

THE LIMITS OF PHENOMENOLOGY AND THE ONTOLOGICAL TURN IN THE CONCEPT OF CULTURE

MARIO TEODORO RAMÍREZ

ORCID.ORG//0000-0003-2146-7374

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS "LUIS VILLORO"

marioteo56@yahoo.com.mx

Abstract: *In this article I propose a new concept of culture from the perspective of the new philosophical current of speculative realism or new realism. It is an ontological concept that stops seeing culture only from the human point of view. In this manner I critically adjust accounts with traditional conceptions of culture, particularly those derived from phenomenology and hermeneutics. For the exposition of the ontological turn in the concept of culture, I follow the approaches of Gilles Deleuze, Manuel DeLanda, Bruno Latour and the Brazilian anthropologist Eduardo Viveiros de Castro. I conclude by highlighting the basic theses of an ontological-speculative approach to culture.*

KEYWORDS: SPECULATIVE REALISM; NEW MATERIALISM; ANTHROPOLOGY; MEILLASSOUX; MANUEL DELANDA.

RECEPTION: 04/05/2018

ACCEPTANCE: 08/11/2018

LOS LÍMITES DE LA FENOMENOLOGÍA Y EL GIRO ONTOLÓGICO EN EL CONCEPTO DE CULTURA

MARIO TEODORO RAMÍREZ

ORCID.ORG//0000-0003-2146-7374

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS “LUIS VILLORO”
marioteo56@yahoo.com.mx

Resumen: En este artículo propongo un nuevo concepto de cultura desde la perspectiva de la nueva corriente filosófica del *realismo especulativo* o *nuevo realismo*. Es un concepto ontológico que deja de ver la cultura solo desde el punto de vista humano. De esta manera, ajusto críticamente cuentas con las concepciones tradicionales de la cultura, en particular, las derivadas de la fenomenología y la hermenéutica. Para la exposición del *giro ontológico* en el concepto de cultura, sigo los enfoques de Gilles Deleuze, Manuel DeLanda, Bruno Latour y el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro. Concluyo destacando las tesis básicas de un enfoque ontológico-especulativo de la cultura.

PALABRAS CLAVE: REALISMO ESPECULATIVO; NUEVO MATERIALISMO;
ANTROPOLOGÍA; MEILLASSOUX; DELANDA.

RECIBIDO: 04/05/2018

ACEPTADO: 08/11/2018

● Qué es la cultura? ¿Cómo puede o debe ser pensada, a raíz de los nuevos movimientos filosóficos de este nuestro *nuevo* siglo, toda esa variedad de asuntos que vinculamos con la idea de cultura: como acciones, producciones, afectos, obras, significaciones, ideas, ideologías, cosmovisiones, identidades, etcétera? Al parecer, en los últimos años se vive un cambio de época en el pensamiento. Tiene que ver con un tiempo que requiere de una amplitud de miras y horizontes. Existe una necesidad de pensar la realidad de forma integral, abierta, creativa y novedosa, rebasando determinantes muy específicas de épocas pasadas. En este ensayo trataré de explicar en qué puede consistir esa ampliación de miras, esa apertura de nuevos horizontes teóricos y filosóficos, particularmente en torno al concepto y la realidad de la cultura.

Para llegar a una nueva propuesta acerca del concepto de cultura, que involucre en verdad toda una propuesta sobre el pensamiento filosófico en general, haré una breve evaluación retrospectiva de los enfoques en filosofía de la cultura del siglo pasado, en particular en una línea conectada con la fenomenología (y corrientes adyacentes como el existencialismo, la dialéctica, la hermenéutica). Son asuntos de los que me he ocupado en mi desarrollo teórico y académico (Ramírez, 2005). Ahora intentaré enfocarlos desde un nuevo punto de vista, acorde con los tiempos actuales de la filosofía.

Más que de rupturas radicales, se trata, para mí, de procesos necesarios de reconstrucción crítica y actualización de posibilidades; de retraer preguntas e inquietudes que habían quedado puestas de lado o guardadas, esperando mejores tiempos. Es hora de retomarlas. Personalmente, me guía la idea de que la filosofía es una búsqueda de la verdad y no un mero ejercicio de construcción y cuidado de sistemas teóricos o de doctrinas acabadas y cerradas. Esta forma de hacer filosofía, muy generalizada y común en los ámbitos académicos, raya en la ideología, es decir, en una forma de pensamiento reducida a la reproducción y el mantenimiento de ciertos órdenes de creencias existentes e intereses dados. En mi opinión, la filosofía es una búsqueda continua, no es una profesión de fe; no es la fidelidad a ciertas ideas o suposiciones lo que la debe caracterizar en cuanto ejercicio responsable y creativo de la razón pensante. En filosofía, se trata ciertamente de ser fieles, pero al acontecimiento, al tiempo, al ser de lo real y a la realidad de las cosas. De esta manera, llevaré a cabo un ajuste de cuentas teórico con ciertas tradiciones filosóficas sobre la cultura, y a mostrar o abrir el camino para nuevas perspectivas y problematizaciones.

