

VARIA

LA LLAMADA DE LA SELVA*

The Call of the Wild

Jocelyn BENOIST**
Université de Paris 1 (Panthéon-Sorbonne)

Enviado: 13 de junio de 2024

Aceptado: 4 de julio de 2024

RESUMEN

Prima facie, la idea del desarrollo sostenible parece establecer una limitación al poder absoluto de la subjetividad moderna. Sin embargo, si se examina más de cerca, se revela como el desvío necesario para el reinado de esta subjetividad, siguiendo el principio de la racionalidad económica de los Modernos. El autor discute los límites del antropocentrismo inherente a tal perspectiva, y abre otro significado, metafísico, de la sostenibilidad, que inscribe en el sujeto la conciencia de pertenecer a una realidad que, en algunos de sus aspectos, puede superarlo, y con la cual no siempre es solidario. Al hacerlo, se aleja de un «Nuevo realismo» que puede caracterizarse como neohumanismo y que, bajo la apariencia de superar el dualismo sujeto/objeto, mantiene los presupuestos esenciales de la metafísica moderna de la subjetividad –y, por tanto, un marco conceptual más allá del cual la cuestión ecológica invita hoy a pensar–.

Palabras clave: Sostenibilidad; Nuevo realismo; Subjetividad; Naturaleza; Metafísica.

* El título del presente artículo hace referencia a la obra del escritor estadounidense Jack London, *The Call of the Wild*, traducida en castellano como *La llamada de la selva*.

** Este artículo tiene como origen la conferencia pronunciada el 17 de abril de 2023 en el Congreso Internacional «Nuevo realismo y subjetividad sostenible», celebrado en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca, y organizado por los profesores Maximiliano Hernández Marcos y Jimmy Hernández Marcelo.

ABSTRACT

Prima facie, the idea of sustainable development seems to bring in a limitation to the absolute power of modern subjectivity. On closer examination, however, it reveals itself to be the necessary detour for the reign of this subjectivity, following the principle of the economic rationality of the Moderns. The author discusses the limits of the anthropocentrism inherent in such a perspective, and opens up another, metaphysical, meaning of sustainability, which inscribes in the subject the awareness of belonging to a reality which, in some of its aspects, may surpass him, and with which he is not always in solidarity. In so doing, he moves away from a «New Realism» that can be characterized as neo-humanism, which, under the guise of overcoming subject/object dualism, maintains the essential presuppositions of the modern metaphysics of subjectivity –and thus a conceptual framework beyond which the ecological question today invites us to think–.

Keywords: Sustainability; New Realism; Subjectivity; Nature; Metaphysics.

Que exista alguna conexión entre la cuestión de la *sostenibilidad*, tal y como ha llegado a dominar el debate público de nuestro tiempo, y el problema filosófico del sujeto parece claro¹. El paradigma de la sostenibilidad parece haber surgido como respuesta al riesgo percibido y real del *agotamiento de los recursos*. Dicho agotamiento parece íntimamente vinculado a la posición del sujeto moderno como poder ilimitado de iniciativa y poder ilimitado de transformación y consumo. El sujeto ha surgido en la filosofía de la Modernidad como aquello que se pone frente a la naturaleza, es decir, como la instancia que la niega y la excede. La naturaleza, desde este punto de vista, aparece primero como un límite al poder del sujeto, pero precisamente un límite que debe ser reducido y superado. A este respecto, la perorata final

1. Cuando el Prof. Jimmy Hernández Marcelo me comunicó el título del congreso, debo confesar que me quedé un poco perplejo. No estaba seguro de entender qué significaba que la subjetividad fuera o llegara a ser sostenible, y por eso no veía qué podría decir el «nuevo realismo» sobre este tema, suponiendo que existiera el «Nuevo realismo» y que lo hiciera de forma unitaria. Sin embargo, gracias a las indicaciones del Prof. Hernández Marcelo, las conexiones entre estos diferentes conceptos se me hicieron evidentes. En otras palabras, este congreso ya me ha enseñado algo: la filosofía consiste en primer lugar en asombrarse, y luego en asombrarse de que uno haya podido asombrarse –este segundo asombro, que es el más precioso y el que define a la filosofía misma, a menudo se olvida–. Así que agradezco mucho a Jimmy Hernández Marcelo que me haya dado la oportunidad de reflexionar sobre este tema.

de *El destino del hombre* es muy significativa (Fichte 1979, 103 y ss.). En ella, Fichte evoca una naturaleza finalmente dominada y superada y, por tanto, definitivamente *transparente* para el sujeto. La naturaleza, en última instancia, debería convertirse en *lo que nosotros queremos que sea*: lo que racionalmente deseamos que sea. Éste sería el triunfo de la filosofía del sujeto.

