

Ernesto Castro (2019), *Realismo poscontinental. Ontología y Epistemología para el siglo XXI*, Segovia, Materia Oscura Editorial, 422 pp.

Un cierto realismo filosófico está de moda. En parte, la obra de Castro hace un balance de éste. Los apartados que la estructuran le dan un alcance mayor a lo que suele esperarse de un trabajo cuando no pasa de ser un recuento de autores, obras e ideas; aspectos con los que el autor abruma al más paciente lector. El interesado en hacerse con un mapa acerca de esas filosofías, que se han puesto el apelativo de realistas en las dos primeras décadas del siglo XXI, tiene en este monográfico una fuente de primer nivel. ¿Por qué, sin embargo, esta obra es más que una mera relación? Por el contenido de su “Introducción” y por la hipótesis de trabajo que sostiene.

La obra tiene un prefacio, autobiográfico y prescindible; luego ocho párrafos: § 1. Introducción (pp. 19-104); § 2. Quentin Meillassoux (pp. 105-151); § 3. Ray Brassier (pp. 153-193); § 4. Graham Harman (pp. 195-237); § 5. Iain Hamilton Grant (pp. 239-272); § 6. Maurizio Ferraris (pp. 273-315); § 7. Markus Gabriel (pp. 317-368); § 8. Conclusiones (pp. 369-392). El libro termina con una bibliografía actualizada y muy completa.

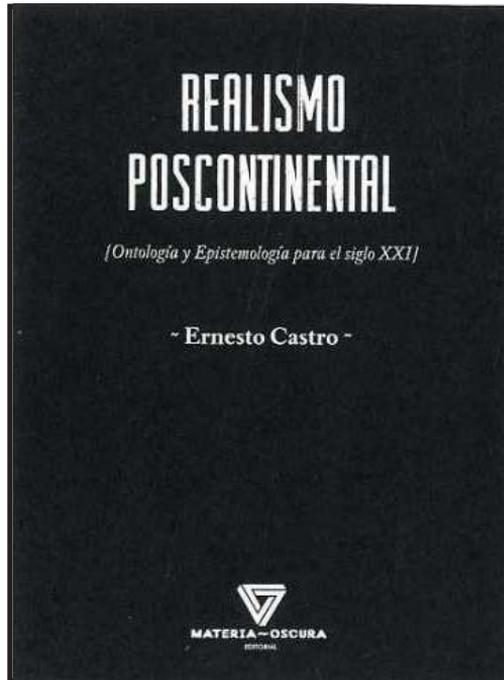
Los párrafos del dos al siete exponen las ideas centrales de cada uno de los autores analizados. Pero el párrafo uno no es en realidad una introducción, sino una exposición amplia, detallada y rigurosa —hasta erudita— de los dos antecedentes más importantes y remotos de todo realismo, así como de estos realismos en boga. El primero remonta hasta el *Comentario* de Boecio a la *Isagoge* de Porfirio —consagrado durante la Escolástica, de San Anselmo a Ockham, y hasta Francisco Suárez— como el problema de los universales; el segundo es un giro del anterior —en los albores de la Época Moderna— hacia el problema de la demostración de la existencia del mundo exterior —de Descartes a Kant—, una vez asegurado el mundo interior del hombre y sumida la sensibilidad humana en el prejuicio

racionalista del escepticismo, representado magistralmente en el genio engañador. Este primer párrafo debiera titularse más bien “Antecedentes” y colocar antes una verdadera introducción.

