

REALISMO POSCONTINENTAL

[Ontología y Epistemología para el siglo XXI]

~ Ernesto Castro ~

Editado por Fernando Manjarrés



REALISMO POSCONTINENTAL
[Ontología y Epistemología para el siglo XXI]

Ernesto Castro Córdoba

©De la presente edición, *Materia Oscura Editorial*, 2020

©Del texto, *Ernesto Castro*, 2020

Materia Oscura editorial
www.materiaoscuraeditorial.com

Fernando Manjarrés
La tía Eva Ediciones

Corrección: Ernesto Castro
Maquetación: La tía Eva Ediciones (Materia Oscura Editorial)
Imprime: Byprint

Primera edición: enero de 2020
ISBN: 978-84-949805-3-4
Depósito Legal: DL SG 330-2019

ÍNDICE

§ 0. Preámbulo.....	13
§ 1. Introducción.....	19
§ 1.1. El realismo filosófico y sus enemigos.....	19
§ 1.2. Pero ¿qué es la realidad?.....	24
§ 1.2.1. Las traducciones de «ousía».....	26
§ 1.2.2. La realidad de las categorías.....	28
§ 1.3. ¿Trascendentales o trascendentes?.....	33
§ 1.3.1. La falacia naturalista.....	37
§ 1.3.2. El principio de individuación.....	42
§ 1.4. El problema de los universales.....	51
§ 1.5. El problema del mundo externo.....	67
§ 1.6. Filosofía continental y poscontinental.....	87
§ 2. Quentin Meillassoux.....	105
§ 2.1. Esto no es un realismo.....	105
§ 2.2. La prueba ontológica.....	108
§ 2.3. La prueba epistemológica.....	120
§ 2.4. Las figuras de la factualidad.....	127
§ 2.4.1. La cuestión canónica.....	128
§ 2.4.2. El principio de no contradicción.....	130
§ 2.4.3. El principio de identidad.....	133
§ 2.4.4. El no ser del Todo.....	137
§ 2.5. La irreligión divina.....	140
§ 3. Ray Brassier.....	153
§ 3.1. En un lugar del Canal de la Mancha.....	153
§ 3.2. La no filosofía.....	155
§ 3.3. El no materialismo.....	159
§ 3.4. De la mística al nihilismo.....	167
§ 3.5. La extinción de la especie humana.....	174
§ 3.6. Las dos imágenes de Brassellars.....	184
§ 4. Graham Harman.....	195
§ 4.1. El ser a la mano y el ser a la vista.....	195
§ 4.2. La pregunta por la cosa.....	202

§ 4.3. Intención y conciencia.....	210
§ 4.4. Socavar, supracavar y duocavar.....	219
§ 4.5. El cuádruple objeto.....	226
§ 5. Iain Hamilton Grant.....	239
§ 5.1. Es más fácil pensar el fin del mundo que en el fin del posmodernismo.....	239
§ 5.2. Más allá del escándalo Sokal.....	243
§ 5.3. El naturicidio poskantiano.....	248
§ 5.4. ¿Animal o número?.....	252
§ 5.5. La física de todo.....	257
§ 5.6. Un idealismo incompleto.....	260
§ 5.7. El abismo de fuerzas de Gracshelling.....	265
§ 5.8. Un idealismo aditivo.....	269
§ 6. Maurizio Ferraris.....	273
§ 6.1. Cómo Italia robó la idea de la filosofía continental.....	273
§ 6.2. El pensamiento negativo y la crisis de la razón.....	275
§ 6.3. El pensamiento débil y el realismo negativo.....	278
§ 6.4. La estética racional y las acepciones de «interpretación».....	284
§ 6.5. Lo vivo y lo muerto en la filosofía kantiana.....	290
§ 6.6. La inenmendabilidad.....	296
§ 6.7. La documentalidad.....	301
§ 6.8. Los objetos sociales.....	307
§ 6.9. Del iPhone a la Unión Europea.....	312
§ 7. Markus Gabriel.....	317
§ 7.1. Un divulgador de Alemania.....	317
§ 7.2. Idealismo alemán para filósofos posanalíticos.....	323
§ 7.3. Las acepciones de «metafísica».....	338
§ 7.4. Ontologías ingenuas, críticas y especiales.....	353
§ 7.5. Sentido, existencia y modalidad.....	359
§ 8. Conclusiones.....	369
§ 8.1. ¿El que conoce la historia también está condenado a repetirla?.....	369
§ 8.2. El realismo poscontinental ante el problema del mundo externo.....	377
§ 8.3. El realismo poscontinental ante el problema de los universales.....	383
§ 8.4. ¿Nominalismo, idealismo y escepticismo poscontinentales?.....	390
Bibliografía.....	393

*A mi madre,
máster and commander.
Y a mi abuelo Antonio,
capitán de un barco inglés.*





MATERIA ~ OSCURA
EDITORIAL



Este es el fin de nuestros estudios, este es el premio de tantas y tan vanas fatigas, vigili-
as perpetuas, trabajos, cuidados, soledad, priva-
ción de todo género de deleites, vida seme-
jante a la muerte, viviendo con los muertos,
hablando y pensando con ellos, abstenién-
dome del trato de los vivos, abandonando la
solicitud de los negocios propios, ejercitando
el espíritu y matando el cuerpo, de donde le
vienen al sabio innumerables enfermedades,
muchas veces el delirio y, en breve tiempo, la
muerte.

FRANCISCO SÁNCHEZ, *Que nada se sabe.*



- REALISMO POSCONTINENTAL -

§ 0. Preámbulo

Permítanme que empiece murmurando una de esas confidencias de las que no voy a abusar: nunca me he sentido tan joven y, a la vez, tan viejo.

JACQUES DERRIDA¹

Esta obra es la culminación de un proceso de maduración intelectual cuyo primer fruto fue el ensayo *Contra la postmodernidad*, publicado en 2011. Hasta entonces, mis intereses como estudiante de filosofía se habían centrado en cuestiones literarias y artísticas, abordadas además desde el punto de vista de la filosofía continental, una corriente intelectual que había desembocado irremediabilmente en el posmodernismo. *Contra la postmodernidad* supuso para mí un punto de inflexión y de distanciamiento respecto de la concepción heredada de la filosofía que me había sido transmitida tanto desde el contexto académico como del familiar. La redacción de ese ensayo coincidió con el terremoto social del 15-M, que influyó notablemente en su tono y contenido, y reorientó mis intereses filosóficos hacia cuestiones económicas y políticas, adoptando el marxismo analítico como punto de vista provisional.²

En 2013 cursé el Máster de Filosofía Analítica de la Universidad de Barcelona y al año siguiente, desencantado de la filosofía, inicié una investigación sobre la biografía de Alberto Cardín, el

¹ Jacques Derrida, «Ponctuations: le temps de la thèse», en *Du droit à la philosophie*, París: Galilée, 1990, pág. 439.

² Cfr. Ernesto Castro, *Contra la postmodernidad*, Barcelona: Alpha Decay, 2011.

- PREÁMBULO -

abuelo de la teoría *queer* en España.³ Documentándome sobre Cardín en Oviedo, descubrí la obra de Gustavo Bueno, que me devolvió las esperanzas en la filosofía y desde entonces se convirtió en mi principal referente filosófico en el mundo de habla hispana. En 2015 conseguí una beca predoctoral en la Universidad Complutense de Madrid, gracias a la cual tuve la oportunidad de dar clase de filosofía de la mente, de historia de las ideas estéticas y de historia de la filosofía a lo largo de cuatro años, lo cual me permitió ahondar en mi conocimiento de la tradición y de los clásicos.

Esta obra versa sobre una corriente filosófica contemporánea, pero lo hace desde el punto de vista de esa tradición y de esos clásicos. Más allá del enfoque, este libro es una de las primeras obras individuales que se han escrito en el mundo de habla hispana sobre el realismo especulativo y el nuevo realismo, dos de las corrientes filosóficas más sugerentes y refrescantes de lo que va de siglo XXI.⁴ «Realismo especulativo» fue el título de un encuentro que se celebró en 2007 en la Universidad de Goldsmiths, en el cual participaron los filósofos Quentin Meillassoux, Ray Brassier, Graham Harman e Iain Hamilton Grant.⁵ Como veremos más adelante, los motivos de la elección de ese título fueron muy coyunturales, pero la idea de que se estaba produciendo un «giro realista» caló en el panorama filosófico global a finales de la década de los 2000. De hecho, se podría decir que el «nuevo realismo», el movimiento filosófico fundado por Maurizio Ferraris y Markus Gabriel en el verano de 2011, no es sino un eco de ese giro realista dentro del continente europeo.

A pesar de la popularidad de las etiquetas «realismo especulativo» y «nuevo realismo», creo que es más preciso englobar a los

³ Cfr. Alberto Cardín, *Guerreros, chamanes y travestís. Indicios de homosexualidad entre los exóticos*, Barcelona: Tusquets, 1984.

⁴ Esta es una de las primeras obras *individuales* sobre el realismo especulativo, que no *colectivas*. Tal prioridad le corresponde a Mario Teodoro Ramírez (comp.), *El nuevo realismo: la filosofía del siglo XXI*, México DF: Siglo XXI, 2016.

⁵ El encuentro en la Universidad de Goldsmiths fue organizado por Alberto Toscano, quien, años más tarde, escribió una de las reflexiones críticas más interesantes que se pueden leer sobre el realismo especulativo: Alberto Toscano, «Against Speculation, or, a Critique of the Critique of Critique: A Remark on Quentin Meillassoux's After Finitude (After Colletti)», en *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, comp. por Levi Bryant, Nick Srnicek y Graham Harman, Melbourne: re.press, 2011, págs. 84-91.

- REALISMO POSCONTINENTAL -

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)⁶. 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.

Escribir sobre los realistas poscontinentales me ha permitido ejercitar las capacidades e inclinaciones que he adquirido durante la década que llevo estudiando filosofía dentro y fuera de la universidad. Por un lado, el hecho de que estos autores estén más allá de la oposición entre analíticos y continentales me ha dado la posibilidad de valorar ecuánimemente las dos tradiciones filosóficas en las que me he formado. Por otro lado, el hecho de que apelen a autores y problemas canónicos, como son los del realismo, me ha forzado a exponer mis lecturas de los clásicos, especialmente de la escolástica (a cuya prosa he aficionado por influencia de Gustavo Bueno).

Lo que sí supone una ruptura con mi trayectoria anterior es la concentración de esta obra en cuestiones ontológicas y epistemológicas, tales como la realidad de los universales o la existencia del mundo externo, en detrimento de los asuntos principalmente estéticos y prácticos que me han tenido ocupado hasta la fecha.⁷ Ello responde meramente a los temas sobre los que han escrito los

⁶ Cfr. Edwin B. Holt, Walter T. Marvin, William Pepperell Montague, Ralph Barton Perry y Edward Gleason Spaulding, *The New Realism: Cooperative Studies in Philosophy*, Nueva York: Macmillan, 1912.

⁷ Cfr. Ernesto Castro, *Un palo al agua: ensayos de estética*, Murcia: Micromegas, 2016; Ernesto Castro y Fernando Castro Flórez (comp.), *El arte de la indignación*, Salamanca: Delirio, 2012.

- PREÁMBULO -

autores de los que aquí trato. No se conoce ni una sola línea de Grant o de Gabriel sobre temas estéticos o prácticos. Brassier tiene una filosofía práctica, pero no una estética. Ferraris, a la inversa, tiene una estética, pero no una filosofía práctica. Solo en la obra de Meillassoux y de Harman hallan ambos campos filosóficos un desarrollo parejo. En este sentido, el enfoque ontológico y epistemológico de esta obra meramente refleja los desarrollos más fructíferos del realismo poscontinental.

Toda obra se define por lo que deja fuera. En nuestro caso, podríamos haber abordado fenómenos próximos al realismo poscontinental, tales como la ontología orientada a los objetos, el aceleracionismo o el arte posinternet, pero entonces esto habría dejado de ser un libro de tesis para convertirse en un retrato de época. Nuestra tesis es que el realismo poscontinental es una respuesta a cuestiones ontológicas y epistemológicas clásicas, tales como la realidad de los universales o la existencia del mundo externo. Esta es una tesis que ni puede ni debe defenderse para el caso de la ontología orientada a los objetos, el aceleracionismo o el arte posinternet. Así pues, dejamos para futuros artículos, ensayos o libros el análisis de autores ciertamente interesantes de esas corrientes, tales como Tristan Garcia, Nick Land o Hito Steyerl.⁸

La estructura de esta obra no presenta ningún rompecabezas: para empezar, una introducción en la que se exponen los debates acerca del realismo hasta llegar a los orígenes de nuestra corriente filosófica; para continuar, seis capítulos, cada uno dedicado a uno de los filósofos que componen el realismo poscontinental. El hecho de que cada realista poscontinental provenga de un país distinto —salvo Grant y Brassier, que son los dos británicos— me ha permitido exponer, al comienzo o al final de cada capítulo, el panorama filosófico nacional en el que han desarrollado su obra, repasando de este modo la situación de la filosofía en Francia, Alemania, Italia, Gran Bretaña y Estados Unidos. Cada uno de los capítulos es una totalidad autocontenida, centrada en la exposición del pensamiento

⁸ Cfr. Tristan Garcia, *Forme et objet: Un traité des choses*, París: PUF, 2011; Nick Land, *Fanged Noumena: Collected Writings 1987-2007*, Londres: Urbanomic, 2011; Hito Steyerl, *Duty Free Art: Art in the Age of Planetary Civil War*, Londres y Nueva York: Verso, 2017.

- REALISMO POSCONTINENTAL -

y las influencias de un solo realista poscontinental. No es hasta las conclusiones que pongo en relación a unos autores con otros, retomando los problemas del realismo planteados en la introducción y viendo cómo los realistas poscontinentales se enfrentan a ellos. Así pues, los capítulos pueden leerse de manera salteada o independiente. De hecho, a los lectores que carezcan de formación filosófica previa les recomiendo que se salten la introducción y pasen directamente al resto de capítulos y, una vez leídos estos, vuelvan a aquella, a la introducción, para revisar los problemas del realismo en un contexto histórico-filosófico más vasto.

Estilísticamente hablando, esta obra pretende ahorrarles tiempo y paciencia a sus lectores. Su estilo busca la densidad y rehúye la floritura. Lo que puede decirse en un párrafo, yo lo he intentado decir en una frase. En el cuerpo de texto están traducidos al castellano los títulos y las citas provenientes de otros idiomas, con independencia de si se han publicado versiones en castellano de ellos o no. Todas las traducciones son mías, excepto las provenientes del griego. Salvo para fines bibliográficos, no he puesto apenas notas a pie de página, bajo la creencia de que lo que no puede —o no debe— decirse en el cuerpo de texto tampoco merece la pena ser dicho en absoluto.

21 de septiembre de 2019
Vegas de Matute



§ 1. Introducción

Los sistemas filosóficos también requieren de una dimensión de *necesidad*, extraída de una rigurosa confrontación con la historia del pensamiento que heredan y de la cual no pueden escapar. Incluso aunque podamos quererlo, no podemos volver a ser filósofos presocráticos.

NATHAM BROWN¹

§ 1.1. El realismo filosófico y sus enemigos

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.

¹ Natham Brown, «Speculation at the crossroads. Review of Tristan Garcia, *Form and Object: A Treatise on Things*», *Radical Philosophy*, núm. 188, 2014, pág. 50.

- INTRODUCCIÓN -

La negación de la existencia de una cierta realidad da como resultado el *nominalismo*, en el sentido más amplio posible de esa palabra. El término «nominalismo» se acuñó originalmente para referirse a los filósofos medievales que, en el debate sobre la realidad de los universales, defendían que estos eran meros nombres; literalmente, «pedos vocales» (*flatus vocis*). El fundador de esa corriente fue Roscelino de Compiègne, quien sostuvo, en pleno siglo XI, que no hay ninguna realidad común a dos o más individuos (de donde concluyó que cada una de las personas de la Santísima Trinidad es un Dios independiente).² El término «nominalismo» se ha recuperado en la filosofía analítica contemporánea para referirse a aquellas posiciones filosóficas que niegan la existencia de los entes universales o abstractos. Los principales promotores de esa recuperación fueron Nelson Goodman y W. V. O. Quine, con su artículo del año 1947 «Pasos hacia un nominalismo constructivo», en el que postularon que solo existen los individuos particulares o concretos.³ Así pues, el nominalismo en sentido amplio equivale a lo que actualmente se llama «reduccionismo», «eliminativismo», «ficcionalismo» o «teoría del error» (*error theory*): la afirmación de que ciertos tipos de entes no existen, que son meros nombres, ficciones o errores que deben eliminarse de nuestra imagen del mundo mediante su reducción a otros tipos de entes.

Es importante darse cuenta de que el nominalismo no puede ser absoluto. El nominalista tiene que asumir la existencia de al menos un tipo de entes para llevar a cabo la eliminación de todos los demás. Si no existiese ningún tipo de entes, no habría ninguna base a la cual reducir las ficciones o los errores. Como mínimo, el nominalista tiene que ser realista acerca de los nombres, aceptar que estos existen, aunque no refieran a nada actual y efectivo. Esa es la posición de los constructivistas lingüísticos o culturales, contra los cuales se ha rebelado justamente el realismo poscontinental. Los que afirman que no hay nada fuera de la «cárcel del lenguaje»

² Cfr. Constant J. Mews, «Nominalism and Theology Before Abelard: New Light on Roscelin of Compiègne», *Vivarium*, núm. 30, 1992, págs. 4-33.

³ Cfr. Nelson Goodman y W. V. O. Quine, «Steps towards a Constructive Nominalism», *Journal of Symbolic Logic*, vol. 12, núm. 4, 1947, págs. 105-122.

- REALISMO POSCONTINENTAL -

tienen que reconocer, cuando menos, que esa cárcel es real y existe.⁴ El nominalismo completo y total es autonulificadorio: su propia existencia lo refuta.

Por el contrario, el *idealismo* sí que puede ser completo y total. Aquí llamamos «idealismo» a la negación de la independencia de la realidad respecto de nosotros; dejamos de lado el sentido original del término «idealista», utilizado de manera pionera por Gottfried Wilhelm Leibniz en 1702 para referirse a la teoría de las ideas de Platón.⁵ En el campo de la filosofía de las matemáticas, el platonismo se considera, de hecho, la posición realista por antonomasia; y con razón, pues los platónicos creen que los entes matemáticos existen con independencia de nosotros. Al afirmar la existencia de entes inmateriales, esta forma de idealismo objetivo no se opone tanto al realismo cuanto al materialismo. Tengamos esto en cuenta cuando veamos la influencia que sobre el realismo poscontinental ha ejercido un filósofo tachado de «idealista objetivo» como es F. W. J. Schelling.

El idealismo que se opone al realismo es el que afirma que la realidad depende de nosotros. Por supuesto que la definición de este tipo de idealismo variará según lo que entendamos por «dependencia» y por «nosotros». La dependencia se puede plantear en el orden del ser o en el del conocer. En el primer caso, tenemos un idealismo *ontológico* al estilo de George Berkeley; en el segundo, uno *epistemológico* a la manera de Immanuel Kant. El alcance del «nosotros» se puede ampliar o restringir cuanto se quiera siempre y cuando quede algo fuera, siempre y cuando se reconozca la existencia de un «vosotros» o de un «ello», evitando de este modo que el idealismo se vuelva una perogrullada del tipo «el Todo depende del Todo». Los idealistas epistemológicos suelen restringir el alcance del «nosotros» al conjunto de los seres humanos, mientras que los idealistas ontológicos suelen ampliarlo hasta incluir a Dios. También hay posiciones intermedias, como la de Nicolas Malebranche, según

⁴ Cfr. Fredric Jameson, *The Prison-House of Language*, Princeton: Princeton University Press, 1975.

⁵ Cfr. Gottfried Wilhelm Leibniz, «Réponse aux reflexions contenues dans la seconde Edition du Dictionnaire Critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le système de l'harmonie préétablie», en *Die philosophischen Schriften*, Berlin: Weidmann, 1875-1890, págs. 554-71.

- INTRODUCCIÓN -

la cual «conocemos a todas las cosas en Dios»; y posiciones extremas, como la del solipsismo, que restringe el «nosotros» hasta quedarse solo con el yo.⁶

El solipsismo, la doctrina de que solo existo yo —o de que solo me conozco a mí mismo— está muy cerca del *escepticismo*. Según los escépticos, no hay ningún saber firme y seguro; es mejor suspender el juicio (hacer *epokhḗ*) antes que adherirse a una opinión mudable. Así pues, el escepticismo niega la parte epistemológica de la tesis realista, niega la posibilidad de conocer la realidad de algún modo. De hecho, la aparición del escepticismo en el siglo III a. C. estuvo motivada por la proliferación de los sistemas teóricos, cada uno de los cuales sostenía una doctrina distinta. No es de extrañar que esta corriente filosófica resurgiese en el siglo XVI a raíz de la disputa entre católicos y protestantes acerca de la autoridad y la verdad religiosas, con filósofos escépticos como Michel de Montaigne, Pierre Charron o Francisco Sánchez.⁷ En la Edad Antigua había dos grandes escuelas escépticas: la *académica*, donde militaron Arcesilao y Carnéades, para la cual no hay proposiciones verdaderas o falsas, sino más o menos verosímiles y/o probables; y la *pirrónica*, de la que formó parte Enesidemo, con sus diez tropos en contra de la posibilidad del conocimiento.

Agripa sintetizó los diez tropos de Enesidemo en cinco: 1) el disenso social (no todo el mundo opina lo mismo sobre las mismas cosas); 2) la progresión al infinito de las demostraciones (toda demostración descansa sobre una demostración previa, de modo que, por mucho que nos elevemos en la cadena demostrativa, nunca toparemos con un primer principio indemostrado e indemostrable); 3) la relatividad de todas las cosas (las cosas cambian según cambia nuestro punto de vista acerca de ellas); 4) la petición de principio (que consiste en partir de una premisa no demostrada); 5) la circularidad viciosa (que consiste en justificar *A* por *B*, *B* por *C* y *C* por *A*, cerrando de este modo el círculo). Sexto Empírico sintetizó aún

⁶ Para un análisis del concepto de nosotros desde el punto de vista de la ontología orientada a los objetos, una de las subcorrientes del realismo poscontinental, cfr. Tristan Garcia, *Nous*, París: Grasset, 2016.

⁷ Cfr. Richard Popkin, *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, Londres y Nueva York: Oxford University Press, 2003.

- REALISMO POSCONTINENTAL -

más el argumentario escéptico, agrupando los tropos en tres clases (los que dependen del sujeto, los que dependen del objeto y los que dependen de ambos), concluyó que el principal problema epistemológico es el de las relaciones; en concreto: ¿cuál es la relación entre el ser y el pensamiento?⁸

El idealismo ha intentado solucionar este problema estableciendo una relación de identidad entre ambos términos. Este intento de solución atraviesa toda la historia de la filosofía, desde Parménides («Pues lo mismo hay para pensar y para ser»⁹) hasta Hans-Georg Gadamer («*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*»¹⁰). ¿Cuál es, por el contrario, la tentativa de solución realista? Dejando a un lado la posición del realista ingenuo o dogmático —que identifica el ser con el pensamiento, igual que el idealista, solo que reduciendo el segundo al primero— las posiciones realistas sobre el problema del conocimiento se pueden agrupar en dos clases, dependiendo de si el realismo en cuestión privilegia la subparte ontológica de la tesis realista que se refiere a la *existencia* de la realidad o la que se refiere a la *independencia* de esa realidad respecto de nosotros.

Los que le dan más importancia a la subparte que se refiere a la existencia de la realidad suelen defender que la única realidad que existe es la que conocemos a ciencia cierta. Podemos bautizar a esta postura epistemológica como la *postura de la certeza*. Esta es la postura que está detrás de la doctrina de los compromisos ontológicos de W. V. O. Quine.¹¹ Según esta doctrina, solo tenemos que comprometernos con la existencia de las entidades postuladas («cuantificadas existencialmente») por nuestras mejores teorías científicas. Lo que quiere evitar la postura de la certeza es que afirmemos la existencia de entidades que puedan revelarse como ilusorias. Para ello, subordina la ontología a la epistemología y solo se compromete con la existencia de aquellas entidades que resultan indispensables para nuestra comprensión de la realidad. Por desgracia, una de las consecuencias antirrealistas de esta subordinación de la

⁸ Cfr. Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, cap. 15.

⁹ Parménides, *Poema*, fr. 3.

¹⁰ Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik I. Arbeit und Methode: Grundzüge einer philosophische Hermeneutik*, Tübinga: Mohr, 1986, pág. 478.

¹¹ Cfr. W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View*, Nueva York: Harper, 1953, págs. 1-19.

- INTRODUCCIÓN -

ontología a la epistemología es que todas las realidades científicamente prescindibles se despachan como si no existieran. ¿Cuál es la diferencia entonces entre este tipo de realismo y el constructivismo científico según el cual toda la realidad habría sido construida e inventada por las ciencias?¹²

Por el contrario, los que le dan más importancia a la subparte de la tesis realista que se refiere a la independencia de la realidad respecto de nosotros suelen defender que nuestras creencias pueden estar completamente equivocadas. Podemos bautizar a esta postura epistemológica como la *postura de la incertidumbre*. Esta es la postura que subyace a los aforismos del segundo Ludwig Wittgenstein en contra de la existencia de entidades mentales privadas.¹³ Si la realidad de las entidades mentales privadas no se distingue de nuestras creencias acerca de ellas, argumenta Wittgenstein, entonces tales entidades no son reales. Lo que quiere evitar la postura de la incertidumbre es que confundamos lo que creemos con lo real. Para ello, subordina la epistemología a la ontología y postula que nuestras creencias no pueden identificarse nunca con la realidad. Por desgracia, una de las consecuencias antirrealistas de esta subordinación de la epistemología a la ontología es que, para esta postura, cuanto más se aproximen nuestras creencias a la realidad, cuanto más sepamos acerca de algo, menos real es ese algo.