Contrariamente al ideal de transparencia que transmiten estas páginas, se puede tener la sensación, en cambio, de que el interés de la noción de naturaleza es precisamente introducir una parte irreductible de *opacidad*: del mundo hacia nosotros ciertamente, pero sin duda también, en cierto sentido, de nosotros hacia nosotros mismos. La Modernidad se ha caracterizado, en efecto, por la incapacidad de dar sentido a esta sombra y por el deseo, a veces frenético, de disiparla. Un mundo completamente nuestro sería un mundo completamente consciente, es decir, uno del que *seríamos completamente conscientes*. Por lo tanto, la mejor y única solución es que *creemos* nosotros mismos este mundo. Entonces ya no ofrecería ninguna resistencia al pensamiento porque sería exactamente como nosotros pensamos que es.

Una idea así tiene muchas dificultades. Siempre parece más inadecuado pensar que podemos *hacer el mundo como queremos*. Además, ¿*sabemos* alguna vez realmente lo que queremos? La dificultad de hacer el mundo transparente a nuestras voluntades se hace eco de una dificultad más profunda porque, por definición, ésta queda oculta: la de la falta de transparencia de nosotros hacia nosotros mismos. En este sentido, hay *naturaleza en nosotros*.

Ciertamente, los Modernos no ignoraban esta naturaleza. Por el contrario, la consideraban como aquello que había que someter y reducir. Al dualismo entre el sujeto y el mundo respondía, en su perspectiva, el dualismo dentro del propio sujeto: entre el sujeto como naturaleza y el sujeto como sujeto, por así decirlo. Esta dualidad tomó paradigmáticamente la forma de la división entre *sensibilidad* y *razón*. La sensibilidad es la esfera de lo dado, es decir, precisamente *lo que está dado al sujeto*, y de lo que debe apropiarse y cuya facticidad debe reducir. La razón, en cambio, es *lo que da ley* a lo dado y garantiza así la soberanía del sujeto. El sujeto moderno es el de la autonomía racional: al darse una ley, que no le hace depender más que de sí mismo, se erige en sujeto soberano capaz de dar una ley a las cosas y que debe obrar para que las cosas se ajusten a esta ley.

El «Nuevo realismo» debería ayudarnos a salir de estas dualidades. De hecho, si entiendo de qué se trata, al menos en la versión de Markus Gabriel, la tarea mayor del Nuevo realismo parece ser la de superar la distinción entre la mente y el mundo —característica del pensamiento moderno—. El rasgo más importante de lo que los Modernos han establecido bajo el título de «subjetividad» es su *exterioridad esencial al mundo*, su evanescencia ontológica,

que es la otra cara de su poder absoluto sobre un mundo reducido al estado de naturaleza *al que se aplica su pensamiento* y, de forma esencialmente ininteligible, su acción. Al rechazar el concepto de «mundo», el Nuevo realismo rechaza también esta *reducción a nada* de la subjetividad expulsada de la esfera supuestamente cerrada de *lo que hay*. Es decir, al menos en la versión que se nos ofrece en *Sentido y Existencia*, parece implicar *la inseparabilidad de lo subjetivo y lo objetivo*. No es que todo sea subjetivo, sino que lo que el dualismo de los Modernos ha considerado «subjetivo» *forma parte de hecho de la objetividad misma de las cosas*. Así, el hecho de que la montaña se vea de determinadas maneras forma parte de la historia de la montaña. Esta capacidad de integrar lo subjetivo y lo objetivo es, sin duda, lo que caracteriza a este realismo como «nuevo», por oposición a un mero realismo de lo objetivo, es decir, de la *imagen teórica que tiene un sujeto de un mundo sin subjetividad*.

Tal cambio de perspectiva –o más bien, la integración de perspectivas en el ser mismo– debería tener consecuencias para la concepción de las relaciones entre los seres que tienen una subjetividad y los demás. Los primeros ya no son, por así decirlo, extraños a los segundos, puesto que éstos llevan en sí las representaciones que los primeros se hacen de ellos, como *propiedades que les son propias* (Gabriel 2016, 465, § 12).

Es fácil ver cómo este análisis podría responder a un tema importante del debate medioambiental contemporáneo: el de una *historia humana de la naturaleza*.

Esta intuición es esencial. No debe ocultar la necesidad del motivo opuesto: el de una *historia natural de los seres humanos*. Es probable que un realismo renovado deba consistir, más allá de los dualismos modernos, en reconocer la importancia de los significados que lo humano da a lo no humano tanto como *las dimensiones no humanas de lo humano*, de nuevo como propiedades de lo humano mismo y no como rasgos que le serían extrínsecos. No estoy seguro de que todos los «Nuevos realistas» estén dispuestos a emprender este *camino inverso*.

Sin embargo, el problema esencial del Nuevo realismo, al menos el de Markus Gabriel, no me parece que sea éste. En la construcción propuesta en *Sentido y Existencia*, me concentro en la siguiente dificultad. La ontología de los «campos de sentido» supera ciertamente la dualidad entre sujeto y mundo al reontologizar lo subjetivo e integrarlo en las cosas mismas, a costa de implosionar el mundo. En la ontología clásica –la que los Modernos inventaron bajo el nombre de «ontología», precisamente– el mundo sólo existe, en la medida exacta en que existe para un sujeto que, en cierto sentido, no existe (cf. Kant o, más cerca de nosotros, Sartre). En la «nueva ontología» defendida por Markus Gabriel, el mundo no existe, en la medida en que existe el sujeto.

