

JOSÉ LUIS JEREZ

INTRODUCCIÓN AL
REALISMO
ANALÓGICO

Estudio Preliminar de Mauricio Beuchot: “Mirando hacia el futuro:
el Realismo Analógico”

Epílogo de Stefano Santasilia: “El realismo de la analogía.
Un breve comentario”

“Las tradiciones se renuevan, pero esto no ocurre automáticamente, sino más bien gracias a la creatividad filosófica que ilumina su mismo autor, José Luis Jerez. Un paso adelante en el pensamiento ha sido hecho, un paso de innovación, no convencional, y es más significativo que este paso haya ocurrido fuera de los caminos tradicionales del pensamiento europeo y norteamericano”.

Maurizio Ferraris

“¿En qué consiste este realismo? José Luis Jerez lo expone bien en su libro, en este texto, que alcanza una nueva edición, señal de que está respondiendo a las expectativas e inquietudes de nuestro tiempo. Hemos estado en un tiempo de demasiado relativismo, lo que podemos llamar equívocismo. Ya hace falta un nuevo realismo, que no quiere ser unívoco, pero tampoco puede ser equívoco, tiene que ser analógico”.

Mauricio Beuchot

José Luis Jerez (Argentina, 1978) se graduó en Filosofía en la Universidad Nacional del Comahue. Es Investigador Honorario y Miembro Activo del Seminario de Hermenéutica perteneciente al Instituto de Investigaciones Filológicas, de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIF-UNAM), dirigido por Mauricio Beuchot. Se desempeña como Investigador y Miembro Asociado del LabOnt (*Laboratory for Ontology*) perteneciente al Departamento de Filosofía, de la Universidad de Torino (Italia); Centro de investigación dirigido por Maurizio Ferraris. (<http://labont.it/people/jose-luis-jerez>). Ha publicado varios artículos en distintas revistas filosóficas de Argentina, España, Italia, y México, y ha escrito, junto al filósofo Mauricio Beuchot, los siguientes libros que se inscriben en el nuevo realismo contemporáneo (hoy discutido y ampliamente debatido por ilustres pensadores como Hilary Putnam, Graham Harman, Maurizio Ferraris, Umberto Eco, John Searle, entre otros): *Dar con la realidad. Hermenéutica analógica, realismo y epistemología* (2014); *Manifiesto del nuevo realismo analógico* (2013, en el mismo año editado en Italia por Mimesis Edizioni); *Hermenéutica analógico-contextual de cara al presente* (2013); y actualmente se ha editado la *Introducción al Realismo Analógico*, publicado en Argentina y en México. Ha dirigido una compilación titulada *El Giro Ontológico*.

ISBN 978-987-710-074-7



9 789877 100747

INTRODUCCIÓN AL
REALISMO ANALÓGICO

JOSÉ LUIS JEREZ

INTRODUCCIÓN AL
REALISMO
ANALÓGICO

Estudio Preliminar de
Mauricio Beuchot

Epílogo de Stefano Santasilia

UNIVERSIDAD DE FLORES
(UFLO)

Introducción al Realismo analógico

José Luis Jerez

Primera edición: Julio 2017

Jerez, José Luis

Introducción al Realismo analógico / José Luis Jerez - 1a ed. especial. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Universidad de Flores, 2017.

Libro digital PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-710-075-4

1. Filosofía. I. Introducción al Realismo Analógico

CDD 190

Universidad de Flores

Rector

Mg. Néstor Blanco

Vicerrectora Académica

Arq. Ruth Fische

Facultad de Psicología y Ciencias Sociales

Decana

Lic. Beatriz Labrit

Editorial Universidad de Flores, 2017

Impreso en Argentina

Printed in Argentine

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

No se permite la reproducción total o parcial de este libro,
sin el permiso previo del editor.

ISBN 978-987-710-075-4



9 789877 100754

“No es que tu eres blanco porque opinemos en verdad que lo eres, sino que, porque tu eres blanco, nosotros, al decirlo, estamos en la verdad”.

ARISTÓTELES

“La realidad no se demuestra, tiene que asumirse, tiene que admitirse como un postulado [...] lo real se acepta o se rechaza, pero teniéndolo enfrente”

MAURICIO BEUCHOT

“Los últimos años, en efecto, han enseñado una amarga verdad y esta es que el primado de las interpretaciones sobre los hechos, la superación de mito de la objetividad, se ha cumplido, pero con la nada despreciable salvedad de que estos dichos no han tenido los resultados de emancipación profetizados por sus profesores”.

MAURIZIO FERRARIS

“Detrás de las discusiones sin fin, la realidad se sigue moviendo. Los copos de nieve bailan bajo la luz que los aniquila sin piedad. Mientras los filósofos se aporrean entre sí sobre la posibilidad de “acceso” al mundo, los tiburones persiguen al atún y los glaciares golpean contra la costa. ¿Cuánto tiempo más la filosofía va a seguir satisfecha sin dirigirles la palabra?”

GRAHAM HARMAN

“Usted puede evadir la realidad, lo que no puede es evadir las consecuencias de evadir la realidad”.

AYN RAND

SUMARIO

“Mirando hacia el futuro: el Realismo Analógico	
Estudio Preliminar de Mauricio Beuchot _____	15
Prólogo a la Primera edición _____	31
2013 _____	33
Realismo analógico _____	37
Phrónesis _____	43
Univocismo _____	47
Equivocismo _____	51
Analogía _____	57
Mundo externo _____	63
Mundo interno _____	69
Ontología _____	73
Epistemología _____	81
Realidad _____	85
Discursividad _____	87
Construccionismo _____	91
Objetos _____	97
<i>Scripta manent</i> _____	103
Objetividad _____	107
Solidaridad _____	109
Subjetividad _____	111
Normas _____	113
Verdad _____	117
Correspondencia _____	123
Alétheia _____	127
Texto _____	131
Contexto _____	133
Tiempo _____	135
Política _____	139
Ética _____	151
Relato y realidad _____	155
Lecturas adicionales _____	171
Epílogo de Stefano Santasilia:	
“El realismo de la analogía. Un breve comentario” _____	189
Bibliografía _____	202

Mirando hacia el futuro: el Realismo Analógico

Estudio Preliminar de Mauricio Beuchot

Introducción

En estas líneas me propongo reflexionar sobre el libro de José Luis Jerez, que pasa a una segunda edición. Esto significa, de inmediato, que esta obra ha tenido su impacto, y que está respondiendo a algo. Está respondiendo a la necesidad de realismo que se siente hoy en día, y él (junto conmigo) ha respondido con un realismo analógico. Es un realismo sustentable, que nos va sacar del subjetivismo y del relativismo en el que estamos hundidos.

Trataré de hacer ver que ese realismo es algo que se esperaba, y que Jerez ha ayudado mucho a levantarlo. En general, el realismo ha suscitado cada vez más seguidores, como Maurizio Ferraris en Italia, Markus Gabriel en Alemania, Quentin Meillassoux y Graham Harman en Francia, y otros. Jerez lo ha hecho muy bien y está apoyando esta empresa que va a beneficiar mucho a la filosofía. En nuestro caso, a la filosofía Latinoamericana. Haré unas consideraciones sobre el estado actual de la filosofía, sobre su naturaleza epistemológica y terminaré aludiendo al realismo analógico, destacando sus bonanzas, ya que es algo que necesitamos mucho ahora.

Consideraciones sobre la filosofía actual

En el panorama filosófico contemporáneo destacan Michel Foucault, Gilles Deleuze y Jacques Derrida. Veremos en ellos tres búsquedas, en la epistemología, de ese lugar intermedio que es el de la analogía, que trata de evadir la cerrazón de la univocidad y el desmesurado relativismo de la equivocidad. Esto es lo que ha tratado de hacer un realismo analógico, en el que Jerez y yo llevamos empeñados ya varios años.

En los tres autores considerados, puede verse una tónica en su trayectoria. Si bien empezaron como radicales incendiarios, en los años 60 y 70, después cambiaron. Tal vez se necesitaba dinamitar la filosofía para que saliera de su pasmo.

Pero todos ellos cambian en los 80. Foucault lo hace desde 1979, en varias entrevistas que concede. Incluso niega conocer la posmodernidad, es decir, reniega de que le pongan ese epíteto, que en ese entonces significaba relativismo, equivocismo.¹ Deleuze lo efectúa en la década de los 80, hasta desembocar en su libro sobre un autor tan analógico como Leibniz, de 1988. Y Derrida lo realiza a partir de 1980, como lo atestigua Maurizio Ferraris, quien siguió paso a paso y muy de cerca la trayectoria de ese filósofo francés.

He podido dialogar varias veces con Ferraris, desde la década de los 90, cuando se dedicaba ex professo a la hermenéutica. En México, en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), presentamos su libro sobre *La hermenéutica* (México: Taurus 1999) y discutí con él su otro libro sobre la *Historia de la*

¹ M. Foucault, “Estructuralismo y postestructuralismo”, en *Obras esenciales, vol. III: Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona: Paidós, 1999, p. 323.

hermenéutica (que yo conocía en italiano y que fue traducido en México en la editorial Siglo XXI, el año 2002). Siempre vio con buenos ojos la hermenéutica analógica, de la que ahora sale el realismo analógico.

Ferraris fue discípulo de Gianni Vattimo, pero se distanció de él precisamente por el carácter demasiado equivocista y posmoderno del pensamiento de su maestro. Yo tuve un diálogo con Vattimo en la UNAM, en 2004, y allí se manifestó a favor de la hermenéutica analógica, porque la consideraba débil, pero se iba demasiado a la equivocidad, a una hermenéutica excesivamente débil. En esa empresa me apoyó Ferraris, quien ahora está buscando la manera de volver a levantar el realismo en epistemología y en ontología.

De hecho, hay otro filósofo muy reciente, a quien Derrida tuvo muy en cuenta, pues lo discutió en libros suyos y dialogó con él, Jean-Luc Marion, que adopta el analogismo en sus investigaciones fenomenológicas y hermenéuticas. Es bien sabido que Derrida adoptó la denegación, que viene de Freud, y que es el recurso retórico para no negar, sino para no hablar de algo, y en ese sentido, Derrida desembocaba en lo que él llamaba discurso negativo. Pero Marion le objeta que se puede evitar la filosofía negativa, el discurso negativo, precisamente usando la analogía, el discurso analógico, el hablar de las cosas de manera indirecta, casi como en la denegación. Es la dialéctica de la afirmación, la negación y la eminencia.² Pude conversar con Marion en París, el año 2000, en un Congreso en la UNESCO, y me decía que trataba de mediar entre Derrida y Lévinas. Es la escuela de la fenomenología, en la que Marion mismo ha

² J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, Paris: Cerf, 2005, pp. 121-123.

hecho aportaciones muy notables, como la del fenómeno saturado, que no se deja reducir eidéticamente a los marcos conceptuales racionalistas. Pero también es hermenéuta, al menos en ciertos momentos, y gran utilizador de la analogía, en forma de iconicidad, como el ícono de Peirce, para oponerlo al ídolo, en el conocimiento, como se ve en su gran libro *El ídolo y la distancia* (1977).

Todo indica que se está dando un giro en la filosofía. Ya en Europa se nota un deseo de la vuelta de la ontología. Hasta podríamos decir, un giro ontológico. Sesgo hacia la ontología que dieron, en su momento, Foucault, Deleuze y Derrida, junto con otros connotados discípulos y seguidores. Ahora toma la estafeta José Luis Jerez, uno de esos filósofos jóvenes y brillantes, el cual está empeñado en reforzar ese realismo analógico y aplicarlo a la vida social. Es necesario ese realismo analógico, después de ese giro lingüístico que se dio y el giro hermenéutico que acabamos de tener, para ayudar y fomentar ese giro ontológico y realista que se ve llegar y que mucho necesitamos.

La herencia de Descartes

Y es que esta posmodernidad en la que estamos, lógicamente es heredera de la modernidad. Y siempre que decimos modernidad parece que estamos aludiendo a Descartes. De alguna manera somos sus hijos. Por eso no es posible dejar de lado algunas cosas que dejó como herencia e impronta a la modernidad y que han subsistido hasta el momento. Son el racionalismo y el idealismo. Ciertamente son cosas que más bien los cartesianos y la posteridad han exacerbado, pero es lo que ha predominado. No en balde la fe-

nomenología ha sido acusada de idealismo, y su fundador, Husserl elaboró unas *Meditaciones cartesianas*.³ También, no en balde Marion, por ejemplo, se ha especializado en Descartes y en la fenomenología. Y por eso estamos pugnando por salir del idealismo y aflorar al realismo.

Todo esto ha sido el camino de la experiencia trascendental, pero que se quedó en la inmanencia del sujeto, sin tocar piso en la realidad. Por eso ahora se ha vuelto necesaria una búsqueda del realismo, que nos recupere ese asidero con las cosas mismas que tanto se ha proclamado.

La modernidad recorrió ese camino, el de las ideas, dejando de lado el de las cosas, el de lo real. Por eso ahora se pretende superar el idealismo de la modernidad con un nuevo realismo. Incluso superar la forma de idealismo que tuvo la posmodernidad, que es el relativismo extremo, uno que conduce al subjetivismo y al escepticismo.

De hecho, es otra forma de recuperar la razón, de llegar a un sano racionalismo, que no sea subjetivista ni idealista, porque atenderá a la realidad; no sólo al cognoscente, sino también a la realidad conocida. Es el encuentro de hombre y mundo, el entrecruce de sujeto y objeto, donde se pueden encontrar las condiciones de posibilidad del conocimiento, tanto por el lado del sujeto como por el del objeto, lo que pone cada uno de su parte para que se dé ese encuentro.

De alguna manera somos hijos de Descartes, sobre todo

³ Sobre este idealismo dice André de Muralt: “Este idealismo puede parecer asombroso y que no corresponde a la concepción corriente de la fenomenología. Sin embargo es auténticamente husserliano. El idealismo husserliano es un realismo intencional o una intención de realismo, y correlativamente un idealismo dialéctico de hecho” (A. de Muralt, *La idea de la fenomenología*. El ejemplarismo husserliano, México: UNAM, 1963, p. 425).

nosotros, que nos tocó la modernidad en su plenitud (fenomenología, positivismo lógico, etc.), que nos tocó con su racionalismo y su criticismo. Es el criticismo que heredó Kant, con sus célebres tres críticas. Es el idealismo que heredó Husserl, a quien muchos han visto como idealista.⁴ Y eso a pesar de su lema de “Vuelta a las cosas mismas”.

Más bien lo que necesitamos ahora es esa vuelta a las cosas mismas, pero tenemos cerrado el paso, y hay que practicar una apertura para poder salir a ellas, pasar del sujeto al objeto, del idealismo al realismo.

En la actualidad comenzamos a filosofar planteándonos el problema del conocimiento, haciendo una crítica de nuestras facultades cognoscitivas. Eso está bien, porque no podemos, a estas alturas, caer en la postura de un realismo ingenuo o dogmático. Dogmático por no considerar las posibilidades de error y de límites del conocimiento. Ingenuo por no darse cuenta de que la filosofía tiene un componente crítico en su propia esencia, al que de ninguna manera puede renunciar. Es, en todo caso, un realismo crítico, el cual es confiable, nos deja más satisfechos, porque no se encierra en el dogmatismo ni en el subjetivismo que conduce al escepticismo. Se trata de examinar nuestra capacidad de conocer, para conocer sus alcances y sus límites.

Pero lo malo es que la modernidad ha exagerado los alcances de nuestro conocimiento, y ha desconocido u ocultado sus límites. Recordemos el libro de Bertrand Russell, que tiene precisamente ese nombre: *Human Knowledge. Its Scope and Limits*.⁵ En

⁴ M. Cabrera, *Los supuestos del idealismo fenomenológico*, México: UNAM, 1979, pp. 39 ss.

⁵ B. Russell, *El conocimiento humano. Su alcance y sus límites*, Madrid: Taurus, 1959.

él exalta la extensión que ha alcanzado, sobre todo por la ciencia (especialmente las matemáticas), y poco se cuida de sus límites, que la filosofía analítica exageró tanto.

Se nos olvida que Descartes buscó la salida desde sí mismo hasta las cosas; que Kant hizo lo mismo, con su deducción trascendental; que Husserl ensayó parecido camino. En cambio, muchos de los modernos, por ser demasiado críticos, han caído en ese subjetivismo, sino solipsismo, que ellos trataron de evitar a toda costa.

Somos cartesianos, kantianos y husserlianos sin poder evitarlo, y tendemos a partir desde el sujeto trascendental. Igualmente somos nietzscheanos, heideggerianos y derrideanos, *malgré nous*, y vemos con sospecha la metafísica y el realismo. Pero todo tiene su tiempo, y ahora la tendencia filosófica va hacia la recuperación del realismo epistemológico y de la metafísica.

Hijos de la modernidad, y habiendo pasado por la saludable desconstrucción que a la modernidad le aplicó la posmodernidad, ahora tenemos que reconstruir algo. Y no puede ser la modernidad como estaba antes, al igual que tampoco podemos quedarnos en la posmodernidad, que destruyó tanto, y que, además, ya está pasando.

Por eso tenemos que volver a levantar el realismo, para poder enmendar el intelecto, hacer unas nuevas reglas para la dirección del ingenio, incluso un nuevo discurso del método, para realizar otras meditaciones metafísicas. Todo eso se nos presenta como alternativa, y podemos alcanzarlo con el realismo analógico que Jerez y yo tratamos de levantar.

La epistemología ineludible

Así, pues, mucho de lo que consideramos en la filosofía reciente tiene que ver con la epistemología. Pasemos, pues, al aspecto epistemológico, en relación con la hermenéutica. La epistemología general o gnoseología es la teoría del conocimiento. Es la que nos hace conocer el conocer, esto es, aprender los procesos del conocimiento y su estructuración, para reflejarlo o plasmarlo en el alumno.

Nos hace entender que hay un nivel sensorial, otro imaginativo y otro intelectual.⁶ En el primero, obtenemos los datos que nos proporcionan los sentidos, es el lado empírico. Después, esos datos son filtrados por la imaginación, que los alambican para que puedan llegar al nivel intelectual. Pasan de lo concreto a lo abstracto. Es un proceso de abstracción.

Pero también pasamos del intelecto a la razón, esto es, a lo discursivo. Así, pasamos de los conceptos a los juicios, y de éstos al raciocinio. Partimos de una hipótesis, o prospecto de juicio. Es un juicio condicional, un juicio prospectivo. Y vamos quitándole las condiciones, cumpliendo los condicionamientos, hasta hacerlo un juicio categórico. Quitándole lo hipotético para hacerlo apodíctico, indicativo. Este razonamiento tiene la estructura de un juicio condicional, con antecedente y consecuente. Por *modus ponens*, si se cumple el antecedente, se cumple el consecuente; es decir, lo descondicionamos y lo hacemos categórico, apodíctico. Incluso el silogismo puede verse como juicio hipotético, en el que las dos premisas, unidas por la conjunción, son el antecedente y la conclusión

⁶ M. Beuchot, *Epistemología y hermenéutica analógica*, San Luis Potosí: Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2011, pp. 22 ss.

es el consecuente, que resulta de la condicional.

Esto nos hace ver que el elemento principal del conocimiento es el juicio. En efecto, el nivel del concepto es preparatorio para el juicio, y el nivel del raciocinio es desarrollo del juicio, concatenación de juicios de modo que haya inferencia. En este ámbito del raciocinio el juicio se desarrolla desdoblándose. Esto es, se puede hablar de juicios inmediatos y de juicios mediatos. Los primeros son los que conocemos como categóricos, simples y directos. Los juicios mediatos son los que tienen un término medio, que funciona como gozne para vincular el sujeto con el predicado en la conclusión, es el que conecta las premisas con la conclusión, el antecedente con el consecuente.

Pues bien, esto es lo que nos hace ver la hermenéutica en la epistemología. La importancia que tiene el juicio en ella. Por algo Aristóteles llamó *Peri hermeneías* a su tratado sobre el juicio, era un tratado De la interpretación. Pero, según una hermenéutica analógica, el juicio más complejo es el juicio prudencial, el de la *phrónesis*. Por eso una hermenéutica analógica lleva a una epistemología de virtudes, pues los actos se estructuran en hábitos, y éstos se constituyen como virtudes.

Ahora está muy presente la epistemología de virtudes. Hay toda una corriente, que tiene a Ernesto Sosa como uno de sus pilares.⁷ Esta epistemología promueve ciertas virtudes epistémicas o cognoscitivas, como la parsimonia en la observación o experimentación, la creatividad en las hipótesis, la solidez en la argumentación, etc. Incluso se han rescatado las virtudes aristotélicas, de la pruden-

⁷ C. Pereda – M. M. Valdés, “Introducción” a E. Sosa, *Conocimiento y virtud intelectual*, México: UNAM-FCE, 1992, pp. 14 ss.

cia, el intelecto, la ciencia y la sabiduría, por ejemplo, gracias a esa corriente o escuela que está tan presente en la actualidad. Y estas virtudes son maneras de estructurar los juicios.

El intelecto nos da juicios que funcionan u operan como premisas. Incluso como principios (de no contradicción, de tercio excluso, de causalidad...), que se captan como juicios inmediatos. Servirán de apoyo a las inferencias o razonamientos. La ciencia opera como descondicionalización de los juicios mediatos, que, según se ha dicho, pueden revestir la forma de juicios hipotéticos condicionales. La sabiduría es, precisamente, la que conoce esos principios supremos que rigen nuestro conocer, y los guardan tanto en la lógica como en la ontología. Por lo que hace al juicio prudencial, es muy complejo. La prudencia es una virtud teórica, pero concernida con la práctica. Tiene que ver con lo concreto y movedizo, de ahí su dificultad. Tiene como propio la deliberación, que consiste en sopesar los pros y los contras de una acción. Después, de la deliberación se llega a la decisión, que es, justamente, el juicio prudencial.

Como se ve, el juicio es el elemento fundamental del conocimiento; por tanto, es lo más central en la epistemología, y las virtudes epistémicas se despliegan para elaborarlo y desarrollarlo lo más posible.

Una hermenéutica como la que Jerez y yo promovemos nos puede dar la ocasión de formar el juicio adecuadamente, tanto el juicio teórico o sapiencial como el práctico o prudencial. Eso corresponde a las virtudes que este instrumento conceptual nos proporciona, en una epistemología de virtudes como la que se viene desarrollando recientemente en la filosofía analítica.

Una racionalidad analógica

Se nos han presentado varios tipos de racionalidad, por lo cual la racionalidad no es un término unívoco. Tampoco puede ser equívoco, ya que no hay cosa más opuesta a la equivocidad que la razón; precisamente la usamos para disminuir lo más que podamos la ambigüedad, la vaguedad, la equivocidad. Es lo que nos permite eludirla, aunque no alcancemos la univocidad plena. Por eso se plantea una racionalidad que no tenga las pretensiones de la racionalidad unívoca, pero tampoco la inconsistencia de una “racionalidad” equívoca; es la racionalidad analógica, acorde con la analogicidad de la razón, esto es, con la multivocidad no equívoca de los modos en los que la razón se cumple y se realiza. Así, la racionalidad humana es analógica, por lo cual está llamando a una hermenéutica analógica que sea acorde con ella también. Ha intentado ser unívoca, como en el cientificismo de la modernidad; pero, justamente por no alcanzar siempre esa univocidad, se ha caído últimamente (en la posmodernidad) en un equivocismo (o relativismo extremo) que no es otra cosa sino irracionalismo.

Así, una racionalidad analógica nos ayuda a evitar un pensamiento unívoco, exactamente como el de la modernidad, tanto en el racionalismo (la deducción) como en el empirismo (la inducción), y nos lleva a algo más hipotético (la abducción), y entre una hipótesis y otra decidimos cuál es mejor no tanto por lógica formal, sino por *phrónesis*, por prudencia, considerando cuál de ellas es más fértil, más rica o abarcadora, más apegada a los hechos, etc.⁸ Pero, tam-

⁸ M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM, 2015 (5a. ed.), pp. 33-35.

bién, la racionalidad analógica nos ayuda a evitar un pensamiento equívoco, precisamente como el de muchos en la posmodernidad, que se quedan sin ningún procedimiento metodológico y sin ningún criterio de validación epistémica, y todo lo abren en demasía, cayendo en un relativismo extremo, que conduce al subjetivismo y, a la postre, al escepticismo.

La hermenéutica analógica nos da una *racionalidad analógica*, la cual es abierta, pero lo suficientemente rigurosa y objetiva como para dar cuenta de los textos que leemos y los hechos que tratamos de explicar. No es una racionalidad como la que conlleva una hermenéutica unívoca, a saber, demasiado rígida y reduccionista, pero tampoco es una racionalidad como la que acompaña a una hermenéutica equívoca, demasiado abierta e irreductible. Es un equilibrio proporcional, una mediación entre las dos anteriores.

Ésta es la racionalidad que creo que se requiere para nuestro tiempo. Ciertamente hay una racionalidad, pero no es unívoca, sino analógica; admite diversas modalidades. Por lo pronto, tiene una forma abductiva, otra inductiva y otra deductiva. Y admite casos en los que se conjuntan la comprensión y la explicación. De esta manera, es una racionalidad más abierta que la del racionalismo univocista moderno, pero no tan abierta como pretende serlo la del relativismo equivocista posmoderno. Estos dos extremos llevan a la muerte de la razón, en un caso por anquilosamiento, en el otro por desintegración.

Además, una hermenéutica analógica va muy bien con la racionalidad práctica, ya que la *phrónesis*, que es el instrumento principal para la praxis, consiste en la proporción, y la proporción es analogía. Por ello, una racionalidad acorde con la *phrónesis* tendrá que ser eminentemente analógica, por lo mismo que se basa en la

proporción. En efecto, si la *phrónesis* tiene que ver con la disposición de los medios para alcanzar los fines, se trata de encontrar los medios proporcionados para el fin que se desea lograr. Además, si la *phrónesis* es la sensibilidad para el término medio, para el equilibrio de las acciones, esto requiere sentido de la proporción. Y, si la *phrónesis* es la sabiduría de lo concreto, contingente y mudable, es la conciencia del contexto, para lo cual se requiere proporción. Y es también la analogía la que guía la deliberación, pues es equilibrar los pros y los contras, para encontrar la mejor curva de acción a seguir hacia algo. Finalmente, la deliberación, como parte de la retórica, tiene como instrumento principal el argumento por analogía, por el ejemplo, el paradigma, todo lo cual es icónico, y lo icónico es analógico. Tenemos, pues, una presencia fuerte de la hermenéutica analógica en la *phrónesis*, y esto nos confirma la relevancia de una racionalidad analógica, tanto para la razón teórica como para la razón práctica.

Por esta línea llegaremos a un realismo analógico, el cual ha sido perseguido por Jerez y por mí, pero también por muchos ya que quieren perspectivas más prometedoras en el campo de la filosofía, después de mucho tiempo de crisis que ha sido más bien de impasse entre las corrientes en boga (y en pugna).

El realismo analógico

¿En qué consiste este realismo? José Luis Jerez lo expone bien en su libro, en este texto, que alcanza una nueva edición, señal

de que está respondiendo a las expectativas e inquietudes de nuestro tiempo. Hemos estado en un tiempo de demasiado relativismo, lo que podemos llamar equivocismo. Ya hace falta un nuevo realismo, que no quiere ser unívoco, pero tampoco puede ser equívoco, tiene que ser analógico.

Este realismo es analógico porque no pretende regresar al unívoco de la modernidad, sobre todo al de algunas vertientes de la filosofía analítica, como lo fue el positivismo lógico. Allí se tenía un realismo “científico”, bastante directo, inmediato e ingenuo.

Éste es un realismo que ya ha pasado por la saludable experiencia de la crisis, tanto de la moderna como de la posmoderna, es decir, se trata de un realismo crítico, y por eso mismo, nada ingenuo.

Si el idealismo se plantaba en el sujeto y el realismo demasiado duro nada más en el objeto, este realismo analógico se da más bien en el encuentro de hombre y mundo, de sujeto y objeto, pues hay cosas que pone el sujeto en el objeto, como los colores.

Señala un cierto isomorfismo entre el sujeto y el objeto, a saber, hay cosas que el sujeto ya está informado para ver, y otras que solamente le vienen del objeto. Es como un punto intermedio, en el cual se encuentran el uno con el otro, y no se presupone sólo el uno o el otro.

Así, estamos huyendo del realismo unívoco, según el cual todo está dado de antemano, sin ninguna intervención del cognoscente; pero, también, del realismo equívoco, que no es ningún realismo, sino un relativismo tan fuerte que nos aprisiona de nuevo en el idealismo.

Es un realismo aristotélico, pero con la cautela de Hilary Putnam, de que no está ya totalmente dado sin el sujeto, ya que el sujeto pone algo, sus aparatos perceptuales y sus marcos cultu-

rales;⁹ pero eso no llega a acabar con una realidad que ya se da independientemente del hombre. No es tan dado como el realismo científico del positivismo lógico, que es el que atacaba Putnam, ni tan construido como a veces da la impresión que es el realismo de este connotado analítico. Quizá más bien se coloca del lado de John Searle,¹⁰ pero con más atención al cognoscente.

Además de ser crítico, es un realismo que no se precia de ser unívoco, porque el realismo unívoco es viejo, el de la modernidad, sobre todo el del positivismo, ese realismo científico que sólo admitía una única descripción de la realidad, y condenando que las demás a ser falsas todas ellas. Pero tampoco un realismo equívoco, que es el de la posmodernidad, para la cual prácticamente todas las descripciones de la realidad son válidas, pues no hay criterios para determinar cuál es verdadera y cuál falsa. En cambio, un realismo analógico se coloca en el medio de esas dos corrientes, tendiendo a la realidad pero permitiendo varias descripciones de la misma como válidas y complementarias, mas, sin embargo, evitando caer en la permisividad del realismo equívoco, para el que casi todas son válidas indiscriminadamente.

Eso lo logra aplicando la analogía de proporcionalidad, que aglutina e iguala en lo posible las diferentes descripciones o interpretaciones de la realidad; pero, además, aplicando la analogía de atribución, logra establecer una gradación jerárquica entre las descripciones o interpretaciones, las cuales, por más complementarias que sean, unas serán mejores que otras, es decir, más adecuadas.

⁹ H. Putnam, "Aristotle after Wittgenstein", en R. W. Sharples (ed.), *Modern Thinkers and Ancient Thinkers*, London: University College, 1993, pp. 117-137.

¹⁰ J. Searle, "¿Existe el mundo real? Primera parte: los ataques al realismo", en *La construcción de la realidad social*, Barcelona: Paidós, 2004, pp. 159-184.

Conclusión

José Luis Jerez y yo hemos querido proponer un realismo analógico para que supere los inconvenientes de un realismo unívoco, demasiado ingenuo o acrítico, y un realismo equívoco, excesivamente crítico y relativista. Un realismo analógico tendrá un elemento de firmeza, sin caer en los realismos demasiado débiles de la posmodernidad, ni en los realismos excesivamente rígidos de la modernidad. Se mantendrá en la línea intermedia.

Hemos tratado de responder a las necesidades de la filosofía actual, que ya estaba cansada de un relativismo extremo, como el de muchos en la posmodernidad. Ahora hay un repunte del realismo, un giro ontológico, que deberá ser, también un giro analógico.

Prólogo a la Primera edición

Por Mauricio Beuchot

El libro que ahora nos ofrece José Luis Jerez resulta muy oportuno, ya que se inscribe en el movimiento que recupera el realismo. Cada vez se habla más de un giro ontológico, después del giro lingüístico que se dio en la filosofía. A éste le acompaña un resurgimiento del realismo. Ya se menciona mucho el Nuevo Realismo, con representantes como Maurizio Ferraris, Markus Gabriel y Q. Meillassoux. Pero el propio Ferraris reconoció que, antes de ese movimiento ya se había dado el Realismo analógico, promovido por José Luis Jerez y por mí. Ahora me complace presentar este texto de Jerez en el que su autor recoge los conceptos principales de dicho Realismo analógico.

Éste se centra en la *phrónesis* o prudencia, es decir, es un realismo prudencial, proporcional, es decir, moderado, que se coloca en medio, en el intersticio, y acoge elementos tanto del sujeto como del objeto en el acto de conocimiento. Ya que procede de la hermenéutica analógica, este libro trata del univocismo, el equivocismo y la analogía. De este modo equilibra el mundo externo con el mundo interno, así como la ontología con la epistemología.

Habla de la realidad y la discursividad, pero con el fin de salir de la ya estéril y agotada polémica entre los que dicen que todo es discurso o texto y que no hay nada fuera de él, es decir, que niegan la realidad de sentido común que se nos ofrece. Así se llega a un constructivismo analógico, el cual no niega la realidad, sino que solamente acepta que el sujeto pone algo de su parte para poder

llegar al objeto. Así se va más allá de la subjetividad y la objetividad.

Jerez atiende a los escritos, como quería Derrida. Pero los refiere a un mundo al que se adecuan. También acepta normas, que son como leyes escritas, pero no de la naturaleza, sino del comportamiento humano. Así, en el campo de la moral, nos lleva a la solidaridad.

De esta manera se presenta el problema de la verdad, eterno problema, que nunca acabaremos de investigar y discutir. Pero nuestro autor le da un estatuto fuerte, adoptando la teoría de la verdad como correspondencia. Lo cual no le impide incorporar a esa noción aristotélica de verdad la heideggeriana de ésta como *aletheia*. Estudiosos de Heidegger como Ferraris, Grondin y Ramón Rodríguez han argumentado a favor de esta convivencia de los dos tipos de verdad.

Eso nos conduce a la dualidad del texto y del contexto, que se sintetiza dialécticamente en un texto contextualizado, en el que se juntan y se tocan esos dos extremos.

Viene después el tema del tiempo, ya que toda interpretación se da en la historia, en un punto de la misma, y está situada en un instante que pasará, y también pasará nuestra interpretación, para ser sustituida por otras, nuevas.

Finalmente, eso nos orienta hacia la ética y la política, porque se ve al autor preocupado por el tema de la democracia. Y en verdad, en una sociedad que no sea democrática no tiene lugar la interpretación, ya que las propuestas nuevas son mal vistas, y se impone la que es oficial, muchas veces anquilosada.

Me congratulo por este libro de José Luis Jerez, en el que se plasman, de modo muy competente, los principales conceptos de este Nuevo Realismo Analógico.

2013

El Realismo analógico (en adelante RA) surge como una nueva empresa filosófica promovida por el filósofo mexicano Mauricio Beuchot y por mí, en línea directa al nuevo realismo contemporáneo, específicamente al Nuevo realismo de Maurizio Ferraris,¹¹ y a su ontología orientada a los objetos, aunque claro está, desde el enfoque analógico, el cual ha sido instituido hace más de veinte años por el mismo Beuchot desde su Hermenéutica analógica. De forma implícita, queda así articulada la hermenéutica y el realismo.

En el año 2012, Ferraris publicó su *Manifiesto del nuovo realismo*,¹² bajo el sello editorial Laterza, el cual ha sido traducido a varios idiomas, entre ellos al español, publicado por Biblioteca Nueva (2014), y que por cierto ha abierto amplios debates alrededor de todo el mundo discutiendo la sobrestimación que desde la filosofía se ha puesto en las interpretaciones, en detrimento de otras áreas teóricas, como por ejemplo, una perceptología. Asimismo, este viraje hacia el realismo viene a poner bajo sospecha el enfoque construccionista de los posmodernos, como todas aquellas tesis que alientan al irrealismo como única posibilidad de emancipación. En su manifiesto realista (Manifiesto del nuovo realismo), Ferraris expone lo que él mismo llama una fotografía de nuestros tiempos actuales. A mi parecer, y en términos generales, quizás la más acertada fotografía de nuestra actualidad, y particularmente —no cabe duda—,

¹¹ Al respecto véase M. Ferraris, *Introducción al Nuevo realismo*, (Trad. de Paola Fontanella), Neuquén-Argentina: Círculo Hermenéutico, 2014.