Como puede verse, hay tantas formas de realismo como formas de oponerse al nominalismo, al idealismo y al escepticismo. Por ese motivo, conviene repasar los debates acerca del realismo de manera histórica, empezando por el sentido del propio término «realidad» y centrándonos en la parte ontológica de la tesis realista (que a partir de ahora llamaremos «realismo ontológico» a secas).

§ 1.2. Pero ¿qué es la realidad?

En castellano, «realidad» proviene del latín «*res*», que significa «cosa», pero que en combinación con otros vocablos romanos ad-

¹² Para un análisis de la relación entre el realismo y el constructivismo científico, cfr. Antonio Diéguez Lucena, *Realismo científico: una introducción al debate actual en la filosofía de la ciencia*, Málaga: Universidad de Málaga, 1998.

¹³ Cfr. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, en *Werkausgabe*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1984, vol. 1, § 243 y ss.

- REALISMO POSCONTINENTAL -

quiere un significado sociopolítico muy evidente («*res publica*», «*rei vindicatio*», etc.). Este significado sociopolítico también se encuentra en la etimología de otras palabras próximas: en francés, «*realiser*» significaba originalmente «monetizar» («convertir en metálico»); en alto alemán antiguo, «*thing*» se refería tanto a las asambleas políticas como a las judiciales; en el castellano medieval, «cosas» (en plural) podía designar también a un conjunto de personas.¹⁴ ¿Quiere esto decir que el debate sobre la existencia de una realidad independiente de nosotros carece de sentido, habida cuenta de que la etimología de «realidad» y de otras palabras próximas apunta directamente hacia nosotros, hacia los seres humanos? Ni mucho menos. La etimología siempre sugiere, pero nunca determina tajantemente el significado de los términos filosóficos.

En filosofía, el término «realidad» a veces se utiliza en un sentido modal, como sinónimo de «actualidad» o «efectividad». Lo real, en este sentido, es lo existente de modo contingente, lo que no es ni meramente posible ni absolutamente necesario. No obstante, este sentido del término «realidad» comete una petición de principio acerca de la primera de las dos cuestiones del realismo ontológico: la cuestión de la existencia. Si «realidad» es sinónimo de «existencia contingente», entonces ya está respondida, antes de haberse siquiera planteado, la pregunta de si lo real existe o no. Necesitamos otra definición.

Lo real se podría definir frente a lo aparente, del mismo modo que lo verdadero se define frente a lo falso, o lo profundo frente a lo superficial. La realidad se concebiría entonces como algo más verdadero y profundo que las falsas y superficiales apariencias. Esta concepción de la realidad suscita inmediatamente la pregunta por la existencia de lo real, pues es evidente que las apariencias existen, pero no está tan claro que exista algo más profundo o verdadero que lo aparente. Para poderse preguntar no trivialmente acerca de la existencia de lo real parece necesario distinguir primero entre apariencia y realidad. Por desgracia, esta distinción no permite formular la segunda cuestión del realismo ontológico: la cuestión

¹⁴ Cfr. Juan Corominas y José A. Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid: Gredos, 1991-1997, vol. 2, pág. 219 y vol. 4., pág. 805.

- INTRODUCCIÓN -

de la independencia. Si distinguimos entre una realidad en sí y unas apariencias que solo existen para nosotros, entonces no tiene sentido plantear la pregunta de si la realidad es independiente de nosotros o no. Tampoco nos vale esta concepción de la realidad.

En el debate sobre el realismo ontológico, el término «realidad» se ha referido habitualmente a una de dos cosas: o bien a la «entidad» (*ousía*) de algo, o bien al mundo externo. El primer sentido fue el predominante en la Edad Antigua y Moderna; el segundo, en la Edad Moderna y Contemporánea. He traducido «*ousía*» por «entidad» para evitar los malentendidos que se han acumulado a lo largo de la historia de la filosofía acerca de este palabro griego. Sin embargo, dado que la historia de la filosofía es también la historia de los malentendidos, la historia de las malas traducciones y de las peores comprensiones, hay que hacer una digresión histórico-filológica sobre este punto.

§ 1.2.1. Las traducciones de «*ousía*»

«*Ousía*» es el participio femenino del verbo «*eimí*» es decir, del verbo «ser». En la época arcaica refería a la propiedad o propiedades de un individuo, en el sentido puramente económico de ambas palabras; y, por extensión, en la época clásica, a lo que es propio de cualquier ente. Platón utilizó el término para referirse indistintamente al ser, a los entes y a las esencias.¹⁵ Aristóteles es quien fijó su uso sistemático al distinguir entre la *ousía* primera (que es el individuo, el sujeto lógico y ontológico de los predicados) y las *ousíe* segundas (que son los predicados de género y de diferencia).¹⁶ La traducción más fiel al latín habría sido «*entitas*», pero los oradores romanos la juzgaron muy dura y prefirieron la menos bárbara expresión de «*substantia*», a pesar de que esta palabra solo resulta apropiada para la *ousía* primera o *hypokeímenon* (literalmente: «lo que está debajo [de los predicados, se entiende]»).¹⁷

¹⁵ Cfr. Platón, *Gorgias*, 472 b; Protágoras, 349 b; *Fedón*, 101 c; *República*, 486 a, 509 b y 585 b; *Sofista*, 246 a.

¹⁶ Cfr. Aristóteles, *Categorías*, 2 a y sigs.; *Metafísica*, 1017 b, 1028 a - 1041 b.

¹⁷ Cfr. Quintiliano, *Institutio oratoria*, II, xiv, 2 y VIII, iii, 33.

- REALISMO POSCONTINENTAL -

Las cosas se enmarañaron con Plotino, que habló de lo Uno, del Intelecto y del Alma como «*hypóstasis*», una palabra que Aristóteles había utilizado como sinónimo de «*ousía* primera». ¹⁸ Cuando los cristianos calcularon su Santísima Trinidad a partir del modelo de las tríadas neoplatónicas, se enfrentaron al problema de distinguir entre la «*ousía*» y la «*hypóstasis*»; problema que solventaron traduciendo a la primera por «*essentia*» y a la segunda por «*persona*», pese a que tales palabras ya estaban traduciendo respectivamente del griego «*to ti esti*» («lo que es») y «*prósopon*» («máscara»). ¹⁹ A partir de Boecio, la persona se definió como una «sustancia individual de naturaleza racional» (*naturae rationalis individua substantia*). Por su parte, Agustín de Hipona sostuvo que la esencia es al ser lo que la sabiduría al saber: la sustantivación de un verbo, de una acción que en un sentido eminente y pleno solo le corresponde a Dios. ²⁰ De ahí provino la idea de Anselmo de Canterbury de que Dios es el ser cuya esencia consiste en su existencia, más perfecto que el cual nada se puede pensarse. ²¹

La situación se convirtió en un teléfono escacharrado con la recuperación del aristotelismo en Occidente a través de la filosofía árabe. Los árabes tradujeron la simple y sencilla palabra «*to on*» («el ser» o «el ente») por la complicada palabra «*huwiyya*», que a su vez los latinos tradujeron por la todavía más complicada palabra «*ipseitas*». Pero también hubo traducciones acertadas a lo largo de este proceso de transmisión cultural. «*To ti en einai*» («lo que era ser»), una de las fórmulas aristotélicas para referirse a la *ousía* segunda, se tradujo correctamente al árabe por «*mahiyya*», y al latín por «*quod quid erat esse*» (abreviado en «*quidditas*», que nosotros podemos traducir al castellano por «coseidad»). Según Avicena, en los entes que no son Dios la existencia es un accidente que se añade a su coseidad. Para referirse a la *ousía* primera, Avicena utilizó la expresión «*anniya*», que equivale a lo que Juan Duns Escoto entendió por «*haecceitas*» y nosotros podemos llamar «esti-

¹⁸ Cfr. Plotino, *Enéadas*, III, iv, 1 y V, vi, 4.

¹⁹ Cfr. Marcel Richard, «L'introduction du mot "hypostase" dans la théologie de l'incarnation», *Mélanges de science religieuse*, núm. 2, 1945, págs. 5-32 y 243-270.

²⁰ Cfr. Boecio, *Liber de persona et duabus naturis*, cap. III; Agustín de Hipona, *De trinitate*, V, ii, 3.

²¹ Cfr. Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, caps. 2-4.

- INTRODUCCIÓN -

dad»: lo que hace que una cosa sea esto y no aquello.²² Dos entes que, violando el principio de identidad de los indiscernibles, tuvieran los mismos predicados y sin embargo fueran distintos, tendrían la misma coseidad pero diferente estidad.

§ 1.2.2. La realidad de las categorías

Hemos visto cómo a lo largo de la Edad Media hay una maraña de términos («sustancia», «esencia», «coseidad», «estidad») que significan aproximadamente lo mismo. El debate del realismo filosófico, al menos en su manifestación primigenia, como un debate acerca del estatus ontológico de los universales, fue un intento de distinguir entre las diversas acepciones de lo que nosotros hemos llamado la «entidad de la cosa». El origen de este debate fue —agárrense los machos— el *Comentario* de Boecio a la *Introducción* de Porfirio a las *Categorías* de Aristóteles.²³ En este, y en otros tratados del *órganon* aristotélico, se distingue entre los *predicamentos o categorías* (que son los predicados que determinan las cosas) y los *predicables o categoremás* (que son los predicados con los que nosotros pensamos las cosas). La clave de la teoría de la predicación aristotélica es la convertibilidad o sustituibilidad. Si el sujeto es convertible o sustituible por sus predicados, entonces estamos ante una definición según el género y la diferencia («El ser humano es un animal racional»); si no es así, entonces estamos ante una propiedad accidental («Sócrates está enfermo»)²⁴ Porfirio sistematizó esta teoría al distinguir cinco voces o predicables: tres esenciales o sustanciales (el género, la especie y la diferencia) y dos inesenciales o insustanciales (la propiedad y el accidente).

Dos son los problemas que planteaba la sistematización de Porfirio. En primer lugar, Aristóteles había afirmado que la especie es al género lo que el sujeto al predicado y, por ese motivo, no había incluido a la especie entre los predicables. Además, al utilizar

²² Cfr. Juan Duns Escoto, *Opus oxoniense*, II, d. 3, q. 6, n. 15.

²³ Cfr. Porfirio, *Isagogé*, I; Boecio, *Comentatio a Peri Hermeneias*, lib. I.

²⁴ Cfr. Aristóteles, *Tópicos*, 101 b.

- REALISMO POSCONTINENTAL -

una palabra de resonancias tan platónicas como es «idea» o «especie» (en griego: «*eidos*»), Porfirio puso sobre la mesa el debate acerca de la existencia y la localización de los predicados con los que nosotros pensamos las cosas. Los neoplatónicos no podían situarlos en la primera hipóstasis, en lo Uno, pues las ideas son múltiples; pero los cristianos, con su Dios uno y trino, no vieron ningún inconveniente en conciliar la unidad y la multiplicidad en el intelecto divino. No obstante, el problema de la relación entre las especies sensibles y las inteligibles se mantuvo a lo largo de toda la Edad Media.

El segundo problema era que la esencia o sustancia no es un predicable sino una categoría. ¿En qué sentido se puede decir que hay predicados esenciales o sustanciales? En otras palabras: ¿cuál es el vínculo entre los predicables y las categorías? No está claro ni meridiano. Para empezar, porque el número y nombre de las categorías varía de un libro a otro de Aristóteles. En las *Categorías* y en los *Tópicos* hay diez categorías; en la *Física*, ocho. En las *Categorías*, la primera de ellas se llama «*ousía*» («sustancia»); en los *Tópicos*, «*to ti esti*» («esencia»).²⁵ No obstante, la lista de las categorías tiene su razón de ser. Dado que en griego «*kategoría*» significa «acusación» y se contrapone a «*apología*» («alabanza»), los filólogos suelen estimar que la lista de las categorías de Aristóteles se inspira en las preguntas que se le pueden formular a un acusado en un juicio; preguntas que se solapan parcialmente con las seis uves dobles del periodismo contemporáneo: 1) sustancia/esencia (¿*quién?*); 2) cantidad; 3) cualidad (¿*cómo?*); 4) relación; 5) lugar (¿*dónde?*); 6) tiempo (¿*cuándo?*); 7) situación o postura; 8) posesión o hábito; 9) acción (¿*qué?*); 10) pasión (¿*por qué?*). Ahora bien, ¿cuáles de estas categorías se pueden considerar esenciales o sustanciales?

Junto a la sustancia/esencia, se suele considerar que las categorías esenciales o sustanciales son la cantidad, la cualidad y la relación, pero ¿en qué sentido son distintas entre sí? Según Aristóteles, las cualidades se caracterizan por tener contrarios y diferencias de grado. Sin embargo, hay propiedades que cumplen esas condiciones, como la densidad, que Aristóteles no llama cualidades sino relaciones; y hay propiedades que no las cumplen, como la trian-

²⁵ Cfr. Aristóteles, *Categorías*, 1 b; *Tópicos*, 103 b; *Física*, 225 b.

- INTRODUCCIÓN -

gularidad, que Aristóteles sí llama cualidades a pesar de su carácter netamente cuantitativo.²⁶ Esta fusión entre la cantidad, la cualidad y la relación se desarrolló a lo largo de la Edad Media y se consumó en el siglo XIV, cuando se empezaron a analizar matemáticamente las magnitudes intensivas, esto es, cuando se empezaron a cuantificar las cualidades como si fueran relaciones. En la filosofía moderna, la extensión (una relación espacial cuantitativa) se considera nada más y nada menos que la cualidad primaria de los cuerpos.

¿Eso quiere decir que la cualidad, la cantidad y la relación son convertibles o sustituibles? He aquí la pregunta clave en la disputa escolástica acerca de la realidad de las relaciones, una parte crucial, normalmente olvidada, de las polémicas del realismo ontológico. Según Aristóteles, no todas las cosas que son relativas son, además, relaciones. La cabeza y la mano son relativas al cuerpo, pero no son relaciones del cuerpo, sino partes de él en tanto que sustancia. Las relaciones no se establecen directamente entre las sustancias, sino de manera indirecta, por medio de sus accidentes. Cuando decimos que una persona tiene una relación de paternidad con otra, la relación la establecemos entre pares de accidentes, tales como haberse reproducido con una mujer (en el caso del padre) y haber sido dado a luz por esa misma mujer (en el caso del hijo).²⁷ Claro que este análisis de las relaciones paternofiliales no podía satisfacer de ningún modo a unos escolásticos que creían que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo carecen de accidentes. Para más inri, el Concilio de Reims de 1148 anatematizó como «herejía sabeliana» la negación de las relaciones reales en Dios.²⁸ De ahí que casi todos los escolásticos fuesen realistas acerca de las relaciones y el debate versase, más bien, sobre si esa realidad se puede reducir a una más básica o no.

Los reduccionistas, como Pedro Abelardo o Guillermo de Ockham, afirmaban que las relaciones consisten meramente en los accidentes relacionados.²⁹ Si Sócrates es más alto que Alcibíades,

²⁶ Cfr. Aristóteles, *Categorías*, 10 a.

²⁷ Cfr. Aristóteles, *Categorías*, cap. 7.

²⁸ Cfr. Nicholas Haring, «Notes on the Council and the Consistory of Rheims (1148)», *Mediaeval Studies*, núm. 28, 1966, págs. 39-59.

²⁹ Cfr. Pedro Abelardo, *Logica «ingredientibus»*; Guillermo de Ockham, *Quaestiones quodlibetales*, VI, q. 25.

- REALISMO POSCONTINENTAL -

esa relación no es nada más ni nada menos que las respectivas alturas de Sócrates y de Alcibíades. El problema de esta reducción es que analiza los cambios relacionales como si fuesen cambios reales para todos los accidentes relacionados. Según este análisis, si Alcibíades creciese de tamaño y se volviese más alto que Sócrates, la altura de Sócrates cambiaría realmente, aun cuando siguiera siendo la misma. Pero eso es absurdo. Por ese motivo, los antirreduccionistas como Alberto de Colonia o Duns Escoto afirmaban que las relaciones son algo más que los accidentes relacionados.³⁰ El hecho de que Sócrates tenga una cierta altura lo sitúa en una potencial relación de superioridad o inferioridad respecto de otros entes más o menos altos que él; una relación que será actualizada por la mente de quien compare sus alturas. En esta línea, los no reduccionistas distinguen entre las relaciones *mentales* (como la que hay entre el género y la especie) y las *reales* (como la que hay entre el padre y el hijo).

Si tenemos en cuenta que la mayoría de los antirreduccionistas en materia de relaciones son realistas en materia de universales, llegamos a la constatación, aparentemente paradójica, de que quienes declaran que el género y la especie son reales suelen ser los mismos que sostienen que la relación entre el género y la especie no es real sino mental. Y viceversa: quienes califican a los universales de entes mentales (nominalismo) suelen ser los mismos que defienden que solo hay relaciones reales (reduccionismo). Pero esto no es tan paradójico como parece. Los *reduccionistas-nominalistas* afirman que todas las relaciones son reales en la medida en que se reducen a los accidentes de las sustancias y no involucran universales. Y, del mismo modo, en la medida en que afirman que hay relaciones que involucran universales, los *antirreduccionistas-realistas* tienen que distinguir las relaciones reales de las mentales. Moraleja: no se puede ser ni realista ni nominalista absoluto. No tiene sentido afirmar ni que nada existe ni que todo lo hace. Ockham cree que la relación de identidad numérica es una relación real, propia de una cosa consigo misma, mientras que Duns Escoto juzga que se trata de una

³⁰ Cfr. Juan Duns Escoto, *Opus oxoniense*, II, d. 1, q. 5, n. 224; Alberto de Colonia, *Metaphysica*, 266 b.

- INTRODUCCIÓN -

relación mental, pues a su juicio las relaciones reales se establecen entre dos o más cosas y, en este caso, solo hay una.³¹

La propuesta de concordia consiste en afirmar que la relación de identidad numérica es un ente mental, pero que su causa es una propiedad real, a saber: la unidad de la sustancia. Esta es la solución que ofrece Tomás de Aquino al problema de las relaciones unidireccionales que solo se fundamentan en una de las sustancias relacionadas.³² Un ejemplo de este tipo de relación es la que hay entre Dios y su creación. Según la teoría aristotélica de las relaciones, si Dios es perfecto y no tiene accidentes, no se puede relacionar con sus criaturas; pero si aceptamos la existencia de relaciones mentales fundadas causalmente en propiedades reales, podemos decir que Dios se relaciona mentalmente con sus criaturas, incluso antes de crearlas, gracias a su poder de creación. Más relevante para el debate sobre el realismo es que el conocimiento de la realidad sea un ejemplo perfecto de ese tipo de relación unidireccional. De hecho, en la *Suma teológica* nos encontramos con una formulación exacta del problema epistemológico acerca de la existencia de una realidad independiente de nosotros:

Los sentidos y el conocimiento están referidos a lo sensible y a lo cognoscible, los cuales, como cosas que existen en el ser natural, están fuera del orden del ser sensible e inteligible; de este modo, entre el conocimiento y los sentidos hay una relación real, en cuanto que están ordenados a conocer y sentir las cosas; pero tales cosas, en sí mismas consideradas, están fuera de ese tipo de orden. Así pues, en las cosas no hay ninguna relación real con el entendimiento y la sensibilidad, sino solo una relación mental, en cuanto que el intelecto las aprehende como términos de la relación entre el conocimiento y los sentidos.³³

Resumiendo: el conocimiento tiene una relación real con las cosas, pero las cosas solo tienen una relación mental con el conoci-

³¹ Cfr. Guillermo de Ockham, *Quaestiones quodlibetales*, VI, q. 27.

³² Cfr. Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 7, a. 11.

³³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 7.

- REALISMO POSCONTINENTAL -

miento. De no ser un anacronismo, se diría que Aquino anticipa las doctrinas kantianas de la cosa en sí y de la relación entre el entendimiento y la sensibilidad.³⁴ Sea como fuere, se ha visto cómo la cuestión de si las realidades son reales —y de si se reducen a accidentes cualitativos o cuantitativos como la paternidad o la altura— es una de las cuestiones señeras del realismo ontológico.

¿Qué decir de las demás categorías de Aristóteles? Del espacio y del tiempo hablaremos cuando tratemos de la realidad entendida como mundo externo. De la «situación o postura» (*keisthai*) y de la «posesión o hábito» (*ekhein*) no diremos nada, pues son las categorías más arbitrariamente antropomórficas de Aristóteles, probable motivo de que él las eliminara de la lista que aparece en la *Física*. Tampoco merece la pena detenerse en la acción y la pasión. No obstante, dado que Duns Escoto llama «pasiones del ente» a las propiedades trascendentales, esta es una buena ocasión para plantear la cuestión de su existencia e independencia respecto de nosotros. No en balde, los trascendentales se han considerado sinónimos del ser y, por ende, formas supremas de la realidad. Si se pudiera determinar la existencia e independencia de los trascendentales respecto de nosotros, se podría dar por concluida la disputa acerca del realismo.

§ 1.3. ¿Trascendentales o trascendentes?

Antes que nada, una precisión terminológica: siguiendo la distinción de la *Crítica de la razón pura* entre lo que hace posible el conocimiento empírico (lo *trascendental*) y lo que va más allá de toda experiencia (lo *trascendente*), actualmente se llaman «trascendentales» a las propiedades del ente en cuanto tal, a pesar de que los filósofos medievales siempre hablasen de los «trascendentes»; y de que la palabra «trascendental» no se introdujese en el vocabulario filosófico hasta el siglo XV; y de que hasta finales del siglo XVIII ambas expresiones se considerasen sinónimas.³⁵ Es más, dependiendo de si

³⁴ Gottfried Martin ha explorado esta conexión entre Aquino y Kant en *Immanuel Kant: Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Berlín: de Gruyter, 1969.

³⁵ Cfr. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 565 / B 593; Tomás de Aquino, *De veritate*, XXI, 3; Johann Heinrich Lambert, *Neues Organon*, § 48.

- INTRODUCCIÓN -

uno es platónico o aristotélico, concebirá esas propiedades como trascendentales o como trascendentes. Para Platón, las propiedades del ente en cuanto tal —que en el *Teeteto* consisten el ser y el no ser, la identidad y la diferencia, lo uno y el número, lo par y lo impar; y en el *Sofista* son el ser, la igualdad y la diferencia, el movimiento y el reposo— son trascendentales en el sentido de que son los «géneros supremos» que «penetran por todas partes». ³⁶ En Aristóteles, por el contrario, el ser y lo uno son trascendentes en la medida en que trascienden los géneros, van más allá de ellos. ³⁷ Anticipando la paradoja de Bertrand Russell sobre el conjunto de todos los conjuntos que no se contienen a sí mismos, el argumento de Aristóteles contra la mera idea de los géneros supremos es que, puesto que no hay género (véase «animal») sin diferencia (véase «racional»), un género omniabarcante tendría que ser su propia diferencia, lo cual es imposible.

A la hora de hablar de los trascendentales o trascendentes, algunos escolásticos combinaron la concepción platónica con la aristotélica. Dentro de las pasiones del ente, Duns Escoto distinguió entre las pasiones *convertibles* (lo uno, lo verdadero y lo bueno) y las *disjuntas* (lo necesario y lo contingente, el acto y la potencia). ³⁸ Las pasiones disjuntas son trascendentales en el sentido platónico del término: son pares de propiedades antitéticas que abarcan toda la realidad por medio de disyunciones exclusivas y exhaustivas. Todas las cosas son o necesarias o contingentes, están o en acto o en potencia. Sin excepciones ni términos medios. Las pasiones convertibles, por el contrario, son trascendentes en el sentido aristotélico del término: no son géneros, pues carecen de diferencias propias, y se distinguen por algo menos que real y más que mental. 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

³⁶ Cfr. Platón, *Teeteto*, 185 a y sigs.; *Sofista*, 254 d y sigs.

³⁷ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 1059 b; *Tópicos*, 144 a.

³⁸ Cfr. Juan Duns Escoto, *Opus oxoniense*, I, dist. VIII, q. iii.

- REALISMO POSCONTINENTAL -

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.

Salvando a Duns Escoto, casi todos los escolásticos secundaron la tradición aristotélica de concebir exclusivamente como trascendentes las propiedades del ente. En *Sobre la verdad*, Aquino obtiene del siguiente modo su lista de los trascendentes: si pensamos en el ente de manera *absoluta*, podemos decir afirmativamente que es una cosa y negativamente que no es múltiple sino uno; y si pensamos en él de manera *relativa*, podemos decir con relación a otros entes que es algo y, con relación a las partes de nuestra mente, que es verdadero ante el intelecto y bueno ante la voluntad.³⁹ El ente, la cosa, lo uno, lo algo, lo verdadero y lo bueno: he aquí la lista tomista de los trascendentes. Pero «ente», «cosa» y «algo» son sinónimos perfectos; son términos analíticos cuyo significado no se diferencia ni un ápice. Los únicos trascendentes sintéticos o sustantivos, que tienen diferentes significados y añaden nueva información a la mera idea del ente, son lo uno, lo verdadero y lo bueno. Ahora bien, ¿acaso tales propiedades son reales e independientes de nosotros?

