

---

# Realismo positivo \*

Maurizio Ferraris

¿Ser realistas significa sostener simplemente que el mundo se limita a decir «no»? Ya no estoy seguro. Al contrario de lo que escribí en *El mundo externo*, y de lo que sostiene Umberto Eco en su reciente texto «Di un realismo negativo», el realismo no es solo negatividad, sino que puede presentarse como el origen de la positividad. No solo toda determinación es una negación, sino que vale también su forma recíproca: toda negación orienta hacia una o más determinaciones.

Veamos el debate con Rorty al que se refiere Eco. Rorty afirma que «puedo limpiarme los oídos con el destornillador» (lo que de paso demuestra que al menos una vez en la vida se ha limpiado los oídos con el destornillador). Eco replica que (1) «no puedes

---

\* El presente texto saldrá como Apostilla a la edición española del *Manifiesto del nuevo realismo*, de Maurizio Ferraris, que publicará próximamente la editorial Biblioteca Nueva.

limpiarte los oídos con el destornillador *porque* es demasiado largo y distante» (al menos lo ha intentado una vez y se ha hecho daño), y que (2) «el destornillador puede ser empleado en un homicidio» [Eco recuerda seguramente la praxis del «crimen del destornillador» de las carreteras italianas de los años sesenta. Los hechos en cuestión ocuparon la portada de los noticiarios de la época: un hombre conduce su coche y un joven lo adelanta con el suyo de manera prepotente; ambos se encuentran poco después frente a un semáforo en rojo; el hombre, un ingeniero sin antecedentes penales, baja del coche con un destornillador en la mano, se lo clava al joven en el pecho y lo mata. Los hechos inspiraron la película de Vittorio Salerno *Fango bollente* (N. del T.)].

Eco asegura que del ser no se pueden extraer sentidos obligados, pero (2) es una deplorable posibilidad, no una prohibición. Yo considero, por tanto, que en todo sentido prohibido (que no se puede enmendar) hay un sentido obligado (que se puede transgredir o desatender, pero que existe). Tal y como se demuestra con el destornillador, porque: 1. Con un destornillador puede uno limpiarse los oídos sin problema, pero tiene que poseer para ello suficiente destreza. Un cirujano puede hacerlo estupendamente. Así pues, el criterio de Eco no es un mero criterio negativo. 2. Diciendo «no puedo usar el destornillador para limpiarme los oídos» implícito una serie de deber ser ocultos: debes limpiarte los oídos con algo blando; las cosas que hacen daño puedes usarlas para hacer daño (crimen del destornillador); si no quieres ser violento puedes usar un destornillador para abrir un paquete de libros o para dar vueltas a un tornillo. 3. Bien mirado, la respuesta más adecuada de Eco a Rorty habría sido: «puedes usar un destornillador para limpiarte los oídos (basta tener cuidado), mientras que con toda tu buena voluntad no puedes usar un destornillador para coserte un botón».

La contraposición entre la máxima de Rorty, «puedes usar un destornillador para limpiarte los oídos», y la de Eco, «no puedes

usar un destornillador para limpiarte los oídos», que se presenta como una alternativa entre construccionismo sin límites y «realismo negativo», tiene que ser reconsiderada. Un realismo no puede ser nunca radicalmente negativo. Es el espíritu el que niega siempre. La realidad afirma. Al menos por tres motivos.

El primero es precisamente que en toda negación se abren una serie de posibilidades. Si no puedes emplear un destornillador para coserte los botones es porque tiene *affordances* que lo hacen apto para limpiarse los oídos (con permiso de Eco), para abrir un paquete, para acuchillar a un adversario en una discusión entre automovilistas, y obviamente también, si de veras queremos ser perversos, para apretar un tornillo. Todas estas posibilidades están implícitas en el «no» que la realidad opone a la demanda de usar un destornillador como aguja para coser botones.

El segundo tiene que ver con la percepción en general. La percepción, como ampliamente he argumentado desde *El mundo externo* en adelante, vale cognitivamente no tanto por los conocimientos que positivamente puede ofrecernos (siempre tendencialmente expuestos al engaño sensible), sino más bien por las resistencias que hemos evocado más arriba. Sin embargo, en cada una de esas resistencias se daba una respuesta positiva: el obstáculo es también la sorpresa, es decir, algo imprevisto y nuevo que se presenta. *Omnis negatio est determinatio*, y toda negación es una revelación.

Además hay otro elemento que indica el carácter ontológicamente constitutivo de la percepción. Sin la percepción, que es, en propiedad, el órgano del mundo externo, muchas de las capacidades lógicas y de las distinciones de las que nos servimos todos los días y que son esenciales para el pensamiento resultarían inaplicables. Por ejemplo, en ausencia de un mundo perceptivo ¿seríamos capaces de distinguir la conclusión lógica de la causalidad física, la necesidad formal de la necesidad material? Hay óptimos argumentos para dudar de ello.

