

Diánoia

ISSN: 0185-2450

dianoia@filosoficas.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de

México

México

RAMÍREZ, MARIO-TEODORO

Cambio de paradigma en filosofía. La revolución del nuevo realismo

Diánoia, vol. LXI, núm. 77, noviembre, 2016, pp. 131-151

Universidad Nacional Autónoma de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58448801006>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

Discusión

Cambio de paradigma en filosofía. La revolución del nuevo realismo

[A Paradigm Shift in Philosophy. The Revolution of New Realism]

MARIO-TEODORO RAMÍREZ

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

marioteo56@yahoo.com.mx

Resumen: Este texto consiste básicamente en una presentación general de la corriente filosófica del nuevo realismo (realismo ontológico, realismo especulativo) surgida en 2007 y en la que participan autores europeos y norteamericanos. Un punto en común de las diversas posiciones dentro de esta corriente (Quentin Meillassoux, Markus Gabriel, Graham Harman) es el deslinde crítico frente a la filosofía posmoderna y a la filosofía moderna en general. Explico esta crítica y sus implicaciones para la posibilidad de un restablecimiento en la filosofía contemporánea del pensamiento metafísico (ontológico).

Palabras clave: metafísica, ontología, Meillassoux, Harman, realismo especulativo

Abstract: This text is basically an overview of philosophical new realism (or ontological realism) which emerged in 2007 and involves European and American authors. A common point to the various positions within this current (Quentin Meillassoux, Gabriel Markus, Graham Harman) is a critical detachment from postmodern philosophy and modern philosophy in general. I explain this criticism and its implications for the possibility of a restoration in contemporary philosophy of metaphysical (ontological) thought.

Key words: metaphysics, ontology, Meillassoux, Harman, speculative realism

En el transcurso de este siglo se ha configurado un nuevo movimiento filosófico que propone un cambio radical, un giro de 180 grados con respecto a lo que hasta ahora se aceptaba en el campo filosófico y en el campo teórico en general. Se trata de lo que se ha llamado el “nuevo realismo”, aunque de igual manera se lo conoce como “nuevo materialismo”, “materialismo especulativo”, “realismo especulativo”, “realismo ontológico” o “realismo neutral”, según las distintas versiones con que se ha presentado. Como ha sucedido con otros movimientos filosóficos, el nuevo realismo no constituye un movimiento unificado: apenas inició empezaron a surgir posturas divergentes. No obstante, todas estas posturas tienen algunas coincidencias básicas y generales y que son de lo que me ocuparé en este ensayo: exploraré la manera como el nuevo

realismo está configurando un paradigma en el pensamiento filosófico que, mediante el restablecimiento, aunque de manera especulativa y no empírica o científico, ¹ de la prioridad de lo real sobre la conciencia, de la ontología sobre la epistemología, cuestiona críticamente y en principio define y revela en qué ha consistido el paradigma de toda la filosofía moderna. Aunque la interrogante sobre lo que será en el futuro el nuevo realismo continúa abierta, un beneficio ya relevante de su surgimiento, y que tiene en principio carácter negativo, es que nos permite colocarnos, quizá por primera vez, frente a la totalidad de la filosofía moderna en sus diversas variantes (tanto la línea analítica como la línea “continental”), precisar sus supuestos básicos y comunes y concretar señalamientos críticos fundamentales. Como en otros momentos de la historia de la filosofía, parece que la nueva corriente del realismo especulativo resulta valiosa, o al menos sugerente, en lo que niega o cuestiona. Dada la novedad de sus planteamientos, todavía no se puede afirmar si es válida también en lo que afirma y propone. Me conformo modestamente con explicar su situación actual.

Mediante el esquema del giro ontológico-realista, podemos caracterizar al nuevo realismo con la determinación puntual de aquello contra lo que va, es decir, estableciendo con cuáles concepciones y posturas de la tradición filosófica se contrapone y qué propuestas básicas deriva de ese enfrentamiento. De esta manera, ofrezco aquí 1) información general sobre lo que es el nuevo realismo, cómo surge y cuáles son sus autores y líneas principales; 2) una explicación del deslinde crítico que caracteriza a las formas iniciales del giro realista respecto a las posiciones relativistas del pensamiento posmoderno dominante en el campo intelectual y cultural de las últimas décadas del siglo XX; 3) profundizando en la crítica a la Posmodernidad, examino cómo esa crítica se transforma en un cuestionamiento del paradigma entero del pensamiento moderno, al que se analiza críticamente con el concepto de “correlacionismo”; 4) aunque el nuevo realismo puede interpretarse como un retorno a, o un restablecimiento de, la metafísica, me importa aclarar que en verdad se trata, en todo caso, de la formulación de una nueva metafísica, radicalmente distinta de todas las formas de metafísica conocidas. Doy por sentado que esta reformulación es necesaria en el contexto de las discusiones filosóficas de nuestro tiempo. Queda abierta todavía la cuestión de si la reformulación que propone el nue-

¹ En este artículo entiendo por “cientificismo” la ideología que sobrevalora el saber científico mediante una interpretación inadecuada y superficial de lo que es la ciencia. No todo científico es un científico, y un científico normalmente no es un científico ni tiene un conocimiento efectivo del saber científico.

vo realismo es la más adecuada y viable. Como subrayaré en el texto, hay ciertos planteamientos de esa corriente que nos hacen suponer que así es.

1. *El nuevo realismo: movimiento explosivo*

Sería prematuro intentar determinar las condiciones teóricas, sociales y culturales que dieron origen en la primera década de este siglo al movimiento del nuevo realismo.² Me conformaré en este apartado con ofrecer un informe sucinto de su surgimiento y de sus líneas y autores principales.

Si bien existen antecedentes de algunos filósofos de la segunda mitad del siglo XX que, en contra de la corriente dominante, no temían hablar de ontología —como Gilles Deleuze, Roy Bhaskar o Alain Badiou—,³ el nuevo realismo surge de forma contundente, es decir, claramente consciente de su novedad teórica, con la obra del filósofo francés Quentin Meillassoux. Aunque el primer planteamiento —y el más completo— de su propuesta data de 1997 con su tesis de doctorado *L'Inexistence divine* (Meillassoux 1997), es hasta 2006 con la publicación de *Après de la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence* (Meillassoux 2006) que el nuevo realismo adquiere plena carta de ciudadanía en el pensamiento filosófico del siglo XXI. Inicialmente Meillassoux designa a su perspectiva “materialismo especulativo” o “filosofía especulativa”, y su tesis básica sostiene que es necesario superar el esquema filosófico dominante en el pensamiento moderno —tanto en las corrientes de la filosofía analítica como en las de la filosofía continental— y que él propone conceptualizar con el término correlacionismo: la suposición filosófica de que no podemos pensar más allá de la correlación sujeto-objeto o lenguaje-realidad, es decir, tal como reza el famoso *dictum kantiano*, que no tenemos acceso a la “cosa en sí”, que sólo podemos pensar los modos como accedemos a la realidad pero no la realidad en cuanto tal. Del correlacionismo se deriva el carácter antropocéntrico de la filosofía moderna, el dominio de las perspectivas lingüístico-culturalistas en el pensamiento del siglo XX, la renuncia a toda filosofía de lo absoluto y la claudicación más o menos definitiva de la razón filosófica frente al escepticismo y sus diversas consecuencias teóricas y sociales (relativismos, nihilismos, fideísmos, fanatismos). Son estas implicaciones del

² Sobre los antecedentes y las primeras discusiones del nuevo realismo, cfr. Bryant, Srnicek y Harman 2011.