Para empezar, el propio Aquino reconoce que el ente solo es verdadero y bueno con respecto a nuestras facultades mentales. Los escolásticos conciben la verdad como una relación de adecuación del intelecto a la cosa. Pero entonces lo verdadero no es una propiedad de la cosa, sino de la relación de adecuación. Sea como fuere, la verdad no consiste en adecuarse a una cosa, sino a un estado de cosas. Términos singulares como «Sócrates» o «Bucéfalo» (el nombre de la montura de Alejandro Magno) pueden ser adecuados o inadecuados para las cosas a las que se refieren, pero no pueden ser verdaderos ni falsos. Solo pueden serlo los pensamientos y las proposiciones según se adecuen o no a estados de cosas del tipo «Sócrates es sabio» o «Bucéfalo es rápido». Entonces, si la verdad es una cuestión de estados de cosas (*siempre en plural*, pues los pensamientos y las proposiciones involucran al menos un sujeto y un predicado, vincu-

³⁹ Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, I, 1.

- INTRODUCCIÓN -

lados por una cópula), cabe preguntarse cómo el ente puede ser uno —esto es: *singular, no plural*— y a la vez verdadero.

Una respuesta a esta pregunta se halla en las teorías *coheren- tistas* de la verdad. Este tipo de teorías proliferaron especialmente durante el siglo XIX por influencia de la doctrina hegeliana de que la verdad absoluta es el sistema de la filosofía en su conjunto.⁴⁰ Esto fue interpretado por algunos idealistas británicos como si Hegel hubiera dicho que la verdad de un sistema teórico no consiste en su adecuación a la realidad, sino en la coherencia interna entre sus partes. El resultado fueron teorías holistas y monistas de la verdad como la de Harold Henry Joachim, según la cual lo verdadero es el Todo.⁴¹ En este sentido, el ente puede ser a la vez uno y verdadero, siempre y cuando sea el Todo. Ahora bien, si, como afirma Hegel, lo falso es un momento necesario en el despliegue de lo verdadero, y en el campo histórico la falsedad implica siempre el sufrimiento, ¿cómo puede decirse que el ente sea a la vez verdadero y bueno?

Espoleados por este tipo de preguntas, los idealistas británicos esbozaron las teorías *pragmatistas* y *existencialistas* de la verdad que luego han sido tan populares durante el siglo XX. En palabras de Francis Herbert Bradley: «el criterio de verdad, debo decirlo, como el de todo lo demás, es en última instancia la satisfacción de un deseo de nuestra naturaleza»⁴². En esta línea, el pragmatismo define la verdad como la utilidad, ya se entienda esta como la cruda satisfacción personal (William James) o como la conclusión de un proceso de investigación mediante la verificación de sus consecuencias prácticas (Charles Sanders Peirce).⁴³ Como dice F. C. S. Schiller: «con respecto a los objetos valorados como “verdaderos”, Verdad es esa manipulación de ellos que después de ensayarla ha sido adoptada como útil; principalmente para cualquier fin humano, pero en última instancia, para esa perfecta armonía de toda nuestra vida que forma

⁴⁰ Cfr. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., prólogo.

⁴¹ Cfr. Harold Henry Joachim, *The Nature of Truth*, Oxford: Clarendon Press, 1906.

⁴² Francis Herbert Bradley, *Appearance and Reality*, Londres: Swan Sonnenschein, 1897, pág. 219.

⁴³ Cfr. Charles Sanders Peirce, «Truth and Falsity and Error», en *Collected Papers*, Cambridge: Harvard University Press, 1931-1958, vol. V, págs. 565-573; William James, *The Meaning of Truth*, Nueva York: Lingmans, Green, and Company, 1909.

- REALISMO POSCONTINENTAL -

nuestra aspiración final»⁴⁴. Los filósofos del siglo XX que han puesto la existencia en el centro de su obra no están muy lejos de este punto. Para José Ortega y Gasset, la verdad es la coincidencia del hombre consigo mismo; para Martin Heidegger, se trata de la libertad entendida como apertura a la pregunta por el ser.⁴⁵ De este modo, el pragmatismo y las filosofías de la existencia justifican la identificación entre lo verdadero y lo bueno a costa de hacer que ambas propiedades dependan de nosotros. A costa, en suma, de ser antirrealistas.

Pero ¿es que acaso lo bueno se puede analizar independientemente de nosotros? Este fue el propósito de la axiología o teoría de los valores, desarrollada principalmente por algunos filósofos alemanes de finales del siglo XIX e inicios del XX, entre los cuales cabe espigar a Rudolf Hermann Lotze, a Franz Brentano, a Christian von Ehrenfels, a Alexius Meinong y a Heinrich Rickert.⁴⁶ Según casi todos estos autores, los valores tienen un modo de ser independiente de nosotros que consiste en valer, en ser valiosos. Los valores no son entes, sino valentes. Una verdad sigue valiendo como verdadera aunque *no sea*, aunque no esté presente en las creencias de nadie, del mismo modo que un bien sigue valiendo como bueno aunque *no sea*, aunque no esté presente en los actos de nadie. No solo el bien, como escribe Platón en la *República*, «está más allá de la entidad [*epekeina tes ousías*] en cuanto a dignidad y a potencia»⁴⁷. El resto de valores, incluida la verdad, también está más allá del ente.

§ 1.3.1. La falacia naturalista

Así pues, no parece legítimo identificar el ente con un valor moral (lo bueno). Mucho menos con un valor lógico (lo verdadero). Pues, como argumentó convincentemente Gottlob Frege, la lógica es una disciplina tan axiológica y valorativa o más que la moral. Los

⁴⁴ F. C. S. Schiller, *Humanism: Philosophical Essays*, Londres: Macmillan, 1903, pág. 61.

⁴⁵ Cfr. Martin Heidegger, «Vom Wesen der Wahrheit», en *Gesamtausgabe*, Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1975 y sigs., vol. IX, cap. 6.; José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, en *Obras completas*, Madrid: Revista de Occidente, 1946-1983, vol. 5, § 7.

⁴⁶ Cfr. Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1983.

⁴⁷ Platón, *República*, 509 b.

- INTRODUCCIÓN -

lógicos no analizan cómo razonamos *de facto*, en la práctica (a eso se dedica la psicología), sino cómo deberíamos razonar *de iure*, en teoría.⁴⁸ Se plantea entonces el problema de la relación entre el ser y el deber ser, que es una de las formas que ha adoptado el debate sobre la realidad de los trascendentales o trascendentes en el siglo XX. A la confusión entre esos dos modos de ser se le suele llamar «falacia naturalista», pero esta denominación se debe a una mala lectura de los *Principia Ethica* de George Edward Moore, el tratado en el que se acuñó esa equívoca expresión.⁴⁹

A juicio de Moore, los colores son propiedades fenoménicas o cualitativas que resultan en última instancia irreducibles a las propiedades físicas o cuantitativas sobre las que supervienen. El amarillo no se puede reducir completamente a la estimulación del nervio óptico por determinado espectro de onda. Por mucho que llegue a tener un doctorado en teoría óptica, un ciego de nacimiento nunca sabrá cómo es la experiencia del verde o del rojo. Los colores se perciben a través de la intuición sensible, de modo análogo a cómo, según Moore, lo bueno se percibe a través de una suerte de intuición intelectual. Lo bueno es una propiedad inanalizable, en el sentido de que, ante cualquier análisis del bien en términos de otras propiedades, tales como lo placentero o lo útil, siempre queda la «pregunta abierta» de si tal o cual placer es bueno, de si el bien consiste en tal o cual utilidad. Moore llama «falacia naturalista» al intento de definir el bien en términos naturales (por ejemplo, en términos de adaptación al medio ambiente), pero también se opone a su definición en términos culturales o sociales (por ejemplo, en términos de lo justo o de lo encomiable). Lo bueno puede supervenir completamente sobre otras realidades, incluidas realidades normativas tales como lo preferible o lo obligatorio, pero su «naturaleza intrínseca» no se reduce a ellas. Huelga decir que esto no tiene nada que ver con el problema de la relación entre el ser y el deber ser. Para Moore, de hecho, que algo sea bueno es un modo de ser a secas. Si la falacia naturalista consiste en confundir el ser de los he-

⁴⁸ Cfr. Gottlob Frege, «Logik», en *Nachgelassene Schriften*, Hamburgo: Felix Meiner, 1983, págs. 137-163.

⁴⁹ Cfr. George Edward Moore, *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

- REALISMO POSCONTINENTAL -

chos con el deber ser de los valores, entonces Moore es el primero en incurrir en ella, pues para él lo bueno es un hecho y a la vez un valor.

Dejando a un lado la expresión «falacia naturalista», la mayoría de los filósofos que han abordado la cuestión de la relación entre el ser y el deber ser se han preguntado por la posibilidad de deducir enunciados normativos a partir de enunciados fácticos. Véase la teoría de los hechos institucionales de John Searle.⁵⁰ Su punto de partida es la clasificación de los actos lingüísticos desarrollada por su *maître à penser* John Langshaw Austin. En *Cómo hacer cosas con palabras*, Austin clasifica las preferencias o actos lingüísticos en tres grupos: 1) los actos *locutivos*, tales como afirmar o negar, que constatan proposiciones o estados de cosas y tienen condiciones de verdad; 2) los *ilocutivos*, tales como ordenar o prometer, que performan o hacen cosas «al decirlas» (*in saying it*) y tienen condiciones de «felicidad» o satisfacción; y 3) los *perlocutivos*, tales como persuadir o disuadir, que performan o hacen cosas «por medio de decirlas» (*by saying it*) y tienen condiciones tanto de verdad como de felicidad.⁵¹ Partiendo de esta clasificación, la deducción del deber ser a partir del ser consiste básicamente en deducir un acto ilocutivo feliz a partir de un acto locutivo verdadero por medio de un acto perlocutivo que sea a la vez feliz y verdadero. Véase, a modo de ejemplo:

- 1) **Acto locutivo.** Ana dijo: «Te prometo, Beatriz, que te pagaré cinco euros».
- 2) **Acto perlocutivo.** Ana le prometió que le pagaría cinco euros a Beatriz.
- 3) **Acto ilocutivo.** Ana debe pagarle cinco euros a Beatriz.

Esta inferencia es válida porque el acto perlocutivo de la promesa no es ni un hecho bruto ni un valor puro, sino una realidad institucional a medio camino entre el ser y el deber ser, entre los

⁵⁰ Cfr. John Searle, «How to Derive “Ought” from “Is”», *The Philosophical Review*, vol. 73, núm. 1, 1964, págs. 43-58.

⁵¹ Cfr. John Langshaw Austin, *How to Do Things With Words*, Oxford: Clarendon Press, 1962.

- INTRODUCCIÓN -

entes y los valentes. Ahora bien, por muy interesante que sea la cuestión de la inferencia del deber ser a partir del ser, la genuina cuestión del realismo a este respecto es la inferencia inversa. No en balde, la pretensión ilícita de inferir el ser a partir del deber ser ha sido bautizada con el nombre de «falacia idealista». Aquí «idealismo» se entiende como sinónimo de ingenuidad ética, moral o política; el tipo de candidez práctica que desde el terremoto de Lisboa de 1755 se suele atribuir caricaturescamente a Gottfried Wilhelm Leibniz. Pero también se puede entender esta falacia en términos ontológicos. De hecho, la tesis leibniziana de que vivimos en el mejor de los mundos posibles es una consecuencia de la aplicación del principio de razón suficiente a la creación divina: si este no fuera el mejor de los mundos posibles, Dios, que por definición elige lo óptimo, no habría tenido una razón para actualizar este mundo y no otro; en otras palabras, el ser o el ente (los hechos que componen el mundo actual) se deduce del deber ser o de lo bueno (las razones de Dios para la creación). Ahora bien, Leibniz distingue tres tipos de bienes: el moral, el físico y el metafísico. Este último consiste en la plenitud y simplicidad de la naturaleza, es decir, en la existencia de la mayor cantidad de hechos (la mayor cantidad de ser o de entes) componible con la menor cantidad de leyes naturales (la menor cantidad de deber ser o de bienes). De este modo fundamenta Leibniz su identificación entre el ente y lo bueno en su *Theodicea*: un eslabón más en la larga ristra de libros que han intentado resolver el problema de la existencia del mal en el mundo.⁵²

Y es que la existencia del mal ha sido un problema para la filosofía teísta desde sus orígenes. ¿Cómo puede un ser omnipotente y omnibenevolente haber creado este «valle de lágrimas»? La solución maniquea consiste en reconocer una autonomía teológica y ontológica al mal, a la oscuridad. Ello supone romper radicalmente con la doctrina platónica de que el mal surge de la mezcla de realidades que en sí mismas, en puridad, son buenas y luminosas. Con los neoplatónicos, esta concepción pluralista del mal se transforma en un monismo ontológico y axiológico según el cual el mal es un no ser, un alejamiento respecto de lo uno, una ausencia de bien y

⁵² Cfr. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodizee*, en *Die philosophischen Schriften*, op. cit., vol. 6.

- REALISMO POSCONTINENTAL -

de luz. Según Plotino, el mal es «una especie de sin medida en comparación con la medida, ilimitado en comparación con el límite, informe en comparación con lo conformativo, siempre indigente en comparación con lo autosuficiente, siempre indeterminado, absolutamente inestable, omnipasivo, insaciado, penuria absoluta»⁵³.

Con el paso de la *ontología del límite* propia de los paganos a la *teología del infinito* característica de los cristianos, el mal pasa a concebirse como el fruto de las limitaciones humanas por comparación con la infinitud de Dios, pero la concepción del mal como una forma de no ser se mantiene. En Agustín de Hipona, el origen del mal es el pecado original, un no ser particular, pues el no ser universal sería la pura nada.⁵⁴ Contra la distinción aristotélica entre los bienes *intrínsecos*, como recuperar la salud, y los *instrumentales*, como amputarse un miembro para recuperar la salud, Tomás de Aquino considera que todos los males son «relativos» (*secundum quid*). Si la privación indeterminada de propiedades fuese un mal, entonces todas las criaturas serían malas por el hecho de estar determinadas y no tener las propiedades que no les corresponden por definición. Los cerdos serían malos por no tener alas. Pero ello violaría la identificación entre el ente y lo bueno. Todo lo que estuviera definido, delimitado, determinado sería malo.

No obstante, cabe preguntarse si Dios podría haber creado un mundo perfecto. El principio de identidad de los indiscernibles permite responder a esta pregunta: si Dios hubiese creado un mundo perfecto, entonces habría creado algo indiscernible respecto de sí mismo y, por ende, idéntico a sí mismo; no habría creado al mundo, sino a sí mismo. Para ser distinto de Dios, el mundo tiene que ser imperfecto. Y la imperfección es la «causa deficiente» del mal. Pero el mal es solamente un medio pues al servicio de una armonía prestablecida cuyos fines y procedimientos desconocemos. De este modo, la filosofía leibniziana reconoce la presencia del mal local, puntual y parroquiano, al mismo tiempo que lo subordina a un bien cósmico. Pero lo hace a costa de poner en tela de juicio la identificación entre

⁵³ Cfr. Plotino, *Enéadas*, I, viii, 3.

⁵⁴ Cfr. Agustín de Hipona, *Confesiones*, VII, 2.

- INTRODUCCIÓN -

lo uno y lo bueno. Pues la armonía se establece por definición entre lo múltiple.

Pero ¿de qué tipo de unidad y multiplicidad estamos hablando? ¿Acaso quienes afirman que lo uno es una propiedad trascendente del ente se comprometen con la existencia de una única cosa? ¿Acaso están afirmando que en el mundo solo hay una cosa? En tal caso estaríamos ante un *monismo holista* en la línea de Parménides, Plotino o Baruch Spinoza. Pero la doctrina de los trascendentes parece apuntar en la dirección opuesta, a saber: en la de un *pluralismo atomista* según el cual solo existe una pluralidad de individuos sin partes. Así, lo uno, entendido como la ausencia de partes de los individuos, sería compatible con lo múltiple, entendido como la pluralidad de los individuos. La aplicación de este pluralismo atomista a la cuestión de la realidad de los universales es concluyente. Si solo son reales los individuos sin partes, entonces los universales —que se predicán sobre múltiples individuos, siendo tales individuos, según algunas teorías, partes formales o materiales de los universales— no son reales. Dada la contundencia de estas conclusiones, hay que analizar con más detalle la relación entre lo uno y lo múltiple a través de los debates acerca del principio de individuación.

§ 1.3.2. El principio de individuación

¿Cómo puede ser lo uno una propiedad trascendente del ente cuando los entes no son uno sino múltiples? Este problema ontológico se ha planteado especialmente en relación con la teoría de las ideas de Platón. Si una misma idea puede ser modelo de múltiples cosas sensibles, ¿cuál es la relación entre tal unidad y tal multiplicidad? Platón llama «participación» a esa relación, lo cual plantea la cuestión de si las cosas sensibles forman parte de las ideas.⁵⁵ Aparentemente no. Los seres humanos de carne y hueso no somos partes o trozos o miembros de la idea del ser humano. Yo no soy una pierna o un brazo o un torso de la humanidad, ese presunto

⁵⁵ Cfr. Platón, *Parménides*, 131 a; *Sofista*, 253 d.

- REALISMO POSCONTINENTAL -

Leviatán eidético. La relación entre la unidad de la idea y la multiplicidad de las cosas sensibles en las que se encarna no es la misma que la de una totalidad con respecto a sus partes. La idea de ser humano no está parcialmente, sino como un todo en cada uno de los seres humanos de carne y hueso. Ello plantea la cuestión inversa, a saber: si las ideas forman parte de las cosas sensibles. Si cada una de las partes de una cosa sensible tiene una idea, y hay una idea tanto para la mano como para el dedo como para la uña, cabe preguntarse si hay una jerarquía y una unidad entre esas múltiples ideas.

Aparentemente sí. De hecho, Platón sitúa en la cúspide de la jerarquía eidética a los géneros supremos, y en el *Teeteto* se incluye a lo uno y al número entre ellos.⁵⁶ Hay que recordar que para Platón lo uno no es un número, sino la unidad de medida de la que surgen los números. En este punto coincide con prácticamente todos los filósofos antiguos y medievales. Aquino, por ejemplo, define al número como la multiplicidad medida por lo uno. Pero su concepción de la unidad es más aristotélica que platónica.⁵⁷ Según Aristóteles, una unidad es tanto lo que no tiene partes como lo que, teniéndolas, es continuo.⁵⁸ Aquí hay que distinguir entre la continuidad y la contigüidad: dos cosas son *continuas* si tienen los mismos límites; son *contiguas* si, teniendo límites distintos, estos coinciden en el espacio. Así pues, la unidad de las cosas depende de su continuidad espacial. Una cosa que no sea continua en el espacio no es una cosa sino varias. El *quid* de la cuestión es que, salvando a los atomistas, que creen en la existencia del vacío, casi todos los filósofos, desde Zenón hasta Leibniz, sostienen que el espacio en su totalidad es un continuo. Así que volvemos al punto de partida: ¿acaso todo el mundo está compuesto de una sola cosa? ¿Acaso todas las cosas conforman una única unidad, una unicidad?

Esta es la tesis de casi todas las henologías y monadologías. Con la excepción de Leibniz, prácticamente todos los filósofos que han postulado la existencia de una o más *mónadas* (en griego: «unidades») también han postulado que lo único que existe es una *hénada*

⁵⁶ Cfr. Platón, *Teeteto*, 185 a.

⁵⁷ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, vii, 4.

⁵⁸ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 1069 a.

- INTRODUCCIÓN -

(en griego: «unicidad»). Es el caso de Orígenes, quien afirma que Dios es a la vez hénada y mónada, conciliando así pues lo uno con lo múltiple.⁵⁹ En la Edad Moderna, Nicolás de Cusa y Giordano Bruno desarrollaron sendas monadologías y henologías basadas en la idea de que Dios es la síntesis (o la *complicación*) de todas las cosas, y de que todas las cosas son el despliegue (o la *explicación*) de Dios, de modo que cada cosa no es sino la expresión (o la *contracción*) de todas las demás.⁶⁰ Ahora bien, si todo está en todo, no queda claro cuál es el principio que individua a cada cosa frente a las demás.

Siguiendo la terminología hilemórfica, tres han sido los candidatos más prometedores para el puesto del principio de individuación: la forma, la materia y el individuo concreto (*synolon*) o «compuesto». Uno de los argumentos a favor de la forma es su vínculo con el acto o «energía» (*enérgeia*) y con la culminación o «entelequia» (*entelékheia*) de una sustancia, pues la forma es lo que actualiza y culmina la materia que está en potencia dentro de dicha sustancia. El problema de este candidato a principio de individuación es que la forma no suele ser individual, sino común al género y a la especie. Solo en el caso del primer motor, que es acto puro y pura forma, se puede afirmar que el género y la especie individúan a una única sustancia (siempre y cuando ignoremos los pasajes del *corpus* aristotélico en los que se sugiere que cada una de las esferas celestiales tiene usu propio motor inmóvil).⁶¹

Pero hay otro caso en que la forma puede ser principio de individuación: en el caso del alma. El alma, afirma Aristóteles, es «la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida». ⁶² El alma es al cuerpo lo que la forma a la materia. Ahora bien, para la mayoría de los filósofos antiguos el alma no es una sino múltiple. En la *República*, Platón distingue tres partes del alma: la *concupiscente*, localizada en el hígado, sede del apetito y la templanza; la *irascible*, localizada en el corazón, sede de la valentía y la fortaleza; y la *racional*, localizada en el cerebro, sede de la prudencia y la sabi-

⁵⁹ Cfr. Orígenes, *Sobre los principios*, I, i, 6.

⁶⁰ Cfr. Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia*, V; Giordano Bruno, *La Cena delle cenere*.

⁶¹ Cfr. Aristóteles, *Física*, 258b y 259 a; *Metafísica*, 1074 a.

⁶² Cfr. Aristóteles, *Sobre el alma*, 412 a.

- REALISMO POSCONTINENTAL -

duría.⁶³ Aristóteles fue más allá en esta compartimentación anímica y atribuyó a cada tipo de operación un tipo de alma, sentando las bases de la división escolástica del alma en *vegetativa* (propia de las plantas), *sensitiva* (propia de los animales) e *intelectiva* (propia de los seres humanos).⁶⁴ Agustín de Hipona simplificó, personalizó y espiritualizó al alma al identificarla con el yo que ama y odia, que siente y que padece, que cree y que duda. No obstante, hasta el siglo XIV persistieron dos controversias vinculadas a la cuestión de si el alma es una o múltiple.

La primera de ellas versó sobre el número de formas sustanciales que hay en el cuerpo humano. Esta controversia surgió a raíz de una duda cristiana o, más bien, cristológica: entre el momento de su muerte y el de su resurrección, ¿cuál fue la forma sustancial del cuerpo de Jesucristo? Quienes defendían que había sido el alma, entre ellos Tomás de Aquino, tenían que explicar cómo puede tener alma un cadáver. Quienes, por el contrario, defendían que había sido el propio cuerpo, que los cuerpos tienen una forma sustancial propia, entre ellos John Peckham, tenían que conciliar esa misteriosa forma corporal con los dogmas de la Trinidad y la Eucaristía. ¿Acaso los cuerpos del pan y del vino no mantienen formas sustanciales propias a lo largo de la misa? A pesar de estos problemas litúrgicos y teológicos, finalmente se impuso la posición de Peckham, minando la identificación del alma con la forma sustancial del cuerpo, sentando las bases para la división cartesiana del mundo en dos sustancias (una pensante y otra extensa) y desestimando que las almas o los intelectos fueran el principio de individuación de todas las cosas. Curiosa conclusión realista para quien, como es el caso de René Descartes, ha pasado a la historia de la filosofía como el padre del idealismo moderno.

La otra controversia vinculada con la cuestión de si el alma es una o múltiple es la de la immanencia o trascendencia del intelecto agente. Esta controversia parece muy alejada de los debates acerca del realismo, pero en verdad es importantísima, pues en ella se halla la semilla del idealismo moderno; del verdadero idealismo moderno,

⁶³ Cfr. Platón, *República*, 436 b y ss.

⁶⁴ Cfr. Aristóteles, *Sobre el alma*, 432 a.

- INTRODUCCIÓN -

quiero decir, no del presuntamente inaugurado por Descartes, sino del ya plenamente desarrollado por Fichte, Schelling y Hegel. El origen de dicha controversia es este pasaje de Aristóteles:

Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a la manera de una disposición habitual, como por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia. Por lo demás, la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto. Desde el punto de vista de cada individuo, la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: no ocurre, desde luego, que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender. Una vez separado, es sólo aquello que en realidad es, y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible, y sin él nada entiende.⁶⁵

En este pasaje de *Sobre el alma* se sugiere que hay un «intelecto paciente o pasivo» (*nous pathetikós*) que, a pesar de ser mortal y de estar en potencia en los individuos, puede conocer todas las cosas, frente a un intelecto impasible, bautizado posteriormente por Alejandro de Afrodisia como «intelecto agente» (*nous poietikós*), que está en acto y es inmortal, al hallarse separado de los individuos, facultando desde fuera al intelecto paciente para conocer todas las cosas. En el debate sobre la inmanencia o trascendencia del intelecto agente, los *inmanentistas*, como Teofraсто o Aquino, arguyeron que el intelecto agente es meramente la facultad o la función superior del alma humana, que capta los primeros principios teóricos y los últimos fines prácticos, mientras que los *trascendentistas* defendieron

⁶⁵ Aristóteles, *Sobre el alma*, 430 a.