En todo caso, *existe lo subjetivo, que forma parte del ser mismo de las cosas*, es decir, de su ser «en determinados campos de sentido». ¿Es todo «campo de sentido» subjetivo, es decir, esencialmente determinado en referencia a un sujeto? Probablemente no, si hemos de creer la variedad de ejemplos que se dan en *Sentido y Existencia* de un «campo de sentido» –desde una taza de café (2016, 186) hasta la historia de Europa (2016, 373), pasando por un campo cuántico (2016, 156)–. Así pues, Markus Gabriel no sería sospechoso de una subjetivización general del ser, que sería sin duda una de las acepciones de la palabra «idealismo». Por otra parte, el problema que me plantea esta construcción es que, bajo la apariencia de una ruptura con el paradigma clásico (dualismo), no rompe con sus presupuestos, sino que ofrece *una extensión y un desplazamiento de éstos*. Pero yo creo que estos presupuestos deben ser cuestionados. De hecho, lo que más me sorprende siempre de un cierto «Nuevo realismo» es hasta qué punto puede identificarse con un *neoclasicismo*, restaurando los términos cardinales del punto de vista clásico, tales como «sujeto», «mente», «representación», al tiempo que pretende superar el dualismo que presidió el establecimiento de éstos, pero dejándolos en gran medida intactos en su significado. El Nuevo realismo nos dice: «el naturalismo de los Modernos expulsó al sujeto del mundo, condenándolo así a la inexistencia; pues no, al fin y al cabo, no hay mundo y, *por tanto*, el sujeto existe». El problema es que esta aparente absolutización del mundo como «naturaleza», característica del pensamiento moderno, es también recíprocamente una absolutización del sujeto como instancia cognoscitiva para la que hay «mundo», absolutizada tanto más por el hecho de que está alejada del mundo y es su presupuesto. A partir de ahí, parece que el Nuevo realismo tiene que plantearse, al menos, *el camino de vuelta* de la negación que pone en su fundamento: si no hay mundo, es que *no hay sujeto en el sentido que era necesario para que hubiera «mundo» en el sentido de los Modernos* (es decir, «naturaleza»), y que era presupuesto por éste. Ello no quiere decir necesariamente que haya que renunciar a la noción de sujeto, pero, como mínimo, debemos plantearnos la cuestión de *la transformación que puede ser necesaria una vez que la idea de mundo queda fuera de escena*.

A este respecto, no es seguro que la caracterización del sujeto como *aquel que puede equivocarse*, repetidamente sugerida por Markus Gabriel (2018) siguiendo un motivo que podría calificarse de cartesiano-lacaniano, sea suficiente. En efecto, en primer lugar, no escapa a la caracterización moderna de la subjetividad como *subjetividad epistémica*, de la que, por el contrario, participa plenamente². Este motivo del *error posible* es un ingrediente esencial

2. Para otro punto de vista, véase (Benoist 2023).

del concepto moderno de subjetividad. En segundo lugar, si permanecemos en el terreno de tal determinación epistémica del sujeto, la verdadera cuestión es sin duda saber hasta qué punto este no-saber del sujeto puede darse la vuelta y recuperarse como saber (de la subjetividad misma, en la medida en que sé bien al menos que soy *yo mismo quien se equivoca*). Tal inversión es la palanca de la absolutización moderna del sujeto (cf. Descartes). Es esto lo que pone al sujeto en un estado de *excepción ontológica*, y por así decirlo, fuera del mundo. Ahora bien, ¿es seguro que allí donde «me equivoco» puedo estar siempre seguro de que soy *yo* quien se equivoca? Es decir: ¿está siempre tan claro que tiene sentido decirlo? Éstas son las preguntas que surgen sobre el sujeto tras la disolución del «mundo». Parece al menos que un determinado concepto de sujeto, transparente a sí mismo, o al menos tal que pueda establecer constitutivamente esta transparencia, debe ser objeto de una disolución simétrica. Sin duda, las indicaciones dadas al final de *Ficciones*, que preparan el camino para una teoría de la *ilusión* –y no sólo del *error*– (Gabriel 2020, 572 y ss., § 15), apuntan en esta dirección.

