

DESPUÉS DE KANT, ¿LA POSVERDAD?  
LA ANCESTRALIDAD Y LA METÁFORA EN  
QUENTIN MEILLASSOUX Y GRAHAM HARMAN

*AFTER KANT, ¿POST-TRUTH? ANCESTRALITY AND METAPHOR  
IN QUENTIN MEILLASSOUX AND GRAHAM HARMAN*

Juan Manuel Cincunegui  
10.26754/ojs\_arif/arif.202216367

RESUMEN

Contra la ontología kantiana, y el idealismo en todas sus formas, Quentin Meillassoux nos propone un retorno a la contingencia absoluta más allá de la incognoscibilidad que impone el círculo correlacional, mientras que Graham Harman, por medio de la estética, nos invita a recuperar la dignidad de una realidad que exige ser tratada de manera irreductible.

Frente al uso extendido de las nuevas tecnologías de la manipulación y la propaganda, que han conducido a la exacerbación de la vigilancia y la tergiversación de la verdad hasta su completa inadecuación respecto a la realidad, convirtiendo a la libertad en un mito, Meillassoux y Harman nos proponen una «recuperación del realismo», sugiriendo una exterioridad insubsumible e inapropiable, pero expresada a través de la matemática y la estética. En este contexto abordamos lo ancestral y la metáfora como vías privilegiadas de la filosofía. Qué significación política tengan sugerencias de este tipo, es algo que resulta a esta altura difícil de calibrar. Sus consecuencias teóricas están más allá de la voluntad de ambos autores.

**PALABRAS CLAVE:** Realismo especulativo, Correlacionismo, Kantismo, Idealismo, *Madhyamaka*, Posverdad.

ABSTRACT

Against Kantian ontology, and idealism in all its forms, Quentin Meillassoux proposes a return to absolute contingency beyond the unknowability imposed by the correlational circle, while Graham Harman, through aesthetics, invites us to recover the dignity of a reality that demands to be treated in an irreducible manner.

Recibido: 03/01/2022. Aceptado: 19/05/2022

*Análisis. Revista de investigación filosófica*, vol. 9, n.º 1 (2022): 51-75

ISSNe: 2386-8066

Copyright: Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo una licencia de uso y distribución "Creative Commons Reconocimiento No-Comercial Sin-Obra-Derivada 4.0 Internacional" (CC BY NC ND 4.0)

In the face of the widespread use of new technologies of manipulation and propaganda, which have led to the exacerbation of surveillance and the distortion of truth to the point of its complete inadequacy with respect to reality, turning freedom into a myth, Meillassoux and Harman propose a “recovery of realism”, suggesting an unsubsumable and inappropriate exteriority, but expressed through mathematics and aesthetics. In this context we address the ancestral and metaphor as privileged avenues of philosophy. What political significance such suggestions have is difficult to assess at this stage. Their theoretical consequences are beyond the will of both authors.

**KEYWORDS:** Speculative realism, Correlationism, Kantism, Idealism, *Madhyamaka*, Post-truth.

## 1. MÁS ALLÁ DEL CORRELACIONISMO

En el prólogo de *Después de la finitud*, Alain Badiou, el mentor de Quentin Meillassoux, articula su peculiar manera de concebir la práctica filosófica. A continuación, de manera apretada, describe el problema central, la pregunta candente, que anima la empresa de su discípulo.

En este contexto, articula una pregunta incisiva: «¿Es para curar qué herida, para extraer qué astilla de la carne de la existencia, que yo me he convertido en filósofo?». Interrogante que responde haciéndose eco de una reflexión de Henri Bergson sobre la fidelidad —una de sus preocupaciones centrales—, tanto en su carácter positivo, como cuando aborda el tema de las condiciones de «la conversión, la convicción, la resolución y la persistencia», como cuando estudia su aspecto negativo, «las vacilaciones, las dudas y la retirada» en cualquiera de las cuatro esferas donde se manifiesta lo que él llama «la verdad»: en el amor, en el arte, en la política y en la ciencia. La fidelidad (en este caso, la fidelidad que guía la vocación de un filósofo, pero también podría referirse a un músico o a un matemático) es lo que hace posible que un ser humano sea capaz de renunciar a su felicidad, o incluso a sus condiciones de vida, para resolver lo que para otra persona puede parecer una nimiedad.

En este marco, nos dice Badiou, la pregunta candente que guía la empresa especulativa de Meillassoux gira en torno a un problema que está en la base de la filosofía crítica de Kant, y que condujo con su respuesta a partir la historia del pensamiento en dos:

Este problema, planteado en su forma más clara por Hume, trata sobre la necesidad de las leyes de la naturaleza. ¿De dónde puede provenir esa pretendida necesidad, en

la medida que, indiscutiblemente, la experiencia sensible, de la que proviene todo lo que sabemos o creemos saber sobre el mundo, no puede garantizar ninguna? La respuesta de Kant, como sabemos, concede a Hume que todo proviene de la experiencia. Pero al no ceder acerca de la necesidad de las leyes de la naturaleza, cuyas forma matemática y concordancia con la observación empírica son conocidas a partir de Newton, Kant debe concluir, en efecto, que esta necesidad, al no poder provenir de nuestra recepción sensible, debe tener otra fuente: la actividad constituyente de un sujeto universal que Kant denomina el «sujeto trascendental» (Meillassoux, 2015, 16).

De acuerdo con Badiou, el pensamiento moderno está obligado a dar cuenta de esta distinción entre la recepción empírica y la constitución trascendental. Meillassoux nos ofrece una respuesta «sorprendente» al problema. Siguiendo a Kant, sostiene que en el marco que establece la filosofía trascendental, la necesidad queda a salvo. Sin embargo, como Hume, sostiene que más allá del círculo que impone la correlación trascendental, no hay fundamento necesario para las leyes de la naturaleza. Lo único absolutamente necesario es que las leyes son contingentes. De este modo, Meillassoux se opone a la metafísica clásica, por un lado. Y, por el otro, hace lo propio con la filosofía crítica, fundada en la partición entre lo empírico y lo trascendental.

Ahora bien, el punto de partida de la argumentación es, aparentemente, una cuestión empírica. Después de retornar a la teoría de las cualidades primarias y secundarias articulada originalmente por Descartes y Locke, Meillassoux se vuelve a un problema que enfrentan las ciencias como la arqueología, la paleontología, o la astrofísica con el fin de juzgar el estatuto de las afirmaciones de verdad que producen en relación con realidades que son anteriores a la aparición misma de la vida humana. Es decir, anteriores a la emergencia de uno de los polos del círculo correlacional: la consciencia.

De este modo formula Meillassoux las implicaciones de la teoría de las cualidades primarias y secundarias. Por un lado, tenemos las cualidades sensibles o secundarias, relativas a los afectos y percepciones. Estas cualidades no existen en la cosa independientemente de quien las siente o las percibe. En la cosa-en-sí-misma, independientemente de la relación que tenemos con ella, esas cualidades afectivas y perceptivas no pueden subsistir.

¿Significa esto que somos nosotros quienes proyectamos enteramente en la cosa esas cualidades sensibles, como durante nuestros sueños proyectamos imágenes sobre el espacio vacío de la consciencia? No. Las cualidades sensibles son percibidas en la cosa que *suscita* las sensaciones y sentimientos. De este modo, lo que tenemos

es una relación: la que se da entre el mundo y la consciencia. El dominio de lo sensible no pertenece, ni al dominio de la consciencia (como ocurriría en el sueño o la imaginación), ni a la cosa (como una propiedad intrínseca de la misma). Lo sensible se establece en la relación entre la cosa y el yo (o consciencia) (Meillassoux, 2015, 24).

Ahora bien, Meillassoux no cuestiona esta explicación, sino la distinción misma entre cualidades primarias y secundarias. Mientras que para Descartes estas propiedades primarias (las propiedades del «en sí» en contraposición al «para mí») eran identificadas con la extensión, en términos contemporáneos se referirían a «todo lo que puede ser formulado en términos matemáticos», en contraposición a las meras percepciones o sensaciones. De este modo, (1) lo sensible no existe independientemente de la relación del mundo con el sujeto; (2) las propiedades matematizables del objeto no están constreñidas a la relación (*Id.* 26).