- REALISMO POSCONTINENTAL -

que se trata de una entidad realmente separada de los individuos. Estos últimos se dividieron entre quienes afirmaban que solo el intelecto agente es una entidad separada, como Avicena, quien lo identificaba con la esfera inferior celeste; y quienes sostenían que también el intelecto paciente es una entidad separada, como Averroes, quien creía en la reunificación de las almas humanas tras la muerte. Esta conclusión no está lejos de la tesis de que el mundo tiene un alma, ya se conciba esta como un «animal» (*zoon*), según lo hacían los estoicos (Crisipo, Apolodoro y Posidonio), ya como un «espíritu» (*pneuma*), según los neoplatónicos (Plotino, Porfirio y Proclo), ya como ambas cosas, animal y a la vez espíritu, según los renacentistas (Paracelso, Agrippa y Bruno).⁶⁶ Sea como fuere, todas estas corrientes filosóficas son idealistas en la medida en que creen que el mundo depende de nosotros, aunque ese nosotros no sea la especie humana ni el sujeto trascendental, sino una potencia intelectual a medio camino entre lo anímico y espiritual, que es lo que el idealismo alemán llamó «*Geist*». En cuanto a la elección de la forma como principio de individuación de todas las cosas, ya se conciba como algo universal (las ideas de Platón, los géneros y las especies de Aristóteles), ya como algo singular (el alma de los cristianos, el animal de los estoicos, el espíritu de los neoplatónicos), se llega siempre a la conclusión de que la multiplicidad del mundo es ilusoria y todas las cosas son, en cierto sentido, una sola.

¿Y qué decir de la materia? Curiosamente, el principal argumento en contra de la materia como principio de individuación ha sido también históricamente el principal argumento a su favor, a saber: su vínculo con el cuerpo como sede de la potencia y del mal. Ese vínculo proviene de la filosofía platónica: en el *Fedón* se afirma que el cuerpo es la cárcel del alma; en el *Timeo* se califica a la materia de no ser porque siempre está en devenir; en el *Sofista*, por el contrario, se incluye el devenir entre los géneros supremos y se define provisionalmente el ser como potencia.⁶⁷ Esta anfibología se halla también en la distinción neoplatónica entre la materia como *cuerpo sensible* (in-

⁶⁶ Cfr. Romualdo Bobba, *La dottrina dell'intelletto in Aristotele e nei suoi più illustri interpreti*, Turín: Clausen, 1907.

⁶⁷ Cfr. Platón, *Sofista*, 247 e y sigs.

- INTRODUCCIÓN -

determinado y corruptible) y la materia como *cuero inteligible* (determinado e incorruptible). Los cristianos heredaron esa concepción ambivalente de lo corpóreo en sus dos dogmas de que, por un lado, la carne es la fuente de la mayoría de las tentaciones pecaminosas; pero, por otro lado, el día del Juicio Final los beatos obtendrán un «cuerpo glorioso» («*to somati tes doxés*»; literalmente: «el cuerpo de su opinión»). ¿Cómo explicar entonces la diferencia entre la corporalidad infecta y la perfecta? Dado que la materia ha sido creada por Dios, y Dios no puede crear nada malo, se vincula el origen del mal y de la imperfección con el ejercicio de la libertad en el momento del pecado original. Sin embargo, hasta la recuperación del *corpus* aristotélico en el siglo XIII, la concepción de la materia más influyente en el cristianismo occidental no fue esta, la propiamente cristiana, sino la del *Comentario de Calcidio al Timeo*, donde la materia es llamada «bosque» («*silva*»: una traducción literal de «*hyle*», que originalmente designaba a la madera). De este modo, Juan Escoto Erígena y la Escuela de Chartres concibieron la materia como algo sensible, como el substrato del cambio, como algo confuso, informe o potencial.

En verdad, la concepción aristotélica de la materia no es tan distinta de la platónica. En Aristóteles se pueden distinguir dos ideas de materia: una *física* y otra *metafísica*. En términos físicos, la materia es lo que subyace al cambio. Se pueden distinguir tantos tipos de materia como de cambio. En las *Categorías* se distinguen seis tipos de cambio (generación, corrupción, aumento, disminución, alteración y traslación). En la *Física* se clasifican según las cuatro primeras categorías: cambio *sustancial* (posesión y privación), *cualitativo* (alteración), *cuantitativo* (aumento y disminución) y *relativo* (traslación).⁶⁸ En términos metafísicos, la materia es el concepto conjugado de la forma. Hay una jerarquía de tipos de materias según su grado de *formación*, empezando por la materia prima, que es una potencia *amorfa* o *deforme*, y terminando por la materia individual, que es una potencia intransferible o intransferible, plenamente *informada* o *conformada*. En esta última acepción, nada se opone a que la materia sea el principio de individuación de todas las cosas.

⁶⁸ Cfr. Aristóteles, *Categorías*, 15 a; *Física*, 201 a.

- REALISMO POSCONTINENTAL -

Sin embargo, dada la asociación entre la materia y la potencia, definir los individuos a partir de la materia es tanto como definir lo real a partir de lo posible. Ahora bien, a lo largo de la historia de la filosofía ha habido dos posiciones antagónicas sobre el tema de la relación entre la realidad y la posibilidad: están los que creen que lo real es un subconjunto de lo posible, como Leibniz o Wolff y están los que creen que solo lo real ha sido, es y será posible, como Hobbes o Bergson. En contra de esta última posición, enarbolada en su época por la escuela megárica, articuló Aristóteles su definición de la posibilidad: «Una cosa es posible si por el hecho de que tenga el acto de lo que se dice que tiene la potencia no surge nada imposible»⁶⁹. Con vistas a mejorar su oscura definición confusamente negativa y circular, que define lo posible a partir de lo imposible, los escolásticos distinguieron entre la posibilidad *intrínseca*, que consiste en que algo puede existir porque sus propiedades internas no son contradictorias; y la *extrínseca*, que consiste en que algo puede existir por una causa eficiente externa. En este punto nos topamos con otro de los debates centrales acerca del realismo en la Edad Media: antes de la creación del mundo, ¿las criaturas eran posibles de manera intrínseca o extrínseca? O, por decirlo en los términos teológicos propios de su época: ¿las criaturas dependen de Dios por su *intelecto* (por la posibilidad intrínseca que tienen las ideas de las cosas en la mente divina) o por su *voluntad* (por la posibilidad extrínseca que el acto de la creación imprime sobre las cosas ya creadas)?

Sea como fuere, muchos escolásticos asumieron la materia como principio de individuación, lo cual, dentro de una ontología como la cristiana, que acepta la existencia de criaturas incorpóreas como los ángeles, plantea la cuestión de si hay o no una materia incorpórea. Los franciscanos, influidos por *La fuente de la vida* de Avicibrón, dijeron que sí, mientras que los dominicos, anticipando la concepción moderna de la materia como algo exclusivamente corpóreo, respondieron que no. Estos últimos se enfrentaron al problema de la individuación de los ángeles. Si no hay materia incorpórea, ¿de qué están compuestos los ángeles individuales? Lo

⁶⁹ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 1047 a.

- INTRODUCCIÓN -

solucionaron postulando que cada ángel constituye su propia especie. Uno de los que asumió esa solución fue Aquino, quien tomó como principio de individuación la «materia sellada por la cantidad» (*materia signata quantitate*). Duns Escoto criticó ese principio bajo el argumento de que la cantidad no puede contribuir a la individuación porque se trata de un accidente, y los accidentes inhieren por definición en sustancias que ya han sido previamente individualizadas. A pesar de haber criticado la postulación de la materia y de la forma como principio de individuación de todas las cosas, o quizás gracias a ello, Duns Escoto contribuyó decisivamente a la formación de los conceptos modernos de materia y forma, rompiendo con el vínculo que estas ideas tenían hasta entonces con las de potencia y acto. Para Duns Escoto, lo material puede estar en acto bajo el modo de *la fuerza o el impulso*, y lo formal puede estar en potencia bajo el modo de *la figura o el esquema*. De este modo se sentaron las bases de la idea de la materia que luego nos encontramos en Leibniz (su teoría de las fuerzas vivas) o para la concepción de la forma que posteriormente hallamos en Kant (el esquematismo trascendental de la *Crítica de la razón pura*).

Para Duns Escoto, sin embargo, el principio de individuación no es ni la forma ni la materia, sino la estidad de cada cosa.⁷⁰ He aquí el tercer candidato a principio de individuación de todas las cosas: la *haecceitas* escotista o, lo que es lo mismo, el *synolon* aristotélico (siempre y cuando se traduzca esta palabra griega por «individuo concreto», en vez de por «compuesto» de materia y forma). Esta concepción de la individualidad como algo elementalísimo, que no puede ni debe explicarse en términos aún más elementales, es la que hereda la filosofía moderna a través de las *Disputaciones metafísicas* de Francisco Suárez. En la disputación quinta, después de un exhaustivo repaso de las diversas posiciones acerca del tema, Suárez afirma, en contra de la tradición, que «toda sustancia es singular y no requiere de otro principio de individuación fuera de su entidad»⁷¹. De este modo volvemos al punto de partida de nuestra reflexión: lo uno (junto a lo bueno y a lo verdadero) como propiedad trascendente del ente.

⁷⁰ Cfr. Juan Duns Escoto, *Opus oxoniense*, II, iii, 6, 15.

⁷¹ Francisco Suárez, *Disputaciones metaphysicae*, V, vi, 1.

- REALISMO POSCONTINENTAL -

§ 1.4. El problema de los universales

A la postre, como ya hemos dicho, todas estas querellas filosóficas están contenidas en —agárrense los machos— el *Comentario* de Boecio a la *Introducción* de Porfirio a las *Categorías* de Aristóteles. Acerca del principio de individuación afirma Boecio lo siguiente: «Individuo se dice de varios modos. Se dice de aquello que no se puede dividir por nada, como la unidad o la mente; se dice de lo que no se puede dividir por su solidez, como el diamante; y se dice de lo que no se puede predicar de otras cosas semejantes, como Sócrates»⁷². Sin embargo, lo más influyente de esta exégesis no fue lo que dijeron Boecio, Porfirio o Aristóteles, sino lo que dejaron de decir, lo que omitieron. 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?

Para comprender la primera de estas preguntas hay que traer a colación la distinción —asumida por la mayoría de los filósofos medievales— entre la sustancia y la subsistencia. Una *subsistencia* es una cosa que no necesita tener accidentes para ser, mientras que una *sustancia* es un tipo de subsistencia que circunstancialmente tiene accidentes. Todas las sustancias son subsistencias, pero no viceversa. Cabe preguntarse entonces si los universales son sustancias o subsistencias. La respuesta de Boecio es que ninguna de las dos cosas. Los universales no subsisten ni se sustancian en absoluto, pues el ente es uno y los universales son múltiples. He aquí la conexión entre el debate de los trascendentales o trascendentes y el de los universales: los universales no son ni sustancias ni subsistentes porque todo lo que existe es individual y los trascendentales o trascendentes son comunes.

⁷² Boecio, *Comentatio ad Isagoge*, § 2.

- INTRODUCCIÓN -

Aquí atisbamos la definición boeciana de los universales. Si fuesen reales, afirma Boecio, los universales tendrían que ser comunes a varias cosas de manera total, simultánea y sustancial. Estas tres condiciones (*totalidad*, *simultaneidad* y *sustancialidad*) se tienen que cumplir para que se trate de un universal con fundamento en la realidad. Pues bien, argumenta Boecio, no hay nada que cumpla esas tres condiciones. En primer lugar, hay cosas que son comunes, pero no de manera total sino *parcial*. Dos sujetos pueden compartir una tarta siempre y cuando esta se haya partido y repartido entre ambos. Pero los universales no forman parte de los individuos de ese modo. Como ya hemos dicho previamente, mi humanidad no es un trozo o cacho o porción de una humanidad de orden superior. En segundo lugar, hay cosas que son comunes totalmente, pero no de manera simultánea sino *sucesiva*. Boecio pone el ejemplo de una propiedad privada, que dos sujetos pueden tener en común sucesivamente en cuanto uno se la venda al otro. Pero los universales no se alienan ni enajenan con el tiempo. Curiosamente, Boecio no contempla la posibilidad de la propiedad comunal inalienable, un tipo de propiedad económica muy común —nunca mejor dicho— en Europa antes de la llegada del capitalismo y sus cercamientos de tierras.⁷³ En tercer lugar, hay cosas que son comunes total y simultáneamente, pero no de manera sustancial sino *accidental*. Dos sujetos pueden ver, desde el inicio hasta el final, un partido de fútbol al mismo tiempo, pero ello no determina la sustancia de esos sujetos (salvo que sean muy futboleros).⁷⁴ A falta de *booligans* en el siglo VI, los universales, concluye el autor de *Sobre la consolación de la filosofía*, no existen en la realidad.

Según Boecio, los géneros y las especies solo pueden ser universales en el pensamiento; en la realidad solo hay particulares. La humanidad no es una cosa común a cada ser humano, sino meramente el conjunto de todos ellos. Pero ¿cómo puede un único concepto referirse a un conjunto de individuos si estos no tienen nada en común entre ellos? Por medio de la equívocidad. Según la teoría

⁷³ Cfr. E. C. K. Gonner, *Common Land and Inclosure*, Londres: Macmillan, 1912.

⁷⁴ Cfr. Paul Vincent Spade, *Boethius against Universals: The Arguments in the Second Commentary on Porphyry*, Bloomington: University of Indiana Press, 1996.

- REALISMO POSCONTINENTAL -

que Boecio hereda de Alejandro de Afrodísia, hay dos tipos de equivocidad. Un concepto es equívoco y vacío si se ha compuesto a partir de individuos que son *disimilares* entre sí. Es el caso del concepto de «centauro», compuesto a partir de caballos y seres humanos particulares y sin similitud. Y un concepto es equívoco, pero no vacío, si se ha abstraído a partir de individuos que son *similares* entre sí. Es el caso de los universales naturales, tales como «humanidad», «animalidad» o «mineralidad». ⁷⁵ Ahora bien, ¿acaso esta retórica de las similitudes no implica rehabilitar la concepción de los universales como algo efectivo y actual, como algo real? ¿Acaso dos cosas pueden ser similares salvo porque tienen algo en común de manera total, simultánea y sustancial?

Antes de responder a esta pregunta, hay que tener en cuenta la distinción —asumida, de nuevo, por la mayoría de los filósofos medievales— entre la *abstracción* y la *precisión*. Un concepto es preciso si excluye todo lo que no está explicitado en sus notas. Así, el concepto de «triángulo rectángulo isósceles» está completamente precisado porque los individuos a los que se refiere satisfacen esas tres notas, ni una más ni una menos: *triángulo* —tres ángulos— *rectángulo* —uno de ellos de 90°— *isósceles* —los otros dos iguales entre sí—. Por el contrario, un concepto es abstracto si puede incluir algo que no está explicitado en sus notas. Así, el concepto de humanidad es una pura abstracción porque los individuos a los que se refiere satisfacen otras muchas notas además de ser humano. Además de pertenecer a la especie *Homo sapiens sapiens*, Platón satisface las notas de haber nacido en Atenas, de haber escrito la *República*, de haber sido el discípulo de Sócrates y el maestro de Aristóteles... Teniendo en cuenta esta distinción entre lo precisado y lo abstraído, se podría responder a la pregunta previamente planteada aduciendo que los universales abstractos no son reales porque, aunque sean comunes de manera total y sustancial, lo explicitado en sus notas no es sustancial, sino accidental para los individuos en los que se encarnan.

Esta vinculación entre los universales y los accidentes tiene la ventaja teológica para el cristianismo de que permite justificar filosóficamente la doctrina del pecado original. La objeción clásica

⁷⁵ Cfr. John Magee, *Boethius on Signification and Mind*, Nueva York: Brill, 1989.

- INTRODUCCIÓN -

contra este dogma cristiano reza más o menos así: si los pecados inhiere en el alma y no en el cuerpo, pues solo el alma es libre y responsable; y si lo que heredamos de la reproducción de nuestros padres es el cuerpo y no el alma, insuflada por Dios durante el periodo de gestación, ¿cómo puede ser que heredemos el pecado original desde Adán y Eva? La réplica de Odón de Tournai, a finales del siglo XI, es que un universal también se define por los accidentes que comparten todos sus individuos. Como en un momento de su historia todos los individuos que formaban parte de la humanidad pecaron, aunque fuese accidentalmente, a partir de entonces el pecado original participa de la esencia del universal «humanidad».⁷⁶

Los dos filósofos del siglo XII que más y mejor discutieron sobre la cuestión de los universales fueron Guillermo de Champeaux y Pedro Abelardo. Champeaux pasa a la historia del debate por plantear un *experimentum crucis* que permite diferenciar claramente las distintas teorías acerca de los universales. Si tomásemos a Sócrates y a Platón, reza el experimento, y excluyésemos todas las características que los distinguen o diferencian, ¿cuántas humanidades obtendríamos? Champeaux responde que una; Abelardo, que dos; Aquino, como veremos a continuación, que ninguna. ¿A qué se debe esta disparidad? En el caso de Champeaux, a su peculiar teoría de los universales y las esencias. A su juicio, el género es a la especie lo que la materia a la forma, en el sentido de que las especies determinan ulteriormente a los géneros. A la pregunta por la esencia de una cosa, Champeaux responde que ello depende del nivel de análisis: lo que en un nivel puede ser adventicio, en otro quizás sea esencial. Así pues, si analizamos a Sócrates en el nivel de su animalidad, la racionalidad se manifiesta como una propiedad adventicia, pero si lo analizamos en el nivel de su humanidad, tal propiedad se presenta como esencial.⁷⁷

Abelardo criticó duramente esta teoría de la esencia porque, de acuerdo con sus premisas, los universales tendrían propiedades

⁷⁶ Irven Michael Resnik, «Odo of Tournai, the Phoenix, and the Problem of Universals», *Journal of the History of Philosophy*, vol. 35, núm. 3, 1997, págs. 355-374.

⁷⁷ George Lefèvre, *Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux*, Lille: Université de Lille, 1898.

- REALISMO POSCONTINENTAL -

contradictorias. La animalidad sería a la vez racional (en Sócrates) e irracional (en Bucéfalo). Pero ello viola el principio de no contradicción, al menos en su formulación aristotélica. Según Aristóteles, «es imposible que, *al mismo tiempo y bajo una misma relación*, se dé y no se dé, en un mismo sujeto, un mismo atributo»⁷⁸. La réplica de Champeaux a Abelardo es que el principio de no contradicción solo se aplica a los individuos particulares, que son los que pueden estar bajo ciertas relaciones en ciertos tiempos. Los universales no pueden tener propiedades contradictorias porque no están ni bajo ninguna relación ni en ningún tiempo. La dúplica de Abelardo es que, si Champeaux tuviera razón, entonces Sócrates y Bucéfalo serían idénticos en el nivel de análisis de su animalidad. Serían ellos, los individuos particulares, no sus conceptos universales, los que violarían el principio de no contradicción.⁷⁹

Además, añade Abelardo, por mucho que se diga que los universales no están ni bajo ninguna relación ni en ningún tiempo, si la animalidad de Sócrates y la de Bucéfalo fuese la misma, entonces estaría situada en varios lugares a la vez. Pero tal bilocalización es sumamente antiintuitiva. Y si las propiedades accidentales de un cierto nivel de análisis se pudiesen convertir en las sustanciales del siguiente nivel, entonces las sustancias provendrían en cierto modo de los accidentes. Pero ello resulta imposible dentro de la ontología aristotélica que ambos escolásticos asumen como punto de partida. Y si la esencia dependiese del nivel de análisis, entonces, en el nivel más profundo de todos, la esencia de todos los individuos estaría compuesta por la lista de las categorías o de los trascendentales/trascendentes. Pero entonces la esencia de los individuos no sería una sino múltiple.

Hostigado por las críticas de Abelardo, Champeaux formuló una teoría alternativa de los universales y de las esencias. Según esta segunda teoría, si excluyésemos todo lo que distingue o diferencia a Sócrates de Platón, no obtendríamos una humanidad sino

⁷⁸ Aristóteles, *Metafísica*, 1005 b. Cursivas nuestras.

⁷⁹ Yuko Iwakuma, «Pierre Abélard et Guillaume de Champeaux dans les premières années du xiii^e siècle», en *Langage, sciences, philosophie au xiii^e siècle*, comp. por Joël Biard, París: Vrin, 1999, págs. 93-124.

- INTRODUCCIÓN -

un par. Esas dos humanidades no serían ya *esencialmente* idénticas, como afirmaba la primera teoría de Champeaux, sino solo *indiferentemente* idénticas, esto es, sin diferencias entre ellas. La objeción de Abelardo a esta segunda teoría es que Champeaux no especifica el criterio de la indiferencia. Platón y Sócrates no son únicamente indiferentes en tanto que humanos, sino también en tanto que no son piedras. ¿Por qué motivo la «humanidad» es un universal y la amineralidad, la propiedad de no ser una piedra, no lo es? Si se intentase distinguir entre indiferencias positivas y negativas, se tendría que explicar en qué consiste la positividad de los universales, volviendo a plantear así todos los problemas acerca de su realidad.

Según Abelardo, solo las palabras pueden ser universales. Por «palabra», Abelardo no entiende la «voz» (*vox*) física, sino el «sermón» (*sermo*) conceptual. Si la voz fuese lo mismo que el sermón, todas las oraciones gramaticalmente correctas serían también lógicamente verdaderas. Por el contrario, hay oraciones gramaticalmente correctas, como «El hombre es una piedra», que son lógicamente falsas porque no se corresponden con los estados en los que se encuentran las cosas de las que hablan. Según Abelardo, los estados de una cosa son las naturalezas de las que está compuesta. Los universales, por su parte, se obtienen abstrayendo similitudes a partir de cosas que se hallan en idénticos estados. El resultado de este proceso son unos conceptos *abstractos, confusos e indeterminados*, por contraposición con la *precisión, claridad y determinación* de las percepciones particulares. Para Abelardo, solo hay ciencia de lo particular; sobre lo universal únicamente cabe la opinión. En este punto, Abelardo se opone a la concepción aristotélica de la ciencia y engarza con una tradición epistemológica que desemboca en Guillermo de Ockham. Por ese motivo se le considera el primero de los conceptualistas o nominalistas moderados, porque sostiene que los universales son nombres, pero no reduce los nombres a la condición de *flatus vocis*, sino que les reconoce un cierto estatus conceptual.

No en balde, Abelardo responde dialécticamente a las tres preguntas planteadas por Porfirio acerca de los universales. A la cuestión de si existen en la realidad o en la mente, responde que ambas cosas: existen en la mente como conceptos o sermones, y en

- REALISMO POSCONTINENTAL -

la realidad, como los estados a los que se refieren. En cuanto a si son corpóreos o incorpóreos, responde de nuevo que ambas cosas: son corpóreos, en tanto que se expresan a través de la voz, e incorpóreos en tanto que se predicán de múltiples cosas. Por último, ¿están unidos a las cosas sensibles o separados de ellas? Para responder a esta pregunta, Abelardo distingue dos tipos de entes incorpóreos: por un lado, las formas de los cuerpos, unidas a las cosas sensibles; por el otro, Dios y las almas, separadas de ellas. Los universales, afirma Abelardo, están unidos a lo sensible en tanto en cuanto designan las formas de los cuerpos, pero también están separados de lo sensible en tanto en cuanto son conceptos o sermones del alma o de la mente.⁸⁰

A las tres preguntas de Porfirio, Abelardo sumó una cuarta: ¿existirían los universales si no existiesen los individuos a los que se refieren? Él creía que sí. Si los universales solamente pudieran existir en el caso de que existieran también los individuos a los que se refieren, entonces no podríamos emitir enunciados existenciales negativos verdaderos del tipo «Los unicornios no existen» o «Los decaedros regulares no pueden existir», porque no existiría el concepto de unicornio o de decaedro regular. Aquí Abelardo anticipó un problema central del realismo de comienzos del siglo XX, a saber: ¿cómo se puede ser realista acerca de los conceptos sin postular la existencia *sui generis* de entes de ficción (los unicornios) o de entes contradictorios (los decaedros regulares)?⁸¹ Este problema ha sido abordado por filósofos tanto de la tradición continental (Alexius Meinong) como de la tradición analítica (Bertrand Russell). Y, como veremos a continuación, ha sido retomado fructíferamente por los realistas poscontinentales.

Pero la contribución de los realistas poscontinentales no se entiende si no se expone antes cómo el debate acerca de la realidad de los universales se revigorizó en Occidente a raíz de la recepción de la filosofía árabe. Avicena había argumentado que las *naturalezas comunes*, las que se predicán de muchas cosas, no pueden ser en sí mismas ni singulares ni universales, pues si fuesen singulares solo

⁸⁰ Cfr. Pedro Abelardo, *Lógica «ingredientibus»*, § 7.25 y ss.

⁸¹ Cfr. Martin W. Tweedale, *Abailard on Universals*, Amsterdam: North Holland, 1976.

- INTRODUCCIÓN -

se predicarían de una sola cosa, y si fuesen universales solo se predicarían de cosas universales. La singularidad y la universalidad no son notas sustanciales de las naturalezas comunes, sino notas accidentales que dependen de si dichas naturalezas comunes se conciben como cosas singulares en la realidad o como conceptos universales en el pensamiento. Esta doctrina está intrínsecamente vinculada con la distinción de Avicena entre la esencia y la existencia: la existencia es un accidente que se añade a la esencia, del mismo modo que la singularidad o la universalidad —esto es: la unidad o la multiplicidad— se añade a las naturalezas comunes. En sí mismas, las naturalezas comunes no son ni unas ni múltiples; tienen un ser esencial, un ser menor que la existencia.⁸²

Dado el vínculo establecido por la doctrina de los trascendentales/trascendentes entre el ente y lo uno, los filósofos escolásticos latinos podían tomar una de las siguientes vías respecto de la teoría de la esencia de Avicena: o bien tomarse en serio la afirmación de que las naturalezas comunes no tienen unidad, y concluir que tampoco tienen ser; o bien tomarse en serio la afirmación de que las naturalezas comunes tienen un ser menor que la existencia, y concluir que también tienen una unidad menor que la numérica. Aquino tomó la primera opción; Duns Escoto, la segunda.