*El error de Descartes*

Pasemos de los destornilladores a los sistemas de metafísica. La negatividad que reclama Eco para poner un límite a las pretensiones hegemónicas de los esquemas conceptuales, la inenmendabilidad a la que yo me he referido en varias ocasiones es, por llamarlo así, la reacción a una negatividad aún más grande, que no tiene simplemente que ver ni con los últimos treinta años de postmodernidad ni con el último siglo de filosofía, sino más bien con la misma esencia del pensamiento moderno. Que nace, con Descartes, en tanto que negación y neutralización del mundo en nombre del pensamiento. Es ahí, como queda indicado en buena parte de mi trabajo «post-postmoderno», donde se inicia el constructivismo sin límites que ha caracterizado a la filosofía moderna. A la que no hay que reaccionar restaurando un hipotético «realismo metafísico», un testaferrero que consistiría en la tesis, sin duda demasiado ingenua, según la cual la mente sería el fiel reflejo del mundo. Sino, más bien, con una superación del realismo negativo que lleve precisamente a un realismo positivo, capaz de ver en lo real el origen del pensamiento y de la posibilidad. En definitiva, tras la época del construccionismo, no se trata de «pensar en pequeño», sino, si acaso, de pensar más en grande de cuanto lo haya hecho la filosofía de los cuatro últimos siglos.

Me doy cuenta de la enormidad que acabo de decir y voy a intentar justificarla. Pocos filósofos, excepto Schelling, por ejemplo, han captado con exactitud el porcentaje de negatividad que se deposita en la estrategia desplegada por Descartes en *Meditaciones metafísicas*. Cuya actitud fundamental consiste en poner en duda todo el ser en nombre del saber. El mundo entero está negado y reducido a pensamiento. Solo tras una serie de suspensiones, que anulan la certeza de los sentidos, y después la del pensamiento mismo, se llega a identificar el ser con el pensamiento y sucesiva-

mente –con una inversión que anticipa la revolución copernicana de Kant– se hace depender el ser del pensamiento, es decir, la ontología de la epistemología. Veamos las líneas generales de este movimiento.

Descartes nos invita a dudar de la certeza de lo que tenemos ante los ojos, porque los sentidos pueden engañarnos, porque podría ser un sueño, etc. Después nos invita a pensar que incluso todos nuestros pensamientos podrían ser radicalmente transformados por un demonio omnipotente. A estas alturas, lo único de lo que estoy seguro es del hecho de pensar, independientemente de los contenidos (que podrían ser todos engañosos). La peculiaridad de este movimiento es que transforma una función epistemológica (el pensamiento) en una función ontológica, como garantía de la existencia de algo. Después sigue un movimiento aún más ingenioso. Ese pensamiento está seguro solo de una cosa, además de la de existir, y es del hecho de sentirse limitado e insuficiente. Pero si puede sentirse limitado e insuficiente es porque tiene la idea de un ser ilimitado y perfecto, una idea que no puede ser «factiva», es decir, fabricada por el yo, sino que tiene que ser innata, puesto que no se entiende de dónde pueda haberla tomado. La idea es, pues, la de un ser perfectísimo, pero, puesto que entre las perfecciones necesariamente tiene que estar la existencia, porque pensar un ser perfectísimo sin la existencia es como pensar en un monte sin valle, entonces ese ser existe necesariamente. Y si existe necesariamente, visto que está dotado de todas las perfecciones, no puede engañarme, por lo que todo lo que me hace ver –el mundo externo– es verdadero: ya no tengo razón alguna para dudar, sino que, solo ocasionalmente, tengo que tener cuidado ante eventuales engaños sensibles.

La historia es fascinante y tiene rasgos fabulosos, casi ariostescos –como tiempos, por lo demás, no andamos muy lejos–. Pero si sustituyésemos a Dios por la ciencia, la historia sería, en efecto, la de

los últimos cuatro siglos. Algo que se ve claramente en la *Crítica de la razón pura*, que sustituye precisamente a Dios con la física. Nuestros conocimientos están garantizados por la ciencia, y nuestro modo de relacionarnos con el mundo es completamente igual al de la física. El mundo que se nos quita como experiencia inmediata se nos restituye a través del saber. Y el saber es fruto del pensamiento, de una instancia extrañísima que, exactamente como en Descartes, parece surgir de la nada, visto que precisamente es una *res cogitans* que nada tiene que ver con la *res extensa*. En propiedad, es contra esta estructura contra la que reacciona el realismo, lo que yo llamo «realismo positivo», que se manifiesta sobre todo en la resistencia, en el hecho de que el mundo dice no. Es el punto sobre el que he insistido ampliamente reclamando la noción de «inenmendabilidad» como contrapuesta a esa hipérbole constructivista que procede de Descartes. Pero ahora quisiera intentar dar algún paso hacia adelante.