LOS LÍMITES DE LA FENOMENOLOGÍA

En 2014, el joven filósofo norteamericano Tom Sparrow publicó el libro *The End of Phenomenology. Metaphysics and the New Realism*, en el que, como el título lo indica, hace una evaluación de la filosofía fenomenológica desde la perspectiva de la nueva corriente filosófica del nuevo realismo o realismo especulativo (Ramírez, 2016). La tesis de Sparrow, que provocó molestas reacciones por parte de un conocido fenomenólogo (Zahavi, 2016), juega con el doble significado de la palabra “fin” que aparece en el título, queriendo significar tanto el “objetivo” o “propósito” de la fenomenología como la “terminación” o “acabamiento” de esta corriente filosófica. El autor intenta explicar que el objetivo último de la fenomenología, expresado en la famosa fórmula husserliana de “ir a las cosas mismas”, sólo se cumple y puede cumplir más allá de la fenomenología, es decir, en una filosofía posfenomenológica, el nuevo realismo. Éste, según Sparrow, estaría realizando, por así decirlo, el sueño de la fenomenología: darnos el Ser mismo, llevarnos a lo Real en cuanto tal, más allá de las dispares posturas que la atravesaron, tanto del subjetivismo empirista como del intelectualismo objetivista. No obstante, parece que la fenomenología perdió de vista en algún momento su propósito (y justificación) inicial, convirtiéndose en una escolástica donde las “cosas mismas” ya no eran los objetos o los seres del mundo, sino los textos canónicos del padre fundador. Como dice el filósofo español Luis Álvarez Falcón (2015), la consigna original de “a las cosas mismas” se trastocó por la de “a los textos mismos”. Ante esta situación, el nuevo realismo se propone precisamente cumplir el propósito incumplido de la fenomenología, para lo cual resulta imprescindible señalar cuáles son los rasgos o supuestos que le impidieron cumplir ese propósito.

Primero es importante dar cuenta de qué es el nuevo realismo. Como reacción contra el posmodernismo exacerbado y contra el dominio indiscutible de la epistemología en la filosofía del siglo xx, surge en la primera década de este siglo el movimiento filosófico del realismo especulativo, con figuras destacadas en Inglaterra (Iain Hamilton Grant, Ray Brassier), Estados Unidos (Graham Harman, Tom Sparrow, Levi Bryant), Francia (Quentin Meillassoux, Tristan Garcia), Italia (Maurizio Ferraris) y Alemania (Markus Gabriel). El término realismo especulativo fue propuesto por el grupo formado en Londres en 2007 y da cuenta de forma clara del carácter de este movimiento filosófico (Mackay, 2007; Bryant, Srnicek y Harman, 2011). Se trata de un retorno a la realidad, a la primacía de lo real (sobre la conciencia, el *acceso* a lo real por el sujeto), pero no bajo las fórmulas consabidas

del empirismo científico o de la propia fenomenología: es decir, bajo el supuesto de la primacía de la *experiencia* (humana) como vía privilegiada para aprehender lo real. Más bien, esta aprehensión sólo es consistente si se lleva a cabo desde un reposicionamiento de la *razón pura*, del *pensamiento especulativo* —apoyado en la lógica y en la capacidad conceptual de la filosofía—. De esta manera, el nuevo realismo efectúa un retorno a la ontología en cuanto filosofía primera. Para conocer algo necesito presuponer que existe. La *existencia*, y no el “yo pienso” o el “yo conozco” (incluso el “nosotros conocemos”), es la primera evidencia del pensamiento.

Aunque el nuevo realismo cuestiona todo el paradigma filosófico de la modernidad —incluida la posmodernidad—, es decir, tanto las líneas de la filosofía analítica como de la filosofía continental, me interesa resaltar aquí, particularmente, sus implicaciones críticas respecto a la fenomenología. Los supuestos de la filosofía fenomenológica que el nuevo realismo cuestiona son: 1) el correlacionismo fenomenológico, 2) la primacía de la experiencia, 3) el subjetivismo antropocéntrico, 4) el desdén por el objeto. A continuación los describo brevemente.

De acuerdo con Quentin Meillassoux, el correlacionismo supone que lo que existe, lo cual debe ser el punto de partida del filosofar, es la correlación sujeto-objeto: no hay sujeto sin objeto ni objeto sin sujeto (Meillassoux, 2015: 29). No se puede acceder a la cosa en sí, al mundo tal cual, sino sólo al mundo tal cual se presenta o aparece a un sujeto, a una conciencia. Dicho *acceso* y, en general, el modo básico de la correlación remite a la *experiencia*, como criterio de todo conocimiento y toda afirmación acerca del mundo; es el “principio de los principios” de la filosofía fenomenológica, según el famoso *dictum* de Husserl (1949: 24). El correlacionismo fenomenológico termina en un subjetivismo (trascendental, pero subjetivista) y, en general, en una perspectiva que ahonda en el antropocentrismo (humanismo) (Husserl, 1973 y 2002) característico de la modernidad desde sus inicios. A partir del Renacimiento, la filosofía privilegió la dimensión y la visión humana de y sobre la realidad; incluso en las posturas más positivistas y científicas, siempre se asume alguna determinante puesta por el sujeto (los sentidos externos, el método, el lenguaje, las técnicas de observaciones y análisis, etcétera), como criterio y razón de verdad. Por eso, señalo como cuarto rasgo general de la filosofía fenomenológica —de acuerdo con el nuevo realismo— la subestimación del objeto respecto al sujeto. Si bien existen importantes aportes de los análisis fenomenológicos a la definición y caracterización de los objetos (como reconoce

Graham Harman, 2015), éstos sin embargo son concebidos normalmente como meros polos o correlatos de los actos de la subjetividad, aun cuando se observen en la dimensión de la vida corporal, como hace Maurice Merleau-Ponty (1972; véase también Ramírez, 2013).