En *Sobre el ser y la esencia*, Aquino distingue, dentro de su teoría hilemórfica, entre la forma de algo en tanto que *parte* y en tanto que *todo*: la forma de una parte es la forma sustancial de ese algo, excluyendo su materia prima; mientras que la forma de un todo es la esencia o coseidad de ese algo, incluyendo su forma sustancial y su materia prima. En el ser humano, el *alma* es la forma de la parte y la *humanidad* es la forma del todo. En esta línea, la naturaleza común de algo se puede concebir como una parte o como un todo. Más en detalle, se puede concebir como una parte *precisa o precisada*, es decir, que excluye todo lo que no está explicitado en sus notas; o como un todo *abstracto o abstraído*, esto es, capaz de incluir lo que no está explicitado en sus notas. Aquino descarta la primera posibilidad aduciendo que la forma de una parte es siempre singular o individual, nunca universal o común, como se puede ver

⁸² Cfr. Avicena, *Metafísica*, V, i, 2.

- REALISMO POSCONTINENTAL -

en el caso del ser humano y su alma. Sostener que hay un alma universal o común a varios seres humanos supone incurrir en una posición averroísta duramente criticada por Aquino.

He aquí, por cierto, otro punto de contacto entre el debate acerca de los universales y la controversia sobre si el intelecto agente es inmanente o trascendente. Pues, como hemos visto previamente, Averroes no solo sostuvo la trascendencia del intelecto agente, no solo afirmó que la parte activa del alma humana está separada de los seres humanos individuales, sino que además añadió que la parte pasiva también lo estaba, que el intelecto paciente también trasciende a los individuos de la especie humana, llegando prácticamente a la conclusión de que todo lo anímico es común. Contra esta teoría del alma humana, que es también una teoría de las naturalezas comunes, se alza justamente Aquino, distinguiendo entre la *forma de una parte*, como puede ser el alma, que siempre es singular y precisa, y por ende individual; y la *forma de un todo*, como puede ser la humanidad, que siempre es universal y abstracta, y por ende común. Por ese motivo, como hemos anticipado hace unos párrafos, Aquino responde a la pregunta de Guillermo de Champeaux —«Si tomásemos a Sócrates y a Platón y excluyésemos todas las características que los distinguen o diferencian, ¿cuántas humanidades obtendríamos?»— diciendo que el resultado serían cero humanidades, pues la humanidad no es una parte precisa, singular e individual, sino un todo abstracto, universal y común. En otras palabras: la humanidad de Sócrates y de Platón consiste precisamente en aquello que los distingue o diferencia.⁸³

Más en concreto, para Aquino los universales son los conceptos a través de los cuales conocemos la realidad. Según Aquino, el proceso del conocimiento sucede del siguiente modo: el intelecto agente ilumina a los fantasmas o *especies sensibles* (en la terminología moderna: las *percepciones*) y extrae de ellos los universales o *especies inteligibles* (en la terminología moderna: los *conceptos*), que luego imprime sobre el intelecto paciente, formando los verbos mentales o *especies impresas* (en la terminología moderna: las *creencias*). El proceso inverso —de contrastación de las creencias con las percepciones a

⁸³ Cfr. Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, § 3.

- INTRODUCCIÓN -

través de los conceptos— es lo que Aquino llama la «conversión o regresión a los fantasmas». Hay que subrayar que para Aquino los universales no son el objeto propio del conocimiento, sino el medio a través del cual conocemos una realidad intrínsecamente compuesta de entes particulares. En este sentido, Aquino se desmarca levemente de la tradición aristotélica y se sitúa a medio camino entre el realismo y el nominalismo. Aquino es realista en el ámbito epistemológico en la medida en que atribuye a los universales un papel esencial en el proceso de conocimiento, pero es un nominalista en el ámbito ontológico en la medida en que niega la existencia de entes universales. Esta es, en suma, la primera vía abierta frente a la teoría de la esencia de Avicena: las naturalezas comunes, al carecer de unidad, carecen también de ser.⁸⁴

La segunda vía —a saber: las naturalezas comunes, al tener un ser menor que la existencia, tienen también una unidad menor que la numérica— es la seguida por Duns Escoto. Este autor distingue tres niveles de unidad (la de los *individuos*, la de los *conceptos* y la de las *naturalezas o formalidades*) que equivalen a sus tres tipos de distinciones (la *real*, la *meramente mental* y la *formal*). Los individuos tienen una unidad numérica y se distinguen realmente en la medida en que pueden existir separadamente. Los conceptos, por el contrario, tienen una unidad simple y se distinguen solo mentalmente si se da el caso de que se refieran a las mismas cosas. Por último, las naturalezas o formalidades tienen una *unidad menor real* y se distinguen formalmente cuando es posible concebir una sin la otra. Este tipo de unidad, menor que la numérica pero mayor que la meramente mental, es la propia de las naturalezas comunes o universales.

Ahora bien, para Duns Escoto no es lo mismo lo universal y lo común. La *universalidad* es propia de lo que se predica de muchas cosas, mientras que la *comunidad* es propia de lo que es uno en muchas cosas. Lo primero apunta a una concepción epistemológica (aristotélica) de los universales; lo segundo, a una concepción ontológica (boeciana) de ellos. Al igual que Avicena, Duns Escoto afirma que las naturalezas comunes no son ni universales ni singulares en sí mismas; pero, a diferencia de Avicena, no concibe la

⁸⁴ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 85, a. 1.

- REALISMO POSCONTINENTAL -

universalidad y la singularidad como accidentes sino como modos. Como su propio nombre indica, un modo es una parte de la realidad que se puede modificar sin por ello alterar su naturaleza. Un ejemplo es la intensidad lumínica, que puede subirse o bajarse sin por ello alterar la naturaleza de la luz. La idea de modalidad parece reclamar un tipo de distinción propia, una suerte de *distinción modal* no reducible ni a la distinción real (pues la luz no se puede separar de su intensidad), ni a la meramente mental (pues los conceptos de luz y de intensidad no refieren a la misma cosa), ni tampoco a la formal (pues no es concebible una luz sin intensidad); pero Duns Escoto no profundiza en este punto porque está demasiado ocupado distinguiendo entre lo universal y lo común.⁸⁵

Y es que esa distinción es indispensable para explicar cómo funciona la predicación. Lo que se predica es un concepto universal, pero lo que fundamenta tal predicación es una naturaleza común. Si los universales y los comunes fueran lo mismo, y ambos fueran entes meramente mentales, la mente no descubriría, sino que se inventaría las propiedades de las cosas, y todas las ciencias se reducirían a la lógica, la disciplina que versa sobre los conceptos. Frente a la doctrina aristotélica de que los sentidos versan exclusivamente sobre lo particular y lo individual, Duns Escoto afirma que hay «*sensibles comunes*», realidades que se perciben por más de un sentido externo (la posición de un cuerpo, por ejemplo, que se puede percibir por medio de la vista, el tacto, el oído y, si me apuran, hasta el olfato). ¿No es esto acaso una prefiguración de la doctrina kantiana del espacio y del tiempo como intuiciones puras de la sensibilidad?

Las naturalezas comunes también permiten fundamentar las relaciones reales, como las de causalidad e identidad. En la mayoría de los procesos causales tiene que haber una naturaleza común entre la causa y el efecto para que la causa pueda ejercer eficacia causal sobre el efecto. Este es el caso de la relación entre el fuego y el humo, en el que la temperatura hace las veces de naturaleza común. Duns Escoto llama «causalidad unívoca» a este tipo de procesos causales, por contraposición a las «causalidades equívocas», en las cuales no

⁸⁵ Cfr. Francisco León Florido, *Juan Duns Escoto: el teólogo de la razón medieval*, Madrid: Escolar y Mayo, 2015.

- INTRODUCCIÓN -

hay ninguna naturaleza común entre la causa y el efecto, como sucede, dada la incommensurabilidad entre Dios y sus criaturas, en la creación del mundo. En cuanto a las relaciones de identidad, Duns Escoto atribuye tres tipos de relaciones a las tres primeras categorías de Aristóteles: las sustancias son *idénticas*; las cualidades, *similares*; las cantidades, *iguales*. Pues bien, estos tres tipos de relaciones (la identidad, la similitud y la igualdad) presuponen la existencia de una naturaleza común entre los términos así puestos en relación.

Uno de los grandes críticos de Duns Escoto, pero también uno de sus mayores seguidores, es Guillermo de Ockham. En el fondo, lo que hace Ockham es extrapolar y generalizar a todas las relaciones lo que para Duns Escoto era propio de la relación de Dios con sus criaturas: la equívocidad. Para Ockham, si una cosa puede concebirse sin necesidad de otra, entonces hay una distinción real —y no meramente formal, como pensaba Duns Escoto— entre ambas. Curiosamente, este racionalismo extremo, según el cual todo lo que se concibe de manera separada resulta en realidad separable, es una consecuencia remota de la famosa prohibición eclesiástica de 1277, la cual sancionó celebradamente que en la Universidad de París no se enseñase un conjunto de doctrinas físicas de corte aristotélico, tales como la finitud del mundo o la irreversibilidad del tiempo, que claramente limitan y vulneran la omnipotencia divina. ¿Acaso no resulta concebible que Dios haya podido crear un mundo infinito, que Dios pueda revertir el tiempo y, valga el trabalenguas, que Dios pueda hacer que lo que pasó en el pasado no haya pasado? Así pues, el voluntarismo teológico, la doctrina de que Dios puede hacer todo lo que no es contradictorio, incluido separar aquello que se puede concebir de manera separada, constituye paradójicamente la fuente del racionalismo antiaristotélico y protomoderno del que Ockham es epítome.⁸⁶

Sistematizando todos los debates previos, Ockham, en su primer comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, discute las principales doctrinas sobre los universales, empezando por la posición Clarembaldo de Arrás, que es también la de Guillermo de Champeaux en su primera etapa, según la cual un universal es una

⁸⁶ Cfr. Edward Grant, «The Condemnation of 1277, God's Absolute Power, and Physical Thought in the Late Middle Ages», *Vivator*, núm. 10, 1979, págs. 211-244.

- REALISMO POSCONTINENTAL -

realidad extramental que, pese a ser una y no múltiple, se halla en múltiples individuos, siendo no obstante distinta de ellos. Las ventajas de esta concepción son tres. En primer lugar, permite fundamentar definiciones del tipo «El ser humano es un animal racional», en las cuales aparentemente no definimos a los seres humanos particulares, sino a un ser humano genérico supuestamente real y uno. En segundo lugar, el hecho de que los universales estén unidos a las cosas, y no separados de ellas, permite explicar por qué podemos hablar de predicados esenciales, pese a que la predicación opere con conceptos generales y la esencia, por el contrario, sea propia de las cosas particulares. En tercer y último lugar, la existencia de realidades universales justifica por completo la concepción aristotélica de la ciencia como una disciplina que se ocupa exclusivamente de lo universal. Ahora bien, afirma Ockham, esta visión es «totalmente falsa y absurda», pues si los universales fueran realmente distintos de los particulares, Dios podría haber creado a los primeros sin los segundos y habría sido un derroche ontológico tremendo el que hubiera creado ambos. Aplicando un simple principio de eficacia y de eficiencia, la famosa navaja de Ockham, que en su versión apócrifa recomienda «no multiplicar los entes sin necesidad», este escolástico concluye que los universales no pueden existir como realidades independientes de los particulares.⁸⁷

Para Ockham, lo que se predica de muchas cosas no es un universal real, sino un término común. Aquí hay una diferencia importante entre *ontología* y *semántica*: ontológicamente, los términos comunes son individuales, pero semánticamente son multiplicidades en tanto que «suponen» muchas cosas. «*Suppositio*» es un término técnico de la lógica medieval que significa algo así como «referirse a» o «estar por». El origen de esa expresión son los debates acerca de las tres personas o *hypóstasis* del Dios cristiano. De ahí que uno de sus tipos sea la «*suposición personal*». Ockham distingue tres tipos de suposiciones, que se corresponden aproximadamente con los tres tipos de ciencias reconocidas por los escolásticos: las *gramaticales* (gramática y retórica), las *racionales* (dialéctica) y las *reales* (aritmética, geometría, astronomía y música).

⁸⁷ Cfr. Guillermo de Ockham, *Ordinatio*, lib. 1, dist. 2, c. 4-8.

- INTRODUCCIÓN -

Las ciencias gramaticales hacen uso de la *suposición material*, en la que los términos comunes se refieren a sí mismos en tanto que palabras, como sucede en la oración «“Hombre” tiene seis letras», un tipo de referencia metalingüística que Ockham también llama «de segunda intención». Las ciencias racionales, por el contrario, hacen uso de la *suposición simple*, en la que los términos comunes se refieren a los conceptos, como sucede en la oración «El hombre es una especie animal», donde la referencia es el conjunto de todos los hombres particulares. Por último, las ciencias reales hacen uso de la *suposición personal*, en la que los términos comunes se refieren directamente a los individuos particulares, como sucede en la oración «Sócrates es un hombre».

Con esta teoría de las suposiciones en la mano, Ockham critica tres doctrinas más acerca de los universales. La primera afirma que los universales son una realidad extramental, realmente distinta de los individuos y, no obstante, unida a ellos de algún modo. Según esta doctrina, los universales se multiplican en los particulares como lo hace un sello sobre la cera caliente: amoldándose a las diferencias individuales. Esta es la doctrina de Boecio, de Gilberto de Poitiers y de la segunda etapa de Guillermo de Champeaux. A juicio de Ockham, esta doctrina es «simplemente falsa», puesto que Dios puede crear a Platón y a Sócrates sin diferencias individuales, pero sus humanidades seguirían siendo dos y no una, de modo que la distinción entre los universales y las diferencias individuales resulta superflua.

La segunda doctrina que Ockham critica es la que sostiene que los universales están fuera de la mente y en los individuos, siendo distintos de ellos en virtud de una mera distinción formal. Esta es, como hemos visto, la doctrina de Duns Escoto, que Ockham califica de «irrazonable». El punto más débil de esta doctrina es su análisis de las relaciones reales. Si, para que haya una relación de identidad o de causalidad entre dos cosas, tiene que haber una tercera cosa que las ponga en relación (una naturaleza común), entonces también tendrá que haber una cuarta cosa (una segunda naturaleza común) que ponga en relación a la primera cosa con la tercera cosa, y una quinta cosa (una tercera naturaleza común) que ponga en relación a la tercera cosa con la segunda cosa... y así *ad*

- REALISMO POSCONTINENTAL -

infinitum. He aquí el «argumento del tercer hombre», que Platón esbozó contra su propia teoría de las ideas en el *Parménides* y Aristóteles recogió en sus *Refutaciones sofísticas* y Bradley sistematizó en *Apariencia y realidad*.⁸⁸

En tercer y último lugar, Ockham critica la doctrina que afirma que los universales están fuera de la mente y en los individuos, siendo la distinción entre los unos y los otros meramente mental. Esta es la posición de Tomás de Aquino y de Enrique de Harclay. Contra Aquino, contra su tesis de que las naturalezas comunes son singulares en las cosas y universales en la mente, Ockham replica que algo no se convierte en universal por el mero hecho de ser pensado. Y contra Harclay, contra su tesis de que los conceptos universales son una impresión abstracta, confusa e indeterminada, por comparación con las impresiones concretas, claras y determinadas de la percepción, Ockham replica que los universales no pueden extraerse de una única experiencia aislada, sino que requieren de la experimentación reiterada de los mismos objetos en las mismas condiciones. ¿No es esta acaso una anticipación de la concepción experimental de la ciencia enarbolada en la Edad Moderna por los empiristas británicos?⁸⁹

Para Ockham, en suma, los universales son conceptos. ¿Y qué son los conceptos? Ockham pondera cuatro hipótesis. La primera es que son *signos convencionales*. Esta es una posición atribuida a Roscelino de Compiègne, que Ockham rechaza aduciendo que los conceptos no son el fruto de un acuerdo arbitrario, sino más bien *signos naturales* que dependen y requieren de la similitud entre las cosas denotadas por ellos. La posición de Ockham, por lo tanto, parece estar próxima a las llamadas «teorías del retrato», que afirman que entre el concepto y la realidad hay una relación similar a la que puede haber entre un cuadro y su modelo. Sin embargo, la segunda hipótesis que Ockham pondera es precisamente la que afirma que el concepto es una imagen de la realidad. Un autor que afirma algo

⁸⁸ Cfr. Platón, *Parménides*, 132 a; Aristóteles, *Refutaciones sofísticas*, 178 b; Francis Herbert Bradley, *Appearance and Reality*, *op. cit.*

⁸⁹ Cfr. Francisco León Florido, *Guillermo de Ockham: filósofo en un tiempo de crisis*, Madrid: Escolar y Mayo, 2014.

- INTRODUCCIÓN -

parecido a esto es Abelardo. Ockham lo critica mostrando cómo los conceptos, al no caer bajo ninguna de las cuatro, ocho o diez categorías de Aristóteles, no pueden tener ningún parecido natural con las cosas a las que presuntamente representan.

La tercera y cuarta de las hipótesis sostienen que los conceptos poseen una existencia meramente mental y que, no obstante, caen dentro de las categorías de Aristóteles, convenientemente reducidas y afeitadas por la navaja de Ockham a dos: la *sustancia* y la *cualidad*. Los conceptos, afirman ambas hipótesis, son cualidades o accidentes de esa sustancia llamada «mente». La tercera hipótesis sostiene que los conceptos consisten en el acto mental de aprehenderlos. Esto es lo que se conoce como la «teoría del intelecto». Por el contrario, la cuarta y última hipótesis sostiene que el concepto es una cualidad real que inhiere en la mente. Así pues, el concepto puede ser o bien *anterior*, o bien *posterior* al acto mental de su aprehensión. Si es anterior, entonces será un universal o *especie inteligible*, algo que el intelecto agente aprehende de la imagen sensible e imprime sobre el intelecto paciente. Si es posterior, entonces será un verbo mental o *especie impresa*, resultado del acto mental que consiste en imprimir la especie inteligible sobre el intelecto paciente. Así pues, la cuarta y última hipótesis sostiene que los conceptos son o bien universales (lo cual es una definición circular viciosa, pues primero hemos llegado a la conclusión de que los universales son conceptos para ahora llegar a la conclusión de que los conceptos son universales), o bien verbos mentales, lo que en la terminología moderna llamamos «creencias».⁹⁰

¿Por cuál de estas hipótesis se decanta Ockham? En su primer comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo parece inclinarse por la teoría del retrato, pero en su posterior comentario a *Sobre la interpretación* de Aristóteles se decanta claramente a favor de la teoría del intelecto, que posee la ventaja de no tener que postular especies inteligibles, pues según esta teoría los conceptos son idénticos al acto mental por el que se aprehenden (una posición muy próxima la del Husserl de las *Investigaciones lógicas*; no en balde, el concepto de

⁹⁰ Cfr. Philotheus Boehner, «The Realistic Conceptualism of William Ockham», *Traditio*, núm. 4, 1946, 307-335.

- REALISMO POSCONTINENTAL -

«objeto intencional», que tan importante ha sido para la fenomenología contemporánea, está tomado directamente de la escolástica medieval). Así pues, Ockham, habitualmente motejado como «nominalista», se encuentra más próximo a las posiciones del conceptualismo que otra cosa.⁹¹

Estas son, en suma, las posiciones acerca de la cuestión de los universales. 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 trasladase de los conceptos universales al mundo externo.

§ 1.5. El problema del mundo externo

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

⁹¹ Cfr. Claude Panaccio, *Les Mots, les concepts et les choses: le sémantisme de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*, París: Vrin, 1991.

- INTRODUCCIÓN -

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.⁹² 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.⁹³ 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. Por ese motivo, Descartes se ve obligado a fundamentar la existencia de la realidad objetiva, que se presenta como puramente mental una vez sometida a la duda hiperbólica del genio maligno. La demostración de la existencia del mundo externo por parte de Descartes engarza con los debates acerca de la realidad de los universales en la medida en que una de las cuestiones centrales de esa demostración es garantizar que lo que resulta cierto para la mente también sea verdadero en la realidad. Dios, como garante de la existencia del mundo externo, desempeña en Descartes el mismo papel que cumple el intelecto divino en aquellas filosofías realistas medievales que afirman que los universales existen antes que las cosas y separados de ellas (para ser más exactos: antes de la creación y en la mente divina).

⁹² Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 7.

⁹³ Cfr. Étienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, París: Vrin, 1930.

- REALISMO POSCONTINENTAL -

El Dios de Descartes garantiza la conexión entre la certeza subjetiva y la verdad objetiva del siguiente modo: sabemos que las ideas claras y distintas no son solo *subjetivamente ciertas*, sino también *objetivamente verdaderas* porque solo un ser muy poderoso, como Dios o un genio maligno, podría engañarnos sistemáticamente acerca de lo que tenemos por cierto; pero el único ente con ese poder cuya existencia podemos demostrar es Dios, el ser más perfecto que el cual nada puede pensarse; y puesto que el engaño es una imperfección, Dios no nos va a engañar ni va a tolerar la existencia de genios malignos que nos engañen.⁹⁴ Ahora bien, el Dios de Descartes no solo cumple el papel epistemológico de eliminar la posibilidad del escepticismo radical; también cumple el papel ontológico de sostener al mundo en el ser o de crearlo continuamente. Esta doctrina de la *creación continua*, que proviene de Aquino y heredan Spinoza y Malebranche, está vinculada, al menos en el caso de Descartes, con una peculiar concepción del tiempo.⁹⁵ Para la filosofía cartesiana, las ideas claras y distintas se captan instantáneamente y no hay nada en ellas que nos asegure que hayan existido o vayan a existir salvo durante el instante en que son captadas.⁹⁶

La preservación ontológica del mundo, concluye Descartes, depende ocasionalmente de la voluntad, sostenida en el tiempo, de Dios. Gracias a esta doctrina, Descartes se convierte en el padre del ocasionalismo moderno (lo cual tendrá su relevancia en los capítulos de esta obra acerca de Quentin Meillassoux y Graham Harman).

Además, Descartes intenta demostrar la existencia de Dios mediante dos pruebas, cada una de las cuales constituye una fuente distinta del idealismo moderno. Una de ellas, la *prueba ontológica*, sostiene que un ente máximamente perfecto debe poseer la existencia entre sus perfecciones. Esta prueba había sido desdeñada por la mayoría de los escolásticos por apriorística y por petición de principio, ya que presupone la consistencia, la no contradictoriedad

⁹⁴ Cfr. René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, en *Ceuvres*, París: Vrin, 1964-1974, vol. 7.

⁹⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 3; Nicolas Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique, sur la religion et sur la mort*, § 7; Baruch Spinoza, *Ethica*, I, § 24.

⁹⁶ Cfr. Jean Wahl, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, París: Vrin, 1953.

- INTRODUCCIÓN -

de la idea de Dios, que es lo que en última instancia hay que demostrar (a poder ser, mediante pruebas *a posteriori*). De este modo, lejos de ser un periodo de secularización, con lo que nos encontramos en la Edad Moderna es con una inversión teológica en la que Dios deja de contemplarse desde la perspectiva de sus criaturas y son las criaturas las que empiezan a contemplarse desde el punto de vista de Dios.⁹⁷ He aquí la primera de las fuentes del idealismo moderno. Si volvemos a la definición de «idealismo» que dimos al comienzo de este capítulo, veremos que pusimos entre paréntesis la cuestión de si Dios se incluye o no dentro del «nosotros» respecto del cual la realidad no es independiente. Pues bien, la mayor parte del idealismo moderno va a tomar a Dios precisamente como el canon de ese «nosotros».

La segunda fuente del idealismo moderno es el psicologismo, que consiste en analizar la realidad a partir del proceso de formación de las ideas en la mente. Este psicologismo alcanza su plena expresión en los empiristas británicos, uno de los cuales (George Berkeley) es considerado justamente el arquetipo del idealista subjetivo absoluto. En Descartes, este psicologismo se manifiesta principalmente en la segunda prueba de la existencia de Dios, que llamaremos «epistemológica» a falta de un nombre mejor. Esta segunda prueba se basa en la doctrina de que en la causa de una idea hay tanta o más realidad que en la idea que es su efecto. Así, la idea de un ser infinito solo puede haber sido causada por un ser efectivamente infinito. Esta prueba presupone que el infinito no es un concepto negativo que pueda obtenerse simplemente por medio de la *negación determinada* de nuestra finitud o por medio del *agrandamiento indefinido* de nuestras imperfecciones. Al contrario, la infinitud y las perfecciones de Dios son nociones positivas sobre las cuales se recortan nuestra finitud y nuestras imperfecciones. Aquí se visibiliza el perfil agustiniano de Descartes, pues Agustín de Hipona también vincula la certeza acerca de la existencia de la conciencia con la duda y el error, para a continuación afirmar que tales dudas y errores únicamente son posibles al trasluz de la verdad asegurada por Dios. La diferencia principal

⁹⁷ Cfr. Gustavo Bueno, *Ensayo sobre las categorías de la economía política*, Barcelona: La Gaya Ciencia, 1972, págs. 133-138.