### *Filosofía positiva*

Una ayuda importante en este camino nos la da el «segundo Schelling», para quien, *Cogito ergo sum*, el punto de partida cartesiano, ha sido un falso movimiento: del pensamiento al ser. Toda la filosofía moderna, de Kant a Fichte, a él mismo de joven, a Hegel, es pues una filosofía negativa. «Pienso luego existo», «las intuiciones sin conceptos son ciegas», «lo racional es real», significan que la certeza hay que buscarla en la epistemología, en lo que sabemos y pensamos, y no en la ontología, en lo que hay. Pero con esto se abre un abismo entre el pensamiento y el ser, un hiato destinado a no poder ser ya recuperado, como por lo demás testimonia toda la historia de la filosofía de los últimos siglos.

Para el segundo Schelling hay que proceder en sentido contrario. El ser no es algo construido por el pensamiento, sino que

es algo dado, ofrecido antes del inicio del pensamiento. No solo porque tenemos el testimonio de épocas interminables en las que no había hombres y sí había mundo, sino también porque lo que se manifiesta inicialmente como pensamiento procede de fuera de nosotros: las palabras de nuestra madre, los residuos de sentido con los que chocamos como en La Meca se choca con un meteorito.

Aquí nos encontramos con una posible extensión del argumento de la facticidad (ver Quentin Meillassoux y Marcel Gabriel). Construimos automóviles, los usamos, los vendemos, y esto indudablemente depende de nosotros, de nuestros esquemas conceptuales y de nuestros aparatos perceptivos, como diría un Kant redivivo. Pero no depende de nosotros el hecho de que hubiera cosas antes que nosotros y de que las vaya a haber también después. No puede haber un constructivismo generalizado respecto a los hechos, y esto porque, banalmente, hay hechos que nos preceden: cada uno de nosotros podría decir, como Eric Satie, «He nacido demasiado joven en un mundo demasiado viejo».

En particular, en la filosofía de la mitología de Schelling nos damos cuenta de que no tenemos que vérnoslas con una regresión, con un retorno al mito, sino más bien con una valorización de lo que podríamos llamar la positividad de algo que está dado y es transmitido (como sucede precisamente con el mito, del que no conocemos el inventor) y que no está fabricado (como por ejemplo sucede con una novela). Aquí, en primer lugar, podemos entender claramente qué quería decir Schelling cuando hablaba de una *filosofía positiva* contrapuesta a la filosofía post-cartesiana como filosofía «negativa». En síntesis: «negativo» equivale a constructivismo. Mientras que desde Descartes en adelante –como hemos visto– la certeza filosófica se obtiene a través de una construcción del pensamiento (cuyos modelos son la matemática y la geometría, es decir, lo que es *hecho* por la mente humana, y que, por tanto, es cierto), para el segundo Schelling (que de joven había sido uno de

los máximos defensores del construccionismo filosófico), la verdad y los objetos de la filosofía son tanto más ciertos en cuanto que son *dados*, es decir, se imponen a la conciencia humana en vez de ser fabricados por ella.

Lo mismo puede decirse para la mitología y para la revelación. En el mito encontramos una potentísima facticidad: como decíamos, nadie puede decir que es el inventor de un mito, que es algo que nos precede, como nos preceden los dinosaurios, y que es tal precisamente porque nos ha sido contado. Una situación análoga la encontramos en los chistes: nadie dice «he inventado este chiste», no tendría gracia porque sería como dar algo de segunda mano. Fábulas, mitos, chistes, tienen esto en común: no son la ocurrencia de un individuo, no son la construcción de un guionista, sino que son dados. Algo parecido sugiere Wittgenstein cuando habla de juegos lingüísticos como de cosas que se encuentran y no como cosas que podemos inventar a nuestro gusto. Seguimos ciegamente la regla. Y la seguimos antes de entenderla.

### *Soy luego pienso*

El pensamiento es sobre todo naturaleza, es decir, no es un *cogito* transparente, sino un inconsciente que se revela progresivamente. Encontramos objetos que tenían una consistencia ontológica independiente de nuestro saber y que, de pronto, o tras un lento proceso, llegamos a conocer. Descubrimos aspectos de nosotros (por ejemplo, ser envidiosos o tener miedo de los ratones) de igual manera que descubrimos partes de la naturaleza. Se nos revelan elementos de la sociedad (por ejemplo, la esclavitud, la explotación, la subordinación femenina, y luego, con una sensibilidad más acusada, el *mobbing* o lo políticamente incorrecto), que, de pronto, nos resultan insoportables, y que antes, por tanto,



permanecían sepultados, es decir, asumidos como obvios, en una suerte de inconsciente político o sociológico. Llegará, sin duda, y se espera que sea en muchos casos, el momento de la «toma de conciencia». Pero será un ejercicio de separación respecto a una adhesión precedente, no un acto absoluto de construcción del mundo a través del pensamiento. En el mundo psicológico y social, la divisa de Schelling podría ser «Soy luego (a veces) pienso».

