



Pensamiento y Cultura

ISSN: 0123-0999

pensamiento.cultura@unisabana.edu.co

Universidad de La Sabana

Colombia

López-Lerma, Cristian Camilo

Ferraris, Maurizio. 2013. Manifiesto del Nuevo Realismo. Madrid: Biblioteca Nueva

Pensamiento y Cultura, vol. 18, núm. 2, diciembre, 2015, pp. 189-196

Universidad de La Sabana

Cundinamarca, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70146999010>

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

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Ferraris, Maurizio. 2013.
Manifiesto del Nuevo Realismo.
Madrid: Biblioteca Nueva

Cristian Camilo López-Lerma 
Universidad de La Sabana (Colombia)

Pensamiento y Cultura | ISSN: 0123-0999 | eISSN: 2027-5331
pensam.cult | Vol. 18-2 | Diciembre de 2015 | pp. 189-196
DOI: 10.5294/pecu.2015.18.2.10

Para citar este artículo/To reference this article

López-Lerma, Cristian Camilo. 2015. "Ferraris, Maurizio. 2013. *Manifiesto del Nuevo Realismo*. Madrid: Biblioteca Nueva". *Pensamiento y Cultura* 18 (2): 189-196. DOI: 10.5294/pecu.2015.18.2.10

Lo “real” en el “Nuevo Realismo”. La relación entre el ambiente posmoderno y el “Manifiesto del Nuevo Realismo” de Ferraris

El *Manifiesto del Nuevo Realismo* del filósofo italiano Maurizio Ferraris es una obra que responde al desarrollo de las principales corrientes filosóficas del siglo XX, específicamente contra aquellas de corte “posmoderno”, las cuales supusieron el modelo paradigmático de las diversas concepciones acerca del mundo con todas sus implicaciones sociales, económicas, culturales y políticas. El punto central sobre el que se apoya el programa discursivo de la obra de Ferraris es la crítica hacia las consideraciones ontológicas y epistemológicas sobre el mundo que, según el autor, tienen su origen a partir de la falacia “ser-saber”, lo cual no es otra cosa que el error categorial traducido en la mezcla del principio ontológico con el epistémico, esto es, que al mundo se accede de acuerdo con el reconocimiento de unos límites impuestos por unas condiciones de posibilidad de las facultades cognoscitivas. Justamente esta concepción “falaz” será aquella contra la que luchará el autor a lo largo de toda su exposición a modo de manifiesto.

Habida cuenta de esta aclaración pertinente, se podrá exponer sumariamente el plan de trabajo del autor: inicia con una exposición descriptiva, analítica y crítica de lo que llama “*realismo*”, e indica unas directrices propias del movimiento de esta concepción epistémica, fruto consecuente de la falacia ser-saber que exonera la posibilidad de una “objetividad”. Luego explica, describe y da cuenta de su pensamiento bajo la fórmula de un “nuevo realismo”, en el cual destaca la distinción entre ontología y epistemología, así como entre experiencia y ciencia, e indica la importancia de tener clara la distinción mediante unos ejemplos “reales” constituyentes y determinantes del marco histórico en los siglos XX y XXI, los cuales contienen hechos, en su mayoría políticos, con la idea implícita de su íntimo vínculo con algunos sistemas filosóficos. En un tercer momento de su exposición, critica la “deconstrucción” realizada por algunos filósofos posmodernos, indicando la necesidad de reconstruir la deconstrucción, y proponiendo en el nivel más relevante el realismo (la ontología no determinada por la epistemología) como

punto de partida, así como una explicación ejemplificada de por qué se debe partir de esta y no de otra manera. Por último, hace una inserción de su concepción filosófica acerca de la realidad en el campo cotidiano, resaltando la importancia de una vida examinada, y teniendo en cuenta elementos guía para el desarrollo de tales propósitos, elementos en esencia de pretensión veraz.

En cuanto al estilo de la escritura, la obra es susceptible de ser leída y comprendida con bastante facilidad, por lo que su lenguaje es muestra de una claridad poco vista antaño. Aunque esto se debe, probablemente, a causa de ser una obra de nuestra época, la cual responde por un *Zeitgeist* que nos compete y del cual no somos ajenos. Este aspecto queda igualmente reconocido en el prólogo, lo cual no es desdeñable en tanto que hay un reconocimiento filosófico de la contingencialidad de habitar una época, lo que invita a ser responsable de ella, tal como el autor lo enuncia cuando se refiere a la desconstrucción: desconstruir por desconstruir es una irresponsabilidad.