¹² M. Ferraris, *Manifiesto del nuovo realismo*, Roma-Bari: Laterza, 2012.

que lo es en cuestiones filosóficas. Por su lado, el RA sale a la luz apenas un año más tarde (2013)¹³ con la publicación del *Manifiesto del Nuevo Realismo analógico*,¹⁴ editado bajo este mismo sello editorial, en Argentina, el cual ha sido, recientemente, traducido al italiano y publicado por Mímesis Edizioni, bajo la dirección del mismo Ferraris.¹⁵ Su propuesta central es la de procurar equilibrio y reserva con respecto a este giro hacia el realismo que ya se muestra con toda la fuerza de una evidencia. En otras palabras, así como en su momento se tornó innegable el giro hacia el lenguaje (el celebrado Giro lingüístico), hoy podemos hablar, sin faltar a la razón, de un nuevo giro hacia el realismo y a la ontología, en este caso, orientada a los objetos.

Actualmente, se atribuye a este acontecimiento —a este vuelco hacia la realidad—, la cualidad analógica, la cual nos salva de caer en cerrazones metafísicas, y nos libera de cualquier tipo de totalitarismo que obstruya una posible transformación. Del mismo modo, el RA nos libra de aquel extraño absolutismo que sostiene que la verdad es una ficción del pensamiento, o una herramienta al servicio del poder. En definitiva, la analogía no niega, de manera alguna (todo lo contrario, defiende) este viraje hacia el realismo, o mejor aún, hacia la realidad misma, pues considera que no existe pensamiento más crítico, sensato y prudencial que aquel que parte de la

¹³ M. Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, España: Biblioteca Nueva, 2013. El mismo ha sido publicado primeramente en español por la editorial Ariadna. M. Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, Santiago-Chile: Ariadna Ediciones, 2012. Para el tratamiento de este libro (y citado consecutivo) me servirá del Manifiesto editado por Ariadna Ediciones.

¹⁴ M. Beuchot – J.-L. Jerez, *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, Neuquén- Argentina, 2013.

¹⁵ M. Beuchot – J.-L. Jerez, *Manifiesto del nuovo realismo analógico*, (Collana diretta da Mario De Caro e Maurizio Ferraris. Traduzione dallo spagnolo: Vincenzo Santarcangelo, Teresa Visceglia. Redazione a cura di Sarah de Sanctis), Mímesis Edizioni.

<http://mimesisedizioni.it/manifiesto-del-nuovo-realismo-analogico.html>

realidad, la cual no debe ser demostrada, sino aceptada en cuanto tal. En palabras del mismo Beuchot que toma de Aristóteles, “la realidad no se demuestra, tiene que asumirse, tiene que admitirse como un postulado [...] lo real se acepta o se rechaza, pero teniéndolo enfrente”.¹⁶

Ahora bien, lejos de perecer en la mera aceptación de nuestra realidad circundante (realidad como pura Negatividad), es un compromiso obligado del RA, emplearse de ser necesario, en su transformación (realismo positivo). De aquí que, lejos de ser esta una filosofía de la pura pregunta o de la problematización sin fin, se afirma en el páramo de la profundización crítica y deliberativa, para alcanzar, dentro del campo de lo posible, ciertas respuestas válidas y sólidas; no unívocas, aunque sí suficientes. Este punto nos invita a la valiosísima articulación existente entre los *Objetos naturales* y los *Objetos sociales*, ambos componentes de nuestra Ontología, como de nuestra realidad física y social; los primeros de valor reconstructivo, y los segundos, de valor constitutivo. Pero antes de llegar a este punto, partiré de lo que efectivamente postularé como el principio esencial del RA: ante todo, *dar con la realidad*.¹⁷ Una vez frente a esta, acertando con esta, podemos, o bien aceptar o bien transformar, pero sólo, en tanto y en cuanto, hayamos dado con ella. Queda sobre manifiesto, con esto último, una consideración que se explicará en el transcurrir del presente libro. Me refiero a aquella afirmación realista que sostiene que el Mundo externo existe con independencia de nosotros, de nuestros marcos conceptuales y de nuestro sis-

¹⁶ M. Beuchot, *Sobre el realismo y la verdad en el camino de la analogicidad*, Neuquén-Argentina: Círculo Hermenéutico, 2013, p. 31. (2ª ed.).

¹⁷ Cfr. M. Beuchot – J.-L. Jerez, *Dar con la realidad. Hermenéutica analógica, realismo y epistemología*, Neuquén-Argentina: Círculo Hermenéutico, 2014.

tema perceptual. Pero este punto será explicado más adelante, y no en esta breve introducción. Ingreseemos ahora, a la primera aproximación de nuestro RA.

Realismo analógico

El RA conjunta dos posturas que, en más de una ocasión, se han instalado en relación de antagonismo. Me refiero a la Ontología por un lado y a la Hermenéutica por el otro.¹⁸ Esta relación de oposición es el resultado de sostener que la primera (Ontología) asegura la existencia de hechos puros, y la segunda (Hermenéutica), por el contrario, se nutre de la mera existencia de interpretaciones sin más. Tenemos pues, en la arena de conflicto, la Ontología y la Hermenéutica. Sobre esta posible convergencia Ferraris sostiene que “al menos en una primera aproximación, nada es menos cierto, y entre los dos términos de la expresión no es difícil reconocer una antítesis o, al menos, una alegoría: si al pie de la letra, el primado de la interpretación por sobre los hechos lleva consigo la destrucción de la ontología o la pérdida del mundo”.¹⁹

Aunque puede considerarse este primer acercamiento un tanto banal, no deja de ser, al menos por definición, por demás acertado.²⁰ Sin duda no es posible —al menos no sería del todo correcto— reducir la Ontología a la pura existencia de hechos, como tampoco la Hermenéutica puede ser reducida a una simple pléto-

¹⁸ Es importante que se atienda aquí, que no se hace referencia en este punto a la “hermenéutica fundamental” de Heidegger.

¹⁹ M. Ferraris, *La hermenéutica*, Madrid: Cristiandad, 2004, pp. 41-42.

²⁰ De hecho muchos hermeneutas sostienen en la actualidad, que el Nuevo realismo de Maurizio Ferraris se opone rotundamente al pensamiento hermenéutico, cuando en realidad no es así. El dato empírico y real que lo demuestra es pues la existencia de este Realismo analógico que aquí se presenta y que el mismo Ferraris reconoce como lugar de acercamiento y encuentro cordial entre su Nuevo realismo y las posturas hermenéuticas actuales, puntualmente, la hermenéutica analógica.

ra interpretativa. No obstante, la disensión no parece eclipsarse tematizando aún en profundidad cada una de estas posturas aisladas. ¿De qué manera se hace posible entonces, conjuntar Ontología y Hermenéutica? La respuesta viene exactamente de la mano de la filosofía de Beuchot, es decir, de su Hermenéutica analógica. Fíjese –y he aquí lo valioso de este punto– que justamente la defensa a la Ontología emerge, en este caso, desde el universo disciplinar hermenéutico, espacio desde el cual se sostuvo (y sostiene) inicialmente la aparente querrela que líneas atrás se ha establecido. Esta querrela deviene tensión si es tomada ahora desde el punto de vista analógico propuesto por Beuchot. La analogicidad sitúa pues, en una dialéctica de tensión vital ambos polos en vez de admitir alguno, en detrimento y supresión del otro. Es por esto que en este libro hablaré tanto de Ontología, en defensa de los hechos (aunque no de hechos puros), como también así, de Hermenéutica –puntualmente de hermenéutica analógica–, insistiendo y acentuando el valioso lugar que ocupan nuestras interpretaciones (no meras interpretaciones, como sí en relación directa con lo real, con los hechos reales), y su poder transformador sobre nuestra realidad social. En palabras del mismo Beuchot, este RA “por supuesto que no es un realismo del tipo que Putnam llama realismo « metafísico », pues en ese –que es más propio de los positivistas lógicos y de Sellars– no se permite ningún relativismo, se ven las cosas de modo absolutista. Yo sostengo que hay una realidad exterior, pero que la vemos según algunas determinaciones culturales; esto es, hay una realidad ontológica, pero se nos da epistemológicamente; con todo, esta epistemologización de la realidad no es total, no llega hasta el punto de acabar con lo ontológico dado en ella”.²¹

²¹ M. Beuchot, *Sobre el realismo y la verdad en el camino de la analogicidad*, Neuquén-Argentina: Círculo

Líneas atrás he hablado sobre la posibilidad de escape de la disyunción que plantea gran parte de nuestra filosofía occidental. En este caso, la que refiere, o bien a hechos puros, o bien a interpretaciones puras. Aparece en esto último un detalle substancial: no contamos ni con unos, ni con otros. Al menos así lo sostiene la hermenéutica analógica, la cual se corre, por criterio prudencial, de todo tipo de purismo. Según Beuchot –y en tratamiento directo sobre el *dictum* nietzscheano–,²² no se trata ni de hechos puros, como tampoco de interpretaciones puras.²³ Véase, que no se elimina con esto ni a los hechos, ni a las interpretaciones, aunque sí a todo tipo de sectarismo exacerbado.

La primera consideración que se debe hacer aquí, es que la existencia de hechos puros puede entregarnos en manos de una suerte de realismo metafísico,²⁴ en donde todo se da de antemano, y en cuanto tal, no puede más que ser cognitivamente recibido y aprobado. El conocimiento es aquí un simple reflejo de la realidad. La segunda, nos entrega en manos de un subjetivismo excesivo que se entiende muy bien con lo que denominaré: la tríada relativismo-escepticismo-nihilismo. Si tomamos como eje el pensamiento de Hilary Putnam –y para oponer ahora a la tesis del “realismo meta-

Hermenéutico, 2013, p. 22.

²² Nietzsche, “*No existen hechos, sólo interpretaciones*”.

²³ Me permito señalar para precisar este punto mi artículo J.-L. Jerez, “*Hermenéutica analógica como política de la interpretación*”, en N. Conde Gaxiola, *Parámetros de la hermenéutica analógica*, México: Torres y Asociados, 2012, pp. 9-23.

²⁴ Tomo el concepto de “realismo metafísico” que utiliza Hilary Putnam para referirse a un realismo de tipo dogmático, según el cual: 1. el mundo existe independientemente de nuestros conceptos y representaciones, 2. este mundo objetivo e independiente tiene una estructura determinada, esto es, se compone de cosas, propiedades, hechos objetivos que tienen plena existencia independiente de nuestra mente y de nuestro conocimiento, 3. cualquier representación verdadera o correcta será si y solo si esta se corresponde a objetos existentes exteriores, y describa adecuadamente sus propiedades, y 4. existe (aún sin nuestro pleno conocimiento global) una representación completa del mundo objetivo tal como es en sí mismo. Putnam identifica esto último con la tesis del “Ojo de Dios”. Al

físico” mencionado líneas atrás—, nos referimos en este caso a un tipo de relativismo escéptico radical, según el cual, todo parece dar igual y lo mismo. Y, ciertamente, no hace falta persuadir a nadie de la amplitud de adherentes que sostienen y defienden en la actualidad esta última consideración. Desde lo que hemos dado en llamar posmodernidad, y que teóricamente nos figuramos como el “Fin de los Grandes relatos”,²⁵ hasta nuestra actualidad, todo parece darse en este ámbito del “todo vale”, y que quizás, por reducción al simplismo, se ha instalado hoy como la cara justa de la política y la cultura democrática.

El RA viene a posicionarse en el justo punto medio, en el grado más equilibrado que busca sostener en relación de tensión, y no de disputa a muerte, el realismo metafísico y el relativismo escéptico radical. De acuerdo con esto, el RA sostiene que existen hechos (datos) y que estos son interpretados. Así, es que la Ontología y la Hermenéutica entran en una relación de tensión, la cual alimenta y mantiene ambas posiciones dinámicamente. En conclusión, el realismo que aquí expongo, conjuga y acepta vitalmente la existencia de una realidad independiente de nosotros (Ontología), pero a sabiendas de que esta realidad externa es, asimismo, una realidad interpretada (Epistemología). Al respecto puedo ejemplificar desde la historiografía: el RA reconoce el peso ontológico de los registros históricos, como de todo tipo de documentalidad. Es decir, que no entrega la historia a una simple trama narrativa, sino que la somete al peso de lo escrito y de esa huella objetiva que nos salva del olvido y de la falta de respeto que se le tiene a la memoria de

respecto, véase H. Putnam, *Las mil caras del realismo*, Barcelona: Paidós, 1994.

²⁵ J.-F. Lyotard, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Buenos Aires: Ed. Rei, 1989.

los muertos. En otras palabras, habita en el corazón de los acontecimientos del pasado una suerte de irrevocabilidad sobre los cuales, más tarde, los historiadores construyen sus interpretaciones. A este carácter irrevocable de los eventos del pasado es a lo que Ferraris llama inenmendabilidad.²⁶ Es claro que la narrativa histórica viene a pluralizar la unidad propia del hecho, pero no debe jamás eclipsar el hecho en cuanto tal. Es preciso diferenciar entonces entre el ente y sus múltiples modos de ser. El primero, es uno (aunque no por esto, simple), sus modos son indefinidos y, en ciertas ocasiones, incommensurables. ¿Por qué indefinidos y no infinitos? Estrictamente, por simple prudencia conceptual, que nos hace ver que lo infinito escapa al ámbito de la experiencia humana, a lo *a posteriori*, y sólo puede, por tanto, considerarse desde un ámbito *a priori* o trascendental. Puedo precisar lo anteriormente dicho desde el *to on pollajós légetai* aristotélico, según la cual el ente se dice de muchas maneras. Agregó aquí: *más no de todas*. Y, efectivamente así es como el RA pone sobre manifiesto una vez más su carácter fuertemente realista, claro que siempre prudencial y matizado con respecto a nuestro registro de inteligibilidad.

Tal como lo he mencionado líneas atrás, el RA viene a sostener que ante las múltiples formas de significar, existen varias, pero sin ser todas ellas igualmente aceptables. “¿Qué pide la analogía? Dos cosas, fundamentalmente. Primero, darnos cuenta de que las cosas están escalonadas, o guardan ciertos grados de participación en el ser y en la verdad, y, segundo, darnos cuenta de que por encima de la semejanza predomina la diversidad, la diferencia”.²⁷ Vale,

²⁶ Al respecto véase M. Ferraris, *Manifiesto del Nuevo Realismo*, ed. cit.

²⁷ M. Beuchot, *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura*, México: Eón-Universidad Iberoamericana, 2006, p. 15.

al respecto una puntual aclaración: que al partir de la pluralidad y la diferencia –tal como se afirma en esta segunda parte de la reflexión de Beuchot–, la pretendida jerarquización deja de resultar injusta o desigual, por dos razones estimadas. La primera, porque sólo es posible pensar en un *princeps analogatus* (analogado principal), como modelo a seguir, partiendo de una diversidad no escalonada, es decir, plenamente horizontal. De acuerdo con esto, el *princeps analogatus* queda legitimado por la experiencia hermenéutica de la diversidad, *a posteriori*, y no por un trascendental *a priori*, absoluto y universal. Y, la segunda, porque aquello que determina la gradación de su participación en el ser y la verdad, no es ningún punto de vista subjetivo e intencional, como sí, la realidad misma, en la cual todo hombre debe medir sus acciones y pensamientos. En este segundo sentido, bien podemos afirmar que la realidad funge –dentro de la lógica de atribución– como *princeps analogatum* por excelencia.²⁸ Una posible objeción sobre esto último, puede dirigirse al problema de la verdad. Se puede sostener que la cuestión de la verdad es asunto privativo de la epistemología y no de la ontología. Quizás sí para el pragmatismo o para una Teoría de la verdad coherentista, no así para el tipo de criterio de verdad que defiende el RA, el cual tensiona las tres teorías tradicionales de la verdad, acentuando la verdad como correspondencia, y la verdad como *aletheia*.²⁹ Luego, resulta imposible la mencionada afirmación según la cual la verdad es asunto exclusivo de la epistemología. En todo caso, es asunto inherente a la tensión relacional que se vive entre el universo epistemológico (el juicio), y el universo ontológico (la realidad).

²⁸ Véase el último capítulo de este libro.

²⁹ Al respecto remito a mi trabajo “Teoría de la verdad como encuentro proporcional. El problema de la verdad en la hermenéutica analógica”, en Revista Analogía Filosófica, Año XXVIII, 2014 No. 2, México, pp. 25-39.

Phrónesis

La prudencia o *phrónesis* aristotélica es quizás la característica fundamental de todo pensamiento analógico, y por tanto, de nuestro RA. Se contrapone a la *hybris* o desmesura. Beuchot pone insistente atención, tanto en su hermenéutica analógica como en el realismo que aquí se presenta, en la *phrónesis*, como recurso necesario para alcanzar interpretaciones más precisas en todo acto hermenéutico, pues de algún modo, bastante correcto, la *phrónesis* es analogía puesta en práctica. Es importante no confundir prudencia deliberativa con inacción. El pensamiento prudencial y analógico del RA es justamente lo contrario. Se trata de una filosofía crítica, y por sobre todo, dinámica. Es decir, en firme y decidido acontecer. Para reforzar lo dicho aquí, me permito expresarlo con dos modelos comunes de pensamiento: 1. el modelo unidireccional, el cual podemos representar en la monoculturalidad de la *penseé unique*, y que acaba siempre obstruyendo uno de los polos en “diálogo” en busca de una síntesis conclusiva y absolutista. Y, por otro lado, 2. el modelo bélico, que se soporta en una ilusión de “diálogo” y “debate” continuo y sostenido, al crear la ficción de aceptación de dos posturas en lugar de una sola voz totalitaria y dominante, pero que no deja lugar a un tercero, al *tertium datur*, o también, al tercero analógico. Este modelo, al conservar ambos polos sin más, sin establecer siquiera una relación de tensión, hace que el pensamiento se vuelva una instancia de combate, fuera de todo posible diálogo. Así, tanto el primero como el segundo modelo nos llevan hacia la inacción. Contrario a esto, el pensamiento prudencial, que nos proporciona la analogía, obliga a

mantener la reflexión crítica en un constante dinamismo tensional que invita a todos los elementos a ingresar a un diálogo fructífero y vital: el *tertium datur* se vuelve así, una instancia de reflexión posible. Tenemos entonces un auténtico diálogo abierto (ni cerrado, ni dicotomizado), y que no se agota en la rectitud o la linealidad argumentativa, sino que se emplaza en la circularidad de una discursividad mucho más amplia, más rica e interpretativa, deliberativa, productiva y fructífera.

Que el RA postule a la *phrónesis* como uno de sus focos fundamentales, pone sobre manifiesto sus intenciones por lograr, tanto una filosofía como una política, éticas. De acuerdo a esto, y tal como lo sostiene el mismo Beuchot, la *phrónesis* “tiene mucho que ver con la decisión moral acerca de las opciones éticas que se nos presentan; y esto tiene una gran semejanza con el saber para decidir entre las interpretaciones diversas que se nos presentan como posibles [...] la *phrónesis* es la clave de la virtud, puesto que la misma *areté* consiste en el medio proporcional. Este equilibrio no es un equilibrio estático, sino un equilibrio dinámico, que a veces tendrá que tender más hacia un lado y a veces más hacia el otro, para que de veras haya una acción virtuosa. En consecuencia, es posible mantener la diferencia sin perder la unidad o semejanza”.³⁰

Y, puntualizando aún más, la *phrónesis* ha sido el elemento crucial que el RA propuso como condición sine qua non frente a este viraje hacia el realismo y la ontología, ya evidenciados por el realismo y la ontología de Ferraris. “Era una consideración de sentido común: el péndulo del pensamiento que a inicios del siglo XX

³⁰ M. Beuchot – F. Arenas-Dolz, *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*, Barcelona: Anthropos, 2008, pp. 368 y ss.

se inclinaba hacia el antirrealismo en sus varias versiones (hermenéutica, postmodernismo, ‘giro lingüístico’, etc.), con la curva final del siglo se había desplazado hacia el realismo (también aquí, en sus tantos aspectos: ontología, ciencias cognitivas, estética como teoría de la percepción, etc.)”.³¹ En otras palabras, la *phrónesis* nos habilita a un tratamiento crítico del todo proporcional para que nuestro acercamiento y defensa de lo real no se convierta en un desplome frente a lo dado, en una suerte de concesión como mera aceptación, sino más bien, en un acercamiento juicioso y moderado con toda la sensatez del acertar (con lo real), y la fuerza de la transformación de lo social.

³¹ M. Ferraris, *Manifiesto del Nuevo realismo*, ed. cit., p. IX, (Prólogo).

Univocismo

En este, como en los dos capítulos siguientes, me referiré básicamente a diversos modos de significar, presuponiendo siempre que actuamos, pensamos y decimos dentro de un plano de sentido.³² Pensemos, para continuar en nuestra línea de reflexión, en los tantos modos de significar o de interpretar nuestra realidad. En otras palabras, en los diversos modos de hermenéuticas posibles, que de acuerdo a los análisis de Beuchot, titulamos bajo el nombre: “márgenes de la interpretación”. Ahora bien, ¿cuáles son estos márgenes y qué relación guardan con el RA? El primero es el univocismo, según el cual contamos con una única interpretación posible, lo que no deja de ser una auto-refutación, ya que esto negaría de hecho, y por definición, la idea básica de la teoría de la interpretación. El segundo, es el equivocismo, según el cual toda interpretación es posible y de igual valía. También este tipo de interpretación se autorrefuta en su misma realización, pero esto será tratado en el siguiente apartado.

Una hermenéutica unívoca (que aquí presentamos como un modo específico de significación), queda afectada o emparentada como un tipo de hermenéutica positivista, que por su condición cientificista debe ser puesta, sin duda, entre comillas. Tal como hemos dicho, este modelo de interpretación sostiene que sólo con-

³² Si bien sostengo aquí que habitamos un campo de sentido, sería un error extender esta afirmación a una reformulación de este tipo: “la realidad no es más que un campo de sentido”, ya que esto reduciría la ontología a la epistemología.

tamos con una interpretación válida, y que las demás no pueden ser sino erróneas o incorrectas.³³ Esta paradójica “interpretación” se acerca más a un dogmatismo de cualquier tipo, que a la hermenéutica tal y como la conocemos. Es en el siglo XIX y en su forma más rudimentaria que el positivismo adopta la forma científicista. Entonces la “interpretación” única queda en manos de la ciencia empírica o formal. Tal como nos muestra el mismo Beuchot “la formulación más extrema y elaborada de esto se dio en el positivismo del siglo XX, el positivismo lógico, según el cual un enunciado era interpretado válidamente, esto es, tenía significado y verdad, dependiendo de la experiencia. Un enunciado era significativo entonces, si había para él un adecuado procedimiento de verificación. Y la verificación era sobre todo empírica, pues la verificación conceptual era analítica o tautológica, por lo cual no tenía nada que ver con la realidad”.³⁴ Y, efectivamente si hablamos en términos de realismo o idealismo, aquí el realismo ordena, pero también constriñe las posibilidades de saber, como las posibles transformaciones o alternativas.³⁵ De acuerdo con este tipo de univocismo extremo, positivista o científicista, nuestro conocimiento no puede ser sino un puro reflejo de la realidad.

³³ Cabe aclarar que el univocismo de la corriente positivista ha recibido, tal como sostiene el mismo Beuchot en su *Tratado de hermenéutica analógica*, matizaciones en algunos de sus exponentes. Sin embargo aquí tratamos con lo que predominó en ella.

³⁴ M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, ed. cit., p. 41.

³⁵ Es importante no confundir aquí el realismo (como corriente epistemológica) con la realidad circundante que habitamos (en su estatuto netamente ontológico). Lo que defiende el RA no es pues, algún tipo de posición epistemológica, como puede ser el materialismo, el positivismo, el realismo, en sus tantas vertientes, como sí la realidad misma que habitamos y nos habita recíprocamente.

Con respecto a lo dicho, la relación que se presenta entre la univocidad y el realismo forma lo que en uno de mis artículos intitulado “Apuntes sobre un Nuevo Realismo Analógico”,³⁶ he dado en llamar realismo unívoco, muy ligado a los científicismos modernos, y que también podemos traducir bajo el título de Realismo fuerte. La tesis central de este último consiste en aceptar que los objetos sociales, como por ejemplo un matrimonio, o una promesa, son tan sólidos como los objetos físicos. El mundo tiene sus leyes y las hace valer. Tal como lo presenta Ferraris, con el fin de exponer el posicionamiento de Reinach (el cual había sido propuesto en abierta oposición al positivismo jurídico), y en línea directa al pensamiento de Husserl, “el mundo no está compuesto de datos de los sentidos desordenados, sino de objetos dotados de una legalidad propia, que poseen el mismo carácter vinculante que las leyes lógicas”.³⁷ En este sentido, la univocidad consistiría en aceptar sin más estos datos con sus leyes vinculantes. Tal como vemos, la verdad está dada de antemano, *a priori*, en la realidad externa (ese “mundo externo” del que ya hemos hablado, aunque sin el elemento de la analogía que lo equilibra con el “mundo interno”, epistemológico). Este *a priori* oscurece, cuando no suprime, el lugar del sujeto en su relación con el mundo y la realidad. De acuerdo a lo visto hasta aquí, en este apartado, el univocismo nos dice que sólo un sentido es posible. Visto esto desde el realismo (un realismo unívoco) este sentido sólo puede ser otorgado por la realidad misma, por sus objetos, su estructura y por las leyes que la regulan objetivamente.

³⁶ J.-L. Jerez, “Apuntes sobre un nuevo realismo analógico”, en *Hermes analógica: Revista Interdisciplinar sobre Hermenéutica analógica*, n.º 4, 2013, pp. 24-31.

³⁷ M. Ferraris, *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*, Barcelona: Marbot, 2008, pp. 211 y ss.

Ahora bien, liberémonos por un momento de esta cerrazón extendiéndonos a su polo opuesto. Hablemos pues sobre equivocidad y sus vinculaciones con el realismo, pero sin escapar a sus consecuencias.

Equivocismo

Muchos han visto en el equivocismo, o en ciertos enfoques derivados (téngase por caso, el subjetivismo, el escepticismo, el relativismo, el nihilismo), un puente hacia la emancipación y la liberación de los hombres. Considero preciso, antes de continuar, realizar una aclaración al respecto: sólo resulta aceptable afirmar que el subjetivismo, el relativismo, el escepticismo o el nihilismo son derivados del equivocismo, si los tomamos fuera de toda determinación prudencial o analógica. Es decir, si creemos que (1) desde el subjetivismo toda la realidad queda en manos de la pura construcción sujeto, de una pura individualidad psíquica, particular y variable con clara imposibilidad de acceder a lo universal. Puede tratarse de una especie de correlacionismo, aunque no necesariamente. O bien, (2) y ahora desde el relativismo, que todo vale igual y lo mismo, según cada quien, de acuerdo a cada punto de vista singular, sosteniendo que resulta imposible, o al menos fantástica, cualquier pretensión de verdad como de objetividad. O también, (3) si consideramos al escepticismo bajo la afirmación usual según la cual nada puede ser conocido, por lo que mejor es, no afirmar nada, esto es, no emitir juicio alguno. Y, finalmente, (4) sólo resulta aceptable afirmar que el nihilismo es derivado del equivocismo, si en vez de optar por un nihilismo crítico, positivo y activo, al estilo nietzscheano, nos arrumbamos en una suerte de nihilismo existencial el cual toma como base y principio la negación de cualquier posible sentido de la vida, haciendo política de un nihilismo de la pura pasividad y el negacionismo.

Aclarado esto, no son pocos los teóricos que han visto en esta implosión o ruptura ontológica, quiero decir, en esta apertura o diseminación hacia la complejidad, y por qué no al caos, una puerta hacia la emancipación y la libertad humana. Por ejemplo, fue Gianni Vattimo quien ha sostenido esto explícitamente: que la sociedad postmoderna, de los múltiples medios de comunicación, ha perdido la transparencia que caracterizó a la sociedad moderna, pero que justamente en esta pérdida, en este salto hacia la complejidad y el caos, residen nuestras expectativas de emancipación.³⁸ De aquí la idea de atenuar la ontología hasta verla desaparecer. ¿Cómo? Vattimo lo hace desde el elemento que fortalece su pensamiento, el de la “debilidad” (*pensiero debole*). Otros teóricos de la posmodernidad han contribuido con otras herramientas conceptuales tales como la deconstrucción (Derrida), que por cierto se asimila (aunque no se iguala) a la *destruktion* del Gran Heidegger.³⁹ Sin embargo, no es un dato menor, aclarar que el mismo Derrida sostuvo que la deconstrucción de la filosofía no renuncia para nada a la realidad, como tampoco la define como pura literatura.⁴⁰ Por otro lado, podemos

³⁸ G. Vattimo, “*Posmoderno: ¿una sociedad transparente?*”, en G. Vattimo, *La sociedad transparente*, (Trad. de Teresa Oñate), Barcelona: Paidós, 1996, (2ª reimp.), pp. 73-87.

³⁹ Aunque no han faltado quienes vieron una clara filiación entre el concepto la *Destruction* de M. Heidegger, que apunta a un proyecto de destrucción de la historia de la metafísica o de la ontología, con el concepto de Deconstrucción de J. Derrida, Ferraris –que por cierto ha conocido muy bien a Derrida– afirma que “la filiación es evidente en términos terminológicos, pero las dos desconstrucciones son muy distintas. Heidegger se limita a volver a escribir la historia de la filosofía, colocándose así mismo en el culmen: es una operación muy historiográfica y académica, que todo lo deja intacto, la política (respecto de la cual Heidegger, para decir lo menos, siempre fue conformista), la vida y todo el resto. Derrida, por el contrario, desmonta las cosas de verdad”. M. Ferraris, Jackie Derrida. *Retrato de memoria*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Instituto Pensar, 2007, p. 54.

⁴⁰ A propósito véase J. Derrida – M. Ferraris, *El gusto del secreto*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

mencionar del mismo autor el concepto de *différance*,⁴¹ o también el de diseminación, según la cual se juega con la pluralidad de sentidos, o la polisemia, pero buscando ir más allá de la sola multiplicidad de significaciones. Es decir, haciendo estallar la noción misma de sentido en todas sus direcciones, logrando que se vuelva dudoso o inverosímil hablar de “primer sentido” o de “sentido verdadero”.⁴² Lyotard, por su parte, a quien se le ha atribuido ser el iniciador del pensamiento posmoderno anunciando el “Fin de los Grandes relatos”⁴³ y, en consecuencia, la llegada de los pequeños o múltiples relatos, ha sostenido metáforas tales como “la visión se ha vuelto un caleidoscopio”.⁴⁴ Con todo, esta empresa de debilitamiento ontológico, ya había sido puesta en marcha desde mucho antes, y desde otras metáforas radicales como por ejemplo, aquella que anunciaba la “Muerte de Dios”, la cual, si bien es atribuida a Nietzsche, ha sido primeramente esbozada por Hegel en su *Fenomenología del espíritu*.⁴⁵ Y, bien podríamos mencionar muchas más de estas herramientas lingüísticas que se han dado a la tarea de debilitamiento de la onto-

⁴¹ Al respecto del concepto de *différance*, Derrida ha ofrecido una Conferencia en la Sociedad Francesa de Filosofía, el 27 de enero de 1968, publicada simultáneamente en el Bulletin de la Société française de philosophie (julio-septiembre, 1968) y en *Theorie d'ensemble* (col. Quel, Ed. de Seuil, 1968). La misma aparece publicada en J. Derrida, *Marges de la philosophie*, y en edición española, J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, (Trad. de Carmen González Marín), Madrid: Cátedra, 2013, (8ª ed.), pp. 37-62.

⁴² J. Derrida, *La diseminación*, (Trad. de José María Arancibia), Madrid: Espiral/Fundamentos, 2007, (3ª ed.).

⁴³ J.-F. Lyotard, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Buenos Aires: Ed. Rei, 1989.

⁴⁴ J.-F. Lyotard, “*Misiva sobre la historia universal*”, en J.-F. Lyotard, *La posmodernidad. (Explicada a los niños)*, (Trad. Enrique Lynch), Barcelona: Gedisa, 2005, pp. 33-47.

⁴⁵ Aún cuando la frase se atribuye generalmente a Nietzsche, la misma ya aparece tiempo antes en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Nietzsche retoma la expresión en la Sección 108 (“Nuevas luchas”) de su libro *La Gaya Ciencia*, en la Sección 125 (“*El loco*”), y finalmente, en la Sección 343 (“*Lo que pasa con nuestra alegre serenidad*”). También se encuentra en *Así habló Zaratustra*, libro responsable de popularizar la frase.

logía, como también del fin de la Metafísica de la presencia.⁴⁶

Como veremos más adelante [véase “Ontología”, en este mismo libro], la ontología nos propone explorar el territorio que delimita todo aquello que *es*, o como dijo Hamlet, aquello que está entre el Cielo y la Tierra. De acuerdo con esto, no resulta en absoluto problemático sostener, o al menos imaginar, una ontología que se ajuste a lo que conocemos bajo el “principio de identidad”, según el cual $A=A$. No obstante –y ahora desde este debilitamiento ontológico del cual hemos hablado líneas atrás– resulta, no digo extraño aunque sí inquietante, servirnos de una suerte de “principio de equivocidad” para hablar de ontología. De intentar sostener esto último con juicio sensato, deberíamos advertir y admitir que estamos ahora refiriéndonos (para todo ámbito de nuestra vida), no ya a la tradicional fórmula según la cual $A=A$, sino más bien, una particular fórmula que viene a aseverar que $A=A^1$, a A^2 , a A^3 , a \bar{A} , a \hat{A} , y así sucesivamente ad infinitum, y según se considere al antojo.

Pongámoslo de esta manera: el univocismo ha obstruido todo camino hacia las diferencias que bien pueden ser epistemológicas, culturales, pero también éticas y políticas, lo que vuelve problemático el asunto del sentido y la realidad. De aquí que la política filosófica posmoderna se ha empeñado, y con razón, en el debilitamiento de la ontología, y bajo ciertas exageraciones, en la destrucción total de esta. Con todo, hacer de la identidad una pura diferencia sin más –lo que sería una contradicción de términos–, sin ningún

⁴⁶ Aquí hemos nombrado herramientas teóricas del campo de la filosofía, pero bien podríamos mencionar otros elementos desde el campo de las artes como por ejemplo la famosa obra musical en tres movimientos realizada por el compositor estadounidense de vanguardia John Cage, en 1952, intitulada 4'33'' (pronunciado cuatro, treinta y tres), según la cual el intérprete ha de guardar silencio durante la fracción de tiempo indicada por su nombre (cuatro minutos y treinta y tres segundos).

anclaje con lo real, más que un enfoque crítico, parece hundirnos en el abismo del “todo vale”, en donde lo mismo da el sueño que la vigilia; un relato sobre Macondo, que la realidad socio-política de nuestro país.

Heidegger abre su *Identität und differenz* (Identidad y diferencia) afirmando que “según la fórmula usual, el principio de identidad reza así: $A=A$. Se considera este principio como la suprema ley del pensar”.⁴⁷ Paradójicamente, y tras este debilitamiento ontológico, hoy vivimos tiempos en donde este principio fue arrastrado, absurdamente, al extremo de la mofa. El A se ha vuelto “A”, y en esta alteración semántica se respira el hálito de la sospecha posmoderna. Del extremo unívoco, hemos dado con su polo negativo, el equívoco. Los profesores y teóricos de la posmodernidad se han empeñado (y se empeñan aún) en quitar un supuesto velo de encubrimiento que, según argumentan, aún queda de la tradición y la herencia moderna, y con ello, el *principio de identidad* se volvió una suerte de *principio de equivocidad*. La verdad ya no es tal, sino bajo el manto de la *ironización* y la comillación. El espíritu de nuestra época se caracteriza entonces, antes que nada, por un sinfín de *interpretaciones* ¿ajenas a la verdad? Ahora se habla más bien de las “verdades” particulares y subjetivas, y de opiniones, lo que en otras palabras podemos entender como un cúmulo de puntos de vista, y en consecuencia, lo mismo sucede con la “objetividad”, la “sexualidad”, la “justicia”, y claro está, con la “realidad” toda. Ya nada parece encontrar identidad o definición alguna. En fin, si el principio de

⁴⁷ « Der Satz der Identität lautet nach einer geläufigen Formel: $A = A$. Der Satz gilt als das oberste Denkgesetz » M. Heidegger, *Identidad y diferencia = Identität und differenz*, ed. bilingüe, Barcelona: Anthonpos, 1990 (trad. H. Cortés y A. Leyte), p. 60-61.

identidad supo ser la Suprema Ley del Pensar, lo que queda hoy de él debería, al menos, cumplir un rol semejante en su relación con el pensamiento. ¿Cómo es posible alcanzar esto? Veamos de qué se trata la analogía.