Sin embargo, no puedo evitar sentirme incómodo ante los términos *neo-clásicos* en los que se inscribe la *re-subjetivación del ser*, tan radical que excluye la posibilidad de que esto adopte la forma de un mundo. Sorprende, en particular, la importancia concedida a *las representaciones*. Es como si la subjetividad del sujeto residiera esencialmente en el hecho de tener que *representar* cosas, y la máxima novedad ontológica que pudiera contemplarse residiera en el hecho de atribuir a los objetos –a los *objetos*: tenemos que preguntarnos para qué ontología las cosas son *objetos*– propiedades propias del ser-representado. No se trata de una ruptura con el marco ontológico de los Modernos, sino a lo sumo de una re-inmanentización del mismo, al negarse a conceder a la instancia que representa una exterioridad de principio en relación con el cuadro de lo representado. No se puede subestimar el alcance subversivo de esta cláusula de inmanencia: si hay representación, es *representación sin la trascendencia de la instancia que representa*, por así decir. La verdadera cuestión es saber si los términos de la metafísica de los Modernos pueden sobrevivir a tal operación, o si no deben ser abandonados o por lo menos enmendados. El Nuevo realismo, al tiempo que los desplaza, parece asumirlos en gran medida y –por ejemplo, para la noción de «representación»– de un modo absolutamente no problemático.

Ahora bien, me parece que uno de los intereses de la cuestión de la sostenibilidad, como cuestión de nuestro tiempo que no deberíamos dudar en calificar de «metafísica», es el de arrastrarnos a un terreno que reclama otros términos. Un terreno en el que no es seguro que la noción de sujeto sea irrelevante, pero tal que, para abordarlo, es ciertamente necesario *considerar este*

sujeto desde otra perspectiva y a otra escala –de tal manera, en primer lugar, que ya no pueda ser tratado principalmente como *el sujeto de la representación*–.

La primera observación que puede hacerse a este respecto es que la cuestión de la sostenibilidad parece interrogar al sujeto no tanto en su función de sujeto epistémico, sino más bien en la dimensión de la *vida* y la *supervivencia*. El sujeto al que se plantea la cuestión de la sostenibilidad es, en este sentido, ante todo un *organismo*, siguiendo la determinación planteada por Maurizio Ferraris en su propio realismo (Ferraris 2021, 49 y ss.). Esto significa que es también y, ante todo, un *consumidor*: consume recursos.

Su supervivencia depende de estos recursos. A partir de ahí, siguiendo el problema de la sostenibilidad tal y como fue introducido, en el contexto de la *episteme* clásica, por un contemporáneo de Leibniz, Hans Carl von Carlowitz (2012), se plantea la cuestión de la *racionalidad económica del uso de estos recursos*: cómo utilizarlos sin agotarlos, pero preservando, en la medida de lo posible, las condiciones para su renovación. El problema se convierte entonces en el de un *óptimo*. Pero *óptimo* significa cálculo, y cálculo presupone *representación*: no calculamos sobre las cosas mismas en su diversidad aspectual infinita/indefinida (*infini/in(dé)fini*), sino sobre las cosas homogeneizadas: sobre las *cosas representadas*. Hay, por tanto, de entrada, una conexión entre el tema de la sostenibilidad, tal como fue introducido significativamente por el pensamiento clásico, y la metafísica de la representación. Se trata de una cuestión de sostenibilidad entendida desde el punto de vista de la *planificación*. Es decir, desde el punto de vista del *sujeto* en primer lugar; luego, con mayor precisión, desde el punto de vista del sujeto *que sabe* o busca *saber* lo que debe hacer –cuya actitud se concibe como intrínsecamente iluminada por un saber–.

Esta construcción del sujeto como «agente racional» se basa en una concepción de la racionalidad que bien puede ser problemática. Supone esencialmente una racionalidad que es *gestión de lo mismo como útil al Sí-mismo* y no *responsabilidad frente a cualquier otro* –o, dicho de otro modo: *responsabilidad por cualquier otra cosa, en cuanto otra*–.

Por otra parte, no es del todo seguro que tal representación económica del «organismo consumidor», que es el sujeto, dé cuenta plenamente del fenómeno del consumo. Más allá del sujeto de la representación, encontramos al sujeto que *vive* y que, como tal, consume recursos. Este sujeto lleva el problema de la sostenibilidad en su propio ser, en la forma de lo que el poeta ha llamado «el duro anhelo de durar» (Paul Éluard). Mejor dicho, según la concepción clásica del problema de la sostenibilidad, que acabamos de mencionar, esta sostenibilidad *es esencialmente la del sujeto*, que sólo tiene que

tomar un desvío por el exterior para garantizar su propio ser. Es porque el sujeto quiere durar por lo que debe cuidar de su entorno.