Sobre dos figuras filosóficas, principalmente, recae la exposición de la obra de Ferraris: la figura trascendental de Kant y la figura nihilista de Nietzsche. El primero es, según el autor, responsable del giro copernicano en la gnoseología (aunque en realidad es el giro ptolemaico, puesto que puso al hombre como centro del universo), lo que supuso el cambio de paradigma acerca de la manera como el hombre conoce y accede al mundo, de modo que hubo una transición de lo objetivo a lo subjetivo trascendental. El segundo, como crítico de la moral, fue el responsable de la dura sentencia “no hay hechos, sino solo interpretaciones”, lo que, para Ferraris, significa el detrimento de una concepción objetivista de la realidad, del mundo, a favor de una ulterior postura deconstructivista que relega a un tercer plano una posible consideración sobre el mundo externo, contra el cual se estrellan todas las desconstrucciones y construcciones realizadas por la mente humana. A esto lo llama el autor inenmendabilidad de la realidad.

Ahora bien, ¿por qué el autor pone de relieve a estos dos pensadores? Porque él ve en ellos el antecedente de los posteriores desarrollos filosóficos que se llevarán a cabo durante el siglo XX, con los llamados posmodernos, quienes, según el autor, se tomaron muy en serio los

aportes kantianos y nietzscheanos para aplicarlos a sus propias concepciones filosóficas. Por esta razón, Ferraris dice que esta es una postura “parasitaria” en tanto que el movimiento “destructor” depende de unas visiones “originales” de los dos pensadores en cuestión. Por una parte está la radicalización de las concepciones neokantianas, consistentes sobre la tesis según la cual el mundo no se puede conocer inmediatamente, sino por intermediaciones y a través de fenómenos, entonces ¿qué se debe hacer? Construir el mundo por medio de conceptos y sistemas creados por la mente humana y dar muerte a los metarrelatos, como en el caso de Lyotard. Por otra parte, está la *Nietzsche-Renaissance* en Alemania, Francia e Italia, gracias a Heidegger, Foucault y Vattimo, respectivamente. Una revitalización y “publicación internacional” del pensamiento del filósofo alemán, donde también, según Ferraris, hay una radicalización de su filosofía. Un claro ejemplo expuesto en la obra se puede hallar cuando el autor se refiere al movimiento del *pensiero debole* del filósofo italiano Vattimo, el cual se desarrolla en contraposición al pensamiento “fuerte”, característico de una racionalidad “fría” y “objetiva” que de alguna manera rechaza la solidaridad y la *pietà* propias de un deber ser sociocultural que no sea autoexcluyente. Esto tiene que ver con el pensamiento nietzscheano en tanto que la solidaridad y la propuesta multicultural son una alternativa de la interpretación.

Ahora que se han expuesto los dos pilares sobre los que se basa la crítica de Ferraris, conviene analizar, ante todo, su propia postura. Pues bien, él es un filósofo que antaño perteneció al círculo hermenéutico y al *debole pensiero*, posturas de las que él mismo tomaría distancia dado que su pensamiento, como suele suceder con los filósofos, dio un giro. Este giro consistió en el descubrimiento de la posibilidad de ofrecer una alternativa que responda por el movimiento histórico propio de nuestra época; así, analizó el fenómeno de la posmodernidad, viendo en ella el problema crucial: el error categorial de mezclar la ontología con la epistemología, o lo que es lo mismo, tomar a la epistemología por la ontología misma. Esta tesis la repetirá el autor hasta la saciedad. Ahora bien, la estructura de la obra, con ejemplos tomados de la vida “real”, sobre todo política, no permiten que tal tesis se consuma sobre sí misma.