Desde Kant esta tesis cartesiana-lockeana resulta insostenible, nos dice Meillassoux, porque lo que ha ocurrido es que el pensamiento ha quedado cautivo en sí mismo, y ya no puede comparar al mundo en sí, con el mundo tal como es para nosotros. El mero hecho de intentar representar el en sí, nos dice, lo convierte en un para nosotros: lo que nos condena a no poder conocer nada más allá de nuestra relación con el mundo. En este sentido, lo que caracteriza a la filosofía contemporánea es su defensa a ultranza del principio de inseparabilidad del acto de pensar y sus contenidos. Este principio de inseparabilidad es al que se refiere Meillassoux con el término «correlacionismo»: nuestro conocimiento solo puede vincularse con aquello que le es «donado» al pensamiento. Nunca con una entidad subsistente por sí misma.

La revolución kantiana apuntaba a la metafísica realista en su versión dogmática o ingenua. La principal tarea de Kant consistía en «redefinir la objetividad» propuesta por el realismo, que la explicaba a partir de la noción de «adecuación» de la representación respecto a la cosa-en-sí.

Ahora bien, habiendo convertido lo en-sí en inaccesible, a las representaciones no les quedaba otra validez que aquella que provenía de la intersubjetividad, incluso en el dominio de la ciencia, donde la verdad ya no pretendía ser una correspondencia con lo real de suyo, lo en-sí, sino, más modestamente, lo que, habiéndose donado a la comunidad científica, era compartido por ella. Esto supuso, a partir de entonces, que los filósofos fueran conminados a una obligada conversión: o se declaraban fieles al realismo dogmático juzgado un residuo de un orden perimido, o juraban lealtad a alguna variante de la nueva dispensación cuya esencia es el correlacionismo. Como dice Meillassoux:

El correlacionismo consiste en descalificar toda pretensión de considerar a las esferas de la subjetividad y de la objetividad independientemente una de la otra. No solo hay que decir que nunca aprehendemos un objeto «en sí», hay que decir que nunca aprehendemos un sujeto que no esté siempre-ya en relación con un objeto (*Id.* 29).

A la correlación, sin embargo, le acecha un problema aparentemente irresoluble: el de la exterioridad. Porque si bien el correlacionismo insiste en la existencia de un vínculo originario de la conciencia o el lenguaje con una exterioridad radical, paradójicamente, lo que se oculta, es una suerte de «enclaustramiento en relación con un afuera semejante». El correlacionismo nos ofrece una suerte de «jaula transparente». La exterioridad es enteramente relativa a nosotros: es afuera solo en relación con nosotros mismos. En ese sentido, el diagnóstico de Meillassoux es que los modernos han perdido irremediablemente el *Gran Afuera*, el Afuera mayúsculo al que aspiraban los pensadores precríticos, un Afuera que no era en modo alguno relativo a nosotros (*Id.* 32).

En este punto el filósofo francés lanza su órdago. Para hacerlo, nos presenta, como decíamos, con un problema aparentemente empírico, que fuerza al pensador a descubrir la fuente de lo absoluto. El problema es el que supone la *ancestralidad*, definida como aquello que es anterior a la aparición de la vida humana; el problema que supone el *archifósil*, que indica la existencia de una realidad ancestral. Si la ciencia es capaz de formular enunciados referidos, por ejemplo, a la edad del universo, o la formación de las estrellas o la Tierra, ¿qué suponen para el correlacionismo estas pretensiones de verdad? En este sentido, se pregunta Meillassoux:

¿De qué hablan los astrofísicos, los geólogos o los paleontólogos cuando discuten la edad del Universo, la fecha de la formación de la Tierra, la fecha del surgimiento de una especie anterior al hombre, la fecha del surgimiento del hombre mismo? ¿Cómo captar el *sentido* de un enunciado científico que se refiere explícitamente a un dato del mundo postulado como anterior a la emergencia del pensamiento, e incluso de la vida, es decir, *postulado como anterior a toda forma humana de relación con el mundo*? O, para decirlo con más precisión: ¿cómo pensar el sentido de un discurso que hace de la relación con el mundo —viviente y/o pensante— un hecho inscripto en una temporalidad en el seno de la cual esa relación solo es un acontecimiento entre otros, inscripto en una sucesión de la cual no es más que un jalón, y no el origen? ¿Cómo puede la ciencia simplemente pensar tales enunciados, y en qué sentido se les puede atribuir una eventual verdad? (*Id.* 36).

Es posible pensar en dos tipos de sentido en relación con estos enunciados. Por un lado, podemos pensarlo en un sentido inmediato o realista. Por ejemplo, si

el enunciado dice: «un acontecimiento x se produjo tantos años antes de la emergencia del hombre» y aceptamos literalmente dicho enunciado ancestral, estamos afirmando que el enunciado tiene un sentido último.

En cambio, si a dicho enunciado respondemos con la creencia de que, efectivamente, «un acontecimiento x se produjo tantos años antes de la emergencia del hombre, *pero solo para el hombre*», la salvedad que hemos agregado al final de la frase preserva la posibilidad de enunciar un sentido más profundo que el enunciado original. Esa salvedad es lo que le permite al correlacionista preservar como último el sentido que él defiende: el de la inseparabilidad sujeto-objeto.

Con el fin de clarificar lo que está en juego, prestemos atención a la distinción que encontramos en la teoría metafísica budista de las dos verdades. Las interpretaciones sobre las mismas son muy variadas, y coinciden en muchos sentidos con las alternativas que se esgrimen a lo largo de la historia de la filosofía occidental. Por ese motivo, me enfocaré exclusivamente en la presentación de la escuela *Madhyamaka*, cuyo pionero fue el pensador indio Nāgārjuna.

Esta escuela enuncia dos tipos de verdades. Las verdades últimas y las verdades convencionales. Las verdades convencionales son aquellas que se esgrimen en el seno de una comunidad de hablantes. En el caso que estamos analizando, se refiere a la comunidad científica, que despliega un determinado «juego de lenguaje» que permite el establecimiento de realidades relativas, definidas en función de objetivos pragmáticos, esto último en sentido amplio. Por ese motivo, podemos hablar de las verdades relativas de manera análoga al modo en el cual se refieren a la verdad o a la realidad los constructivistas sociales. Todos los fenómenos sociales, nos dicen los constructivistas, son producidos socialmente. Todas las entidades que las comunidades reconocen como reales son concebidas como verdaderas convencionalmente en el seno de una comunidad lingüística. El constructivismo, evidentemente, echa sus raíces, aunque es una iteración del mismo, en el correlacionismo de origen kantiano.

Ahora bien, la verdad última, por el contrario, se refiere a la naturaleza última de las verdades convencionales. Esta es una posición metafísica que se esgrime de manera parasitaria a partir de la consideración de las verdades convencionales. De acuerdo con Nāgārjuna, la naturaleza última de todas las entidades convencionales es que están vacías de existencia inherente. No existen por sí mismas, sino exclusivamente en el marco de un orden o juego del lenguaje. De este modo se reconoce la inseparabilidad, en este caso en términos conceptuales, entre las entidades aprehendidas en el seno de una comunidad y su orden lingüístico. Conformando de este modo una totalidad correlativa.

En este caso, el «Afuera» es el vacío de existencia inherente, que no es lo mismo que un nihil o nada, es la ausencia de existencia sustantiva, la ausencia de un en sí más allá del orden correlacional. En este sentido, la formulación es puramente negativa. Más allá del círculo de apariencias que establece la comunidad de hablantes, no hay realidad posible. (Garfield, 2015, 83-90).

Esto no conlleva necesariamente la adherencia a una formulación idealista. La escuela *Yogācāra* (conocida como la Escuela de la Mente Sola) reduce a todos los entes a meros fenómenos, apariencias para una consciencia. A diferencia del esquema trascendental, sin embargo, cancela la exterioridad convencional, convirtiéndola en mera proyección de la consciencia. En el caso del *Madhyamaka*, en cambio, sujeto y objeto, mente y mundo tienen existencias separadas «convencionalmente». Sin embargo, desde el punto de vista último, están vacías de existencia inherente, porque son mutuamente coemergentes. Es decir: son inseparables, son los dos polos que conforman el *mandala* o círculo correlacional.