Pero este deseo de perdurar, ¿no es fundamentalmente ambiguo? Según cierta interpretación, es a corto plazo y ciego. De ahí la necesidad de iluminarlo con la racionalidad, que le permite encontrar sus medios adecuados, de realizar las desviaciones necesarias, introduciendo en él el sentido del largo plazo. Esta lectura «optimista», en el sentido de que reduce esencialmente la cuestión a un problema de lo óptimo, probablemente pasa por alto algo en este deseo: a saber, su carácter *absoluto*, es decir, la tendencia que tiene, precisamente, a abstraerse de su entorno y a ignorarlo. En este sentido, nada en él le predispone a otorgar las concesiones y renunciaciones que, respecto a su entorno, son necesarias para la duración de sí mismo. La grandeza del sujeto, por así decirlo, es la ignorancia de sus propias condiciones. Más aún: no satisfecho con ser tan indiferente con su entorno, en tanto ser sordo a su dependencia respecto de él, es posible que el sujeto tenga en sí un principio que le haga complacerse intrínsecamente en la destrucción de este entorno, incluso despreciando las consecuencias que pueda tener para sí mismo. No se puede subestimar el valor *destrutivo* de todo consumo, una destrucción que no es una mera consecuencia indeseable, sino que se busca por sí misma. La duración del sujeto se consigue al precio de la supresión de lo que le rodea, y de esta supresión obtiene un *goce* más allá de cualquier *placer*³.

En este punto, la racionalidad económica entra en pánico: puesto que, al destruirlo todo, ¿no suprime el sujeto las condiciones de su propia existencia? Al absolutizar su duración hasta el punto de hacer de ella la negación de la durabilidad de cualquier otra cosa, ¿no suprime en última instancia el sujeto la posibilidad de su duración misma? Una vez más, no hay aquí una simple contradicción, sino una forma de atracción. Al quemar su entorno, el sujeto se quema a sí mismo –porque, desde su punto de vista, este sujeto que él quema forma parte de su entorno–. En su absolutismo, el sujeto moderno está constitutivamente *más allá de sí mismo*. Se rechaza a sí mismo como naturaleza. En este sentido, se realiza en la negación misma de las condiciones de su realidad.

Una posible interpretación del Nuevo realismo consiste en entenderlo como una respuesta a esta escisión resultante de *la absolutización de la subjetividad* constitutiva de la idea misma de subjetividad moderna. Se trataría, por tanto, de reconciliar al sujeto con la naturaleza, es decir, con *su* naturaleza

3. Tomo prestada esta distinción entre el *placer* y el *goce* de Lacan –y, a través de Lacan, de Freud, por supuesto–. Véase (Lacan 1986, Le Séminaire, Livre VII, séminaire de 1959-60).

y, además, de hacerle aceptar, y reasumir, que él es siempre naturaleza –cualquiera que sea su capacidad de hacer algo con su naturaleza y en la medida en que hace algo con ella, o intenta hacer algo con ella–.

Esta aspiración a la reconciliación recorre sin duda el discurso de nuestro tiempo, quizás como compensación sintomática de un *impasse* cada vez más evidente. Es bastante fácil ver cómo puede encontrarse con una cierta dimensión de lo que se denomina Nuevo realismo o, al menos, cómo podría apoderarse de él. En efecto, en su versión alemana, no cabe duda de que el Nuevo realismo tiene algo que ver con la ambición, heredada del idealismo alemán, como auto-reflexión de la Modernidad, de una *reconciliación de la naturaleza y el espíritu*. Por una parte, el Nuevo realismo alemán consiste en mostrar que el espíritu no queda en la única dimensión de un sujeto aislado de esa totalidad que llamaríamos «mundo», sino que interviene en el corazón de las cosas, como una dimensión de su propio ser. *El sentido*, en cualquier caso, está en todas partes, ya que «existir es aparecer en un campo de sentido» (Gabriel 2016, 174). Una pregunta para Markus Gabriel sería si puede haber «sentido» sin «espíritu». Creo que su respuesta sería que sólo hay espíritu allí donde se abre el espacio para un cierto tipo de error posible: *el error sobre sí mismo* (Gabriel 2018) –pero ¿no sería, en cierto modo, la propia definición de «sentido» la que hace que éste pueda ser constitutivamente objeto de *malentendido*? ¿No habría quizás un cierto vínculo entre esta opacidad/ambigüedad residual del sentido y esta posibilidad de «equivocarse sobre sí mismo»? –. Se trata, por supuesto, del anclaje *hermenéutico* de la filosofía de Markus Gabriel. En cualquier caso, si el espíritu, en cierto sentido, puede investir la naturaleza, ¿no es lógico considerar que él mismo puede tener una naturaleza y que su parte de naturaleza debe ser debidamente considerada? Una vez más, al disolver la figura exclusiva del «mundo», nos habríamos dado los medios para superar los dualismos inherentes a la episteme moderna.

Con respecto a esta tentación de *conciliar* (*Versöhnung*, la gran tentación de los post-postmodernos) tengo dos cosas que decir.