Se entiende el realismo débil de los autores expuestos —de Meillassoux a Gabriel y Ferraris—, si se repara en que sus envites más potentes les vienen de Heidegger y —cuando más lejos— de Kant; en todos los casos se trata de conversos al realismo, tirados por el caballo del posmodernismo, la ontología fundamental, la hermenéutica o la filosofía analítica. Ni la ontología fundamental ni la crítica

son filosofías débiles. La paradoja, sin embargo, es que *Ser y Tiempo* ha colocado la demostración de la realidad exterior en el cajón de los falsos problema de la filosofía; y que la *Crítica de la Razón Pura* y sus epígonos subsumen bajo la ingenuidad de lo que caiga fuera de los márgenes del trinomio subjetividad, objetividad y representación. De tal suerte que estos autores, en algunos casos, ni siquiera pueden ser llamados realistas, al menos, si el paradigma de realismo filosófico se remonta al problema del estatuto ontológico de los universales —el género y la especie, particularmente—, o a la demostración cartesiana del mundo exterior.

Antes de analizar el contenido de la “Introducción”, debe repararse en que el título de la obra asume una posición acerca de estas filosofías realistas y las adscribe, según lo indica el subtítulo, a problemáticas ontológicas y epistemológicas —no estéticas, políticas, analíticas o hermenéuticas—. Sin embargo, ha



de observarse que la intención es conciliar el *Realismo especulativo*, surgido en 2007 en la Universidad de Goldsmiths, alrededor de Quentin Meillassoux, Ray Brassier, Graham Harman e Iain Hamilton Grant, con el *Nuevo realismo*, surgido en el verano de 2011, de la mano de Maurizio Ferraris y Markus Gabriel, bajo la etiqueta de *Realismo poscontinental*.

A pesar de la popularidad de las etiquetas “realismo especulativo” y “nuevo realismo”, creo que es más preciso englobar a los seis autores de los que hablo en esta obra bajo la categoría del “realismo poscontinental”, y ello por tres motivos. En primer lugar, ninguno de los cuatro autores que participaron en el encuentro de Goldsmiths en 2007 se autodenomina actualmente “realista especulativo”. En segundo lugar, la expresión “nuevo realismo” es muy equívoca, dada la cantidad de movimientos y corrientes que se han calificado de esa manera a lo largo de la historia de la filosofía. A la memoria nos viene el nuevo realismo de comienzos del siglo xx, que pretendía superar el dualismo sujeto-objeto mediante una ontología aristotélica próxima a lo que entonces se calificaba de “empirismo radical” (de William James) o de “monismo neutral” (de Bertrand Russell). En tercer lugar, el principal elemento que tienen en común estos seis autores es que, proviniendo de la tradición continental, la superan o transgreden, utilizando en muchas ocasiones referencias y argumentos propios de la tradición analítica. (pp. 14-15)

Estas filosofías realistas tienen, al menos, el mérito de dar por superada esa distinción artificiosa entre filosofía continental y analítica, incorporando en la investigación elementos venidos de ambos territorios. Al rastrear la línea genealógica de ambas tradiciones, los problemas analizados, los autores que les dieron origen y las figuras que las encumbraron, se puede mostrar hasta qué grado la distinción meramente convencional devino en ideología, y cómo estas filosofías realistas han socavado tal creencia, enfatizando más los puntos de contacto que las diferencias. La pretensión contenida en este título es, pues, la primera hipótesis de trabajo en el mapeo llevado a cabo.

Pero lo importante está en el § 1, en la “Introducción”. No es que el contenido de los §§ 2-7 no sea valioso e importante: aunque la misma información que se encuentra ahí se la pueda encontrar en otras partes, tales como las obras de los propios autores, el estilo desenfadado —¡jovial, fresco, hasta cínico!— e informado de la exposición —con las dosis de las “tres pes” que se atribuyen a Sloterdijk:

prolífico, polémico y pedante (p. 318)— no tiene desperdicio; como no lo tiene tampoco la posibilidad de tener reunidas a las figuras más representativas en una obra que permite el contraste, la confrontación y la dialéctica de las posiciones.

