**De los “nuevos materialismos” a la nueva dialéctica materialista: hacia una ontología crítica de la naturaleza**

*Resumen*

Las tendencias filosóficas asociadas con la llamada “posmodernidad” surgieron como una crítica de la metafísica oculta detrás del idealismo subjetivo moderno. En los últimos años, sin embargo, habrían surgido nuevas tendencias filosóficas dentro del ámbito de la filosofía continental que denuncian una continuidad (peor aún, una exacerbación) del subjetivismo de la modernidad en sus críticos posmodernos; estas nuevas tendencias se reclamarían “realistas” o “materialistas” y pretenderían dejar atrás definitivamente el punto de vista subjetivo o antropocéntrico, con la finalidad de poner a la filosofía a la altura de las reflexiones contemporáneas sobre la naturaleza que llevan cobrando cada vez mayor importancia en discusiones científicas, sociopolíticas y éticas. Mi intención será, en primer lugar, partir de la separación moderna entre sujeto humano y objeto no-humano (apartado 1) y lo que podría considerarse una radicalización del subjetivismo en la posmodernidad (apartado 2), para luego revisar a grandes rasgos las características de estos “nuevos materialismos”, y comprobar si realmente pueden superar los problemas que denuncian (apartado 3). Finalmente, partiendo de una tradición más “hegeliana” o “dialéctica” (Adorno, Habermas y Sellars), trataré de esbozar los lineamientos de una filosofía que pueda pensar la relación adecuadamente la relación entre lo humano y lo no-humano, comprendiendo lo primero como algo que emerge de lo segundo y es siempre parte de ello, pero sin negarle su especificidad (apartado 4).

**Palabras clave:** Dialéctica, idealismo, materialismo, objetividad, subjetividad.

**Introducción**

En los últimos años ha habido un resurgimiento de la reflexión filosófica sobre la naturaleza y su relación con el ser humano. Como suele ser el caso con las problemáticas filosóficas, este resurgimiento estaría vinculado a la importancia progresiva que hace ya algunas décadas ha ido cobrando dicha relación en una diversidad de ámbitos, desde la cuestión ecológica y medioambientales en relación a lo político y económico, pasando por las múltiples implicancias de los avances de la ciencia para la autocomprensión del ser humano en tanto ser natural o, en todo caso, en tanto ser con una determinada naturaleza[[1]](#footnote-1). Frente al énfasis de las tendencias contemporáneas más cercanas al posmodernismo y el postestructuralismo sobre cuestiones como el carácter cultural del conocimiento o la construcción social de la realidad, un retorno a la cuestión ontológica, entendida como la pregunta sobre “el ser en tanto ser” y la reflexión sobre lo “no-humano”, ha ido cobrando fuerza en la órbita de la llamada filosofía continental. Estos “nuevos materialismos” parecerían indicar, en términos generales, una convergencia con algunas de las problemáticas de la filosofía anglosajona (siempre cercana al naturalismo científico).

Lo común a estas nuevas reflexiones sería en cualquier caso una crítica de la tendencia antropocéntrica de la modernidad a privilegiar el lugar de lo humano frente a la naturaleza, o más precisamente, a diferenciarlo radicalmente de esta. Por supuesto, esta crítica puede hacerse desde diversos horizontes (algunos casi enfrentados, como podrían serlo el de las neurociencias o el de una cosmovisión no-occidental como la andina), pero considero que en sus diversas variantes mantiene una serie de rasgos comunes, y que llevaría a una comprensión de la naturaleza tanto o más problemática que la del dualismo moderno. Tras explicar a grandes rasgos la oposición moderna entre la subjetividad humana y lo no-humano (apartados 1 y 2), y las nuevas tendencias materialistas que han buscado superar dicha oposición (apartado 3, propondré que, en pos de superar los problemas de una aproximación antropocéntrica y dualista a la relación entre el ser humano y “su otro” (la naturaleza), la mejor alternativa sería la de un materialismo propiamente *dialéctico*; para explicar en qué consistiría este “materialismo dialéctico”, recurriré sobre todo a los pensamientos de Theodor Adorno, Jürgen Habermas y Wilfrid Sellars.