La primera, probablemente contraria a la orientación general de lo que llamaré *modernidad filosófica tardía* (la que intenta superar lo que percibe como las aporías de los Modernos, conservando sin embargo su herencia), es que no es seguro que esta conciliación sea siempre deseable, porque tiene *sentido*. La modernidad tardía quiere desesperadamente que el pensamiento tenga cuerpo. Tal expectativa puede tener algún sentido en relación con ciertas modalidades de lo que se llama «pensamiento». Sin embargo, es muy dudoso que tenga sentido en relación con el conjunto de las operaciones intelectuales y sus productos. Es probable que, a este respecto, debamos reconocer *una*

anfibología fundamental en el concepto de lo que se llama «pensamiento» y, si es importante que este concepto pueda abarcar esta diversidad de significados, sería un error querer reducirlos demasiado rápidamente a una unidad forzada. No se trata tanto de que haya formaciones del pensamiento que no puedan hacerse sensibles, como si hubiera algo que se resistiera a una operación que tendría sentido intentar, sino de que tal exigencia simplemente no tiene sentido. De hecho, las operaciones superiores del pensamiento, en cuanto simbólicas, son indiferentes a nuestra naturaleza –y probablemente también, por lo mismo, a la naturaleza que no es la nuestra, aunque proporcionen medios para calcular sobre ella⁴–.

En este sentido, hay *una verdad en el dualismo*. Esto, sin embargo, no implica ningún «desgarro». Lo sensible no se «reduce» en las operaciones intelectuales superiores, ni éstas podrían sustituir a lo sensible por nada que pretendiera ocupar su lugar. No hay que confundir una diferencia gramatical –esto es: *la diferencia que hace el hecho de la gramática*– con un conflicto ontológico.

Dicho de otro modo, probablemente haya algo de equívoco en este gran problema de la modernidad tardía (sobre todo en su vertiente alemana, pero esta preocupación tampoco es ajena a la fenomenología francesa, como hegelianismo de lo sensible) que es: poner *en armonía nuestra vida intelectual con nuestra vida natural*; a saber, que lo que hace de la primera una vida *intelectual* es relativamente ajeno al hecho de que es una *vida*, no en el sentido, diagnosticado por Nietzsche, de un ascetismo o de un odio a la vida (que, por lo demás, sería un problema interno a la vida, desarrollándose en el terreno de la naturaleza y de su doble: la anti-naturaleza), sino en aquel en que la dimensión propiamente intelectual de las operaciones del pensamiento es completamente *indiferente* a la vida. El realismo, en el sentido en que yo lo entiendo, consiste esencialmente en tener claro el estatuto del discurso en su relación con la realidad. Parte de este realismo es la conciencia y el uso adecuado de la indiferencia de las operaciones intelectuales respecto a la vida. Esto implica ir más allá de la actitud filosófica de *identificar* o *distinguir* simétricamente intelecto y vida, como si se tratara de dos cosas *que pueden o no identificarse*. En realidad, el intelecto *no es nada* que pueda compararse con la vida y, por tanto, tampoco nada que pueda distinguirse *sustancialmente* de ella.

4. Cabe señalar aquí que, para *calcular sobre las cosas*, éstas deben estar representadas, pero calcular no es en sí mismo del orden de la representación. El orden de las operaciones intelectuales excede esencialmente el orden fenomenológico de la representación de *las cosas*.

Los intentos de síntesis feliz –de «recuperar la armonía con la naturaleza»–, por muy bienintencionados que sean, se basan, por lo general, en premisas falsas: tratan de sintetizar cosas inconmensurables.

Sobre todo, se sitúan siempre desde el punto de vista *del ser humano*. Se trata de que sea este el que encuentre su propia naturaleza, es decir, de que *se encuentre a sí mismo en la naturaleza*. Al mismo tiempo, siguiendo la lógica del Nuevo realismo antes mencionada, el ser humano proyecta sus propiedades en la naturaleza, en el sentido de que pasan a formar parte de ella y, por otro lado, siguiendo la problemática de la sostenibilidad que ha surgido en la era moderna, si tenemos que cuidar del ser no humano es porque de él depende la supervivencia del ser humano⁵. Así como el ser del Nuevo realismo es un «ser con espectadores» (en contraposición al «mundo sin espectadores» –es decir, donde el espectador se desvanece y se hace invisible– del realismo clásico)⁶, la naturaleza de la sostenibilidad es esencialmente una *naturaleza habitada*. Parece razonable, en primer lugar, que esté habitada esencialmente *por nosotros* –porque qué *naturaleza* no lo está–. Esto, sin embargo, puede resultar más problemático. ¿*Quiénes somos «nosotros»?* Se trata, una vez más, del estatuto absoluto o no de la potencia que habita. Encontramos aquí, obstinadamente, la cuestión del sujeto. El Nuevo realismo, en su rechazo a separar lo subjetivo de lo objetivo y su rehabilitación del alcance ontológico de lo subjetivo, parece darnos los medios para pensar *una naturaleza con un sujeto habitante*.

Es de temer que tal concepción conduzca, de manera bastante clásica, a una representación fundamentalmente *antropocéntrica* de la naturaleza. A fin de cuentas, el Nuevo realismo sólo habría hecho *sostenible* el punto de vista de los Modernos, restituyendo al sujeto su sitio entre las cosas, de las que formaría parte. Ciertamente, el sujeto puede caer en este terreno. Pero en este terreno también puede perdurar. De hecho, estrictamente hablando, sólo puede perdurar en este terreno.