Ahora bien, se debe recordar que el autor afirmó que los posmodernos eran “parasitarios” en tanto que fueron radicalizadores de visiones filosóficas precedentes (Kant y Nietzsche), agregando a la falacia ser-saber la de saber-poder y así dar una explicación deconstructiva y constructiva de la realidad. Pero a este propósito surge la pregunta ¿no cabe la posibilidad de que Ferraris fuera también un “parásito” en tanto crítico de la posmodernidad? Ciertamente él propone un nuevo realismo, un “borrón y cuenta nueva”, pero siempre dependerá de algo. Un reinicio, un renacimiento, una revolución, un *cambio* de paradigma siempre lo es respecto de algo que había mantenido una cierta línea de continuidad; algo así como cuando Husserl critica la duda absoluta de Descartes, indicando que no es posible semejante tipo de duda: si se duda de la existencia de esa silla, ya se está partiendo del presupuesto de la existencia de esa silla. Igualmente sucede, en mi opinión, en el caso de Ferraris, por más que él diga que está proponiendo algo nuevo (lo cual es indiscutible), lo está haciendo gracias a una condición posmoderna tan imperante que atrajo su atención y la resolución de una nueva propuesta.

La propuesta de Ferraris es novedosa e interesante. Novedosa porque propone algo tan obvio (como saber que el agua moja y el fuego quema) que no había sido atendido por el simple motivo de que a la razón le gusta complicar todo más de lo necesario; e interesante porque invita a indagar qué se entiende por nuevo realismo.

Ferraris propone analizar tres tipos de falacias, propias de la gestación del pensamiento posmoderno en general: la de ser-saber, saber-poder y cerciorarse-aceptar. Aunque, conviene aclarar, la segunda y la tercera son derivaciones de la primera, esto es, aplicaciones consecuentes que tienen que ver con todos los asuntos humanos, especialmente los de orden político. Pues bien, cuando se centra en la de saber-poder, indica que esta falacia consiste en creer que el conocimiento (lo que se sabe) únicamente sirve para el poder, para mantener y ejercer el poder, para dominar y manipular a las masas. En este apartado, la figura predominante es la del filósofo francés Foucault, quien tenía interés por la investigación de las microestructuras del poder que determinan y dominan a las sociedades. Esta idea, desde luego, no es propia de Foucault, pues la heredó de Nietzsche quien, en su *Weltanschauung*, no veía sino una inmensa, perpetua

e irracional *Wille zu Macht*. Ante esto, el autor italiano señala que el error de Nietzsche fue haber tomado lo epistémico por lo ontológico, pues no reconocer un estado “inenmendable” de lo ontológico conduce a no tener piso firme sobre el qué conocer las cosas y ¿cuál es la única manera? Interpretando. Luego Foucault se apropia de esta *Weltanschauung* que moldea a su época, figurándola de acuerdo con los fenómenos sociopolíticos y culturales de su época; fenómenos expresos en las imágenes de las instituciones sociales (los manicomios, las cárceles, las escuelas), para así hallar y analizar las estructuras de poder subyacentes a tales instituciones. La cuestión aquí realmente delicada y por la que se interesa Ferraris es que una consideración de tal tipo y magnitud significa la “apropiación” de un orden epistemológico sobre el ontológico, es decir, que toda realidad, en todos los órdenes (sociales, políticos, económicos, culturales) quedan explicados desde esa visión. Y el problema no es que quede mal explicado, precisamente el problema es que queda muy bonito, tan bonito que causa terror entre quienes se toman la molestia de pensar en tales cuestiones, pues es poco agradable, en verdad, ser vigilado por alguien a quien ni siquiera es posible conocer, aquel que vigila sin ser vigilado.

Lo que se puede percibir en este tipo de críticas es que hay ciertas *Weltanschauungen* que problematizan aún más el orden de lo real, pues el simple hecho de pensar que el poder deba tenerlo el más fuerte, y por derecho, refleja en lo sucesivo una serie de injusticias que afectan el orden de lo social. Y es posible hacer este tipo de análisis, más allá de la consideración de la falacia saber-poder, pues el análisis que Foucault hizo de las microestructuras de poder es una mediación hermenéutica bastante acertada, en tanto que da cuenta de un *Zeitgeist*. No obstante, como contra-objeción, Ferraris argumentará que estos tipos de mediaciones son meramente descriptivos, ni siquiera son propositivos, lo que lleva a la postulación de la tercera falacia, la de cerciorarse-aceptar, lo que quiere decir, en el caso de Foucault, que debe haber una pretendida “resignación” ante el fenómeno de las microestructuras del poder. Posiblemente la resignación no se resigne y Foucault proponga métodos por medio de los cuales saber ejercer tal poder, ya que el poder no se posee sino se ejerce. Aun así, Ferraris argumentaría que se estaría jugando sobre la falacia de saber-poder, y que se está dejando de lado la “inenmendabilidad” de lo

ontológico, donde toda categorización conceptual y esquemática pierde su validez en tanto constructo mental que desdeña lo real.