Sin embargo, la plataforma para la dialéctica de las posiciones realistas de las dos décadas iniciales de este siglo se ofrece precisamente en el contenido de la “Introducción”. Aunque este primer párrafo bien puede valer como un reporte autónomo, colocarlo como antecedente, que el realismo poscontinental ha pasado por alto, cuando no olvidado, le otorga una actualidad verdaderamente refrescante. El problema escolástico de los universales y el moderno de la existencia del mundo exterior salen fortalecidos y actualizados de esta confrontación con los realismos poscontinentales; lo mismo sucede al revés: si estos realismos de principios del siglo XXI pretenden arraigar de veras en la filosofía primera, más allá de la ontología y la epistemología —ambas de cepa moderna—, han de tener ojos para mirar, más allá de Kant y de Descartes, hasta la Escolástica: no sólo a sus contenidos, sino también al rigor metodológico y a su prurito por el sistema.

La “Introducción” tiene seis partes. La primera se titula “El realismo filosófico y sus enemigos”, la cual indica que se entiende por realismo, frente al nominalismo, el idealismo y el escepticismo:

*El realismo filosófico* es la tesis de que existe una realidad independiente de nosotros que puede conocerse de algún modo. Lo primero que puede sorprender de esta tesis es que sea objeto de discusión en absoluto. ¿Quién va a discutir tal perogrullada? Para responder a esta pregunta hay que distinguir entre la parte ontológica y la parte epistemológica de dicha tesis. La parte ontológica afirma que existe una realidad independiente de nosotros; la epistemológica, que esa realidad puede conocerse de algún modo. A su vez, la parte ontológica se divide en dos subpartes: la que se refiere a la existencia de una realidad y la que se refiere a la independencia de esa realidad respecto de nosotros. Pues bien, dependiendo de la parte o subparte de la tesis realista que se niegue, se obtendrá una de estas tres posiciones filosóficas: el nominalismo, el idealismo o el escepticismo. (p. 19)

La claridad lacónica de este párrafo, la cartografía ontológica y epistemológica que dibuja —tal como mandan los cánones que remontan a Aristóteles—, contrasta con páginas posteriores engorrosas, repletas de digresiones innecesarias. De todas maneras, este mapa es una guía segura para el camino por recorrer. La

primera afirmación se opone frontalmente al lugar común de la modernidad, según el cual conocemos las cosas tal como lo permite la estructura epistemológica del sujeto y no como son en sí mismas. Es una acusación inocente —o al menos desinformada— del racionalismo y del idealismo modernos la afirmación de que la Escolástica es epistemológicamente ingenua, es decir, que autores como Boecio, Roscelino de Compiègne, Guillermo de Champeaux, Pedro Abelardo, Tomás de Aquino, Duns Escoto, Guillermo de Ockham, Nicolás de Cusa, etcétera, sostenían un mero y vulgar realismo. Los enemigos frente a los que el realismo poscontinental quiere engrandecerse se hicieron mayores hace muchos siglos; de modo que sacaría mucho provecho si se asomara al interior de esos siglos.

La segunda parte se titula “Pero, ¿qué es la realidad?”. En este punto empieza el camino que interna a la Escolástica, especialmente con el problema de la realidad de las categorías, en particular con la de relación, por las implicaciones teológicas que conlleva respecto al misterio de la Trinidad divina: hay un solo Dios y tres hipóstasis; pero ¿cuántas relaciones? La relación de paternidad —del Padre hacia el Hijo—, la de filiación —del Hijo hacia el Padre—, la de espiración activa que genera el Espíritu Santo, y la espiración pasiva que va del Espíritu Santo hacia el Padre y el Hijo. La pregunta por el estatuto de realidad de esa categoría mantuvo en vilo el pensamiento de la Escolástica, mucho más que el problema de la sustancia, de la cantidad y la cualidad. Las posiciones realistas y nominalistas generan verdaderas joyas de la reflexión, expuestas con verdadera maestría en estas páginas.