Sin embargo, queda la cuestión de las cosas de las que *el sujeto no es parte*. Es decir, aquellas cosas en las que tiene dificultades para proyectarse o en las que, tal como están las cosas, aún no le es posible hacerlo. ¿Es el Nuevo realismo un *humanismo metafísico* –qué humanismo no lo es– que debería llevarnos a *contar todo aquello para nada?*

5. Me parece que éste sería también el punto de vista, decididamente antropocéntrico, de Maurizio Ferraris. El Nuevo realismo es un Nuevo Humanismo. Ahora bien, ¿hay que ser humanista? En otras palabras, ¿es el ser humano *conceptualmente autosuficiente?* ¿Se puede ser realista y humanista a la vez?

6. Véase Gabriel (2016, 36-37).

El Nuevo realismo sería, entonces, un *neo-modernismo*, es decir, continuaría y restauraría el programa de los Modernos integrando, al mismo tiempo, una limitación por la realidad que este programa habría podido ignorar –aunque hay que señalar que fue el primero en enunciar esta limitación–, pero que quizás subestimó sus consecuencias, pecando en cierto modo de exceso de optimismo.

No sé si este es el caso. Dejaré que los portavoces de esta corriente se expresen al respecto. Sin embargo, debo decir que, si así fuera, yo no podría estar contento con esto. Me parece que la simple idea de una re-aclimatación del ser humano a la naturaleza y de una humanización recíproca de la naturaleza nos sitúa un poco por debajo tanto del desafío metafísico de la crisis ecológica actual como del desafío igualmente metafísico de la idea de realismo tal como puede volver hoy, al final de la modernidad tardía.

Es fácil ver la conexión que podría existir entre la necesidad de pensar ecológicamente, entendida de una determinada manera, y la exigencia realista en el sentido *metafísico* del término. Según una interpretación tradicional del realismo, las cosas (*y, por tanto, también la naturaleza*) tendrían un *valor en sí mismas*, más allá de las valoraciones humanas y de las necesidades que puedan motivarlas. Este argumento del *valor intrínseco* se encuentra en un famoso texto de G.E. Moore, citado a menudo como fuente por las filósofas y los filósofos ambientalistas⁷. En él, el fundador de la filosofía moral analítica expone la siguiente idea: aunque ya no estemos para contemplarlo y disfrutarlo, *preferimos por principio un mundo que sea bello y que siga siéndolo*.

El argumento, platónico en esencia, me parece uno que, quizás más que los argumentos habitualmente desplegados en el terreno epistémico, es el argumento más convincente en favor del realismo. En efecto, aunque desgraciadamente no nos comportemos en consecuencia, es un hecho el que tengamos este tipo de preferencia como *preferencia absoluta*.

La cuestión es más bien qué metafísica debe derivarse de este hecho. A este nivel, es posible distinguir entre un realismo *antiguo* y un realismo *nuevo*. El realismo que llamaremos «tradicional» encontraba en el mundo, o más allá del mundo, un valor preconstituido que precedía a los seres humanos, y en relación con este, aquellos debían orientarse para que su existencia y su acción tuvieran valor. Un efecto del naturalismo moderno –es decir, de la reducción del mundo a la figura de una *naturaleza sin fin intrínseco*, mero

7. Véase Moore (1903, 98, capítulo III, §50): «then we shall have to include in our ultimate end something beyond the limits of human existence». Me gustaría agradecer a Catherine Larrère, cuya enseñanza me hizo tomar conciencia de este texto y de estas cuestiones en general.

objeto del conocimiento y la acción humanos— habría sido la supresión de este valor trascendente. Sólo el pensamiento y la acción del sujeto (humano) permanecen, precisamente, como única fuente de valor. En este sentido, como *aggiornamento* de la Modernidad, parece factible un primer nuevo realismo, que consiste en sostener que las valoraciones humanas repercuten sobre lo que evalúan, dando a estas valoraciones un alcance ontológico y no «sólo» epistémico o moral. Las cosas vuelven entonces a ser valiosas, pero en la medida en que el ser humano las piensa (ya que su pensamiento forma parte del ser mismo). Éste es, según me parece, el camino elegido por Markus Gabriel. Sin embargo, me pregunto si no hay algo insatisfactorio en esta vía «humanista», en el sentido de que, sencillamente, lo que muestra el argumento de Moore es que *es natural que el ser humano vaya más allá de su propio punto de vista*. No se trata tanto de que exista un valor natural obvio —y un valor natural de la naturaleza— que los seres humanos sólo tengan que recibir y al que adaptarse. Más bien, forma parte de la vida humana, que sólo puede entenderse a sí misma como posible en relación con algo de lo que forma parte, *pero que va más allá*, y que también tiene un valor independientemente y que está más allá de esta forma de vida. En este sentido, un problema del discurso de la inmanencia y del sentido recobrado es que puede tender a borrar esta *preocupación por lo que no somos nosotros*, que bien puede constituir una dimensión (entre otras, tal vez antagónicas) de nuestra existencia. Sería ciertamente erróneo interpretar esta preocupación en el sentido de «hacer nuestro» lo que no lo es. Es importante que pueda tener exactamente el sentido contrario. Hay cosas que *no queremos hacer nuestras*, ya sea porque no tiene sentido para nosotros, o porque nos parece indigno o inadecuado hacerlo y, sin embargo, queremos que se respeten tanto más.