³ Véase en particular el ensayo que Badiou dedicó a Gilles Deleuze (Badiou 1997). Del filósofo de la ciencia británico Roy Bhaskar, véase Bhaskar 1975 (1977).

posmodernismo lo que probablemente motivaron el arranque de la reflexión filosófica de Meillassoux.

Otros filósofos jóvenes, particularmente angloparlantes, se sumaron al planteamiento del nuevo realismo. Su primera presentación pública fue en un coloquio en el Goldsmith College de Londres, en 2007, en el que participaron, además de Meillassoux, Iain Hamilton Grant, Ray Brassier y Graham Harman. Este evento marcó el surgimiento del movimiento filosófico del nuevo realismo con el membrete de “realismo especulativo”. Con trayectorias académicas y teóricas distintas, los cuatro autores coincidían en la crítica planteada por Meillassoux al correlacionismo y en la necesidad de efectuar un retorno, a contracorriente del dominio de la epistemología en la filosofía moderna, a la ontología, e incluso a la metafísica.

Iain Hamilton Grant, filósofo británico, había publicado también en 2006 su libro *Philosophies of Nature after Schelling*, en el que, al igual que otros pensadores vinculados con el nuevo realismo, como Markus Gabriel, recupera para la discusión contemporánea el idealismo postkantiano, particularmente la filosofía de la naturaleza de Schelling. Desde esta perspectiva, Hamilton Grant considera la crítica al correlacionismo de Meillassoux una condición adecuada para elaborar una filosofía de la naturaleza en un sentido teóricamente consistente. Ray Brassier es otro de los filósofos relacionados con el primer grupo del realismo especulativo. Es autor del libro *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*, de 2007, en el que dedica un capítulo al pensamiento de Meillassoux. Es además traductor al inglés de *Après la finitude*. Brassier se propone recuperar en un sentido ontológico el tema del nihilismo que, de hecho, utiliza como una especie de *organon* ontológico. El nihilismo, dice, es “el corolario inevitable de la convicción realista de que existe una realidad independiente de la mente, la cual, a pesar de las presunciones del narcisismo humano, es indiferente a nuestra existencia y ajena a los ‘valores’ y ‘significados’ que colocaríamos sobre ella con el fin de hacerla más hospitalaria” (Brassier 2007, p. xi).⁴ Con esto se expresa bien el significado extremo de la perspectiva realista en filosofía.

Graham Harman, el cuarto de los participantes en el coloquio de Londres, es autor de una variante importante del realismo especulativo. Filósofo norteamericano proveniente de la línea fenomenológico-hermenéutica de la filosofía del siglo xx (Husserl y Heidegger), Harman ha construido el programa denominado por él *Ontología orientada al*

⁴ Las versiones en español de las citas en otros idiomas son mías.

objeto, mismo que ha conocido un éxito importante al inspirar a filósofos jóvenes desarrollos diversos en esa línea. Harman insiste en superar el carácter antropocéntrico del pensamiento filosófico y la relevancia que se ha dado al sujeto. Propone sustituir la típica dicotomía moderna entre el sujeto y el objeto por una comprensión más amplia y libre de los objetos: todo es objeto, los objetos existen independientemente de nosotros, son como sustancias autónomas que traspasan necesariamente los parámetros humanos. Más que desaparecer al sujeto, lo que se sigue es considerarlo, y considerar al ser humano en general, un objeto entre otros en la inmensidad de objetos en el mundo (Harman 2015, Harman 2011, Harman 2013).

Seguidor de la línea de Harman, el joven y prolífico filósofo norteamericano Levi Bryant matiza diversos aspectos de la ontología de los objetos con las tesis de la llamada “filosofía de los procesos” (Alfred North Whitehead, Gilles Deleuze, Bruno Latour, Manuel De Landa),⁵ que se concibe en general como el antecedente más importante del nuevo realismo en la filosofía del siglo xx. Bryant es autor de un texto sobre la ontología de Deleuze (Bryant 2008) y del libro *The Democracy of Objects* (Bryant 2011), en el que expone su propuesta de “ontología”, es decir, de una ontología en la línea de la ontología orientada al objeto, que no mantiene ningún tipo de jerarquías entre los objetos.

Aunque sin dejar de discutir las ideas de Harman y de los demás autores del realismo especulativo, han aparecido en años recientes diversos pensadores a quienes sólo mencionaré. Todos ellos merecen en otra oportunidad un informe más detallado sobre sus posturas. Así, están los norteamericanos Timothy Morton (Morton 2013), Ian Bogost (Bogost 2011), Steven Shaviro (Shaviro 2014) y Jean Bennett (Bennett 2010); los franceses Catherine Malabou y Tristan Garcia (Garcia 2010) y, desde las perspectivas de la fenomenología o la hermenéutica, el norteamericano Tom Sparrow (Sparrow 2014) y el alemán Günter Figal (Figal 2010).