Volvamos ahora a los enunciados sobre las realidades ancestrales de la ciencia contemporánea, y a la significación de la salvedad impuesta por el correlacionista. El correlacionista acepta el enunciado científico sobre las entidades ancestrales de manera análoga a la que el filósofo madhyamika acepta la exterioridad del objeto o mundo respecto al sujeto o mente. Sin embargo, su salvedad delata que esta exterioridad es meramente convencional, porque en última instancia, los hechos enunciados como ancestrales, previos a la emergencia misma de la consciencia, solo pueden considerarse independientes en el marco de un orden o juego de lenguaje específico que es el de la ciencia, que no es último en el orden de la realidad. Lo que es último en el orden de la realidad es el modo en el cual el correlacionista define la naturaleza última de los fenómenos.

Al correlacionista le está vedado aceptar como último el sentido literal de un enunciado ancestral, porque de hacerlo, esto lo conduciría a una sucesión de absurdos filosóficos. Al decir que «un acontecimiento x se produjo tantos años antes de la emergencia del hombre», el correlacionista solo puede aceptar el sentido convencional al que apunta la ciencia en su dominio experimental y discursivo. Agregando la salvedad «solo para nosotros» (los hombres de ciencia, en función de nuestra autoridad discursiva) se preserva, más allá del orden discursivo de la ciencia, un sentido más original: el que instituye la correlación.

De acuerdo con Meillassoux, «la objetividad se definía desde Kant no en referencia al objeto en sí [...] sino en referencia a la universalidad posible del enunciado objetivo». Es decir, para el correlacionismo, es «la intersubjetividad del enunciado ancestral [...] lo que garantiza la objetividad, y entonces la verdad»

(Meillassoux, 2015, 44). Y esto es así, como hemos visto, porque de acuerdo con el correlacionista, el referente, la exterioridad a la que hipotéticamente apunta el enunciado respecto al acontecimiento  $x$  que se produjo en el pasado remoto, es, literalmente, impensable. El mundo, para el correlacionista, nos dice Meillassoux, solo tiene sentido porque es dado-a-un-ser viviente o pensante.

Llegados a este punto, Meillassoux acorralla al correlacionista con los siguientes interrogantes:

¿Por qué esta interpretación de la ancestralidad es evidentemente insostenible? Y bien, para entenderlo basta con plantear al correlacionista la siguiente pregunta: pero ¿qué paso entonces hace 4,56 miles de millones de años? ¿La acreción de la Tierra tuvo lugar sí o no?

En un sentido sí, responderá, puesto que los enunciados científicos que indican semejante acontecimientos son objetivos, es decir, están verificados de manera intersubjetiva. Pero en un sentido no, agregará, puesto que el referente de tales enunciados no puede haber existido del modo en que está ingenuamente descrito, es decir, como no-correlacionado con la conciencia (*Id.* 46).

Esta es la gracia del argumento del archifósil, que nos obliga a elegir entre dos versiones que ahora se descubren irreconciliables. Si decidimos que la verdad última es la que enuncia el correlacionista, entonces el enunciado científico se convierte, necesariamente, en ilusorio. Es decir, o bien lo que aconteció (el ser) no es coextensivo a la manifestación, porque no había nadie cuando el ser acontecía, o lo que el científico enuncia sobre lo acontecido hace 4,56 miles de millones de años solo aconteció para una comunidad y por ende solo tiene validez intersubjetiva.

Los hechos que aquí se enuncian, sin embargo, pretenden haber acontecido en un pasado que no se manifestó a nadie. Y no solo eso, sino que pretenden haberse fechado con precisión. Eso supone, para el realista, que es posible pensar el propio ser en su absoluta exterioridad con respecto a su manifestación, es decir, al modo que se da en el círculo de la correlación: la materia fósil que el científico investiga se da en el presente, pero es muy anterior a la donación (*Id.* 43).

Ahora bien, el correlacionista, como ya hemos señalado, no puede aceptar esta deriva, porque la solución trascendental al problema de la apariencia y la realidad es justamente convertir en mera apariencia o ilusoriedad la creencia realista de que existe un ser en sí, un afuera absoluto. En este punto, la tentación del correlacionista es reducir el enunciado de la ciencia al mismo nivel de los enunciados y creencias de la vida cotidiana, o los enunciados contruidos socialmente, como ocurre en la historia que relata Jangya Rol-bay-dor-je para ilustrar la naturaleza de las existencias meramente nominales de acuerdo a la filosofía budista:

Hacer presentaciones de lo que es y no es correcto en el contexto de meras nominalidades es lo más factible. Por ejemplo, había dos aldeanos que fueron a una ciudad para ver los lugares de interés. Entraron en un templo y empezaron a mirar las pinturas, tras lo cual uno de ellos dijo: «Aquel que tiene un tridente en la mano es Nārāyana; el otro que tiene una rueda en la mano es Maheshvara». El otro aldeano dijo: «Te equivocas; el que sostiene un tridente es Maheshvara, y el que sostiene una rueda es Nārāyana». Y así discutieron.

Un santón errante estaba cerca. Se acercaron a él y cada uno expuso su pensamiento. El santón pensó: «Siendo murales en una pared, estos no son ni Maheshvara ni Nārāyana». Aunque lo sabía, no dijo: «Estos no son dioses, sino pinturas». En cambio, de acuerdo con las convenciones del mundo, dijo a los dos aldeanos que uno de ellos tenía razón y el otro no. Al hablar así, se cumplieron los deseos de los dos aldeanos, y el vagabundo tampoco incurrió en la culpa de decir una mentira.

Del mismo modo, aunque todos los fenómenos no tienen un establecimiento objetivo, presentaciones como «esto es correcto, y aquello es incorrecto», son factibles en el contexto de meras nominalidades (Hopkins, 1995, 99-100).

De acuerdo con Meillassoux, el archifósil pone en evidencia hasta qué punto el correlacionismo es una suerte de idealismo extremo. Como hemos visto, el correlacionista no puede admitir esta materia sin humanidad de la que habla la ciencia, esa realidad en sí más allá de la consciencia. Por ese motivo, la ancestralidad es un problema filosófico de envergadura, porque nos obliga a pensar la capacidad de las ciencias experimentales a producir un conocimiento original sobre aquello que es previo, anterior o ajeno a toda presencia humana, y hacerlo en su forma matemática.

En cierto sentido, como en la argumentación kantiana y posterior, de lo que se trata es de determinar cuáles son las condiciones de posibilidad de un conocimiento que se articula por medio de enunciados ancestrales como los que produce la ciencia moderna. Se trata de una pregunta que parece exigir para su respuesta un argumento trascendental, como el que utilizaron de manera recurrente, desde Kant, todos los correlacionistas en sus diversas iteraciones: Hegel, Heidegger, Wittgenstein o Merleau-Ponty (J. M. Cincunegui, 2013).

No obstante, lo que es peculiar de la argumentación requerida en este caso es que debemos abandonar lo trascendental, nos dice Meillassoux, manteniéndonos a igual distancia del realismo ingenuo y de la sutileza correlacional, «que son las dos maneras de no ver la ancestralidad como problema». Esto implica, ni más ni menos, como decíamos al comienzo de esta sección, obligarnos a pensar en la significación y peculiaridad de la filosofía y su práctica, además de la fidelidad

que exige un pensamiento genuinamente filosófico. Dice Meillassoux, en buena medida haciéndose eco del pensamiento de su mentor, Alan Badiou:

Debemos comprender, en suma, que la ventaja del filósofo sobre el no-filósofo a este respecto es que solo el filósofo puede asombrarse, en el sentido fuerte del término, del sentido simplemente literal del enunciado ancestral. La virtud de lo trascendental no es convertir al realismo en ilusorio, sino convertirlo en asombroso: en apariencia impensable y sin embargo verdadero, y en función de lo anterior, en eminentemente problemático (Meillassoux, 2015, 50).

## 2. ESO QUE LLAMAMOS POSVERDAD

Vivimos una época que muchos denominan «de la posverdad». Una época en la cual, los hechos objetivos, lo fáctico, la realidad pura y dura, tiene una influencia mermada sobre los imaginarios sociales y el estado de opinión pública. En contraposición, lo que moviliza y define la agenda social y política son las emociones y las creencias personales que, en esta época también denominada «de la vigilancia», están crecientemente sujetas a operaciones de manipulación que han conducido a una exacerbación de la llamada «manufacturación del consenso», debido a la hiperconectividad y la concentración del poder que facilitan las nuevas tecnologías digitales.

