la posverdad, aceptando el cinismo como "salvoconducto epocal"; o el de la consciencia del Ser como una mera contingencia con *necesidad de horizonte*.

En definitiva, si la realidad es un asunto baladí, ¿cómo podremos encarar los dilemas y retos éticos, políticos y ecológicos?, ¿tendremos la capacidad de discernir lo que es bueno o malo para la sociedad, si la realidad y la verdad no son ya dos pilares sólidos?, ¿sabremos escapar de las alienaciones contemporáneas que el sistema capitalista impone si no diferenciamos entre lo que es real y lo que no lo es?

Es muy importante esta última cuestión. El pensador argentino Diego Sztulwarken, en el prólogo del libro “Hijos de la Noche”, de Santiago López Petit (2014), afirmaba lo siguiente:

Puesto que la realidad, tal como la solíamos comprender, ya no existe; ha sido devorada (subsumida, reorganizada, despiadadamente asimilada) por el capital. La realidad es el capital en tanto única fuente de acontecimiento y de sentido. La omnipresencia del neoliberalismo. La verdad como realidad, en la era de la movilización global por lo obvio, disfraza de complejidad lo que es puro desbocamiento del capital. Sólo queda atreverse al tránsito que parte de nuestros padecimientos y patologías como lugar último de una disposición no tomada por la locura hiper-racional de la valorización en que ha devenido el mundo: la “fuerza de dolor” nos revela como anomalía, como seres que no cabemos en la realidad (López, 2014, p. 8).

Y claro, nos es imposible no recordar la obra de Debord, “La sociedad del espectáculo”, como una absoluta referencia para estos tiempos, que sin pretender plantearla por nuestra parte de una forma lapidaria sí nos resulta enormemente estimulante para lo que queremos sugerir: “Emanciparse de las bases materiales de la inversión de la verdad, he aquí en que consiste la autoemancipación de nuestra época” (Debord, 1995, p. 131).

Se trataría, pues, de estudiar la realidad y entenderla en su máxima expresión para poder disponer de las fuerzas suficientes con el fin de reorganizar y desplazar en el plano del sentido otra realidad, extrayendo así de ella la noción de “anomalía”: la necesidad de la contingencia anula del todo las diferencias “irreales” de entes (en este caso nosotros/as). La anomalía pasaría a ser la “irrealidad del capital”.

2. En esta encrucijada de la filosofía en la que el nuevo realismo y Quentin Meillassoux permiten enriquecer el panorama filosófico, parece abrirse un nuevo *sentir* como producto de un cansancio. Que ese sentir fructifique en un nuevo despliegue o cuando menos posibilite un verdadero cambio de mirada que se haga notar en un futuro no muy lejano, es algo de lo que no podemos dar cuenta.

Pero sí, desde luego, hemos de reconocer en el brío y en la *irreductibilidad* de la crítica de Meillassoux un sustrato teórico de gran resonancia para que el posmodernismo, en su vertiente más relativista, irracional, cínica, o nihilista, pueda *abrirse* a un horizonte de diferentes coordenadas.

Sobre todo porque de su *finezza* filosófica podemos sustraer lo que *verdaderamente* puede fundamentar(nos) y proporcionar(nos) un sentido ontológico muy concreto para nuestras vidas: el que confronte nuestro futuro y el de las generaciones venideras desde la *certidumbre* de la noción

de *igualdad*, justamente, como un elemento ontológicamente objetivo y sujeto a nuestra *infinitud* (en tanto que es imposible que no seamos *infinitamente* contingentes y por tanto desiguales). La desigualdad *no* es objetivamente real, pervive sólo en la correlación.

Nuestra tesis es, finalmente, que la igualdad está liberada de esa *finitud* (pues la necesidad contingente aniquila las formas desiguales) y por ello la trasciende (pudiéndose convertir así en un principio ético universal). Que de ella hagamos un *sentir* para nuestra “preservación” es algo que sólo el tiempo irá desvelando (a no ser que “un nosotros” contingente pretenda llevarnos la contraria).

3. Diversos son los interrogantes, pensamos, que podrían extraerse de este trabajo y que además conducirían a otras reflexiones más allá del marco estrictamente trazado en este trabajo. Uno es el que nos remite a una posible *destitución ontológica* del ser humano:

¿Debe seguir siendo el ser humano un punto de referencia desde el cual reflexionar la realidad, o debemos ponerlo en un plano de igualdad respecto de la naturaleza, tal y como proponen las perspectivas posthumanistas (que, dicho sea de paso, exudan por todos lados un más que evidente humanitarismo)?

Y si esa destitución se llevara a cabo, tendríamos que preguntarnos: ¿Se agotaría la filosofía en tanto que herramienta para dar *consuelo del pensar* al humano?