- REALISMO POSCONTINENTAL -

entre el «*Cogito, ergo sum*» cartesiano y el «*Si fallor, sum*» agustiniano es que Agustín tiene un concepto negativo de lo infinito, como algo *potencial e indefinido*, mientras que Descartes tiene un concepto positivo de la infinitud, como algo *actual y definido*.⁹⁸

Esta concepción positiva de la infinitud aparece tímidamente en la cosmología de Descartes. Descartes argumenta que el mundo es infinito en el espacio y en el tiempo. No obstante, su análisis del concepto de lo infinito no es muy profundo. En los *Principios de filosofía* pasa de puntillas sobre preguntas centrales para el análisis de ese concepto de infinitud; por ejemplo: si acaso una línea y su mitad están compuestas igualmente por una infinidad de puntos y, en tal caso, cómo puede ser posible que algo sea igual a su mitad.⁹⁹ Ante este tipo de problemas, Descartes se excusa apelando a la finitud de la mente humana, que no puede comprender cabalmente el infinito, sino a lo sumo reconocerlo como un límite. Descartes matiza que para una mente finita el mundo solo puede calificarse de indefinido, mientras que el predicado de infinitud únicamente le corresponde con certeza a Dios. Frente a quienes afirman que la doctrina de la infinitud o indefinición del universo atenta contra el credo cristiano acerca de la creación y la redención, Descartes replica que no hay mejor forma de glorificar la obra de un ser infinito que calificarla con predicados como esos.

De este modo, Descartes no solo participa en la inversión teológica y en la inversión de la polaridad sujeto-objeto que marcan el comienzo de la Edad Moderna, sino que también contribuye a invertir el sentido peyorativo que hasta entonces había arrastrado el concepto de lo infinito o indefinido. La tesis que vertebra estas tres inversiones es la existencia del mundo externo como algo objetivo e infinito, pero no obstante dependiente de Dios. Ahora bien, Descartes no es ni el primero ni el último que vincula el debate sobre la existencia del mundo externo (en sus dos dimensiones: la espacial y la temporal) con la cuestión del infinito. Este es un vínculo que se remonta a los presocráticos y que llega hasta Kant, con claros ecos en el realismo poscontinental.

⁹⁸ Cfr. Agustín de Hipona, *De civitate Dei*, lib. 9, cap. 26.

⁹⁹ Cfr. René Descartes, *Principia philosophiae*, en *Œuvres*, op. cit., vol. 8.1.

- INTRODUCCIÓN -

Descartes es un filósofo que en sus reflexiones cosmológicas privilegia el espacio sobre el tiempo. Uno de los dos tipos de sustancias que componen su universo se define por su extensión espacial. Esta primacía del espacio sobre el tiempo va a contrapelo de toda la tradición filosófica occidental. Ya en la época de los presocráticos, la reflexión acerca del tiempo tenía más ocupados a los filósofos que la reflexión acerca del espacio. Ello probablemente se debe a que en griego hay dos palabras para referirse al tiempo: «*khronos*» y «*aión*». En la época arcaica, «*aión*» se refería al *tiempo vital*, a la duración de una vida desde su comienzo hasta su final, mientras que «*khronos*» se refería al *tiempo en general*, incluido el tiempo infinito. Así pues, el *aión* era arcaicamente un tipo de *khronos*, pero a partir del siglo V a. C., con la popularización en Grecia de las sectas que propugnaban la doctrina de la reencarnación del alma, «*aión*» empezó a referirse a la eternidad, al *tiempo infinito*, bajo la creencia de que la vida humana es inmortal.¹⁰⁰

Se ha discutido mucho si esa idea de la eternidad involucra o no un concepto positivo de lo infinito. Los intérpretes de la cultura griega que han privilegiado su *vertiente dionisiaca*, tales como Jacob Burckhardt, Friedrich Nietzsche o Erwin Rohde, han subrayado el carácter positivo que tiene el infinito en los filósofos presocráticos que Platón calificó de «*musas jonias*».¹⁰¹ Así, el *ápeiron* de Anaximandro no es solo lo indefinido, de donde surgen y adonde regresan todas las cosas en una constante generación y corrupción conforme al principio de justicia cósmica; el *ápeiron* es también el número infinito de universos actual y simultáneamente coexistentes. Más relevante es la idea del eterno retorno, cuyo origen remoto se encuentra en la doctrina hindú de los *kalpas* o periodos de duración indeterminada que median entre la creación y la destrucción de cada universo. Esta doctrina se encuentra en Heráclito y en los estoicos, quienes defendieron la existencia simultánea de una infinidad de universos y concibieron a cada uno de ellos como un cosmos finito rodeado por un espacio vacío sin fin. La idea del eterno retorno permite con-

¹⁰⁰ Cfr. Enzo Degani, *Aion*, Bolonia: Patrón, 2001.

¹⁰¹ Cfr. Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie, en Kritische Studienausgabe*, Berlín y Nueva York, 1967-, vol. 1.

- REALISMO POSCONTINENTAL -

ciliar la finitud de los procesos orgánicos con la el carácter aparentemente inagotable del devenir, tomando como modelo la recursividad de las estaciones. A pesar de su incompatibilidad con la doctrina cristiana y musulmana de la creación y la redención, la influencia de esta idea se puede encontrar en algunos filósofos cristianos (para Orígenes y Juan Escoto Erígena, la *apocatástasis* es la restitución y deificación de todas las cosas en su unidad primera) y en ciertos filósofos musulmanes (Alkindi, Avicena, Averroes).

Por el contrario, los intérpretes de la cultura griega que han privilegiado su *vertiente apolínea*, tales como Oswald Spengler o Heinz Heimsoeth, han destacado el carácter positivo que tiene el infinito en los filósofos presocráticos que Platón calificó de «musas itálicas». ¹⁰² Así, los pitagóricos entendieron el *ápeiron* como lo indefinido y lo contrapusieron a la definición como fuente de inteligibilidad. Parménides caracterizó el ser como una «esfera bien redonda», dando por sentado que el ser está perfectamente definido y delimitado. Zenón de Elea explotó las aporías derivadas de una concepción del espacio y del tiempo como algo infinitamente divisible en puntos sin extensión y en instantes sin duración.

Pero las aporías de Zenón no solo reducen al absurdo la idea del devenir; también presuponen una concepción *continua y plena* de la realidad. No en balde, los primeros debates sobre la idea de espacio versaron sobre esas dos propiedades: la continuidad y la plenitud. Por un lado, Parménides negaba la existencia de saltos en la naturaleza en la medida en que identificaba el vacío con el no ser; por otro lado, Demócrito afirmaba que sin vacío no habría espacio libre para el movimiento de los átomos. Platón sintetizó las concepciones precedentes del espacio con su idea de la *khora*: el habitáculo o receptáculo semivacío dentro del cual el Demiurgo moldeó la materia a imagen y semejanza de las ideas. En el sistema filosófico platónico, la *khora* se encuentra a caballo entre las ideas (eternas e inmutables) y las cosas (finitas y mudables), ya que existe desde siempre y para siempre; pero su existencia es algo irreal: más que «eterna» (*aionios*) es «sempiterna» (*aidios*). ¹⁰³ Para Platón, la eter-

¹⁰² Cfr. Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Viena: Braumüller, 1918.

¹⁰³ Cfr. Platón, *Timeo*, 52 a

- INTRODUCCIÓN -

nidad no consiste en la existencia durante un periodo de tiempo indefinido, sino en algo que trasciende todo tiempo y todo periodo. El tiempo se define, de hecho, como la imagen móvil de la eternidad. La eternidad no es la negación del tiempo, sino más bien el ámbito y fundamento en el que este se despliega.¹⁰⁴

Con todo y con eso, no hay una tematización explícita de lo finito y de lo infinito en Platón, quien utiliza los términos «*ápeiron*» y «*peras*» no tanto para referirse a la duración o extensión del mundo cuanto para hablar de la forma en que las ideas están definidas y, a la vez, se instancian en una multiplicidad indefinida de cosas. No es hasta Aristóteles que se analiza con precisión el concepto de lo infinito. El Estagirita define la infinitud en general como aquello más allá de lo cual siempre hay algo y distingue dos tipos de infinito: el *infinito actual*, que es aquel que no puede ser recorrido, y el *potencial*.¹⁰⁵ Dentro de este último tipo, Aristóteles distingue entre el infinito por *división* (una línea es potencialmente divisible en los puntos que la componen) y el infinito por *adición*: cualquier serie de números naturales (1, 2, 3, ..., n) se puede ampliar añadiendo el siguiente número natural ($n + 1$). Con este instrumental analítico en la mano, el Estagirita responde a las aporías de Zenón: lo que parece ser un infinito actual imposible de recorrer es, en realidad, un infinito potencial —ya sea por división (la aporía de la flecha), ya por adición (la aporía de Aquiles y la tortuga)— que sí puede ser recorrido. La distancia por recorrer siempre es actualmente finita.¹⁰⁶

Según Aristóteles, la idea de lo infinito deriva de la eternidad del tiempo (infinito por adición), de la divisibilidad de las magnitudes (infinito por división), de que las cosas se generan y corrompen perpetuamente y de que lo limitado está siempre limitado por otra cosa. Estos dos últimos principios —el de la perpetuidad de la generación y la corrupción y el de limitación externa o exógena— están vinculados con las ideas del primer motor y del espacio. Ambas ideas parecen reclamar la condición de infinitud actual, lo cual supone un problema para la filosofía aristotélica, que en principio no

¹⁰⁴ Cfr. *Ibid.*, 37 d.

¹⁰⁵ Cfr. Aristóteles, *Física*, 203 b

¹⁰⁶ Cfr. *Ibid.*, 206 b.

- REALISMO POSCONTINENTAL -

reconoce la existencia de infinitos actuales por razones tanto epistemológicas como cosmológicas. La *razón epistemológica* es que una mente finita es incapaz de cerciorarse de la existencia de un infinito actual mediante la enumeración de todos y cada uno de sus elementos. Ahora bien, si hubiera una mente que pudiera hacer tal cosa, esa sería sin duda el primer motor, el pensamiento que está siempre en acto, en el acto de pensarse a sí mismo.¹⁰⁷ El problema ontológico del primer motor es que parece ser contradictorio al encarnar a la vez las propiedades de la finitud y la infinitud. El primer motor es *infinito*, pues es la fuente eterna de todo movimiento, y a la vez es *finito*, pues se identifica con la última esfera celeste de un universo que sí tiene fin.¹⁰⁸ Aquí se revelan las inconsistencias de la cosmología aristotélica, que intenta hacer compatibles un tiempo y un devenir infinitos (la idea del eterno retorno, en suma) con un espacio finito (la idea de un cosmos ordenado y delimitado, al fin y al cabo).

La *razón cosmológica* por la cual Aristóteles no reconoce la existencia de ningún infinito actual, por mucho que lo limitado siempre esté limitado por otra cosa, es que, si el universo fuese actualmente infinito, no se podría recorrer efectivamente, habría partes de él que estarían completamente desconectadas entre sí, y no habría ningún motivo para afirmar que se trata de un único universo en vez de varios yuxtapuestos. En conclusión, para la filosofía aristotélica solamente hay un universo y este es finito. Dentro de él, Aristóteles distingue entre el *lugar común* (el universo en su conjunto), el *lugar natural* (el sitio al que se dirige cada cuerpo o elemento del universo) y el *lugar propio* (el límite externo que contiene a un cuerpo). Tradicionalmente, esta última frase —«el límite externo que contiene a un cuerpo»— se ha considerado que define lo que es un lugar *tout court* para Aristóteles. Sin embargo, el *corpus* aristotélico no ofrece ninguna definición firme y clara del espacio en general. Su análisis de esa idea tiene un carácter dialéctico, tentativo, provisional. Por un lado, el espacio es algo separable de los cuerpos; de lo contrario, se desplazaría con ellos. Por otro lado, el espacio

¹⁰⁷ Cfr. *Ibid.*, 266-67.

¹⁰⁸ Cfr. Aristóteles, *Sobre el cielo*, 275 b.

- INTRODUCCIÓN -

parece ser algo inseparable de los cuerpos; de lo contrario, existiría el vacío. Sea como fuere, lo que está claro es que para Aristóteles el espacio es algo posicional, local y relativo.¹⁰⁹

La concepción aristotélica del tiempo es aún más obtusa. La *Física* declara célebremente que «el tiempo es el número del movimiento según el antes y el después»¹¹⁰, pero es incapaz de especificar cuál es la unidad de medida de ese movimiento. El ahora no puede serlo, pues el tiempo está compuesto de instantes que aún no han existido o que ya han dejado de hacerlo. He aquí el problema ontológico del tiempo, que es un todo cuyas partes no existen a la vez. Intentando solucionar este problema, los neoplatónicos identificaron tal unidad de medida del movimiento con la conciencia interna. Plotino sostuvo que el tiempo consiste en la «prolongación sucesiva de la vida del alma». De este modo, el tiempo como un todo estaría compuesto por las partes o momentos en los que se despliega la vida del alma. Ahora bien, Plotino puntualizó que, en su regreso al mundo intelectual, el alma no es temporal sino eterna; y la eternidad no consta de partes, sino que es simple. ¿Cómo puede ser entonces el alma la unidad de medida del movimiento? Para Plotino, la eternidad es una unidad estable e indivisible, emanada o irradiada a partir del mundo inteligible, que sintetiza en un solo presente la multiplicidad de los instantes temporales. He aquí la diferencia neoplatónica entre la *infinitud sensible*, que es infinita en extensión y distensión (igual que el tiempo), y la *infinitud inteligible*, que está recogida en sí misma y a la cual no se puede ni añadir ni quitar nada (igual que la eternidad).¹¹¹ Yendo más allá, Proclo calificó a la eternidad de *autoinfinita* y *autodefinida*, dos predicados que, a diferencia de lo que habían estimado los filósofos de la época clásica, él no consideró que fueran contradictorios sino complementarios.

Agustín de Hipona profundizó en esta definición neoplatónica del tiempo, dándole un carácter si cabe aún más personal y biográfico. En las *Confesiones* se define al *pasado* como el recuerdo de lo que fue, al *presente* como la atención de lo que es y al *futuro*

¹⁰⁹ Cfr. Aristóteles, *Física*, 212 a.

¹¹⁰ Aristóteles, *Física*, 220a.

¹¹¹ Cfr. Plotino, *Enéadas*, III, vii, 9-11.

- REALISMO POSCONTINENTAL -

como la anticipación de lo que será.¹¹² Junto con esta teoría psicológica del tiempo, Agustín también trató de la eternidad como algo inasible. Por contraposición tanto a la indefinición de lo perdurable como a la abstracción de lo presente, lo eterno es pura plenitud, solo propia de Dios. En esta misma línea, Boecio tradujo la distinción griega entre «*aionios*» y «*aidios*» por la distinción latina entre «*aeternitas*» y «*sempiternitas*» para marcar de este modo la diferencia entre el presente constante o *eterno* de Dios y la duración indefinida o *sempiterna* del mundo. Así pues, en *La consolación de la filosofía* se define a la eternidad como «la posesión entera, simultánea y perfecta de una vida interminable»¹¹³.

Aquino asumió la concepción del tiempo de Boecio, pero con una terminología distinta, distinguiendo entre la eternidad y la «eviternidad». Para Aquino, el género temporal supremo es la duración, que no incluye necesariamente la idea de sucesión, sino solo la de permanencia. La eternidad es una permanencia sin comienzo ni final, por contraposición con el tiempo, que es la medida sucesiva del movimiento. Lo eviterno está a caballo entre lo eterno y lo temporal. La eviternidad es la duración propia de los espíritus puros, que poseen una naturaleza que permanece para siempre —pues en ellos no hay diferencia entre el pasado y el futuro— pero que también poseen unas operaciones que son sucesivas, pues se realizan en el tiempo. Así pues, para Aquino la eternidad es una inmovilidad y una permanencia sin sucesión, mientras que la eviternidad es una inmovilidad y una permanencia sustancial, compatible con una movilidad y una sucesión accidental.¹¹⁴

La mayoría de los filósofos medievales cristianos se ahorraron las inconsistencias de la cosmología aristotélica al presuponer, por motivos teológicos, un universo finito tanto espacial como temporalmente hablando. Sin embargo, hubo discrepancias acerca de si se puede demostrar o no la finitud del mundo. La tradición franciscana, encabezada por Buenaventura de Fidanza, afirmó que sí que era posible hacerlo, mediante la reducción al absurdo de la posición

¹¹² Cfr. Agustín de Hipona, *Confesiones*, XI, 28.

¹¹³ Boecio, *De consolatione philosophiae*, § 5.

¹¹⁴ Cfr. Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 3, art. 14.

- INTRODUCCIÓN -

contraria: si el mundo hubiera sido eterno, antes de llegar al presente habría sucedido un infinito actual de momentos temporales; pero los infinitos actuales no pueden recorrerse, de modo que —según la hipótesis que se quiere reducir al absurdo— el mundo nunca habría llegado al presente; lo cual es efectivamente absurdo. Por el contrario, Aquino, y con él la tradición dominica, creía que es posible compaginar la *finitud metafísica* del mundo, su dependencia causal respecto de Dios, con su *infinitud física*: la idea de que todo efecto presupone una causa, extendiéndose tal cadena causal potencialmente hasta el infinito.¹¹⁵

En términos espaciales, el gran debate entre franciscanos y dominicos era si la realidad corporal es o no un continuo. La mayoría de los filósofos creía que sí, que los cuerpos se pueden dividir continuamente sin encontrar nunca singularidades ontológicas. Voces discordantes frente a este consenso fueron Nicolas de Autrecourt, quien sostuvo que la realidad corporal está compuesta en última instancia por puntos o átomos inextensos; y Gregorio de Rímíni, quien concibió tales puntos o átomos como unidades que simplemente no se pueden dividir pese a tener cierta extensión discreta.¹¹⁶ Esta última posición es la de la física actual, según la cual el espacio es un continuo indefinidamente divisible hasta el límite inferior de la longitud de Planck ($1,61 \times 10^{-35}$ metros), a partir de la cual no se puede seguir dividiendo continuamente la realidad extensa, sino que, por decirlo en la terminología actual, esta tiene un comportamiento probabilístico de carácter cuántico. Por lo demás, la escolástica medieval distinguió entre el *lugar*, que es el límite circundante de un cuerpo; el *sitio*, que es la disposición de las partes en un lugar; y el *espacio*, que es la distancia o intervalo entre dos puntos.

En términos temporales, la concepción escolástica más rompedora y fascinante fue la de Guillermo de Ockham. Este subrayó cómo «ahora» no es un sustantivo, cómo no refiere a una sustancia y, por ende, cómo no cabe preguntarse por su permanencia. «Ahora» es un adverbio, esto es, según la jerga escolástica, un «término sin-categoremático», que no puede realizar su función sin la presencia

¹¹⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *Contra gentiles*, 31-38.

¹¹⁶ Cfr. Norman Kretzmann (comp.), *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, Ithaca: Cornell University Press, 1982.

- REALISMO POSCONTINENTAL -

de otros términos o categorías.¹¹⁷ Así, por ejemplo, las conjunciones, las disyunciones y los pronombres son también términos sincategoremáticos, pues solo tienen significado gracias a otros términos o categorías, como pueden ser los verbos, sustantivos y adjetivos así conjugados, disyuntados o pronominales. Pero también hay verbos, sustantivos y adjetivos sincategoremáticos, tales como «esperar» (¿esperar a qué), «sentido» (¿el sentido de qué?) e «igual» (¿iguales entre quién?), que carecen de significado sin sus referencias, criterios o parámetros. Pues bien, para Ockham «ahora» es un término sincategoremático cuyo significado depende de la sustancia a cuyo presente o presencia se refiera en cada caso. Y, del mismo modo, el infinito se puede concebir como una realidad sincategoremática cuya entidad depende de la operación que la constituye, ya sea por *adición o sustracción* (los números), por *sucesión* (el tiempo) o por *división* (el espacio). De este modo, a finales de la Edad Media se empezó a contemplar la posibilidad de un infinito en acto dentro del mundo: Ockham admitía la posibilidad de magnitudes actuales infinitas; según Francisco de Mayronis, Dios habría podido crear un infinito actual tanto en el orden de la magnitud (infinitos números) como en el de la multitud y la intensidad (un espacio infinito), pero no en el de la sucesión (un tiempo infinito); para Gregorio de Rímmini, el continuo espacial se compone de un número actualmente infinito de partes.¹¹⁸

Esta mundanización del infinito es uno de los legados del nominalismo a la Edad Moderna: Nicolás de Cusa disparó el pistoletazo de salida de la inversión teológica al analizar la finitud a partir de la infinitud, a la inversa de como se había hecho hasta entonces; Giordano Bruno afirmó que el mundo es actualmente infinito en contra de la imagen de un cosmos ordenado y limitado; de este modo se popularizó la idea de los dos infinitos —o al menos del primero— de los que habló Blaise Pascal cuando dijo sentirse sobrecogido tanto por lo *infinitamente grande* (el todo, lo infinito) como

¹¹⁷ Cfr. Guillermo de Ockham, *Expositio super Physicam Aristotelis*.

¹¹⁸ Cfr. Pierre Sergescu, *Développement de l'idée de l'infini mathématique au xive siècle*, París: Université de París, 1948.

- INTRODUCCIÓN -

por lo *infinitamente pequeño* (la nada, lo infinitesimal).¹¹⁹ En palabras del filósofo francés:

Pues, en fin, ¿qué es el hombre en la naturaleza? Una nada frente al infinito, un todo frente a la nada, un medio entre la nada y el todo, infinitamente alejado de comprender los extremos; el fin de las cosas y sus principios están para él invenciblemente ocultos en un secreto impenetrablemente. Igualmente: incapaz de ver la nada de la que ha salido y el infinito donde es devorado. [...] En fin, las cosas extremas son para nosotros como si no fueran nada, y nosotros no somos nada ante ellas; ellas se nos escapan, o nosotros a ellas.¹²⁰

El otro infinito —el de lo infinitamente pequeño, el de la nada o lo infinitesimal— se abrió paso lentamente a través de las matemáticas. Desde la época de Antifonte de Atenas se ha utilizado el método exhaustivo para calcular el área de un círculo mediante la inscripción de polígonos en su interior. Sin embargo, Antifonte pensaba que ese proceso se podía llevar a cabo en un número finito de operaciones. Eudoxo de Cnido, el matemático que lo generalizó para calcular el volumen de una esfera, se dio cuenta de que requiere de un número infinito de operaciones; pero, para evitar los problemas asociados al concepto de infinito, prefirió demostrar la validez de los resultados de manera indirecta, mediante la reducción al absurdo de las tesis opuestas. Por su parte, Crisipo de Solos se apoyó en la idea del continuo y sentó las bases del concepto de límite. Pero no fue hasta la época moderna, con los trabajos de Pierre Fermat, Bonaventura Cavalieri, John Wallis e Isaac Barrow, que se estableció el fundamento del cálculo infinitesimal, inventado de manera coetánea pero independiente por Isaac Newton y Gottfried Wilhelm Leibniz.¹²¹

¹¹⁹ Cfr. Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1957.

¹²⁰ Blaise Pascal, *Pensées*, Paris: Bords, 1991, § 199.

¹²¹ Cfr. Enrico Rufini, *Il «metodo» di Archimede e l'origine del calcolo infinitesimale nell'antichità*, Milán: Feltrinelli, 1961.

- REALISMO POSCONTINENTAL -

Más allá de la querella acerca de la prioridad del invento, Newton y Leibniz encarnan dos concepciones diametralmente opuestas del espacio y del tiempo, que se remontan en la historia de la filosofía hasta Teofrasto y Estratón. A un lado tenemos la *concepción absolutista* de Estratón y de Newton, según la cual el espacio y el tiempo no dependen de la posición de los cuerpos y de la duración del movimiento. En concreto, Newton estuvo influido por la filosofía espaciotemporal de Henry More, uno de los platónicos de Cambridge, quien había afirmado que el espacio tiene las mismas propiedades que Dios: *infinitud* e *inteligibilidad*. De ahí que Samuel Clarke, el representante de Newton en la querella con Leibniz acerca de la prioridad del invento, utilizase la expresión «sensorio de Dios» (*sensorium Dei*) para referirse tanto al espacio como al tiempo.¹²² Con todo y con eso, los *Principios matemáticos de la filosofía natural* parecen privilegiar una *noción relativa de espacio* («El espacio relativo es una dimensión móvil, o una medida de los espacios absolutos, que nuestros sentidos determinan mediante su posición respecto a los cuerpos y que vulgarmente se considera como un espacio inmóvil»¹²³) y una *noción absoluta de tiempo* («El tiempo relativo aparente y común es una medida sensible y externa [...] de la duración por medio del movimiento, que comúnmente se utiliza en vez del tiempo verdadero»¹²⁴).

Al otro lado tenemos la *concepción relativista* de Teofrasto y Leibniz, según la cual el espacio y el tiempo dependen de la posición de los cuerpos y de la duración del movimiento. El espacio y el tiempo no son ni sustancias ni accidentes, afirma Leibniz, sino relaciones; en concreto, los órdenes respectivos de aquellas realidades que son o bien simultáneas (el espacio), o bien sucesivas (el tiempo).¹²⁵ La doctrina de Leibniz tiene la ventaja teológica de hacer independiente a Dios respecto del espacio y del tiempo, así como de explicar por qué no tiene sentido preguntarse acerca de si

¹²² Cfr. Stephen Toulmin, «Criticism in the History of Science: Newton on Absolute Space, Time, and Motion I», *Philosophical Review*, vol. 68, núm. 1, 1959, págs. 1-29.

¹²³ Isaac Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, def. VIII, esc.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ Cfr. Keith Emerson Ballard, «Leibniz's Theory of Space and Time», *Journal of the History of Ideas*, vol. 21, núm. 1, 1960, págs. 49-65.

- INTRODUCCIÓN -

Dios habría podido crear el mundo un día antes o un metro a la izquierda del lugar y del momento en que lo hizo; pues antes de la creación no había ni espacio ni tiempo. De este modo, Leibniz sienta las bases para una concepción finitista del mundo, pese a ser él un filósofo del infinito. Tal es la presencia de la idea de infinitud en su filosofía que pueden distinguirse en ella tres tipos de infinitos: el numérico, el mundano y el divino. Una cosa es el infinito extensivo de los números naturales, otra el infinito intensivo de los mundos posibles, y otra muy distinta el infinito a la vez extensivo e intensivo de Dios. No en balde, los científicos que empezaron a distinguir varias clases de infinitos matemáticos a finales del siglo XIX, tales como Richard Dedekind o George Cantor, tenían un trasfondo filosófico vagamente leibniziano.¹²⁶ En el caso del sistema filosófico se debe añadir el hecho de que cada mónada refleja la totalidad de las cosas desde su propio punto de vista, constituyendo ella misma microcosmos de la infinitud.