Analogía

Con gran claridad explicativa, el filósofo Giorgio Agamben —aludiendo *La línea e il circolo*, de Melandri—, nos muestra el carácter central que tiene el elemento de la analogía: “la analogía se opone al principio dicotómico que domina la lógica occidental. Contra la alternativa drástica ‘o A o B’, que excluye al tercero, la analogía siempre hace valer su *tertium datur*, su obstinado ‘ni A ni B’”.⁴⁸ Es Mauricio Beuchot, quien conjunta la hermenéutica con la analogía. Desde su hermenéutica analógica, y desde un campo de sentido en toda amplitud, nos habla y sugiere prudencia ante aquella política filosófica de cuño separatista o dicotómico, que por cierto, comprende gran parte de la historia de nuestra filosofía occidental. Puesto que —tal como he dicho con anterioridad— actuamos, pensamos y decimos dentro de un campo de sentido contextual,⁴⁹ traducimos ahora la fórmula “ni A ni B”, por “ni univocismo ni equivocismo”, lo que en otras palabras significa que no debemos tomar por válido un solo sentido posible, pero que tampoco debemos extraviarnos en una deriva sin fin sin anclaje alguno, esto es, en una plétora interpretativa sin atender a los puntos de referencia que guían u orientan nuestro interpretar.

Tal como ya he dicho anteriormente, la hermenéutica univo-

⁴⁸ G. Agamben, *Signatura rerum. Sobre el método*, (Trad. de Flavia Costa y Mercedes Ruvituso), Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009, p. 27.

⁴⁹ Hablar de campo de sentido, bajo el predicamento de “contextual” (y nos sólo de campo de sentido), quiere señalar que si bien habitamos un universo epistemológico, este queda sujeto a ciertos condicionamiento y/o determinaciones de su realidad externa, contextual, tanto geográfica, como epistémica. Esta última también condicionada por el contexto real.

cista queda identificada con un tipo de “hermenéutica” positivista, o también, en su modo rudimentario, con una forma de reduccionismo cientificista propio del siglo XIX,⁵⁰ según el cual contamos con una sola interpretación válida, las demás serán pues, incorrectas. Por su parte, la hermenéutica equivocista, queda identificada con un tipo de hermenéutica romántica, según la cual se admite un sinfín de interpretaciones, todas ellas igualmente válidas. Es, frente a estos extremos, que se hace necesario el planteo de una hermenéutica más prudencial, tensional y equilibrada. Surge pues, de la mano de Beuchot, la hermenéutica analógica. Este modelo está inspirado en la doctrina de la analogía de Aristóteles y los Medievales, y a diferencia del esquema dual en el que nos hallamos, en donde el univocismo defiende la identidad y el equivocismo la pura diferencia, en la analogía, en cambio, “se dice que hay un sentido relativamente igual (*secundum quid idem*) pero que es predominante y propiamente diverso (*simpliciter diversum*) para los signos o textos que los comparten”.⁵¹ La analogía se acerca, de este modo, a la identidad, pero lo hace sólo desde la diferencia. En consecuencia, esta diferencia se vuelve condición *sine que non* para acceder al ser y a la verdad. De acuerdo al RA, contamos con innumerables y desemejantes experiencias sobre lo real, con múltiples maneras de decir el ente. Con todo, el ente no se disuelve jamás en estas múltiples maneras de significación, él está allí, fuera de nosotros, y en objetividad reclama por sus derechos. Por otro lado, nuestra realidad es principio orientador de nuestras acciones y, por tanto, de nuestros múltiples modos de significar.

⁵⁰ Para un tratamiento más amplio véase M. Beuchot, “Los márgenes de la interpretación: Hacia un modelo analógico de la hermenéutica” (Cap. II), en M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, (4ª ed.) México: FFL-UNAM-Ítaca, 2009, pp. 31-59.

⁵¹ *Ibid.*, p. 46.

Téngase en cuenta que hablo de orientación y no de tiranía. La fuerza que la realidad ejerce, es para nosotros una fuerza ontológica que exige reconocimiento y no pleitesía. La realidad *es*, y en cuanto tal debemos dar necesariamente con ella. De ser injusta, debemos darnos a la tarea de transformarla. Puede verse en este punto, como la analogía invita a la relación activa del sujeto sobre la realidad, sin entregar todo en manos de uno en detrimento del otro.

El elemento de la analogía sugiere una suerte de matización equilibrada al tiempo de acercarnos a este giro al realismo que ya es un hecho, y que por fuerza evidencial, no podemos negar. En otras palabras, si el péndulo de nuestro tiempo comenzó a inclinarse hacia el realismo, es preciso que tampoco se extienda hacia un tipo de realismo ingenuo en donde quede suprimido el valioso lugar que le corresponde al sujeto, que por cierto es quien puede modificar la realidad que habita cuando esta se vuelve injusta. Por otro lado, la analogía es límite, y esta condición de limitación es, quizás, lo que mejor la acerca a nuestra realidad contextual,⁵² después de todo no es cierto que si Dios ha muerto, todo esté permitido. Tal como ya lo ha dicho Grüner con mayor realismo y sensatez: “hay algunas cosas más permitidas que otras”.⁵³

Ahora bien, fundamentalmente, la analogía carga con una doble exigencia: 1. dar cuenta de que las cosas están escalonadas, o guardan ciertos grados de participación en el ser y en la verdad, y 2. dar cuenta de que por sobre la semejanza predomina la diversi-

⁵² Para un tratamiento sobre la analogía, el contexto y su relación con la idea de limitación, véase M. Beuchot – J.-L. Jerez, *Hermenéutica analógico-contextual de cara al presente*. Conversaciones, Neuquén-Argentina: Círculo Hermenéutico, 2013.

⁵³ E. Grüner, “Foucault: una política de la interpretación” (Prólogo), en M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*; pp. 9-28.

dad, es decir, la diferencia. Sobre esto último, el propio Beuchot nos muestra que “Aristóteles partía de que Heráclito tenía parte de la razón, pues las cosas, al estar en movimiento, padecen ambigüedad, están afectadas por la equívocidad. Y también concedía parte de razón a Parménides, pues el conocimiento necesita cierta fijeza, cierta univocidad, para poder darse.”⁵⁴ De acuerdo a esto, el RA entiende que las cosas (y por tanto, la realidad) mutan, se alteran, se destruyen, se descomponen, se dan en la diferencia y la temporalidad. No obstante, es esta misma realidad la que funge de horizonte, de *princeps analogatum* (analogado principal) o referencia factual, a la hora de establecer una jerarquía entre las múltiples interpretaciones dadas sobre el ser o lo real. Ciertamente, mucho se ha dicho, y otro tanto se ha escrito, en contra de la noción de jerarquía (al menos desde el campo de la filosofía). Sin embargo, sin esta noción que valga como criterio de demarcación entre lo que es real, y aquello que no lo es, lo mismo resultaría hablar sobre los *Seres imaginarios* de Borges –como por ejemplo, “los animales de los espejos”, “los antílopes de seis patas”, “el centauro”, “la mandrágora”, entre otros–, y los tantos animales que habitan un zoológico cualquiera.⁵⁵

La analogía de nuestro RA puede así, dividirse en dos encuadres que se dan en simultáneo. El primero remite a la analogía de atribución, y el segundo a la analogía de proporcionalidad. Mientras que la segunda da apertura, extensión, permisividad, la primera sujeta, estableciendo algo como horizonte y guía de las tantas y

⁵⁴ M. Beuchot, *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura*, México: Ediciones Eón-Universidad Iberoamericana, 2006, p. 15.

⁵⁵ Hago referencia aquí al libro de Jorge L. Borges, *El libro de los seres imaginarios*, Barcelona: Brujuna, 1980.

tan diversas interpretaciones en conflicto. De alguna manera, esta sujeción, lejos de volverse opresión o jerarquía violenta, se vuelve contención y guía para nuestro habitar el mundo y la realidad, de lo contrario –y tal como lo dice el popular tango Cambalache– “resulta que es lo mismo ser derecho que traidor, ignorante, sabio o chorro, generoso o estafador. Todo es igual, nada es mejor, lo mismo un burro que un gran profesor. No hay aplazaos, ni escalafón, los inmorales nos han igualao”.⁵⁶

⁵⁶ Se hace referencia aquí al tango Cambalache, compuesto en el año 1934, por Enrique Santos Discépolo.

Mundo externo

El RA sostiene que existe algo que podemos entender bajo el título de “Mundo externo”, aunque sólo analógicamente, esto es, en relación de tensión con un mundo que ya no resulta externo como sí interno, el mundo de aquel que da sentido a este mundo (externo) próximo. Es imprescindible, para este tratamiento, servirnos de la *phrónesis* de la cual ya hemos dicho que es guía de todo pensamiento analógico. Comenzaré pues, diciendo que esta tesis del “Mundo externo”, que aquí identifico con una “Realidad externa” –y que Ferraris identifica como en alemán como Wirklichkeit, y que puede traducirse al español como “La Realidad”– nos dice que nuestra realidad existe con independencia de nosotros, de nuestra mente y de nuestro sistema sensorio-perceptual, o también, con independencia de lo que podemos llamar una “realidad epistemológica”, o Weltanschauung (cosmovisión). En otras palabras, entiendo que existe una suerte de universo externo a nuestra mente, a nuestras intenciones y representaciones, y otro interno, constituido justamente por representaciones, intenciones y voluntades que a estas le corresponden. La disociación que hago aquí sobre ambos universos es claramente metodológica –no por ello netamente teórica–, aunque necesaria, pues la consecuencia de esta falta de demarcación ha llevado al pensamiento filosófico, y a la cultura en su generalidad, a confundir la realidad (Wirklichkeit), con lo que sabemos o pensamos sobre ella (Weltanschauung). En otras palabras, la falta de distinción ha llevado a creer que tanto el mundo como la realidad son manipulables al antojo, según nuestros intereses y voluntades. En un plano filosófico, el *ser* ha quedado fundido (con-

fundido) con el *saber*, debilitando el primero a punto tal de entregarlo a un relativismo conceptual extremo según el cual “la realidad se disuelve en el concepto”, haciendo eco de la expresión de Jean Baudrillard.⁵⁷ Y, puesto en un plano general, la realidad ha quedado en manos de los más poderosos, de aquellos que cuentan con el poder suficiente para construir al antojo y divulgar su propio relato sobre la realidad que mejor les sienta, según intenciones, provechos y conveniencias.⁵⁸

Con todo, y de eludir esta distinción entre ontología y epistemología —lo que Ferraris denominó bajo el título de “falacia trascendental”—, no parece, al menos *prima facie*, demasiado perjudicial para nuestra vida imaginar que las cosas (que la realidad) son modificables según nuestra conveniencia o beneficio personal. Aunque sí se vuelve evidentemente perjudicial y desfavorable cuando damos cuenta que tales transformaciones sociales, quedan en manos de los conquistadores, pues, como bien sabemos que desde siempre, han sido estos quienes cuentan con el poder suficiente para modificar la realidad arbitrariamente, según intereses bien definidos, por no decir, bien pagados.

En contraposición, Vattimo nos dice que afirmar la existencia del Mundo externo es, de alguna manera, afianzarse al mundo de las puras descripciones objetivas, o mejor aún, de una única descripción posible, en detrimento de las interpretaciones. De atender a esto con toda rigurosidad, habría que poder distinguir entre “realidad externa” y “perspectiva interna de nuestra realidad”. Vattimo

⁵⁷ J. Baudrillard, *¿Por qué todo no ha desaparecido aún?*, Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2009.

⁵⁸ En los últimos años, en Argentina, en cuestiones políticas, se ha puesto sobre manifiesto esta situación que viene a confundir la realidad con el relato. Al respecto puede verse A. Katz, *El simulacro. ¿Por qué el kirchnerismo es reaccionario*.

no ve ninguna distinción, pues para él siempre la realidad es realidad interpretada, de aquí que define la realidad como “conflicto de interpretaciones”.⁵⁹ Tal como ya se ha señalado, la realidad que defiende el RA no es el realismo epistemológico, sino, la realidad *per se*, aquella que se nos resiste al tiempo que nos invita a la interpretación. En este caso –y a diferencia de lo que sostiene Vattimo– la interpretación es derivativa del mundo y la realidad, de su invitación y su resistencia.

Por otro lado, acordamos con Vattimo en las buenas intenciones que guían el *pensiero debole*, aunque no así en la declaración que confronta descripciones e interpretaciones. Primeramente, habría que responder con toda claridad hasta qué punto una interpretación se diferencia de una descripción de un estado de situación, cualquiera sea este. Responder a esto resulta sumamente necesario si lo que se quiere es pensar con circunspección. En segundo lugar, de responder a nuestro interrogante inicial, habría que indicar ahora, si dicha respuesta es más bien descriptiva sobre lo real, o bien interpretativa de mis deseos sobre lo que me gustaría que ocurra, y por tanto, sin ningún valor veritativo por sobre otras respuestas posibles.

Descartar la existencia del mundo externo, que algunos entienden como realismo metafísico, nos sumerge en una ficción que nos lleva a creer que somos hacedores de nuestra realidad circundante, vuelto esta, un sistema cerrado de intereses y creencias relacionales. La idea general puede resolverse más o menos de esta manera: 1. nada existe por fuera de mí que no sea mi propia crea-

⁵⁹ Cfr. G. Vattimo – S. Zabala, *Comunismo hermenéutico*. De Heidegger a Marx, Barcelona: Herder, 2012.

ción, 2. si todo es una construcción personal, todo es subjetivo, 3. nada es objetivo, 4. nada es describible como sí interpretable.

Podemos inferir, luego de esto –en consecuencia con el pensamiento de Vattimo–, que hablar de una posible “descripción de la realidad” se parece más a una fábula en pos del orden y la razón universal, que a la realidad misma, la cual es fragmentaria y siempre particular. Y, efectivamente concedemos razón a esta valiosa idea del autor, aunque no resulta menos valioso pensar si resulta posible concebir un mundo sin descripciones ordenadoras, sin categorizaciones, sin conceptos clasificadores, sin conjunciones, disyunciones, implicaciones, incluso más, diría, sin instancias de jerarquías. No creo que exista pensamiento sensato que responda afirmativamente este interrogante. De hecho, de hipotetizar su posibilidad, la filosofía quedaría total y absolutamente desprendida de la realidad.

Vattimo sostiene que afirmar la existencia de una realidad externa, descriptible objetivamente, nos obliga a la aceptación ciega de esta. En palabras del autor: “Una política de las descripciones [...] es funcional para la existencia continuada de una sociedad de dominación que persigue la verdad en forma de imposición (violencia), conservación (realismo) y triunfo (historia)”.⁶⁰ Me veo en la obligación de sostener que Vattimo hace aquí una mala interpretación sobre el realismo, al menos del RA, pues este sostiene como postulado fundamental que es preciso 1. dar con la realidad, para 2. transformarla de no ser la esperada. Pero sólo es posible (2) si primeramente se ha atendido sensata y prudentemente a (1). También el *Nuevo realismo* de Ferraris sostiene estos dos postulados. En

⁶⁰ *Ibid.*, p. 26.

palabras del autor: “El realismo, como lo propongo, es una doctrina crítica en dos sentidos. En el sentido kantiano del juzgar qué cosa es real y qué cosa no lo es, y en el marxista, de transformar lo que no es justo. Que esta doble dimensión pueda aparecer como no evidente para algunos, depende de lo que ha llamado ‘falacia del acertar-aceptar’, esto es, del dogma que equipara el acertar con la realidad con su aceptación sin más”.⁶¹ Luego, el RA no se queda en el mero campo de las descripciones objetivas, adecuadas a la realidad, como sí en el de las interpretaciones que Vattimo defiende, y aún más, en el de la praxis transformativa al mejor estilo marxista.

⁶¹ M. Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, ed. cit., pp. 63 y ss.

Mundo interno

También aquí relacionamos esta noción de “Mundo interno” con la de un “Realismo interno”. Hilary Putnam nos ha hablado mucho sobre esta especie de realismo que él mismo llama interno, pragmático o de sentido común. Evidentemente, este tipo de realismo nos enfrenta a nuevos cuestionamientos, entre los cuales podemos encontrar la siguiente pregunta: ¿hasta qué punto es posible alcanzar ese mundo externo del cual he hablado recientemente? O bien, ¿hasta qué punto es posible conocer el mundo real? Pero antes de intentar responder a esta pregunta, veamos de qué se trata esta tesis sobre el “Mundo interno”. Según este tipo de realismo –y a diferencia de la tesis anterior presentada en el capítulo precedente– “no hay propiedades intrínsecas en la realidad, esto es, no tenemos un mundo ya dado o hecho (*ready-made*) o prefabricado, lo fabricamos nosotros con nuestros marcos conceptuales.⁶² Se opone al realismo metafísico, que se caracteriza por aceptar propiedades intrínsecas (un mundo ya dado)”.⁶³ Luego, un realismo metafísico cae en ingenuidades, o peor aún, en supresiones desfavorables para la vida humana, como por ejemplo, la aprobación ciega de que todo está dado estructuralmente, y que por tanto, tan sólo queda la aceptación. De aquí que se propuso hablar del realismo interno, en

⁶² Resulta evidente, en este punto, el abandono que la filosofía contemporánea ha hecho de la doctrina de las cualidades primarias y secundarias de los modernos.

⁶³ Cfr. M. Beuchot, *Epistemología y hermenéutica analógica*, México: Instituto de Investigaciones Humanísticas-UASLP, 2011.

el cual el intelecto interviene de manera constructiva y constitutiva, y no meramente receptiva y reactiva. En esta construcción reside no sólo la posibilidad de cambio o transformación, sino también la posibilidad de descubrir y de representarnos el mundo. Sin duda alguna, entre nuestro anterior apartado [Mundo externo] y el presente [Mundo interno], cabe un grandísimo nombre: Immanuel Kant (1724-1804). En vez de preguntarnos cómo están hechas las cosas en sí mismas, preguntémonos cómo deberían estar hechas para ser conocidas por nosotros. Maurizio Ferraris señala tres movimientos puntuales que se entroncan con esta tesis del Mundo interno. El primer movimiento es el del correlacionismo, que en relación con la tesis del Mundo interno, las cosas, los objetos y el mundo “externo” existen sólo en relación a los sujetos que la piensan. George Berkeley es un buen exponente de este correlacionismo.⁶⁴ De hecho, es clara (aunque paradójica) la sentencia berkeleyana, según la cual no hay existencia si no es entendida desde una inmanencia percipiente. Es por esto que el autor aseguró que “todo el coro del cielo y el mobiliaje de la tierra, en una palabra, todos los cuerpos que componen la poderosa estructura del mundo, no existen fuera de la mente”.⁶⁵ El segundo movimiento que sostiene y defiende la tesis del Mundo interno es la del constructivismo, la cual es una versión más fuerte del correlacionismo. En este caso, el mundo no sólo existe desde los sujetos, sino que es construido por estos. Kant, el Idealismo trascendental o el mismo postmodernismo en su amplia generalidad son los mejores ejemplos de este construccionismo. Y, finalmente podemos señalar un tercer movimiento ligado al Mundo interno:

⁶⁴ Según una apreciación de Ferraris, lo mismo vale para Immanuel Kant o René Descartes.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 88.

es la del culturalismo. Este representa la versión más ampliamente divulgada del antirrealismo en la filosofía continental. Téngase por caso a Derrida.⁶⁶

De acuerdo al culturalismo, la naturaleza parece tener una cierta dependencia genérica con respecto a la cultura, aunque ciertamente no se especifica en qué condiciones. Todo es producto de la cultura, lo que niega una toma de postura seria con respecto al compromiso ontológico. En cualquier caso, en los tres movimientos, el mundo externo no es sino un producto construido epistemológicamente, o al menos, dependiente de los sujetos en interacción.

⁶⁶ Esta triple caracterización es presentada por Ferraris en el Décimo Coloquio Internacional de Hermenéutica Analógica, en México-UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas.

Ontología

De acuerdo al RA, entendemos por ontología aquello que remite a lo que *es* con independencia de nuestros marcos conceptuales y de nuestro sistema sensorio-perceptual. No obstante, es claro que la noción de realismo que aquí se presenta y defiende, no abandona jamás la interacción existente entre este universo ontológico y el epistemológico. En este sentido, la analogía supone la interrelación tensional y siempre vital entre ontología y epistemología.

Resulta imprescindible, antes de cualquier tipo de profundización sobre el tema, aclarar que asociamos la palabra ontología más con la concepción de la *Metafísica* aristotélica que con la ontología fundamental de Heidegger.⁶⁷ Con todo, esto no implica que tratemos con una, en detrimento de la otra. Contrariamente –y tal como lo he venido diciendo hasta aquí–, la analogía nos habilita al tratamiento crítico y tensional, que lejos de obstruir posiciones o puntos de vistas, los relaciona ampliando el campo de reflexión en vez de reducirlo. En este sentido, el RA parte siempre del *ser del ente* –que no es lo mismo q decir del ser sin más–, de una ontología orientada a los objetos, para derivar así, en una teoría del conoci-

⁶⁷ El criterio que demarca esta diferenciación es la misma que hace Ferraris: “bajo el término « ontología » cabe entender dos esferas profundamente diferentes. La primera es la que –en Aristóteles, como en Clauberg o en Quine– se refiere a lo que los entes tienen en común (identidad, diferencia, movimiento, reposo, etc.) y, en este sentido, está emparentada con la física y la perceptología.[...] Una segunda noción, más reciente y limitada, es aquella a la que hace referencia Heidegger, que no entiende por ontología una investigación sobre los entes y lo que estos tienen en común, sino sobre el ser que no es el ser del ente”. M. Ferraris, “Historia de la metafísica y teoría del contagio”, en M. Ferraris, *Nietzsche y el nihilismo*, Madrid: Akal, 2000, pp. 9-12.

miento, en una epistemología. El RA se muestra muy atento a no reducir el *ser* al *conocer*, como sucede en los sistemas idealistas, ya que esto nos abandonaría en una construcción doctrinal sobre el ser, lejos de llevarnos hacia la ontología o a la realidad misma. En otras palabras, no debemos confundir ontología con antropología, como no debemos reducir el ser al valor, o a sus determinaciones,⁶⁸ o lo que es peor aún, al ser que no es del ente, es decir, a lo indecible. Después de todo, pretender una filosofía de lo indecible es como intentar zacear el apetito con un banquete de puras palabras.

Dicho esto, y tal como lo expuso el propio Ferraris en su libro *Ontología*, existen más cosas entre el cielo y la tierra que en todas nuestras filosofías. Entre estas cosas podemos nombrar apenas algunas, dado el infinito elenco de objetos existentes, como por ejemplo: mano, Universidad de Torino, República Federal de Alemania, número 5, triángulo equilátero, Batalla de Waterloo, etc. Asimismo, para Kant, “la ontología recoge lo que hay entre el Cielo y la Tierra, el ámbito de los objetos accesibles en la experiencia; la metafísica, lo que trasciende”.⁶⁹ Sobre esto último, Ferraris afirma que actualmente se tiende a ver en la ontología una doctrina que trata de los objetos en general, donde la metafísica constituiría ya una especificación acerca de la naturaleza de estos objetos.

Si relacionamos ontología con realidad, nos acercarnos más al concepto de mundo externo que a la concepción psicologista o internista de mundo interno. Así, que el mundo externo sea independiente de nuestra mente, puede traducirse de la siguiente mane-

⁶⁸ Al respecto puede verse J. de Finance, *Conocimiento del ser. Tratado de ontología*, Madrid: Gredos, 1971.

⁶⁹ M. Ferraris, *Goodbye Kant! Qué queda hoy de la Crítica de la razón pura*, ed. cit., p. 51.

ra: que la ontología es independiente de la epistemología. En otras palabras, *aquello que es*, es independiente de *aquello que sabemos* o *creemos saber* sobre lo que es. Por ontología entendemos pues –tal como ya lo afirmó Quine–,⁷⁰ “aquello que hay”, y que existe más allá de nuestras interpretaciones o conceptualizaciones sobre lo que hay, o también, más allá de nuestros deseos, anhelos, fantasías o imaginaciones. Esto no implica, como suelen argumentar los enemigos del realismo, y que se aferran a este punto para realizar sus objeciones, que la ontología (o la realidad) es cosa inmutable, inmodificable, y por tanto, aceptable sin más. Dicho de otro modo, que la realidad se presenta ante nosotros para ser aceptada tal y como es, sin ninguna posibilidad de cambio o transformación social. De acuerdo con esto, aquellos que se empeñan en atacar al realismo desde este ángulo, confunden RA con un realismo netamente “metafísico”.⁷¹ Si bien, ambos sostienen que existe una realidad independiente de nuestra mente, el RA sostiene que dicha realidad está embebida de nuestras consideraciones, de nuestras explicaciones, interpretaciones y representaciones sobre la misma. Es decir, que entiende que la ontología se halla en estrecha relación e interacción con la epistemología. Y, en continuidad, nuestra realidad objetiva (y no netamente subjetiva) se encuentra afectada por dichas interpretaciones personales (ahora sí subjetivas), o mejor aún, por consideraciones parciales, generales, y construcciones intersubjetivas y sociales.

Con todo –y aún manifestando este enlace directo entre ontología y epistemología, vínculo que articula la realidad misma y sus

⁷⁰ W. V. O. Quine, “*Acerca de lo que hay*”, en W. V. O. Quine, *Desde el punto de vista lógico*, Buenos Aires: Orbis, 1984, pp. 25-47.

⁷¹ Véase Ref. 20 de este libro.

tantas y tan diversas interpretaciones o determinaciones—, sería un grave error —por cierto bastante común en nuestros tiempos actuales— afirmar que todo aquello que parte de sujetos (epistemología) es tan sólo una cuestión subjetiva. En otras palabras, que los objetos que emergen del encuentro intersubjetivo, es asunto meramente subjetivo, y por tanto modificable al antojo. Tenemos aquí una falacia que debe ser considerada con atención, ya que caer en esta falsedad acarreó al pensamiento a consecuencias tales que han llevado a señalar que toda la realidad es una pura construcción social, desde los matrimonios, hasta el Monte Everest, desde el valor del dinero, hasta la Cordillera de los Andes.⁷² En otras palabras, que todo lo existente no es más que una construcción de nuestros marcos conceptuales, y por consiguiente, manipulable según se considere. Y, más aún, que nosotros mismos somos una simple (o compleja) construcción social. Es tiempo pues de desmitificar esta paradójica “verdad”.⁷³ ¿De qué manera? La mejor forma de enfrentar el asunto es tomarlo con toda seriedad. Es decir, que si se dice que todo lo que parte de sujetos es, por definición, subjetivo, es preciso 1. tomarlo con sensatez, aunque también así con mesura, lo cual nos habilita no a la sospecha sin más, por puro escepticismo o capricho filosófico, sino a una sospecha juiciosa y analógica, que busca alcanzar la verdad sobre el asunto, y no perecer en una trabazón de

⁷² Es importante aclarar, para ser precisos en cuestiones teóricas que el constructivismo entiende que los objetos físicos también resultan construcciones sociales, en tanto y en cuanto estos no son sin la percepción intencional del sujeto que construye su realidad.

⁷³ El término “verdad” aparece entre comillas y se presenta aquí como paradójica, pues aquellos mismos que sostienen que todo es una construcción social, y presentan esta “afirmación”, de alguna u otra manera, entre comillas o no, como una especie extraña de verdad (o quizás no tan extraña), son los mismos que sostienen que “la verdad no existe”, que sólo es una “construcción social”, o también, que es esta (la verdad) un “instrumento de poder opresor”, o lo que es lo mismo, “la encarnación misma de la violencia”.

interpretaciones posibles. Y, 2. realizar una suerte de experimento práctico sobre dicha aseveración. Pongamos entonces, manos a la obra.

Partimos pues, al menos al momento, de la *creencia* de que “las cosas que parten de sujetos son meramente subjetivas”. Tomada dicha afirmación con toda seriedad, la sometemos a una sospecha prudente, es decir, a una puesta a prueba. Será preciso entonces poner sobre manifiesto cuál será el criterio que evaluará nuestra afirmación de base. Tal lo indica el RA, entregamos este criterio a la realidad misma; que sea esta, la que venga a valorar nuestro experimento práctico. Iniciemos pues nuestro examen tomando como ejemplo al dinero, a su valor: (a) el valor del dinero, ¿parte de sujetos? Supongo que no existirá quién se niegue a entregar un no por respuesta. Evidentemente, el valor del dinero no es algo *dado*, sustancial e inmodificable, sino que está sujeto a una tipo de construcción social, intersubjetiva y claramente institucional. Luego, (b) en tanto que construcción social –y de acuerdo a la afirmación de base–, ¿el valor del dinero es asunto meramente subjetivo? Supongo que hay quienes seguirán sosteniendo, ciegamente, la afirmación inicial con un rotundo si, y otros que, más prudentemente, comienzan a dudar antes de responder positivamente al respecto. En continuidad, (c) que el valor del dinero sea netamente subjetivo nos lleva a pensar que este (su valor) puede ser manipulado al antojo. Y aquí, estamos ante un absurdo superlativo.⁷⁴ Veamos este ejemplo más detenidamente.

⁷⁴ Para mayores precisiones a este ejemplo cabría diferenciar “valor” de “precio”, tal como lo hace, por ejemplo, la moderna teoría subjetiva del valor.

Usted (que sostiene la tesis de la subjetividad) a diferencia mía (que sostengo la tesis de la objetividad) mantendrá ahora la afirmación de base. Yo, por el contrario, entiendo que dicha afirmación se trata de una falacia. Tomemos como punto de partida que nos vemos en una instancia de préstamo. Yo le solicito a usted un préstamo de 100 pesos, adicionando que serán devueltos al instante. Usted accede al trato y me entrega en mano apenas un billete que, según entiende, vale por 100 pesos. Según usted —y puesto que a su parecer, el valor del dinero no es más que una construcción social—, su valor es subjetivo y por tanto, modificable a *gusto e piacere*. Atento yo a su apreciación sobre el dinero y su valor, guardo en mi billetera su billete de 100 y quito otro que sé a ciencia cierta, y objetivamente que vale apenas por 2 pesos. Entiendo inmediatamente que usted debe ser coherente con sus razonamientos, y que por tanto debe aplicar en la práctica lo que sostiene tan radicalmente en sus tesis o teorías, por lo que le entrego el billete de 2 pesos señalando que “devuelvo el préstamo que usted me ha hecho”, pues considero *subjetivamente* que el presente billete (2 pesos) vale “para mí” (según mi subjetividad individual y mi solipsismo) 100 pesos. Por consiguiente, estamos ya, ante una “deuda cancelada”.

¿Qué sucede con la reacción de nuestro prestamista? Por un lado, enfadarse con nosotros, y decirnos que un préstamo no es asunto para bromas, y también —he aquí lo importante—, abandonar en la práctica lo que con gran brío sostiene en la teoría. El ejemplo es por demás trivial, aunque no por ello menos significativo. Que la realidad es objetiva, aún tratándose de objetos sociales, como por ejemplo, el valor del dinero, es un hecho. Tras esta nueva aseveración, se altera nuestra afirmación de base. No todo aquello que emerge de sujetos es tan sólo un asunto subjetivo, y mucho menos,

modificable al antojo. ¿A qué debemos atender entonces? A la esfera de lo público y lo privado. En ellas reside la explicación sobre la trama.

Si confundimos, o consideramos igual y lo mismo, la esfera de lo social y público, con nuestro mundo interno, individual y particular, seguramente alcancemos conclusiones construccionistas que nos lleven a creer que basta con desear para cambiar la realidad, pues todo se haya en mi mente, y nada hay por fuera de esta.⁷⁵ Si, por el contrario, entendemos que no es lo mismo hablar de lo público que de lo privado; del mundo externo del todo objetivo, que del mundo interno y subjetivo, seguramente daremos con una filosofía clara, sensata y prudencial que nos sirva más para la construcción y transformación de nuestra vida social –de nuestra ontología social– que simplemente para deconstruir (o destruir)⁷⁶ argumentativa y teoréticamente desde el lenguaje sin más.

⁷⁵ En la actualidad sobreabundan los libros de autoayuda que sostienen sus ideas en un trasfondo construccionista, llegando a instancias tales como la reiteración de frases optimistas con el fin de transformar la realidad que se habita.

⁷⁶ Aunque no han faltado quienes vieron una clara filiación entre el concepto la *Destruktion* de M. Heidegger, que apunta a un proyecto de destrucción de la historia de la metafísica o de la ontología, con el concepto de Deconstrucción de J. Derrida, Ferraris –que por cierto ha conocido muy bien a Derrida– afirma que “la filiación es evidente en términos terminológicos, pero las dos reconstrucciones son muy distintas. Heidegger se limita a volver a escribir la historia de la filosofía, colocándose así mismo en el culmen: es una operación muy historiográfica y académica, que todo lo deja intacto, la política (respecto de la cual Heidegger, para decir lo menos, siempre fue conformista), la vida y todo el resto. Derrida, por el contrario, desmonta las cosas de verdad”. M. Ferraris, *Jackie Derrida. Retrato de memoria*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Instituto Pensar, 2007, p. 54.

Epistemología

Entendemos por epistemología aquello que *sabemos* o *creemos saber* sobre lo que es. A diferencia del uso teórico *strictu sensu*, en donde epistemología refiere a esa rama de la filosofía que se encarga del saber científico, en este caso, ampliamos su uso para diferenciarlo (y ponerlo en tensión dinámica y analógica) del término ontología. De acuerdo a esto último, es acertado decir que la realidad es abordada interna y epistémicamente, sin que por ello deba suprimirse la realidad exterior. Asimismo, y tanto desde el RA, como desde el Nuevo realismo de Ferraris, debemos entender a la epistemología en un doble sentido: 1. desde su valor reconstructivo, y 2. desde su valor constitutivo. El primero remite a los objetos físicos o naturales, el segundo, a los objetos sociales. Frente a la colosal ontología natural, nuestro ejercicio no puede reducirse a la simple comprensión o interpretación que ha buscado universalizarse desde la hermenéutica, sino que siempre contamos con funciones intuitivas, inmediatas, perceptivas y por tanto, reconstructivas. Por el contrario, con respecto a los objetos sociales, la epistemología juega un papel constitutivo, en tanto y en cuanto nuestra ontología se aumenta y extiende en su doble dimensionalidad: como resistencia e invitación. Puestas las cosas de este modo, lo que queda sin efecto es la mencionada objeción de los antirrealistas, para quienes el realismo se limita a acertar y aceptar la realidad tal y como se nos presenta. Si atendemos, como sostiene el RA y Nuevo realismo de Ferraris, a la epistemología en su doble sentido (reconstructivo y constitutivo) ocurre que el *dar con la realidad* –premisa fundamental del RA– no implica, de modo alguno, aceptar sin más.