Mención aparte merece el joven y prolífico filósofo alemán de la Universidad de Bonn, Markus Gabriel, quien se ha caracterizado más bien por criticar los compromisos metafísicos del realismo especulativo y los resabios de científico en el pensamiento actual desde una postura reflexiva en la línea del idealismo poskantiano y de lo que él mismo llama una “ontología trascendental” (Gabriel 2013b); es decir, nos ofrece una reflexión acerca de las condiciones que debe poseer el ser para que

⁵ Manuel De Landa es un filósofo de origen mexicano residente en Nueva York. Ha publicado libros sobre el pensamiento científico de Gilles Deleuze en la línea de lo que se llama “ontología plana”. En español puede consultarse De Landa 2011.

podamos acceder a él. Gabriel sostiene una idea particular de la “existencia”. Con recursos teóricos que incluyen los de la filosofía analítica (y en particular de Frege), afirma que la existencia no es una propiedad propia o “en sí” de los objetos, sino que sólo se determina en un campo de relaciones, en un “campo de sentido”, según su terminología (Gabriel 2015b). Esta tesis implica que no existe una única forma de existencia, sino una pluralidad indefinida de existencias (o una pluralidad indefinida de campos de sentido). De aquí Gabriel extrae la tesis polémica de que no existe la “totalidad de todo lo que existe” o, simplemente, que “el mundo no existe”: existen la mesa, los átomos, las arañas, la universidad, el unicornio, Han Solo, pero no existe el mundo (Gabriel 2015). Esta tesis va en contra sobre todo del científico, es decir, la suposición de que la forma única o básica de existencia es la existencia físico-objetiva de la que se ocupan las ciencias empírico-naturales y a la que todas las demás formas de existencia se reducen. Esto es, la suposición de que el mundo se identifica con el universo. La postura de Gabriel implica el destronamiento de la ideología más consistente y dura de la Modernidad, ésa que da por sentado que la ciencia posee un privilegio especial en el campo del pensamiento y de las formas culturales. También implica una restauración del carácter rector de la filosofía con respecto a los asuntos básicos del conocimiento y la acción.

Finalmente, cabe mencionar al destacado filósofo italiano Maurizio Ferraris, antiguo discípulo de Jacques Derrida y Gianni Vattimo, quien proviene de la línea hermenéutica de la filosofía del siglo pasado, aunque mantiene una postura crítica respecto a los excesos del deconstrucciónismo y de la Posmodernidad en general (Ferraris 2000). Entre otras ideas, Ferraris ha aportado al nuevo realismo una tipología de los objetos que permitiría deslindar con claridad entre los objetos independientes de las determinaciones humanas (objetos naturales y entes matemáticos, que tiene la propiedad de ser “inenmendables”) y los que involucran interpretaciones y determinaciones humanas (objetos sociales y culturales). Ha insistido también en distinguir entre la dimensión material de las realidades socio-culturales (la “documentalidad”) y la dimensión propiamente hermenéutica (lo susceptible de interpretación) (Ferraris 2008). Es autor, entre otros textos, del *Manifiesto del nuevo realismo* (Ferraris 2013).

2. *Contra la Posmodernidad*

Aunque el término “Posmodernidad” siempre resultó vago y equívoco, se pueden señalar ahora algunos rasgos característicos que forman

parte, más que de un discurso teórico acabado, de cierto espíritu del tiempo o de un estilo socio-cultural reconocible. Esos rasgos en su conjunto parecen ser el objeto polémico inicial del realismo especulativo y del nuevo realismo en general: “el nuevo realismo”, dice Gabriel, “no es más que el nombre para la época después de la Posmodernidad” (Gabriel 2015, p. 2). En principio, los nuevos realistas rechazan las implicaciones relativistas y el subjetivismo militante de la Posmodernidad. Su postura expresa al menos un cansancio ante el típico discurso posmoderno, deconstrucciónista y semiologista, con su insistencia exagerada en la determinación del pensamiento y la propia realidad por las estructuras lingüísticas o por la vida subjetiva, individual o colectiva. El nuevo realismo se propone volver a encontrar la realidad tras la maraña posmoderna de significados, textos, vivencias, representaciones, etc. No obstante, hay que aclarar que el nuevo realismo revela de qué manera el posmodernismo no es más que una radicalización de los supuestos teóricos básicos de la Modernidad en general, y es contra estos supuestos que habrá de ir también.

Como sabemos, la Posmodernidad se definió a sí misma de forma negativa: como el momento del fin de los grandes discursos o las llamadas “metanarrativas” (Lyotard 1979); esto es, proclama la imposibilidad de un saber y de una comprensión universal de la realidad en general y de la realidad humana en particular. Su surgimiento, a fines de los setenta del siglo pasado, tuvo mucho que ver con la crisis del socialismo y, por lo tanto, de la gran teoría marxista. Para el discurso posmoderno la crisis se extiende a toda metanarrativa (liberal, humanista, religiosa, etc.), de acuerdo con la tesis de que cualquier teoría o filosofía no es más que un “discurso” (o un “texto”), esto es, el resultado de una serie de mecanismos lingüísticos, políticos, subjetivos y demás y, por ello, que es incapaz de objetividad y verdad. La famosa hipótesis de Thomas Kuhn de la “incommensurabilidad” de los paradigmas científicos se generalizó (seguramente de manera ilegítima) a todos los campos socio-culturales. No hay medida común, no hay posibilidad de fundamentación sólida de nuestro pensamiento y nuestros saberes (a lo más podemos alcanzar una fundamentación procedimental, *à la* Habermas 1981). La realidad no existe; “la Guerra del Golfo no tuvo lugar”, reza el famoso diagnóstico del sociólogo Jean Baudrillard (Baudrillard 1991); hay que decir *Adiós a la razón*, había pedido ya el epistemólogo Paul Feyerabend (Feyerabend 1992), e incluso *Adiós a la verdad*, como clama Gianni Vattimo desde el “pensamiento débil” hermenéutico (Vattimo 2010); o, finalmente, declarar “La prioridad de la democracia sobre la filosofía” (Rorty 1991) y celebrar el advenimiento de la época posfilosófica.

Una condición histórico-intelectual que dio fuerza a las posturas posmodernas fue ese famoso episodio del pensamiento del siglo XX llamado “giro lingüístico”, del que participaron las corrientes teóricas más disímiles, desde el neokantismo (Cassirer) y la filosofía analítica (Wittgenstein, Austin, Searle) hasta la hermenéutica (Heidegger, Gadamer, Ricoeur), el estructuralismo (Foucault, Derrida) y la teoría crítica (Apel, Habermas). Todo es lenguaje, todo es signo, todo es significado: tal fue, de alguna manera, la consigna común de todos estos pensadores, el recurso con el que se permitieron combatir los resabios metafísico-dogmáticos en el empirismo, el naturalismo, el materialismo o las filosofías vitalistas. La enseñanza kantiana se llevó más allá de lo que el mismo Kant hubiera previsto. No hay experiencia directa (se terminó la metafísica de la “presencia”, según Derrida), la cosa en sí es inaprehensible e impensable, la realidad material no puede definirse con independencia de los instrumentos y aparatos técnico-científicos con los que la captamos, “el Ser que puede ser comprendido es lenguaje” (Gadamer), nada es la cosa si no la nombro... Todo lo cual da origen a lo que Gabriel y Ferraris designan como “constructivismo”, el cual “acepta que no hay absolutamente hechos en sí mismos y que nosotros construimos todos los hechos a través de nuestras formas multifacéticas de discurso y nuestros métodos científicos” (Gabriel 2015, p. 3). Todo es una construcción humana y nada escapa a esa determinación. Estos excesos del proceduralismo, lingüismo o semiología posmoderno hundieron a la filosofía y al pensamiento en general en una especie de vértigo imparable, donde todo podía relativizarse de manera indefinida.