Dentro del esquema de la falacia ser-saber, Ferraris señala el apartado de las conceptualizaciones y sistematizaciones del cual el hombre se vale para comprender el mundo, el problema surge cuando se olvida que estas conceptualizaciones son lo que son, confundiéndose con la realidad misma. Tal es el caso del filósofo francés Derrida, conocido como el líder de la deconstrucción, quien en su obra *De la gramatología* expone que “nada” se escapa del texto, el mundo es un texto. Una visión así reduce toda la realidad al papel, a lo que el hombre conceptualmente elabora. Ciertamente, y es oportuno explicitar, Ferraris hace la distinción entre hechos naturales y hechos sociales. El autor italiano reconoce que sí hay cosas que dependen del constructo humano, como las actas legales, los matrimonios, las deudas, los compromisos escritos; pero lo que no depende, y aún más importante, es lo que existe, exista o no el hombre: las montañas, el sol, los lagos, los desiertos, el mundo. De esto se deduce que Derrida tuvo la razón, pero hasta cierto punto, pues hay cosas que dependen de la escritura, esto es, no se puede negar: si una persona extranjera no tiene sus documentos en orden, puede ser deportada a su país de origen; y esta es una realidad innegable que sucede con bastante frecuencia.

¿Qué se entiende entonces por realismo? ¿Será acaso el cosmos físico únicamente? Pues hay tantas “realidades” construidas por el ser humano que prevalecen sobre el realismo físico mismo: si uno no tiene permiso para “invadir” otro país, otro pedazo del planeta, en términos del nuevo realismo, simplemente no lo puede hacer so pena de sufrir las represalias impuestas por unas leyes impresas a modo de texto. Y este es un problema que, si bien el autor resalta en la obra, no lo hace de manera profunda con sus respectivas consideraciones. Él admite que las leyes son reales, que los matrimonios son reales en la medida en que tanto esposo como esposa deben saberlo, pero no tiene en cuenta que gran parte de las cosas son de ese tipo: la división política del mundo, los nombres de las personas, los días de la semana, el año en que vivimos, la hora de cada día, los juegos del lenguaje; en fin, un sinnúmero de “realidades” que, en la mayoría de los casos, son más

“reales” que el nuevo realismo. Tanto más real que el nuevo realismo se toma como algo dado y, por tanto, de poca importancia.

Parece ser que el nuevo realismo al que hace referencia Ferraris es lo “inenmendable” de lo ontológico, aquello contra lo que “tropieza” o “choca” toda consideración sobre el mundo, toda conceptualización y toda experiencia; aquello que se diferencia de la ciencia en tanto reflejo de la epistemología. Pero el problema de esta consideración no se hace esperar. Ciertamente se le puede acusar de realismo ingenuo, tan ingenuo que puede rozar en su calificación con una suerte de neopositivismo, ¿por qué razón? Porque el autor se remite a lo real en tanto aquello contra lo que nos “enfrentamos”, pero no valora lo suficiente el poder del lenguaje en tanto intermediario de nuestras posibilidades cognoscibles y el mundo mismo. Ciertamente la pantufla es pantufla llamémosla así o de otra manera, pero sabemos que es pantufla porque la hemos “bautizado” por medio del lenguaje. Podríamos referirnos a ella sin lenguaje, pero solo de manera ostensiva, y uno no se está refiriendo a las cosas de esa manera todo el tiempo. El caso, y a lo que se desea llegar, es a resaltar la importancia del aparato discursivo del cual dispone el hombre para acceder a la realidad. Que el hombre sepa que existe el mundo externo es algo tan trivial como sabido por nuestra época. Se debe valorar el poder discursivo y creativo del hombre. La superficie de lo “inenmendable” de lo ontológico es tan lisa y pulida que la figura discursiva del hombre simplemente no podría mantenerse en pie y mucho menos caminar.