Atender con toda medida y circunspección a la esfera de la epistemología, nos lleva a considerar no sólo que la universalización de la hermenéutica es un forzamiento inútil, pues ninguna justicia le hace este deseo a la disciplina, sino que también nos hace ver que la morada del ser no es el lenguaje (epistemología), como sí la realidad misma (ontología). En este sentido, la epistemología es derivativa de la ontología, o bien, y parafraseando a Ferraris, la invitación siempre viene del mundo. De acuerdo a esto último, resulta por demás acertada aquella expresión que dice que “nacemos nuevos en un mundo viejo”. Transcribo esta máxima en otra que señale que: “nacemos subjetivos en un mundo objetivo”. Esta objetividad no proviene tan sólo de los objetos naturales, sino que también habita la magna ontología invisible proveniente del universo social y público. También este tipo de objetos, aún como emergentes de una pragmática consensual, se resisten al menos inicialmente, a nuestras interpretaciones en conflicto.

Aclaración. Esto no debe entenderse como un vacío a la hermenéutica y la epistemológica –como algunos han querido sostener en contra del realismo de Ferraris y de su defensa a la ontología orientada a los objetos. El mismo autor sostiene que es posible una *Nueva hermenéutica para un Nuevo realismo*.⁷⁷ Y será la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, pues a diferencia del grueso campo hermenéutico –que se empeña en realizar afirmaciones como por ejemplo: “no existen hechos, sólo interpretaciones”, o

⁷⁷ A propósito, recientemente se ha llevado a cabo en México el Décimo Internacional de Hermenéutica Analógica, en el cual se ha abierto un diálogo entre Maurizio Ferraris y Mauricio Beuchot, en donde el mismo Ferraris señaló a la Hermenéutica analógica como la Nueva hermenéutica para el Nuevo realismo. 14, 15, 16 de octubre de 2014, UNAM- Instituto de Investigaciones Filológicas - Seminario de Hermenéutica: Una Nueva hermenéutica para un Nuevo realismo.

“el ser que puede comprenderse es lenguaje”, y que protegen y resguardan encarnizadamente la universalización de su disciplina en vez de atender a la labor que la define: la de interpretar—, este tipo de hermenéutica no sólo defiende la realidad y la ontología que nos circunda, sino que se emplea desde este RA en un trabajo ineludible, el de explorar en profundidad la ontología estableciendo taxonomías y determinaciones necesarias para por fin, darnos a la tarea crítica e interpretativa. En palabras de Ferraris: “mi ontología social no es más que un intento de hacer útil la hermenéutica que es la tradición en la que me he educado”.⁷⁸ Sin un tratamiento previo y sensato de nuestra ontología, se hace muy probable que pactemos con la pura textualidad, con el giro hacia el subjetivismo, con una confusión entre el ser y el saber, o bien, con lo que particularmente denomino, un paroxismo epistemológico.

⁷⁸ Cfr. M. Ferraris, “Entrevista a Maurizio Ferraris: Reconstruir la deconstrucción bajo la bandera del realismo”, en M. Ferraris, *Introducción al Nuevo realismo*, Neuquén-Argentina: Círculo Hermenéutico, 2014, pp. 97-115.

Realidad

Contamos con una realidad, y por lo tanto, con mundo externo y con una ontología orientada a los objetos. Y, como ya lo ha dicho Searle: “vivimos exactamente en un mundo, no es dos, o en tres, o en diecisiete”.⁷⁹ Y, he aquí la premisa fundamental del RA de la cual hablamos anteriormente: *dar con la realidad*. Sólo “encontrándonos”⁸⁰ con ella se vuelve posible, o bien darnos a su aceptación, o bien a su posible transformación futura. La negación no tiene ningún sentido. La realidad no se modifica desde la pura discursividad sin relación alguna con lo real. Es decir, que si bien se aborda y se interpreta, se afronta y se significa lingüística o epistémicamente, la realidad sólo se transforma con realidad, con la instauración efectiva de nuevos objetos constituyentes de nuestra ontología, como por ejemplo, la promulgación solemne y oficial de una ley. En este sentido, sí podemos indicar que la realidad ha sido construida y transformada –ya lo veremos más adelante en el parágrafo “Objetos”–, aunque no desde una mirada solipsista, subjetiva o privada, sino desde un enfoque público y social.

⁷⁹ J. Searle, *La construcción de la realidad social*, ed. cit., p. 19.

⁸⁰ La realidad encontrada viene a contraponerse a la realidad representada. En relación a esto Ferraris confirió una peculiar valencia ontológica a la recuperación de la dimensión estética como teoría de la sensibilidad, elaborando así, su teoría de la inenmendabilidad en estrecho contraste con la psicología de la Gestalt y con lo que Wolfgang Metzger habían elaborado bajo la categoría de “realidad encontrada”, que se debe entender como aquella realidad que se da desmintiendo nuestras expectativas conceptuales, y contraponiéndose a la noción de “realidad representada” que se entiende muy bien con los construccionistas. Cfr. M. Ferraris, *“Metzger, Kant, and the Perception of Causality”*, en *Erfahrung und Analyse*, por el cuidado de J. C. Marek e M. E. Reicher, ÖBV & HPT, Wien 2005, pp. 297-309.

Hoy vivimos tiempos de colapso de la discursividad, del relato, de la trama, en fin, del lenguaje en todos sus aspectos reductivos. No sucede así con la escritura, la cual, en los últimos tiempos, ha tomado protagonismo en las culturas tecnológicamente avanzadas. Con todo, no por esto último, nuestra realidad debe reducirse a la pura textualidad. Para el RA la realidad está allí, frente a nosotros, y no tiene sentido alguno bregar por su demostración. Simplemente se la debe aceptar o transformar de no ser la esperada, pero no puede ser jamás impugnada. El negar la realidad puede llevarnos, o bien al absurdo ($A=Q$), o lo que es peor aún —y lo expongo parafraseando a Ferraris— a la tragedia y la irresponsabilidad (los campos de concentración nazis son una invención de los judíos).

Para el RA, en cuestiones de transformación, el elemento fundamental y vital es el terreno de la práctica concreta. Si bien, y tal como lo plantea la psicóloga argentina Rosa Nassif, discutir si el mundo es o no objetivo, existe o no independientemente de nosotros no tiene mucho sentido, aunque sí resulta por demás significativo, para abordar la confusión muy actual y existente entre el plano de la ontología y la epistemología, de lo real y lo que no es tal. De lo contrario, y sin esta demarcación “continuaremos comprando baratijas teóricas y filosóficas desprevenidamente”.⁸¹

⁸¹ Cfr. R. Nassif, *¿Es posible conocer la realidad? Nuevos y viejos debates en el siglo XXI*, Buenos Aires: Cinco, 2011.

Discursividad

Es en este caso en donde la verdad pasa a ser un juego discursivo, una construcción social resultante de diversas prácticas y procedimientos que se entrecruzan. Aún siendo así la cuestión, el estatuto de objetividad no debe perderse un céntimo, pues todo procedimiento de construcción social por subjetivo que fuere, no puede confundirse con el resultado final del procedimiento de construcción, del todo conclusivo. Una cosa es el proceso de construcción y otra es el resultado. El primero es inestable y vacilante, el segundo firme e invariable, al menos lingüísticamente. La posibilidad de variación del resultante reside en un nuevo procedimiento de construcción de un objeto social (ámbito de la ontología), y no en la multiplicidad de interpretaciones en conflicto que no hacen más que amplificar el dato empírico (ámbito de la epistemología).

Hablar de discursividad nos entrega en los brazos del lenguaje, de la epistemología. De establecernos aquí como páramo de análisis, corremos el riesgo de afirmar que toda la realidad es realidad textual,⁸² o bien, que no es más que una construcción de nuestro lenguaje, y que por tanto, sólo bastan nuestras palabras, nuestras categorías y conceptos, nuestras clasificaciones o nominalizaciones para acceder y transformar la realidad que nos circunda. Confusiones de este tipo hacen posible afirmaciones tales como: “cambiar las palabras, cambia la realidad”. Estaría gustoso de que así fuese,

⁸² Hago referencia a un tipo de realismo fuerte.

pero lamentablemente no lo es. Y el RA se afirma sobre la realidad y no sobre los puros anhelos. Este punto señala, quizás, la condición básica y el paroxismo más radical de gran parte de la filosofía posmoderna, la cual se inscribe en una suerte de textualismo fuerte,⁸³ según el cual “nada existe fuera del texto”.⁸⁴ Tomamos aquí esta expresión literalmente, tal como gran parte de sus lectores la han malinterpretado, incluso cuando el mismo Derrida ha expresado sus verdaderas intenciones.⁸⁵ El mismo John Searle ha sido un encarnado opositor de esta expresión, pero sin contemplar siquiera las aclaraciones que más tarde realizó el propio Derrida.⁸⁶ Para completar este punto, resulta sumamente valiosa la conversación que entabla el mismo Derrida con Ferraris,⁸⁷ en donde el primero aclara qué quiso decir justamente con tan radical expresión y cuál era el sentido de su propuesta deconstructiva. “El primer paso del acercamiento que propuse llamar « deconstrucción » fue la puesta

⁸³ Según la tesis del textualismo fuerte, los objetos físicos son construidos socialmente.

⁸⁴ Sin duda, hacemos referencia a J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris: Minuit, 1967. Si bien aquí señalamos la tesis del textualismo fuerte, y la continuamos seguidamente con la popular expresión derrideana, resulta imprescindible aclarar que, de acuerdo al estudio de Maurizio Ferraris (que por cierto ha conocido muy bien a Derrida) sólo una mala comprensión de su expresión (*il n’y a pas de « hors de text »*) puede ligarla a un tipo de textualismo fuerte, y por tanto encolumnar al autor entre tantos otros pensadores posmodernos. De comprender con exactitud qué cosa ha querido significar Derrida con su frase, sólo podríamos enlistarlo dentro de una suerte de textualismo débil, según el cual los objetos sociales (no físicos, o ideales) están construidos por inscripciones idiomáticas.

⁸⁵ Derrida aclara esto en J. Derrida, *El gusto del secreto*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

⁸⁶ Según Searle: “Derrida, en la medida en que puedo entenderlo, no presenta un argumento. Se limita a declarar simplemente que no hay nada fuera de los textos (Il n’y a pas de « hors de texte »). En todo caso, en una respuesta polémica subsiguiente a unas objeciones mías, aparentemente se retracta de todo: dice que todo lo que quería decir con la superferolítica declaración de que no hay nada fuera de los textos... ¡es la banalidad de que todo existe dentro de uno u otro contexto! (J. Derrida, Limited Inc., Evanston, Northwestern University Press, 1988, p. 136). ¿Qué se puede hacer, pues, frente a una pompa de argumentos débiles o aun inexistentes en favor de una conclusión que parece prepóstera?”. J. Searle, *La construcción de la realidad social*, ed. cit., p. 169.

⁸⁷ J. Derrida – M. Ferraris, *El gusto del secreto*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

en entredicho de la autoridad de lo lingüístico, del logocentrismo. Era una protesta contra el *Linguistic Turn*, que con el nombre de « estructuralismo » ya estaba plenamente encaminado. La ironía, por así decir –algo penosa incluso–, de esta historia estriba en que a menudo, especialmente en Estados Unidos, puesto que escribí « *il n'y a pas de hors-texte* » y desarrollé un pensamiento de la huella, algunos creyeron poder derivar de ello la conclusión de que el opio era un pensamiento del lenguaje (es exactamente lo contrario); se inscribió la deconstrucción en el *Linguistic Turn*, cuando en cambio consistía en una protesta contra la lingüística”.⁸⁸

Dicho esto, afirmamos ya, tanto desde el RA como desde el pensamiento del propio Derrida que ¡no todo se puede deconstruir! O también, que no todo es textualidad o discursividad, como apunta el título de este apartado. Tal como lo apunta Beuchot en uno de sus trabajos, Derrida no renuncia a la realidad. No se queda en el lingüisticismo que niega todo realismo.⁸⁹ Más aún, la misma noción de huella pone freno al giro hacia el lenguaje.

En una Congreso al que asistí en Buenos Aires, en el que expuso la Conferencia Magistral Mauricio Beuchot, en el que habló sobre la recuperación de la ontología y el realismo en filosofía, le pregunté su según la hermenéutica analógica, todo es interpretable, o hay cosas que efectivamente no lo son. Respondió con seguridad que no; que no todo es interpretable.⁹⁰

⁸⁸ Ibid., p. 135.

⁸⁹ Cfr. M Beuchot, *Hermenéutica analógica, ontología y mundo actual*, México: Démeter Ediciones, 2013, p. 128.

⁹⁰ Conferencia del Mauricio Beuchot (Universidad Nacional Autónoma de México) llevada a cabo en el CEOP el 18-5-16 en el marco del III Coloquio de Hermenéutica Analógica – II Congreso de Hermenéutica Gadameriana. “Disponibile en:

<https://www.youtube.com/watch?v=04voFfkckP8>

Construccionismo

Según el construccionismo social, nosotros construimos el mundo.⁹¹ ¿Cómo? Con nuestra mente, y de manera relacional. De acuerdo con esto, todo y cuanto nos rodea es el resultado de una construcción social. Pero, ¿acaso construimos mental y relacionalmente los árboles, los automóviles, los trenes, los edificios, el sol, las estrellas, la luna y demás objetos físicos? Inicialmente no, es decir, en sentido ingenuo o literal, no. Tampoco se trata de caer en simplismos. Los construccionistas sociales no sostienen que nada existe, o que no hay realidad alguna que nos circunde. Lo que sí sostienen es que cada cosa existente, o bien, que la realidad misma, toda ella es según la percepción de cada quien, esto es, desde el punto de vista que la construye, perceptiva e intelectivamente. En planos generales, y para no caer en individualismos, la realidad de cada grupo o comunidad (téngase por caso una cultura específica) es según la tradición cultural en que se despliega. De este modo, lo que llamamos realidad (o mundo externo) no es sino la “experiencia de la realidad”, más cercana ahora a la idea de “mundo interno”. Es evidente que para el construccionismo social tampoco se trata de *lo que es* —que en otro apartado hemos llamado “ontología”—, sino de lo que *es para nosotros*—claramente relacionado con el campo de la “epistemología”.

De acuerdo a las categorizaciones y clasificaciones con las

⁹¹ K. J. Gergen- M. Gergen, *Reflexiones sobre la construcción social*, Madrid: Paidós, 2011.

que aquí operamos, el construccionismo social parece acercarse más a una suerte de epistemologización de la ontología. Luego, la ontología desaparece, y sólo nos quedamos con lo que hacemos de ella, con nuestros “puntos de vista”, con nuestras “experiencias personales”, con nuestras solas “intenciones”, etc. Los defensores de este enfoque sostienen, a diferencia del conservadurismo radical, que ellos (los partidarios del construccionismo) no se ven sometidos a ninguna “verdad” absoluta, ni tampoco a ningún tipo de “objetividad” externa, del mismo modo que no se sienten atados a ningún determinismo histórico, ni a la “autoridad” de la tradición. Ellos, desde sus construcciones mentales, se sienten capaces, así, de crear el mundo y abrirse camino hacia un “mundo más feliz”.

No cabe duda que la propuesta construccionista se presenta al público por demás bien intencionada. Con todo, desde el RA sostenemos que esta oferta debería servirse necesariamente de una doble dimensionalidad: analógica y realista. 1. Analógica en tanto que no todo debe ser entregado a la pura epistemologización. De hecho, esta total entrega no es más que una ficción. Baste un simple experimento mental para demostrar que esto es, de hecho, así. La realidad no se crea mental, individual o subjetivamente según cada quien, como tampoco se la puede crear desde nuestras representaciones particulares –las representaciones pueden ser verdaderas, pero también yerros en la comprensión. Y realista, en tanto y en cuanto nuestras buenas intenciones, deseos, ideales de transformación, no pueden dejar de medirse con la realidad que nos circunda, y no sólo con nuestros puntos de vista íntimos y propios. De hecho, tal como lo plantea Ferraris desde el concepto de “negatividad”, la realidad se nos resiste, y en más de una ocasión *nos dice no*.⁹²

⁹² Esta característica de “negatividad” por el mismo Ferraris no deja de ser analógico, ya que este

Según un realismo metafísico, esta postura construccionista no puede más que tratarse de un error, una suerte de ilusión óptica que viene a confundir al pensamiento, abandonando ciertos criterios básicos de la razón, como por ejemplo, que “P” es si P. Tal como sabemos, a este criterio de verdad le subyace la consideración de un mundo externo a nosotros, a nuestras creencias o deseos. O sea, contrario a lo que sostiene el pensamiento construccionista, según el cual nada hay más allá de la experiencia personal, subjetiva o relacional; del “mundo interno”. Pero para un RA la cuestión debe ser tomada con mayor prudencia. Primeramente, porque no resultaría aceptable negarse a ciertos principios del constructivismo, como por ejemplo aquel que sostiene que a cada experiencia le corresponde un punto de vista particular, o bien social, si pensamos en una cultura específica. Y, efectivamente, así lo entiende el RA: a cada experiencia le corresponde un punto de vista. No obstante, nuestro realismo nos dice que una experiencia, ya por definición, debe ser tratada –en caso que se precise de su tratamiento– desde el universo epistemológico, y no del ontológico. La realidad es interpretada, analizada, incluso transformada, más no liquidada. O sea, que no sería nunca una especie extraña de epistemologización de la ontología sin antes medirse con una suerte de ontologización de la epistemología. Y aún más, cada manifestación epistémica siempre es derivada del mundo y de la realidad.

De acuerdo a lo dicho, y según nuestro tratamiento analógico y realista, no debemos fundir en un sólo elemento la realidad (ontología) y sus múltiples puntos de vista, o sus infinitas interpre-

carácter del nuevo realismo de Ferraris y de nuestro realismo analógico, queda regulado y tensionado con el concepto de “positividad”, según el cual la realidad también nos dice sí, es decir, se vuelve campo de posibilidades para la acción y el cambio transformativo.

taciones (epistemología). La realidad existe por fuera de la experiencia subjetiva, aunque no por ello inmaculada de todo tratamiento humano (téngase por caso, las tantas explicaciones científicas de la naturaleza). Contrario a esto último, un construccionista social parece confundir con total convicción un *hecho* con su *interpretación* particular. Es por esto mismo que el profesor Kenneth Gergen, en su libro *Reflexiones sobre la construcción social* realiza una minuciosa tabla en la que emprende un experimento con su lector, proponiendo a estos “diferentes tú, desde diferentes puntos de vistas”.⁹³ Desde aquí el autor nos muestra qué seríamos (o qué podemos ser) cada uno de nosotros según un biólogo, un peluquero, un profesor, un artista, un gay, un amante, un físico, etc. Es claro que para Gergen, las cosas no son sino en su significación, o mejor aún, en su construcción. Ahora bien, resulta al menos curioso, preguntar al mismo Gergen, o a cualquier defensor construccionista, qué sucedería si ante nosotros nos observa, con fines clasificatorios, un profesor de biología, gay, que en sus tiempos libres se dedica a la peluquería con tal dedicación que bien se podría decir que es un artista en cuestión de peinados, sin olvidar que es un gran amante, buen padre y un experto coleccionista de estampillas, y unas cuantas cosas más. Supongo que un construccionista dirá: “usted será definido según la preponderancia relacional de los caracteres que conforman al sujeto, como también así, de acuerdo a la experiencia personal, contextual en la cual se solicite tal definición de su persona”. La salida parece sencilla, aunque no del todo sensata, pues nadie aceptaría, sino sólo figurativa o metafóricamente, que ningún peluquero, o artista, o deportista, o feminista, o filósofo como T. H., o quién sea, afirme literalmente que

⁹³ *Ibid.*, p. 12.

“el hombre es lobo del hombre”. Efectivamente, ninguna manifestación deseante, o interés particular puede transformar esta realidad factual que lo enfrenta; y es que un ser humano en tanto que objeto físico, es para uno y para todos, simplemente esto: un ser humano.

Con todo, esto último, lejos de cerrar el camino a la transformación posible –como los construccionistas sostienen para desde allí objetar al realismo– abre el campo de reflexión y acción para todo tipo de transformación posible, pero una transformación real y no simplemente mental. Asimismo, dar con la realidad y no solamente con nuestro punto de vista, nos libera para diferenciar entre sueño y la vigilia; entre la ficción y lo real; entre el relato y la realidad. Y, para finalizar este apartado podría invitarlos al *Sonette an Orpheus* de Rainer Maria Rilke,⁹⁴ en donde un objeto inexistente, más precisamente un animal, cobra vida y “realidad” porque aquellos que desconocían de su inexistencia, lo amaron, pero, claro está, sin alimentarlo con grano, como sí, con la posibilidad de ser. Así le infundieron fuerzas y vigorosidad al animal que no existía y a quien finalmente le creció un cuerno en la frente consiguiendo así estar en el argénteo espejo y en una pequeña doncella.

Efectivamente, se puede construir un animal imaginario y hasta se lo puede considerar real según el punto de vista personal. De todos modos, al Tamagotchi de Bandai puedo olvidar de ali-

⁹⁴ ¡Oh!, éste es animal que no existe. / Ellos no lo sabían, pero en todo caso les agradaba / su porte, su traza, su cuello, / hasta la luz de su silenciosa mirada. // Ciertamente no existía. Pero, como ellos lo amaban, / llegó a ser un animal puro. Ellos siempre le dejaron espacio. / Y en el espacio claro y libre / irguióse nuevamente su cabeza y apenas necesitaba // ser. No lo alimentaron con grano, sólo siempre con la posibilidad de ser. / Y esa posibilidad infundió tales fuerzas al animal, // que le creció en la frente un cuerno. Un cuerno. / Se llegó a una doncella todo blanco... / y estuvo entonces en el argénteo espejo y en la niña.

mentar y los problemas no serían mayores como sí el olvido fuese hacia la mascota familiar.

El RA sostiene que, sin abandonar la fuerza construccionista y sus buenas intenciones, es preciso siempre atender a la ontología y la realidad, es decir, y según el caso, dar cuenta de que el animal es un producto de la fantasía y la imaginación y no un objeto real. El ejemplo es trivial, pero puede trasponerse a asuntos de mayor peso y compromiso social, como por ejemplo, una hipoteca o una deuda bancaria. Nadie, ni con sus más fuertes deseos de supresión y negacionismo podría hacer que una deuda contraída desaparezca, se borre, “como en los límites del mar un rostro de arena”.⁹⁵

⁹⁵ Clara alusión a M. Foucault en *Las palabras y las cosas*.

Objetos

Si la ontología es tomada aquí como teoría del objeto, debemos dar cuenta de qué tipos de objetos se constituye esta ontología, y por qué no –dicho más claramente– nuestra realidad. El mismo Ferraris, atendiendo a este punto, sugiere que la filosofía de nuestros tiempos actuales –justamente por los caminos que ha tomado– carece de una teoría del objeto. “Los posmodernos, muy sensibles, con razón, a las transformaciones del mundo que los objetos comportan, cometen el error de disolver este universo de cosas en un mundo vago y en un ‘espíritu del tiempo’ en que todo se confunde. No se han provisto [...] de una buena teoría del objeto, ya que sueñan un mundo a la entera disposición de la construcción social de unos sujetos omnipotentes”.⁹⁶ Para servirnos de categorías que ya hemos venido trabajando, afirmo aquí que el mundo ha sido encauzado –giro subjetivista mediante– hacia el equivocismo, del mismo modo, que ha sido des-ontologizado. La identidad propia de los objetos (*eidos*) fue quebrada, fragmentada íntegramente, y paradójicamente, esta acción ha sido la más festejada por la filosofía de nuestro pasado reciente. Un acercamiento analógico al realismo, o mejor aún, a la realidad, carga consigo la necesidad de identidad, pero de una suerte de extraña identidad plural, que emerja de la experiencia comunitaria, intercultural, global, es decir, de la diferencia que no es más que la característica más esencial de nuestra vida cotidiana. Dicho esto, es preciso que hablemos ahora sobre una teoría

⁹⁶ M. Ferraris, *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*, Barcelona: Marbot, pp. 78 y ss.

del objeto, tan necesaria para la filosofía como para nuestra cultura.

La taxonomía que aquí utilizaré es tomada de los estudios y las investigaciones realizadas por Ferraris, en su reformulación de la teoría del objeto del filósofo austriaco Alexius Meinong (1853-1920),⁹⁷ y que se redefine –véase objetos ideales– desde la analogicidad de la teoría del propio Beuchot, o también, desde nuestro RA.

Esta alternativa divide el campo ontológico en tres regiones bien delimitadas: 1. objetos físicos, 2. objetos ideales, 3. objetos sociales. Los primeros existen en el espacio y en el tiempo; los segundos, pueden, o bien, existir por fuera del espacio y del tiempo, o bien, ser dependientes de estos; y los últimos, requieren necesariamente modestas porciones de espacio y tienen inicio en el tiempo.⁹⁸ Gran parte de la filosofía, y del pensamiento en general parece ser indiferente a esta categorización elemental, por lo que confunden objetos físicos con sociales o ideales. Claramente se ve esto en el tratamiento que los construccionistas o los mismos postmodernos han hecho de acuerdo a la realidad.

Los objetos físicos no dependen de los sujetos, existen con independencia de nuestros marcos conceptuales, de nuestro sistema sensorio-perceptual, y por tanto, no es asunto exclusivo de la pura voluntad humana. Una expresión bastante vulgar, aunque por demás justa al respecto nos dice que a la realidad (física o natural) le importa un bledo nuestras significaciones, nuestros conceptos, categorización, o la funcionalidad de los nombres. Los objetos ideales –y aquí con cierta modificación de la taxonomía de Ferraris– se

⁹⁷ A. von Meinong, “Über Gegenstandstheorie”, en Id., *Gesamtausgabe* (Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1971), vol. II.

⁹⁸ Para un tratamiento más amplio sobre este punto véase M. Ferraris *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*, ed. cit.

dividen en aquellos que están determinados por un espacio y un tiempo específico, y que por ende, se dan encuentro con el sujeto que los inventa y articula relacionamente (téngase por caso, un matemático), y aquellos que no están determinados por un espacio y un tiempo, y que por tanto, son independientes del matemático, el lógico o el geómetra que los descubrió.⁹⁹ Con todo, tanto los primeros como los segundos, se dan cita en una fase posterior de socialización. Y, finalmente, por su parte, los objetos sociales, a diferencia de los ciertos objetos ideales, cuentan necesariamente con un inicio en el tiempo. A diferencia de los objetos físicos, estos no poseen su ser independiente de los sujetos o las voluntades que generan su existencia. Que esto sea así no implica, de manera alguna, la falta de objetividad de estos, como tampoco, la falta de caracteres ontológicos que hacen a la independencia de la persona o las personas que le proporcionan existencia. Un ejemplo claro, universalmente aceptado, es que el desconocimiento de una ley no exime a alguien de su castigo por incumplimiento o negación. Es preciso diferenciar inicialmente, al menos estos tres tipos de objetos constituyentes de nuestra ontología, para poder evidenciar que hay cosas que no son construcciones sociales. Esto es igual a decir, que no todo se puede reducir a sujetos deseantes, del mismo modo que no todo puede quedar sometido a deconstrucción.

⁹⁹ Esta característica inicial otorgada a los objetos ideales (que existen con independencia del espacio y el tiempo) es dada por el mismo Ferraris quien entiende, de manera platónica, que a estos se los descubre, igual que sucede con los continentes, no se los inventa. El RA, quizás desde un enfoque más aristotélico y medido sostiene que ciertamente existen algunos objetos ideales que se los descubre, pero también así, otros que son inventados por el lógico, el matemático o el geómetra. En otras palabras, hay cosas de la geometría que no dependen de nosotros, y otras que sí dependen del geómetra que las construyó, y por tanto, algunas que quedar a la dependencia del tiempo y el espacio, y otras que no.

Asimismo, para poder entender con mayor exactitud este inmenso universo de objetos sociales, esta inmensa ontología que Searle denominó invisible, es preciso diferenciar entre el mundo interno y el mundo externo. De aquí el valor de no extraviarnos en la pura interiorización subjetiva constructora de la realidad toda. En otras palabras, es necesario saber diferenciar entre lo privado y lo público. Sólo luego de esta clara diferenciación se hace posible comprender la objetividad, característica esencial, de los objetos sociales, la cual ha sido negada desde el giro hacia el subjetivismo, el relativismo, el escepticismo y su extensión al nihilismo como opciones para nuestra filosofía, y para nuestra vida en su generalidad. Y no es que resulte un capricho cognitivo atender a la objetividad, sino que resulta un encuentro ineludible en nuestro habitar el mundo y sus caracteres esenciales. Si bien, y tal como ya lo mostramos desde el RA, la realidad es abordada epistémicamente, es preciso atender a sus caracteres ontológicos que, por cierto, tienen mucho que decirnos también. Es substancial pues, considerar el paso inicial, intersubjetivo y privado, en donde se da emergencia a un objeto social tal y cual, como puede ser una promesa, o un compromiso, y el salto cualitativo hacia lo público y social en donde el objeto alcanza plena independencia de nuestros deseos, voluntades o ambiciones individuales. En este sentido, es importante ver la posibilidad de cambio y transformación ontológica que existe desde el campo epistemológico y social. En otras palabras, y desde el RA, la tensión vital y constante entre epistemología y ontología es lo que posibilita que no se caiga en la pura aceptación sin más de una realidad dada, como sí, en su posible transformación.

Ahora bien, y para concluir con este apartado, hemos dicho que los objetos sociales requieren de modestas porciones de espacio, lo que es igual a decir, que necesitan de un soporte físico que

consiste —a diferencia de como entendía Searle este soporte material— en una inscripción en papel, o bien, en la memoria (imagen mnémica). Desarrollaré esto último en el próximo apartado.

Scripta manent

Si ligamos el contenido de este apartado al nombre de “responsabilidad”, que más adelante desarrollaré en “Ética”, se hace posible partir de una frase como esta: “la palabra empeñada, me obliga”. Pero antes de ingresar en este punto, comencemos por el título de este capítulo que extendemos ahora bajo la siguiente expresión: *Verba volant, scripta manent*. Esta es una cita del latín tomada de un discurso de Cayo Tito al Senado Romano, y significa: *las palabras vuelan, lo escrito queda*. Este apartado se centra en el elemento constitutivo de toda nuestra ontología social: el *registro*, o bien la escritura; elemento que lejos de abandonarnos en el equivocismo interpretativo, de la pura diferencia, o en la liquidez de la cual tanto ha hablado el sociólogo Zygmunt Bauman, nos envuelve en un mundo objetivo, sólido y posible de aprehensión y permanencia, puntualmente sobre aquello que es, y por tal condición, un mundo que nos interpela y al que debemos responder. En otras palabras, la escritura viene, de alguna u otra manera, a reaccionar contra la tesis según la cual todo (la modernidad, las relaciones sociales, la vigilancia, los miedos, los tiempos, la vida, etc.) queda reducido a un estado de pura liquidez, a una suerte de prosopagnosia generalizada.¹⁰⁰ Veamos en qué sentido la escritura se vuelve un elemento fundamental de nuestra ontología y por ello mismo, de nuestra realidad

¹⁰⁰ Aquí contamos al menos con dos interpretaciones posibles: 1. O bien, nada es tan líquido como lo plantea el sociólogo Zygmunt Bauman, o bien, 2. las cosas se han vuelto líquidas justamente por descuido de la realidad y de sus objetos constituyentes.

circundante. Finalmente mostraré en qué sentido tanto la escritura, como el registro son analógicos.

Ejemplifiquemos. Para la efectuación objetiva de un matrimonio es preciso contar explícitamente con una libreta específica que llevará el registro, no sólo de los agentes contribuyentes o intencionalmente interesados en el asunto, sino también de al menos, dos testigos del hecho institucional. Bien registrado el asunto, contamos pues con un nuevo objeto social: la unión marital propiamente dicha. Una unión para nada subjetiva, exterior a nuestros marcos conceptuales y con total independencia a los deseos y las voluntades particulares de los contribuyentes. De atender, más tarde, a los deseos de insatisfacción de los integrantes del matrimonio, sólo será posible efectuar la anulación del mismo mediante una nueva instancia de inscripción que registre, bajo nuevos términos contextualmente instituidos, la supresión del hecho institucionalmente preestablecido. Ahora bien, las cosas no parecen suceder con la misma transparencia en un simple compromiso informal previo a la boda. Veámoslo de esta manera: un entusiasta joven, en una habitación cualquiera, toma la mano de su prometida y le pide casamiento. Ella acepta sin más y todo acaba allí, en el mismo momento en que el joven se pone de pie. Con todo, también contamos aquí con un nuevo objeto social, el del compromiso previo al casamiento. ¿En dónde aparece la inscripción, condición necesaria (aunque no suficiente) de la constitución del hecho social? Bien sabemos que nada se ha registrado en ningún papel. Que tan sólo ha sido cuestión de acto e intencionalidad, o también, del acto e intencionalidad colectiva, constituyente de un nuevo objeto social: el compromiso prenupcial. No obstante, la inscripción no está ausente tampoco aquí. Es decir, que no se trata tanto de la escritura tal como la concebimos en un

sentido corriente y habitual, como sí, de una *archiescritura*, una suerte de inscripción en sentido lato, amplio, que bien puede instalarse en la memoria de los partícipes integrantes de la instancia del acto de compromiso. Tal como lo dice Ferraris siguiendo a Derrida, no se trata quizás —o al menos, no sólo de ella— de la escritura habitual, como sí de un fenómeno que podemos llamar de “archiescritura”, y que consiste en una escritura en sentido amplio. Sumado a esto, es imprescindible advertir que este fenómeno de registro es de carácter idiomático, esto es, que puede verse explícito en una hoja de papel (una firma única en un documento bancario específico), o también en la simple memoria de ambos contrayentes que ahora saben de manera objetiva que se encuentran próximos al matrimonio. Claro que en nuestros tiempos actuales, mejor resulta el papel que la memoria.¹⁰¹

Con todo, el ejemplo aún puede ser más banal que el compromiso de pareja. “podría pedir prestado un libro a un amigo y prometer que se lo devolveré la semana entrante. El acuerdo podría tener lugar incluso sin proferir ni una sola palabra, como cuando doy la mano para sellar un contrato”.¹⁰² Lo que aquí debe acentuarse es un pasaje que nos transporta de la esfera de lo privado a la esfera de lo público. Este puente resulta imprescindible para reconocer que algo ha trascendido de mi mundo interior —en caso de que podamos llamar a esto mundo—, hacia el mundo social, exterior. Veamos de qué se trata esto.

Cuando las acciones o intenciones individuales se conjuntan

¹⁰¹ La escritura resulta en este caso, de alguna u otra manera, el remedio para el olvido o la memoria.

¹⁰² M. Ferraris, *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*, ed. cit., pp. 181-182.

en voluntad y se resuelven en una intencionalidad colectiva; cuando ha quedado inscrito el obrar de ambos contribuyentes, algo ha quedado presente frente a ellos, algo que ya no depende de ninguno de los agentes particulares, de su mundo personal e individual, como sí, del mundo externo, total y absolutamente objetivo.¹⁰³ Y, efectivamente así es. Un nuevo objeto social se ha desprendido del plano intersubjetivo y se ha vuelto hacia la objetividad propia del mundo externo.

Una de las cualidades esenciales de la inscripción o el registro reside en su carácter fuertemente analógico. En cualquier acto interpretativo o hermenéutico, el texto (la escritura) —por ínfimo que resulte— alcanza cierta autonomía semántica con respecto al autor y al lector, pero sin dejar de lado el importante lugar que cada uno de estos elementos adquiere en el acto interpretativo. Dicho de otra manera, la analogía de la inscripción y el registro posibilita que no todo quede en manos del autor, ni tampoco del lector. La centralidad e independencia de un texto (registro), siempre contextualizado, viene a defender los derechos productivos e interpretativos, tanto del autor que ha registrado un texto, como del lector intérprete de tal registro.

¹⁰³ Con todo, cualquier momento originario, de decisión de trabajo intersubjetivo (intencionalidad colectiva), como de constitución o construcción de una Disposición legal, por ejemplo, siempre depende de otra instancia pre-originario en el cual la realidad, el mundo externo invitan a la intencionalidad colectiva a su labor derivativa. En cuestiones hermenéuticas, la intención del texto (su registro y documentación) prevalece por sobre la intencionalidad del autor y el lector.