Como sabemos, el pensamiento moderno justificó su escepticismo epistémico con el rechazo a todo dogmatismo. El pensamiento dogmático debía eliminarse para siempre. No obstante, en lugar de acabar con el dogmatismo, la radicalización posmoderna en realidad terminó, mediante el relativismo pluralista, multiplicándolo de manera indefinida. Al anular toda posibilidad de algo “común”, de verdad o realidad, el posmodernismo justifica que cada particular de la pluralidad, cada parte del todo, se afirme de forma dogmática como el lugar de la única verdad y el punto de la única razón. Cada individuo o grupo mantiene su posición como un dogma. Así, en lugar de una sola postura dogmática, la misma para todos, hay infinidad de dogmas y cada uno tiene y defiende el suyo a ultranza; queda proscrita cualquier posibilidad de comunión o acuerdo, aun básico o mínimo. O bien, dado que todo es lo mismo y todo vale igual, el posmodernismo llega a su fase meramente *nihilista*. No el nihilismo rescatado por Brassier como postura ontológica, sino el nihilismo, tal como lo denunciaba Nietzsche, como negación

de todo valor y sentido, como ánimo de negación que pulveriza toda opción y toda posibilidad.

Meillassoux ha presentado el argumento más fuerte contra el relativismo posmoderno. Según él, al suponer que la única posición epistemológica correcta, la única que podía ofrecer cierto nivel de “certeza objetiva” era un escepticismo metódico, no quedaba sino aceptar la incapacidad congénita de la razón para hablar de las cosas mismas y para tomar una posición decidida respecto a la existencia de Dios (Meillassoux 2015, p. 53 y ss.). “No sabemos”, “es indecidible”, nos dejó dicho Kant. Ello no significó al fin sino la claudicación de la razón y la apertura a la legitimación de las posiciones fideístas, irracionalistas y hasta fanáticas que han acompañado a la Modernidad dizque racionalista desde hace dos siglos como una pareja inseparable aunque incómoda. Meillassoux se propone incluso llevar hasta sus últimas consecuencias el replanteamiento filosófico del tema teológico, algo en lo que prácticamente ninguno de los demás nuevos realistas lo sigue. Se trata de un asunto que habría que retomar en otra ocasión.⁶

3. *Contra la Modernidad*

Como decíamos, para el nuevo realismo la Posmodernidad no es sino la radicalización del paradigma entero de la Modernidad. Podemos entender este paradigma como la posición teórica que, configurada por el kantismo, se caracteriza por las siguientes tesis o supuestos: 1) se establece como punto de referencia insuperable del pensamiento filosófico la correlación entre sujeto y objeto o entre lenguaje y ser contra el idealismo y contra el realismo; 2) el correlacionismo implica la suposición de que la *experiencia* en cualquiera de las distintas modalidades en que se la ha concebido (empirista, fenomenológica, científica) es el referente o la base ineludible para la construcción y justificación de todas nuestras afirmaciones acerca de la realidad; 3) la Modernidad concibe como metafísico y dogmático todo pensamiento que se proponga ir más allá del principio de la experiencia y del esquema correlacionista en general, y de ahí el carácter antropocéntrico que conlleva el pensamiento moderno; 4) por lo anterior, la Modernidad establece la prioridad de la epistemología y pone en suspenso la posibilidad de una ontología: sólo podemos conocer las maneras como accedemos al ser y no el ser en cuanto tal; 5) sobre la prioridad de la epistemología, la Modernidad

⁶ Véase mi ensayo “Devenir inmortal. La crítica de Meillassoux a la filosofía de la inmanencia de Gilles Deleuze”, en Ramírez 2016. Véase también Meillassoux 2006b.

establece el dogma científico, es decir, la suposición de que la ciencia es suficiente para decirnos lo que es la realidad, o bien que la realidad es única o básicamente lo que la ciencia nos dice que es. Explico a continuación cada uno de estos puntos.

El concepto de correlacionismo propuesto por Meillassoux ha sido uno de los aportes más exitosos y clarividentes del nuevo realismo precisamente porque permite entender la configuración conceptual de todo el pensamiento moderno, es decir, permite delimitar la forma o el supuesto que tienen en común —el paradigma— las diversas líneas del pensamiento de los siglos XIX y XX, desde el positivismo y el positivismo lógico hasta el deconstrucciónismo posmoderno, pasando por el neokantismo, la fenomenología, la dialéctica marxista, la filosofía analítica y la hermenéutica: todas estas concepciones operan con el supuesto del correlacionismo y de la prioridad de la epistemología sobre la ontología. Incluso las concepciones más alejadas de las recién mencionadas, como las filosofías de Nietzsche, Heidegger o Gilles Deleuze, todavía suponen de algún modo el correlacionismo (Meillassoux 2015, p. 67), precisamente porque el esquema correlacionista funciona al margen de cómo se conciba el polo subjetivo de la correlación, ya sea como sujeto trascendental o sustancia espiritual, sujeto fenomenológico o sujeto existencial, o bien como sujeto histórico-social o como sujeto o estructura lingüística, lógico-formal o semiológico-cultural, o incluso como subjetividad deseante, vitalista e infrarracional. En todos los casos se adopta el supuesto kantiano de que sólo podemos hablar de la realidad en relación con y desde una instancia subjetiva, humana. Jamás podemos hablar de la realidad tal cual, pues eso es metafísica sin más, un campo o una posibilidad vedados para el pensamiento. La única realidad que podemos conocer y pensar es la que “se da” o “se aparece” a nosotros en el campo de la experiencia objetiva o subjetiva, o bien la realidad en la medida en que puede nombrarse, comprenderse o formularse en un discurso o en un texto, esto es, la realidad en cuanto que es correlato de nuestro lenguaje o de nuestros saberes.