Descubrimos que amamos a alguien de la misma manera que podríamos descubrir los fósiles de un dinosaurio. Este alguien no es creado por nuestro pensamiento –no más de cuanto lo sea el dinosaurio. Tampoco nuestro sentimiento depende de nosotros más de cuanto dependa el dinosaurio. De igual modo, como he puesto de manifiesto en *Anima e iPað*, la intencionalidad viene de la documentalidad: decidimos ser algo o alguien en base a leyes, palabras, enseñanzas y tradiciones que nos preceden, y que, por tanto, en la mayor parte de los casos, seguimos «ciegamente». Llegará, sin duda, en algunos casos, el momento de la «toma de conciencia». Pero será un ejercicio de separación respecto a una adhesión precedente, no un acto absoluto de construcción del mundo a través del pensamiento.

Lo mismo sucede en el mundo natural. La tesis de Schelling es que la naturaleza es espíritu inconsciente, lo cual puede parecer una romantiquería, sin duda reforzada por el hecho de que en sus últimos años el filósofo hacía reuniones espiritistas con la reina de Baviera. Pero de hecho abre a un horizonte completamente distinto. Sobre todo explica por qué el pensamiento se adhiere a lo real con una fuerza pre-teórica que no puede domeñar ningún escepticismo: simplemente, el pensamiento es una parte de lo real. Como diría Freud, que por otra parte nace dos años después de la muerte de Schelling y comparte con él el clima de una misma época, donde había el Es (que para Schelling es también, como hemos visto, naturaleza e historia) tiene que

convertirse en Yo. Sin olvidar nunca que la verdadera iniciativa es siempre del Es.

### *Mundo*

De aquí el hecho de que el mundo no esté compuesto de fenómenos, sino de cosas en sí. En efecto, hace al menos dos siglos, por cuanto respecta a las cosas, que nos aqueja un estrabismo divergente. Con un ojo, el de la conciencia común, estamos convencidos de que nos rodean cosas que son exactamente lo que son: mesas, sillas, ordenadores. Raramente nos sucede que estos objetos resulten distintos de lo que son, o que acaso se revelen como ilusiones o como espejismos. Pero se trata de momentos pasajeros, porque habitualmente las cosas no nos engañan: y en cualquier caso engañan menos que las personas.

Pero hay un segundo ojo, más exigente y filosófico, con el que miramos el mundo, que es completamente distinto. Eso con lo que tenemos que vérnoslas no son cosas, sino fenómenos, resultado del encuentro entre una cosa en sí, inaccesible en cuanto tal, el objeto al que nos referimos, y la mediación ofrecida por nuestros aparatos perceptivos y por nuestros esquemas conceptuales. Quien ha unido más directamente su nombre a esta transformación es Kant, con su «revolución copernicana» (que de hecho es una revolución tolemaica, porque pone al hombre en el centro del universo): en vez de preguntarnos cómo son las cosas en sí mismas, dice Kant, tenemos que preguntarnos cómo tienen que estar hechas para llegar a ser conocidas por nosotros.

Es aquí donde se manifiesta el estrabismo. Por un lado, en la vida cotidiana, somos realistas ingenuos, y por otro, cuando tenemos que explicar nuestra experiencia al médico, por ejemplo, o en clase, caso de ser profesores, somos idealistas, o, por lo menos,

constructivistas, porque estamos convencidos que la realidad es fruto de procesos que tienen lugar tanto dentro como fuera de nosotros. Es una situación que Kant había previsto cuando definió la propia doctrina como un «realismo empírico» (estamos seguros de la realidad de las cosas de experiencia) y un «idealismo trascendental» (a otro nivel, reflexivo y filosófico, sabemos que las cosas dependen de esquemas conceptuales y de aparatos perceptivos que están en nosotros). Esos términos aparecen ahora como anticuados, pero cuando alguien nos dice que una mesa está hecha de átomos y que su densidad es solo un poco mayor que la del aire circunstante, o que lo que nosotros llamamos «dolor» en realidad es un ejercicio de ciertas fibras neuronales, está jugando al juego del idealista trascendental: el mundo no es como aparece, debajo hay algo elusivo y a menudo misterioso.

Esto es completamente legítimo desde el punto de vista científico, pero lo es menos si nos referimos a la experiencia cotidiana. Usualmente no decimos «acércame eso que a mí, y espero que también a ti, me parece un salero, por favor», sino «acércame el salero». A pesar de ello, pretender que las cosas cotidianas sean de veras lo que parecen, es decir, sean cosas en sí y no simplemente apariencias para nosotros, es una ingenuidad imperdonable. Esperar en el acceso a ellas significaría cultivar el sueño, irremediablemente primitivo, de entrar en contacto con un mundo de «ahí afuera» –un contacto que aparece más mitológico que Júpiter o Juno, o incluso vagamente cómico.