El fenómeno de eso que llamamos posverdad no es nuevo, aunque es cierto que la exacerbación en la fabricación de hechos distorsionados o ficticios, con el propósito de crear e influenciar la opinión pública, para gobernar los comportamientos de las poblaciones mediante la utilización de las nuevas tecnologías de la información y el manejo de datos, haya convertido en evidente el peligro que suponen este tipo de fenómenos para la democracia.

El término «posverdad» alcanzó relevancia global durante la campaña electoral que condujo a la presidencia de los Estados Unidos a Donald Trump. Sin embargo, son muchos los que consideran que este fenómeno está estrechamente asociado a la antigua noción de la propaganda y la «fabricación de consentimiento» que Noam Chomsky y Edward S. Herman analizaron en su libro de 1988. Como señalaban entonces los autores:

Los medios de comunicación de masas actúan como sistema de transmisión de mensajes y símbolos para el ciudadano medio. Su función es la de divertir, entretener e informar, así como inculcar a los individuos los valores, creencias y códigos de comportamiento que les harán integrarse en las estructuras institucionales de la sociedad. En un mundo en el que la riqueza está concentrada y en el que existen

grandes conflictos de intereses de clase, el cumplimiento de tal papel requiere una propaganda sistemática (Chomsky y Herman, 1990, 21).

Es cierto que las condiciones materiales que facilitan esa propaganda sistemática han exacerbado y personalizado la transmisión de mensajes y símbolos, inculcando una pluralidad de valores, creencias y códigos, que en muchos sentidos tienen hoy un objetivo diferente al que se animaba en la dispensación anterior, teniendo en cuenta el desacoplamiento del Estado y las grandes corporaciones globales, que ponen en entredicho la autoridad y legitimidad de los Estados con el fin de imponer sus prerrogativas desde fuera del sistema político, o a través de un sistema político cooptado por el mercado.

Como ha señalado Wendy Brown, la «soberanía menguante de los Estados» —si la contrastamos con el modo en el cual dicha soberanía se ha concebido tradicionalmente— tiene como contracara la formación de una «cuasisoberanía» o «pseudosoberanía» proyectada sobre el mercado financiero global que pretende poner coto al poder de los Estados. Esto confirmaría, la «crisis del Estado nación», tal como Hannah Arendt lo teorizó, o el fin de la «forma nación», como se explica en términos marxistas (Brown, 2015, 20). En este marco, vale la pena volver a la caracterización que hace Wolfgang Streeck sobre la crisis de la democracia actual:

Como señala Wolfgang Streeck, la democracia se caracteriza por ser un tipo de régimen que, «en nombre de los ciudadanos, utiliza la autoridad pública para modificar la distribución de los bienes que resultan de las fuerzas de mercado». En contraposición a la democracia, los gobiernos plutocráticos que asumen los mandatos y principios neoliberales son aquellos que suprimen las demandas de la sociedad, especialmente aquellas demandas que provienen de los trabajadores sindicalizados y otros actores sociales. El Estado que los gobiernos neoliberales aspiran a construir es un Estado fuerte, pero orientado a torcer la voluntad popular. Como señala Streeck, «el mercado puede volverse inmune a los correctivos democráticos a través de una reeducación neoliberal de los ciudadanos o a través de la eliminación de la democracia». En el primer caso, de lo que se trata es de adoctrinar al público sobre la teoría económica estándar que promueve el gobierno. Un ejército de fundamentalistas del mercado invaden los estudios de televisión, las radios y otros medios de prensa explicándonos por qué razón la justicia del mercado, en contraposición a la justicia social, es la única justicia posible (J. M. Cincunegui, 2018).

Sin embargo, las tensiones y contradicciones de un orden que, por un lado, pretende mantener las formas institucionales de la democracia, al tiempo que impone fronteras inexpugnables entre las esferas de la reproducción social, la política y la ecología, por un lado, y la economía por el otro (Fraser y Jaeggi, 2018), con el fin

de eludir la mirada pública fiscalizadora sobre el capital, explican la deriva global autoritaria de los últimos años, manufacturada a través de un poderoso entramado comunicacional, sobre la base de los desquicios psicosociales que afectan a grandes porciones de las sociedades contemporáneas, golpeadas por la incertidumbre, la alienación, la precarización y las experiencias de extrema vulnerabilidad que han producido las guerras, la amenaza del terrorismo, la exclusión y la desigualdad, y el creciente impacto del deterioro medioambiental.

De acuerdo con Wendy Brown, existe una estrecha relación entre las doctrinas neoliberales que formularon los pioneros del movimiento, autores como von Mises, Hayek o Friedman, y el «odio a la democracia». Para estos autores, existía en las sociedades organizadas bajo la forma institucional de los Estados sociales que caracterizaron el welfarismo, un «exceso de democracia». Como señala la autora, todos los neoliberales utilizaban esta expresión como reproche ante los movimientos sociales inspirados por el anhelo de ampliar la acción estatal bajo la guía de las decisiones democráticas. Dice Brown:

Los intelectuales neoliberales difieren en su antagonismo con lo político, especialmente en sus esfuerzos por restablecer la relación Estado-economía y limitar la democracia. Milton Friedman y Friedrich Hayek consideraron que lo político era un ámbito que se expandía peligrosamente y que tenía que estar estrechamente ligado y ajustado a los propósitos neoliberales. Los ordoliberales se acercaron a Carl Schmitt, tratando de construir el Estado fuerte necesario para el orden económico y la estabilidad, al tiempo que le daban una forma tecnocrática y lo aislaban de las exigencias democráticas (Brown, 2019, 61).

En este contexto, debemos entender los fenómenos descritos por Shoshana Zuboff, de lo que ella denomina el «capitalismo de la vigilancia». En la primera página de su libro de 2019, en la que explora las formas de mercado y las lógicas de acumulación de esta nueva fase del capitalismo, lo define del siguiente modo:

1. Nuevo orden económico que reclama para sí la experiencia humana como materia prima gratuita aprovechable para una serie de prácticas comerciales ocultas de extracción, predicción y ventas.
2. Lógica económica parasítica en la que la producción de bienes y servicios se subordina a una nueva arquitectura global de modificación conductual.
3. Mutación inescrupulosa del capitalismo caracterizada por grandes concentraciones de riqueza, conocimiento y poder que no tienen precedente en la historia humana.
4. El marco fundamental de una economía de la vigilancia.
5. Amenaza tan importante para la naturaleza humana en el siglo XXI como lo fue el capitalismo industrial para el mundo natural en los siglos XIX y XX.
6. Origen de un nuevo *poder instrumental* que impone su dominio sobre la sociedad

y plantea alarmantes contradicciones para la democracia de mercado. 7. Movimiento que aspira a imponer un nuevo orden colectivo basado en la certeza absoluta. 8. Expropiación de derechos humanos cruciales que perfectamente puede considerarse como un golpe desde arriba: un derrocamiento de la soberanía del pueblo (Zuboff, 2019, 1).

De esta manera, el problema de la posverdad tiene que analizarse como una forma específica de propaganda, en un momento histórico en el que parece haberse consumado lo que Colin Crouch ha dado en llamar «el vaciamiento de la democracia» (Crouch, 2020), o como señala Wolfgang Streeck, el triunfo de la democracia de los mercados por sobre la democracia del pueblo (Streeck, 2017), que supone la rendición de la soberanía de los Estado nación a las pseudosoberanía de las corporaciones y del poder financiero, que adoptan mecanismos de poder instrumentarios caracterizados, en primer lugar, por el reclamo por parte del capital de la experiencia humana, la vida misma, «como materia prima gratuita» al servicio de su lógica parasitaria de acumulación. En este marco, cabe preguntarse si las usuales respuestas a los desafíos que supone la posverdad para la democracia están bien encaminadas, o acaso pecan de una superficialidad que en ocasiones linda con la complicidad.