Como sabemos, la experiencia como criterio de verdad y, a la vez, la verdad como “certeza” (primero subjetivo-reflexiva y luego metódico-objetiva), es el gran giro que realiza la Modernidad en la historia de la filosofía. Ante la maraña indecidible, desordenada y asistemática del saber premoderno (medieval y renacentista), tanto en el nivel de sus construcciones metafísico-teológicas como en el nivel de los saberes particulares, Descartes instaura la vía reflexiva en la filosofía, esto es, el pensamiento que se piensa a sí mismo y busca en el mundo de las ideas, en el mundo del *cogito*, el sustento de la certeza y la ver-

dad. El criterio de la “evidencia” es para él el punto de toque que le permitirá superar los desvaríos o vaguedades de todo el pensamiento anterior. Ciertamente, Descartes concibe la evidencia todavía como un dato subjetivo o mental, y es hasta el empirismo y el propio Kant que se defenderá que la única evidencia efectiva que podemos tener es la de la experiencia externa, y que es ella la que nos puede proporcionar conocimiento ciertos y válidos, tal y como la ciencia lo demuestra. Si bien la filosofía posterior a Kant trató de superar algunos aspectos de su visión, mantuvo en general el supuesto del criterio de la experiencia. Sólo podemos hablar de lo que de alguna manera tenemos una experiencia. Otras concepciones ampliaron el ámbito o alcance de lo que entendemos por experiencia para incluir ya sea la experiencia interior o inmanente de la conciencia o bien diversas condicionantes o recursos que la acompañan, como las condicionantes históricas, sociales, etc., o bien los recursos lingüísticos, técnico-metódicos y otros. La filosofía de los siglos XIX y XX amplía la noción de experiencia propuesta por el kantismo y en esta medida refuerza y consolida el supuesto correlacionista, volviéndolo una tesis difícil de cuestionar, prácticamente un dogma insuperable. No podemos pensar más allá de la correlación ni de la experiencia. En general, no podemos pensar más allá de lo humano.

El antropocentrismo es precisamente el tercer rasgo del paradigma moderno. Aunque es cierto que el desarrollo inicial de las ciencias en la Modernidad trajo consigo un cuestionamiento al antropocentrismo de las concepciones premodernas del mundo (por ejemplo, con la paradigmática revolución copernicana), es cierto que pronto se restableció en la filosofía gracias a la priorización de la epistemología y la concepción del sujeto humano como condición, centro y garante del proceso del conocimiento. Al absolutizar la epistemología, la Modernidad adopta y generaliza la perspectiva antropocéntrica a todos los ámbitos epistémicos, sociales y culturales. Aunque el desarrollo científico apunta en algún momento a superar el antropocentrismo, el sometimiento de la práctica científica al criterio epistemológico-metodológico, esto es, al criterio de que sólo es conocimiento válido el que se ajusta a los marcos teóricos y a los aparatos e instrumentos de la actividad científica, da al traste con la posibilidad efectiva de una comprensión de la realidad más allá de las condicionantes y relatividades humanas. El antropocentrismo es un lastre no sólo para el conocimiento —muchas realidades y enfoques sobre la realidad quedan excluidos e incluso resultan invisibilizados—, sino también para el resto de las formas de pensamiento y cultura, como el arte, la tecnología, la historia, la religión, la teología, etc. La superación de este lastre es una

de las motivaciones más conspicuas del nuevo realismo en sus diferentes versiones. Qué puede significar una comprensión no humana de la realidad y cuál sería ahora el lugar de lo humano es el reto (o al menos la provocación) que el nuevo realismo propone a la filosofía.

El cuarto rasgo que mencioné del paradigma moderno es el de la prioridad de la epistemología sobre la ontología, lo que constituye, desde el punto de vista del nuevo realismo, una falacia. Se llama “falacia epistémica” a la suposición —típica de todo el dominio epistemológico moderno— de que sólo existe lo que podemos conocer: si no lo podemos conocer, no existe.⁷ Esta suposición conlleva una perspectiva al fin agnóstica y relativista: sólo existe lo que, de alguna manera, se aparece a nosotros o es accesible a nuestros aparatos cognitivos. La inversión neorrealista afirma la prioridad de la ontología sobre la epistemología y sostiene exactamente lo contrario: sólo podemos conocer lo que existe (cierto, lo que existe, existe de muchas maneras: aun para analizar un sueño tengo que soñarlo primero o, para conocer un unicornio, éste tuvo que ser inventado primero; y, en general, hay maneras de existir que no conocemos y que quizás ignoraremos siempre, pero existen). Si no existe algo, simplemente no hay conocimiento: no hay “nada” que conocer. La existencia es primero y el conocimiento viene después. Ahora bien, la afirmación de la prioridad de la existencia no tiene que entenderse, según implica la falacia epistémica, como un prejuicio irreflexivo o una posición ingenuamente dogmática: puede entenderse simplemente como la afirmación primigenia de una razón especulativa, de un pensamiento puro. La función insuperable de la filosofía que ninguna ciencia y ningún pensamiento basado en la ciencia puede eliminar.

La falacia epistémica es la condición de posibilidad del cientificismo, uno de los adversarios principales del nuevo realismo. El reto para la filosofía es expropiar a la ciencia el monopolio que ha tenido hasta hoy para definir lo que es la realidad y su aprehensión. De esta manera, la

⁷ “Here it is necessary to clarify what the epistemic fallacy is and is not about. A critique of the epistemic fallacy and how it operates in philosophy does not amount to the claim that epistemology or questions of the nature of inquiry and knowledge are a fallacy. What the epistemic fallacy identifies is the fallacy of reducing ontological questions to epistemological questions, or conflating questions of how we know with questions of what beings are. In short, the epistemic fallacy occurs wherever being is reduced to our access to being. Thus, for example, wherever beings are reduced to our impressions or sensations of being, wherever being is reduced to our talk about being, wherever being is reduced to discourses about being, wherever being is reduced to signs through which being is manifest, the epistemic fallacy has been committed” (Bryant 2011, p. 60).

prioridad de la existencia la afirma una razón pura y especulativa, una razón filosófica, un pensamiento primigenio, absoluto, que es condición de posibilidad de todo acto cognitivo. El conocimiento (la ciencia) es lo que depende del pensamiento (de la filosofía) y no al revés. Lo que existe no es, pues, lo que la ciencia afirma que existe, según sus supuestos, propósitos y procedimientos específicos. No es la ciencia la que nos enseña qué es lo que existe, pues lo que existe ya está dado y comprendido antes de que ella pueda operar (o para que pueda operar la “conciencia”: esto también vale para cuestionar al idealismo filosófico o al subjetivismo fenomenológico). La ciencia es un modo de determinar y organizar lo que existe según ciertos parámetros predeterminados. Ella no encuentra en la realidad sino lo que antes ha puesto ahí (como afirmaba Kant, aunque con un propósito distinto al mío). Para él eso era una virtud y para mí es un defecto). Por ende, lo que existe jamás puede reducirse a lo que la ciencia nos dice, y no tenemos por qué considerar que sus determinaciones y construcciones teórico-metodológicas son las únicas verdaderas y legítimas. Es una falacia otorgarle un privilegio especial al saber científico. Otras determinaciones y construcciones culturalmente operantes —el arte, el trabajo, el mito, la historia, la moral, la religión, incluso el amor— son parte también de nuestras formas de determinar lo real y, análogamente, tampoco ninguna de ellas puede presumir un privilegio especial. El régimen ontológico del nuevo realismo es un régimen democrático y no admite privilegios de ningún tipo. La realidad, y el pensamiento que la piensa, subsiste siempre más allá de todas las determinaciones que podamos hacer de ella (y de él), como una potencia abierta, un ser virtual que nada agota, un misterio que ninguna clarividencia elimina, un exceso que ninguna ordenación puede contener. Encargarse de la realidad, mantenerla como el asunto infinito de un pensamiento infinito, es la gran tarea de la filosofía y su gran responsabilidad: es la condición de posibilidad de nuestra comprensión, de nuestra creatividad, de nuestra libertad. Es cosa, pues, de corregir, y de abandonar ya, la falacia moderna, la falacia epistémica.