La tercera parte, titulada “¿Trascendentales o trascendentes?”, se interna en lo problemático de la realidad, que divide a los autores entre realistas y nominalistas: desde el punto de vista de la razón, aquellos predicados del ser en tanto ser; y desde el punto de vista de la realidad, aquellas categorías del ser en tanto ser, es decir, lo trascendente a todo contenido. ¿Qué tipo de distinción hay entre el ser y sus categorías?, ¿es una distinción real?, ¿o sólo mental?, ¿o ninguna de las dos? Tomás de Aquino sostendrá la tesis de la distinción mental con fundamento en la realidad; mientras para Ockham se trata de una mera distinción mental. El genio de Duns Escoto, con la sutileza que cultiva, encuentra una manera de terciar entre realismo y nominalismo: entre el ser y los trascendentales —unidad, bondad, verdad— no hay una distinción real ni tampoco una nominal, sino una formal.

Duns Escoto acuñó precisamente la fórmula “distinción formal actual según la naturaleza de la cosa” (*distinctio ex natura rei formalis actualis*) para referirse a un modo de distinguirse que no es ni real ni mental, sino algo intermedio. Dos cosas se distinguen mentalmente si esa distinción es un producto de la mente, sin ningún fundamento objetivo; se distinguen realmente si al menos el poder divino puede separarlas físicamente; y se distinguen formalmente si son objetivamente distintas, pero físicamente inseparables hasta para el poder divino. Así pues, ni Dios puede separar físicamente lo uno, lo verdadero y lo bueno, pese a ser tres formalidades o naturalezas objetivamente distintas. (pp. 34-45)

La realidad de la relación, la de los trascendentales, y el problema del principio de individuación —los términos de la dependencia entre esencia y existencia—, la pregunta por su estatuto metafísico, por el modo de su realidad, conectan directamente con el problema de los universales, en especial el modo de universalidad del género y la especie. Este es el tema del cuarto apartado: “El problema de los universales”. De la realidad del individuo humano como animal racional no hay ninguna duda; y aunque Aristóteles tiene claro que el médico quiere quitarle la fiebre a Sócrates, no a la humanidad, sólo el horizonte cristiano creacionista se preguntará con agudeza acerca de la realidad de la animalidad y de la humanidad —del género y la especie—; y otra vez por motivos teológicos: si Dios crea al individuo o ha creado más bien la especie, y antes el género, ¿cuál es, pues, su estatuto metafísico, real?

Al comienzo de su *Introducción*, Porfirio plantea tres preguntas que no responde porque, a su juicio, requieren de “otra investigación más grande”. Los universales, reza la primera pregunta, ¿subsisten o son entes meramente mentales? Si subsisten, reza la segunda, ¿son corpóreos o incorpóreos? Y si incorpóreos, la tercera, ¿están unidos a las cosas sensibles o separados de ellas? (p. 51)

Esa investigación más grande, hilvanada por las tres preguntas de Porfirio, la emprende Boecio. A la pregunta de si el género y la especie son universales o particulares, Boecio responderá que ni una ni otra cosa; que son concepciones mentales comunes: universales en el pensamiento, particulares en la realidad. Guillermo de Champeaux y Pedro Abelardo, ya en el siglo XII, son quienes mejor

discutieron esta cuestión. El primero propone el experimento de tomar a dos individuos, Sócrates y Platón, por ejemplo, y eliminarles todas las características que les diferencian. La pregunta es cuántas humanidades —especies— se obtendrían. Guillermo de Champeaux dice que una, Abelardo que dos, y Santo Tomás que ninguna. ¿Por qué estas diferencias? G. de Champeaux dice que la esencia de una cosa depende del nivel del análisis en el que se realice: unas notas son esenciales en el individuo, pero no en la especie ni en el género, y viceversa. Abelardo le responde que una afirmación de esta naturaleza es contradictoria porque lo que en un nivel sería esencial en otro sería accidental. Aunque G. de Champeaux reformula su tesis, no tendrá la complacencia de Abelardo, quien responde a las tres preguntas de la *Isagoge* de Porfirio de la siguiente manera: los universales —género y especie— existen en la mente como conceptos y en la realidad como estados de cosas, a los que aquellos se refieren; los universales son corpóreos en tanto se expresan a través de la voz, pero son incorpóreos en tanto se predicen de múltiples cosas; y, finalmente, los universales están unidos a lo sensible en cuanto designan las formas de los cuerpos, pero separados en cuanto son conceptos del alma y de la mente.