Como ha señalado Colin Crouch en la versión revisada de 2020 de su libro *Post-Democracy* de 2002, muchas cosas han cambiado en estos veinte años. Lo que parecía una preocupación respecto al vaciamiento de la democracia que podía contenerse o resistirse a través de la acción concertada de los ciudadanos, hoy se ha convertido en un problema aparentemente intratable. Como dice Crouch:

La posdemocracia, tal y como yo la veía, era un proceso decepcionante y preocupante, pero no era aterrador; se podía «sobrellevar». La situación actual es peor. No sólo las principales nuevas armas de la sociedad civil, las de la tecnología de la información, se están volviendo en su contra, sino que en las democracias asentadas del mundo nos enfrentamos a impopulares desafíos al orden constitucional y a un resurgimiento de la xenofobia, casi todos procedentes de la extrema derecha. Aunque estos desafíos no son tan extremos como los movimientos fascistas y nazis de los años de entreguerras, forman parte de la misma familia política, y plantean preocupaciones para todos (Crouch, 2020, xiv).

Todos estos fenómenos guardan una estrecha vinculación entre sí, y con los presupuestos epistemológicos que han ido dando forma al orden moral moderno —a nuestros imaginarios, formas institucionales y prácticas sociales— (Taylor, 2004). En este contexto debemos entender el giro al realismo en el siglo XXI, que

han protagonizado autores como Quentin Meillassoux, Graham Harman, Markus Gabriel y Maurizio Ferraris, entre otros.

Para Ferraris, este giro hacia el realismo es una respuesta a los problemas que han traído consigo el neoliberalismo y la posmodernidad que, por un lado, han reducido la realidad a mera construcción social, concibiéndola como infinitamente manipulable, y la verdad en una noción inútil, al oponer la objetividad a la solidaridad. Por otro lado, la entronización de una libertad anarquizante que se pretendía emancipadora, pero acabó sirviendo exclusivamente a los intereses del capital, y las limitaciones de la política democrática frente a la eficacia de la razón económica y las prerrogativas del mercado, que han convertido a las prácticas liberales en una suerte de «simulacro». Es en ese marco, nos dice Maurizio Ferraris que:

Las necesidades reales, las vidas y las muertes reales, que no soportan ser reducidas a interpretaciones, han hecho valer sus derechos, confirmando la idea de que el realismo (así como su contrario) posee implicancias no simplemente cognitivas, sino también éticas y políticas (Ferraris, 2014, xxi).

Como nos recuerda la historiadora marxista Ellen Meiksins Wood, la relación entre epistemología y filosofía política es explícita en los pensadores pioneros de la tradición occidental —Sócrates, Platón y Aristóteles—. Pero también es significativa, aun cuando no se explicita, en autores modernos como Hobbes, Locke, Hume, Rousseau, el propio Kant, John Stuart Mill o Karl Marx. Por ese motivo, nos ofrecía en su primera obra la siguiente advertencia hermenéutica. Ciertos pasajes oscuros en las obras de estos autores, relativos a la naturaleza de la mente o el conocimiento, exigen para su clarificación que nos volvamos a sus concepciones políticas, y viceversa. Para entender ciertos fragmentos difíciles de su filosofía política, la mejor interpretación de los mismos se logra a la luz de sus respectivas teorías epistemológicas (Wood, 1972).

### 3. LA REALIDAD Y SUS METÁFORAS

La respuesta de Graham Harman a estos desafíos nos regresa al problema de lo real y a la emergencia del nuevo realismo. Harman es el principal exponente de una línea de investigación filosófica que tiene visos de movimiento. Su autodenominado «realismo especulativo» nos propone, de modo diferencial, una «ontología orientada a objetos» (OOO) que está basada en siete principios básicos. Dice Harman:

Algunos de los principios básicos de la OOO [...] son los siguientes: (1) Todos los objetos deben recibir la misma atención, ya sean humanos, no humanos, naturales,

culturales, reales o ficticios. (2) Los objetos no son idénticos a sus propiedades, sino que tienen una relación tensa con ellas, y esta misma tensión es la responsable de todo el cambio que se produce en el mundo. (3) Los objetos son de dos tipos: los objetos reales existen independientemente de que afecten o no a otra cosa, mientras que los objetos sensuales sólo existen en relación con algún objeto real. (4) Los objetos reales no pueden relacionarse entre sí directamente, sino sólo indirectamente, por medio de un objeto sensual. (5) Las propiedades de los objetos también son de dos tipos: de nuevo, reales y sensuales. (6) Estos dos tipos de objetos y dos tipos de cualidades conducen a cuatro permutaciones básicas, que OOO trata como la raíz del tiempo y el espacio, así como dos términos estrechamente relacionados conocidos como esencia y *eidós*. (7) Por último, OOO sostiene que la filosofía tiene en general una relación más estrecha con la estética que con las matemáticas o las ciencias naturales. (Harman, 2017).

En esta sección nos centraremos (1) en el problema de la verdad, y (2) en la concepción filosófica defendida por Graham Harman, en la cual, a la estética, entendida como filosofía de la percepción, se le concede un lugar análogo al de una filosofía primera.

Comencemos con el tema de la posverdad y el modo en el cual Harman trata la cuestión. Harman nos recuerda que vivimos en sociedades en las que la ciencia ocupa un lugar privilegiado, análogo al que ocupaban las iglesias en épocas pretéritas, justamente por el rol que cumplen como productoras de conocimiento. En sociedades como las nuestras, en las que la producción de conocimiento está en manos, en primer lugar, de las ciencias naturales, y su aplicación tecnológica, el lugar de la verdad está monopolizado por dichas fuerzas productivas, hasta el punto que muchos ideólogos alientan en ocasiones utopías políticas tecno-científicas que pueden considerarse en toda regla desafíos al proyecto liberal democrático.

Como señala Yannis Varoufakis, el modelo de capitalismo neoliberal que ha gobernado nuestras relaciones sociales a partir de mediados de la década de 1970, hasta la debacle de 2008, ha mutado en una forma de tecno-feudalismo corporativo. De acuerdo con Varoufakis, contrariamente a lo que defienden muchos analistas, nos encontramos a las puertas del fin del capitalismo tal como lo conocemos, no debido a un estallido revolucionario, sino más bien como resultado de un proceso evolutivo. De manera análoga al modo en el cual el capitalismo «desplazó gradualmente, subrepticamente, hasta que un día la mayor parte de las relaciones humanas se basaron en el mercado y el feudalismo fue barrido, el capitalismo actual está siendo derrocado por un nuevo modo económico: el tecno-feudalismo», alimentado por la especulación financiera que los bancos centrales facilitan, en contraposición a los beneficios privados que emergen de la extracción de valor

en los mercados, y los nuevos feudos en los que se han convertido plataformas digitales como Facebook o Amazon (Varoufakis, 2021).

En este marco, donde el capital ficticio y las mercancías ficticias desplazan al capital real, y la mercantilización se extiende hasta el punto de convertir la vida misma, y sus condiciones, en mercancía sin residuo, la pregunta por la verdad deja de tener sentido, porque ha perdido toda referencia más allá de sí misma.

Fuera del círculo que dibuja el esquema de representaciones que impone el lenguaje del valor, no hay nada. La verdad solo puede entenderse en términos «coherentistas», tal como funciona el sistema financiero, o los feudos cuya soberanía detentan Facebook o Amazon. En ambos casos, la verdad no se refiere a nada más allá de la ficción especulativa o la apariencia mercantilizada. Por ese motivo, como veremos, Harman señala que, a diferencia de otros realistas, su ontología orientada a objetos se toma en serio y reivindica la distinción kantiana «fenómeno-noúmeno», aunque reprocha a Kant no haber llevado hasta sus últimas consecuencias, en su tercera crítica, el potencial acceso a la cosa-en-sí a través de la «metáfora» (objeto de la reflexión estética), cuando en su *Crítica a la razón pura* deja sentadas las bases para una especulación de este tipo.

De acuerdo con Kant, el concepto *noúmeno*, en contraposición a los fenómenos (que son objeto de la intuición sensible), debe entenderse en sentido negativo, «ya que hace abstracción de nuestro modo de intuir la cosa. Si, por el contrario, entendemos por noúmeno el *objeto de una intuición no sensible*, entonces suponemos una clase especial de intuición, a saber, la intelectual. Pero esta clase no es la nuestra, ni podemos siquiera entender su posibilidad. Este sería el noúmeno en su sentido positivo» (Kant, 2002, 270).