1. **El idealismo moderno**

El gesto fundacional de la filosofía moderna es un gesto de separación, quizá incluso uno de exilio: se trataría de una expulsión del sujeto de la naturaleza o de “lo material”. Este exilio (de raíces cristianas, ciertamente) marca el inicio de lo que Jürgen Habermas ha llamado “el paradigma del sujeto” o “de la conciencia”, y quizá tenga en Descartes a su principal representante. Para Descartes, la pertenencia del sujeto a la totalidad de la naturaleza ya no puede simplemente darse por sentada; su materialidad en tanto cuerpo extenso solo podrá confirmarse mediante la justificación racional, gesto que presupondrá un ámbito diferenciado de la pura inercia material, una sustancia no-material o “pensante” ontológicamente diferenciada y con primacía epistémica. El sujeto cartesiano no solo mantendrá una relación inmediata con el pensamiento, sino que será fundamentalmente una “cosa pensante”, y solo de manera contingente se podrá decir que *posee un cuerpo*. Ahora bien, la cuestión del enlace entre mente y cuerpo será uno de los puntos más polémicos de la filosofía cartesiana, pero puede afirmarse sin demasiados problemas que la separación ontológica entre materia y pensamiento previene que estas sustancias puedan llegar a “tocarse” en el nivel de la naturaleza; se requerirá de un Dios trascendente, una entidad más allá de lo físico y lo espiritual, para que puedan interactuar entre sí. Así, por esta mediación divina, el pensamiento podrá acceder a representaciones correctas sobre los cuerpos extensos, siendo capaz de reconocer el plano de la extensión como una realidad verdaderamente independiente de sí mismo.

Irónicamente, será Dios lo que permita a la filosofía cartesiana no perderse en las brumas del pensamiento, armándola con un grado importante de realismo. Será la expulsión definitiva de Dios como instancia trascendente (injustificable desde un punto de vista racional) lo que termine de consolidar la forma particular del idealismo moderno. Aquí serían cruciales Hume y Kant: el pensamiento simplemente no podrá acceder a una realidad independiente de sí mismo, y el conocimiento humano necesariamente se verá confinado a los límites de su experiencia. Parafraseando a Kant, el conjunto de leyes al que damos el nombre de naturaleza ya no referirán a una realidad independiente del pensamiento, sino a las categorías o conceptos puros a partir de los cuales éste estructura su experiencia. No obstante, valdrá la pena señalar que, mientras que Hume se rehúsa a hablar de nada más allá de la experiencia humana, Kant se atreverá a postular una hipotética “cosa en sí” más allá de los límites de esta experiencia, a la que sin embargo no tendríamos acceso bajo ninguna circunstancia (al menos, no desde un punto de vista *teórico*). La idea de una hipotética realidad del objeto más allá de la representación dará lugar a una tensión en la filosofía crítica kantiana que en principio podría resolverse en una de dos direcciones. La primera es la inaugurada por Nietzsche, y que puede llevarnos a las filosofías llamadas “posmodernas”.

1. **El “posmodernismo” como radicalización del idealismo moderno**

Las tendencias del llamado “posmodernismo” (la deconstrucción, la genealogía, etc.) podrían considerarse como radicalizaciones de la crítica kantiana (esto es, de la exigencia de identificar los límites del conocimiento humano). En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche, una de las influencias filosóficas principales de este amplio conjunto de autores, cuenta (en su característico estilo sardónico) la historia de un planeta en el que surgieron “animales astutos” que “inventaron el conocimiento”; eventualmente, relata Nietzsche, tras lo que desde el punto de vista no fueron más que breves instantes, el sol se enfrió y los animales astutos perecieron. Nietzsche cuestiona que Kant, al hacer de la subjetividad trascendental el principio sobre el que se fundan las leyes de la naturaleza, lleva a la filosofía a un antropocentrismo radical, en el que el punto de vista de lo humano se convierte en el lugar privilegiado para acceder a una representación objetiva de los hechos y fenómenos naturales; el autor de *Sobre verdad y mentira…* insistirá en que el punto de vista humano, como cualquier otro punto de vista en la creación, será un punto de vista parcial, finito, siempre atado a un lugar y a un tiempo determinados. Por esta razón, argumenta, las categorías a partir de las cuales el individuo estructura los hechos serían siempre construcciones parciales que no permiten realmente representar los fenómenos, sino que se ajustarían a las exigencias axiológicas de una forma de vida que él y otros han venido desarrollando en relación con su entorno. Así, para Nietzsche, los conceptos no tendrían una función representativa sino *expresiva* de una determinada cultura, y el propio postulado hipotético de una “cosa en sí misma”, independiente de los recursos conceptuales de las personas, respondería a la idiosincrasia de una forma de vida específica (en este caso, de la forma de vida ilustrada de finales del siglo XVIII).

Vemos entonces que la manera en que Nietzsche lidiará con el problema del antropocentrismo kantiano no será buscando un “punto de vista no humano”, sino que más bien optará por *radicalizar la centralidad de lo humano*: al postular reglas universales para el pensamiento con la pretensión de delimitar el conocimiento de “su otro” (es decir, de aquello que no le compete al sujeto conocer), Kant deja abierta la puerta a la posibilidad de *pensar* algo independiente de nuestro punto de vista finito. Para Nietzsche, tal posibilidad tendría que quedar desterrada definitivamente la filosofía[[2]](#footnote-2). No se tratará ya de la centralidad de la finitud humana tanto como de su ubicuidad.