¿Pero es de verdad así? Consideremos los objetos naturales. Para Kant son los fenómenos principales: están situados en el espacio y en el tiempo, que sin embargo no son cosas que se dan en la naturaleza. Están en nuestra cabeza, junto a las categorías con las que ponemos orden en el mundo, hasta el punto de que si no hubiera hombres podría no haber ni espacio ni tiempo. Se debería concluir, pues, que antes de los hombres no había objetos, al

menos tal como los conocemos, pero está claro que no es así. Los fósiles nos transmiten seres que han existido antes que cualquier ser humano. ¿En qué quedamos? Si los había antes que nosotros eran cosas en sí, y no fenómenos, es decir, cosas que nos parecen a nosotros. Obviamente se nos objetará que en el mundo en el que los miramos, ahora, son fenómenos. Pero supongamos que el fósil haya sido encontrado accidentalmente por un perro. El perro tiene esquemas conceptuales y aparatos perceptivos radicalmente distintos de los nuestros, y sin embargo logra interactuar con el fósil (y con una buena cantidad de otros objetos más recientes, como, por ejemplo, con huesos no prehistóricos) como nosotros. ¿Hay algún motivo válido para creer que hay dos objetos, el fósil visto por el perro y el fósil visto por mí? ¿Y si el objeto es uno solo, por qué no debería ser una cosa en sí?

Consideremos algo menos arcaico, los artefactos, por ejemplo, mesas, sillas y otros objetos de supermercado, que para nosotros son la quintaesencia de los objetos. Claro está que dependen de los hombres para su fabricación. Pero, una vez fabricados, se prestan a ser usados por seres que tienen esquemas conceptuales y aparatos perceptivos completamente distintos de los nuestros. El gato de casa es capaz de comer croquetas y de dormir en el sofá. ¿Por qué suponer que el sofá y las croquetas son una cosa para nosotros y otra para él? ¿Qué prohíbe concluir que también para los gatos los artefactos como el sofá o las croquetas son cosas en sí?

Pero, bien mirado, también los objetos sociales, que dependen de los sujetos (sin ser por ello subjetivos), son cosas en sí y no fenómenos. Esto, dicho así, puede parecer al principio un poco complicado, porque si los objetos sociales dependen de esquemas conceptuales, entonces parece obvio que sean fenómenos. Pero no es así. Para ser un fenómeno no basta depender de esquemas conceptuales. Para ser un fenómeno es necesario también contraponerse a las cosas en sí. Consideremos una multa. ¿Cuál sería su

en sí? Decir que una multa es una multa aparente significa decir simplemente que no es una multa; una multa auténtica y verdadera es una cosa en sí. Y es solo la primera de una lista muy larga: en efecto, hay un universo de cosas como los matrimonios o los divorcios, las crisis financieras, el papel-moneda o los títulos de estudio, de los que sería muy difícil sostener que son simples fenómenos, casi máscaras de una Cosa En Sí que gusta de esconderse.

Y ahora veamos los eventos, cosas como los huracanes o los accidentes de coche. Que a menudo son imprevisibles. Como decía antes, la irregularidad y la sorpresa, lo que desatiende nuestros datos y nuestras expectativas, son la más clara demostración del hecho de que los esquemas conceptuales no bastan para modelar el mundo. Pero ser realistas no equivale a ser pesimistas. Piénsese en la sorpresa, que –si no se es pesimista– puede también ser estupenda. Es la mayor cosa en sí, porque tiene una parte decisiva de «por sí» que no puede ser adscrita al sujeto, sino al mundo.

### *Mente*

Hay un sentido, pues, cuando el espíritu investiga la naturaleza, en el que está descubriéndose a sí mismo. No porque la naturaleza sea el producto del espíritu, como quieren precisamente los pensadores negativos, sino porque el espíritu es un resultado de la naturaleza, como lo son las leyes de la gravedad, de la fotosíntesis y de la digestión. La epistemología emerge de la ontología, justo al contrario de lo que sostiene la tesis trascendental según la cual la epistemología tiene un papel constitutivo con respecto a la ontología. Después, obviamente, la epistemología puede separarse cuanto quiera de sus propios orígenes, pero es en esta proveniencia donde residen los elementos fundamentales del saber y, en par-

ticular, la de otro modo de inexplicable eficacia de la matemática en la explicación de la realidad.