Con base en lo anterior, se puede especificar ahora cuáles son los rasgos del concepto de cultura que se desprenden o son concomitantes de una perspectiva fenomenológico-humanista.¹ En general, considero que estos han consistido en privilegiar ciertos aspectos de lo que llamamos cultura, y se enumeran en los siguientes puntos (debe señalarse que esta concepción de la cultura es parte del espíritu general del pensamiento moderno y no sólo de la filosofía fenomenológica): 1) Se concibe básicamente a la cultura como una *realidad humana*, como producto de la actividad humana, tesis que se presenta como una evidencia irrefutable (en el siguiente apartado señalaré cómo puede ser refutada); 2) en tanto que realidad humana, la perspectiva fenomenológica tiende a destacar el aspecto *espiritual* (mental) de la cultura: ésta es definida como un conjunto de intencionalidades y significaciones que conforman una cierta unidad y totalidad más o menos definida; en la radicalización hermenéutica de la fenomenología (Gadamer, Derrida) se llega al extremo de afirmar que todo es lenguaje (texto) y que la *materialidad* de la existencia es o bien secundaria, o bien inaccesible, o bien impensable; contra este idealismo semiológico, dirige algunas de sus críticas más filosas el nuevo realismo (por ejemplo, las críticas sardónicas de Ferraris, 2013); 3) consecuente con lo anterior, la cultura es normalmente concebida en relación con la naturaleza bajo una perspectiva dicotómica o excluyente, cultura y naturaleza se oponen puntualmente: cultura es lo que no es naturaleza y viceversa; se cuestionará también esta supuesta evidencia desde la perspectiva del giro ontológico del nuevo realismo; 4) una implicación de la concepción fenomenológico-humanista de la cultura es la suposición, más o menos asumida, de que existen modelos culturales (o culturas) superiores a otros, y que dentro de una cultura cabe también

1 Se toman en cuenta aquí no sólo los planteamientos del fundador de la fenomenología, Edmund Husserl, sino también el gran espectro de la corriente surgida de su filosofía y el impacto que tuvo en distintas disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades.

jerarquizar entre distintos tipos de formas culturales (ciencia, arte, folklore) más o menos valiosas (el tema de la *colonización*, precisamente).

EL GIRO ONTOLÓGICO EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Estoy ahora en condiciones de determinar qué sería un nuevo concepto de cultura, o quizá, simplemente una formulación más amplia y a la vez objetiva, menos centrada en sí misma, en la unidad de su propio concepto o idea. Se trata, de alguna manera, de desfetichizar el concepto: ¿cuántos conceptos no habría que desfetichizar en el mundo de hoy?, es decir, se trata de dejar de considerar a la cultura como algo separado, meramente autónomo y auto-contenido, como una realidad evidente de suyo. Se trata de volver a problematizar y a interrogar. Éste es el camino del nuevo realismo, como realismo especulativo, nuevo materialismo o materialismo especulativo.

En nuestros días, se reconoce cada vez más la importancia de las ideas del pensador francés Gilles Deleuze (1925-1995) para las nuevas corrientes filosóficas. Filósofo a contracorriente de los modos de pensamiento dominantes en la segunda mitad del siglo xx. Él presenta una propuesta ontológica, metafísica incluso, sumamente original y novedosa, sin embargo, de ninguna manera se ajusta a las formas típicas en que se ha concebido la ontología o la metafísica. Al contrario de las concepciones tradicionales del Ser, sustancialistas, esencialistas, identitarias, inmovilistas, unitaristas, Deleuze elabora una ontología del Ser como acontecimiento, pura relación (agenciamiento o ensamblaje, rizomas), diferencia, devenir, proceso, multiplicidad, etcétera (Deleuze, 2005, 2002; Deleuze y Guattari, 1997a), desde una perspectiva que busca llevar el inmanentismo filosófico (de Spinoza, Nietzsche, Bergson, etcétera. Deleuze, 2005, 2002 y 1987) a sus últimas consecuencias. Expulsar del pensamiento todo recurso a una trascendencia (sea teológica, metafísica o humanista) es el cometido permanente de Deleuze. En este sentido, concibe a la filosofía no sólo como una empresa teórica, formal, sino también como una empresa de emancipación y liberación (del ser, del deseo, de la vida). Liberar a la vida de lo que la aprisiona o limita (Deleuze, 2007), liberar al deseo de su sometimiento tanto a lo dado como a lo meramente ilusorio. He ahí las tareas teórico-prácticas, políticas incluso, del pensamiento filosófico.

Una de las ideas más fructíferas de Deleuze, y que mejor ayudan a singularizar su sistema filosófico, es la de *Devenir*. Su pensamiento consiste, ante todo, en

la senda de Lucrecio, Nietzsche y Bergson, en un elogio del devenir, en un canto a los devenires. Cabe aclarar que el filósofo francés modifica el concepto tradicional y común de *devenir*. Desde la antigua oposición entre los parmenídeos y los heracliteanos, éste se entiende, bajo la idea de proceso, que implica temporalidad lineal y movimiento progresivo, lo cual supone el concepto de la identidad o la mismidad de un *telos* (de un fin) como sustrato-polo del devenir; el movimiento temporal viene de un punto y se dirige hacia otro, pero el sujeto del devenir es el mismo, no cambia (Deleuze tiene en la mira sobre todo a Hegel). Hay cambios en la cosa (la sustancia), pero la cosa (la sustancia) no cambia. El filósofo francés invierte esta perspectiva. Esencialmente, sostiene que no es el devenir el que se dice del Ser, sino el Ser el que se dice del devenir. El acontecimiento, la acción, es lo primero, y el sujeto o la sustancia es lo segundo, el efecto. Así, todo deviene o, más bien, puesto que no hay el *todo* y no hay *modelo* (esencia), el devenir es infinito e ilimitado, *repetición* incansable de su potencia incontorneable. Es el devenir anti-platónico de los simulacros: “un devenir siempre otro, un devenir subversivo de las profundidades, hábil para esquivar lo igual, el límite, lo Mismo o lo Semejante: siempre más y menos a la vez, pero nunca igual” (Deleuze, 2005: 260). La noción lineal y progresiva, teleológica, del proceso temporal queda así superada.