Objetividad

La realidad, en toda su extensión (natural, ideal y social) es realidad objetiva. No por emerger de un encuentro intersubjetivo (téngase por caso, cualquier tipo de contrato social), las cosas son netamente subjetivas. Un mundo de la pura subjetividad es un mundo líquido. La tesis de una realidad en estado de licuefacción es ciertamente aceptable teóricamente. Si embargo, es un hecho concreto que todas las personas, incluyendo a los adeptos y defensores de esta tesis acerca de la liquidez, no conseguirían sostenerla en la práctica cotidiana. Más claramente, ningún sujeto puede evadir las resistencias y obligaciones materiales y objetivas que el mundo y la realidad les coloca ante sí. De lo contrario, realícese una simple gestión bancaria. La realidad le dirá la verdad sobre el asunto.

Solidaridad

Claro que sin tener en cuenta nuestra gestión bancaria, el filósofo pragmatista Richard Rorty sostiene —señalando las dos maneras que según entiende los hombres reflexivos damos sentido al mundo—,¹⁰⁴ que la objetividad debe ser reducida finalmente a solidaridad, lo que despliega en una teoría de la irrelevancia de la verdad. El autor enfrenta pragmatistas con realistas, y asegura que los primeros —quienes reducen la objetividad a la solidaridad—, conciben la verdad como aquello en que nos es bueno creer. Por el contrario, los segundos conciben la verdad como correspondencia con la realidad. El RA sostiene que no necesaria esta categórica oposición, pues bien podemos hablar conjuntamente de solidaridad y objetividad. Con todo, el problema con este pragmatismo es justamente su falta de consideración del mundo y de la realidad circundante. Y, una filosofía de las buenas intenciones es, sin duda alguna, un modelo bastante habitual de teoría, pero lo es con total independencia de nuestro mundo y de nuestra vida cotidiana. Una filosofía exenta de realidad no se diferencia demasiado de cuento para niños.¹⁰⁵ La objetividad está en el mundo, en el ambiente, en

¹⁰⁴ “Los seres humanos reflexivos intentan dar un sentido a su vida de dos maneras principales. La primera es narrando el relato de su aportación a la comunidad. La segunda manera es describirse a sí mismo como seres que están en relación inmediata con una realidad no humana. Afirmando el primer tipo de relatos ilustra el deseo de solidaridad, y los del segundo tipo ilustran el deseo de objetividad”. R. Rorty, “¿Solidaridad u objetividad?”, en R. Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona: Paidós, 1996

¹⁰⁵ Ferraris nos pone frente a un ejemplo por demás cotidiano, y por ello mismo, sumamente significativo: “Supongamos que, aplicando la teoría de la irrelevancia de la verdad, comes un hongo venenoso. La primera cosa de la que sentiría necesidad sería de un médico, pero no de un médico

el contexto que habitamos y nos habita; una objetividad que puede ser natural o social sin abandonar jamás su estatuto de objetividad. Creer que una actitud solidaria puede remplazar una actitud objetiva es creer, ingenuamente, que vivimos el mito del buen salvaje.

El “ser arrojados al mundo” es un “ser arrojados a la normatividad”, y esta normatividad no se reduce, por mucho que nos pese, a una conducta solidaria. Bien querríamos que así fuese, pero ni hasta el mismo Rorty podría sostener que así lo es. Con todo, el rigor estatutario de la normatividad pesa sobre nuestra sociedad, incluso más allá de lo justo y lo injusto. Es por esto mismo que no podemos contar con el privilegio de edificar una filosofía sostenida por deseos y por puros anhelos, de espaldas a la realidad cotidiana, pues es compromiso obligado atender a nuestra realidad contextual, de manera política y filosófica. En este sentido, sostengo —a diferencia de Rorty— que se responde a la comunidad no sólo desde esta vehemente solidaridad, sino también dando en el centro de la realidad objetiva, de nuestro mundo circundante y externo. Y esto se ve sencillamente al poner un pie en la calle. Quiero decir que no hace falta siquiera una sola teoría filosófica para saber, con toda rigurosidad, que el mundo, y la realidad se nos resiste objetivamente.

solidario, sino de un médico objetivo, capaz, si es posible, de sanarme. Si, después, el envenenamiento resultare sin remedio (con los hongos, es deplorable pero verdadero, puede suceder) entonces estaría contento con tener un médico solidario, pero no parece que sea el caso de poner como ideal lo que se revela como solución de emergencia”. M. Ferraris, *Manifiesto del Nuevo realismo*, ed. cit, p. 98.

Subjetividad

El realismo metafísico también ha sido entendido como realismo dogmático. Según la historia del pensamiento, o del conocimiento, para salir de esta cerrazón, fue preciso servirse de un elemento fundamental en la filosofía: la duda. Aún sin tratarse de una duda metódica o cartesiana, la duda escéptica, que invitaba a la suspensión del juicio, resultó una gran herramienta para escapar del Imperio de la Verdad absoluta propuesta por el realismo metafísico. Ahora bien, que la filosofía responda solamente a una suerte de disciplina de la duda, de la pregunta y la pura problematización (como actualmente sucede en amplios campos de la disciplina, y en todos sus niveles académicos) es sin ninguna alguna, tanto o más problemático que el univocismo propio de la metafísica de la presencia.

Normas

Decir que somos arrojados al mundo evidencia como lo nuevo cae en lo viejo. De la misma manera que evidencia que no construimos el mundo en una relación direccional que va del sujeto al objeto [S-O], como sí, en una relación que va en una orientación completamente contraria [O-S]. Por otro lado, decir que somos arrojados al mundo no parece más que señalar al mundo como una abstracción poco definida. Para tratar más precisamente con la realidad, es preciso decir que “somos arrojados a la normatividad”. Allí se da nuestra relación concreta y material con el mundo que nos abriga. Esta normatividad da lugar justamente a la determinación y los límites institucionales que ninguna mente –aún tratándose del *Übermensch* de Nietzsche– puede eludir. Efectivamente, “no vivimos en un espacio neutro y blanco. No vivimos, no morimos, no amamos dentro del rectángulo de una hoja de papel. Vivimos, morimos y amamos en un espacio cuadriculado, recortado, abigarrado, con zonas claras y zonas sombrías, con diferencias de nivel, con peldaños, huecos, relieves; regiones duras y otras desmenuzables, penetrables, porosas. Hay regiones de paso: las calles, los trenes, el metro; hay regiones abiertas, de detención provisoria: cafés, cines, playas, hoteles; y, además, hay regiones cerradas, de reposo y de intimidad”.¹⁰⁶ Por bien o por mal, la normatividad ejerce fuerza causal sobre nosotros, y esta influencia causal y normativa del mun-

¹⁰⁶ M. Foucault, “*Por sí mismo*”, documental.

do externo sobre nuestras intenciones es una clara manifestación de la primacía de la realidad (y no ya del realismo) por sobre las ideas, las construcciones, las interpretaciones, las representaciones. Con todo, la relación S-O debe ser tomada muy en cuenta, pero analógicamente, esto es, como instancia tensional y derivativa de una primera relación en la cual la flecha indicativa del tradicional esquema cognitivo señale al pensamiento, partiendo del objeto o bien, de la realidad misma [S-O], y no inversamente [O-S]. Este segundo esquema, de tipo construccionista puede llevarnos a caer en la falacia de la mente-dependencia. Es decir, a creer que toda la realidad –indiscriminadamente de tratarse de objetos físicos o naturales, o de objetos sociales– depende de la construcción conceptual, o de nuestro sistema sensorial. El RA preserva la “relación” antes que las unidades monádicas que se prestan a tensión, pues amparar la relación es amparar sus partes. De esta manera, equilibradamente se da lugar a ambas posiciones sin que por ello deba eliminarse alguna de estas.

El condicionamiento causal que viene del mundo no es entonces determinación. Claro que nuestra voluntad puede disiparse, como suele suceder, y caer en automatismos acríticos que no hacen más que responder al marco de la normatividad, aún cuando esta no condice con la realidad factual.¹⁰⁷ La normatividad se exterioriza con todo su peso ontológico, por lo que no es posible negar su verdad y objetividad, aún en estos tiempos tan dilatados hacia la equívocidad, el relativismo y el subjetivismo. Cada ley o cada norma es constitutiva del mundo externo, y en ella reside la posibilidad de cambio

¹⁰⁷ Hay aquí un punto crucial para la ontología social, y la teoría del documento y la inscripción, en donde queda sobre manifiesto la parte positiva y la negativa, sus beneficios y sus perjuicios.

cuando la realidad no se presenta justa. Ahora bien, también es cierto que –tal como hemos visto en el apartado “Epistemología”– el campo de la normatividad emerge, pensemos jurídicamente, de una creciente ola de políticas constitucionales. Esto es, aunque alcance plena objetividad, es cierto que emerge del campo intersubjetivo, o bien, de intencionalidades bien definidas. Esto –y retomando lo planteado anteriormente– que prima facie se presenta como una trivialidad, carga un problema de fondo: ¿cómo hacer frente a aquellas normas, a aquellas disposiciones oficiales que parecen no coincidir con nuestra realidad circundante, pero que por definición ya son parte de nuestra realidad, y que por tanto, debemos responder a ellas, a su externalización y objetividad? Para ejemplificar el asunto, ¿cómo actuar frente a los indicadores estadísticos que lejos de ser una interpretación más entre tantas, se exhiben como la cara oficial de nuestra realidad factual? La manera de abordar el asunto, desde el RA, es primeramente, atender a la “realidad ontológica” antes a la “realidad epistemológica”, discursiva, colmada de intereses bien definidos. Y, en segunda instancia, Ahondar en la intencionalidad que reside detrás de la información exhibida. Radica aquí el carácter reconstructivo del RA: el compromiso por dismantelar cualquier tipo de discurso sesgado.

Verdad

¡Pues ya es tiempo de decir las cosas con total claridad! Que la noción de verdad haya sido fuertemente cuestionada y puesta bajo sospecha desde amplios campos de la filosofía, es consecuencia directa de entregarla en manos del discurso de lo políticamente correcto. El movimiento más acentuado radica en el postmodernismo, y que Ferraris denominó bajo el nombre de ironización. Este movimiento consiste en el debilitamiento de todo aquello que la modernidad había solidificado y establecido como real. Gran parte de los críticos posmodernos juzgaron que tal concreción o sedimentación de sentido no hacía más que negar todo acceso a nuevas interpretaciones, a la diversidad, a la democracia misma. Acto seguido, debíase *de*-construir lo que tan consistentemente se había construido; este fue, por tanto, el acto político de la filosofía postmoderna. Tanto el pensamiento, como las ideas fuertes debían ser debilitados. Piénsese por caso en el *Pensiero debole* de Gianni Vattimo.¹⁰⁸ Así, la ironización consistió en el sencillo acto –aunque con fuertes implicancias–, de entrecomillar aquello destinado a debilitar en su ser. Mediante este proceso por demás contagioso, la verdad se tornó “verdad”, la objetividad “objetividad”, la justicia “justicia”, la sexualidad “sexualidad”, y así sucesivamente hasta alcanzar a la

¹⁰⁸ Puede verse en S. Zabala (Ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*, (trad. de F. J. Martínez Contreras) Rubí-Barcelona: Anthropos, 2009, como se estructura el índice del libro: Primera parte: “*Debilitando el poder metafísico*”; Segunda parte: “*Debilitando los métodos metafísicos*”; Tercera parte: “*Debilitando las creencias metafísicas*”.

realidad misma, haciendo de esta una “realidad”. Luego, cualquier afirmación decidida pasaba a caer bajo el manto reactivo y conservador del dogmatismo, cuando no del fascismo.

Así, el trabajo del postmoderno consistía en tirar abajo, en deconstruir lo que otros habían construido. Según Ferraris “la comillación es un gesto afín a la *epoché* de Husserl, a la suspensión del juicio, al poner entre paréntesis la existencia de los objetos tomados en examen para cogerlos en su pura dimensión de fenómenos. Pero con relación al poner entre paréntesis, el poner entre comillas es una estrategia muy diversa. Lo que en Husserl era un ejercicio filosófico llegó a ser ahora un protocolo de *politically correct* con el que se decreta que quienquiera trate de quitar las comillas, ejercita un acto de inaceptable violencia o de infantil ingenuidad, pretendiendo tratar como real lo que, en la mejor de las hipótesis, es ‘real’”.¹⁰⁹ En conclusión, de esto se trata este procedimiento que reduce la realidad, lo que *es*, a la mofa, presentándolo como un engaño que es preciso *des-velar*.

Con todo, es innegable que dicho procedimiento tiene sus encantos. Después de todo –y si pensamos en las distintas tareas a las que la filosofía se encomendó en su historia– resulta más espinoso, y embarazoso, entregarse a la búsqueda de la verdad que refrendar tan sólo su inexistencia o simulación. La ironía, quiero decir, este procedimiento de ironización, que tiene sus orígenes en el deseo más desnudo de los seres humanos de querer que las cosas sean tal y como nosotros las deseamos, pasa a ser una adopción teórica y sistemática general de todo el pensamiento postmoderno. Así, por ejemplo en el arte podemos encontrar esta inclinación hacia la ironización y la mofa con pretensiones debilitantes. En contra

¹⁰⁹ M. Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, ed. cit., p. 7.

de nociones como la de progreso o evolución, o de ciertas ideas bien definidas, el arte postmoderno defiende nociones como la de hibridación, de diferencia, el eclecticismo, la mixtificación, el “nomadismo” (ese ir de un estilo a otro) o la deconstrucción. De algún modo, todo soporte material se vuelve una obra de arte, desde un urinario hasta los excrementos de un artista. Así, “Gilles Deleuze sostenía que era necesario cumplir para la filosofía una operación similar a la que Duchamp había hecho para el arte, y proponer un Hegel ‘filosóficamente barbudo’ justamente como Duchamp había puesto barba y bigotes a la Gioconda”.¹¹⁰

Tras este primer movimiento vemos que el sentido, el significado, el cual estaba determinado en cierta manera por la cosa misma, por la cosa en sí, se difumina y se hace plural. En esta pluralidad los postmodernos hallaron la bandera hacia la emancipación. El asunto aquí es doble: 1. que hoy contamos con un dato objetivo, y es que tal procedimiento lejos de orientar la humanidad hacia la emancipación, la entregó en manos de los poderosos. Y, 2. que luego de tanta ironización, no parece quedar mucho, o más bien, parece no quedar nada, pues cada cosa es según desde el prisma en que se lo mire, desde las intenciones subjetivas, y peor aún, desde las conveniencias individuales. Ciertamente no hay sentido unívoco, pero difícilmente tampoco lo haya convencionalmente, lo que implica también entrecomillar el “diálogo”. El adiós a la verdad nos ha mostrado que efectivamente el mundo se ha vuelto una fábula, o al decir de Ferraris, por el cual la realidad ha devenido un *reality*.

Con todo, esta política postmoderna ha comenzado, en los últimos años, a colisionar con la realidad, con ciertas verdades que se resisten al discurso filosófico de lo políticamente correcto. Es

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 8.

necesario, para tratar el asunto de la verdad con mayor sensatez y criticidad, partir al momento, de los *portadores de verdad*. Es preciso inicialmente identificar cuáles son las entidades significativas de las cuales se puede predicar verdad o falsedad. Dependiendo de lo que se establezca como portador de verdad, será el desarrollo de toda la teoría. Según el RA las entidades portadores de verdad son los juicios, que bien podemos entender como entidades mentales. Ahora bien, si los portadores de verdad son los juicios, para el RA estos serán verdaderos, si y sólo si, estos se corresponden con la realidad que los sostiene. Tal como ya hemos planteado en otros apartados, la realidad se vuelve horizonte y límite para toda consideración acerca del valor de verdad de nuestros juicios. Un señalamiento importante y sumamente significativo aparece con Rorty, para quien la verdad se encuentra en el lenguaje, y sólo nosotros hablamos, “el mundo no habla”.¹¹¹ Con estas sencillas, aunque efectivas palabras, el autor quiere decirnos que el mundo nada puede decidir. En este sentido, y en seguimiento del autor: “la verdad no puede estar ahí afuera –no puede existir independientemente de la mente humana– porque las proposiciones no pueden tener esa existencia, estar ahí afuera. El mundo está ahí afuera, pero las descripciones del mundo no. Sólo las descripciones del mundo pueden ser verdaderas o falsas. El mundo de por sí –sin el auxilio e las actividades descriptivas de los seres humanos– no puede serlo”.¹¹² Es importante ver que si bien Rorty repara en la existencia tanto de la proposición como en la del mundo externo, no parece tener en cuenta el lugar de la relación, es decir, el puente que une el lenguaje (los juicios) y la realidad exterior, con la cual deben medirse nuestras afirmaciones. El RA,

¹¹¹ Cf. R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona: Paidós, 2001.

¹¹² *Ibid.*, p. 25.

por el contrario, pone todo su acento en este puente como relación de inclusión y no de exclusión, que acepta ambos polos, el del lenguaje y el hombre, como asimismo, el de la realidad y el mundo. El lugar de la verdad –tal como ya dijimos– será en los juicios, pero su criterio será el de la correspondencia con la realidad.

Correspondencia

Según la fórmula de la teoría correspondentista de la verdad: “P” es, si y solo si P. En otras palabras, un enunciado es verdadero si en la realidad este se confirma, o bien, si se corresponde con los hechos. He aquí la adecuación o corrección necesaria, la relación de correspondencia entre lo que se dice y lo que es; entre lo lingüístico y lo extra-lingüístico, entre el mundo interno (que aquí exponemos como universo lingüístico) y el mundo externo (expuesto ahora como universo extra-lingüístico), real; en fin, entre la epistemología y la ontología. Este criterio de la verdad es popularmente conocido como criterio de la “descomillación”, o similar a la Convención T de Tarski.¹¹³ El RA defiende este criterio de verdad, aunque no tomado ingenuamente, es decir, de la metafísica de la presencia, o de la teoría del conocimiento tradicional. Es decir, que defiende la idea fundamentalmente práctica de la teoría de la correspondencia de la verdad, según la cual los enunciados deben medirse con la realidad, pero sin abandonar –como ya hemos visto desde la teoría construccionista– los diferentes puntos de vistas de los hablantes. En este caso, el criterio de correspondencia se amarra a otro criterio canónico de la verdad: el pragmatista, según el cual, algo es verdadero si resulta útil para los fines propuestos por cada quien. O también, y según la misma teoría, algo puede ser verdadero, de acuerdo al éxito alcanzado. Este criterio se alista en la base del pensamiento construccionista, ya que al parecer bien podríamos

¹¹³ Véase A. Tarski, “*Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen*”, *Studia Philosophica* (1935), 261-405.

construir un sistema del todo coherente con el fin de progresar según nuestras conveniencias y nuestros intereses. En palabras de Pascal Engel: “un sistema de creencias modificado resultará más útil o tendrá más éxito que aquel al que reemplaza, y la virtud del progreso científico, a partir de la cual la verdad puede ser construida, es, en particular, la de producir sistemas que ‘funcionen’ cada vez mejor”.¹¹⁴ Esta empresa de construcción de sistemas coherentes nos lleva a reconocer un tercer criterio canónico de la verdad: el coherentista, según el cual lo que concuerda no es ya el enunciado o el juicio con la realidad externa, como sí, nuestros juicios con nuevos juicios representantes de la experiencia interpretativa del mundo. En este caso, se trata de construcciones de sistemas internos, *a-referenciales*, aunque del todo coherentes. Es importante no dejar de ver que la concordancia de esta teoría se da entre nuestros juicios internos y nuestras propias creencias también internas. Es por esto mismo que Engel nos dice que según este criterio “no significa que nuestras creencias sean verdaderas si se *corresponden* con una realidad que sería en sí misma coherente, sino que nuestras creencias son verdaderas si pasan por un *test interno* a nuestras propias creencias”.¹¹⁵ Es por lo dicho hasta aquí, que el RA acepta estas dos últimas teorías (coherentista y pragmatista) pero sólo si estas se miden con la realidad misma, es decir, si se articulan con la teoría de la verdad por correspondencia, pues sólo esta sostiene que existe una realidad por fuera de nuestras propias intenciones, deseos, o sistemas de creencias particulares, por útiles o ventajosos que estos nos resulten. No hace falta una profunda reflexión para dar cuenta

¹¹⁴ P. Engel, *¿Qué es la verdad? Reflexiones sobre algunos tivismos*, Buenos Aires: Amorrortu, 2008, p. 47.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 43.

que hay cosas en las que es útil creer pero que sin embargo, no dejan de ser falsas, o viceversa.

Pero ya hemos dicho que el RA no se queda con la correspondencia sin más, privativa de la metafísica de la presencia, es decir, ingenuamente, lo que en términos escolásticos podemos traducir como *adaequatio rei et intellectus*. Este realismo sostiene que debe darse una adecuación sí, pero primeramente, entre estas tres teorías canónicas de la verdad, y luego —o mejor dicho, ante todo—, en relación a una teoría más amplia de la verdad, hermenéutica, antepredicativa o paradigmática, que Heidegger denominó bajo el nombre de des-ocultamiento o *alétheia*.¹¹⁶ De acuerdo a esto, el criterio de verdad que sostiene y defiende nuestro RA puede definirse como una suerte de *proportionalis occursus* o encuentro proporcional. ¿Entre qué y qué?, entre las tres teorías canónicas de la verdad y la verdad hermenéutica, o *aletheia*. En otras palabras, el criterio de verdad que mejor le sienta al RA, es el de un encuentro proporcional. El mismo Beuchot, guiado por la *phrónesis* o la prudencia equilibrada, nos dice que el RA conlleva una verdad como correspondencia proporcional, esto es, según grados o porciones escalonadas. Esto quiere decir que “el realismo analógico admite que hay una realidad independiente de la mente. Pero no es captada de manera completamente directa e inmediata; se da una mediación epistémica, proporcionada por nuestra cultura; la realidad es relativa a nuestros marcos conceptuales. Pero no lo es totalmente, hay límites. [...] Hay esencias que no dependen completamente de nuestros intereses cognoscitivos.

¹¹⁶ Me permito referir en este caso, para una profundización mayor sobre el tema, a mi artículo: J.-L., Jerez, “Teoría de la verdad como encuentro proporcional”, en M. Beuchot – J.-L. Jerez, *Dar con la realidad. Hermenéutica analógica, realismo y epistemología*, ed. cit., pp. 183-202.

Tales esencias son las de las clases naturales. Con ello se ha frenado el relativismo, y se tiene algo no relativo, sino absoluto; con ello se ha frenado lo epistemológico, y se tiene algo ontológico o metafísico”.¹¹⁷

De acuerdo con esto, la verdad del RA es matizada y proporcional. No unívoca y cerrada como pueden ser las entidades platónicas, sino abierta (sin ser por esto equívoca) en tanto que entidades mentales, algo relativas, aunque suficientemente permanentes en su adecuación con lo real. En este caso, bien podemos hablar de una suerte de “relativismo relativo”, en donde el relativismo conceptual acaba por fundirse en la realidad misma la cual proporciona su lugar de grado frente al analogado principal, el cual se presenta en relación proporcional entre nuestros juicios (oraciones lingüísticas en dependencia del juicio que expresan o significan) y lo que es. Tanto el encuentro proporcional, como la correspondencia analógica se dan entre el hombre y el mundo, pero sin dejar todo en manos del hombre, como tampoco a disposición de la realidad *per se*. La construcción de la realidad tiene sus límites; la imposición y resistencia de esta, también las tiene.

¹¹⁷ M. Beuchot, *Sobre el realismo y la verdad en el camino de la analogicidad*, (Serie Pensamiento Analógico, n.º 3), Neuquén-Argentina: Círculo Hermenéutico, 2013, pp. 28-29.

Alétheia

Con la correspondencia biunívoca, una correspondencia de la pura presencia y de la objetividad –y de acuerdo a lo dicho, no puntualmente analógica– uno puede imaginar una sociedad de la organización total. Esta total organización eidética, de la metafísica heredada, que Heidegger enlazó a una onto-teología, empieza a desbaratarse cuando este mismo autor sugiere abrirse a la totalidad, en vez de perpetuarse en aquella realidad cotidiana y presente (*vorhandenes*), o bien, en la relación cognitiva y bipartita entre sujeto y objeto, propia de la metafísica tradicional.¹¹⁸ Vemos aquí una nueva concepción que nos acerca al asunto de la verdad: la *alétheia*, según la cual nos abrimos a un horizonte más amplio, paradigmático, y que hace posible y sostiene cualquier verdad derivada por correspondencia o adecuación. De este modo, vemos como el elemento de la analogía conjunta, evitando la disyunción, entre una verdad como correspondencia y una verdad como desocultamiento o *alétheia*.¹¹⁹ El RA defiende así una concepción de la verdad equilibrada y dinámica entre la *alétheia* y la correspondencia, y para ser más precisos, buscando una real proporción entre las teorías canónicas de la verdad (correspondencia, coherencia, pragmatista), y la teoría de la verdad como desocultamiento o *alétheia*.

¹¹⁸ De hecho, sería un reduccionismo emparentar la relación sujeto/objeto, tal como ha sido explicitada por la teoría del conocimiento, o la tradición metafísica, con la compleja relación existente entre el Dasein y el ente.

¹¹⁹ Me permito referirlos a J.-L. Jerez, “Teoría de la verdad como encuentro proporcional”, en M. Beuchot – J.-L. Jerez, *Dar con la realidad. Hermenéutica analógica, realismo y epistemología*, Neuquén-Argentina: Círculo Hermenéutica, 2014, pp. 183-202.

Este tipo de realismo defiende analógicamente, es decir, prudencial y equilibradamente –sin olvidar el criterio de la verdad por correspondencia– esta apertura originaria de la verdad como alétheia, propuesta por el mismo Heidegger. Con todo, sólo resulta aceptable hablar de este tipo de verdad filosófica y antepredicativa, tan singular como lo es la alétheia, sino entregamos al olvido la práctica verdad correspondentista, que a fin de cuentas, es la que nos sirve para la vida cotidiana. Decir *adiós a la verdad*, sin criterio de sensatez mediante, lo que podemos traducir como: sin valernos de la analogicidad, nos deja en el culmen del absurdo. El mismo Ferraris realiza un sencillo experimento en donde pone a prueba, esta radicalidad epistemológica del adiós a la verdad. Naturalmente, la insensatez queda a todas luces, al declarar aquellas proposiciones que llegarían a ser posibles luego de este adiós. «« El Sol gira en torno a la Tierra »; « $2 + 2 = 5$ »; « Foucault es el autor de *Los Novios* ». [...] Y, pasando de la farsa a la tragedia, « La Shoah es una invención de los judíos »». ¹²⁰

Con todo, no debemos olvidar que el RA hinca sus raíces en la *hermenéutica* (también analógica), por lo que tiene muy presente la herencia hermenéutica, y en este caso, esta verdad más originaria como apertura y desocultamiento. Con respecto a esto último, y tal como ya lo ha expuesto Ramón Rodríguez “la hermenéutica, a diferencia de otras formas contemporáneas de reflexión sobre la verdad, no se ha limitado a esbozar una nueva teoría acerca de en qué consiste o cómo hay que interpretar la verdad de nuestros discursos sobre el mundo, sino que ha pretendido replantear la idea misma de verdad, tanto en su significado como en la forma en que

¹²⁰ M. Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, ed. cit., p. 96.

ella impregna las palabras y las cosas, en el modo y el lugar en el que ella acontece”.¹²¹ Tras esto, bien podemos decir que la hermenéutica filosófica no se ha ocupado tanto de la verdad del discurso en su ajuste o conciliación con la realidad, como sí, de una verdad con mayor amplitud, como acontecimiento. Este extraño criterio sobre la verdad (si es que ciertamente se trata de un criterio, o más bien de un tratamiento netamente filosófico sobre el asunto de la verdad) emergente del ámbito hermenéutico, se ha vuelto asimismo, herramienta de la filosofía postmoderna, para debilitar las concepciones más rígidas de la metafísica heredada por la tradición filosófica occidental. Podemos precisar el puntapié de inicio sobre este debilitamiento del asunto de la verdad como adecuación o correspondencia, en el parágrafo 44 de *Ser y tiempo*, en donde Heidegger nos habla sobre las tres tesis que caracterizan la manera tradicional de concebir la esencia de la verdad.¹²²

Visto en amplitud, y luego de lo dicho, el RA sugiere prudencia y matización reflexiva al tiempo de aceptar o reprobar ciertos postulados de nuestra tradición filosófica. Podemos admitir que nuestro ser histórico no puede reducirse a una relación estática, a-histórica y objetiva entre las palabras y las cosas, pues convenimos en que el ser es ser-lanzado, en su dinamicidad y apertura, lo que Vattimo –siguiendo a Heidegger– señaló como “imposible de volverse conocimiento, es decir, posesión teórica”.¹²³ Sin embargo,

¹²¹ R. Rodríguez, *Del sujeto y la verdad*, Madrid: Síntesis, 2004, p. 142.

¹²² M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, (Trad. de José Gaos), Buenos Aires: FCE, 2007, § 44, pp. 233 y ss. Según Heidegger estas tres tesis se resumen en tres puntos: “1. El lugar de la ‘verdad’ es la proposición (el juicio). 2. La esencia de la verdad reside en la ‘concordancia’ del juicio con su objeto. 3. Aristóteles, el padre de la Lógica, es quien refirió la verdad al juicio como a su lugar de origen, así como quien puso en marcha la definición de la verdad como ‘concordancia’”.

¹²³ Es por esto mismo que Heidegger entiende que el ser del Dasein sólo puede ser definido por

aún aceptando la historicidad y la temporalidad en la que nos vemos sumidos, el hombre no puede, al menos por una decisión sensata y pragmática, deshacerse íntegramente de una verdad como correspondencia, puesto que no vivimos nuestra experiencia del mundo como totalidad, sino desde nuestra simple cotidianidad parcial. Dicho esto, más que decirle adiós a la verdad, creo que resulta más sensato, y seguramente, más sincero —si lo que buscamos realmente es que la filosofía salga ya de los claustros académicos—, darle una bienvenida a esta verdad analógica y proporcional, que sostiene tanto la tesis de apertura paradigmática, como así también, la verdad práctica como correspondencia y adecuación. Después de todo, la conciencia de historicidad y de temporalidad en la que asumimos nuestra experiencia vital no afecta con tal radicalidad la noción de permanencia, de tal manera que logre suprimir de raíz la posibilidad de estabilidad, es decir, la negación del dato y de los hechos tal como se nos presentan.

su poder-ser, no como existencia o como pura esencia. El Dasein sólo puede ser definido como un “estar-afuera”, pero no en un “mundo externo”, sino como posibilidad. Según Heidegger, el hombre (Sein) está situado (Da) de manera dinámica, en apertura, como pura posibilidad y como proyecto y no como algo “dado”, presente, existente en el sentido de la Vorhandenheit.

Texto

La hermenéutica se encarga de la interpretación de textos, pero en la actualidad el texto se ha servido de varios atuendos. “Los textos no sólo los escritos, como ha sido lo usual, sino también los hablados –en los que ha insistido Gadamer–, los actuados –las acciones significativas, de Ricoeur– y aún de otros tipos: un poema, una pintura, una pieza de teatro son ejemplos de textos; van, pues, más allá de la palabra y el enunciado”.¹²⁴ Con todo, y para aplicarnos al asunto del realismo, nos vemos aquí en el plano de la epistemología, de la significación textual. Ahora bien, puesto que nuestras interpretaciones quedan sujetas a ciertos criterios o principios de organización y jerarquía con respecto a la verdad y al ser del texto, y puesto que esta jerarquía queda fundada por el mismo texto que se expresa como realidad registrada, documentada, es la intención emergente de este objeto real, que ha dicho (y que dice) algo a alguien, a quien se debe atender analógicamente. La atención, el cuidado o la escucha es fundamental en todo acto interpretativo, pues responde a un salir hacia la externalidad, a un elemento diametralmente opuesto de nuestra intencionalidad interpretante, y que por tanto, nos obliga a responder. Esa externalidad es el texto, en tanto que fuente y objeto de interpretación, del mismo modo que puede ser un otro, ante quien debemos responder. Cada registro textual es un objeto más de nuestra ontología. Puntualmente, de nuestra ontología social, y por

¹²⁴ M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: FCE /UNAM, IIF, 2008, p. 33.

tanto en cada texto reside la doble dimensionalidad de la resistencia y la invitación. Existe pues, en cada acto hermenéutico una “interacción de intencionalidades”. Se vuelve indispensable entonces, atender a la *intentio auctoris*, pero sin olvidar, ni dejar al margen, la *intentio lectoris* que ha quedado depositada en el texto mismo. El RA sostiene que es preciso defender los derechos de todas las intencionalidades en juego, como asimismo, del contexto de cada uno de los elementos del acto interpretativo (autor, texto, lector) que funge como límite y horizonte guía de todas las posibles interpretaciones en conflicto.¹²⁵

En cierta ocasión¹²⁶ sostuve que sólo rescantando en parte, pero en una parte suficiente, la intencionalidad del autor, se hace posible alcanzar una correcta interpretación textual. Ahora quisiera agregar que toda intencionalidad –sea del autor, del lector, o del texto mismo– es resultado de una invitación causal, o de una resistencia obstinada que reside en el mundo, en el contexto mismo. De aquí la importancia fundamental –y ahora lo puedo decir con toda claridad– del contexto en cada situación hermenéutica.

¹²⁵ Así es que “1. no es posible una interpretación adecuada [...] sin primero ligar en relación de immanencia el elemento al sistema, lo particular a lo general, ele ejemplo al paradigma, el hombre a su cultura, en fin, el texto a su contexto específico. 2. que cada elemento de la acción interpretativa se haya enlazado, independientemente por su lado, a un contexto que lo sobreabunda. Es decir, autor-contexto, texto-contexto, lector-contexto. [...] Y, 3. el contexto omniabarcativo, se vuelve punto de anclaje semántico que elimina la posibilidad material de la equivocidad, pues esta se encuentra limitada por un campo de posibilidades que si bien es indefinido, no por eso es infinito”. M. Beuchot – J.-L., Jerez, *Hermenéutica analógico-contextual de cara al presente*, ed. cit., pp. 11 y ss.

¹²⁶ Hago alusión a mi capítulo “La intencionalidad del autor”, en M. Beuchot – J.-L. Jerez, *Dar con la realidad*, ed. cit., pp. 163-182.

Contexto

En el contexto, que es una de las caras de nuestra realidad, vive la invitación y la posibilidad de toda hermenéutica. En él reside el límite, pero también la posibilidad. Y, agrego más, no existe posibilidad de intencionalidad sin el asiento neutral de la resistencia y la invitación contextual. Tal como lo indica la hermenéutica analógica, en todo proceso interpretativo, el texto debe, necesariamente, ser puesto en su contexto. Este da apertura y profundidad a nuestra interpretación, pero asimismo, establece ciertos límites, que lejos de presentarse como coacción, se establece como guía y horizonte para todo proceso hermenéutico. De acuerdo con esto, el contexto se entiende muy bien con las nociones de “mundo externo”, de “realidad externa”, que en el presente libro he venido esbozando. Tanto del mundo externo, como de la realidad que nos circunda, recibimos firmes y constantes invitaciones a la acción.

Al decir que la captura interpretativa de la *intentio auctoris* es condición necesaria para una correcta aprehensión del sentido de un texto, se quiere decir que esta intención prevalece en cuestiones de condicionamiento causal con respecto a la *intentio lectoris*, la cual también tiene su valioso lugar en todo procedimiento hermenéutico. En esta última reside pues la posibilidad de cambio y transformación. Ahora bien, para modificar algo es preciso primeramente dar con ello. Claramente, para hablar del sentido de un texto no cabe más que leerlo previamente. Por básica que resulte, no sobra esta aclaración en tiempos de apremio y precipitación, en donde cualquier tipo de registro, por simple que resulte, exige detenimien-

to y atención.

Nuestro RA bien puede entenderse así, bajo el título de “contextualismo analógico”. El contexto como la realidad estimula causalmente a lo que llamamos intencionalidad, y no por orden de valor, sino por coherencia lógica, ya que nada es *ex nihilo*.