Heidegger, otro autor central para la llamada posmodernidad, llevará esta totalización de la finitud un paso más allá. Para este autor, la problemática misma sobre la posibilidad de conocer o representar correctamente los objetos del mundo implicaría un alejamiento de la filosofía de su cuestión fundamental, debido a prejuicios metafísicos de los que no sería consciente. Esto implicaría un “olvido del ser”, que en el momento fundacional de la filosofía no se ve identificado con un objeto determinado como podría serlo la naturaleza (a la usanza de lo que Heidegger llamará la “metafísica de la presencia”), sino ante todo como *apertura*. Esa apertura del ser se manifestaría en el modo particular de ser del *Dasein* como temporalidad o historicidad, en tanto que sus posibilidades de ser emergen necesariamente de su tradición. Así, para Heidegger la filosofía deberá ser, antes que una reflexión epistemológica sobre lo que puede o no conocerse lícitamente, una reflexión ontológica en la que se indaga sobre un ser identificado plenamente con los rasgos o modalidades propias del carácter finito – o histórico – del ser humano (de ahí que se trate de una “ontología fundamental”). Esta ruta filosófica marcará la línea de reflexiones como las de Derrida sobre “la diferancia (*différance*)”, entendido como aquello que escapa siempre a las determinaciones conceptuales y oposiciones binarias del *logos* occidental (verdad/falsedad, bien/mal, concepto/objeto, cultura/naturaleza, racionalidad/irracionalidad, etc.), sin que realmente llegue a designar nada externo al propio medio del lenguaje comprendido como transitoriedad[[3]](#footnote-3).

La ruta marcada por el segundo Wittgenstein y continuada por los filósofos del lenguaje ordinario en la tradición anglosajona podría ser considerada como una tendencia análoga en la filosofía analítica, aunque no pretendo desarrollar aquí esta idea. En todo caso, lo que vemos es que, si en Descartes el pensamiento era capaz de acceder a la realidad en sí misma y si en Kant, si bien este no era el caso, el pensamiento tenía el privilegio de estructurar el mundo empírico a partir de leyes necesarias, la posmodernidad declara ambos gestos como fundamentalmente arbitrarios, siendo la experiencia humana el medio de la contingencia y transitoriedad radicales. Por ello, todo intento de representar la naturaleza correctamente o de hablar con certeza sobre sus leyes, se convierte automáticamente en un gesto unilateral, violento y arbitrario hacia “lo otro” del pensamiento.

1. **El “giro ontológico” o los “nuevos materialismos”**

Según varios autores, esta centralidad de lo humano/finito en detrimento de la naturaleza no-humana se habría convertido en el rasgo definitorio de la filosofía continental contemporánea. En su ensayo del año 2006, “Tras la finitud (*Après la finitude*)”, el filósofo francés Quentin Meillassoux declara que esta centralidad devenida obsesión acabaría rezagando a la filosofía con respecto al progreso de las ciencias naturales, además de hacerla cómplice del relativismo cultural y dócil frente a discursos fundamentalistas[[4]](#footnote-4). Meillassoux sería una voz disidente entre muchas que habrían surgido en las últimas tres décadas dentro de la propia filosofía continental, y que, si bien estarían de acuerdo con la crítica de Nietzsche a la crítica kantiana, reclamarían que la balanza debía inclinarse no del lado de la finitud humana, sino del de lo no-humano y su profunda alteridad. Autores como Deleuze, Latour o Badiou anticiparían un giro hacia la ontología concebida no como una reflexión sobre el carácter del Dasein, sino sobre “el ser en tanto ser”[[5]](#footnote-5). En un artículo sobre las tendencias políticas dentro de este “giro ontológico”, Stephan Gruber establece una distinción entre ontologías posfundacionales y ontologías vitalistas[[6]](#footnote-6); en lugar de explicar las propuestas de diversos autores, seguiré la pauta de Gruber y me ceñiré a esta clasificación, que a mi parecer permite mapear en líneas generales estos nuevos materialismos.

La línea de las ontologías posfundacionales en principio mantienen un parentesco con Heidegger, aunque también, en otras variantes, con autores como Hegel (de quien hablaré un poco más detenidamente en la última sección de mi ensayo); este tipo de ontologías ponen al centro de la reflexión sobre el ser la cuestión “del vacío” o de “la nada”: las cosas que se presentan ante nosotros como determinadas y consistentes en realidad descansarían sobre una radical inconsistencia; esta carencia de fundamento, no obstante, ya no derivaría de la finitud humana, sino que estaría inscrita en la materialidad misma del ser (del cual el ser humano y su subjetividad forman parte). Así, la contingencia radical no se limitaría a nuestras concepciones históricamente constituidas de la naturaleza, sino que sería la lógica de la naturaleza misma.