Para Deleuze, el devenir no es sólo un movimiento en el tiempo; sino también en el espacio. No sólo se deviene hacia delante, también se deviene hacia los lados, incluso hacia atrás (involuciones). Puesto que no hay identidades ni sustancias, queda un plano ontológico constituido únicamente por devenires (el devenir se dice desde ahora en plural), relaciones, multiplicidades, conexiones e interconexiones, agenciamientos, transformaciones y cambios continuos que atraviesan todo lo existente. La fórmula básica del devenir (como verbo en infinitivo) es, para Deleuze (y Guattari), el devenir-otro, es decir, el movimiento hacia lo diferente, hacia lo otro: devenir animal, devenir mujer, devenir brujo, etcétera, se dice en *Mil mesetas*. Si bien puede considerarse que eso otro hacia lo que se deviene no es algo real, sino algo imaginario o simbólico (no nos convertimos en eso otro de hecho), sí puede considerarse al movimiento (al devenir) como algo *real*: nos movemos hacia..., y en este movimiento se encuentra lo importante. Algo cambia en nosotros, algo se produce en el que deviene. Deleuze precisa dos cosas respecto al objeto de un devenir: 1) no es *un* ente; sino una multiplicidad (el *animal* que le importa es el animal de manada, de enjambre); 2) por ende, ese objeto es algo que a su vez se encuentra en devenir, en movimiento. Por ejemplo, el

protagonista de *Danza con lobos* está en un devenir-indio Sioux, pero los propios indios están atravesados por diversos devenires: devenir-búfalo, devenir-estepa o, al fin, devenir-nevada: una línea de fuga quizá mortal para escapar de sus infames persecutores blancos.

Los devenires son, entonces, perfectamente reales, constituyen la realidad de lo que somos. Somos relaciones constantes, atrapamientos, anexiones y conexiones, no existe el ente como una cosa aislada. Todo ser está siempre entramado en multiplicidad de relaciones variables y cambiantes, esto es a lo que Deleuze y Guattari llaman los *agenciamientos*: las formas de interconexión más o menos constantes que definen a un ser. No hay límites para las conexiones, para las relaciones, para los encuentros. La concepción de la realidad como un conjunto de entes separados debe ser totalmente abandonada. La realidad consiste en una multitud de conexiones, ya sean dadas o creadas, imprevisibles. “El centauro del norte” era inseparable de su caballo y de su sombrero, el que parecía correr tras de su cabeza. La idea de los agenciamientos múltiples da cuenta del holismo ontológico deleuziano, que es, al parecer, la concepción más influyente de su pensamiento en el nuevo realismo. Dicha concepción lleva a una visión dinámica y plural de la realidad a la vez que unitaria o, más bien, trascendiendo todas las consabidas dicotomías: la de Ser y ente, cosa y accidente, ser y devenir, sujeto y objeto, cuerpo y alma, naturaleza y cultura. En términos más concretos y prácticos, me interesa la última dicotomía, es decir, cómo la ontología deleuziana de los agenciamientos permite superar la oposición tradicional naturaleza-cultura, o bien, pensar esta dualidad en términos menos sustanciales e identitarios y más móviles, dinámicos e interactivos. La dicotomía queda superada desde los principios más generales de inmanencia y univocidad ontológicas, de acuerdo con los cuales Deleuze orienta su pensamiento desde sus estudios acerca de Spinoza, el príncipe de los filósofos. *Inmanencia* quiere decir que todo está interconectado en un mismo plano, que cada cosa expresa al todo y el todo se expresa en cada cosa, por ende, no hay necesidad de ninguna muleta trascendente y de ningún espiritualismo apriorístico. El espíritu, el pensamiento, es parte del Ser, es *atributo* de la Sustancia.

El filósofo mexicano, residente en Nueva York, Manuel DeLanda, ahora vinculado al nuevo realismo en la variante de *nuevo materialismo* creada por él, trabaja desde hace años en una recuperación de la filosofía deleuziana para la construcción de una ontología materialista, que permita interpretar los desarro-

llos científicos de nuestro tiempo bajo una teoría no simplemente epistemológica (DeLanda, 2002, 2010 y 2016). Él recupera en particular el concepto deleuziano-guattariano de “agenciamiento”, que traduce o convierte en la palabra “ensamblaje” (*assemblage*) y que presenta como el concepto básico para definir la materialidad de lo real, de todo lo real. Todo es ensamblaje, es decir, un conjunto de relaciones y conexiones que posee en cuanto conjunto o totalidad propiedades *emergentes*, esto es, irreductibles, que sólo pueden decirse del todo relacional y de ninguna manera de las partes que lo conforman. Si bien DeLanda retoma intuiciones del estructuralismo y la teoría de sistemas, rebasa claramente estas perspectivas teórico-metodológicas en cuanto apunta a una teoría dinámica, de los flujos energéticos y no sólo de estructuras o sistemas sólidos —“sistemas no lineales” es el concepto que él usa.

Según DeLanda, las *relaciones de exterioridad* tienen prioridad sobre las de interioridad. A diferencia de las últimas, las primeras no funcionan bajo un código predeterminado, sino que operan según un proceso contingentemente obligatorio. DeLanda gusta citar el ejemplo deleuziano de la abeja y la orquídea² (en general, el ensamblaje insectos-flores) como un caso de una relación contingente, imprevisible, pero que, no obstante, una vez realizada se vuelve obligatoria, aunque nunca llega a codificarse materialmente, es decir, nunca habrá un hijo abeja-orquídea, una “aberquídea”.