Tiempo

Parafraseando a Gadamer, a diferencia de las generaciones anteriores, al hombre contemporáneo le corresponde hacerse cargo de un privilegio (o quizás de un peso), se trata del reconocimiento de la conciencia histórica en la que se ve sumergido. Pregunta inmediata: ¿qué implicancias acarrea este reconocimiento, esta toma de conciencia histórica? Digámoslo así: que el hombre *es* en la historia, significa entre varias cuestiones, la relatividad de todas sus opiniones, o el fin de la universalidad en estas. Así, “la invasión del pensamiento filosófico o político por las ideas que en alemán designamos por las palabras «cosmovisión» y «conflicto de cosmovisiones» es sin duda a la vez una consecuencia y un síntoma de la conciencia histórica”.¹²⁷ Este conflicto se entiende muy bien con aquel que Paul Ricoeur señaló bajo el nombre de “conflicto de las interpretaciones”,¹²⁸ el cual pone en escena filosófica el injerto de la hermenéutica en el método fenomenológico.

Es importante que se logre ver en este apartado un nuevo tipo de relación entre el sujeto y su pasado, o mejor dicho, entre el hombre y su tradición. El comportamiento reflexivo –y no ya solamente receptivo– del hombre contemporáneo, conciente de su historicidad o de su ser “*siendo*” en la temporalidad, frente a la tradición, es lo que los hermeneutas han determinado bajo el título

¹²⁷ H.-G. Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, (Trad. de Agustín Domingo Moratalla), Madrid: Tecnos, 2007, (3ª ed.), pp. 41 y ss.

¹²⁸ P. Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires: FCE, 2008.

de *interpretación*. Tal como sabemos, la hermenéutica es la teoría o la disciplina encargada de la interpretación de textos. Pues bien, tras este reconocimiento y esta toma de conciencia sobre el tiempo, el hombre ya no se enfrenta a un texto como simple receptor pasivo y reproductor del sentido de la obra, sino que se vuelve en su lectura e interpretación, productor de nuevos significados, de nuevas aperturas textuales. Con la hermenéutica, y más concretamente, desde Heidegger en adelante, la cuestión de la temporalidad obtiene su bienvenida en la cuna filosófica, diferente de la fenomenología de Husserl, según la cual la dimensión histórica resultaba riesgosa para una filosofía con grandes pretensiones de “ciencia estricta”. A sí, Heidegger consideró que la historicidad debe ser repensada desde nuevos ángulos reflexivos. “La actitud husserliana, la *epoché* con la historicidad, terminaba por resolverse en una exclusión de la tradición. Y justamente es esto lo que Heidegger quiere evitar, en la medida en que el intento de alcanzar la pureza del fenómeno, con una mirada *naïf*, libre de los prejuicios transmitidos, termina por repetir el error del positivismo, que quiere desembarazarse de la tradición y así asume la forma acrítica”.¹²⁹

Efectivamente la historicidad debe pensarse desde nuevos ángulos reflexivos, aunque no por ello, este nuevo páramo del pensamiento debe ser el del epistemologismo, es decir, el de la ausencia total de demarcación entre la realidad y el saber —en todas sus prácticas discursivas— sobre esta.¹³⁰ En consecuencia, la toma de concien-

¹²⁹ M. Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, (Trad. Jorge Pérez de Tudela), Madrid: Akal, 2000, pp. 219.

¹³⁰ Ferraris denomina epistemologismo a la característica común dada entre el correlacionismo, el constructivismo y el culturalismo, y que también podemos identificar con la denominada falacia trascendental, según la cual no existe una clara demarcación entre ontología y epistemología. Así

cia histórica nos dice que el hombre *es* en la historia, más esto no implica, de manera alguna, la relatividad de todas sus opiniones, o el fin de la posibilidad de cierta universalidad, tal como lo señalamos al comienzo. (Téngase por caso una universalidad analógica, *a posteriori*). Una intención errada de la filosofía ha sido presentar el devenir de la temporalidad como el fin de toda presencia posible. Sin un concepto tan banal, aunque por demás significativo, como el de “presencia” sería incluso imposible decir algo, sería impensable la existencia. Ninguna noción de tiempo puede reducir una ontología de la solidez o de la permanencia, al puro devenir o la licuefacción. Es analógicamente que debemos acceder al concepto de tiempo y a sus consecuencias causales, pues siempre hay un dedo que señala y que indica *algo*, una cosa, cualquiera sea esta. Tal como lo diría Ferraris: “he aquí la presencia, la ontología en sentido sencillo e hiperbólico”.¹³¹ Claro que tampoco es cuestión de perecer frente a este simple dato estable de nuestra realidad; frente a este *phainesthai primario*, que bien podemos denominar bajo el título de “presencia estética”. La superación necesaria de esta instancia primigenia de saber radica justamente en su salvación (que puede ser mnémica), generándose así una interacción entre la materia y el espíritu. Hago alusión entonces a un tipo de “presencia lógica” que reasienta y reubica la presencia estética en la idealidad. Así, “el modelo general de la presencia, derivado de la presencia estética, hacia la cual puede tenderse el índice mientras se dice *esto*, se solidifica en la presencia

mismo, el epistemologismo sostiene que no tenemos acceso cognitivo directo al mundo (cosa en sí), y que por tanto, sólo nos queda asumir un trato siempre indirecto a través de nuestros marcos conceptuales y de nuestro sistema perceptual (fenómenos). En conclusión, todo aquello que escape a estos, no existe (ontología).

¹³¹ J. Derrida - M. Ferraris, *El gusto por el secreto*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009, p. 159.

lógica, que es el negativo de la presencia estética (en el sentido hegeliano de que la posibilidad de desaparición de lo empírico-sensible es lo que define, por contraposición, la perduración de lo espiritual)".¹³² Véase que en cualquier caso —y aún siendo del todo conscientes sobre las implicancias de noción de tiempo— hablamos de presencia, de algo que es, y que es claramente definible, a punto tal de poder señalarlo, o bien con un dedo índice o bien, con un dedo inteligible.¹³³

¹³² Ibid., p.160.

¹³³ Se ve con claridad cómo la armonización analógica también aparece en este análisis sobre la ontología y la presencia, en tanto y en cuanto, lejos de establecerse una relación de oposición entre lo empírico-sensible y lo lógico-ideal, ambas partes se dialectizan tensionalmente de manera analógica.

Política

En este punto, más que en otro, es que debemos defender la realidad por sobre la discursividad, y más concretamente, contra las políticas populistas en donde reina el principio nietzscheano según el cual no existen hechos, sino sólo interpretaciones.¹³⁴ El problema con esto es que tal como hemos venido distinguiendo, no existe conflicto de interpretaciones desprovisto de intereses y de relaciones de poder. En este sentido nuestras múltiples interpretaciones no parecen tener demasiada cabida frente a los grandes centros de poder. Aquí más que nunca es que debemos concurrir a nuestra realidad circundante, cotidiana y brutal, para no reducir los hechos *en sí*, como la pobreza y la indigencia, a *fenómenos* socioeconómicos asentados en índices y cuadros estadísticos. Sin ninguna duda, en este punto más que en otro es que no debemos confundir ontología con epistemología, pues si de algo debe desconfiar la filosofía no es justamente de la realidad, como sí del discurso; del sentido, antes que de la referencia; de las interpretaciones antes que de los hechos; en fin, de cualquier tipo de epistemología por plural que se nos presente, antes que de la ontología orientada a los objetos, que a fin de cuentas nos muestra lo que es.¹³⁵

¹³⁴ “La llegada de los populismos mediáticos ha facilitado el ejemplo de un adiós a la realidad para nada emancipativa, sin mencionar el uso desprejuiciado de la verdad como construcción ideológica [...] en los medios masivos y en los programas políticos se ha visto reinar el principio de Nietzsche ‘no hay hechos, sólo hay interpretaciones’, que hace pocos años los filósofos propusieron como vía para la emancipación, y que efectivamente se ha presentado como la justificación para hacer y decir lo que se quiere”. M. Ferraris, *Introducción al Nuevo realismo*, ed. cit., pp. 26-27.

¹³⁵ Como señaló Katz en su momento, “cuando el gobierno hablaba de « modelo » no pretende

La premisa fundamental del RA invita a dismantelar cualquier tipo de discurso político, enfrentándolo con la realidad. Pues, de la misma forma en que cada tesis filosófica debe ser puesta a prueba, lo mismo vale –y con mayor rigor– para la política, pues no es novedad que se reescriben constituciones al antojo. Es importante atender a esto último, ya que en el registro reside la posibilidad de cambio y transformación, lo que es igual a decir, de construcción de nuestra realidad social, externa y del todo objetiva. En este sentido, y a diferencia de otras áreas de discusión, en política –si pensamos en el Estado y en la división de poderes– no sólo se fiscaliza, ejecuta y aplica el cuerpo de leyes, sino que se actualiza con toda la rigurosidad escritural, el marco de legalidad societal.

En la primera edición del este libro he mencionado que habita en el núcleo duro del RA una fuerte intención política. De aquí que lleva este capítulo una considerable ampliación al respecto. Dicho esto, es importante reconocer, inicialmente, que en cuestiones políticas, los productos filosóficos no son causa, como sí el efecto de una sucesión de transformaciones sociales acaecidas. De ser esto así, resulta claro y ya del todo evidente, que a diferencia de lo expuesto por Baudrillard, la “lucha de clases” no existió desde el momento en que Marx la nombró, sino que su designación no ha sido más que una puesta de manifiesto, netamente discursiva, de lo que afuera de la mente (véase “Mundo externo”) del propio Marx sucedía. Negar esto sería un cinismo.

engañar, sino que enuncia exactamente lo que hace: crea un modelo de lo real hecho tan sólo de discursos. Una especie de maqueta del país, a tamaño natural, fabricada con la logorrea presidencial, un permanente bla, bla, bla o, como dicen los franceses, una langue de bois con las que se declaman banalidades abstractas, en un tono arrogante que apelan a las emociones más que a los hechos”. A. Katz, *El simulacro. Por qué el kirchnerismo es reaccionario*, Buenos Aires: Planeta, 2013, p. 36.

Como suele suceder con todo, los asuntos políticos suelen dirimirse de manera pendular: o izquierda o derecha; o socialismo o liberalismo; y en otro orden, o derechos sociales o individuales, o Estado o Mercado, etc. El camino de un tercero analógico parece quedar siempre obstruido. La razón de esto puede hallarse en el elemento de la ideología, el cual impregna, de pies a cabeza, todo el campo de la política. Así, las disputas en este ámbito, a diferencia, por ejemplo, de los problemas económicos, suelen “resolverse” —si es que aquí podemos hablar de soluciones— en posiciones antagónicas, sin posibilidad de diálogo alguno, lo que por cierto, es lo opuesto a la hermenéutica analógica.

Como he mostrado a lo largo de este trabajo, la filosofía analógica es, ante todo, realista (y por eso crítica), deliberativa y prudencial. Es por esto mismo que no cae en dogmatismos ni en cerrazones doctrinales como pueden ser los de izquierda, o también, los de derecha. Recordemos que el concepto de analogía hinc sus raíces en las matemáticas, señalando la idea de proporción, de igualdad entre dos razones. Así, Aristóteles hizo propio el término, significando con este la “proporción de relaciones”. Es así que para el filósofo la analogía se vuelve virtud, pues logra dar con la unidad proporcional entre cosas muy diversas —y de acuerdo con la materia aquí tratada—, por ejemplo, lo mejor del liberalismo y lo mejor del socialismo.

Al comienzo de este libro he hablado sobre el escenario gestacional del RA: por una parte tenemos a la hermenéutica analógica y por la otra, al nuevo realismo contemporáneo. Pues bien, considero que resulta interesante examinar, en este capítulo, cuál es la mirada de uno de los principales intelectuales hermeneutas de nuestros tiempos, muy ligado al pensamiento nihilista de la posmoder-

nidad. El valor de su mirada radica, a mi parecer, en varios puntos: Por un lado, su actividad ha sido tanto filosófica como política.¹³⁶ Asimismo, ha sostenido que la tarea del intelectual debe trascender los espacios académicos: escribiendo en periódicos, haciéndolo en primera persona y participando en política.¹³⁷ Y, significativamente –y he aquí el punto que me interesa examinar– se muestra altamente convencido en que la hermenéutica es la manifestación filosófica de un estado de situación social que, políticamente, podemos identificar con el comunismo. Reforzado esto último, Vattimo sostiene y defiende –paradójicamente, a mi parecer (argumentaré al respecto)– que sólo el comunismo puede salvarnos en cuestiones políticas. Veamos su argumentación por dentro.

Tal como he dicho líneas arriba, el filósofo italiano hermana la hermenéutica con el comunismo, tanto así que nos dice que la primera lleva consigo la posibilidad de renovar el potencial del segundo. Si seguimos estas palabras, podríamos desprender que detrás de lo que se ha dado en llamar, de los 90 en adelante –teniendo como escenario gestacional el Foro de São Paulo, el cual marcó la hoja de ruta de los movimientos de izquierda latinoamericanos–,¹³⁸ el “Socialismo del siglo XXI”, aparece una fuerte presencia de la

¹³⁶ Gianni Vattimo ha formado parte activa del Partido Radicale, más tarde de la Alianza per Torino (Olivo), y luego en los Demócratas de Izquierda dentro del Parlamento Europeo, formación que abandonó en el año 2004.

¹³⁷ Al respecto puede verse Gianni Vattimo, “*Vocación a la filosofía y responsabilidad de la filosofía*”, en G. Vattimo, *Vocación y responsabilidad del filósofo*, Barcelona: Herder, 2012, pp. 105 y ss.

¹³⁸ La Declaración del Foro de Sao Paulo inicia: “Convocados por el Partido de los Trabajadores (PT) nos hemos reunido en São Paulo, Brasil, representantes de 48 organizaciones, partidos y frentes de izquierda de América Latina y el Caribe. Inédito por su amplitud y por la participación de las más diversas corrientes ideológicas de la izquierda, el encuentro reafirmó, en la práctica, la disposición de las fuerzas de izquierda, socialistas y antiimperialistas del subcontinente a compartir análisis y balances de sus experiencias y de la situación mundial. Abrimos así nuevos espacios para responder a los grandes retos que se plantean hoy a nuestros pueblos y a nuestros ideales de izquier-

hermenéutica filosófica. Tanto así que el mismo Vattimo afirma que la hermenéutica es muy semejante a ese espectro fantasmagórico del cual hablaba Marx en el *Manifiesto*. Ahora bien, aceptado esto, no es posible negar hoy, que el péndulo del debate filosófico se ha inclinado hacia el realismo y la ontología orientada a los objetos, y no hacia una plétora interpretativa o una diseminación semántica sin más. En este sentido, de haber un fantasma en recorrida, este no es otro que el del realismo y no el de la hermenéutica.

Ahora bien, Vattimo es taxativo cuando dice que el comunismo coincide con el amor al prójimo. De aquí que también defiende los modelos de política socialista presentes en gran parte de Latinoamérica. Según el filósofo “son estas muy eficaces para los débiles”.¹³⁹ Es posible que Vattimo, al hablar de “eficacia”, piense aquí —entre varias cuestiones— en las tantas políticas sociales latinoamericanas que tienen por objetivo la reducción de inequidades sociales. No cabe duda alguna de la importancia de dichas políticas, aunque no sin la valiosa salvedad de que estas deberían crear ciudadanos (*Sapere aude!*) independientes del poder estatal, y no clientes dependientes de su poder. Si lo dicho aquí se piensa lógica y sensatamente resulta una clara evidencia, y por cierto, bastante realista, que si una prestación diseñada para crear ciudadanía se cumple con eficacia —como dice Vattimo— entonces dicha prestación crea independencia y no al revés. Puestas las cosas de esta manera, cabe al menos, una prudencial sospecha sobre el objetivo final de estas políticas.

da, socialistas, democráticos, populares y antiimperialistas”. Texto disponible en: <http://forodesaopaulo.org/wp-content/uploads/2014/07/01-Declaracion-de-Sao-Paulo-19901.pdf>>.

¹³⁹ Gianni Vattimo y Santiago Zabala, *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*, ed. cit., p. 169.

Al decir que en el núcleo duro del RA habita una fuerte intención política, estoy defendiendo una vez más los hechos por sobre las interpretaciones (populismo mediático). Entonces, si de hablar de eficacia se trata, lo importante debe hallarse en el campo de las acciones y no sólo en el de las ideas, desprendidas estas de sus consecuencias directas.

No obstante, puedo hallar por un lado, algunos puntos de coincidencia entre el pensamiento de Vattimo y el RA que aquí se presenta, aunque por otro lado, creo que la visión de Vattimo es errada al querer hacer coincidir el comunismo con la apertura que otorga, por definición, la hermenéutica. Hermenéutica es libertad con respecto a las constricciones y a las arbitrariedades de toda índole. Y, bien sabemos que el comunismo es estatista, y que toda política de este tipo no puede ser (ni tiene razón de ser), sino es desde el concepto de *Gobernabilidad*. En otras palabras, no hay comunismo sin planificación central. Y, en este sentido, nada tiene que ver esta concentración y el aumento del poder estatal centralizado con la apertura y la libertad que brinda la hermenéutica. Aquí es en donde encuentro incongruencias dentro del posicionamiento de Vattimo, ya que al parecer defiende la apertura democrática –lo mismo que el RA–, pero en contrapartida propone al comunismo estatista como salvación.

Veámoslo de otra manera. Vattimo –y con él varios de los intelectuales de la izquierda posmoderna– al criticar a la Metafísica occidental y por lo mismo, al realismo, hacen una decidida objeción a la filosofía de la “estabilidad” y la planificación. Es sabido –al menos en filosofía–, que el devenir heraclíteo-heideggeriano-nietzscheano (por cierto, transfondo del pensamiento de Vattimo) potencia el motor posmoderno. Fíjese que él mismo nos dice que la

hermenéutica conlleva un rechazo a cualquier “plan” político en el que la verdad objetiva tenga que garantizar los resultados.¹⁴⁰ Ahora bien –y volvemos atrás– ¿qué es la Gobernabilidad sino estabilidad en los planes? Según nos dice el abogado y periodista argentino José Benegas la “gobernabilidad es la capacidad de un gobierno de llevar a cabo sus políticas sin interferencias ni conflictos”.¹⁴¹ En este sentido, planificar implica también deshacerse de todo aquello que no abrace el Plan o el Modelo del gobierno elaborado *a priori* de la experiencia y la realidad. Puestas las cosas de esta manera, resultan al menos sospechosos los parecidos entre la filosofía hermenéutica y el comunismo planificador. Con todo, y curiosamente, Vattimo interpreta otra cosa diametralmente opuesta. Benegas cierra esta idea con una metáfora bastante clarificadora: “La visión del país como un barco cuyo destino está en las manos del capitán es tribal y no responde a la realidad”.¹⁴²

Ahora bien, si la promesa del comunismo es una sociedad desclasada, entendida esta como una sociedad “sin dominio” (así la define el mismo Vattimo), ¿cómo podría ser esto posible demandando como regulador omnipresencial de casi todos los asuntos públicos a un Estado absorbente, lo que por cierto es lo contrario a una Sociedad abierta?¹⁴³ Quizás sea la mirada de Vattimo más mesurada, y sostenga la intención de un comunismo con un estado mínimo, lo que por cierto no deja de resultar un tanto extraño.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 172.

¹⁴¹ Al respecto puede verse José Benegas, *10 ideas que favorecen al despotismo. Las dictaduras del siglo XXI en las mentes de sus víctimas*, Buenos Aires: Grupo Unión, 2014.

¹⁴² *Ibid.*, p. 35.

¹⁴³ No cabe duda alguna, pues es evidencia histórica, que la estatificación marxista conduce siempre hacia la centralización del poder estatal y a la intervención de este en casi todos los asuntos de orden social.

Coherentemente, desde su filosofía catocomunista, Vattimo no puede más que defender el proceder de las políticas latinoamericanas socialistas de intervención social, adjetivándolas de “eficaces”, y esto porque él tiene en mente una sociedad utópica, *ideal*. De hecho, con sus propias palabras nos dice que “una sociedad sin clases y, en consecuencia, capaz de vivir en paz es el *ideal* que rige cualquier lucha comunista en el mundo”.¹⁴⁴ Una vez más resulta por demás curioso que este filósofo, que se sirve de Karl Popper y de los principios de una Sociedad abierta para efectuar su crítica a la noción de “Verdad”,¹⁴⁵ tenga en mente una sociedad utópica, “ideal”. Fíjese que, por el contrario, el mismo Popper, en el Capítulo 9 de su gran libro *La sociedad abierta y sus enemigos*,¹⁴⁶ se muestra crítico con respecto al ideal del utopismo, pues “la tentativa utópica de alcanzar un estado ideal, sirviéndose para ello de un plano de la sociedad total, exige, por su carácter, el gobierno fuerte y centralizado de un corto número de personas, capaz, en consecuencia, de conducir fácilmente a la dictadura”.¹⁴⁷ Y vuelve así, sobre nosotros, la idea central del comunismo, que no es otra que la de planificación y Gobernabilidad. En fin, hay utopismo en donde hay creencia de un Estado ideal platónico, por ejemplo: una sociedad ideal, estática, absoluta e inmutable (¡la idea platónica puesta en marcha!). Y aquí, debo decirlo, me siento más nietzscheano que el propio Vattimo. Veamos pues, qué nos decía Nietzsche acerca del Estado, “el nuevo

¹⁴⁴ Gianni Vattimo y Santiago Zabala, *Comunismo hermenéutico*, p. 174. El resaltado me pertenece.

¹⁴⁵ Gianni Vattimo, *Adiós a la verdad...*

¹⁴⁶ Se hace referencia a Karl Popper, “Esteticismo, perfeccionismo, utopismo”, (Cap. 9), en K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires: Paidós, 1957, pp. 173-182.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 175.

ídolo”: “¿Qué es Estado? ¡Atención! ¡Abrid los oídos! Voy a hablaros de la muerte de los pueblos. De todos los monstruos fríos, el más frío es el estado. Miente fríamente y he aquí la mentira que sale arrastrándose de su boca: « Yo el Estado, soy el Pueblo ». ¡Mentira!”.¹⁴⁸

Es por todo lo dicho hasta aquí, que resulta del todo aceptable la coherencia de Popper al defender una Sociedad abierta, y criticar a Marx (lo mismo que a Platón y a Hegel) poniendo en entredicho la ingeniería utópica, la cual tiene como propósito la reconstrucción racional de la sociedad en su integridad, aún a sabiendas que no es posible tener pleno conocimiento fáctico para la realización de tal empresa. Es evidente que nadie posee este tipo de conocimiento total e ilimitado de la experiencia para la planificación; de aquí que el pensamiento analógico (la hermenéutica analógica y el RA) se presenta como conocimiento incompleto pero suficiente. Contrariamente, no deja de sorprender la defensa de Vattimo a la utopía comunista, cuando esta no es sino, en y desde, una ingeniería central, planificadora y de absorbente intervención social.

Según el filósofo italiano, el comunismo débil del siglo XXI¹⁴⁹—que encuentra plena realización en lo que él mismo llama “la alternativa sudamericana”—, es muy diferente al soviético, ya que hoy se siguen procedimientos electorales democráticos. Ahora bien, y en plena coincidencia con Benegas, la pregunta acerca de cuán democrático es un sistema no radica en el sufragio universal, en tanto que procedimiento formal, como sí en explicitar qué tan bendecidas

¹⁴⁸ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires: Edaf, p. 72.

¹⁴⁹ Vattimo llama “débil” a este tipo de comunismo haciendo alusión a su *Pensiero debole* (Pensamiento débil) de su empresa hermenéutica.

están las arbitrariedades de los gobernantes, y qué tan amigable son estos con la gente, con sus libertades y sus derechos.¹⁵⁰ Después de todo, y tal como nos dice el escritor Ricardo Rojas, tenemos de sobra, y en Latinoamérica “regímenes autoritarios de base democrática”. En palabras de Rojas: “entiendo por ‘régimen autoritario de base democrática’ aquel gobierno originariamente legítimo, constituido según las reglas establecidas en una constitución válida, mediante un proceso electoral genuino y limpio, pero que posteriormente desarrolla maniobras ilegítimas tendientes a acumular un poder político, económico y militar espurio, superior al autorizado por la Constitución vigente al momento de su surgimiento en beneficio de los miembros del gobierno o de algún grupo, o mantenerse en el control del gobierno más allá de los plazos constitucionales existentes al momento de la elección”.¹⁵¹

Con respecto a esto último, y desde una mirada que pone todo su foco en la realidad (RA), la cuestión de la democracia no se resuelve en contrapartida a la noción de dictadura. Esto no sólo sería un simplismo, sino también una enorme ingenuidad teórica. Lo que hay que hacer es revisar las democracias por dentro, y esta es una de las tantas tareas filosófico-políticas del RA. De este modo la propuesta programática del RA nos lleva a rechazar cualquier tipo de doctrina de extremo, la cual nos conduce hacia fanatismos totalitarios y despotismos. Asimismo, se propone tomar la vía contraria a la exacerbación del totalitarismo partidista, la cual conlleva en su seno un desprecio dogmático por la realidad. Es así que el RA pro-

¹⁵⁰ Para un estudio más amplio véase José Benegas, *10 ideas que favorecen al despotismo. Las dictaduras del siglo XXI en las mentes de sus víctimas*, ed.cit.

¹⁵¹ Ricardo Rojas, *Resistencia no violenta a regímenes autoritarios de base democrática*, Buenos Aires: Unión Editorial, 2015, pp. 45 y ss.

pone trabajar con seriedad en un fuerte compromiso ontológico, ya que no todo da igual y lo mismo, y mucho menos en el campo de la política, pues como suelo decir siempre, no es este un terreno de mansas y ligeras interpretaciones.

Ética

En este último capítulo intentaré mostrar que varios de los puntos tratados en esta segunda edición no están libres de consecuencias éticas. Por ejemplo, el *adiós a la verdad*, o alistarse detrás del puro *equivocismo*, como del *construccionismo*, o bien, afirmar que sólo contamos con un “mundo interno”, expidiéndonos de todo aquello que sucede por fuera de nuestro pensamiento. Ninguna de estas decisiones se encuentra exenta de consecuencias éticas para nuestra vida y nuestra relación con los demás. Es posible salvar esto si atendemos analógicamente, primero a la realidad, pero luego, a este giro hacia el realismo que ha advenido, evitando así una metafísica dominante y absoluta que ya ha señalado el mismo Vattimo desde su *pensiero debole*, o el mismo Beuchot, desde su *hermenéutica analógica*. En otras palabras, debemos atender pues, a las resistencias e invitaciones que vienen del mundo. Para ello resulta preciso –y siempre vale reafirmar este punto– dar con la realidad, pues sólo de este modo se hace posible responder a las exigencias necesarias del realismo, pero sin entregar todo a la ingenuidad de un mundo dado. Tal como se ha evidenciado en los últimos tiempos –y como primer punto– el viraje hacia el realismo es un hecho que no podemos evitar. Esto no implica, de manera alguna, entregar nuestras acciones y pensamientos, nuestra vida moral, a una única verdad esencialista, unívoca y cerrada en su misma pronunciación, que se imponga sobre cualquier otro tipo de interpretación diferente. En este sentido, y al igual que lo señala Putnam, no entendemos por ética un sistema cerrado de principios morales, como sí, a un “sistema de

preocupaciones interrelacionadas, preocupaciones que considero que se refuerzan entre sí, pero también que están parcialmente en tensión”.¹⁵² De este modo es que no debemos perecer tan sólo en una aceptación de la negatividad del mundo externo, o de una Ética Ontológica (ambas con Mayúscula) como sí en la positividad que nos dice que el *no* de la realidad se vuelve un *si* en tanto que apertura y posibilidad de acción. Es por todo esto que al comienzo de este trabajo he hablado sobre postular analogía, equilibrio y prudencia ante cualquier giro hacia el realismo.

Por otro lado, no es un dato menor que el *registro* nos responsabiliza. Atender a esto nos lleva a dar con la realidad antes que con nuestros puntos de vista sobre la misma. Nos lleva a no pretender reducir el texto a la interpretación. En otras palabras, nos vuelca a dar con esa exterioridad que nos precede, nos excede, y por tanto, no interpela en nuestros actos. El *registro*, la inscripción –siempre en su carácter fuertemente analógico– nos obliga. La palabra empeñada nos obliga. Y debemos pues, responder a ella. Será en los grados de atención depositados en esta inscripción –bien puede tratarse de un registro idiomático– en donde resida nuestra gradación de responsabilidad para con los otros.

Anteriormente he dicho que la negación de la fijeza de la escritura, en nuestra sociedad, nos llevó a conclusiones tales como la de la liquidez del mundo, y de todo lo que a este respecta. Pero, si nuestra sociedad no es más que pura fluidez, ¿qué sentido puede tener el peso de la palabra? *Dar la palabra* no puede entonces continuar siendo un simple acto sin ninguna consecuencia ética. “Dar la

¹⁵² H. Putnam, *Ética sin ontología*, Salamanca: Alpha Decay, 2013, p. 43.

palabra” es entregar “algo” muy valioso al otro y al mundo, y que por tanto ya no depende tan sólo de cada uno de nosotros, sino que se ha vuelto un objeto constitutivo de nuestra ontología social, a la cual debemos responder. Dicho con toda claridad, dar la palabra crea un objeto social, un objeto ético, al cual debemos reconocer inexcusablemente. La espiritualidad a la que ambos contribuyentes de la promesa quedan sujetos es independiente de estos en cuestiones de evasión. No así en cuestiones de responsabilidad. Tal como ya se ha dicho anteriormente: *scripta manent*. Es tiempo pues de hacer valer los derechos del registro analógico, es decir, de su peso y de su estatuto ontológico, que aúna al autor, al lector, sin por ello entregar todo en manos de uno en detrimento del otro.

Relato y Realidad ¹⁵³

Hablaré, en este último capítulo (ampliado de la primera edición), sobre dos ámbitos diferenciales, que en su unidad tensional se presentan como una de las premisas fundamentales del RA. Por un lado, 1. el ontológico, y, por el otro, 2. el epistemológico. Tal como se ha venido diciendo, el primero remite al *ser*, a lo que *es*, con independencia de nuestros marcos conceptuales o de nuestro sistema sensorio-perceptual, y el segundo, a lo que *sabemos* o *creemos saber* sobre lo que es. Esta división queda claramente expuesta ya en el *Nuevo realismo* del profesor Ferraris. En este trabajo quisiera llevar el asunto hacia otra terminología, quizás más corriente, aunque no por ello, menos significativa. Traducido: el plano de la “ontología” remite a la realidad, y el de la “epistemología”, al relato.

Sabemos que, históricamente, el realismo ha sido puesto bajo sospecha. Se lo ha entroncado con el dogmatismo, con *lo dado* sin más, con la Metafísica de la presencia, con el ente (que no es el *ser*), y con tantas otras representaciones. Estas asociaciones han llevado a la idea de que cualquier elección, incluso el “cuento” o la “fábula”, resultan mejor que la realidad misma. De aquí que “el mundo real se haya vuelto una fábula”, o que “la realidad se haya disuelto en el concepto”, o bien, que claramente ya “no hay hechos,

¹⁵³ En la primera edición de este libro tan sólo se ha dado una aproximación de este último capítulo, el cual se ha titulado “*princeps analogatum*”. En este caso se publica el trabajo completo, el cual ha sido presentado, bajo el título que aquí lleva, en Ciudad de México, en el X Coloquio Internacional de Hermenéutica Analógica. Una hermenéutica para un Nuevo realismo. Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 14, 15, 16 de octubre, 1014.

sino sólo interpretaciones”, o también, que “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”, y que por lo tanto, “nada existe más allá del texto”. Y, de este modo, podemos extendernos hasta innumerables expresiones, mayormente filosóficas, que por lo general son emergentes del ideario posmoderno. Partiré aquí –para adentrarme en el asunto que deseo tratar– de una primera aprobación formal: aceptar lo sugerido en estas expresiones. Luego, expondré la paradójica relación existente entre el relato y la univocidad, con el fin de mostrar que si de algo debemos desconfiar, no es justamente de la realidad, como sí, de la colosal plétora interpretativa en conflicto; después de todo, en esta reside la intencionalidad, por no decir, los intereses bien definidos. Ya en la última parte de este trabajo –y desde una hermenéutica analógica, específicamente, desde la “analogía de atribución”– propondré que se tome a La realidad, lo que en alemán se denomina “Wirklichkeit”, como nuestro *princepsanalogatum* (analogado principal), juez y guía de todas las interpretaciones posibles.

Defender la Realidad

Paradójicamente vivimos tiempos en que –parafraseando a Bertolt Brecht– tenemos que defender lo obvio. Sumo a esto la siguiente expresión enunciada por el mismo Mauricio Beuchot, quien, atendiendo a Aristóteles, sostiene que “la realidad no se demuestra, tiene que asumirse, tiene que admitirse como postulado [...] lo real

se acepta o se rechaza, pero teniéndolo enfrente”.¹⁵⁴ Desde el RA,¹⁵⁵ defender la realidad no es defender algún punto de vista epistemológico: ni positivismo, ni realismo, ni idealismo, ni hermenéutica, o tantas otras. Todas estas posiciones –y toda posición epistemológica– dan sentido a la realidad externa que aquí se defiende, y que existe con independencia de nuestros marcos conceptuales y de nuestro sistema perceptual, y, que por cierto, dice que *sí* o que *no*,¹⁵⁶ al universo de “interpretaciones en conflicto”, imaginario hermenéutico que se autoproclamó como única existencia posible de realidad.¹⁵⁷

John Searle abre su libro *La construcción de la realidad social* diciendo que “vivimos exactamente en un mundo, no en dos, o en tres, o en diecisiete”.¹⁵⁸ Y, en definitiva, así es. No obstante, esto no implica que por ser la realidad, una (y las interpretaciones, múltiples), esta [la realidad] es totalitaria, absolutista, dominante, propia de la Metafísica de la presencia, bien entendida –por no decir humillada (Rorty)– frente a lo *dado*; a diferencia del universo hermenéutico, el cual se dinamiza en la complejidad y la circularidad plural y “virtuosa”, aceptando la diferencia, y por tanto, volviéndose la única opción posible para una sociedad democrática. Decir que la

¹⁵⁴ Mauricio Beuchot, *Sobre el realismo y la verdad en el camino de la analogicidad*, Neuquén: Círculo Hermenéutico, 2013, p. 31.

¹⁵⁵ Al respecto, José Luis Jerez, *Introducción al Realismo Analógico*, Neuquén: Círculo Hermenéutico, 2015, (en ed., febrero 2015).

¹⁵⁶ En esta articulación se encuentra lo que Maurizio Ferraris ha llamado, desde su Realismo Trascendental, el Realismo negativo (la realidad se resiste), y el Realismo positivo (la realidad nos invita; véase al respecto la teoría de las *affordances* de Gibson). Este punto resulta muy interesante pues posiciona, por su carácter tensional y equilibrado entre el sujeto y su ambiente, el Nuevo realismo muy cercano al Realismo Analógico.

¹⁵⁷ Gianni Vattimo, “*Hermenéutica: la nueva koiné*”, en Gianni Vattimo, *Ética de la interpretación*, Barcelona: Paidós, 1991, pp. 55-71.