Por su parte, las ontologías vitalistas ponen el énfasis de la reflexión ontológica sobre “la vida”, “la materialidad de los cuerpos” o “los afectos”, y se remontan a una línea monista que puede ir de Spinoza a Bergson, pasando por Nietzsche. La concepción vitalista del ser buscaría comprender una dinámica inmanente a la materia, que nos permita comprender la actividad del ser humano alejados de categorías subjetivistas/antropocéntricas, ubicándola dentro de un entramado mayor de relaciones entre lo que, siguiendo a Latour, podríamos llamar “actantes”. Así, la agencia humana se perdería en una red de agencias que incluyen a lo no-humano (que no puede pensarse más como un conjunto de meras entidades pasivas, listas para ser manipuladas por los “seres racionales”).

Como lo explican Gruber y otros autores[[7]](#footnote-7), el problema con estos nuevos materialismos y el giro ontológico es que, en su afán de superar el antropocentrismo de la “crítica de la crítica” posmoderna, corren el riesgo de volver a los problemas que Kant identificaba con la metafísica pre-crítica: al abandonar la reflexión sobre las condiciones normativas del conocimiento, adelantándose especulativamente hasta la región del ser en tanto ser, estas nuevas ontologías repetirían el gesto de la metafísica dogmática, colapsando las distinciones entre lo conceptual y lo objetual, entre razones y causas, haciendo de toda pretensión de validez en sus afirmaciones sobre el ser algo arbitrario. De hecho, la crítica kantiana afectaría también a las posiciones “posmodernas” que, al declarar la arbitrariedad de toda pretensión de validez en el discurso, incurrirían en lo que Habermas llama una “contradicción performativa”, socavando las condiciones que harían posible que dicha declaración pudiera considerarse válida en primer lugar. Vemos entonces que, en un giro inesperado de cosas, idealismo posmoderno y nuevo materialismo acabarían convertidos en gemelos.

1. **La dialéctica materialista**

Quería empezar esta sección partiendo de Adorno, y de lo que para él sería la imperiosidad de una filosofía que rompa con el idealismo, entendido como aquella filosofía que sucumbe al “engaño de una subjetividad constitutiva” (esto es, de un pensamiento que produce la naturaleza y en ese sentido tiene primacía sobre ella)[[8]](#footnote-8). Tal rompimiento exigiría una *dialéctica materialista*, que no solo piense adecuadamente la relación entre el sujeto y lo otro independiente de él, sino que dé el paso hacia “la preponderancia del objeto” en dicha relación (esto es, que reconozca su primacía ontológica frente al sujeto)[[9]](#footnote-9).

Ahora bien, como sabemos, para Adorno, permanecer en las coordenadas del idealismo y su “pensamiento identificante” tiene riesgos muy elevados: en *Dialéctica de la Ilustración* Adorno (y Horkheimer) hace un “psicoanálisis” del pensamiento idealista moderno y sus herederos, encontrando su origen en la necesidad de los seres humanos de protegerse y distanciarse de una naturaleza salvaje e impredecible; la progresiva diferenciación entre pensamiento y materialidad llevaría finalmente a que esta última sea comprendida en términos de meras *cosas*, objetos hechos manipulables mediante su subsunción conceptual. La reestructuración racional de las relaciones sociales y de la subjetividad misma para optimizar el dominio sobre la naturaleza mediante la ciencia llevaría a una progresiva dominación de los hombres sobre los hombres, y finalmente del individuo sobre sí mismo, quedando esta “triple dominación” como la verdad detrás de la racionalidad de las sociedades modernas. Así, la misma violencia e impredictibilidad de la naturaleza que se habría buscado reprimir en el origen retornaría bajo la forma de la historia humana; mientras más se pretende separar la racionalidad del mero impulso natural, más se vuelve su igual. Es esta la manera en que las promesas emancipatorias de la Ilustración devendrían, a juicio de Adorno, en la triple amenaza del colapso ecológico, el fascismo y la disolución de la individualidad[[10]](#footnote-10).

Es importante aclarar que Adorno no pretende ni que se abandone la racionalidad en favor de un “retorno” a algo así como una naturaleza o esencia “no corrompida”, ni tampoco niega la especificidad del pensamiento, de lo conceptual y de lo sociohistórico frente al mundo natural; lo que critica es una cierta autocomprensión de la razón moderna como una entidad *separada* de lo natural y no meramente diferenciada, y que en última instancia *identifica* unilateralmente a la naturaleza con los conceptos que utiliza para comprenderla (es decir, consigo). Para Adorno, el movimiento por el que la razón moderna llega a pensarse en estos términos le priva de autoconciencia, en tanto que le lleva a desconocer el proceso dinámico por el que llega a emerger a partir de “su otro” (la naturaleza), y la medida en que *sigue siendo parte de eso otro*. La historia como un ámbito específico sí existe para Adorno, las prácticas e instituciones socioculturales *son* realmente aquello que hace a los seres humanos lo que son y *también* lo que les permite modificarse a sí mismos; la cuestión es no oponerlas a la naturaleza como si esta fuera un sistema de regularidades dadas, atemporales y necesarias, sino que la propia condición natural del ser humano, sus determinaciones y necesidades biológicas y fisiológicas, se van modificando en la medida en que este se modifica históricamente mediante sus prácticas e instituciones. De ahí que apelar a la salida de “liberar” algo así como una naturaleza auténtica reprimida por lo social, o incluso sucumbir al pesimismo de un determinismo mecanicista que disuelve la subjetividad en las “leyes de hierro” de la naturaleza acaban siendo movimientos errados, que reafirman tácitamente los propios prejuicios del idealismo. Asimismo, es tal separación abstracta entre naturaleza e historia (entre necesidad y contingencia) precisamente lo que acaba haciendo al individuo (pos)moderno prisionero de las prácticas e instituciones que ha producido históricamente[[11]](#footnote-11).