Los ensamblajes son totalidades abiertas, nunca acabadas; cada parte puede ser otro a su vez, y todo ensamblaje puede formar parte de uno superior. En fin, los ensamblajes trascienden los *reinos* del Ser e intercomunican cualquier nivel con cualquier otro. Frente a la historia lineal, en superficie, hay una historia no lineal hecha de acumulaciones y transformaciones permanentes de compuestos materiales, biológicos, sociales, tecnológicos, etcétera, todos interactuando y conformando ensamblajes y ensamblajes de ensamblajes (DeLanda, 2012). Por ejemplo, en un objeto técnico, como un refrigerador, un automóvil o un teléfono inteligente (*smartphone*), confluyen una serie de líneas de determinación (físicas, mecánicas, químicas, lógico-matemáticas, lingüísticas, estéticas,

2 Ejemplo que Deleuze toma de su amigo de la infancia, el escritor Michel Tournier, quien lo refiere narrativamente en su novela *Viernes y los limbos del pacífico*.

etcétera), aunque estamos acostumbrados a privilegiar la que tiene que ver con la acción humana (el diseño, el trabajo, la función), pero sabemos que el objeto x articula una serie de componentes físico-materiales, cada uno con su propia historia, así como una serie de condicionantes geológicas, geográficas, urbanas, económico-empresariales, disposiciones gubernamentales, etcétera. Un objeto es un entramado, un ensamblaje, que conecta constantemente lo humano con lo no humano, lo inerte con lo vivo, la materia con la mente, lo actual con lo virtual. Estamos ante una nueva manera de ver la realidad, quizá y por primera vez, ante la realidad misma de los-humanos-y-las-cosas.

Otra propuesta de ontología plana y relacional, también influida por el pensamiento deleuziano, es la teoría del sociólogo francés Bruno Latour del actor-red (TAR), luego llamada del actante-rizoma (Latour, 2008 y 2001). Entre otras cosas, esta teoría sostiene que lo existente es un conjunto de relaciones múltiples, redes o rizomas, donde cualquier nodo de esa multiplicidad se constituye en un *actor*, o más precisamente, en un *actante* (un actuante) del conjunto. El sujeto humano no posee ningún privilegio: cualquier cosa puede ser un *actor*. Complementa esta de-subjetivación de lo real (y del conocimiento), la tesis de que *lo social* tampoco existe propiamente, lo cual constituye el gran reto que Latour lanza a la sociología establecida que ha girado en torno a lo que el pensador francés considera una ficción o una construcción puramente imaginaria (e ideológica).³ En todo caso, cabe decir que lo social, entendido en forma simple como *asociación* (grupo, red, rizoma), se extiende por todos lados y no es privativo de lo humano; a su vez, lo humano no conforma, como se ha creído hasta ahora, un nivel de realidad autónomo, separado, auto-contenido. No existe una sociedad puramente humana, sino que ésta puede darse en todos los niveles de lo real: desde el atómico, molecular, hasta el biológico o cosmológico. Por todas partes hay racimos, encuentros,

3 “Lo social no puede ser considerado como un tipo de material o dominio y [propongo] cuestionar el proyecto de dar una ‘explicación social’ de algún otro estado de cosas. Si bien ese proyecto ha sido productivo y probablemente necesario en el pasado, en gran medida ha dejado de serlo gracias al éxito de las ciencias sociales. En la actual etapa de su desarrollo, ya no es posible inspeccionar los ingredientes precisos que entran en la composición del dominio social (Latour, 2008: 14).”

conexiones, conformando redes y rizomas sin fin, y el ser humano participa de muchas de esas relaciones.

Según Latour, la *Modernidad*, entendida como la época que concibe la separación, la dicotomía u oposición excluyente entre naturaleza y sociedad (o cultura), o bien, entre la ciencia natural y las humanidades, entre el pasado y el presente, o bien entre la Cultura Universal y las culturas, nunca existió: *Nunca fuimos modernos*, reza el título de uno de sus libros más conocidos (Latour, 2012). Ser modernos es una *ilusión*, aunque no deja de tener efectos en lo real, donde incluso los sujetos pueden actuar y pensar conforme a ella. La *Modernidad* no existió, porque en verdad no hay manera de construir de forma efectiva esas instancias químicamente puras de lo *natural*, lo *social*, lo *cultural*, el *pasado*, el *presente*, etcétera, con las que opera su idea y la estrategia epistemológico-política, sino que siempre e ineludiblemente las acciones humanas están comprometidas con procesos materiales, de la misma manera que el conocimiento científico de la naturaleza se encuentra atravesado por determinantes psicológicas, económicas, políticas, entre otras. Tampoco existe un corte o ruptura insuperable entre el pasado *pre-moderno*, mitológico, holístico, y la actualidad supuesta y acabadamente racional, analítica, lógicamente organizada de lo *moderno*. O bien, la supuesta contraposición entre la *cultura objetiva* de Occidente y las *culturas* más o menos subjetivas que estudian los antropólogos, bañadas de creencias extrañas, irreflexivas, míticas, *ilógicas*. Para Latour existen muchas formas del compuesto *naturaleza-sociedad*, muchas naturalezas-sociedades: pues “así como no hay una naturaleza universal tampoco hay culturas especiales o universales. Sólo hay naturalezas-culturas, y son ellas las que ofrecen la única base de comparación posible” (Latour, 2012: 153). Cada sociedad humana es un lugar de articulación y conformación de elementos culturales y elementos naturales inseparables. No existe, por ende, *cultura universal*, esa que tendría bien claros los límites de la *culturalidad*, la frontera precisa de lo humano y lo no-humano, de lo social y lo natural. Todas las culturas son amalgamas, mezclas, diversos *mestizajes ontológicos* de lo humano y lo extra-humano.

El antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro ha hecho, desde su disciplina, valiosos aportes al pensamiento ontológico contemporáneo, particularmente en su libro *Metafísicas caníbales* (2010). En principio, ha cuestionado la secular separación entre filosofía y antropología, llevando los resultados de esta última al plano filosófico, recordando a su vez, a través de la llamada *antropología*

simétrica (es decir, la posibilidad de aplicar la investigación antropológica a las propias sociedades modernas, actuales: tratándolas como si fueran sociedades exóticas), los límites occidentales del pensamiento filosófico. Viveiros de Castro es, junto con otros estudiosos como el francés Philippe Descola (2012), figura relevante del llamado *giro ontológico* en antropología, es decir, la postura que asume a las culturas como formas de pensar lo real, el Ser, la naturaleza, y ya no un construccionismo funcionalista que únicamente responde a (y puede ser explicada por) necesidades, deseos y características humanas; a su vez, al menos desde la perspectiva de Viveiros, la antropología misma sufre un cambio radical: ya no consiste en pensar las culturas indígenas, sino en pensar *desde* las culturas indígenas, en explicitar la filosofía y la ontología que las rige.

Las culturas no son meros instrumentos del humano, sino diversos e infinitos modos de comprender lo real, o formas en que lo real se actualiza y, al fin, se re-potencializa. Según Viveiros de Castro, más que diversas culturas, existen, diversas naturalezas, multinaturalismo, o multiperspectivismo ontológico. En las etnias brasileñas de las que él se ha ocupado existe la concepción de que lo real (la naturaleza) consiste en una pluralidad de perspectivas, donde cada ser, y no sólo el humano, es poseedor de una perspectiva: los animales, las plantas, las piedras, las montañas, los astros, etcétera. Más que animalizar (o naturalizar) a los humanos, el pensamiento étnico brasileño, según Viveiros, propone *humanizar* a los animales, les concede alma y pensamiento: la diversidad cultural-humana es en realidad diversidad de naturalezas, diversidad de existencias, de ontologías. Esta concepción ha sido generalizada dentro de otras líneas del pensamiento actual que se llama *polipsiquismo* (variante del pansiquismo, Harman, 2015: 227), es decir, la vieja idea metafísico-mágica de que el universo está poblado de muchas almas, humanas y no humanas, donde en realidad no hay *objetos*, sino que todo es *sujeto* (*animismo ontológico*). En todo caso, la relativización de las posiciones del objeto y el sujeto —todo es objeto o bien todo es sujeto— es una de las derivaciones más interesantes del nuevo realismo y el nuevo materialismo.

ONTOLOGÍA DE LA CULTURA

En síntesis, y para concluir, apunto los cuatro rasgos que adquiere el concepto de cultura (o de pos-cultura, o de trans-cultura) desde el realismo especulativo y el nuevo materialismo.

1. El materialismo especulativo y el nuevo realismo en general han presentado una propuesta filosófica que cuestiona de forma radical el llamado, por Wolfgang Iser para el caso de la filosofía, “principio antrópico” (Iser, 2008; Heidegger, 2000), es decir, la determinación que lleva a todo pensamiento de la tradición, aún el más ontológico (Heidegger por ejemplo) a pensar privilegiando siempre y de algún modo la realidad humana o la dimensión humana de la realidad. Aunque Heidegger insistió en criticar el *olvido del Ser*, cuando trataba de *recordárnoslo* volvía a hablarnos solamente del *Dasein* (el ser-ahí, el humano), del lenguaje, de la historicidad o epocalidad, pero el Ser quedaba otra vez no dicho, otra vez *olvidado*. El filósofo alemán habló del *claro del bosque* (la *Lichtung*), pero nunca del *bosque* mismo, nunca del árbol en cuanto tal (el árbol como la *pieдра*, *no es en cuanto tal*, pues *es sin mundo*, según él). La ontología heideggeriana es al fin antropocéntrica, el Ser es sólo un referente, un parámetro para medir la *excelsitud* humana, al *humano auténtico*, es decir, para seleccionar dentro de los humanos aquellos merecedores de reconocimiento como verdaderamente humanos (arriban al nivel *ontológico*) y aquellos que no (y se quedan en el nivel *óntico*: la *diferencia ontológica* convertida en un criterio de selección clasista, incluso racista). Etnocentrismo ontológico, nada más.

Sin embargo, no debemos ser tan injustos con Heidegger, en realidad todo el pensamiento de la modernidad está ceñido por el humanismo, por la concepción antropocéntrica, o lo que Quentin Meillassoux llama la opción “prometeico-humanista” (Meillassoux, 1997; Harman, 2011): la visión que considera al ser humano como el punto de partida y el centro de toda reflexión y toda comprensión de la realidad, y, al fin, como el héroe titánico de toda la creación. Ahora bien, ¿no debíamos hacer una excepción y aceptar el humanismo en el campo de las ciencias de la cultura, de las ciencias sociales? ¿No es obvio que está justificado ser antropocéntricos en esas ciencias? ¿No es claro que es obligatorio ser humanistas si hablamos de humanidades, de *antropología*?

Es importante aclarar que una visión no-humanista (no humana, o ahumana) no significa necesariamente una visión anti-humanista: esto es en realidad una contradicción pragmática. Si el anti-humanista —por ejemplo, el *animalista* de hoy que considera al ser humano como una plaga nefasta que debería desaparecer del planeta— fuera realmente consecuente, ya no tendríamos que estar escuchando sus discursos. La visión a-humana, ontológica de la realidad y del propio ser humano no atenta contra el ser humano y contra la necesidad de conocerlo. Sólo

que este conocimiento ya no destila una esencia o realidad humana separada del resto de las formas de existencia, ni la considera como una entidad auto-definida y auto-explicada. Considero que, al contrario del antropocentrismo y el humanismo, la Ontología puede permitirnos un conocimiento más real y verdadero del humano en su concreción efectiva, en su materialidad concreta y contextual, y, por ende, en sus posibilidades reales. A la vez, una perspectiva ontológica de la cultura concebirá a la producción cultural no como la construcción de un orden de realidad auto-referente, sino como un conjunto diverso de formas —filosofía, ciencia, arte, tecnología— de acceso a lo real, como distintas maneras creadoras de vérselas con el caos, según la explicación de Deleuze y Guattari en *¿Qué es la filosofía?* (1997b).