Al margen de su discrepancia con respecto a los conceptos de espacio y de tiempo, Leibniz y Clarke estaban de acuerdo en una cosa: la prueba cosmológica de la existencia de Dios. Recordemos que este es el nombre que se le suele dar al argumento que sintetiza las tres primeras vías de Tomás de Aquino. La primera de ellas parte de la premisa de que, si hay algo que se mueve, hay algo que lo mueve, y de ahí se llega a la conclusión de que tiene que haber un primer motor inmóvil. La segunda presupone que todo efecto tiene una causa, y concluye que tiene que haber una primera causa incausada. La tercera, resumiendo mucho, sostiene que lo contingente depende de lo necesario. A pesar de que el procedimiento de demostración de estas tres vías es la reducción al absurdo de su contrario, la prueba cosmológica se suele considerar *a posteriori* porque parte de las criaturas para llegar a Dios. Pues bien, lo que hacen tanto Clarke como Leibniz es *apriorizar* esta prueba, convirtiéndola prácticamente en una aplicación del principio de razón suficiente. La tesis de ambos es que, si aceptamos que algo existe ahora, tenemos que aceptar que algo ha existido desde siempre: si lo que existe ahora no ha existido desde siempre, entonces tiene

¹²⁶ Cfr. R. T. W. Arthur, «Leibniz and Cantor on the Actual Infinite», inédito, 2009.

- REALISMO POSCONTINENTAL -

que haber comenzado a existir en algún momento, por alguna causa o razón suficiente; y si esa causa o razón suficiente no ha existido desde siempre... el razonamiento se repite hasta dar con una causa o razón suficiente que haya existido desde siempre.¹²⁷

Esta apriorización de la prueba cosmológica sentó las bases de lo que Christian Wolff bautizó en 1731 con el nombre de «cosmología racional», una de las tres partes de la ontología o «metafísica especial». David Hume criticó el presupuesto central de esta rama o especialidad filosófica, a saber, que la esencia y la existencia del universo requieren de una explicación ulterior a la de las partes que lo componen. Si *A* se explica en virtud de *B*, *B* en virtud de *C* y *C* en virtud de *D*, argumenta Hume, no es necesario explicar la entidad imaginaria compuesta por la serie *A*, *B*, *C* y *D*. En el fondo, la crítica de Hume es un ataque a la idea del universo como conjunto de todas las cosas, la *omnitud realitatis* contra la cual compuso Immanuel Kant sus antinomias de la razón pura.¹²⁸

De hecho, el capítulo de las antinomias de la *Crítica de la razón pura* tiene como objetivo demostrar que el mundo no es un objeto de conocimiento metaempírico, sino, a lo sumo, un postulado de la razón: un ideal regulativo en la búsqueda de un horizonte común que unifique todos nuestros conocimientos. Las antinomias son, básicamente, pares de juicios dogmáticos acerca del mundo que pretenden demostrarse como verdaderos mediante la reducción al absurdo de su contrario. Cada antinomia consta de una tesis y una antítesis y hay cuatro antinomias, que se corresponden con los cuatro tipos de categorías, convenientemente divididas en dos grupos: las categorías *matemáticas* (cantidad y cualidad) y las *dinámicas* (modo y relación). Dadas las referencias que vamos a encontrar a las antinomias en los próximos capítulos de este libro, y teniendo en cuenta que ellas sintetizan y culminan los debates acerca de la existencia del mundo externo, conviene repasarlas, aunque sea brevemente, una a una.¹²⁹

¹²⁷ Cfr. Gottfried Wilhelm Leibniz, *De rerum radiale originatione*; Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

¹²⁸ Cfr. David Hume, *Dialogues on Natural Religion*, § 9.

¹²⁹ Cfr. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 420 / B 448 y ss.

- INTRODUCCIÓN -

La tesis de la primera antinomia afirma que el mundo tiene límites tanto espaciales como temporales, y ello se demuestra básicamente arguyendo que, si no tuviera límites, el mundo estaría inacabado o incompleto. Como ya hemos visto, esa es la *posición griega clásica*: el considerar la infinitud como sinónimo de indefinición. La antítesis, por el contrario, proclama que el mundo no tiene límites ni espaciales ni temporales. Esta es la *posición moderna*, que aduce a su favor el argumento de que, si el mundo tuviera límites, habría una nada anterior, posterior y exterior al mundo, ya fuese algo temporal (un tiempo completamente inmóvil) o algo espacial (un espacio totalmente vacío); lo cual es absurdo.

Si la primera antinomia versa sobre lo infinitamente grande, la segunda trata acerca de lo infinitamente pequeño, sintetizando los debates acerca de los infinitesimales que se han dado desde Zenón hasta Leibniz. La tesis afirma que hay unidades simples mínimas, más allá de las cuales no se puede dividir la realidad. Esta es la *posición atomista*, curiosamente poco enarbolada a lo largo de la historia de la filosofía. Su principal argumento es que, si la realidad fuese infinitamente divisible, como han creído la mayoría de los filósofos desde Aristóteles, y no hubiese unos ladrillos básicos a partir de los cuales construir el resto de la realidad, esta se disolvería en la nada. La antítesis, por el contrario, niega la existencia de partes mínimas simples y argumenta que, si hubiera partes atómicas que no se pudieran dividir, estas no serían extensas, pues la extensión se define precisamente por su divisibilidad. Esta es la *posición corpuscularista*, mayoritaria a lo largo de la historia de la filosofía, a pesar de los problemas que, como ya hemos visto, genera la idea de lo infinitamente pequeño (los corpúsculos).

El problema de estas dos primeras antinomias es que consideran al espacio, al tiempo y a la simplicidad como cosas en sí mismas, cuando para Kant solo tienen carácter trascendental. El espacio y el tiempo son intuiciones puras de la sensibilidad, mientras que la simplicidad es una categoría del entendimiento. Por ese motivo, concluye la *Crítica de la razón pura*, tanto las tesis como las antítesis de las antinomias matemáticas son falsas. No se puede conocer ni lo infinitamente grande ni lo infinitamente pequeño, ya que ninguna

- REALISMO POSCONTINENTAL -

de las dos cosas son objetos de experiencia posible. Sobre este tipo de cuestiones —sobre si el mundo tiene límites espaciotemporales o no; sobre si la realidad es infinitamente divisible o no— no se puede decir nada con sentido. Conviene guardar silencio. Sobre el mundo como conjunto de todas las cosas no sabemos nada. A lo sumo, detentamos una «cosmovisión» (*Weltanschauung*).

La tercera antinomia es la más extraña de todas. Kant la asocia a la categoría de relación, pero tanto la tesis como la antítesis involucran *categorías modales*, como la de necesidad, o *ideas prácticas*, como la de libertad. Esta antinomia reaparece en la *Crítica del juicio* cuando Kant plantea el conflicto entre la *visión determinista* del mundo —fruto del juicio determinante, que subsume deductivamente casos bajo principios— y la *visión teleológica* del mundo —fruto del juicio reflexionante, que busca abductivamente principios a partir de casos—. En la *Crítica de la razón pura*, la tesis de la tercera antinomia sostiene que la libertad existe en el mundo como el comienzo incausado de una serie de efectos, mientras que la antítesis afirma que todo en el mundo sucede mecánicamente conforme a leyes naturales necesarias. El argumento a favor de la tesis es que, si hubiera un determinismo causal necesario según el cual toda causa tiene que ser efecto de una causa previa, entonces habría una regresión causal indefinida. Por el contrario, en favor de la antítesis se aduce el hecho de que, si la causa libre de la que habla la tesis fuese real y efectiva, no podría ser objeto de experiencia posible, pues rompería el carácter predecible y reiterativo del principio de causalidad.

La cuarta antinomia es un apéndice de la tercera. La tesis afirma que en el mundo hay un ser necesario, ya sea como parte o como causa de él; la antítesis, que no existe tal ser necesario, ni como parte ni como causa, ni en el mundo ni fuera de él. En el caso de esta antinomia, ambas demostraciones, tanto la de la tesis como la de la antítesis, parten curiosamente de las mismas premisas. «Primero se dijo: *existe un ser necesario*», escribe Kant, «porque todo el tiempo pasado incluye en sí la serie de todas las condiciones y, consiguientemente, también lo incondicionado (lo necesario). Ahora se dice: *no hay un ser necesario*, ya que todo el tiempo pasado

- INTRODUCCIÓN -

incluye en sí la serie de todas las condiciones (que, consiguientemente, son, a su vez, condicionadas)»¹³⁰.

Según Kant, tanto la tesis como la antítesis de las antinomias dinámicas son verdaderas, pero lo son para campos distintos: las antítesis son verdaderas para el campo de los fenómenos, mientras que las tesis lo son para el de los noumenos o cosas en sí. No es de extrañar, por lo tanto, que la recepción de las antinomias dinámicas haya dependido sustancialmente de la posición que han tenido los exégetas de Kant acerca de su distinción fenómeno-noumeno. Sin discriminar entre las antinomias matemáticas y las dinámicas, Arthur Schopenhauer afirmó que solo las antítesis son verdaderas, que el mundo como *representación* es infinito tanto espacial como temporalmente (primera antítesis), que está compuesto por una materia indefinidamente divisible (segunda antítesis) y que la cuádruple raíz del principio de razón suficiente hace imposible que haya fenómenos de libertad (tercera antítesis) o seres necesarios (cuarta tesis). En cuanto a las tesis, Schopenhauer opina que Kant concibió la realidad nouménica de una manera excesivamente estática y moralista y que, en vez de comprenderla como una cosa en sí necesaria (cuarta tesis) o como un sujeto racional libre (tercera tesis), debería entenderse como una *voluntad* puramente irracional, no sometida ni al principio de necesidad ni al de libertad, mucho menos compuesta de unidades indivisibles (segunda tesis) o limitada en el espacio y el tiempo (primera tesis). Frente a estas posiciones schopenhauerianas, Charles Renouvier sostuvo que la verdad de las antinomias se halla en sus tesis, pues solo ellas dan cuenta de un mundo finito, compuesto por átomos, en el cual es posible la libertad y tiene que haber un ser necesario: el único mundo que según el neokantiano francés nos es posible concebir. A mi juicio, la posición más razonable acerca de las antinomias kantianas es la de Wilhelm Wundt, quien sostuvo que tanto las tesis como las antítesis se encuentran en una relación de mutua dependencia, aunque sea dialéctica o apagógica, pues la verdad de cada una de ellas se demuestra mediante la reducción al absurdo de su opuesta.

¹³⁰ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 459 / B 487.

- REALISMO POSCONTINENTAL -

Sea como fuere, el caso es que con las antinomias de Kant parece cerrarse la época de la discusión acerca de la existencia del mundo externo. Posteriormente, en Husserl o en Heidegger, nos hallamos con un desprecio generalizado acerca de esta cuestión, despachada como si fuera un mero pseudoproblema. Como veremos en el cuarto capítulo de este libro, cuando hablemos de la influencia de Heidegger en Harman, *Ser y tiempo* tiene unos conocidos pasajes en los que la cuestión de la existencia del mundo externo queda descalificada bajo el argumento de que la mundaneidad no es una cosa, sino un modo de ser del ser ahí. Como dijo Heidegger, y ha repetido recientemente Markus Gabriel, con Kant se abre la época de la «imagen del mundo» (*Weltanschauung*), en la que el conjunto de todas las cosas deja de ser algo presente y disponible para convertirse en un marco de comprensión futura. Será precisamente de esta desacreditación kantiana de los problemas tradicionales del realismo de donde surgirá la filosofía continental tal y como la conocemos hoy en día.

§ 1.6. Filosofía continental y poscontinental

La filosofía continental es aquella filosofía que, vista desde la perspectiva anglosajona, se considera autóctona característica del continente europeo. Huelga decir que «filosofía continental» es una expresión muy etnocéntrica, pues presupone a las islas británicas como punto de referencia desde el cual uno puede hablar sobre «el continente» sin necesidad de especificar que se refiere al europeo. La filosofía continental se contraponen convencionalmente a la analítica, pero esta contraposición es muy confusa, pues contraponen un *método* (el análisis del lenguaje) a un *accidente geográfico* (el continente europeo). Como advirtió Bernard Williams, esto tiene tanto sentido como clasificar a los coches en dos grupos: 1) con tracción en las cuatro ruedas, y 2) hechos en Japón.¹³¹ ¿Acaso no hay coches 4x4 made in Japan? ¿Acaso no hay filosofía analítica hecha en el con-

¹³¹ Cfr. Bernard Williams, «Contemporary Philosophy – a Second Look», en *The Blackwell Companion to Philosophy*, comp. por Nicolas Bunin y Eric Tsui-James, Oxford: Blackwell, 1996, págs. 23-34.

- INTRODUCCIÓN -

tinente europeo? Claro que sí. Es más, se podría argumentar que, con la excepción de Bertrand Russell y George Edward Moore, todos los demás padres de la filosofía analítica (Gottlob Frege, Ludwig Wittgenstein, Rudolf Carnap, Alfred Tarski...) desarrollaron su obra en el continente europeo.

Uno de los problemas de esta arbitraria contraposición es que sabemos aproximadamente cuándo y cómo empezó la filosofía analítica, pero no tenemos ni idea de en qué momento y cómo lo hizo la filosofía continental. Sabemos que el análisis del lenguaje se popularizó como método filosófico durante el periodo de entreguerras en los Círculos de Bloomsbury y de Viena, pero no tenemos ni idea de cuándo el continente europeo se convirtió en una unidad filosófica. Las dos fechas mencionadas con mayor frecuencia son 1790, el año de la publicación de la *Crítica del juicio*, y 1927, el de *Ser y tiempo*.¹³²

Las razones para elegir a Martin Heidegger como el fundador de la filosofía continental son evidentes. Heidegger es el paradigma del filósofo estilísticamente oscuro e ideológicamente reaccionario, contra el cual se posicionó la filosofía analítica en sus inicios. Hay que recordar que el manifiesto del Círculo de Viena no solo abogó por la claridad a la hora de escribir y de hablar en público, sino también por una «posición socialista» en ciertos temas políticos.¹³³ Sin embargo, ni todos los filósofos analíticos han sido tan claros y progresistas como Otto Neurath, el redactor del manifiesto, ni todos los filósofos continentales han sido tan oscurantistas y reaccionarios como Martin Heidegger. Ludwig Wittgenstein, escritor de impenetrables aforismos e individuo carente de compromisos políticos a largo plazo, confirma lo primero; Edmund Husserl, autor de prosa cartesiana e ideales cosmopolitas, ilustra lo segundo. La primacía temporal de Husserl respecto de Heidegger plantea además una objeción contra la selección de *Ser y tiempo* como el libro fundacional de la filosofía continental: ¿qué pasa con los filósofos continentales

¹³² Cfr. Simon Critchley, *Continental Philosophy*, Londres y Nueva York: Oxford University Press, 2001, cap. 2.

¹³³ Cfr. Michael Stölzner y Thomas Uebel (comp.), *Wiener Kreis. Texte zur wissenschaftlichen Weltauffassung*, Hamburgo: Felix Meiner, 2006.

- REALISMO POSCONTINENTAL -

anteriores a Heidegger, tales como Hegel, Nietzsche o el propio Husserl?

La selección de 1790 como año cero de la filosofía continental vuelve irrelevante esta objeción y permite explicar el sentido de tomar al continente europeo como una unidad filosófica y política contrapuesta al mundo anglosajón. Y es que alrededor de esa fecha se publicó la *Crítica del juicio* y tuvo lugar la Revolución Francesa, dos eventos que tuvieron muchísimo más impacto en el continente europeo que en el mundo anglosajón. La *Crítica del juicio* fue el primero de los múltiples intentos de buscar una «raíz común» tanto al entendimiento como a la sensibilidad, tanto al uso teórico como al uso práctico de la razón, que han marcado la historia de la filosofía continental desde Johann Gottlieb Fichte hasta Jacques Derrida. En el fondo, la dialéctica entre analíticos y continentales es una dialéctica intrakantiana: sobre si hay que darle más importancia al Kant ontológico-epistemológico de la primera *Crítica* o al Kant estético-teológico de la tercera.

En cuanto a la Revolución Francesa, su expansión continental por medio de las guerras napoleónicas aisló a Gran Bretaña del resto de Europa. Este aislamiento no fue solo político, sino también filosófico. El utilitarismo de Jeremy Bentham, opuesto a la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano —a su juicio, «los derechos naturales son un sinsentido en zancos»—, se convirtió en la filosofía más o menos oficial de la administración británica.¹³⁴ Fue en ese contexto que ciertos autores británicos influidos por la filosofía alemana o la política francesa empezaron a ser tachados de «continentales». Fue el caso de Samuel Coleridge: ateo y jacobino en su juventud, teísta y reaccionario en su vejez, su trayectoria intelectual está calcada de la de muchos filósofos románticos alemanes, motivo por el cual John Stuart Mill habló de la «doctrina germanocoleridgeana». «Coleridge», escribió Mill en 1840, «solía decir que todos nacemos o bien platónicos, o bien aristotélicos; se puede afir-

¹³⁴ Cfr. Philip Schofield, «Jeremy Bentham's "Nonsense upon Stilts"», *Utilitas*, vol. 15, núm. 1, 2003, págs. 1-26.

- INTRODUCCIÓN -

mar de manera similar que todos los ingleses del día de hoy son o bien benthamitas, o bien coleridgeanos»¹³⁵.

Así pues, la dialéctica entre los analíticos y los continentales no es, en verdad, una contraposición entre un método y un accidente geográfico, sino una dialéctica intrakantiana e intrabritánica. Lo cierto es que a lo largo del siglo XIX convivieron pacíficamente en el continente europeo filósofos que más tarde, a la luz de esta dialéctica, se han considerado antagónicos. Es el caso de Gottlob Frege y Edmund Husserl, considerados los respectivos padres intelectuales de la filosofía analítica y de la continental. Ahora bien, lejos de ser un pionero del giro lingüístico y del método analítico, Frege tenía la convicción de que «es una tarea de la filosofía romper con el dominio de la palabra sobre el espíritu»¹³⁶. Por su parte, Husserl abandonó su proyecto de juventud de reducir la aritmética a psicología tras leer la durísima reseña que le hizo Frege a su primer libro. Es decir, el antipsicologismo husserliano, una de las características distintivas de la fenomenología, es una enseñanza fregeana. Como bien ha dicho Michael Dummett: Husserl y Frege «pueden compararse con el Rin y el Danubio, que surgen bastante cerca el uno del otro y, por un tiempo, siguen cursos aproximadamente paralelos, solo para divergir en direcciones absolutamente diferentes y desembocar en diferentes mares»¹³⁷.

La dialéctica entre los analíticos y los continentales tiene mucho que ver con los debates sobre el realismo de los que hemos hablado en esta introducción. No en balde, el análisis del lenguaje fue propuesto originalmente por Moore y Russell como un método en contra del idealismo británico. Como ya hemos visto previamente, los idealistas británicos Bradley y Joachim suscribían una teoría de la verdad como coherencia, según la cual lo verdadero es el Todo. Pues bien, el análisis del lenguaje tenía originalmente como objetivo analizar ese Todo en sus partes constitutivas y mostrar el carácter fantasmagórico del discurso idealista. Frente a la teoría coherentista

¹³⁵ John Stuart Mill, *Essays on Ethics, Religion and Society, en Collected Works*, Toronto: University of Toronto Press, 1963-1991, vol 10, pág. 121.

¹³⁶ Gottlob Frege, *Begriffsschrift und andere Aufsätze*, Zúrich: Hildesheim, 1964, pág. xi.

¹³⁷ Michael Dummett, *Origins of Analytic Philosophy*, Londres: Duckworth, 1993, pág. 26.

- REALISMO POSCONTINENTAL -

de la verdad, Moore y Russell secundaron inicialmente la llamada «teoría de la verdad como identidad», según la cual los hechos son idénticos a las proposiciones verdaderas. A pesar de las apariencias, esta es una teoría de la verdad profundamente realista. Recordemos que Moore fue un realista tanto en el *sentido medieval* de la palabra (creía en la realidad de conceptos universales y trascendentes tales como lo bueno, que consideraba una propiedad inanalizable y solo perceptible a través de una especie de intuición intelectual) como en su *sentido moderno* (intentó demostrar la existencia del mundo externo mediante el argumento ingenuo, de sentido común, consistente en mostrar palmariamente que todo el mundo tiene dos manos).¹³⁸

Un elemento constante o invariante en la dialéctica entre los analíticos y los continentales es la fe del converso. Russell fue hegeliano antes de ser analítico, y probablemente por ese motivo fue tan beligerante con los idealistas británicos. Ese es también el caso de la polémica entre Rudolf Carnap y Martin Heidegger. Los dos provenían de Edmund Husserl, a quien Heidegger dedicó *Ser y tiempo* y a cuyos seminarios asistió Carnap. En *La construcción lógica del mundo*, Carnap expuso una versión formalizada y empirista de la fenomenología, pero pronto se desencantó de ese libro y, una vez emigró a los Estados Unidos, no permitió su traducción al inglés hasta 1967.¹³⁹ Por ese motivo, cuando Heidegger pronunció su lección inaugural en la Universidad de Friburgo, «¿Qué es metafísica?», Carnap probablemente vio en ella algunos de los errores que él mismo había comentado en años previos. A ese ajuste de cuentas con uno mismo en el pasado hay que sumarle la desavenencia política: Carnap era socialista y judío, mientras que Heidegger ya gravitaba en la órbita del nazismo.

La polémica entre Carnap y Heidegger es un paradigma de los malentendidos que ha habido entre analíticos y continentales a lo largo del siglo xx. Lo que Heidegger había dicho en su lección inaugural es que, ante preguntas metafísicas del tipo «¿Por qué el

¹³⁸ Cfr. George Edward Moore, *Principia Ethica*, op. cit.; «Proof of an External World», *Proceedings of the British Academy*, núm. 25, 1939, págs. 273-300.

¹³⁹ Cfr. Rudolf Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburgo: Felix Meiner, 1998.

- INTRODUCCIÓN -

ser y no la nada?», tan importante es el ser como la nada. Así como los filósofos afirman que «El ser es», aunque haya una diferencia ontológica entre el ser y los entes olvidada por toda la tradición metafísica, de modo análogo, argumenta Heidegger, se podría decir que «La nada nada», en el sentido de que la posibilidad de que el mundo no exista genera en nosotros un sentimiento de angustia. La genuina metafísica trata precisamente de esas emociones, de esa forma de ser en el mundo que, a juicio del segundo Heidegger, ha sido mejor expresada por ciertos poetas, tales como Friedrich Hölderlin o Rainer María Rilke, antes que por la mayoría de los filósofos.¹⁴⁰ Curiosamente, esto es lo mismo que dice Carnap en su crítica a Heidegger: los pseudoproblemas filosóficos surgen de malentendidos lingüísticos (el filósofo que afirma que «El ser es» está confundiendo el ser como *verbo copulativo*, el ser como *sustantivo genérico* y el ser como *cuantificador existencial*) y, además, la metafísica es la expresión de emociones y actitudes ante el mundo que son más propias de las artes que de la filosofía («Los metafísicos son músicos sin don musical», escribe viperinamente Carnap).¹⁴¹

Este tipo de malentendidos fue una constante a lo largo de las primeras décadas de la Guerra Fría, durante la cual el mundo se dividió en tres grandes zonas de influencia política y filosófica, según la influyente clasificación de José Ferrater Mora: la zona *dialéctica-soviética*, la *analítica-estadounidense* y la *continental-europea*.¹⁴² En 1951, el analítico A. J. Ayer y el continental Georges Bataille se encontraron en un bar de París y estuvieron discutiendo hasta las tres de la madrugada sobre una cuestión en apariencia trivial, pero que posteriormente ha tenido mucha importancia para el realismo poscontinental: «¿El Sol existía antes de que existiera la humanidad?». Ayer, de convicciones naturalistas, respondió que sí, mientras que Bataille, iniciado en prácticas esotéricas, adujo que la pregunta

¹⁴⁰ Cfr. Martin Heidegger, *Wegmarken*, en *Gesamtausgabe*, op. cit., vol. 9, cap. 4. Para ser precisos, Heidegger no encuentra en Friedrich Hölderlin un tratamiento poético de la angustia, sino más bien una determinada concepción de la modernidad. Cfr. Paloma Martínez Matías, «Hölderlin y lo no-dicho: sobre la cuestión del silencio en la interpretación de Martin Heidegger de su poesía», *Diánoia*, vol. 56, núm. 69, 2012, págs. 31-69.

¹⁴¹ Cfr. Rudolf Carnap, «Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache», *Erkenntnis*, vol. 2, 1932, págs. 219-241.

¹⁴² Cfr. José Ferrater Mora, *La filosofía en el mundo de hoy*, Madrid: Revista de Occidente, 1959.

- REALISMO POSCONTINENTAL -

carecía de sentido, pues antes de que existiese la humanidad no se podía constatar la existencia de ningún objeto, ni siquiera uno tan grande y relevante para la existencia humana como es el Sol.¹⁴³ Aquí se vuelve a comprobar que, lejos de ser un tema marginal, el debate sobre el realismo fue una cuestión medular en la dialéctica entre analíticos y continentales.