Admitido que el realismo metafísico, es decir, lo que he llamado el testaferrero del construccionismo y del anti-realismo, suponga un reflejo perfecto de dos entidades distintas, el pensamiento y la realidad:

(1) Pensamiento  $\leftrightarrow$  Realidad

Admitido que el construccionismo, encontrando inexplicable la relación entre dos entidades distintas, sugiera más bien un papel constitutivo respecto a la realidad:

(2) Pensamiento  $\rightarrow$  Realidad

El realismo positivo ve en el pensamiento un dato emergente respecto a la realidad, como lo son las leyes de la gravedad, de la fotosíntesis y de la digestión.

(1) Pensamiento  $\leftarrow$  Realidad

El ser precede al pensamiento, y el pensamiento emerge de la naturaleza. Esto, obviamente, no significa que el pensamiento, una vez emergido, tenga que seguir ciegamente los dictados de la naturaleza. Puede, por ejemplo, dar vida al mundo social. Pero, de nuevo, también el mundo social, de modo mayoritariamente inconsciente, determinará el pensamiento de los individuos. Así las cosas, pensar que estamos rodeados de fenómenos y no de cosas en sí, es una de las más extrañas ilusiones de la filosofía negativa. El mundo está hecho de cosas en sí, y del mundo nace el pensamiento.

Todas las diferencias esenciales que sostienen nuestro pensamiento, y que se tienden a olvidar en el pensamiento, si bien son directivas en el ámbito de la práctica, derivan de lo real y no del pensamiento: la diferencia entre ontología (inenmendable) y

epistemología (enmendable), así como entre experiencia y ciencia, mundo externo y mundo interno. La diferencia entre objetos y eventos. La diferencia esencial entre realidad y ficción. Puestas así las cosas, lo que se abre frente a nosotros no es un mundo de fenómenos, como quiere la filosofía negativa, sino de cosas en sí, cuyo origen proviene de lo real.

Del mismo modo, el sentido «se da», no es que esté a nuestra completa disposición, como las posibilidades o imposibilidades del destornillador. El sentido es una modalidad de organización por la que algo se presenta de algún modo. Pero, en última instancia, no depende de los sujetos, no es la producción de un yo trascendental con sus categorías. Nos encontramos con algo así como la síntesis pasiva de Husserl, o como la «sinopsis del sentido» de la que enigmáticamente habla Kant en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, el hecho de que el mundo tenga un orden antes del aparecer del sujeto. Hay algo al fondo que puede convertirse en figura. Hay siempre, decía Schelling, un residuo no agotado, «un residuo que no desaparece nunca».

La mente, en fin, emerge del mundo (natural y social) y en particular de esa parte de mundo que le está más cerca, el cuerpo y el cerebro. Después, se confronta con el ambiente, natural y social, y consigo misma. En esta confrontación, que es una reconstrucción y una revelación y no una construcción, la mente elabora (individual y más aún colectivamente) una epistemología, un saber, que asume al ser como objeto propio. El encuentro entre mente y mundo, así como entre ontología y epistemología, no está garantizado, pues el error es siempre posible. Pero cuando la mente logra reconciliarse con el mundo del que proviene, entonces tenemos la verdad.

## *Emergencia*

Cabe preguntar cómo haya acontecido la emergencia, si en el recurso a ella no se corre el riesgo de recuperar las perspectivas fabulosas y misteriosóficas de Schelling. Pero las cosas no están así. Basta Darwin. Se objetará que Thomas Nagel, recientemente (*Che cosa si prova a essere un pipistrello?*, 2013), ha pretendido poner en duda el sentido común de nuestra época oponiéndose precisamente a Darwin. Su idea es que el debate entre darwinistas y defensores del «diseño inteligente» del universo no ha probado la bondad de las tesis de estos últimos, pero ha revelado puntos frágiles en los primeros. En fin, aun declarándose ateo, y excluyendo por tanto la existencia de una mente ordenadora del universo, Nagel afirma que la hipótesis darwinista no logra explicar fenómenos como la conciencia, el saber y los valores.

En efecto, ¿que ventaja hay en la posesión de una conciencia que, como decía Hamlet, nos hace viles? ¿Y cómo puede explicarse la emergencia de la inteligencia en la materia? Un defensor de Darwin como Daniel Dennett sostiene que, del mismo modo que el viviente está compuesto de elementos inorgánicos, a los que volverá (y en ello no encontramos nada de milagroso), así la inteligencia puede partir también de elementos no inteligentes. Nagel, sin embargo, ve en esta concepción una suerte de apriorismo reduccionista, que se hace aún más evidente cuando la conciencia y la inteligencia alcanzan niveles de mayor abstracción, que parecen excluir la misma necesidad de un género humano capaz de pensar. Como escribía en 1974, «los números transfinitos habrían existido incluso si la Peste Negra hubiera exterminado a todos los hombres antes de que Cantor los descubriese» (Thomas Nagel: *Che cosa si prova a essere un pipistrello*). Ahora bien, ¿cuál sería la ventaja evolutiva de los números transfinitos? Un neo-darwinista como Stephen Jay Gould habría sostenido que se trata de efectos colaterales de



un sistema nervioso central más desarrollado (lo que en sí es una ventaja evolutiva). Nagel, en cambio, asevera que este es uno de los muchos aspectos del mundo que el darwinismo no es capaz de explicar.