De modo que, en la filosofía trascendental, hay efectivamente una realidad de suyo a la que no tenemos acceso a través de la intuición sensible. Una realidad que, desde el punto de vista trascendental, solo tiene un sentido negativo (el residuo inaccesible, opaco, que es la cosa-en-sí una vez hemos abstraído nuestro modo de intuir). Sin embargo, como señala Harman, esta opacidad que en la filosofía crítica está circunscrita a la relación sujeto-objeto, debe extenderse también a la relación sujeto-sujeto y la relación objeto-objeto. La premisa metodológica detrás de esta extensión es la siguiente: «una de las mejores maneras de abordar un problema difícil es ampliar el espectro de un problema, agrandarlo, expandirlo a una forma sistemática que supere con creces sus límites originales».

Este principio que, como veremos, le permitirá en el campo de la estética un tratamiento «cosmológico» de temas propios de la filosofía de la percepción, como son «la naturaleza de la metáfora, el rol exacto del estilo en las obras de arte, o

en general cuando buscamos establecer límites convincentes entre los dominios estético y no estético» (Harman, 2015, 105-6), es el que aplica en el campo de la ontología para defender lo que el concibe como una «ontología plana».

A diferencia de otros filósofos del nuevo realismo que hacen del correlacionismo sujeto-objeto el centro de su crítica, Harman defiende elogiosamente el descubrimiento kantiano, y como hemos visto, reivindica la noción de nómeno como parte integral de su filosofía. Sin embargo, como hemos señalado, extiende la opacidad que supone el para sí kantiano para el sujeto trascendental a las relaciones entre los objetos.

Ahora bien, para entender este punto debemos regresar al listado que hemos introducido más arriba. Específicamente, a los puntos 3, 4 y 5, en donde se nos dice que, para la OOO, existen dos tipos de objetos. Los objetos reales, que existen independientemente, y por tanto no son afectados por otras cosas; y los objetos sensoriales, que sólo existen en relación con algún objeto real, y por tanto surgen en dependencia de los mismos.

Si atendemos al punto 1, descubrimos que el nombre «objeto» en la ontología propuesta por Harman incluye tanto al sujeto como al objeto. Mientras en las filosofías egológicas herederas de Descartes y Nietzsche el sujeto tiene un privilegio ontológico que puede interpretarse como resultado del hipotético excepcionalismo humanista que subyace al ethos moderno, incluso en la versión nihilista (Ricoeur, 1996), la ontología plana propuesta por Harman se caracteriza por su imparcialidad. El sujeto es un objeto, como cualquier otro objeto y, por ende, existe independientemente de la afectación de cualquier otro objeto en cuanto real. No obstante, es accesible indirectamente como objeto sensorial.

En este marco en el que los objetos (las cosas y las personas), en tanto reales, se sustraen los unos a los otros, el conocimiento y la verdad no son los conceptos clave, nos dice Harman, sino la realidad misma. Para empezar, uno debería preguntarse dónde encontrar el conocimiento y la verdad. ¿Qué área de conocimiento es la mejor candidata? ¿El arte, las humanidades, las ciencias sociales, las ciencias naturales? Difícil saberlo. Incluso en el ámbito de las ciencias naturales, pese a su actual prestigio cultural, resulta improbable que encontremos lo que estamos buscando. Después de todo, no existe una teoría que dé cuenta de la totalidad, como en ocasiones pretende el fisicalismo que confunde sus teorías del universo, que se refieren exclusivamente al universo físico, con una teoría del mundo, o la totalidad que subsume todas las totalidades posibles (Gabriel, 2015).

Ahora bien, si pensamos en las ciencias como productoras de conocimiento y verdad, y en la pluralidad de perspectivas que estas implican en función de sus

dominios y sus peculiaridades metodológicas, podríamos pensar que el contrincante a batir es el relativismo. Sin embargo, Harman nos previene contra esta salida fácil. El verdadero contrincante no es el pluralismo y el relativismo justificado que aquel supone, sino las diversas formas de idealismo. Más específicamente, la tentación de cancelar la exterioridad del círculo correlacional (el nóumeno) que todavía reconoce la filosofía trascendental.

Como Gabriel, Harman reivindica la función terapéutica de la filosofía. A diferencia de las ciencias, la meta de la filosofía no es la producción y posesión de conocimiento y verdad. La filosofía es amor a la sabiduría, y por lo tanto es lo contrario del impulso de apropiación que caracteriza a la labor científica. Esta se emparenta secretamente con el fenómeno de degeneración de la política que asociamos a la posverdad, a la mentira y a la manipulación, justamente porque comparte con este fenómeno una misma pulsión productiva y posesiva que es su contracara. Esto explica que Harman descarte al relativismo en la formulación de su diagnóstico del presente. Si el relativismo fuera su contrincante, la solución consistiría en retornar a una nueva forma de dogmatismo, a un realismo ingenuo que se pretende en posesión de la verdad. Sin embargo, este no es el caso. Por lo que aboga Harman es por cultivar una genuina actitud filosófica, caracterizada por el amor hacia aquello a lo que no tenemos acceso directo, ni podemos jamás poseer plenamente. Dice Harman:

Según OOO, el verdadero peligro para el pensamiento no es el relativismo sino el *idealismo*, y por lo tanto el mejor remedio para lo que nos aqueja no es el par verdad/conocimiento [...] sino la *realidad*. La realidad es la roca contra la que siempre naufragan nuestros distintos barcos, y como tal debe ser reconocida y venerada, por muy esquivada que sea. Al igual que los mandos militares dicen que ningún plan de batalla sobrevive al primer contacto con el enemigo, el filósofo no debe legislar procedimientos infalibles para superar la emoción y la creencia, sino que debe recordar que ninguna teoría sobrevive a su primer contacto con la realidad. Además, dado que la realidad es siempre radicalmente diferente de nuestra formulación de la misma, y nunca es algo que encontremos directamente en la carne, debemos acercarnos a ella indirectamente (Harman, 2017, 6-7).

En este punto, nos volvemos a la recuperación que hace Harman de la estética, y el rol que le otorga en su edificio reflexivo como una suerte de filosofía primera. En el fragmento anterior encontramos la clave de esta preferencia. Por un lado, como hemos visto, Harman cree que es un error considerar que el problema a resolver gire en torno al par verdad/conocimiento. Esto está en línea con su rechazo de las consecuencias idealistas de la filosofía trascendental que ya hemos advertido.

Este rechazo al idealismo lo resume con su aprobación de la distinción kantiana noumēno-fenómeno. A esto hay que sumar el rechazo generalizado al extendido privilegio que conceden las filosofías modernas al sujeto por sobre la realidad.

Por otro lado, la «realidad», convertida en la roca dura contra la cual la pala se dobla, como diría Wittgenstein, no es accesible de manera directa «en la carne», sino que requiere una aproximación indirecta. Es aquí donde la estética o filosofía de la percepción se convierte en filosofía primera, porque en ella encontramos la posibilidad, en palabras de Kant, de «una clase especial de intuición», que Harman asocia al lenguaje metafórico, en contraposición al lenguaje «literalista» del conocimiento y la verdad.

Mientras que autores como Charles Taylor (1989) y Ernst Tugendhat (2008), partiendo ambos de una ontología hermenéutica, consideran a la antropología filosófica como filosofía primera («en vez de la metafísica» —como versa uno de los textos de Tugendhat—); y otros, como Enrique Dussel, en la estela de E. Levinas, concede a la ética ese lugar de privilegio, poniendo a la vida como el fundamento de todo valor, y la preservación y promoción de la vida como criterio último de legitimidad (2011); Graham Harman se opone a ambos, y recupera a la metafísica u ontología (indistintamente) como filosofía primera. No obstante, como hemos visto, sostiene que dicha ontología debe ser plana, lo cual implica tratar a todos los objetos o cosas de manera «igualitaria». Algunos autores asociados al realismo especulativo de Harman, como Levi Bryant, hablan incluso de una «democracia de los objetos o las cosas» (Bryant, 2011), entre las cuales están los propios seres humanos.