No obstante, en el nuevo realismo cabe delimitar dos posiciones básicas respecto a la relación entre filosofía y ciencia. Una, la de Meillas-soux, sostiene que la tarea de la especulación filosófica (ontológica) es fundar la validez de los enunciados científicos, y en particular de los que contravienen el correlacionismo epistemológico, como los de las ciencias que estudian objetos ancestrales (archifósiles), esto es, objetos que existieron antes de cualquier presencia de vida humana y de vida de cualquier tipo en el universo; así como los enunciados sobre las llamadas propiedades primarias de los objetos o, en fin, los enunciados

matemáticos. “Lejos entonces, como lo pretenden los diversos positivismos, de hacernos renunciar a la búsqueda de un absoluto, la ciencia nos prescribe descubrir la fuente de su propia absolutidad” (Meillasoux 2015, p. 54). Es necesario aclarar que la posición de Meillasoux no implica aceptar que la única función de la filosofía sea fundamentar ontológicamente a las ciencias. Ésta es sólo una de sus funciones.

Por su parte, Gabriel se interesa más bien en cuestionar el cientificismo, si bien su crítica no incluye a las ciencias como tales —una cosa es la práctica científica y otra la ideología científica—. La crítica de esta ideología es clave para la perspectiva del nuevo realismo de Gabriel y del pluralismo ontológico por el que él propugna. El filósofo alemán ha desarrollado en particular una discusión sobre el significado de “existencia”, el cual considera un término que no se define normalmente en las discusiones filosóficas (Gabriel 2013). Gabriel cuestiona la consabida concepción que identifica la existencia con la realidad físico-material cuantificada, que es en la que se sustentan o a la que se reducen las demás formas de existencia. Esta noción de existencia da por supuesto que existe el mundo, esto es, la totalidad de todo lo existente, a la que pertenece toda cosa que de suyo se considere existente. Sin embargo, Gabriel insiste, inspirado o basado en el pensamiento del lógico-matemático Georg Cantor, que la totalidad, el mundo, no existe, dado que todo lo que existe pertenece a algún campo de sentido y el mundo por definición no pertenecería a un campo de sentido. Por lo tanto, el mundo no existe, pero sí existen los objetos en infinidad de campos de sentido. Existe la Universidad Michoacana en el campo de sentido de las instituciones de educación superior mexicanas (no tendría sentido decir que la UMSNH es un conglomerado de partículas atómicas y subatómicas), y existe este escritorio en el que estoy trabajando en el campo de sentido del mobiliario de esta oficina, aunque a la vez existe en el campo de sentido del patrimonio material de mi universidad. Y existe todo aquello de lo que podamos definir el campo de sentido al que pertenece: existe Han Solo en el campo de sentido de la saga *Star Wars*, aunque no existe en el campo de sentido de los seres humanos (en el que sí existe Harrison Ford), o existe una casa que levita en el campo de sentido del sueño que tuve anoche, aunque no existe en el campo de sentido de las casas de Morelia. Los objetos pueden pertenecer a muchos campos de sentido, e incluso el llamado universo (el universo físico-material) es un campo de sentido entre otros y no posee un privilegio ontológico para definir la existencia, como tampoco las ciencias poseen un privilegio para establecer lo que existe.

Cabe aclarar que los “campos de sentido” de Gabriel son estructuras ontológicas y no construcciones subjetivas o antropológicas. Existen realmente en la medida en que adoptamos el *a priori* de que no hay existencia separada o aislada, y que la existencia no es, como ya se ha dicho desde Kant, una “propiedad propia”, sino una propiedad lógico-ontológica: es el carácter de “algo” de pertenecer a “algo” (el campo de sentido: Gabriel 2015b). La existencia se dice de la relación y no del ente aislado, ensimismado.

Por mi parte, puedo concluir este apartado con la siguiente tesis: la existencia, es decir, “el que algo aparezca en un campo”, es la evidencia fundamental del pensamiento. Se trata, *a la vez*, de una evidencia intelectual (una definición lógica) y de una evidencia empírica (siempre estamos experimentando campos de sentido). La evidencia de la existencia es, para Gabriel y para todo el nuevo realismo, el principio absoluto de la filosofía. “Pienso, luego existo” no quería decir, obviamente, que el primado lo tenía el “pienso” (el pensamiento), sino el “existo” (la existencia). Hay que recordar que Descartes no se proponía ante todo demostrar la indubitableidad del pensamiento, sino *la indubitableidad de la existencia*. La certeza del pensamiento está al servicio de la certeza de la existencia.⁸ De no haber entendido esto partió todo el equívoco antirrealista de la Modernidad.

4. Contra la metafísica y para una nueva metafísica (conclusión)

La destrucción del paradigma moderno y de sus bases teóricas lleva al nuevo realismo a lo que, desde un punto de vista histórico, era de suponerse: la recuperación de la metafísica, la posibilidad de volver a formular, una vez ajustadas las cuentas con los supuestos kantianos de la Modernidad, un nuevo pensamiento metafísico, es decir, un pensamiento acerca de la realidad tal cual o de la existencia como tal. Aunque algunos de los nuevos realistas no tienen problema con usar el término “metafísica”, otros prefieren el de “ontología” y mantienen la posición de que la metafísica es una forma de pensamiento que de ninguna manera debe restablecerse. Desde distintas perspectivas, Meillassoux y Gabriel coinciden en renunciar al término “metafísica”. El primero entiende por metafísico todo pensamiento filosófico que adopta la categoría de “necesidad”, de orden necesario, como marco ineludible para definir la existencia. Al proponer elevar la “contingencia” a categoría

⁸ Apoyo un poco mi tesis en la interpretación de la filosofía cartesiana en Villoro 1965.

ontológica primordial (la “necesidad de la contingencia”), Meillassoux supone que la metafísica es contradictoria e insostenible. Por su parte, Gabriel concibe la metafísica como todo pensamiento acerca del mundo o de la totalidad (la visión del todo), a la que enfrenta una concepción de la ontología como filosofía de la existencia en su pluralidad transfinita. Harman y otros autores de la ontología orientada a objetos no se preocupan por el uso del término “metafísica”.