O bien, como ya se podía desprender de la fenomenología ontológica de Merleau-Ponty (1970), como distintas formas de actualización de la *naturaleza*, en cuanto ser salvaje originario, en cuanto pura indeterminación, en unas realidades culturales que, concebidas de esta manera, mantienen y elevan a un nivel propiamente *espiritual* aquella indeterminación.

Al eliminar la dura separación entre el reino de la naturaleza y el de la cultura, una perspectiva ontológica especulativa permite extender rasgos que habíamos atribuido sólo a la cultura, como el pluralismo, la historicidad, el sentido, la *contingencia*, a todo lo existente, aunque, de esta manera, tales rasgos adquieren ahora un sentido ontológico, absoluto, que, así, queda complejizada la comprensión de las propias culturas y de todo quehacer humano. La cultura, la sociedad, la historia, el Estado, son realidades totalmente contingentes (igual para los demás conceptos). No hay ninguna necesidad que las fundamente (tampoco al Ser en general) y justifique. Por ende, están siempre abiertas a la posibilidad del cambio y la innovación, de la transformación.

2. La ontología plana, a la manera de Manuel DeLanda y otros, implica una transformación epistemológica de gran alcance: el conocimiento deja de ordenarse en compartimentos incomunicados y se abre a una interdisciplinariedad creativa y productiva, incluso a una concepción de las ciencias como actividades creadoras y productoras de pensamiento. Las fronteras entre ciencias naturales y ciencias humanas tenderán a diluirse en una perspectiva holística, integral, pero sin totalizaciones abstractas, sino pluralistas y concretas. La idea de “pluralidad ontológica de campos de sentido”, del filósofo alemán neo-realista Markus Ga-

briel (2015), puede ayudar a entender lo que sería la nueva episteme de nuestro tiempo. De acuerdo con él, el intento de totalización general, el supuesto de que existe el todo de todo lo que existe es lógicamente insostenible. “El mundo no existe”, declara el filósofo (Gabriel, 2016), pero, agrega: sí existen los objetos, los entes. Existe esta silla, la Universidad de Puebla, el santuario de la mariposa monarca, una mariposa perdida en un barrio de Maravatío, Don Quijote de la Mancha, incluso el dragón de la suerte: cada uno de estos entes *existe* en cuanto forma parte de un *conjunto de objetos* que configura un campo de sentido (“Fújur”, el “dragón de la suerte” existe en el campo de sentido de la novela y la película *La historia interminable*). No hay, así, desde la perspectiva de Gabriel, formas de existencia primarias y derivadas, sino una pluralidad no jerárquica de campos de existencia que se entrecruzan y sobrepone al infinito. El pluralismo ontológico funda el pluralismo epistemológico, no al revés. Es decir, la diversidad de formas o tipos de conocimiento no depende de las necesidades o características del sujeto del conocimiento, sino de la estructura misma de la realidad.

3. En cuanto tiende a privilegiar la dimensión espiritual o mental de la cultura, la perspectiva antrópica refuerza el supuesto etnocéntrico, más exactamente eurocéntrico, que considera superior a la cultura Occidental sobre otras, en tanto ella y sólo ella ha sido la cuna de la racionalidad y del pensamiento científico; sólo la cultura occidental es capaz de una visión objetiva de la realidad, esto implica, de alguna manera, que ella no es *una* cultura más. Desde esta concepción, el resto de las culturas son sistemas de representaciones que responden más a condiciones subjetivas, imaginarias o simbólicas, que a una capacidad para comprender y relacionarse con la realidad. Contra esta postura se ha esgrimido en el pensamiento antropológico y filosófico del siglo xx la tesis del relativismo cultural, el cual, si bien reconoce la pluralidad de culturas, sigue teniendo un concepto básicamente epistemológico y antrópico de cultura. El relativismo cultural niega a toda cultura la posibilidad de tener una comprensión objetiva de la realidad: esto en verdad no existe, ni siquiera como rasgo de la cultura occidental. Por el contrario, el giro ontológico en antropología y la filosofía del materialismo especulativo permite invertir la tesis del relativismo y afirmar que todas las culturas tienen capacidad de verdad, de conocimiento y comprensión de la realidad, y que es la realidad, el Ser mismo, el que posee en cuanto tal una consistencia plural y diversa. La realidad es múltiple. Y no hay una sola naturaleza sino muchas.

4. Dicho lo anterior, nuestra idea acerca del sentido y la misión de la cultura (y del ser humano) se ve modificada. He insistido en que lo humano no es una esfera o un reino autárquico en la multiplicidad de lo existente. Entramado con todos los reinos y objetos del universo, el ser humano debe ser pensado, más bien, como la esfera donde el Ser se revela para sí mismo, y la conciencia humana debe comprenderse más como una tarea ontológico-cosmológica que solamente histórico-espiritual. El aforismo de nuestro tiempo no puede seguir siendo “conócete a ti mismo”, sino simplemente “conoce lo que existe”. Ya que el auto-conocimiento siempre puede ser susceptible de ilusión o auto-engaño (esto es, ideología), empezar por el conocimiento del Ser nos dará claves y fundamentos reales para un conocimiento auténtico y objetivo de nosotros mismos.