La “preponderancia del objeto” que para Adorno definiría a un materialismo de carácter dialéctico tomaría como punto de partida la conciencia que tenemos los sujetos racionales de que cuando usamos conceptos, lo estamos haciendo para referirnos a cosas que son distintas de dichos de conceptos. Conceptos como “objeto”, “cosa” o “materia” son utilizados por nosotros para dar cuenta de nuestra experiencia de una realidad distinta de los recursos que utilizamos para aprehenderla, que no se agota en esos recursos, y en ese sentido dichos conceptos están *siempre en relación con algo distinto de ellos*. Al estar siempre en una relación de dependencia con algo otro (digamos, “mediados” por la materialidad), lo conceptual estaría siempre atravesado por algo del orden de lo material, llevaría dentro de sí algo propio de dicho orden; esta materialidad propia del orden conceptual acabaría de adquirir sentido cuando, siguiendo a Hegel y Marx, se comprende que los conceptos se producen y transmiten en condiciones específicas, históricas. Al cargar con esta historicidad, los conceptos llevan siempre consigo la materialidad[[12]](#footnote-12).

La segunda cuestión del materialismo es el reconocimiento de que el propio sujeto cognoscente es un objeto material; el sujeto no está realmente exiliado de la esfera de la naturaleza, sino que él mismo es un nativo de dicha esfera (y de hecho, es solo por esa razón que puede aprehenderla conceptualmente en primer lugar). Dice Adorno:

Debido a la desigualdad inherente al concepto de mediación, el sujeto entra en el objeto de una manera totalmente diferente de la manera en que el objeto entra en el sujeto. Un objeto solo puede ser concebido por un sujeto, pero siempre permanece como algo distinto del sujeto, mientras que el sujeto siempre es, por su propia naturaleza, además un objeto. Ni siquiera como idea podemos concebir a un sujeto que no sea un objeto; pero podemos concebir un objeto que no sea un sujeto. Ser un objeto es siempre parte del significado de la subjetividad; pero no es del mismo modo parte del significado de la objetividad el ser un sujeto.[[13]](#footnote-13)

De hecho, la afinidad entre sujeto y objetividad se ve reflejada en la manera en que la comprensión que mantiene aquel de la naturaleza, en tanto que media la manera particular en que interactúa con ella, acaba por afectarlo a él también. Por ello la reducción ilustrada de la naturaleza a un rígido sistema de leyes cuyo conocimiento le permite someterla, lleva a la humanidad post-Ilustración, al ajustar rígidamente su forma de vida a las proposiciones e imperativos técnicos derivados de dicho conocimiento, a verse sometida por un sistema de leyes igualmente inflexible. Por ello para Adorno “[l]a causalidad […] no es más que el origen natural del hombre, que él prosigue como control de la naturaleza.”[[14]](#footnote-14) Lo que la relación que mantiene el ser humano con la naturaleza refleja serían sus propios impulsos naturales “reprimidos”; la esperanza de Adorno sería que una vez que el ser humano comprenda esa continuidad entre la historia de la humanidad y la naturaleza, y el exceso de esta última respecto al pensamiento, pueda modificar su relación con la misma, liberarse de esta “segunda naturaleza” que le oprime (es decir, transformar su propia naturaleza)[[15]](#footnote-15).