Sin embargo, el verdadero objetivo de Nagel no es criticar el darwinismo (aunque es fácil imaginar que su libro será empleado en tal sentido), sino, en positivo, proponer una idea justa y ambiciosa de una ciencia más amplia, casi una suerte de nuevo renacimiento del saber especulativo al estilo del idealismo alemán. El rasgo fundamental de esta ciencia alargada consiste en el recurso no solo a explicaciones causales (A causa B), sino también a explicaciones finales, recurriendo a lo que en la jerga filosófica se llama «teleología»: A causa B porque el objetivo de B era C. Por ejemplo, el hombre ha desarrollado una masa cerebral superior a los demás primates porque era parte de un proceso orientado hacia un fin, el de tener una conciencia, porque, como decía un gran militante de la teleología, Dante Alighieri, «hechos no para vivir como animales, sino para seguir la virtud y el conocimiento».

En esto Nagel remite a Aristóteles. Sin embargo, su mejor predecesor es el Leibniz del *Discurso de metafísica* (1686), crítico de los *nouveaux philosophes* de su tiempo, que querían desterrar las causas finales de la física. Según Leibniz, el físico que quisiera explicar la naturaleza solo con las causas eficientes no estaría menos limitado que un historiador que, para explicar la toma de una fortaleza, no tuviese en cuenta los objetivos del general que había empezado la batalla y se limitase a decir que la pólvora había logrado empujar un cuerpo duro y pesado contra las murallas, haciendo que se derrumbasen.

Ahora bien, en cuanto a la exigencia de una ciencia teleológica, bien podría observarse que las ciencias naturales (y no solo las ciencias sociales, donde el recurso a las causas finales es omnipresente) son intrínsecamente teleológicas, *sin que por ello lo sea la na-*

*tural*eza. Esto lo había visto muy bien el Kant de la *Crítica del juicio*: cuando, con la mirada del científico, observamos la naturaleza, la consideramos como un todo y le hipotizamos fines. La epistemología, es decir, lo que sabemos o creemos saber, es intrínsecamente teleológica: si nos muestran la sección de un ojo apenas logramos comprender nada hasta que no hipotizamos que el ojo está hecho para ver, y en ese punto aparece clara la función de la pupila, del cristalino, de la retina. Pero la ontología, lo que hay, no es necesariamente teleológica. Lo es en el mundo social, no en el mundo natural al que se refiere la hipótesis de Darwin.

Decir que el fin del ojo es ver nos ayuda a entender su funcionamiento del mismo modo que decir que meter gol es el objetivo de los equipos de fútbol nos permite entender los partidos. Pero esto no nos obliga a sostener que el ojo ha sido intrínsecamente creado para ver más de cuanto nos autorice a decir que la nariz ha sido creada para sostener las gafas. Puede ser un caso evolutivo. Disponiendo de un tiempo tan amplio como el que nos separa del Big Bang y de un material tan grande como el universo, se puede llegar a todo, conciencia y números transfinitos incluidos, justo como la biblioteca de Babel imaginada por Borges contiene todo, incluidos el día y la hora exacta de nuestra propia muerte. Excepto que esta información, no se sabe en qué proporción evolutivamente útil, está sepultada entre millones de otras horas y días probables o improbables, y millones de millones de volúmenes sin algún sentido perfectamente cumplido.

### *Volver a pensar en grande*

Sin embargo, queda aún completamente abierta la perspectiva, y la posibilidad, de una ciencia más amplia, que parece ser reclamada por muchos aspectos de la filosofía contemporánea [Levi

Bryant, Nick Snircek y Graham Haman (eds.): *The Speculative Turn. Continental Materialismo and Realism*; Alexander R. Galloway (ed.): *Les nouveaux réalistes*]. Tras la crítica de la postmodernidad se trata de pasar a una fase constructiva. Esta reconstrucción se basa en la recuperación no solo del realismo, sino también de tres elementos extraños tanto a la filosofía analítica como a la filosofía continental del siglo pasado: la filosofía especulativa, la filosofía sistemática y la filosofía positiva. He aquí lo que entiendo con «reconstruir la deconstrucción». No es en modo alguno una restauración, un retorno al orden (¿y a cuál, después de todo?). Al contrario, es el intento de construir un horizonte más amplio. Vuelve el pensar en grande, el proyecto de una filosofía capaz de dar cuenta de la entera realidad, de la física al mundo social, más allá de los especialismos del siglo pasado. El verdadero problema que se plantea es el siguiente: ¿somos capaces de conciliar una gran perspectiva especulativa (la de que la epistemología emerge de la ontología) con un horizonte realista y sin volver a caer en los límites del idealismo post-kantiano? Creo que este debe ser el desafío para un realismo positivo, y es sobre esto que quisiera concluir con tres motivos de fondo.