La fe del converso de la que ya hemos hablado la volvemos a encontrar en Gilbert Ryle, quien estuvo dando clases de fenomenología en Cambridge durante la década de 1930 antes de convertirse en un feroz anticontinental con la publicación de *El concepto de lo mental*: un libro en el que, partiendo de postulados psicológicos conductistas, se critica el mito del «fantasma dentro de la máquina» que, según Ryle, lastra a la filosofía moderna desde Descartes.¹⁴⁴ En 1960, Ryle participó en un congreso al que asistieron los principales representantes de la filosofía analítica y continental del momento. Del lado analítico fueron autores como Peter Frederick Strawson, W. V. O. Quine o John Langshaw Austin; del lado continental, autores como Maurice Merleau-Ponty, Chaïm Perelmann o Lucien Goldmann. Como no podía ser de otro modo, el momento más tenso del congreso fue la conferencia de Ryle, provocadoramente titulada «La fenomenología contra *El concepto de lo mental*». En ella se lanzaron pullas como esta:

Nuestros pensadores, imagino, han sido inmunizados contra la idea de la filosofía como Ciencia Maestra, sobre todo por el hecho de que su vida cotidiana en las facultades de Cambridge y de Oxford los ha mantenido en contacto personal con verdaderos hombres de ciencia. Toda pretensión de asumir el rol de *Führer* desaparece en cuanto empiezan las bromas entre el queso y las peras. Husserl siempre escribió como si nunca se hubiese topado con un científico.¹⁴⁵

¹⁴³ Cfr. Georges Bataille, «Un-Knowing and Its Consequences», trad. por Annette Michelson, *October*, vol. 36, 1986, págs. 80-85.

¹⁴⁴ Cfr. Gilbert Ryle, *The Concept of the Mind*, Chicago: Chicago University Press, 1949.

¹⁴⁵ Gilbert Ryle, *La Phénoménologie contre The Concept of the Mind*, en *Cahiers de Royaumont: La philosophie analytique*, comp. por Leslie Beck, París: Minuit, 1962, pág. 68.

- INTRODUCCIÓN -

En la ronda de preguntas, Merleau-Ponty, quien también se había inspirado en la psicología conductista para desarrollar su teoría de la «subjetividad encarnada», preguntó ingenuamente: «Pero ¿acaso nuestro programa no es el mismo?». A lo cual Ryle respondió: «Espero que no»¹⁴⁶. Ese tono crispado y abrupto ha sido el característico de los intercambios entre analíticos y continentales hasta el día de hoy. Véase, por ejemplo, el debate entre Jacques Derrida y John Searle. Derrida mencionó de pasada a Austin en una conferencia sobre la idea de comunicación. La doctrina de Derrida, traducida a un lenguaje comprensible por todos, es que la escritura es el canal de la comunicación por excelencia porque permite transmitir la información poniendo entre paréntesis la intención del emisor. Toda comunicación es «iterable» y se halla dentro de una «estructura de ausencias» en la que hay cosas que no se dicen o no se entienden. Derrida muestra su simpatía hacia la teoría de los actos de habla de Austin en la medida en que da cuenta de los significados vehiculados por la oralidad sin apelar a las intenciones de los interlocutores. Con lo que no está de acuerdo Derrida es con la distinción de Austin entre el lenguaje estándar de no ficción y los demás actos de habla, descalificados como «parasitarios». Según Derrida, este componente normativo de la teoría de Austin amenaza con darle de nuevo importancia a las intenciones del hablante. Para la deconstrucción, por el contrario, es más interesante comprender los actos de habla parasitarios o marginales que los estándares, bajo la premisa de que lo estándar no es sino una forma de represión de los parásitos, de los márgenes del lenguaje.¹⁴⁷

Searle replicó que Austin no pretendía ofrecer una descripción de todo el lenguaje y que su consideración del lenguaje irónico, poético o de ficción como casos parasitarios del lenguaje estándar de no ficción era perfectamente apropiada hasta posteriores investigaciones. Según Searle, Derrida había confundido lo ilocutivo con lo perlocutivo, reduciendo todo lo que tiene que ver con los actos de habla a una cuestión de pura fuerza. Searle estaba de acuerdo en que el lenguaje tiene que ser repetible y separable de su emisor

¹⁴⁶ *Ibid.*, pág. 82.

¹⁴⁷ Cfr. Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, París: Minuit, 1972, págs. 365-393.

- REALISMO POSCONTINENTAL -

para poder ser comunicativo, pero creía que los conceptos derridianos de iterabilidad y ausencia confundían la distinción «tipos» (*types*) «ocurrencias» (*tokens*). En vez de intentar comprender la noción husserliana de intencionalidad que manejaba Derrida —«intención» como sinónimo de «conciencia subjetiva orientada hacia la realidad»—, Searle se dedicó a remachar el sentido en que, desde la tradición wittgensteiniana, se habla de la intencionalidad como la voluntad de los hablantes competentes en un lenguaje ordinario dado.¹⁴⁸

Como de costumbre en los debates entre analíticos y continentales, la discrepancia terminológica superficial encubría una coincidencia conceptual de fondo. A la postre, Derrida y Searle estaban de acuerdo en la búsqueda de un análisis pragmático del lenguaje que fuese más allá del esencialismo de la concepción heredada tanto dentro de la tradición analítica como de la continental. Pero había una diferencia sustancial que los separaba. Searle era y sigue siendo un realista ingenuo, que nunca ha puesto en duda ni la existencia de la realidad ni la realidad de los conceptos que nos permiten comprenderla, mientras que la posición de Derrida sobre estas cuestiones está lejos de ser clara. Su tesis de que «*no hay nada fuera del texto*»¹⁴⁹ puede entenderse en términos tanto realistas como idealistas, dependiendo de si la textualidad se considera un apéndice o no del «nosotros» respecto del cual la realidad puede ser o no independiente. Es evidente que Derrida siempre entendió la textualidad como una entidad independiente y distinta de la subjetividad humana, pero las consecuencias realistas de esa tesis probablemente no fueron comprendidas ni siquiera por el propio autor.

No en balde, el primero de los nuevos realistas, Maurizio Ferraris, es un discípulo de Derrida. Este filósofo italiano se cayó del caballo de la filosofía posmoderna, del pensamiento débil y de la interpretación idealista de la deconstrucción durante una conferencia de Hans-Georg Gadamer en Nápoles, en marzo de 1992, en la que el filósofo alemán pronunció su famoso *dictum*: «*El ser que*

¹⁴⁸ Cfr. John Searle, «Reiterating the Differences: A Reply to Derrida», *Glyph*, núm. 2, 1977, págs. 198-208.

¹⁴⁹ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, París: Minuit, 1967, pág. 227.

- INTRODUCCIÓN -

*puede ser comprendido es lenguaje»*¹⁵⁰. Ferraris se dio cuenta de la radical falsedad de esa frase, de las profundas consecuencias idealistas que entrañaba, y a partir de entonces se puso a construir una «estética racional», entendida como una teoría del conocimiento sensible, con vistas a dar cuenta de la percepción e imaginación paralingüística de la realidad.¹⁵¹

Sin embargo, no fue hasta después de la muerte de Derrida, en 2004, que Ferraris fue capaz de cuadrar la deconstrucción en el marco de su nueva estética racional. El resultado, como veremos en el sexto capítulo de este libro, fue una ontología social en la que, efectivamente, no hay nada fuera del texto, siempre y cuando tal texto se circunscriba a la sociedad humana y se comprenda en términos materialistas, como un entramado de objetos con funciones sociales propias, independientes de nosotros. Curiosamente, para llevar a cabo esta transformación de la gramatología derridiana, Ferraris hizo uso de la ontología de las ciencias sociales desarrollada por Searle durante la década de 1990. En última instancia, lo que hace Ferraris es partir de la idea de Searle de que un objeto social es simplemente un objeto natural investido de una función para la sociedad, y a partir de este esquema tan básico intenta comprender lo social desde un punto de vista al mismo tiempo materialista y textualista.¹⁵²

Lejos de enfadarse por la apropiación de su trabajo por parte de un derridiano, Searle ha visto con buenos ojos la aparición del nuevo realismo en Italia y Alemania, convirtiéndose hasta cierto punto en el *cicerone* de esta corriente filosófica en los Estados Unidos. Sin embargo, la posición de Searle acerca de la pertinencia de los debates realistas es mucho más moderada que la de sus homólogos europeos. Para empezar, cree que el debate sobre la cuestión del realismo es un asunto periclitado, propio de los inicios de la modernidad, en los que no había suficientes ciencias positivas como para despejar toda duda razonable acerca de la existencia de la re-

¹⁵⁰ Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophische Hermeneutik*, Tübinga: Mohr, 1986, pág. 478.

¹⁵¹ Cfr. Maurizio Ferraris, *Estetica razionale*, Milán: Raffaello Cortina, 2011.

¹⁵² Cfr. Maurizio Ferraris, *Documentalità: perché è necessario lasciar tracce*, Roma y Bari: Laterza, 2009.

- REALISMO POSCONTINENTAL -

alidad que se estaba estudiando. ¿O es que acaso tiene sentido seguir planteándose en el siglo XXI los mismos problemas ontológicos y epistemológicos que acuciaban a Descartes en el XVII?. «Por decirlo de la forma más simple», escribe Searle, «¿pueden los mismos seres humanos que han llegado a la luna preguntarse todavía seriamente si existe el mundo externo o si es posible hacer previsiones sobre el futuro a partir de un conocimiento cierto?»¹⁵³.

La respuesta a esta pregunta por parte del segundo integrante más importante del nuevo realismo, Markus Gabriel, es tajantemente afirmativa. Gabriel no solo se ha planteado si existe el mundo externo, sino que se ha hecho famoso en todo el mundo con un libro de divulgación en el que expone su doctrina de la no existencia del mundo entendido como el conjunto de todas las cosas. Un síntoma de hasta qué punto esta doctrina se ha convertido en un sentir de época es el hecho de que Gabriel haya sido acusado de plagio por un filósofo rumano que dice ser el autor original de la idea.¹⁵⁴ Huelga decir que esta doctrina se remonta, como hemos visto, a la *Crítica de la razón pura*, y que lo único que ha hecho Gabriel es actualizarla a nuestros días, dándole el relumbrón de los debates sobre la teoría de conjuntos que han jalonado el panorama de la filosofía contemporánea desde que Alain Badiou publicó *El ser y el acontecimiento*.¹⁵⁵

Como ya anticipamos en el preámbulo a este libro, el nuevo realismo de Ferraris y de Gabriel no es sino el eco en el continente europeo del realismo especulativo anglosajón, iniciado a partir de un encuentro filosófico que se celebró en 2007, en la Universidad de Goldsmiths, con la participación de Quentin Meillassoux, Ray Brassier, Graham Harman e Iain Hamilton Grant. El texto de anuncio del congreso ya reconocía las limitaciones del término: «El realismo especulativo no es una doctrina, sino un término paraguas

¹⁵³ John Searle, «Prospettive per un nuovo realismo», en *Bentornata realtà: il nuovo realismo in discussione*, comp. por Mario De Caro y Maurizio Ferraris, Turín: Einaudi, 2012, pág. 170.

¹⁵⁴ Cfr. Gabriel Vacariu, «Did Markus Gabriel (Bonn University) plagiarize my ideas», en *More troubles with cognitive neuroscience*, Bucarest: Editura Universită ii din București, 2014, págs. 327-347.

¹⁵⁵ Cfr. Markus Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlín: Ullstein, 2013; Alain Badiou, *L'Être et l'Événement*, París: Seuil, 1988.

- INTRODUCCIÓN -

para una variedad de programas de investigación, con los nombres de “fisicalismo”, “filosofía orientada a los objetos” o “materialismo abstracto”, contrarios a la depredación del antropocentrismo¹⁵⁶. Como bien se dijo, lo principal que unía a esos cuatro autores era la crítica al antropocentrismo. En 2007, esa crítica se formuló en términos antikantianos, a pesar de que con el tiempo se revelaría que la ontología de Harman era hiperkantiana, y de que Brassier, tras haber sido adepto de Laruelle y de Badiou, ya se estaba convirtiendo al kantismo por la vía del estudio y la emulación de Wilfrid Sellars. De todo esto hablaremos en los próximos capítulos.

Lo que aquí nos interesan son, ante todo, las vicisitudes del rótulo «realismo especulativo», acuñado originalmente como sucedáneo de «materialismo especulativo», la expresión con la que Meillassoux se refería y se sigue refiriendo a su filosofía. El término «materialismo» no era ciertamente apropiado para designar al proyecto filosófico de la mayoría de los asistentes a ese congreso. Para empezar, Grant tenía como principal influencia filosófica al idealista objetivo de Schelling y, unos años después del encuentro en Goldsmiths, colaboró en la redacción de una historia del idealismo en la que confesó su proximidad a esa tradición filosófica. En cuanto a Brassier, él mismo ha declarado en varias entrevistas su posición idealista acerca de la relación entre la teoría y la *praxis*. «Me considero un idealista, por oposición a un materialista, pues yo insisto en la necesidad de preservar la autonomía relativa del pensamiento, la consistencia del pensamiento y de la racionalidad conceptual, precisamente con el fin de ser capaz de juzgar la relación entre el pensamiento y la realidad, entre la teoría y la práctica, así como las condiciones de posibilidad para la práctica»¹⁵⁷, declaró Brassier en 2011.

Visto retrospectivamente, no es de extrañar que el único que se entusiasmó con la etiqueta del realismo especulativo fuese Harman, el más prolífico y expansivo de los cuatro asistentes al encuentro de Goldsmiths. Harman tiene un método de evaluación de las propuestas filosóficas actuales que consiste en imaginar cómo

¹⁵⁶ Robin Mackay, «Editorial Introduction», *Collapse*, núm. 2, pág. 306.

¹⁵⁷ Marcin Rychter y Ray Brassier, «I am a nihilist because I still believe in truth», *Kronos*, 2011, núm. 2.

- REALISMO POSCONTINENTAL -

sería el panorama intelectual del futuro si alguna de esas propuestas se volviera hegemónica. Pues bien, Harman evaluó la posibilidad de que en 2050 el panorama intelectual estuviese hegemonizado por los sistemas filosóficos propuestos por los cuatro asistentes al *meeting* de Goldsmiths y llegó a la conclusión que su propio sistema, el de la filosofía orientada a los objetos, se encontraba mucho más próximo al de Meillassoux y al de Grant que al de Brassier. Este análisis de la correlación de las fuerzas filosóficas futuras se confirmó como absolutamente certero unos años más tarde, cuando Brassier se desquitó de la etiqueta del realismo especulativo y se volvió el principal adversario intelectual de Harman. Por aquel entonces, en 2007, todos parecían conformes con la marca, aunque ninguno con el grado de entusiasmo de Harman, quien llevó a cabo la siguiente defensa apasionada:

Una marca no es meramente una práctica degenerada de lavado de cerebro consumista, sino también un método universalmente reconocido de transmisión de información que permite abrirnos paso entre el ruido informacional. Acuñar nombres específicos para posiciones filosóficas ayuda a orientarse al público intelectual acerca de las diversas opciones disponibles, al mismo tiempo que anima a realizar permutaciones todavía no probadas. Si la decisión fuese solo mía, no solo se mantendría el nombre «realismo especulativo», sino que también se diseñaría un logo para proyecciones en PowerPoint, acompañadas de algunos acordes característicos de música *dubstep*.¹⁵⁸

Estas referencias a la cultura musical y *online* joven no son ni mucho menos gratuitas. El realismo especulativo ha sido la primera corriente filosófica que se ha extendido gracias a internet; más en concreto, gracias a la blogosfera. El momento más álgido de esta corriente, durante los años 2009-2012, coincidió con la edad de oro tardía de los blogs, antes de ser sustituidos drásticamente por las

¹⁵⁸ Graham Harman, «On the Undermining of Objects: Grant, Bruno, and Radical Philosophy», en *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, comp. por Levi Bryant, Nick Srnicek y Graham Harman, Melbourne: re.press, 2011, pág. 21.

- INTRODUCCIÓN -

redes sociales. De hecho, se podría decir que, al menos durante sus primeros años, el realismo especulativo fue una alternativa creativa dentro del campo de la filosofía para un conjunto de estudiantes de doctorado que, de otra manera, se habrían visto condenados a convertirse en doxógrafos para toda la vida. Frente a la disciplina del comentario de los clásicos, la cultura digital del realismo especulativo desvalorizó el papel del erudito, bajo la ideología de la superabundancia de la información disponible en la red, valorando por el contrario la del creador de nuevas teorías, por muy trilladas que sean sus bases conceptuales. En la web, al ser tan abundante y estar tan disponible la información, es inevitable que se revalorice el pensamiento presuntamente original y propio, que es justo lo que pasó en la cultura digital en la que arraigó el realismo especulativo.

Este vínculo con internet no es algo azaroso. Se encuentra en el ADN de alguno de los miembros más destacados del realismo poscontinental. Hablamos de Brassier, quien formó parte de la Unidad de Investigación en Cultura Cibernética que organizó Nick Land en la ciudad de Warwick durante la década de 1990. Curiosamente, Brassier ha sido uno de los principales críticos de la moda digital del realismo especulativo, con declaraciones tan implacables como esta:

El «movimiento del realismo especulativo» solo existe en la imaginación de un grupo de blogueros que promueven una agenda por la cual no tengo ninguna simpatía: la teoría del actor-red, salpimentada con una metafísica panpsiquista y bocados de filosofía procesual. No creo que internet sea un medio apropiado para el debate filosófico serio, ni creo que sea aceptable intentar confeccionar un movimiento filosófico digital utilizando los blogs para explotar el entusiasmo desnortado de unos estudiantes impresionables de posgrado. Estoy de acuerdo con la observación de Deleuze de que, en última instancia, la tarea más básica de la filosofía es impedir la estupidéz, de modo que veo poco mérito filosófico en un

- REALISMO POSCONTINENTAL -

movimiento cuyo logro más señalado hasta ahora es haber generado una orgía digital de estupidez.¹⁵⁹

Huelga decir que Brassier es un pollavieja; pero hay un núcleo de verdad en sus palabras. De los veintidós blogs que a comienzos de la década de los 2010 componían el panorama digital del realismo especulativo, once de ellos estaban regentados por menores de treinta años, la mayoría de ellos doctorandos en filosofía continental por alguna universidad anglosajona. El resto eran profesores de filosofía desconocidos, con una edad promedio inferior a los cuarenta y cinco años, que daban clase en institutos y universidades situados en la periferia del mundo académico global. Eso era algo que compartían con los fundadores del realismo especulativo: por aquel entonces, Harman estaba contratado por la Universidad Americana del Cairo; Brassier, por la de Beirut; Grant, por la del Oeste de Inglaterra (Bristol); y Meillassoux, el pionero de la corriente, ni siquiera era profesor de una universidad, sino que hacía sus labores en la Escuela Normal Superior de París.

Además de esta marginalidad respecto del *establishment* investigador y docente —parcialmente solventada en los últimos años con el fichaje de Meillassoux por la Sorbona y de Harman por el SCI-Arc de Los Ángeles—, otra de las características sociológicas más destacadas y discutidas del realismo especulativo es la falta de referentes femeninos. El encuentro en Goldsmiths fue lo que se dice un «campo de nabos» (todos los ponentes eran hombres) y, de los veintidós blogueros previamente mentados, ninguno de ellos era mujer. Algunos han explicado esta baja participación femenina apelando al carácter cosificador del realismo especulativo y, sobre todo, de su subcorriente más popular en internet: la ontología orientada a los objetos. Según esta explicación, las mujeres estarían menos inclinadas que los hombres a adoptar una visión realista y reificadora del mundo. Las mujeres serían idealistas y subjetivistas, por carácter o por naturaleza. Frente a este esencialismo de género, Michael O'Rourke ha propuesto desarrollar un «feminismo orientado a los

¹⁵⁹ Marcin Rychter y Ray Brassier, «I am a nihilist because I still believe in truth», *op. cit.*

- INTRODUCCIÓN -

objetos»¹⁶⁰ y Katerina Kolozova ha mostrado cómo muchas de las discrepancias del realismo especulativo respecto de la filosofía continental fueron anticipadas por destacadas pensadoras feministas:

El sujeto de la mente especulativa refleja el objeto y lo postula como lo real en vez de lo real [...]. Los enunciados históricos, por otro lado, se alejan de lo real o de lo físico (Irigaray). La diferencia biológica se convierte en el fundamento de un nuevo lenguaje, que se aleja de las postulaciones abstractas desvinculadas de la fisicalidad como algo esencialmente masculinista (Braidotti). La práctica del duelo se convierte en material para un nuevo lenguaje político (Butler). La diferencia sexual como materialidad, entendida en términos freudianos, precede a lo social (Copjec). En breve, las provocaciones de los filósofos —generalmente, todos hombres— del «giro especulativo» frente al poskantismo ya fueron precedidas por la filosofía feminista.¹⁶¹

Más allá de estas consideraciones, ¿en qué sentido se puede hablar de filosofía poscontinental para referirse al nuevo realismo y al realismo especulativo? El libro que popularizó esa expresión es *Filosofía poscontinental: un esbozo*, de John Mullarkey. En él se habla de cuatro filósofos franceses recientes (Gilles Deleuze, Alain Badiou, Michel Henry y François Laruelle) que han rechazado la fenomenología en nombre de una filosofía de la inmanencia relativamente inspirada por las ciencias. Pero esto no es del todo cierto. Es verdad que Deleuze se inspira en la biología; Badiou, en las matemáticas; Laruelle, en la mecánica cuántica; y que los tres son profundamente antifenomenológicos. Sin embargo, Henry es un fenomenólogo de tomo y lomo. En su libro *La barbarie* dice que la ciencia es una «enfermedad de la vida» que deja fuera de su estudio de la realidad a los sujetos y los valores. Con todo, el año fundacional de la filosofía

¹⁶⁰ Cfr. Michael O'Rourke, «Girls Welcome!!! Speculative Realism, Object Oriented Ontology and Queer Theory», *Speculations: A Journal of Speculative Realism*, no. 2, 2011, págs. 245-274.

¹⁶¹ Katerina Kolozova, «Preface: After the "Speculative Turn"», en *After the "Speculative Turn": Realism, Philosophy, and Feminism*, comp. por Katerina Kolozova y Eileen A. Joy, Nueva York: Punctum Books, 2016, pág. 13.

- REALISMO POSCONTINENTAL -

poscontinental probablemente sea 1988, cuando se publicó *El pliegue*, de Deleuze; *El ser y el acontecimiento*, de Badiou; *Ver lo invisible*, de Henry; y el número cinco de *La decisión filosófica*, que contenía la transcripción de un debate entre Laruelle y Derrida.¹⁶²

Para Mullarkey, el arquetipo del filósofo continental es justamente Derrida, empeñado en exponer que la trascendencia (la *differenzia*¹⁶³) está siempre presente en la inmanencia. Curiosamente, este es el argumento principal de *Filosofía poscontinental*: que los filósofos de la inmanencia se contradicen al apelar inevitablemente a algún tipo de trascendencia. ¿Cómo argumentar en favor de la verdad de las filosofías de la inmanencia y de la falsedad de las filosofías de trascendencia sin manejar una distinción entre lo verdadero y lo falso, esto es, sin reintroducir la trascendencia de la verdad con respecto a la falsedad? De hecho, la teoría inmanentista de Deleuze no es ella misma inmanente, pues distingue entre lo actual y lo potencial, entre la percepción y el concepto.

En esta misma línea, lo único que hacen Henry y Badiou es radicalizar una de esas dos dimensiones deleuzianas: el primero radicaliza el aspecto cualitativo de lo actual y de la percepción en la idea de «autoafección prerreflexiva»; y el segundo, el aspecto cuantitativo de lo virtual y del concepto en la idea del «contar-por-uno». De los cuatro, el autor por el que *Filosofía poscontinental* muestra más simpatía es Laruelle. De hecho, el proyecto de Mullarkey de construir una «filosofía de diagramas», unos diagramas radicalmente inmanentes a lo diagramado, se puede considerar una continuación de la idea laruelleana de no filosofía, como vamos a ver en el segundo capítulo de este libro.

¹⁶² Cfr. Michel Henry, *La Barbarie*, París: Grasset, 1987; Gilles Deleuze, *Le Pli: Leibniz et le Baroque*, París: Minuit, 1988; Alain Badiou, *L'Être et l'événement*, París: Seuil, 1988; Michel Henry, *Voir l'invisible: Sur Kandinsky*, París: Bourin-Julliard, 1988; François Laruelle y Jacques Derrida, «Controverse sur la possibilité d'une science de la philosophie», *La décision philosophique*, núm. 5, 1988, págs. 62-76.

¹⁶³ He traducido el término derridiano «*différance*» por «*diferenzia*» — en vez de hacerlo, como suele ser habitual, por «*diferancia*» — por una sencilla razón. A mi juicio, «*diferenzia*» expresa mucho mejor la primacía que Derrida atribuye a la escritura al utilizar una palabra que contienen una errata, una desviación imperceptible para el lenguaje oral. Acerca de la historia y el significado de esta expresión, cfr. Jacques Derrida y Élisabeth Roudinesco, *De quoi demain...*, París: Fayard y Galilé, 2001, cap. 2.

- INTRODUCCIÓN -

Mullarkey era consciente del carácter pionero e incluso prematuro de su trabajo: «Este libro bien puede haberse escrito muy pronto. No trata sobre una cosa o una idea que ya haya ocurrido de hecho: un evento objetivo. Trata sobre algo que está desplegándose: un evento en proceso»¹⁶⁴. Una década después, es el momento de hacer balance de los frutos que ha arrojado ese proceso.

¹⁶⁴ John Mullarkey, *Post-Continental Philosophy: An Outline*, Londres y Nueva York: Continuum, 2006, pág. 1.