Para una «ontología orientada a objetos» de estas características, en la cual no se hace distinción entre humanos y no humanos, seres animados o inanimados, la epistemología, por razones obvias, no puede ser exclusivamente «literalista», señala Harman. Es decir, no puede articularse exclusivamente en aquello que puede explicitarse lógicamente y matemáticamente. Necesitamos, además, una suerte de «epistemología poética o metafórica». Esta es la razón por la cual Harman otorga un lugar privilegiado a la estética y considera que la filosofía, en general, es una disciplina más próxima al arte, que a la ciencia. En este marco, la estética, la filosofía de la percepción, tiene un rol primario. En la filosofía clásica, la referencia primaria la encontramos en *El banquete* de Platón, donde se tematiza el eros y el amor, entendidos estos como fuerzas mediadoras entre lo sensible y lo suprasensible, a través de los caminos que conducen a diversos grados de bien. El verdadero amante, nos dice Giovanni Reale, es aquel que recorre íntegramente todos los caminos hasta alcanzar la visión suprema de lo absolutamente bello. Dice Reale:

Justamente por su connotación esencial de «intermedio», *Eros* se identifica con el filósofo-*sofos*.

En efecto: los dioses son «sabios», es decir, están en posesión de la sabiduría en su totalidad, y, por tanto, no pueden ser «filó-*sofos*», en cuanto el filósofo está siempre en búsqueda de la sabiduría, asciende cada vez más hacia lo alto en el proceso de su adquisición, pero no la alcanza nunca por completo.

Sin embargo, no son solo los dioses los que no ejercen la filosofía, en cuanto poseen la sabiduría por entero, sino que tampoco lo hacen los ignorantes, en cuanto están convencidos de no tener ninguna necesidad de ella y, por tanto, tampoco la desean (Reale, 2001, 248).

De modo que, para Harman, la estética es la raíz de toda filosofía, porque es solo a través de la estética que podemos acceder, siempre indirectamente y nunca enteramente, a lo incognoscible de las cosas, a lo que Kant llamaba «la cosa-en-sí», Heidegger denominaba «el ser», o Lacan «lo real». En este sentido, metafísica y estética comparten una misma orientación. Mientras la metafísica, en su expresión clásica, tiene como objeto aquello que está más allá de la naturaleza, más allá de lo físico, es decir, en términos kantianos, aquello que está más allá de lo posible para la intuición sensible. La estética, pese a ser el modo indirecto de afectar y ser afectado por las cosas opacas e inaccesibles, tiene por objeto, por ejemplo, a través de la metáfora, la cosa misma.

Con el fin de clarificar la significación de la estética en la propuesta de Harman, nos volvemos ahora al análisis que realiza de un texto temprano del filósofo español José Ortega y Gasset en el cual trata el tema de la metáfora. Si bien es cierto que la máxima que sintetiza la filosofía tardía de Ortega («Yo soy yo y mis circunstancias») expresa la oposición del pensador español al idealismo de la filosofía moderna europea, y en buena medida refleja su adhesión al principio de inseparabilidad de la mente y el mundo que define al correlacionismo, en una obra juvenil de 1914 titulada «Ensayo de estética a manera de prólogo» (Ortega y Gasset, 2016, 150-175) encontramos un ejemplo notable a través del cual, Ortega preserva la autonomía de las cosas. Harman elogia al autor español del siguiente modo:

El joven Ortega nos regala aquí una obra maestra olvidada de la tradición realista de la filosofía, en la que tanto los seres humanos como las cosas no humanas son tratados no como correlatos unos de otros, sino como si tuvieran vidas independientes igualmente ricas (Harman, 2017, 67).

El punto de partida de la reflexión orteguiana es el principio ético kantiano de que no debemos nunca tratar a las personas meramente como medios para un fin, sino solo como fines en ellas mismas. Ortega lo analiza extendiéndolo más allá de

la dimensión ética. Para ello, comienza recordándonos que Kant circunscribe el principio a los seres humanos, pero no dice nada de los objetos no humanos, los cuales, desde esta perspectiva, solo pueden ser tratados como meros medios para la consecución de fines. ¿Qué justifica la indiferencia de Kant hacia las cosas, en contraposición al modo excepcional en el cual concibe a los agentes libres dotados de dignidad moral? La diferencia está basada en la distinción entre fenómeno y noumeno. La esfera de los fenómenos es visible a la consciencia, mientras que la dimensión noumenal es el de las cosas en sí mismas, por ello inaccesibles para la experiencia humana directamente.

Ahora bien, como nos recuerda Harman, los seres humanos tenemos dos lados: un lado fenoménico, en el cual podemos ser testigos, tanto de las acciones de otras personas, como de las nuestras propias. Por otro lado, hay una dimensión profunda, noumenal, a la que llamamos «libertad», que garantiza que nunca podamos quedar cautivos de manera absoluta, definitiva, de las determinaciones causales que supone la existencia fenoménica. Es este aspecto noumenal en los seres humanos, lo que nos concede en el esquema kantiano nuestra excepcionalidad. No obstante, más allá de la ética, todos los objetos tienen una dimensión noumenal. Todos los fenómenos tienen una realidad última, inaccesible directamente a la consciencia, que, sin embargo, es ignorada enteramente. Es aquí, nos dice Harman, donde Ortega ofrece una genuina innovación, al identificar a la cosa-en-sí kantiana como el elemento crucial para el arte.

La tensión entre lo fenoménico y lo noumenal se pone en evidencia en la manera problemática en la cual, en nuestro trato cotidiano con las personas y las cosas del mundo, estas aparecen a la consciencia como sombras, esquemas o bosquejos de sí mismos. El mundo fenoménico se reduce, por definición, a nuestras representaciones, a la actividad constituyente de la consciencia. Cautivos en el círculo de imágenes, conceptos, ideas e interpretaciones, parece no haber escapatoria al círculo correlacional sujeto-objeto, mente-mundo.

La respuesta fácil frente a este cautiverio, nos dice Harman, es volvernos al refugio interior. Redirigir nuestra atención, desde la perspectiva de tercera persona, que es la posición que adoptamos espontáneamente en nuestras actividades perceptivas y descriptivas, a la primera persona. No obstante, nos dice Harman, se trata de un falso refugio, porque en la práctica introspectiva, la consciencia y sus contenidos son reducidos también a meras sombras, bosquejos o esquemas. La perspectiva de primera persona no nos permite acceder directamente al yo noumenal. Por ese motivo, la propuesta alternativa de Harman es la «persona-cero» (*Id.* 70). La que asume la realidad de las cosas más allá de nuestra observación o introspección.

Recordemos, sin embargo, que la ontología propuesta por Harman es plana, es decir, no establece distinción cualitativa alguna entre lo humano y lo no humano. En este sentido, nos dice, si bien es cierto que somos un Yo, este Yo no está vinculado a la peculiaridad biológica que ha permitido la emergencia de nuestra consciencia. El Yo, en el lenguaje de Harman y Ortega, se refiere al mero hecho de ser «algo» (*Id.* 74). Algo que no puede ser reducido a lo que aparece a través de nuestras actividades descriptivas o introspectivas. A partir de aquí, no resulta argumentalmente violento o descabellado referirse a los objetos no humanos en términos de Yo, puesto que ellos también poseen una interioridad definida que no puede ser aprehendida plenamente.

En este punto, podemos distinguir entre (1) un sentido del Yo fenoménico que asociamos al sujeto humano, cuya característica más notoria es el hecho de ser un animal poseedor de logos, un animal que se autointerpreta, es decir, un sentido del yo que está vinculado con el hecho de ser *alguien*. Y, (2) la noción de sí mismo (*self*), que se refiere al hecho de ser *algo*. Como señala Paul Ricoeur, en el primer caso, el Yo es la respuesta a la pregunta por el quién del sujeto, mientras que, en el segundo caso, el sí mismo es la respuesta a la pregunta por el qué de la cosa en cuestión, basada en la identidad numérica y la posibilidad de reidentificación de una cosa en el tiempo (J. Cincunegui, 2010, 274-283). De este modo, resulta justificado hablar metafóricamente de un yo, o un sí mismo, tanto cuando nos referimos a las «cosas» humanas como cuando lo hacemos refiriéndonos a las cosas no humanas.