¿Qué podría ofrecer entonces *otro nuevo realismo* para reflexionar sobre el abanico de cuestiones que abarca hoy la noción de sostenibilidad?

Ciertamente, ninguna nueva dirección de lo Real, como si la filosofía fuera capaz de *decirnos lo que está más allá de nosotros*, en nombre de un saber más allá del que podemos construir de nuestros *objetos*. En este sentido, no se trata de volver a lo que el realismo antiguo llamaba «metafísica», como saber reservado del filósofo.

Por otra parte, lejos de darle la espalda, se trata de hacer espacio a esta angustia metafísica que atraviesa la existencia humana, *sentimiento de pertenencia y de ser superado al mismo tiempo* (a veces también de desapropiación), que puede haber en el hecho de que el mediodía no esté (siempre) ante nuestra puerta (en español se diría mejor: ninguno puede barrer únicamente para su casa, aunque esto sea una consecuencia): que haya algo distinto de nosotros y que seamos en cierto modo solidarios con ello. El hecho de que seamos

solidarios con ello devuelve cierto sentido positivo a la noción de «mundo», que no deberíamos entonces apresurarnos a desacreditar en nombre de una supuesta neutralidad ontológica –la idea de «mundo» significa precisamente que *no podemos permanecer neutrales con respecto a lo que hay*–. El hecho de que esta solidaridad tenga límites y de que sea imposible trazarlos *a priori*, significa a la inversa que este «mundo» no es algo *dado* ni nada en lo que podamos apoyarnos: no puede definirse *a priori* como «nuestro» mundo, ya que el «nosotros» está en discusión: ¿dónde se detiene? y eso es exactamente lo que está en juego en la noción de «mundo».

Si un Nuevo realismo, a mi juicio, no tiene en absoluto la vocación, volviendo a los realismos antiguos contra el antropocentrismo de los Modernos, de restaurar *otro centro* que la Modernidad nos habría hecho perder y olvidar, su verdadero alcance, y lo que lo califica de *realista* en un sentido no sólo cosmético del término, es asumir el carácter estructuralmente *descentrado* de la existencia humana, que siempre se auto-comprende también en referencia a algo distinto a sí misma, algo que no necesariamente se entiende desde ella o en relación con ella. Quizás esta heterogeneidad pueda leerse en términos de «campos de sentido», por utilizar el vocabulario de Markus Gabriel. Sin embargo, lo que parece decisivo es la relación de un determinado tipo de campos de sentido (que podemos llamar «humanos») con *otros tipos de campos de sentido* (respectivamente «no humanos»), con los que la conmensurabilidad puede resultar problemática. No resulta evidente que siempre sea posible construir un campo de sentido común y, en todo caso, no puede darse por sentado. Sin embargo, a este nivel, lo que podría llamarse *el aislacionismo de los campos de sentido* ya no es posible: en efecto, dentro de los campos de sentido humanos, los otros ya están presentes como *otros*, como la llamada o la ansiedad del *otro lugar*, que trabaja desde dentro de lo humano y sus asuntos. *No hay manera de cerrar un sentido*. Esta es la cuestión filosófica que plantea hoy el problema de la sostenibilidad, donde la sostenibilidad ya no se entiende principalmente como *aquello que sirve para mantener un determinado sentido*, sino como *aquello cuya posibilidad debe garantizarse más allá de los propios límites de aquellos sentidos que hacemos nosotros*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENOIST, Jocelyn. «Le réalisme et la place du sujet». En: *Nouvelle philosophie en Allemagne et en France. Entre idéalisme et réalisme*, 95-103. Edición de Jocelyn Benoist, Markus Gabriel, y Jens Rometsch. París: Vrin, 2023.
- FERRARIS, Maurizio. *Documanità. Filosofia del mondo nuovo*. Roma: Laterza, 2021.

- FICHTE, Johann Gottlieb. *Die Bestimmung des Menschen*. Hamburgo: Meiner, 1979.
- GABRIEL, Markus. *Fiktionen*. Berlín: Suhrkamp, 2020.
- GABRIEL, Markus. «How to Conceive of the Human Mind After Naturalism's Failure». En: *Neo-Existentialism*. Cambridge: Polity Press, 2018.
- GABRIEL, Markus. *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*. Berlín: Suhrkamp, 2016.
- LACAN, Jacques. *L'Éthique de la psychanalyse*. París: Seuil, 1986.
- MOORE, George Edward. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.
- VON Carlowitz, Hans Carl. *Sylvicultura œconomica*. Remagen: Kessel Verlag, (1713) 2012.