Y finalmente: ¿Qué capacidad tiene la filosofía para, si se diera el caso, replantearse el punto nodal, la ontología de los entes, si estos adquiriesen en otro plano de la realidad una determinada virtualidad tecnológica?

“No hay nada más acá o más allá de la manifiesta gratuidad de lo dado, nada, sino la potencia sin límite y sin ley de su destrucción, de su emergencia, de su preservación”.

Q. Meillassoux
 (“Después de la finitud”).

6. Bibliografía

- Avanessian, A. [Armen]. (2019). *Realismo Especulativo*. Materia Oscura.
- Badiou, A. [Alan]. (1999). *El ser y el acontecimiento*. Manantial.
- Berardinelli, A. [Alfonso]. (2014). El fin de la posmodernidad. *Cul de Sac #3/4Posmodernidad: de la crítica a la impostura*, pp. 167- 179. <https://usercontent.one/wp/www.edicioneselsalmon.com/wp-content/uploads/2020/03/Cul-de-Sac-3.-Posmodernidad-impostura.pdf>
- Boghossian, P. [Paul]. (2009). *El miedo al conocimiento: Contra el relativismo y el constructivismo*. Alianza.
- Broncano, F. [Fernando]. (2009). *La melancolía del ciborg*. Herder.
- Castro, E. [Ernesto]. (2011). *Contra la Posmodernidad*. Alpha Mini.
- . (2020). *Realismo poscontinental. Ontología y epistemología para el siglo XXI*. Materia Oscura.
- Chomsky, N. [Noam] & Foucault, [Michel]. (2006). *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate*. Katz.
- Cincunegui, J. M. [Juan Manuel]. (2022). Después de Kant, ¿la posverdad? La ancestralidad y la metáfora en Quentin Meillassoux y Graham Harman. *Análisis. Revista De investigación filosófica*, 9(1). https://doi.org/10.26754/ojs_arif/arif.202216367
- . (2023). *Mente y política. Dialéctica, realismo y liberación*. [Tesis doctoral, Universitat de Barcelona (Jordi Mundó)]. <https://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/202420?mode=full>
- Connor, S. [Steven]. (2002). *Cultura postmoderna: introducción de las teorías de la contemporaneidad*. Akal
- Crouch, C. [Colin]. (2020). *Post-Democracy After the Crises*. Polity Press
- Debord, G. [Guy]. (1995). *La sociedad del espectáculo*. Naufragio.
- Deleuze, [Gilles] & Parnet, [Claire]. (1977). *Diálogos*. Pre-Textos.
- Deleuze, G. [Gilles]. (2013). *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama
- Eagleton, T. [Terry]. (1998). *Las ilusiones del posmodernismo*. Paidós.
- Ferraris, M. [Maurizio]. (2012). *Manifiesto del nuevo realismo*. Ariadna.

—. (2016). New Realism: A Short Introduction. *Speculations*, N^o 6, pp. 141-164. https://iris.unito.it/retrieve/handle/2318/1533508/76874/Speculations_VI_Ferraris.pdf

Filippi, S. [Silvana]. (2015). La univocidad del ser. De la metafísica escotista a la deconstrucción posmoderna. *Studium. Filosofía y Teología* 36-37, pp. 103-118. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/53512>

Fischer, M. [Mark]. (2016). *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Caja negra.

Foucault, M. [Michel]. (2003). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI.

Fukuyama, F. [Francis]. (2015). *¿El fin de la historia?, y otros ensayos*. Alianza.

Gabriel, M. [Markus]. (2016). ¿Por qué el mundo no existe? En: M. T. [Mario Teodoro] Ramírez, (Ed.), *El nuevo realismo: La filosofía del siglo XXI*. Siglo XXI.

—. (2021). *Ética para tiempos oscuros*. Pasado y Presente.

Garcés, M. [Marina]. (2017). *Nueva ilustración radical*. Nuevos cuadernos anagrama.

—. (2019). Condición póstuma, o el tiempo del «todo se acaba». *Nueva Sociedad* N^o 283, pp. 16-27. <https://biblat.unam.mx/hevila/Nuevasociedad/2019/no283/2.pdf>

García, J. [Jesús]. (2022). Las políticas del Gran Afuera: una lectura política de Quentin Meillassoux. *Eikasía Revista de Filosofía*, N^o108, 37-76. <https://www.revistadefilosofia.org/index.php/ERF/article/view/312/325>

—. (2023). *El realismo radical de Quentin Meillassoux: una filosofía de la contingencia*. [Tesis doctoral, UNED, (Alejandro escudero Pérez)]. <https://portalcientifico.uned.es/documentos/65ea0e488aef32320667f02a>

Hernández, E. [Elena]. (2004). *Tendencias historiográficas actuales*. Akal.