La ilustración que ofrece Ortega es doblemente significativa, por su implicación ética, en primer lugar, y por su originalidad ontológica, en segundo término. En el primer caso, nos dice Harman, habitualmente distinguimos el sufrimiento que sentimos nosotros mismos en primera persona, del sufrimiento que siente otra persona, al que solo accedemos desde una perspectiva de tercera persona. Sin embargo, sabemos que estas perspectivas no son absolutas. Es posible que el sufrimiento del otro no nos sea ajeno, no porque implementemos una inferencia que convierta en equiparables nuestras respectivas experiencias, sino porque podemos asumir el sufrimiento como sufrimiento independientemente de quien lo padezca. Esta perspectiva es la base de la actitud compasiva, perfectamente adecuada y comprensible desde el punto de vista ético.

De manera análoga, es posible asumir que el rojo que vemos (el rojo que refleja la consciencia) y el rojo de la caja de cuero frente a nosotros, solo se diferencien en cuanto a la predicación del lugar de su ocurrencia. El ser rojo en ambos casos es el mismo, como ocurre con el sufrimiento. En este sentido, nos dice Ortega, podemos hablar de un yo tanto cuando nos referimos a un sujeto humano, como

cuando nos referimos a una caja de cuero, el agua, o las estrellas. Todo esto sin adoptar una perspectiva mística o adherirse a una suerte de teología negativa. De lo que se trata, nos dice Harman, es de articular un lenguaje que no hable *acerca* de las cosas, sino que las *presente* en su ejecución. Esto, de acuerdo a Ortega, es lo que caracteriza al arte. El objeto estético es la interioridad misma, la cosa misma, el yo de la cosa.

De este modo, a través del arte se logra lo inconcebible. Lo inaccesible, el noúmeno, se presenta ante nosotros sin dejar de ser inaccesible. Como dice Harman: «Tocamos la cosa sin tocarla» (Harman, 82). Lo cual significa que la inaccesibilidad de la cosa-en-sí nunca se cancela. Cualquier intento de acceder al noúmeno de manera directa está siempre condenada al fracaso.

Sin embargo, a través del lenguaje metafórico, logramos que el objeto se presente ante nosotros teatralmente, aparentando mostrar la interioridad de la cosa. Esto se debe a que, en la experiencia estética, a diferencia de lo que ocurre en la actividad teórica o práctica, en las que, de lo que se trata, es de escudriñar el objeto, lo cual conlleva que el mismo se muestre como sombra o esquema de sí mismo, es decir, se esconda, en la dimensión estética, el objeto se transforma en una máscara. Para Harman, todo arte es, en última instancia teatralidad, interpretación, y la máscara, por ello, es el objeto original de todo arte. En la base misma de la metáfora nos encontramos con la teatralidad. La máscara nos invita convertirnos en el objeto que la máscara retrata. De este modo, a través de la experiencia estética, las cosas humanas y no humanas reafirman su opacidad insuperable, al tiempo que se presentan en persona reclamando su realidad en nuestra persona, enfrentada a su misterio.

#### 4. CONCLUSIÓN

De este modo, Meillassoux y Harman responden, respectivamente, al correlacionismo de origen kantiano y al idealismo en todas sus formas, con dos especulaciones realistas que tienen por objeto liberarnos de las figuras epistemológicas que, en palabras de Dreyfus y Taylor, siguiendo a Wittgenstein, «nos mantienen cautivos» (Dreyfus y Taylor, 2015). Esas especulaciones son las que giran en torno a lo ancestral y en torno a la opacidad insuperable que evidencia la máscara y la metáfora.

En el primer caso, lo ancestral da cuenta de lo que es previo y condición de posibilidad de todas las apariencias que se manifiestan dentro del círculo correlacional, con el propósito de establecer como objeto específico de la filosofía

aquello que es su horizonte último de sentido y su problema sustantivo. En el segundo caso, la máscara y la metáfora nos permiten recuperar la dignidad e igual consideración de una realidad que exige ser tratada de manera irreductible.

Frente al uso indiscriminado de las nuevas tecnologías de la manipulación y la propaganda, que han conducido a la exacerbación de la vigilancia y la tergiversación de la verdad hasta su completa inadecuación respecto a la realidad, convirtiendo a la libertad en un mito, las nociones de lo ancestral y el retorno a la metáfora como vías privilegiadas para el conocimiento filosófico, nos proponen una «recuperación del realismo» a través de la sugerencia de una exterioridad inapropiable e insubsumible que se expresa, respectivamente, a través de la matemática y la estética.

Qué significación política tienen sugerencias de este tipo, es algo que resulta a esta altura difícil de calibrar. Sus consecuencias teóricas están más allá de la voluntad de ambos autores.

Juan Manuel Cincunegui  
Universitat de Barcelona  
manucincunegui@gmail.com

## BIBLIOGRAFÍA

- BROWN, W. (2015): *Estados amurallados, soberanía en declive*. Traducido por Antonio Martínez-Riu. Barcelona: Herder.
- BROWN, W. (2019): *In the Ruins of Neoliberalism. The Rise of Antidemocratic Politics in the West*. New York: Columbia University Press.
- BRYANT, L. (2011): *Democracy of Objects*. Ann Arbor: Open Humanities.
- CHOMSKY, N. y HERMAN, E. S. (1990): *Los guardianes de la libertad. Propaganda, desinformación y consenso en los medios de comunicación de masas*. Traducido por Carme Castells. Barcelona: Crítica.
- CINCUNEGUI, J. M. (2010): «Charles Taylor y la Identidad moderna.» *Tesis Doctoral*. Universitat Ramon Llull.
- CINCUNEGUI, J. M. (2013): «(Anti)Epistemología.» *Stromata* 69 (1-2): 113-138.
- CINCUNEGUI, J. M. (2018): *Democracia o neoliberalismo*. 2 de Septiembre. Último acceso: 3 de noviembre de 2021. <https://clarodelbosque-manucincunegui.blogspot.com/2018/09/democracia-o-neoliberalismo.html>.
- CROUCH, C. (2020): *Post-Democracy After de Crises*. Cambridge, UK: Polity Press.
- DREYFUS, H. y TAYLOR, Ch. (2015): *Retrieving Realism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- DUSSEL, E. (2011): *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.

- FRASER, N. y JAEGGI, R. (2018): *Capitalism. A conversation in Critical Theory*. Cambridge: Polity Press.
- FERRARIS, M. (2012): Manifiesto del nuevo realismo. (J. Jimenez, Ed.) Santiago/Chile: Ariadna Ediciones.
- GABRIEL, M. (2015): *Why the World Does Not Exist*. Traducido por Gregory S. Moss. Cambridge, UK: Polity Press
- GARFIELD, J. (2015): *Engaging Buddhism. What Matters to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- HARMAN, G. (2015): *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias*. Traducido por Claudio Iglesias. Buenos Aires: Caja Negra.
- HARMAN, G. (2017): *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. London: Penguin Books.
- HOPKINS, J. (1995): *Emptiness Yoga. The Tibetan Middle Way*. Editado por Joe Wilson. Ithaca, NY: Snow Lion Publications.
- KANT, I. (2002): *Crítica de la razón pura*. Traducido por Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara.
- MEILLASSOUX, Q. (2015): *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Traducido por Margarita Martínez. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2016): *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*. Barcelona: Espasa-Austra.
- REALE, G. (2001): *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. Traducido por Roberto Heraldo Bernet. Barcelona: Editorial Herder.
- RICOEUR, P. (1996): *Si mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI.
- STREECK, W. (2017): *How Will Capitalism End?* London: Verso.
- TAYLOR, Ch. (1989): *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- TAYLOR, Ch. 2004. *Modern Social Imaginaries*. Editado por Dilip Gaonkar, Jane Kramer, Michael Warner y Benjamin Lee. Durham, NC: Duke University Press.
- TUGENDHAT, E. (2008): *Antropología en vez de metafísica*. Traducido por Juan Santana. Barcelona: Gedisa.
- VAROUFAKIS, J. (2021): *Techno-Feudalism Is Taking Over*. 28 de junio. Último acceso: 5 de noviembre de 2021. <https://www.project-syndicate.org/commentary/techno-feudalism-replacing-market-capitalism-by-yanis-varoufakis-2021-06>.
- WOOD, E. M. (1972): *Mind and Politics. An Approach to the Meaning of the Liberal and Socialist Individual*. Berkeley: University of California Press.
- ZUBOFF, Sh. (2019): *The Age of Surveillance Capitalism*. New York: Hachette Book.