Si bien Santo Tomás se incorpora a esta discusión, otros insumos le vienen por la línea de Avicena. Para éste, la singularidad y la universalidad son notas accidentales —no sustanciales— de las naturalezas comunes, del género y la especie: depende de si éstas se conciben como cosas singulares en la realidad o como conceptos universales en el pensamiento. En Avicena, este problema está intrínsecamente relacionado con la distinción entre esencia y existencia: la existencia es un accidente que se añade a la esencia, del mismo modo como la universalidad o la singularidad se añaden a las naturalezas comunes, que no son en sí mismas ni unas ni múltiples. Dado el vínculo establecido por la doctrina de los trascendentales entre el ser y el uno, los filósofos escolásticos latinos podían tomar una de las siguientes vías respecto de la distinción entre esencia y existencia, entre naturalezas comunes e individuos, en Avicena: tomarse en serio la afirmación de que las naturalezas comunes no tienen unidad y concluir que tampoco tienen ser —caso de Tomás de Aquino—, o bien que las naturalezas comunes tienen un ser menor que la existencia y concluir que también tienen una unidad menor que la numérica —tal como hace Duns Escoto—. De nuevo, las sutiles distinciones de este último rendirán frutos a largo plazo, pues no es lo mismo lo universal que lo

común: un universal es un ente mental, mientras lo común un ente real. Ockham sacará sus propias conclusiones en la línea de Escoto: los conceptos son idénticos al acto mental por el que se aprehenden, tesis retomada por la fenomenología de Husserl a finales del siglo XIX.

He aquí un resumen de las posiciones escolásticas acerca del estatuto metafísico de lo universal —del género y la especie—:

Tenemos, por un lado, la posición ultrarrealista, que afirma que el universal existe antes que la cosa (*universale ante rem*), ya sea bajo la forma de un ente separado de la cosa, como en la teoría de las ideas de Platón, ya sea bajo la forma de un ente unido a la cosa, como en la primera teoría de Guillermo de Champeaux. Por otro lado, tenemos la posición realista moderada, que afirma que el universal existe en la cosa (*universale in re*) bajo la forma de la esencia individual concreta idéntica para todos los miembros de ese género o especie, una posición cerca de la cual están Tomás de Aquino y Juan Duns Escoto. Y, por último, tenemos las posiciones conceptualista y nominalista, que afirman que el universal existe después de la cosa (*universale post rem*), ya sea como un mero *flatus vocis* (el nominalismo de Roscelino de Compiègne) o como un concepto, con independencia de que este se comprenda como un retrato de la realidad o como un acto mental (Guillermo de Ockham). Es esta última concepción de los universales como verbos mentales o especies impresas, como creencias, la que va a ser mayoritaria en la Edad Moderna. No en balde, lo que para los medievales era un problema ontológico (¿cuál es la realidad o el estatus de los universales?) se va a convertir en un problema epistemológico para los modernos (¿cómo sé que mis creencias sobre el mundo se corresponden con la realidad?). No es de extrañar, por lo tanto, que el foco del debate realista se traslade de los conceptos universales al mundo externo. (p. 67)

La quinta parte se titula “El problema del mundo exterior”, en clara continuidad con los problemas realistas venidos de la Escolástica. Por ceder al lugar común, Descartes es el padre de la filosofía moderna porque es un hijo rebelde y malcriado de la Escolástica: sigue hablando, a su pesar, como escolástico; intentado pensar de una manera distinta. Pero el que se deshace de lo viejo por lo nuevo no sabe en qué medida conserva lo que cree que abandona. Y lo mismo dígame del escolasticismo metodológico y de contenido en Kant y Hegel.