Sin embargo, si entendemos la metafísica como el proyecto filosófico de pensar “más allá” de lo dado en la experiencia y más allá del ser puramente físico-material, más allá también de las categorías dominantes en el pensamiento moderno y posmoderno, entonces el nuevo realismo consiste en un restablecimiento del concepto de metafísica, aunque desde luego con una concepción totalmente distinta, si no es que opuesta, a las posiciones de la tradición, tanto de la metafísica aristotélico-tomista como de la metafísica racionalista de los modernos (Descartes, Spinoza, Leibniz). Ciertamente, la nueva metafísica o la metafísica (o la ontología) redefinida del nuevo realismo no admite una acepción única. Podemos, de forma sintética y esquemática, definir tres modalidades básicas de la metafísica del nuevo realismo:

a) La metafísica de la contingencia de Meillassoux, cuya afirmación fundamental es que podemos comprender el ser en cuanto tal si y sólo si lo concebimos como contingente y, más todavía, como necesariamente contingente (principio de factualidad: la no contingencia de la contingencia; Meillassoux 2015, pp. 87 y ss.); también si aceptamos que la afirmación ontológica la hace el pensamiento puro o especulativo, es decir, sin ninguna base o fundamento en algún tipo de experiencia (correlacionismo). De acuerdo con Meillassoux, el hecho de que la afirmación especulativa no se base en la experiencia no quiere decir que deba contradecirla. Por el contrario, un criterio de la ontología especulativa es que debe ser capaz de dar cuenta del ente tal como aparece en la experiencia y, en particular, del ente tal como lo conocen las ciencias. De esto se sigue que el realismo científico (y esa reposición reciente en la filosofía analítica de un realismo basado en las ciencias) sigue siendo correlacionista (y, por lo tanto, relativista). Sólo un realismo filosóficamente elaborado (lógico-especulativo, metafísico) puede referirse a la realidad tal cual y fundar la posibilidad y validez del conocimiento científico.

b) La metafísica de los campos de sentido de Gabriel. El joven filósofo alemán postula lo que podemos llamar una metafísica sin mundo que se concreta en una ontología de la pluralidad de campos de sentido

interconectados de manera indefinida. La implicación más importante de esta tesis es que permite cuestionar el dominio de la perspectiva epistemológico-científica al otorgar una fundamentación ontológico-racional al multiculturalismo. Mientras que el multiculturalismo posmoderno niega la posibilidad de la verdad, el nuevo realismo afirma la verdad del multiculturalismo como tal al proporcionarle un fundamento ontológico.

c) La metafísica de los objetos de Harman. Éste es el único de los autores principales del nuevo realismo que no teme usar el término “metafísica” para designar su postura filosófica ni evita recuperar el antiguo concepto de “sustancia”, esto es, la idea de un núcleo de realidad en sí, oscuro e impenetrable, que trasciende las posibilidades humanas de conocer pero que no podemos negar que existe si en verdad queremos ir más allá de todo correlacionismo. Harman propone un cuadro ontológico bastante preciso en el que la antigua dualidad entre sujeto y objeto se sustituye por la dualidad entre objeto real y objeto sensual, es decir, en el que lo que se consideraba “polo subjetivo” de la relación del conocimiento se transforma en la dimensión sensual que todo objeto posee, se relacione o no con un sujeto. Éste ya no posee ningún privilegio y Harman propone pensar la realidad más bien en términos de interobjetualidad y concebir al propio sujeto —al ser humano— como un objeto más del mundo (Harman 2011).

La fórmula “realismo ontológico-especulativo” (“especulativo” significa aquí racional puro) puede servir para caracterizar lo esencial del movimiento filosófico del nuevo realismo. Queda claro que se opone a todo tipo de idealismo (objetivo, subjetivo, dialéctico, fenomenológico), pero también a los realismos previos: el metafísico (lo real es lo necesario), el empirista (lo real es lo que experimento), el naturalista (lo real es lo físico-material) o el científico (lo real es lo que se ajusta a los aparatos cognitivos) y se opone, sobre todo, al correlacionismo posmoderno (entre el sujeto y el objeto o entre el lenguaje y la realidad).

Así, podemos formular las tres tesis básicas del realismo ontológico-especulativo, mismas que considero válidas, además de necesarias, en el contexto actual del pensamiento filosófico. Son las siguientes:

1. La realidad existe independientemente de nosotros (de la conciencia, del lenguaje, de los saberes, etc.) Esto ciertamente no es nada nuevo; si acaso, lo será para algunos filósofos.
2. El ser, el objeto, tiene prioridad sobre el conocer, sobre el sujeto; la ontología tiene prioridad sobre la epistemología. Para conocer algo,

ese algo debe existir primero (y hay mil y un formas de existir; el ser no está sometido a ningún orden necesario ni a ninguna jerarquía antropocéntrica).

3. La existencia de la realidad como tal sólo puede ser el objeto de una afirmación especulativa pura, de una aprehensión del pensamiento puro (la razón pura sí capta la “cosa en sí”). Así, se postula la prioridad del pensamiento (filosófico) sobre el conocimiento (científico).

Por mi parte, me importa defender la tesis de que, al ser “realista” y “especulativo” a la vez (lo que en el contexto de la historia de la filosofía casi parece un oxímoron), el nuevo realismo consiste en una combinación de lo mejor del espíritu filosófico: el sentido de la realidad y la verdad de los realismos y la potencia creadora del pensamiento reflexivo-racional de los idealismos. En esta medida, puedo afirmar que el nuevo realismo no es una filosofía más, sino el proyecto de construir, por fin, una *filosofía unificada*, una “ciencia filosófica” más allá de dicotomías irreductibles y sectarismos inveterados (en diálogo de sordos y ciegos) que, como quiere Gabriel, tenga como figura a Freghel (Frege + Hegel), esto es, a una figura imaginaria en la que se unen e integran lo mejor del espíritu analítico de la filosofía con la cumbre más alta del pensamiento especulativo. Es probable que esta pretensión de unidad, como en otras ocasiones en la historia de la filosofía, fracase o no se pueda cumplir. Aun así, seguirá siendo cierto que la dificultad para superar el sectarismo filosófico, es decir, la proliferación de líneas y corrientes filosóficas atrincheradas en sus supuestos y dogmas, no obedece a razones teóricas válidas, sino a meros intereses y posiciones ideológicas y, por otra parte, tampoco dejará de ser cierto que, mientras que la filosofía siga enquistada en el esquema de las divergencias irreductibles, la posibilidad de que el pensamiento pueda responder de manera adecuada y responsable a los desafíos de la realidad contemporánea disminuirá cada vez más. Mientras que los filósofos no dialoguen entre ellos, no serán escuchados por los no filósofos.