¹⁵⁸ John Searle, *La construcción de la realidad social*, Barcelona: Paidós, 2004, p. 19.

realidad es *una* (Searle) no implica que la realidad sea cosa simple. Contrariamente, es el mundo de las interpretaciones, de los puntos de vista, de las clasificaciones, de las etiquetas, los nombres y las categorías (en fin, de la epistemología en toda su amplitud) quien tiende a organizar y simplificar el asunto de la realidad, de nuestra realidad circundante, para nada simplona, y del todo compleja. Puedo mencionar resumidamente un claro ejemplo, relacionado con la historia de mi país (Argentina) y con la situación política que vive actualmente: ¹⁵⁹ la sociedad ha quedado sujeta a la construcción de una suerte de Memoria colectiva “que se va poblando de fantasmas de héroes y de mártires por un lado, y por sombras de verdugos y cómplices por el otro, de la cual [han sido] expulsados los hechos, las personas, los conflictos, la infinita complejidad de la historia [y agregó: de la realidad], que es sustituida por un relato que manipula y tergiversa”. ¹⁶⁰ De este modo –por demás constructivista– no sólo se ordena la historia y la realidad, sino que se lo hace al antojo, y bajo el registro de un discurso del todo sesgado. Defender la realidad, es entonces, defender esa externalidad que excede a nuestra “imagen o configuración del mundo”. La afirmación que sostiene que la realidad es una construcción de nuestros marcos conceptuales y de nuestro sistema sensorio-perceptual, no hace –de acuerdo a lo esbozado– más que juzgar (desatinadamente) el pasado como si fuera parte de nuestro presente.

De eliminar la realidad, el mundo externo, de entregarlo todo en manos de las representaciones, de los fenómenos, de las

¹⁵⁹ Necesario destacar que el texto aquí presente pertenece al antiguo gobierno del país. Situación política correspondiente al año 2014.

¹⁶⁰ Alejandro Katz, *El simulacro. Por qué el kirchnerismo es reaccionario*, Buenos Aires: Planeta, 2013.

interpretaciones, del discurso, de nuestra experiencia lingüística, nos quedamos entrampados en el universo epistemológico. En otras palabras, en una realidad que sólo *es* en su *significación*. Intentaré mostrar ahora, cuáles son las consecuencias de este negacionismo ontológico, o también así, de este paroxismo epistemológico.

Relato y univocidad

En continuidad con la filosofía de los últimos tiempos, partimos ahora –bajo supuesto y a modo de experimento mental– de que nada *es*, sino en su *significación*; que no existe La Realidad, como sí una colosal representación miscelánea de esta; que no hay *Mundo externo*, ni posibilidad de objetividad alguna, como sí *Mundo interno*, construido a través de diversas prácticas y procedimientos intersubjetivos; en fin –y haciendo eco al *dictum* nietzscheano– que no existen *hechos*, como sí, sólo *interpretaciones*. Estamos pues, indefectiblemente, en el “Mundo del relato”.

Ahora bien, si efectivamente –y tal como lo señaló Jean-Francois Lyotard en su momento–¹⁶¹ los Grandes Relatos han eclipsado, lo que no eclipsó (y no ha de eclipsar jamás) es su pretensión de univocidad en su proceso de construcción; pretensión tanto o más grande que el relato mismo. Habitar el mundo del rela-

¹⁶¹ Jean-Francois Lyotard, *La condición humana. Informe sobre el saber*, (tr. Mariano Antolín Rato), Buenos Aires: Rei, 1989.

to encuentra un semejante en aquella expresión hermenéutica que sostiene que *la realidad no es más que un conflicto de interpretaciones*. Que la realidad alcance este status hermenéutico, un tanto equivocista (como conflicto de interpretaciones), nos lleva indefectiblemente a dar cuenta que no se trata sino, de un “conflicto de intereses”.

Puestas las cosas de esta manera, la pregunta obligada es: ¿se conforma la interpretación con este estatus hermenéutico (abierto a la equivocidad interpretativa), o más bien, carga con ciertas pretensiones univocistas?

Puesto que (algunos lo sabrán) me declaro realista, la respuesta que doy aquí, atiende más a la realidad fáctica, que a los infinitos discursos y argumentos que a esta le dan forman (cuando no de-forman). Dicho esto, respondo al interrogante afirmando que todo relato exige univocidad, porque sólo de esta manera, consigue instalarse en el lugar de La realidad (Wirklichkeit). En otras palabras, no le alcanza con emerger desde el campo de la epistemología, no se conforma con ser una interpretación más dentro del conflicto de interpretaciones, sino que apunta a ser La realidad misma. Esto se ve con toda claridad en cuestiones políticas y mediáticas, en donde lo que se disputa persistentemente es el monopolio de la información.¹⁶²

Entiendo que se me pueda objetar que la tradición hermenéutica se abrió hacia la pluralidad, que se nutre de un escenario de

¹⁶² Ahora bien, desde el plano discursivo, en Argentina (que puedo denominar como Realität) la Ley de Medios intenta mostrar que el interés está en la pluralidad, en la diversidad, en la aceptación de las múltiples voces, en la democratización de la información o bien, en acabar con los monopolios informativos. Luego, en la práctica cotidiana, en La realidad (ahora sí, Wirklichkeit), ninguna de estas interpretaciones en conflicto parece querer permanecer en esa instancia de tensión. Una y cada una de ellas quiere SER La realidad misma, puesta en enunciación.

interpretaciones múltiples, que ha dado en el centro de la metafísica de la presencia, del mismo modo que ha desmontado varios de los supuestos esencialistas de nuestra filosofía occidental. Acepto tal objeción, aunque agregando que varias de estas victorias sólo parecen sostenerse en un plano discursivo, y no estaría tan seguro, que lo mismo suceda en la práctica concreta, cotidiana y real. Después de todo, más que hermenéutica *per se*, tenemos hermeneutas. Los invito pues, a ver las cosas desde otro ángulo.

Al parecer, nuestro escenario filosófico y cultural, no es otro que aquel que ha dicho “adiós a la verdad”, “adiós a la objetividad”, “adiós a la realidad”, “adiós a la definición”, “adiós a todo tipo de determinación”, “adiós a la filosofía de la presencia”, “adiós al ser” (aquel que se confunde con el ente), “adiós a la noción de autoridad”, entre otras tantas “muertes”.¹⁶³ ¿Qué nos queda? Sólo diálogo. La hermenéutica puede llevarnos a este diálogo abierto, a esta democracia abierta, aunque –volviendo algunos pasos atrás–, no creo que resulte tan fructífero examinar la “idea” de hermenéutica, como sí, a los hermeneutas que se sirven de ella. Dicho esto, pregunto al auditorio: ¿quieren estos que sus interpretaciones sean meras perspectivas particulares, locales, individuales, netamente subjetivas (¿solipsistas?), o buscan más bien, en la mencionada instancia de “diálogo” (que ahora dejo entre comillas), no digo im-

¹⁶³ “La muerte de Dios fue un dispositivo ontológico, la falsa grandilocuencia propia del siglo XX, que veía la muerte por todas partes: muerte del arte, muerte de la filosofía, muerte de la metafísica, muerte de la novela, muerte de la tonalidad, muerte de la política... ¡Decretemos hoy la muerte de esas muertes ficticias! Esas falsas noticias servían en otras épocas para montar la escenografía de las paradojas antes del cambio de chaqueta metafísica. La muerte de la filosofía autorizaba libros de filosofía; la muerte de la novela generaba novelas; la muerte de arte, obras de arte, etc.”. Michel Onfray, *Tratado de ateología. Física de la metafísica*, Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2006, p. 37.

poner, pero sí instalar una idea (a los otros hablantes), algún tipo específico de determinación y creencia; lo que según cada quien considere como verdadero?¹⁶⁴

La elaboración de un relato implica su creencia, y esta creencia es lo que le da fuerza y lo impulsa. Se toma al relato como diagnóstico y se actúa en consecuencia a este. Propongo pues, que la discusión hermenéutica –como toda discusión que involucre el campo social–, se plantee desde aquellos *que hacen* a la disciplina, y no tanto desde la disciplina en cuestión. Considero que esta mirada, tanto hermenéutica (en cuanto apunta a la experiencia que tenemos como partícipes de la historia), como realista, puede llevarnos a conclusiones más productivas en cada examen realizado. Por otro lado, sabemos que la idea general de hermenéutica es noble; la voluntad de los hermeneutas debe pues, quedar sujeta a esta misma voluntad y hacer valer sus derechos. Es decir, que si se dice *adiós a la verdad* (desde un tipo de hermenéutica nihilista o equivocista, por ejemplo), debe decirse adiós a todo tipo de determinación, lo que nos llevaría incluso a la imposibilidad de decir *algo*, sino bajo el registro de la farsa, la comedia o el engaño. Si sólo contamos con el Relato y no con la Realidad externa; si sólo contamos con una construcción discursiva de un sistema de creencias del todo coherente, ¿qué sentido puede tener hablar de verdad o falsedad? ¿Quién, que construya un sistema de este tipo, se encomendaría a construir lo falso? Una construcción discursiva sin correspondencia con la realidad es un simulacro, y “el simulacro, a diferencia de la mentira y de la hipocresía, carece de toda conexión con la verdad, es indiferente a como son las cosas en

¹⁶⁴ De ser así, queda sobre manifiesto que se busca el diálogo, como instancia práctica, real y concreta, para darse justamente a la tarea de aquello que se rechaza en el discurso.

la realidad. Al simulador la verdad lo tiene sin cuidado, y por ello su discurso es lo que en inglés se denomina *bullshit*: cháchara, palabrería, charlatanería”.¹⁶⁵

Por todo lo dicho hasta aquí, el RA (como la hermenéutica de la cual se nutre) exige equilibrio y criterio prudencial al tiempo de realizar ciertas afirmaciones tan condenatorias como estas que vienen a negar, o a decir adiós a toda determinación posible. Este RA —a diferencia de lo tratado hasta el momento—, no se sostiene sobre el supuesto que dice que “nada es sino en su significación”. Para este tipo de realismo hay cosas que son con independencia de nosotros, claro que sin negar el importante lugar transformativo que le corresponde al hombre y al saber; saber que media entre la realidad y él mismo. Poner atención, y hacer valer los derechos, tanto de la realidad como de los múltiples modos de significarla —tal como lo propone el RA—, nos dice que es posible una hermenéutica para un *Nuevo realismo*. Se trata, sin duda alguna, de la Hermenéutica Analógica: sensata, prudencial, equilibrada y realista, propuesta por el Dr. Beuchot.

Decidir que sólo habitamos un *campo de sentido*, es decidir que habitamos en el mundo del relato, y este, en varias ocasiones, se nutre de un paroxismo de la negación. Niega la realidad si esta no se ajusta al discurso, unívoco y coherente, intrasistémico, construido por ejemplo, por los discursos políticos o los medios de comunicación. La realidad es el mejor recurso, guía, orientador y límite que puede poner freno, por ejemplo, al “aparato de propaganda política”, como así también, a la irresponsabilidad y la falta de compromiso que vive en todo tipo de omisión, o descuido ontológico. Debemos tener cuidado con caer en una “epistemologización de la

¹⁶⁵ Alejandro Katz, *El simulacro. Por qué el kirchnerismo es reaccionario*, op. cit.

ontología”, quiero decir, en la aceptación de que todo es puro devenir (sin permanencia alguna), de que todo es equivocismo (sin univocidad posible). La univocidad debe entenderse como ideal regulativo, que sólo se logra partiendo de la diferencia, de la experiencia histórica de la diversidad. En este sentido, la univocidad es siempre *a posteriori*.

Ningún relato, por perfecto que sea, soporta el peso de la realidad. Hablaré sobre esto en la última parte de este trabajo, en donde intentaré mostrar que si la realidad es un “conflicto de interpretaciones” –como ciertamente lo es–, una y cada una de estas interpretaciones debe medirse con nuestra realidad circundante y siempre contextual.

El RA no niega pues, que vivimos en un escenario de interpretaciones (así se ha calificado a nuestra realidad desde la hermenéutica, la *koiné* de nuestra cultura actual), pero tampoco niega que hay realidad externa independiente de nuestras interpretaciones o representaciones particulares, contextuales y objetivas. Ahora bien, atendiendo a esta política negacionista (supresión del Mundo externo, de la objetividad, de la verdad), la pregunta obligada es: ¿cuál es el criterio, el principio, el horizonte guía, el límite, el recurso necesario que mide y evalúa la multiplicidad de estos relatos en conflicto, toda esta plétora interpretativa que se ha puesto en el lugar de la realidad? O acaso, ¿todas ellas son igualmente válidas, y cualquier relato da igual y lo mismo?¹⁶⁶

¹⁶⁶ De acuerdo a esta lógica del “todo vale”, parece ser que debemos aceptar, sin excepciones, lo entonado en el popular tango de Discépolo: “hoy resulta que es lo mismo ser derecho que traidor, ignorante, sabio o chorro, generoso o estafador...”. Tango Cambalache, de Enrique Santos Discépolo.

La realidad externa: el princeps analogatum

La hermenéutica analógica nos habla sobre dos lógicas complementarias: la *analogía de proporcionalidad* y la *analogía de atribución*. La primera da apertura, permisividad, extensión; la segunda ata y sujeta, pone algo como primero, coloca un principio, que es obtenido por su aproximación al ser y a la verdad. En este último apartado pondré el acento en esta segunda lógica (de atribución) con el fin de mostrar cuál es el *princeps analogatum* (analogado principal) del *Nuevo Realismo Analógico*.

De acuerdo a las dos categorías centrales que ordenan el *corpus* de este texto (realidad/retrato), puedo adelantar, desde el RA, que el analogado principal no puede ser otro que la realidad misma, y no así, los infinitos relatos que, en gran medida, la construyen. No obstante, entiendo que esto puede resultar, *prima facie*, una defensa cerrada a un tipo de realidad externa, absolutamente inenmendable (utilizo el concepto del profesor Ferraris),¹⁶⁷ que por cierto puede entregarnos a una suerte de conservadurismo radical, o también, de univocismo que niegue toda posibilidad de transformación de nuestra realidad circundante, suprimiendo así el importante lugar transformativo que le corresponde al hombre en su relación con el ambiente. Es preciso pues, determinar de qué modo la realidad puede ocupar ese lugar de analogado principal, juez y guía de todas nuestras interpretaciones e intereses en conflicto. Pero antes de

¹⁶⁷ Con “inenmendabilidad” Ferraris señala el carácter fundamental de lo real, y busca mostrar que ciertos aspectos de la realidad externa se resisten, y no pueden ser corregidos o transformados a través de un mero recurso a esquemas conceptuales, tal como lo sostiene la tesis del construccionismo.

examinar este punto, voy a mostrar por qué razón el RA no decide buscar este analogado principal dentro del campo de la epistemología, sin ninguna ontología referencial.

Si bien el pensamiento de los llamados construccionistas sociales, y de gran parte de la filosofía que radicalizó el giro hacia el lenguaje, no niega la existencia de la realidad, sí la entrega en manos del relato, o de aquel que le da sentido, o la significa. La idea de fondo de esta entrega, radica en creer que cediendo todo al lenguaje (y a su fuerza productora), la emancipación humana se hace posible.

En definitiva, si el *princepsanalogatum* no se determina dentro del universo epistemológico (quiero decir, fuera de toda correspondencia con el universo ontológico), es porque allí (en la epistemología) residimos en un conflicto de interpretaciones, de relatos, y cada uno de estos relatos se encuentra investido de intencionalidades bien definidas, cuando no, de intereses bien pagados. Cada relato señala entonces, una *Voluntad de poder*. Dicho esto, parece que de permanecer tan sólo en el plano epistemológico, el único criterio que puede establecer el analogado principal, es la fuerza del más poderoso, o con suerte, la del más persuasivo. En este sentido, ¿qué valor podría tener nuestra interpretación (por plural y justa que se presente) frente a las “interpretaciones” de las grandes corporaciones, de los monopolios informativos, frente a aquellos que tienen el poder de firmar decretos, promulgar o derogar leyes? Es por esto mismo que el analogado principal no debe buscarse entre los múltiples relatos, como sí en la realidad misma. ¡La realidad se resiste al relato, como la pobreza e indigencia se resisten a quedar reducidas a cuadros o índices estadísticos!

Ya en la *Introducción al Nuevo realismo*,¹⁶⁸ el profesor Ferraris nos habla sobre la noción de ambiente. “Todo, incluyendo a las corporaciones, los poemas simbólicos, los imperativos categóricos, tienen origen en la invitación ofrecida por el *ambiente*. Una caverna invita a distintos seres y funge como protección justamente porque tiene ciertas características y no otras”.¹⁶⁹ Sumo a esta cita otra de Eduardo Grüner que nos dice: “como diría Nietzsche, si Dios ha muerto, todo está permitido. Pero como diría Orwell, hay algunas cosas más permitidas que otras”.¹⁷⁰ Vemos que en la realidad se inscribe un abanico de posibilidades que se abren, pero que también se cierran. Estas posibilidades condicionan nuestra manera de pensar, hacer y decir, del mismo modo que nos invita a la acción. ¿Quién establece los permisos y prohibiciones? La realidad misma, el ambiente que tampoco debe reducirse a un simple o complejo campo de sentido.¹⁷¹ Claro que se puede objetar diciendo que la realidad sólo cobra sentido desde el hombre. Lo acepto, pero también es cierto que una vez establecidos los sentidos, y cruzando el puente que va de lo privado a lo público, estos dejan de *ser* según nuestros deseos particulares. En otras palabras, el proceso se vuelve resultado. Dicho esto, el analogado principal es la realidad externa, allí reside el ser y la verdad.¹⁷² Pero este *ambiente*, esta realidad, no

¹⁶⁸ M. Ferraris, *Introducción al realismo analógico*, (trad. de Paola Fontanella), Buenos Aires: Círculo Hermenéutico, 2014.

¹⁶⁹ Maurizio Ferraris, *Introducción al Nuevo realismo*, Neuquén: Círculo Hermenéutico, 2014, pp. 61 y ss.

¹⁷⁰ Eduardo Grüner, “Foucault: una política de la interpretación” (Introducción), en Michel Foucault, Nietzsche, Freud, Marx, Revista Eco, n.º 9-113/5, Bogotá, Colombia.

¹⁷¹ Esto se entiende muy bien con lo sostenido (y el título) de la Conferencia inaugural de Maurizio Ferraris que abrió el Décimo Coloquio de Hermenéutica Analógica: “Realismo positivo: la invitación que viene del mundo”, martes 14 de octubre, 10:45 hrs.

¹⁷² Esto, contrariamente a la tesis según la cual el lenguaje es la morada del ser.

sólo ejerce resistencia, negatividad o determinación con respecto a nosotros, también nos invita y nos dice que sí. En esta invitación residen las posibilidades de cambio y transformación.

El RA sostiene entonces, que “hay una realidad independiente de la mente, sin embargo, no es captada de manera directa e inmediata; hay una mediación hermenéutica, es decir, interpretativa, que participa de la cultura que tenemos”.¹⁷³

De acuerdo a lo dicho hasta aquí, cada uno de todos nuestros relatos refieren a la realidad, esto es claro y no hay punto en cuestión, pero la veracidad del referir no puede ser dictaminado por aquel que construye el relato, por sus intereses o intencionalidades, sino por la realidad misma. Ella debe ser el analogado principal que regule las múltiples interpretaciones sobre lo real, sobre nuestro mundo circundante. *Defender la realidad* es entonces, defender un punto de referencia, un anclaje ontológico en el cual se midan nuestras interpretaciones o relatos en conflicto. Sin punto de referencia ontológico, sólo estamos en el plano del sentido, y surfreamos en un océano de puras interpretaciones. De alguna manera, la supresión de todo anclaje, la supresión de lo que Beuchot denomina el “analogado principal”, nos entrega al desenlace de un *todo vale*, que en otras palabras, puedo traducir como que *todo da igual y lo mismo*. Debemos ser conscientes de que la construcción de un relato se consigue tras la edificación de un sistema de creencias, coherentes entre sí, pero no por esto, necesariamente en correspondencia o adecuación con la realidad.¹⁷⁴

¹⁷³ Mauricio Beuchot, “*El camino del realismo*”, en Mauricio Beuchot – José Luis Jerez, *Manifiesto del Nuevo realismo analógico*, Neuquén: Círculo Hermenéutico, 2013, p. 73.

¹⁷⁴ No defendemos, desde un Realismo Analógico, una correspondencia o biunívoca entre lo lingüístico y lo extra-lingüístico, sino más bien una correspondencia analógica que logre atender

Si bien el *discurso* hermenéutico nos muestra apertura, en la *práctica concreta* y cotidiana se vive la constante negación de un relato por sobre otro. Atender a esto con toda seriedad, aún cuando no nos agrade el resultado, nos lleva a dar con lo real. Ciertamente la realidad se ha vuelto un conflicto de interpretaciones, pero creo que se trata de un conflicto a muerte, y no tanto de una tensión vital, como sugiere la hermenéutica analógica, que sin negar la existencia de la verdad, ni de la objetividad o de la realidad, apuesta a la diferencia, aunque, claro está, sin perderse en un equivocismo infructuoso del puro palabrerío.

Aceptando pues, la amplitud hermenéutica y su poder transformativo sobre lo real, debemos no reducir el diálogo a la pretensión de univocidad (tal como vimos en el apartado anterior), según la cual se busca ajustar la realidad al relato. El conflicto de las interpretaciones, puesto en manos del campo epistemológico, puede traducirse hoy, como una entrega a los medios de comunicación (a los aparatos de propaganda política, por ejemplo), que ciertamente no tienen ningún interés, ni de conflicto, ni pluralidad, ni mucho menos de equivocidad. Lo que los medios de comunicación enuncian sobre la realidad no quiere ser una interpretación más entre tantas, quieren mostrar *lo que es*, y no lo que se *creen sobre lo que es*. En este sentido, digo que la interpretación, en manos de los medios de comunicación, como de cualquier otro centro de poder,

tanto a tradicionales teorías de la verdad (pragmática, correspondencia, coherencia), como también así, a la verdad hermenéutica o heideggeriana, más conocida como *aletheia*. Véase José Luis Jerez, “Teoría de la verdad como encuentro proporcional”, en Mauricio Beuchot – José Luis Jerez, *Dar con la realidad. Hermenéutica analógica, realismo y epistemología*, Neuquén-Argentina: Círculo Hermenéutico, 2014, pp. 183-202.

carga con toda pretensión de univocidad ontológica en su discurso. Cada uno de estos relatos –que por cierto emergen de un discurso conceptualmente bastante unificado: democracia, pluralidad, diversidad, múltiples voces, tolerancia, y otras tantas banderas– se verían muy gusto si las noticias de todos los medios conformasen un todo unívoco controlable.¹⁷⁵

¹⁷⁵ Ya hemos visto que esta pretensión de univocidad en el relato, hace que este llegue a confundirse con la realidad misma. Esta confusión ha sido muy bien identificada por el profesor Ferraris bajo el nombre de Falacia del Ser-Saber, según la cual el SER, lo que es, queda confundido con aquello que sabemos o creemos saber sobre lo que es. De acuerdo a las categorías que orientaron este texto, esta falacia nos lleva a confundir la realidad con el relato, entregando así nociones como por ejemplo, “verdad”, “objetividad”, según a la construcción del relato al que corresponda.

Lecturas adicionales

Esquizofrenia kantiana

“En la historia moderna, la filosofía de Kant es una racionalización sistemática de cada una de las principales depravaciones psicológicas. La inferioridad metafísica de este mundo (como mundo ‘fenoménico’ de meras ‘apariencias’) es una racionalización del odio a la realidad. La noción de que la razón es incapaz de percibir la realidad y trata sólo de ‘apariencias’ es una racionalización del odio hacia la razón; es también la racionalización de un profundo igualitarismo epistemológico que equipara la razón con la fútil pérdida de tiempo de los soñadores ‘idealistas’. La superioridad del mundo ‘nouménico’ es una racionalización de la supremacía de las emociones, a las que se adjudica el poder de conocer lo incognoscible por medios inefables”.¹⁷⁶

Tal como sabemos, la esquizofrenia señala, a grandes pinceladas, una psicosis delirante caracterizada por la pérdida del contacto con el mundo exterior; una falta de percepción de la realidad. Pues bien, en la llamada “revolución copernicana” habita una suerte de esquizofrenia que impregnó gran parte del pensamiento filosófico, y que contribuyó celosamente —consciente o inconscientemente, no es el punto—, a aislar a la filosofía de nuestra experiencia corriente, es decir, a desviarla de nuestra vida cotidiana. Lo real aprehensible

¹⁷⁶ Ayn Rand, *Filosofía: ¿Quién la necesita?*, Buenos Aires: Grito Sagrado Editorial de Fund. De Diseño Estratégico, 2008, pp. 37-38.

por los sentidos y la razón se volvió tan ficcional como escurridizo. Una pregunta elemental, y a todas luces —digna de cualquier reflexión sensata, tal lo es la del nuevo realismo contemporáneo—¹⁷⁷ es la que plantea Ferraris examinando el pensamiento de Kant (1724-1804):¹⁷⁸ “¿a qué nos referimos realmente cuando creemos que nos referimos a un fenómeno y no a una cosa en sí, *una vez que hemos sostenido que conocemos sólo fenómenos?*”.¹⁷⁹ Es importante abrir los ojos sobre el sentido fuerte con el que el filósofo de Königsberg impregna aquello que más tarde se denominaría “revolución copernicana”. De acuerdo a esta suerte de levantamiento filosófico, cada uno de los objetos constituyentes de nuestra realidad circundante, cobra estatuto fenoménico (y no nouménico). “Ciertamente, Kant nos invita a pensar que detrás del objeto fenoménico X existe un objeto nouménico Y, una cosa en sí, inaccesible para nosotros, que no impide que la esfera del ser coincida en gran medida con aquella de lo cognoscible, y que aquello conocido equivale esencialmente con lo que se pueda construir”.¹⁸⁰

Puestas las cosas de esta manera, lo mismo da el arco iris que el Lago Correntoso, en la Provincia del Neuquén; un espectro cualquiera convocado por una tabla ouija, que la presencia del vecino golpeando a la puerta de casa. Paradójicamente, y a diferencia del ámbito estético identificado por el mismo Kant, el sentido común sabría establecer, sin mayor aprieto, una humilde (aunque no menos

¹⁷⁷ Al respecto, M. Ferraris, *Manifiesto del Nuovo Realismo*, Roma-Bari: Laterza, 2012. Y, agrego, del Realismo Analógico de Mauricio Beuchot, y mío. A propósito véase, M. J.-L. Jerez, *Introducción al Realismo Analógico*, Neuquén: Círculo Hermenéutico, 2015.

¹⁷⁸ Para un estudio completo, véase M. Ferraris, *Goodbye, Kant!*, ed. cit.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 117.

¹⁸⁰ M. Ferraris, *Introducción al Realismo Analógico*, ed. cit., pp. 33-34.

significativa y correcta) clasificación entre lo que hay realmente, y aquello que se aparece simplemente de tal o cual manera, es decir, aparentemente. Tal como ha sido propuesto por Ferraris, desgloso el asunto en dos interrogantes: “1. ¿Por qué las cosas deberían ser diferentes a como aparecen? [...] 2. ¿Por qué distinguimos las cosas de sus representaciones?”.¹⁸¹

Podemos responder —a sabiendas que las respuestas que aquí ofrezco son apenas aproximativas—, de la siguiente manera:

(1) La experiencia cotidiana, la realidad misma nos habla y nos muestra que las cosas a veces son diferentes a como aparecen, y otras tantas no lo son. La distinción entre apariencia y realidad es asunto corriente, aunque no por ello, menos significativo que la complejidad teórica de la *Estética* kantiana, o de cualquier otro tipo de teorización al respecto. Sin esta clara distinción, que me atrevo a señalar como de sentido común, no podríamos distinguir el sueño de la vigilia; y lo mismo vale para el espectro asistente (en caso de que esto sea posible) en una sesión de espiritismo, que el vecino en el timbre de la puerta de entrada. Dicho esto, resulta por demás inútil abandonar de nuestro mobiliario conceptual la básica diferencia existente entre apariencia y realidad, con el único fin de oscurecer el asunto sometiéndonos a un inútil rompedero de cabezas, que nos lleva a sostener que “algo existe por detrás de lo que veo”, o más bien, “que las cosas no son en-sí

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 118.

mismas, sino que son fenoménicamente”.

(2) Distinguir las cosas de sus representaciones es, en primer caso, aceptar una suerte de correlacionismo moderno, al estilo de Q. Meillassoux, según el cual la filosofía logra, mediante una maniobra algo deshonesta, eludir el problema (y el esfuerzo cognitivo) de la descripción del mundo y los objetos constituyentes de aquello que llamamos realidad. Por otro lado, y en tratamiento de un asunto por demás sencillo, podemos asegurar que tener una cuchara frente a mí implica necesariamente que la cuchara está ahí (frente a mí), y no que tengo un contenido de conciencia, una representación poco, o ampliamente sustancial, aprehendida por el “Yo Trascendental” kantiano. Y, si es cierto, como sugerí en alguna ocasión, que la hermenéutica se encuentra afectada dentro de las vertientes teóricas antirrealistas, refuerzo ahora esta idea con lo siguiente: habita en la hermenéutica (la *koiné* de nuestros tiempos) una suerte de secuela del kantismo radical: el mundo es una correlación fenoménica, lo que implica que el conocimiento de lo real no se concibe como un espejo objetivo de las cosas que están en un “mundo externo”, sino que son el resultante, siempre abierto, que carga consigo la impresión (y por qué no, imprecisión) de aquel que conoce. Esta posición hermenéutica es también radical, en tanto y en cuanto los hombres no cuentan con estructuras *a priori* idénticas en todos los seres racionales, pues estas han sido convulsionadas por un paroxismo temporal: la

historicidad que atraviesa al hombre en cuanto yecto y proyecto. Vattimo define esto de la siguiente manera: “la hermenéutica puede definirse también como un kantismo pasado por la experiencia existencialista de la finitud y, por tanto, de la historicidad”.¹⁸²

Intento, con estas respuestas (posibles respuestas), abrir el debate y no cerrarlo. Por consiguiente, y en resumen, creo que resulta inútil desprenderse de dos términos tan familiares como suficientes: “apariencia” y “realidad”, los cuales con toda claridad y distinción –quizás mayor que la demandada por el propio Descartes–, sirven para la comprensión y aprehensión de nuestro trato con el mundo; para distinguir el sueño de la vigilia. Asimismo, y atendiendo a la estrategia moderna que llevó a la duplicación fenoménica de todo nuestro mobiliario ontológico, me aventuro a sostener que mi representación puede ser (seguramente lo es, dada la simpleza del objeto) idéntica a la presentación de la cosa, como bien puede no serlo. En otras palabras, la realidad en sí –al menos la realidad de la cuchara– es fácilmente cognoscible; y en ella radica la resistencia y la invitación, caracteres propios de nuestra realidad. Resulta de sumo valor, para este punto, la Teoría de la percepción de James J. Gibson (1904-1979) y su Teoría ecológica, la cual nos habla de la fortaleza del estímulo, y de la percepción directa. Según estas dos teorías, nuestros órganos sensoriales están estructuralmente planeados para recoger la información de los objetos del mundo externo, y es en esta externalidad ambiental en donde reside dicha información, la cual se ofrece a disposición para ser aprehendida.

¹⁸² G. Vattimo, “*La tentación de realismo*”, ed. cit.

¿Inadmisible en-sí y desconfianza en la razón?

Ante todo una consideración de sentido común: que la premisa fundamental de todo pensamiento —y no sólo filosófico— sea la de partir de la realidad misma, ¹⁸³ del *en-sí* que ha sido —desde Kant a nuestros días—, relegado al plano de lo incognoscible, y por tanto, vuelto hacia lo inadmisibile. No sucedía esto en los debates modernos (racionalismo-empirismo) en los cuales se discutía, entre varias materias, cómo es que nuestra razón accede a la realidad. Resulta evidente que discusiones de este tipo cargaba con un presupuesto fundante: la confianza en la razón humana, como facultad individual, para conocer aquello que sucede en nuestro entorno, en el ambiente que nos rodea, sin por ello reducir los acontecimientos a meros puntos de vistas, particulares y subjetivos. Puestas las cosas de esta manera, es dable decir que la premisa de *dar con lo real* implica también esta confianza puesta en la razón de los individuos para saber qué sucede *realmente* en nuestro entorno, con el fin de transformar esta realidad de no ser la esperada.

Pero hemos dicho que desde Kant en adelante una filosofía con estas características se ha vuelto un asunto prescindible e inverosímil, y por qué razón: por considerarla pre-crítica. En consecuencia, se aceptó, ya no sólo en un plano filosófico, sino generalizado, que la realidad (el en-sí), sólo resultaba posible si se lo entendía

¹⁸³ Véase al respecto M. Beuchot —J.-L. Jerez, *Dar con la realidad. Hermenéutica analógica, realismo y epistemología*, México: Torres & Asociados, 2014.

como una *experiencia de la realidad*, es decir, transformando el “en-sí”, en una suerte de “en-mí”. La criticidad, entendida de esta manera, vino pues de la mano de una expulsión de lo real externo, y una acogida de nuestro mundo interno.

Sin duda se nos plantea una contrariedad de entrada: si no es posible acceder a la realidad en sí misma, a lo que es con independencia de nuestros esquemas conceptuales; si sólo es posible acceder a lo que *sé* o *creo saber* sobre lo que es, entonces, ¿qué intenta decirnos la premisa anteriormente esbozada (dar con la realidad)? Varias cosas que requieren de un verdadero examen crítico, entendiéndolo ahora como un examen sensato y prudencial. Algunas preguntas que considero obligadas: ¿acaso es cierto que no podemos acceder al en-sí de lo real?; ¿es verdaderamente cierto que la realidad no es más que el cúmulo de saberes que cargamos en nuestra mente? Y, de ser así, ¿cómo es posible el mundo compartido, que por definición es mundo objetivado?; ¿cómo es posible escapar del solipsismo? O también –y este es un asunto esencial para nuestra vida y nuestra felicidad–, ¿acaso nuestra razón individual no tiene la facultad de conocer lo que es, lo que existe y se presenta frente a nosotros? Y algo más: de no contar los individuos con la facultad de conocer lo real, ¿cómo es que podríamos cambiar algo, sin perecer en un círculo interpretativo? ¹⁸⁴

Resulta necesario, para dar respuesta a estos interrogantes, volver unos siglos atrás, al inicio de la modernidad filosófica con René Descartes, para desde allí, centrar el nudo de estos problemas

¹⁸⁴ Se puede ver en esto cierta alusión a la popular expresión de Marx a Feuerbach: “Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diferentes maneras; ahora bien, importa transformarlo”.

en el idealismo trascendental de Immanuel Kant.

Tal como lo presenta el profesor Stephen Hicks “en filosofía, la esencia del modernismo se encuentra en las formativas figuras de Francis Bacon (1561-1626) y René Descartes (1596-1650), por su influencia en epistemología y, en forma más abarcadora, en John Locke (1632-1704), por su influencia sobre todos los aspectos de la filosofía”. Agregando que estos (Bacon, Descartes y Locke) “son modernos debido a su naturalismo filosófico, su profunda confianza en la razón, y en especial para el caso de Locke, en su individualismo”.¹⁸⁵ Profundizando un poco más este punto –y en continuidad con el pensamiento de Hicks– a diferencia de los hombres de la filosofía medieval premoderna, los cuales partían de lo de un supernaturalismo más ligado a lo místico que a lo fáctico, los hombres de la modernidad parten justamente de ellos mismos para conocer la realidad, el mundo y la naturaleza que en su resistencia también los invitaba a su acceso y transformación. Otra distinción con respecto a la filosofía premoderna es de tipo metodológica. Los hombres del medioevo tenían como modo de procedimiento –o si es que podemos hablar de “método” aquí– para llegar a la verdad, el criterio de autoridad, trátase de la Biblia, la Iglesia o Aristóteles. Un ejemplo claro sobre esto último es el que nos presenta el profesor Adolfo Carpio (1923-1996) en su tan difundido *Principios de Filosofía*:¹⁸⁶ “cuando Copérnico publicó su *De revolutionibus orbium caelestium* (*Acerca de las revoluciones de las esferas celestes*), en 1543, donde enunciaba la tesis según la cual la tierra gira alrededor del sol (heliocentris-

¹⁸⁵ S. R. C. Hicks, *Explicando el posmodernismo, la crisis del socialismo*, Buenos Aires: Barbarroja, Grito Sagrado, 2014.