¿Qué elementos de continuidad hay entre el problema de los universales de la Escolástica y el de demostración del mundo exterior de la Época Moderna? El siguiente párrafo es una verdadera joya, una verdadera revelación:

En efecto, con el paso de la Edad Media a la Edad Moderna el debate sobre el realismo se traslada desde el problema de la realidad de los universales hasta el problema de la existencia del mundo externo. En esta transición cumple un papel muy importante René Descartes con su concepción de lo objetivo y de lo subjetivo. Hasta entonces, lo subjetivo se concebía como lo que tiene una existencia independiente de nosotros (la sustancia, el sujeto de predicados y atributos), mientras que lo objetivo se concebía como lo que tiene una existencia dependiente de nosotros (el objeto intencional, la referencia del pensamiento). Aquino llamaba “objeto” a todo lo que cae bajo un facultad o capacidad. Hablaba del objeto formal como lo captado directamente por el conocimiento, y del objeto material como lo intencionado o referido a través de los objetos formales. Duns Escoto calificaba de “objetivo” al objeto de los pensamientos (*objectum ut cogitatum*) por contraposición al objeto de las sensaciones, que, como ya hemos visto al hablar de los sensibles comunes, nos pone supuestamente en contacto con las realidades extramentales. Todo esto se invierte con Descartes. Evidentemente, no estamos ante el primer autor en la historia de la filosofía occidental que utiliza el término “sujeto” para referirse a la conciencia, pero su uso es, sin duda, uno de los más influyentes de la Edad Moderna. A partir de Descartes, lo subjetivo se identifica con la mente, y lo objetivo con la realidad. Sin embargo, esos conceptos siguen arrastrando sus sentidos tradicionales. (pp. 67-68)

El *cogito* se autonomiza, se convierte en sujeto de accidentes, en una *res* por propio derecho; no es más una facultad del hombre entre otras, sino la única realidad absolutamente indubitable. Dado el carácter de duda en el que queda todo lo demás, esta *res cogitans* se impone la tarea de demostrarse a sí misma la existencia de la *res extensa*, que empieza paradójicamente en su propio cuerpo y se extiende al mundo exterior. Este esfuerzo demostrativo tiene su punto culminante en Kant, específicamente en las antinomias de la *Crítica de la razón pura*. De este correlacionismo demostrativo no han escapado las filosofías del lenguaje de finales

del siglo XIX y de todo el siglo XX, ni la fenomenología de Husserl, ni la ontología de Heidegger y, desde luego, tampoco la hermenéutica de Gadamer y Ricoeur.

A deconstruir este correlacionismo, a mostrar que hay cosas, haya o no seres humanos que las piensen, y que esas cosas pueden ser conocidas por nosotros, es a lo que están abocados los filósofos que este extraordinario estudio coloca bajo el signo de realismo poscontinental: Quentin Meillassoux, Ray Brassier, Graham Harman, Iain Hamilton Grant, Maurizio Ferraris y Markus Gabriel. Puede parecer extraño que no haya una sola mención a Xavier Zubiri, el más grande de todos los metafísicos realistas del siglo XX; pero se entiende enseguida el motivo: un pensamiento tan radical, duro y sistemático como el de *Sobre la Esencia e Inteligencia Sentiente* jamás estará de moda; ni siquiera en España.

**JOSÉ ALFONSO VILLA SÁNCHEZ**

**ORCID.ORG/0000-0002-3254-0613**

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

jose.villa@umich.mx

**JOSÉ ALFONSO VILLA SÁNCHEZ:** doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México. Profesor Investigador en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, Michoacán, México). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología en México. Miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Líneas de investigación: fenomenología, ontología y hermenéutica.

**D. R. ©** José Alfonso Villa Sánchez, Ciudad de México, enero-junio, 2021.