Por supuesto, el propio compromiso de Adorno con la negatividad le prohibía hablar sobre esa nueva relación entre lo humano y lo no-humano, y ese es un compromiso que el vector principal en la tradición frankfurteana de la teoría crítica mantendría hasta hoy. No obstante, desarrollos de algunos de los miembros de las generaciones posteriores podrían ayudar a echar ciertas luces sobre cómo llegar. Habermas, por ejemplo, mantendrá una concepción similar de su proyecto como la búsqueda de un materialismo no-mecanicista (en los 70’s hablará de una “reconstrucción del materialismo histórico”); podríamos decir que, con Adorno, Habermas interpretará la historia de la humanidad como algo que inicia con la adquisición del pensamiento racional, es decir, conceptual, que le permitirá diferenciarse del resto de la naturaleza; no obstante, puesto que la condición material fundamental de la conceptualidad será el lenguaje, Habermas iniciará un “giro lingüístico” en la teoría crítica frankfurtiana. Para este autor, desde un punto de vista evolutivo, el lenguaje sería lo que abrió la posibilidad de múltiples y complejas configuraciones en la manera en que los seres humanos interactúan entre sí y con su entorno, dando lugar a variaciones e innovaciones socioculturales que le permitirían superar los *impasses* (o, en el léxico preferido por Habermas, *problemas*) propios de su actual manera de relacionarse con mundo y sociedad. Por ello la obra de Habermas pondrá particular énfasis en la especificidad de los recursos conceptuales que median nuestras interacciones (y que por tanto están a la base de nuestras prácticas e instituciones socioculturales), al carácter normativo de su “lógica interna” (las implicancias pragmáticas derivadas de su contenido semántico), por contraste con la lógica de lo puramente objetual[[16]](#footnote-16).

Puesto que nuestro entendimiento del componente normativo de nuestros recursos conceptuales hace posible que coordinemos nuestras acciones de cierta manera, Habermas considerará que el “telos” del lenguaje que transmite estos componentes será la comunicación. De ahí que a su juicio habría un componente ético inherente a la racionalidad humana (una “ética discursiva”), en la medida en que nuestras prácticas socioculturales descansan sobre el principio fundamental del mutuo entendimiento entre los miembros de una comunidad de hablantes. Dicha finalidad se habría ido “develando” progresivamente en la historia mediante la diferenciación entre conceptos, sujetos (objetos capaces de usar conceptos) y objetos, y puesto que el conocerla nos permitiría optimizar la calidad de nuestras interacciones (es decir, facilitaría nuestra capacidad de llegar a un acuerdo sobre la manera correcta de relacionarnos entre nosotros y con el mundo objetivo), sería la cara positiva del legado de la Ilustración. La ética del discurso habermasiana sería una suerte de “ética mínima”, sin contenidos positivos: referiría a las condiciones prácticas que harían posible la participación en igualdad de condiciones en la práctica de dar y recibir razones, base de todo acuerdo sobre los contenidos de las normas que regulan nuestras interacciones (por ejemplo, al hablar con alguien reconozco implícitamente su racionalidad, y por ello, nuestra igualdad en tanto seres conceptuales). Asimismo, esto implicará lo que Habermas llama el “postulado de universalidad” o “principio de universalización (U)”: toda la comunidad de individuos capaces de lenguaje y acción involucrados en un determinado contexto de interacción tendrá que poder estar de acuerdo con los contenidos de las normas que pasarán a instituirse[[17]](#footnote-17).

Por esto, puede derivarse de la ética discursiva de Habermas la exigencia política de institucionalizar una esfera deliberativa pública que garantice la posibilidad de un acuerdo colectivo sobre la mejor manera de relacionarnos entre nosotros y con la naturaleza. La comprensión fundamentalmente práctica (y comunicativa) de la racionalidad que tiene Habermas, además, permite ir más allá de la comprensión de la naturaleza como un sistema cerrado de leyes necesarias que puede ser representado por la ciencia; la naturaleza, justamente porque excede y abarca la conceptualidad, se presenta siempre como un factor impredecible que puede forzarnos a revisar nuestra actual interpretación sobre ella (y en el proceso, la manera en que nos relacionamos con ella). Por supuesto, sobre este último punto, habría que aclarar que no se espera que el colectivo de la ciudadanía (nacional e internacional) delibere sobre cuál es la mejor interpretación de la naturaleza; en principio, la especialización científica se basa en razones sobre las que probablemente podríamos estar de acuerdo. La cuestión es que (1) esas razones sean explicitadas y (2) se promueva el establecimiento de canales de comunicación que hagan posible aterrizar el conocimiento científico a un lenguaje sencillo y ponerlo a disposición de la gente común, de modo que pueda aprovecharse en los procesos deliberativos de esta hipotética esfera pública.

La última cuestión sería preguntarse si Habermas realmente se mantiene en las coordenadas de la exigencia adorniana de que una dialéctica materialista acabe con el engaño de la subjetividad constitutiva y dé paso a la preponderancia ontológica de la objetividad. Personalmente considero que no, y que esto se debe Habermas termina incurriendo a su pesar en un dualismo entre hechos naturales y normas conceptuales. Esto se revela en la crítica de Habermas al reduccionismo naturalista de ciertos neurocientíficos: a juicio de este autor, los neurocientíficos que intentan explicar la agencia humana (la capacidad práctica de usar conceptos que considera válidos) en términos puramente naturalistas (es decir, teniendo en cuenta exclusivamente procesos naturales) fallan porque “la constitución social de la mente humana que se despliega en las relaciones interpersonales solo puede hacerse accesible desde la perspectiva de los participantes [en dichas relaciones] y no puede ser capturada desde la perspectiva de un observador que objetiva todo como un acontecer en el mundo”[[18]](#footnote-18). Aquí la idea es que, en tanto que el conocimiento científico es una práctica humana dependiente de otras prácticas, cuya posibilidad descansa sobre recursos conceptuales de carácter normativo, uno no puede simplemente reducir dicha praxis a procesos naturales donde se pierde de vista la perspectiva propia de los sujetos; hacerlo, para Habermas, incurriría en una contradicción performativa (es decir, se usan los recursos normativos que en primer lugar harían posible decir cosas sobre la realidad para negarlos).