El asunto pendiente respecto al nuevo realismo puede plantearse desde la perspectiva epistemológica: ¿cuáles son los criterios que fundamentan un discurso ontológico? ¿En qué puede basarse un filósofo para proponer una concepción de la realidad? Algunos nuevos realistas han intentado restaurar la idea de una racionalidad filosófica como tal, es decir, analítica y especulativa, pura, apegada a la lógica básica, que opera en torno al planteamiento consistente de una problemática conceptual. Si bien, como he apuntado, el nuevo realismo no se basa en

la experiencia ni en cualquier otra cosa ajena al propio pensamiento, sí pretende no contradecir frontalmente los datos de nuestra experiencia o los resultados del saber científico. Es cierto que podemos discutir si ontológicamente todo es uno o muchos, si todo es objeto o no lo es, si la realidad es necesaria o contingente o incluso si en realidad no existe el todo. Lo que sí es difícil decir (al menos en nuestra época) es que el ser es una montaña montada sobre cuatro elefantes que se apoyan en una tortuga gigante que navega parsimoniosa sobre el océano del cosmos infinito.

En la medida en que, como dije, pretende hacer de la filosofía una ciencia unificada, el valor del nuevo realismo estriba ante todo en el hecho de que está logrando fomentar de un modo inédito la discusión entre las diversas corrientes filosóficas de nuestra época. Esto tiene que ver con que el tema o problema de la “realidad” es un asunto básico de toda filosofía, y que está presente de modo explícito o implícito tanto en la filosofía analítica como en la filosofía fenomenológica, por mencionar dos de las corrientes más significativas de la filosofía del siglo xx. De esta manera, todo apunta a que el nuevo realismo se configure en un futuro próximo, una vez apaciguadas las aguas que ha movido, como la nueva *koiné* de nuestro tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

- Badiou, A., 1997, *Deleuze: el clamor del ser*, trad. Dardo Scavino, Manantial, Buenos Aires.
- Baudrillard, J., 1991, *La Guerra del Golfo no ha tenido lugar*, Anagrama, Barcelona.
- Bennett, J., 2010, *Vibrant matter. A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Londres.
- Bhaskar, R., 1975 (1977), *A Realist Theory of Science*, Verso, Londres.
- Bogost, I., 2011, *Alien Phenomenology, or What It's Like to Be a Thing*, University of Minnesota Press, Mineápolis.
- Brassier, R., 2007, *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*, Palgrave Macmillan, Londres.
- Bryant, L., 2008, *Difference and Givenness: Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*, Northwestern University Press, Evanston.
- , 2011, *The Democracy of Objects*, The University of Michigan Library, Ann Arbor.
- Bryant, L., N. Srnicek y G. Harman, 2011, *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, re.press, Melbourne.
- De Landa, M., 2011, *Mil años de historia no lineal*, trad. Carlos De Landa, Gedisa, México.
- Ferraris, M., 2000, *La hermenéutica*, Taurus, México.

- Ferraris, M., 2008, *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*, Marbot, Barcelona.
- , 2013, *Manifiesto del nuevo realismo*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Feyerabend, P., 1992, *Adiós a la razón*, Tecnos, Madrid.
- Figal, G., 2010, *Objectivity. The Hermeneutical and Philosophy*, SUNY, Nueva York.
- Gabriel, M., 2013, “The Meaning of ‘Existence’ and the Contingency of Sense”, en M. Austin, P.J. Ennis, Fabio Gironi, Th. Gokey y R. Jackson (comps.), *Speculations IV: Speculations: A Journal of Speculative Realism*, Punctum Books, Nueva York, pp. 74–83.
- , 2013b, *Trascendental Ontology. Essays on German Idealism*, Continuum, Londres.
- , 2015, *Why the World Does Not Exist*, Polity Press, Cambridge. [Traducción al castellano: *Por qué el mundo no existe*, Pasado y Presente, Barcelona, 2015.]
- , 2015b, *Fields of Sense: A New Realist Ontology*, Edinburgh University Press, Edimburgo.
- Garcia, T., 2010, *Forme et objet. Un traité des choses*, Presses Universitaires de France, París.
- Habermas, J., 1987, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus, Madrid.
- Harman, G., 2011, “The Road to Objects”, *Continent*, vol. 1, no. 3, pp. 171–179.
- , 2011b, *The Quadruple Object*, Zero Books, Londres.
- , 2013, *Bells and Whistles: More Speculative Realism*, Zero Books, Londres.
- , 2015, *Hacia un realismo especulativo*, trad. Claudio Iglesias, Caja Negra, Buenos Aires.
- Lyotard, J.-F., 1979, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Minuit, París. [Traducción al castellano: *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, trad. Mariano Antolín Rato, Cátedra, Buenos Aires, 1987.]
- Meillassoux, Q., 1997, *L'Inexistence divine*, tesis de doctorado, Universidad de París I. [Disponible en <<https://es.scribd.com/doc/127012496/Quentin-Meillassoux-L-Inexistence-Divine>>.]
- , 2006, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, pref. de Alain Badiou, De Seuil, París. [Traducción al castellano: *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, trad. Margarita Martínez, Caja Negra, Buenos Aires, 2015.]
- , 2006b, “Deuil à venir, dieu à venir”, *Critique*, vols. 1–2, nos. 704–705, pp. 105–115.
- Morton, T., 2013, *Hyperobjects. Philosophy and Ecology After the End of the World*, University of Minnesota Press, Mineápolis.
- Ramírez, M.T. (coord.), 2016, *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, Siglo XXI/UMSNH, México.
- Rorty, R., 1991, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, en R. Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*, Paidós, Barcelona.
- Shaviro, S., 2014, *The Universe of Things. On Speculative Realism*, University of Minnesota Press, Mineápolis.

- Sparrow, T., 2014, *The End of Phenomenology. Metaphysics and the New Realism*, Edinburgh University Press, Edimburgo.
- Vattimo, G., 2010, *Adiós a la verdad*, Gedisa, Barcelona.
- Villoro, L., 1965, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, FCE, México.