Finalmente, cabe aclarar que el *conocimiento del Ser* al que refiero (la Ontología) no tiene un significado científico o científicista, sino estrictamente filosófico. Ninguna de las ciencias ni todas en conjunto proporcionan en verdad un conocimiento del Ser tal cual, tanto por el carácter fragmentario que tiene el saber científico, como por el hecho de que la propia ciencia no escapa al principio antrópico y al correlacionismo. El ser al que se accede por la ciencia se ajusta a condicionantes epistémicas que mantienen la determinante antrópica (metodologías, técnicas de análisis, instrumentos de observación, necesidades empresariales). No se trata de desconocer el valor del conocimiento científico, sino simplemente de reconocer que el plano ontológico no puede identificarse con el plano empírico-metódico de las ciencias. La Ontología pertenece con todo derecho al plano especulativo y conceptual de la filosofía, a la dimensión pura del pensamiento. Ahora bien, cabe preguntar: ¿se encuentra la filosofía más allá de toda determinación cultural? ¿El pensamiento es una instancia capaz de escapar a las condicionantes concretas de la existencia? Más bien debe decirse que la filosofía es la vía para llevar a la cultura entera, e incluso a la naturaleza que la antecede y acompaña, al plano de su verdad absoluta que es la verdad absoluta de todo lo que existe, del Ser en cuanto tal. En toda su diversidad y complejidad, la cultura adquiere un nuevo significado, más allá del humanismo y el antropocentrismo: revelar y recrear el sentido de lo existente. Éste es ya un sentido y un destino ontológico, incluso cosmológico.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Falcón, Luis (2015), "Ideas I. El periodo programático y sus insuficiencias teóricas", *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 5, pp. 37-60.
- Bryant, Levi, Nick Srnicek y Graham Harman (2011), *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, Melbourne, Re.press.
- DeLanda, Manuel (2016), *Assemblage Theory*, Edimburgo, Edinburgh University Press.
- DeLanda, Manuel (2012), *Mil años de historia no lineal*, México, Gedisa.
- DeLanda, Manuel (2010), *Deleuze. History and Science*, Nueva York, Artropos Press.
- DeLanda, Manuel (2002), *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Nueva York, Bloomsbury.
- Deleuze, Gilles (2007), "La inmanencia: una vida", en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Valencia, Pre-Textos, pp. 347-352.
- Deleuze, Gilles (2005), *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós.
- Deleuze, Gilles (2002), *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Deleuze, Gilles (1987), *El bergsonismo*, Madrid, Cátedra.
- Deleuze, Gilles (1971a), *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama.
- Deleuze, Gilles (1971b), *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnick.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1997a), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia 2*, Valencia, Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1997b), *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama.
- Descola, Philippe (2012), *Más allá de naturaleza y cultura*, Madrid, Amorrortu.
- Ferraris, Maurizio (2013), *Manifiesto del nuevo realismo*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Gabriel, Markus (2016), *Por qué el mundo no existe*, México, Océano.
- Gabriel, Markus (2015), *Fields of Sense. A New Realist Ontology*, Edimburgo, Edinburgh University Press.
- Harman, Graham (2015), *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias*, Buenos Aires, Caja Negra.
- Harman, Graham (2011), *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*, Edimburgo, Edinburgh University Press.
- Heidegger, Martin (2000), *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza Editorial.
- Husserl, Edmund (2002), *Renovación del hombre y de la cultura*, Barcelona, Anthropos.

MARIO TEODORO RAMÍREZ

- Husserl, Edmund (1973), *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova.
- Husserl, Edmund (1949), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Latour, Bruno (2012), *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Latour, Bruno (2008), *Re-ensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*, Buenos Aires, Manantial.
- Latour, Bruno (2001), *La esperanza de Pandora. Ensayo sobre la realidad de los estudios de la ciencia*, Barcelona, Gedisa.
- Mackay, Robin (ed.) (2007), *Collapse*, vol. III: *Unknown Deleuze [+Speculative Realism]*, Londres, Urbanomic.
- Meillassoux, Quentin (2015), *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires, Caja Negra.
- Meillassoux, Quentin (1997), *L'Inexistence Divine*, tesis de doctorado en Filosofía, Bernard Bourgeois, Université Paris 1 Pantheon-Sorbonne. [Se puede ver un resumen en el apartado "Appendix. Excerpts from *L'Inexistence divine*" (Harman, 2011).]
- Merleau-Ponty, Maurice (1972), *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península.
- Merleau-Ponty, Maurice (1970), *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix-Barral.
- Ramírez, Mario Teodoro (coord.) (2016), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México, Siglo XXI.
- Ramírez, Mario Teodoro (2013), *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*, México, Fondo de Cultura Económica.

- Ramírez, Mario Teodoro (2005), *Filosofía culturalista*, Morelia, Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán.
- Ramírez, Mario Teodoro (2002), *De la razón a la praxis. Vías hermenéuticas*, México, Siglo XXI.
- Sparrow, Tom (2014), *The End of Phenomenology. Metaphysics and the New Realism*, Edimburgo, Edinburgh University Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2010), *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural*, Madrid, Katz.
- Welsch, Wolfgang (2008), “Heidegger: antropocentrismo ontológico”, en Félix Duque (ed.), *Sendas que vienen*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, pp. 83-114.
- Zahavi, Dan (2016), “The end of what? Phenomenology vs. speculative realism”, *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 24, núm. 3, pp. 289-309.

MARIO TEODORO RAMÍREZ: miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel III. Presidente de la Asociación Filosófica de México, A. C. en 2012-2014. Publicaciones más recientes: (2019), “Ontología estética, estética ontológica”, *Valenciana*, 24 y coordinador de la antología: *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI* (México, Siglo XXI, 2016).

D. R. © Mario Teodoro Ramírez, Ciudad de México, enero-junio, 2019.