La pregunta que tocaría hacer ahora es si eso necesariamente es así. La obra de Wilfrid Sellars –autor de una tradición diferente a la de Adorno y Habermas, pero cuyo interés en las obras de autores como Kant y Hegel acabaría emparentándolo con ellos – mantendría muchas cercanías con la propuesta de Habermas (si bien su énfasis estaría más del lado de la filosofía de la mente y la ontología que de la ética y las teorías social y política). Sellars también tendría un interés particular en analizar la especificidad de la esfera conceptual, su carácter práctico y normativo, y en qué medida la agencia humana, comprendida como el uso de conceptos para organizar nuestras interacciones entre nosotros y con el mundo, no es algo que pueda meramente reducirse a procesos fácticos no-conceptuales. De hecho, Sellars acuñaría el concepto de “espacio de las razones” para tratar de explicar cómo, al mismo tiempo que se desarrolla en el mundo material, nuestra actividad cobra sentido en una especie mapa elaborado intersubjetivamente, que determina las maneras correctas de interactuar con la realidad, y que siempre puede ser revisado en la medida en que la realidad “opone resistencia” a nuestros movimientos[[19]](#footnote-19). No obstante, y aquí estaría la diferencia crucial entre ambos autores, para Sellars habría que aproximarse a la relación entre normas y determinaciones naturales bajo el principio aristotélico de que *lo que es primero en el orden del saber* (la conceptualidad) *no es necesariamente primero en el orden del ser* (la naturaleza); solo bajo dicho principio podría pensarse adecuadamente la interacción entre lo humano y lo no-humano, como una interacción que es de ida y vuelta (esto es, que supera definitivamente la concepción de la naturaleza como cosa puramente pasiva en contraste a un sujeto activo) en tanto que se desarrolla dentro de un mismo continuo material, terminando de comprender lo que la intrincación de conceptos y causas materiales implica (el hecho de que mente, y por tanto el registro de la normatividad, no solo tiene condiciones históricas de emergencia sino también naturales). La preocupación manifestada por Habermas de “perder” al sujeto si se cede a las explicaciones que da sobre él el naturalismo científico en última instancia acabaría reificando al sujeto, transformándolo en una cosa inmutable, sujeta a la normatividad mas no a los procesos naturales; de esta manera, Habermas acabaría trayendo de vuelta la primacía ontológica del sujeto. Sellars, por su parte, diferenciaría adecuadamente ambos registros (cuya diferencia sería, precisamente, normativa o *deontológica*) sin separarlos (en sentido *ontológico*), reconociendo que una transformación en nuestra comprensión de la naturaleza sí que puede transformar nuestra comprensión de lo que es el sujeto. De hecho, en este punto Sellars acaba yendo incluso más allá de Adorno, pues si bien la subjetividad se da como una propiedad emergente de un objeto (un primate con un determinado sistema nervioso, etcétera), esta no es estrictamente ese objeto, sino una función lógica impersonal, algo así como el punto de referencia a partir del cual dicho objeto se ubica a sí mismo en el espacio de las razones (su mapa de la realidad y de las convergencias entre procesos subjetivos, sociales y objetivos) y aquello que le permite determinar qué movimientos en dicho espacio (es decir, qué maneras de interactuar) serían los mejores[[20]](#footnote-20).

El proyecto de Sellars permitiría superar los problemas del proyecto habermasiano en relación con el tema de la dialéctica entre lo humano y lo no-humano, al mismo tiempo que la teoría crítica habermasiana brindaría los insumos para pensar el espacio de la confrontación sociopolítica. Considero que esta síntesis estaría a la altura de las exigencias que hiciera Adorno a un materialismo dialéctico, siendo además *crítico* (esto es, estaría a la altura de la crítica hecha por Kant a la metafísica dogmática), superando de este modo los *impasses* que impedirían a los “nuevos materialismos” romper definitivamente con el idealismo de la llamada posmodernidad.