Honneth, A. [Axel]. (2009). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Machado libros.

Jameson, F. [Frederic]. (2001). *Teoría de la posmodernidad*. Trotta.

—. (2012). *El Postmodernismo revisado*. Adaba.

Jiménez, R. [Rogelio]. (2012). Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo. *Secuencia*, (82), 219-223. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0186-03482012000100013&lng=es&tlng=es.

- La brecha del *nuevo realismo*. Quentin Meillassoux: Un horizonte abierto~ José M^a Cruces Antiller
- López, S. [Santiago]. (2014). *Hijos de la noche*. Bellaterra.
- López, J. L. [José Luis]. (2021). Cinismo político. Un nuevo estilo discursivo en las democracias liberales. *Revista Internacional De Pensamiento Político*, 16, 517–536. <https://www.upo.es/revistas/index.php/ripp/article/view/6159/5522>
- Lyotard, J. F. [Jean-François]. (2006). *La condición postmoderna*. Cátedra.
- Mazella, D. [David]. (2007). *La creación del cinismo moderno*. University of Virginia Press.
- Meillassoux, Q. [Quentin]. (2011). Contingencia y absolutización de lo uno. *Nombres*, (25), pp. 171-206. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2568>
- . (2018). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Caja Negra.
- Nietzsche, F. [Friederich]. (2006). *Fragmentos póstumos*. Volumen IV (1885-1889). Tecnos.
- Ralon, L. [Laureano] & Ramírez, M. T. [Mario Teodoro]. (2015). Pensar lo absoluto. *Nombres*, (29), pp. 263–284. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/21228>
- Ramírez, M. T. [Mario Teodoro]. (2016). Cambio de paradigma en filosofía. La revolución del nuevo realismo. *Diánoia*, LXI (77), pp. 131-151. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58448801006>
- .(2016b). Devenir inmortal. La crítica de Quentin Meillassoux a la filosofía de la inmanencia de Gilles Deleuze. *Signos filosóficos*, 18(35), pp. 32-51. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-13242016000100032&lng=es&tlng=es
- .(2017a). Ontología de la resistencia. *Valenciana*, vol.10, n.19, pp. 7-28. <https://www.scielo.org.mx/pdf/valencia/v10n19/2007-2538-valencia-10-19-00007.pdf>
- .(2017b). Hacia un racionalismo ontológico. El nuevo realismo y el valor de la filosofía. *Devenires*, xviii, 35, 167-19. <https://publicaciones.umich.mx/revistas/devenires/ojs/article/view/215>
- .(2017c). Posibilidad de una fundamentación absoluta de la moral. La ética de la inmortalidad de Quentin Meillassoux. *En-clav. Pen [online]* vol.11, n.21, pp.107-126. <https://www.scielo.org.mx/pdf/enclav/v11n21/1870-879X-enclav-11-21-00107.pdf>
- . (2020). Ontología y política de la esperanza. De Ernst Bloch a Quentin Meillassoux. *Revista De filosofía Diánoia*, Vol.64(83), 165–180. <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2019.83.1548>

La brecha del *nuevo realismo*. Quentin Meillassoux: Un horizonte abierto~ José M^a Cruces Antiller

—. (2021). Nueva antropología filosófica. La idea de ser humano en las ontologías de Markus Gabriel y Quentin Meillassoux. *Contrastes. Revista Internacional De Filosofía*, 26(1), pp. 103–122. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v26i1.8661>

Rorty, R. [Richard]. (1967). *The linguistic turn. Recent essays in philosophical method*. The University of Chicago Press.

Sánchez, D. [Diego]. (1986). Vattimo, G.: Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger. *Logos. Anales Del Seminario de Metafísica*. 21:228-234. https://www.researchgate.net/publication/27581390_Vattiino_G_Las_aventuras_de_la_diferencia_Pensar_despues_de_Nietzsche_y_Heidegger

Solís, M. Y. [María Yanina]. (2024). El materialismo especulativo de Quentin Meillassoux y la emergencia de nuevos futuros. *Tópicos. Revista De Filosofía De Santa Fe*, (46), pp. 1-13. <https://bibliotecavirtual.unl.edu.ar/publicaciones/index.php/Topicos/article/view/11460/18919>

Sloterdijk, P. [Peter]. (2006). *Crítica de la razón cínica*. Siruela.

Traverso, E. [Enzo]. (2021). *Las nuevas caras de la derecha*. Siglo XXI.

Turguenev, I. [Ivan]. (2017). *Padres e hijos*. Titivillus.

Vattimo, G. [Gianni]. (2004). *Nihilismo y emancipación. Ética, política y derecho*. Paidós.

—. *Ontología del Declinar: Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Biblos.