El primero tiene que ver precisamente con la noción de «especulativo». En la perspectiva que propongo lo especulativo viene asociado al materialismo y al realismo, mientras que tradicionalmente se asociaba al espiritualismo y al idealismo. La torsión espiritualista era característica del neo-idealismo italiano y anglosajón del siglo pasado, que partía cartesianamente del espíritu. Pero no hay nada parecido en Hegel, para quien el concepto emerge del ser y el espíritu emerge de la naturaleza. Para Hegel, los elementos lógicos no están producidos por el Yo (como sucede en Descartes y en Kant), sino que emergen de la naturaleza, de las cosas mismas. Hegel, claro, está obligado a pensar la emergencia con los instrumentos de que dispone, como desarrollo del concepto y del

espíritu, y quizá haciendo referencia a principios mitológicos como el alma del mundo. Nosotros, gracias a Darwin, y de acuerdo con la propuesta de Dennett, podemos pensarla como el desarrollo de la epistemología (inteligente) sobre la base de una ontología no inteligente. No es necesario pensar en un espíritu o en una teleología que desde lo alto hacia lo bajo determine el paso de la naturaleza al espíritu, o, de otro modo, de la ontología a la epistemología. Se puede muy bien proponer una perspectiva de abajo arriba: lo orgánico es el resultado de lo inorgánico, la conciencia emerge de elementos que no son conscientes, y la epistemología emerge de la ontología. El sentido se produce desde el no sentido, y las posibilidades surgen del choque con la realidad, sin que por ello la filosofía deba reducirse a una visión fragmentaria y renunciataria para dar un sentido completo de lo real.

Un segundo carácter tiene que ver precisamente con la posibilidad de una filosofía sistemática. ¿Qué es lo que organiza el sistema? ¿Qué es lo que lo mueve? En los sistemas idealistas tradicionales la organización del sistema venía del espíritu y del concepto. Pero, como hemos visto, nosotros hoy disponemos de explicaciones más eficaces y menos comprometidas, de matriz neo-darwinista. A este punto, tenemos todo lo necesario para un sistema plenamente articulado. Hay un primer nivel, el de una ontología del mundo natural, en el que se pasa de lo inorgánico a lo orgánico y finalmente a lo consciente. Sin que sea necesario presuponer en ello un cualquier «diseño inteligente» (por lo demás, ni siquiera lo suponían los idealistas clásicos). En este estadio tenemos, pues, la constitución de una ontología que constituye la premisa para una epistemología, es decir, para un saber sobre lo que hay. Esta epistemología se desarrolla a través de la conciencia, el lenguaje, la escritura, el mundo de las leyes, de la política, de la ciencia y de la cultura. Y es en este punto donde surgen dos operaciones. La primera es la de una reconstrucción del mundo natural,

que es el objeto de la ciencia de la naturaleza. La segunda es la de una construcción del mundo social, que es el objeto de las ciencias sociales, y en la que la epistemología tiene precisamente un papel no simplemente reconstructivo, sino constructivo, de acuerdo con la ley «Objeto = Acto Inscrito», que he ilustrado en mis trabajos de ontología social (principalmente en *Documentalitat. Perché è necessario lasciar tracce*), a los que remito para una articulación sistemática de las jerarquías de objetos presentes en la ontología que propongo (objetos naturales, sociales, ideales).

Un último punto, sobre la noción de «realismo positivo». En definitiva, la doble articulación que he descrito más arriba se presenta como el revés especular de la operación filosófica negativa de matriz cartesiana. Si para la filosofía negativa se trataba de revocar toda consistencia ontológica del mundo externo para hacer recaer todo sobre el pensamiento y el saber, y desde allí proceder a la reconstrucción del mundo a través de la epistemología, con el realismo negativo –recuperando la lección del idealismo alemán y conjugándola con el evolucionismo– es posible partir de la ontología para fundar una epistemología. La cual, obviamente, después, cuando accede al mundo social, puede y debe convertirse en constitutiva (está claro que las leyes las hacen los hombres, no los átomos), mientras no puede serlo en el mundo natural, como quería la filosofía negativa que desde Descartes conduce hasta los postmodernos. Si todos estos movimientos, de los que por muchos lados ya se ven señales, encontraran un desarrollo, creo que nuestro siglo tendría un buen motivo de satisfacción: la filosofía no ha muerto, y no se limita a la dimensión crítica, sino que, bajo la bandera del realismo, ha vuelto a pensar en grande.

M. F.

Traducción: Francisco José Martín.