**Referencias Bibliográficas**

Adorno, T., y Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*, traducción de J.J. Sánchez, Madrid: Trotta, 1998

Adorno, T., *Dialéctica Negativa*, traducción al inglés de E.B. Ashton, Londres: Seabury, 1973  
Cook, D., *Adorno on Nature*, Londres: Routledge, 2011  
Brandom, R., “Reason, Genealogy and the Hermeneutics of Magnanimity”, pp. 5-7 (manuscrito inédito)  
Brassier, R., “The View from Nowhere”, en *Journal for Politics, Gender and Culture*, vol. 8, n°2, , pp. 7-23, 2011  
Bryant, L., Graham, H. y Srnicek N. (ed.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne: re.press, 2011   
Gruber, S., “Ontología(s) Política(s): Entre el posfundacionalismo y el vitalismo”, en *Las Armas de la Crítica* (eds. G. Casuso y J. Serrano), Barcelona, Editorial Anthropos, 2018   
Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, traducción de R. Cotarelo García, Madrid: Trotta, 2008  
Habermas, J., “La reconstrucción del materialismo histórico”, en *La reconstrucción del materialismo histórico*, traducción de J.N. Muñiz y R. Cotarelo García, Madrid: Taurus, 1992  
Habermas, J., “The Language Game of Responsible Agency and the Problem of Free Will: How Can Epistemic Dualism Be Reconciled with Ontological Monism?”, en *Philosophical Explorations* n°10, vol. 1, pp. 13-50, 2008  
Habermas, J., *Teoría de la Acción Comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, traducción de M. Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1998   
Meillassoux, Q. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, traducción al inglés de Ray Brassier, Londres: Bloomsbury Publishing, 2009  
Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, traducción de S. Royo Hernández (versión digital: <https://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/verdadymentira.pdf> )

Sacilotto, D., “Realism and Representation”, en *Speculations* IV, pp. 53-63, 2013

Sellars, W., *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Massachusetts: Harvard University Press

1. Como afirmaba Hegel, la filosofía siempre llega tarde, o “el búho de Minerva hecha vuelo al anochecer”. [↑](#footnote-ref-1)
2. Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, traducción de S. Royo Hernández, p. 5 [↑](#footnote-ref-2)
3. Sacilotto, D., “Realism and Representation”, en *Speculations* IV, 2013, p. 53 [↑](#footnote-ref-3)
4. Meillassoux, Q. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, traducción al inglés de Ray Brassier, Londres: Bloomsbury Publishing, 2009, pp. 77-82 [↑](#footnote-ref-4)
5. El término es de Badiou. Ver Bryant, L., Graham, H. y Srnicek N. (ed.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne: re.press. [↑](#footnote-ref-5)
6. Gruber, S., “Ontología(s) Política(s): Entre el posfundacionalismo y el vitalismo”, en *Las Armas de la Crítica* (eds. G. Casuso y J. Serrano), Barcelona, Editorial Anthropos, 2018, p. 350. [↑](#footnote-ref-6)
7. Ver Gruber, S., pp. 367-361, Brandom, R., “Reason, Genealogy and the Hermeneutics of Magnanimity”, pp. 5-7 (manuscrito inédito), Brassier R., “Concepts and Objects”, en *The Speculative Turn*, pp. 52-53 [↑](#footnote-ref-7)
8. Adorno, T., *Dialéctica Negativa*, traducción al inglés de E.B. Ashton, Londres: Seabury, 1973, p. xx, D. Cook, *Adorno on Nature*, Londres: Routledge, 2011, p. 15 [↑](#footnote-ref-8)
9. Adorno, T., *Dialéctica Negativa*, p. 183 [↑](#footnote-ref-9)
10. Adorno, T., y Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*, traducción de J.J. Sánchez, Madrid: Trotta, 1998, pp. 91-95 [↑](#footnote-ref-10)
11. Cook, D., *Adorno on Nature*, pp. 16-17 [↑](#footnote-ref-11)
12. Ibid. [↑](#footnote-ref-12)
13. Adorno, T., *Dialéctica Negativa*, p. 183 [↑](#footnote-ref-13)
14. Idem., p. 269 [↑](#footnote-ref-14)
15. Cook, D. pp. 25-26 [↑](#footnote-ref-15)
16. Habermas, J., “La reconstrucción del materialismo histórico”, en *La reconstrucción del materialismo histórico*, traducción de J.N. Muñiz y R. Cotarelo García, Madrid: Taurus, 1992, pp. 135-138, *Teoría de la Acción Comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, traducción de M. Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1998, pp. 24-26 [↑](#footnote-ref-16)
17. Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, traducción de R. Cotarelo García, Madrid: Trotta, 2008, p. 76 [↑](#footnote-ref-17)
18. Habermas, J., “The Language Game of Responsible Agency and the Problem of Free Will: How Can Epistemic Dualism Be Reconciled with Ontological Monism?”, en *Philosophical Explorations* n°10, vol. 1, 2008, p. 34 [↑](#footnote-ref-18)
19. Sellars, W., *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Massachusetts: Harvard University Press, 1997, pp. 69-73 y 107 [↑](#footnote-ref-19)
20. Brassier, R., “The View from Nowhere”, en *Journal for Politics, Gender and Culture*, vol. 8, n°2, 2011, p. 21 [↑](#footnote-ref-20)