¹⁸⁶ A. Carpio, *Principios de Filosofía. Una introducción a su problemática*, Buenos Aires: Glauco, 2004.

mo), se le objetó que la teoría era falsa porque en la Biblia (Josué X, 12-13) está dicho que Josué mandó detener al sol; y si lo mandó detener, quiere decir que es el sol el que se mueve, y no la tierra. Y en 1616 la Iglesia condenó la obra de Copérnico, declarando el Santo Oficio: La opinión de que el sol está inmóvil en el centro del universo es loca, filosóficamente falsa y herética, como contraria a las Sagradas Escrituras. La opinión de que la Tierra no ocupa el centro del universo y experimenta una rotación diaria es falsa y, al menos, una creencia errónea”.¹⁸⁷

Muy contrario con este tipo de proceder, los modernos estaban convencidos que la percepción y la razón son las facultades con las cuales contamos los seres humanos de manera autónoma para conocer la realidad, la naturaleza. En estos podemos confiar (o desconfiar) según sea el caso. De acuerdo a esto, bien podemos decir, sin faltar a la razón, que los modernos, ponen énfasis en la autonomía y dejan a un lado la heteronomía que los medievales tenían con respecto a ese poder externo (y metafísico) de su propia voluntad.

Si bien es cierto que las discusiones sobre el conocimiento de la naturaleza estaban bien presentes, por ejemplo, entre el racionalismo de Descartes y el empirismo de Bacon y Locke, también es igualmente cierto que estas diferentes posturas coincidían en lo que resultaba más esencial para el pensamiento de la época: que la razón es la facultad indicada no sólo para acceder a la naturaleza y a la realidad tal cual esta es, sino que la razón es la que nos permite acabar con el autoritarismo tanto eclesiástico como intelectual. Sólo así —a

¹⁸⁷ *Ibid.*, pp. 156 y ss.

través de esta comunión racional— es que la modernidad alcanzó el culmen: la Ilustración.

El problema de la ancestralidad

Ya hemos visto que no es lo mismo la realidad en cuanto tal; el *en-sí*, que lo que sé o creo saber sobre lo que es este en-sí. En otras palabras, no es lo mismo el “en sí” que el “en-mí del en-sí”.¹⁸⁸ Retomando la pregunta que cerró el apartado anterior, es claro que sólo resulta posible una verdadera teoría (no doctrinal) si entendemos que no todo es el resultado de un mero psiquismo. Caso contrario, sin la existencia de un en-sí (de un mundo externo), no tenemos posibilidad alguna de contrastar nuestros sistema de saberes.

Entonces, lejos de la expresión “la materia es el correlato del espíritu”, o bien, de la premisa schopenhaueriana según la cual “existo y fuera de mí no hay nada, pues el mundo es mi representación”,¹⁸⁹ afirmamos aquí que el mundo es inicialmente presentación (acontecer), y luego, más tarde —y sólo en algunos casos, y de forma derivativa— voluntad o intencionalidad representativa. En este caso, podemos afirmar que contamos con una donación del mundo anterior a la donación posible de sentido que cualquier hombre puede llegar a otorgar.

Si bien —tal como veremos a lo largo de este texto—, palpita en el fondo de la filosofía posmoderna una fuerte crítica al pensa-

¹⁸⁸ Maurizio Ferraris traza esta diferenciación con las categorías ontología y epistemología. La primera (ontología) remite a todo lo que es, y la segunda (epistemología) a todo lo que sabemos o creemos saber sobre lo que es. Al respecto véase M. Ferraris, *Introducción al Nuevo Realismo*, (trad. de Paola Fontanella), Buenos Aires: Círculo Hermenéutico, 2014.

¹⁸⁹ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*, Buenos Aires: Losada, 2008, p. 27.

miento de la modernidad, resulta innegable que lejos de sacudir la alfombra y cambiar de rumbo, lo que hicieron los teóricos de la posmodernidad fue potenciar al extremo las teorías mentalistas del conocimiento, volcando al sujeto hacia el centro de la escena, aun tratándose de un sujeto poco decidido en sus determinaciones; escindido o bien, deconstruido. Fue de este modo, que el correlacionismo moderno ¹⁹⁰ ha sido explotado en dos versiones concretas, al tiempo que mayormente comprometidas: la primera es la del construccionismo, y la segunda, la del culturalismo. Tanto en la primera, como en la segunda asistimos a lo que desde el comienzo he denominado la esquizofrenia kantiana, y que en pocas palabras es un indicativo de nuestro lugar de constructores del mundo. ¹⁹¹ Al parecer, nos basta la mente y su estructura relacional, para construir todo el mobiliario del mundo. Con todo, vale aclarar que los construccionistas no son escépticos con respecto a la existencia de la realidad, aunque sí la reducen —pasando por el correlacionismo— a una construcción de nuestros esquemas conceptuales y de nuestro sistema intelectual. De este modo, aquello que llamamos La realidad (*Wirklichkeit*) debe ser entendido como una “experiencia de realidad”, la cosmovisión o el sistema de representaciones que una persona, sociedad o cultura específica hace de su realidad o de su mundo; lo que comúnmente podemos entender como *Weltanschauung*.

Tanto en la tesis del correlacionismo moderno como en la tesis del construccionismo posmoderno —y lo mismo vale para la

¹⁹⁰ Meillassoux

¹⁹¹ Véase K. J. Gergen – M. Gergen, *Reflexiones sobre la construcción social*, Madrid: Paidós, 2011.

experiencia del culturalismo—, la condición necesaria (aunque no suficiente) para la existencia de X es su dependencia, sea causal, representacional, o conceptual, por parte de un sujeto.¹⁹² No hay realidad sin sujeto, como tampoco especulación posible sobre el en-sí, aun si nos remitimos —y esto resulta por demás curioso— a lo que Meillassoux denominó bajo el título de ancestralidad, o bien, de archifósil. Con ancestralidad entendemos a toda aquella realidad anterior a la aparición de la vida; con archifósil señalamos a todo material que indica la existencia de una realidad, o bien, de un acontecimiento ancestral. Si efectivamente todo en-sí resulta no sólo incognoscible, sino también impensable, la pregunta obligada es: ¿qué están haciendo las ciencias experimentales, que según sabemos, se encuentra en condiciones de determinar con precisión y rigurosidad, la datación de fósiles hallados anterior a la existencia de los homínidos; la fecha de la formación de la tierra; etc., al entregar estos enunciados ancestrales? Sin ingresar en profundidad este asunto (lo haré en un trabajo más extenso), es evidente que la ancestralidad, como el archifósil genera un problema mayúsculo a la filosofía posmoderna, la cual ha descartado la posibilidad de acceso a la cosa-en-sí, sino es través, y siempre, entendido como un en-y-desde-mí. Una posibilidad —quizás la única— que tendríamos de aceptar una explicación coherente de la ancestralidad, sería la de comenzar por rechazar, las implicancias fuertes de la revolución copernicana, pues prohíbe pensar, con todo rigor, aquello que hay (que existe) cuando no hay pensamiento.

¹⁹² En su trabajo “Realismo Trascendental”, Maurizio Ferraris sostiene que esta dependencia por parte del sujeto puede ser conceptual, representacional o causal. Al respecto remito a M. Ferraris, “Realismo trascendental”, en J.-L. Jerez (Comp.), *El Giro Ontológico*, ed. cit.

Por su parte, la experiencia del culturalismo queda, del mismo modo, atrapada ante la presencia del archifósil, el cual da muestra (y demuestra) que hay “donación de un ser anterior a la donación [...] Todo el punto está allí: el ser no *es* anterior a la donación, él se *dona* como anterior a la donación”.¹⁹³ En otras palabras: que la ontología precede a la epistemología, y que no pueden ser confundidos en un solo universo, sea este, semántico, hermenéutico, volitivo o representacional.

Véase que para el culturalismo basta una dependencia significativa cultural para poder hablar de realidad. Esto con total independencia de la naturaleza y de sus objetos constituyentes. Entonces, lo mismo da una construcción social, cualquiera sea esta, que cualquier tipo de objeto natural, o bien, de artefacto físico. Para ambos, la expresión “nada hay fuera del texto” parece ir de maravillas. Consecuencia del todo aceptable: todo es factible de deconstrucción. Habita así a las claras, en el culturalismo, una falta de compromiso ontológico que determine qué cosa es textual, y qué cosa no lo es. Y, más aún, esta ausencia de compromiso ontológico no queda exenta de consecuencias éticas.¹⁹⁴ En fin, podemos ver que en este tipo de filosofar (culturalismo), tan adecuado con nuestros tiempos actuales, la naturaleza carga con una dependencia genérica con respecto a la cultura. Hoy, resulta que todo es el resultado de la cultura en la cual habitamos, y se cree —erróneamente— que basta con crear una nueva lengua (en caso de que esto sea posible) para construir un nuevo mundo.

¹⁹³ Q. Meillassoux, *Después de la finitud*, p. 43.

¹⁹⁴ Me remito a mi J.-L. Jerez, *Introducción al Realismo analógico*, Buenos Aires: Círculo Hermenéutico, 2015.

Rehabilitando la teoría de las cualidades

Si la propuesta apunta a dar cuenta de la existencia de una realidad externa, incluso, de una realidad que no puede ser corregida por el sólo recurso de nuestros esquemas conceptuales, será necesario hablar del en-sí, aquel que la filosofía moderna –precisamente desde Kant en adelante– había dado por perdido, o al menos, que había reducido a un puro resultante fenoménico.

Quentin Meillassoux –quien con su libro *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*¹⁹⁵ hace un gran aporte al nuevo realismo contemporáneo, que él mismo denomina “realismo especulativo”– sostiene que es tiempo de rehabilitar la doctrina moderna de las cualidades primarias y secundarias, la cual ha quedado perimida. Bien sabemos que esta teoría, si bien proviene de la filosofía de John Locke, el principio de su diferencia ya había sido tratado por el mismo Descartes, tanto en su *Discours de la méthode*,¹⁹⁶ como en las *Méditations métaphysiques*,¹⁹⁷ y sus (original lat.) *Principia Philosophiae*.¹⁹⁸ La intención de esta rehabilitación –al menos su intención inicial– radica en la necesidad de aclarar una confusión que arrastra y pronuncia el pensamiento, no sólo filosófico, sino disciplinar en amplio espectro de nuestra actualidad. Esta confusión radica en inferir que, puesto que nada sensible (trátase de una cualidad afectiva o

¹⁹⁵ En español, Q. Meillassoux, *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, (trad. de Margarita Martínez), Buenos Aires: Caja Negra, 2015.

¹⁹⁶ R. Descartes, *Discurso del Método*, Madrid: Espasa-Calpe, 1976.

¹⁹⁷ R. Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, Madrid: Espasa-Calpe, 1976.

¹⁹⁸ R. Descartes, *Los principios de la filosofía*, Buenos Aires: Losada, 1951.

perceptiva) puede existir en-sí mismo, sino es en relación conmigo, (lo mismo da, con cualquier otro ser viviente), cabe desprender –y he aquí el error– que lo sensible es inyectado por mí en las cosas. Esta inferencia es la que Meillassoux deja sobreentendida como un yerro de la filosofía moderna, y agrego conscientemente, potenciada al extremo, con la posmodernidad.

Para ejemplificar el asunto, lo diré con otras palabras: al quemarme con un brasero, la sensación de dolor está en mi cuerpo y no en el brasero. Lo mismo vale para la apreciación de una pintura cualquiera que afecte a mis sentidos: los colores en la tela no son vistos ni apreciados por la tela, ni el pigmento de la tela. Con todo –y lo reitero para poner en claro la confusión inferencial con la que aquí tratamos–, resulta un error admitir que lo sensible es implantado por el mí en las cosas. En palabras del mismo Meillassoux: “no se puede decir que lo sensible sea inyectado por mí en las cosas a la manera de una alucinación permanente y arbitraria. Porque existe por cierto un lazo constante entre las realidades y sus sensación: sin cosa capaz de suscitar la sensación de rojo, no hay percepción de cosa roja; sin un fuego bien real, no hay sensación de quemadura”.¹⁹⁹ Bien podemos decir que contamos aquí, *prima facie*, con una postura *analógica* entre el mundo y el ser viviente que soy: lo sensible no se halla solamente en mí, como tampoco se halla simplemente en las propiedades de la cosa externa. Con todo, el lector atento habrá dado cuenta que me refiero con este punto a las cualidades primarias del objeto, como sí, a lo que los clásicos han denominado cualidades secundarias.

Según esta doctrina –de las cualidades secundarias– lo sen-

¹⁹⁹ Q. Meillassoux, *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, ed. cit., p. 24.

sible no está ni de un lado (el yo percipiente), ni del otro (el objeto percibido), sino en la correlación misma.²⁰⁰ Dicho esto –y en continuidad con el estudio de Meillassoux– sostengo que no son estas cualidades secundarias las que revocan o desautorizan la teoría clásica de las cualidades.²⁰¹ Lo “que descalificó decisivamente la distinción entre cualidades secundarias y cualidades primarias fue el hecho mismo de la distinción: es decir, la creencia según la cual la ‘subjektivación’ de las cualidades sensibles (la puesta en evidencia de su lazo esencial con la presencia de un sujeto) no debería extenderse a *todas* las propiedades concebibles del objeto, sino sólo a las determinaciones sensibles”.²⁰² En este sentido, podemos afirmar –reactivando la teoría de las cualidades– que existen cualidades primarias que remiten a propiedades intrínsecas del objeto, aún con total independencia de la aprehensión de cualquier ser viviente; lo que nos lleva, de algún modo, a resistir a las consecuencias extremas de la revolución kantiana, la cual nos impide afirmar que el mundo ejerce algún poder causal sobre nosotros, pues bien sabemos que para el filósofo de Königsberg, la causalidad no está en el mundo, como sí en las categorías trascendentales del sujeto.

Ahora bien, y para concluir con este apartado, la pregunta obligada es: ¿por qué razón una tesis como esta –sobre la rehabilitación de la teoría de las cualidades– parece insostenible a la filosofía (a los profesores o los teóricos, o como quiéranse llamar) de nuestra actualidad? Tal como lo sostiene el mismo Meillassoux, desde su realismo especulativo, porque esto sería aceptar, de algún modo

²⁰⁰ He aquí la idea vertebral y fundamental del trabajo de Meillassoux: el correlacionismo.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 25.

²⁰² *Ibidem.*

—entiendo que se trata de una imposición de la idea por sobre la experiencia— una reflexión “pre-crítica”. Una respuesta de este tipo, al menos desde mi punto de vista, abunda en banalidad, pues en un ejemplo similar, encontramos que resulta imposible aceptar una considerada medida económica de un liberal, porque los esquemas conceptuales que conforman mi aparato psíquico se hallan inmersos en una cuba de socialismo. Entiendo esto como una banalidad y un absurdo superlativo (muy contemporáneo, por cierto), porque lejos de aceptar el acontecimiento, y *dar con la realidad*—premisa en la cual se soporta la filosofía que aquí se propone—, nuestra posición se encoge a una estrategia discursiva, la más conveniente, claro está, aun cuando esta no logra dar con lo que se tiene en frente.

Epílogo

El realismo de la analogía. Un breve comentario

Stefano Santasilia

Universidad Autónoma de San Luis Potosí – México

El punto inicial

El caso del “nuevo realismo” sigue manifestándose como algo profundamente controvertido capaz de generar las más diferentes reacciones. Si por un lado, el profundo y consistente trabajo que el LabOnt²⁰³ sigue llevando adelante se configura como una evidente demostración de la validez y del rigor de la investigación de carácter ontológico elaborada a partir de 1999, dos años antes de la publicación de aquel librito en el cual Maurizio Ferraris da inicio a su reflexión “realista” contrapuesta al “idealismo del conocimiento”.²⁰⁴ En realidad, los que han dedicado la atención a la misma gé-

²⁰³ Véase la página internet <http://labont.it> en donde, a través de los diferentes rubros, se pueden encontrar todo el trabajo desempeñado hasta ahora por el equipo de investigación dirigido por Maurizio Ferraris.

²⁰⁴ El libro en cuestión es M. Ferraris, *Il mondo esterno*, Bompiani, Milano 2001.

nesis de la nueva propuesta elaborada por el filósofo italiano, saben perfectamente que el origen de todo el cuestionamiento se puede encontrar de manera evidente en el análisis dedicado por Ferraris a la misma cuestión de la percepción, de su constitución “estética”,²⁰⁵ análisis que encuentra su formulación profunda en aquel libro demasiadas veces olvidado y que lleva el nombre de *Estetica razionale*²⁰⁶. Ir al “manantial” de toda la cuestión no comporta la aceptación, o menos, de la postura de Ferraris y de los que se han colocado, o siguen colocándose, en el surco bien trazado por él. La polémica desencadenada por el nuevo realismo es algo que lleva la cuestión más allá de su eficacia: ²⁰⁷ se trata de entender realmente cuál es la intención que queda a la base de todo el planteamiento. Si no se hace este esfuerzo hermenéutico no se da la posibilidad tampoco de elaborar una crítica auténtica de la postura “neorrealista”.²⁰⁸ Como saben los estudiosos del pensamiento de Ferraris, en la introducción a *Estetica razionale*, el filósofo italiano, reflexionando sobre el hecho de que cuando empezamos a hablar de estética siempre pensamos en cuestiones de arte, recuerda lo muy necesario que es regresar a una *aisthesis* básica que él define como “racional”. La racionalidad no estaría en una forma de lectura estética de la realidad sino en el hecho mismo de que la *aisthesis*, o sea la experiencia sensible, queda

²⁰⁵ Queda claro que se trata de la estética en el sentido de *aisthesis*.

²⁰⁶ M. Ferraris, *Estetica razionale*, Cortina, Milano 1997 (nueva edición 2011).

²⁰⁷ Con respeto a todo esto véase F. D’Agostini, *Realismo? Una questione non controversa*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, y el número de la revista *Hermenéutica* de 2014, dedicado al tema *Quale realismo?*

²⁰⁸ Cuestión abordada brevemente, y sólo como momento inicial de una posible revisión, en S. Santasilia, *Hermenéutica analógica y nuevo realismo. Contrapuntos para un diálogo I*, en J. Luis Jerez (comp.), *El giro ontológico*, Círculo Hermenéutico, Buenos Aires 2015, pp. 139-151. De este mismo volumen, hay que indicar otro artículo dedicado al tema, el de S. De Sanctis, *Por qué el realismo contemporáneo no es sólo otro “ismo”*, en J. Luis Jerez (comp.), *El giro ontológico*, cit., pp. 83-94.

a la base de la misma racionalidad que, después, la reconoce y hasta la analiza. Volver a la *aisthesis* es algo necesario a la luz de los efectos generados, según Ferraris, por la difusión de la hermenéutica. El pensador italiano afirma que con la hermenéutica se ha perdido el valor de la búsqueda filosófica porque la misma filosofía se ha transformado casi totalmente en retórica, y esto porque la interpretación ha provocado el desaparecer del mundo puesto que el auténtico ser se ha perdido en la evanescencia del lenguaje. En este punto se da, entonces, el origen de toda la cuestión, un punto de partida que tiene que ver con la posibilidad de un auténtico contacto con el mundo. A pesar de las críticas que se pueden desarrollar a propósito de la metodología utilizada y de los resultados conseguidos por el “nuevo realismo”, nunca hay que olvidar que el intento fundamental es la recuperación de la conciencia de nuestro enraizamiento en una dimensión que nos condiciona ya desde la misma posibilidad del más simple conocimiento. Se trata, en el fondo, de enfocar otra vez la mirada hacia aquel enlace indisoluble que relaciona el hombre con la realidad que lo constituye y que sigue prestándose a las modificaciones generadas por su mismo actuar.

En este sentido queda bien clara la intención manifestada en aquel texto, provocativamente interesante, que lleva el título de *Manifiesto del nuovo realismo*.²⁰⁹ De hecho, ya desde el principio, Ferraris afirma que este manifiesto no propone una teoría sino se presenta como la “fotografía de un estado de cosas”.²¹⁰ O sea se trata sólo de describir lo que ya se presenta como “en acto”. Para subrayar todo esto, el mismo autor nos recuerda que el famoso ma-

²⁰⁹ M. Ferraris, *Manifiesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2012.

²¹⁰ Ivi, véase el Prologo.

nifiesto elaborado por Marx y Engels no proponía ninguna nueva teoría, sino sólo indicaba lo que estaba pasando y las consecuencias próximas y lejanas de la actual situación de la época. En su manifiesto entonces, el filósofo italiano quiere enseñar que los dogmas del pensamiento posmoderno han fracasado: la verdad, de hecho, no se puede manipular y la realidad para nada queda socialmente construida. Estas las razones por las cuales, al principio de los años noventa, decidió, como él mismo afirma, dejar la hermenéutica para proponer una estética entendida como teoría de la sensibilidad, una ontología natural como teoría de la no enmendabilidad y una ontología social como teoría de la documentalidad. Estas afirmaciones parecen no dejar espacio a la posibilidad de una interpretación de la realidad. Si las leemos como definiciones lapidarias a lo mejor este podría ser el resultado; si, en cambio, el planteamiento del nuevo realismo, más que una teoría bien determinada, queda asumido como la indicación de una orientación a recuperar, pues entonces la interpretación coloca su posibilidad en una luz completamente diferente: la luminosidad de aquel contacto con el mundo que, a pesar de sus diferentes manifestaciones, sigue caracterizando la posible comunicación entre los hombres.²¹¹ Es en este sentido que la revalorización del contacto con el mundo puede encontrar otra vez la hermenéutica, o mejor re-encontrarse en ella.

²¹¹ No se da ni el espacio ni el tiempo de caracterizar la cuestión de manera más profunda pero nos parece justo, con respeto a este tema, remitir a las reflexiones elaboradas por Ernst Cassirer a propósito de la forma simbólica (E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. 1, FCE, México 2016) y por Eduardo Nicol a propósito de la expresión (E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, FCE, México 1974).

El aporte de la Hermenéutica Analógica

En un ensayo publicado en el 2006,²¹² Mauricio Beuchot, al analizar un texto de Sofía Reding Blase²¹³ sobre el pensamiento antropológico latinoamericano, elogia el método utilizado por la estudiosa (porque) caracterizado, sobre todo, por una particular ponderación, proporcionalidad, *phronesis* o prudencia “que es el núcleo de la analogicidad, auténtica hermenéutica analógica mostrada en la práctica”.²¹⁴ De hecho, la hermenéutica para ser tal, o sea, para expresar juicios interpretativos coherentes, pero también nuevos en el sentido que aportan nuevos grados de conocimientos a lo que ya constituye nuestro patrimonio cultural, tiene que ser “prudente” o “prudencial”, y esto porque cada vez encarna un juicio práctico porque “la filosofía practica siempre se da como situada frente a una circunstancia concreta que exige algún tipo de acción”.²¹⁵ El acto hermenéutico es un acto moral, es una deliberación. En realidad podemos preguntarnos si de verdad existe una afirmación filosófica en general –entendiendo con esto que la afirmación puede pertenecer a cualquiera de las diferentes particiones de la filosofía– que no sea, a la vez, afirmación de carácter ético. Si el mismo conocimiento de la realidad se configura como articulación entre los saberes del hombre (articulación fundamental porque momento categorial de reconocimiento dialógico de los rasgos fundamentales

²¹² Cfr. M. Beuchot, *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura*, Eon, México, 2006.

²¹³ Cfr. S. Reding Blase, *Antropología y analogía*, Taller Abierto, México, 1999.

²¹⁴ M. Beuchot, *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura*, cit., p. 76.

²¹⁵ M. Beuchot, *Phronesis, analogía y hermenéutica*, Unam, México, 2007, p. 94.

del hombre mismo), una hermenéutica analógica, o sea un método hermenéutico fundado en la analogía, “ayudará a captar las culturas, en su especificidad, dentro del todo universal de la humanidad”.²¹⁶

Aquí se abre todo el horizonte problemático que define, sin producir alguna determinación completamente cerrada, toda la cuestión intercultural. No podemos detenernos sobre este tema, que orteguianamente podría ser designado como *el tema de nuestro tiempo*, pero sólo porque todavía acabaríamos olvidando la cuestión fundamental que nos interesa: o sea la posibilidad de una filosofía de la realidad y del hombre, que es el que conoce la realidad y hasta la modifica. Necesita recordar que «distinguir es explicar la analogicidad, respetar las diferencias buscando lo más que se pueda alcanzar de semejanza». ²¹⁷ En palabras directas, si todo esto se juega prácticamente, o sea siempre en un determinado contexto (notemos la composición de la palabra “con-texto”), estamos hablando del universal concreto (Kant, Grondin, Gadamer, Ricoeur...Vico); estamos hablando del hombre pero, a la vez, de todos los hombres, y con estos de la misma realidad. Sólo este trabajo hermenéutico y prudencial, siempre ético o, como justamente diría Mauricio Beuchot, *phronético*, «nos hará ver lo que es el hombre a partir de sus manifestaciones en la historia, a partir de sus productos culturales. Es la forma cómo podemos hacer filosofía del hombre, antropología filosófica». ²¹⁸

El hombre en su historicidad es la tarea de la auténtica antropología filosófica, de la verdad analógica del hombre. La histo-

²¹⁶ M. Beuchot, F. Arenas-Dolz, *Hermenéutica de la encrucijada*, Anthropos, Barcelona, 2008, p. 66.

²¹⁷ M. Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos*, Unam, Siglo XXI, México, 2005, p. 91.

²¹⁸ M. Beuchot, *Hermenéutica de la encrucijada*, cit., p. 118.

ricidad se manifiesta como constitutiva de la existencia humana, y por esto la idea que el hombre se crea sobre sí mismo, se pone como *escolio* frente a la posibilidad de una comprensión antropológica integral y definitiva. «El hombre desde siempre ha creado imágenes para conocer, o mejor, para conocerse, en el conocimiento que nunca está completamente dado a sí mismo de manera definitiva, y con la certidumbre de tener que re-definirse continuamente, empujado por la necesidad de actuar, realizar, y completarse a sí mismo a través de la propia acción». ²¹⁹ El hombre, entonces, así como su identidad, se encuentra en la condición de no poder considerar definitivo el sistema de relaciones al cual se refiere para vivir. Este sistema constituye al hombre mismo, que se descubre, entonces, como mero nudo de relaciones jugadas en el pasado, presente y futuro. El sujeto, el hombre, la persona (sin sobreponer los términos con sus caracteres peculiares), con todos sus derechos, nunca se dan en soledad, sino siempre en relación. Desde el reconocimiento de la condición histórica empieza el replanteamiento de la cuestión identitaria en forma narrativa (*memeté* ricoeuriana o *mismidad* nicoliana)²²⁰, que permitiría al hombre re-conocerse en el tiempo en el cual se desarrolla toda su vida, y, así, como de conocerse, en el tiempo histórico, de manera siempre mejor. Hay historia porque el hombre es histórico, pero esto significa que no es posible encontrar una definición del hombre que no sea condicionada por las relaciones históricas que la determinan. Todo esto porque «el hombre es un ser

²¹⁹ M. T. Pansera, *Antropología filosófica*, Bruno Mondadori, Milano, 2001, p. 3.

²²⁰ Véase P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990; E. Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, FCE, México 1941.

analógico, vive(s) en los lindes, en los linderos, en las fronteras. [...] En paisajes casi irreales camina: mestizos, híbridos, indecisos, no por la indecisión de la naturaleza, que puede llevar a la monstruosidad y/o a la perversión, sino indecisión de la prudencia, por cautelosa precaución, que distingue poco a poco, para poder actuar con fuerza suficiente». ²²¹ Todo esto nos recuerda el camino largo que Paul Ricoeur contrapone a la concepción ontológica heideggeriana, camino que necesita que se manifieste el sentido de la historicidad, fuente de los linderos: ¡hay que colocarse en el límite de las tradiciones, en una especie de ser fronterizo (como dice Eugenio Trías) o de un ser mestizo (como preferimos llamarlo nosotros)! ²²² Aquí límite es confín, frontera, no límite infranqueable; se trata de lo que ya está franqueado por la presencia y la distancia del otro pero, a la vez, es el momento mismo del diálogo, del encuentro: jugando heideggerianamente con las palabras podemos decir que el confín, la frontera, contiene los dos estados, pero si contiene, a la vez tienecon, junta. Es el punto neutro donde se halla el valor jurídico de la división territorial, en este caso, y el valor antropológico de la historicidad, por lo que concierne a nuestro discurso. Por esto, es el momento del diálogo prudencial, *phronético*, momento que necesita una hermenéutica para no quedarse mudo (y no volverse unívoco y/o equívoco), pero una hermenéutica analógica porque, en su juntar y compartir, no puede manifestarse (y también en su silencio que hay que escuchar) que como momento altamente simbólico. ¿Y no lo decía ya Platón que cada uno de nosotros es *symbolon*?

Así que todo lo que Mauricio Beuchot afirma respecto al

²²¹ M. Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos*, cit., p. 91.

²²² M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, Unam, México, 2004, p. 72.

símbolo en su *Tratado de Hermenéutica Analógica*, ¿no se puede tranquilamente referir al hombre evidenciando, así, la exactitud de este método para una antropología filosófica? El símbolo es movedizo y crea su propio lector por su carácter predominante de artificialidad, y así se manifiesta la producción cultural del hombre, instauración de sentido que, una vez manifiesto, condiciona nuestra misma existencia. El símbolo se da siempre en límites, y el hombre, como hemos visto, ni se define parcialmente sin límites.²²³ Como el símbolo, el hombre mismo es un habitante de límites, «un ciudadano del límite, un ser fronterizo, un híbrido o mestizo de todas las partes en juego».²²⁴ El símbolo, como la auténtica subjetividad que ya es simbólica y por esto dialógica, siempre es mediación y, por su ser relación, no existe sino comunitariamente. Analógico en cuanto simbólico, así es el hombre, y todo el trabajo hermenéutico no es otra cosa que «dar sentido, desde el ser, a la historicidad del hombre».²²⁵ «El símbolo es la clave. Nada más. Pero nada menos. [...] Es una especie de vaciamiento de lo exterior, superficial y accidental, para encontrarnos con nosotros mismos».²²⁶

La condición histórica de la existencia humana es lo que permite la modalidad de relación positiva entre una posible filosofía del hombre y las ciencias humanas. De hecho «la razón fronteriza, simbólica, analógica, ayuda más a unir que a separar, pero respetando la distancia innegable que hay».²²⁷ Si queremos ser rigurosos, podemos afirmar que no hay posibilidad de auténtica filosofía del

²²³ Ivi, p. 189.

²²⁴ Ivi, p. 190.

²²⁵ M. Beuchot, *Hermenéutica analógica, símbolo y ontología*, UAEM, México, 2010, p. 128.

²²⁶ M. Beuchot, *Hermenéutica analógica, símbolo y ontología*, cit., p. 98.

²²⁷ M. Beuchot, *Hermenéutica de la encrucijada*, cit., p. 346.

hombre y, con esta, de un auténtico conocimiento de la realidad que no se funde sobre un método hermenéutico simbólico y, por esto, analógico. Así que no se trata de aporte, sino de estructura. Pero, todo esto, también hay que averiguarlo en el encuentro dialógico prudencial, «pues ahora, que son malos tiempos para la verdad y la verosimilitud, es cuando más necesitamos la prudencia y hasta la astucia de Hermes, el patrono de los Hermeneutas, que nos guíe en el intricado camino de muchas vueltas y revueltas, o círculos hermenéuticos, que conduce a la riqueza de los textos»,²²⁸ y yo añadiría, también a la riqueza de nuestras auténticas posibilidades.

La intuición del realismo analógico:

A pesar de su referencia a la cuestión antropológica, lo que hemos vislumbrado nos enseña todo el apego a la realidad, y a la ontología como investigación sobre sus estructuras, poseído por la hermenéutica analógica. En el año 2013, sale a la luz un texto profundamente interesante que lleva el título de *Manifiesto del nuevo realismo analógico*,²²⁹ en el cual se encuentran las voces del padre de la hermenéutica analógica y de otro estudioso cuya propuesta original se va delineando como la configuración de un posible espacio de encuentro entre la hermenéutica, en su forma analógica, y la vuelta al realismo, según la ruta abierta por las afirmaciones de Maurizio Ferraris. En el *Prefacio*, los dos autores afirman de manera clara que

²²⁸ M. Beuchot, *Phronésis, analogía y hermenéutica*, cit., p. 107.

²²⁹ M. Beuchot, J. L. Jérez, *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, Círculo Hermenéutico, Neuquén 2013.

la propuesta de un realismo analógico se suma a la de Maurizio Ferraris en el deseo de restablecer un realismo, sobretodo como oposiciones a las corrientes que apuntan a un antirrealismo de carácter posmoderno. El “realismo analógico” defiende esta vuelta a la realidad pero desde una postura analógica cuyo intento fundamental es recordar que lo más importante de la filosofía es su repercusión social y, por esto, lo que vale es la justicia.²³⁰ Para que esto sea posible, según los autores, será necesario recuperar la ontología para la hermenéutica. Tal recuperación tiene que pasar evidentemente por una directa crítica hacia el antirrealismo que caracteriza la “hermenéutica de la equivocidad”. La postura analógica, de hecho, constituyéndose como momento mediano siempre en búsqueda de si mismo surge de un contacto con la realidad al fin de generar un pensamiento comprometido con las necesidades de la sociedad en la cual vivimos y de la cual somos parte. Hay que reconocer que no existen sólo interpretaciones sino hechos que interpretamos: no hay hechos puros ni puras interpretaciones, sino hechos interpretados.²³¹ Pero sí hay hechos, fundamentalmente hechos, o sea una realidad.

Por estas razones, un realismo analógico tiene que ver estructuralmente con el conocimiento de la realidad y con la praxis capaz de transformarla, pero siempre según una apertura fundamental hacia lo “utópico” (o sea hacia las posible construcciones de lo humano que todavía no tienen lugar). Esto es posible porque un realismo analógico puede ser tal sólo si se configura como un

²³⁰ Véase M. Beuchot, J. L. Jérez, *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, cit., p. 15.

²³¹ Véase *ivi*, pp. 26-30.

realismo también del sentido y no sólo de la referencia.²³² Esta es la razón por la cual tal forma de realismo puede abarcar la pragmática y la utópica al mismo tiempo, indicando no sólo el sentido en el cual se colocan las acciones humanas sino también la ulterior producción de sentido que puede permitir cambios de configuraciones sociales. Aquí se juega la gran intuición del realismo analógico: se trata claramente de una postura que declara la existencia de una realidad externa que nos condiciona en nuestra forma de actuar y conocer; a la vez reconoce también que ésta no puede ser captada de manera directa e inmediata y, por esto, se da una mediación hermenéutica que constituye parte de la misma cultura.²³³

La empresa filosófica²³⁴ que quiere cumplir el realismo analógico es precisamente la de lograr mantener enlazadas las dos posiciones: la de un reconocimiento de la realidad capaz de permitir a la interpretación de moverse según los correctos derroteros. Aparentemente problemático, el planteamiento revela todo su valor y evidente interés, en su dar relevancia a la simbolización como momento fundamental del conocimiento de la realidad. En su *Introducción al realismo analógico*, José Luis Jerez nos hace ver una cosa fundamental: el problema de la verdad no se juega en la búsqueda de una fórmula precisa capaz de determinar de una vez lo que estamos viendo, tocando o hasta sufriendo. Se trata, en cambio, de reconocerle a la realidad un patrón fundamental que no puede ser modificado a través de un uso indiscriminado de las palabras. No se puede entender la propuesta del realismo analógico si no se tiene bien fija

²³² Véase *ivi*, pp. 52-54.

²³³ Véase *ivi*, p. 73.

²³⁴ Así descrita por el mismo José Luis Jerez en su *Introducción al realismo analógico*, Círculo Hermenéutico, Buenos Aires 2015.

en la memoria la palabra “justicia”. El sentido de esta palabra queda siempre constitutivamente abierto, hacia la búsqueda de una mejor convivencia, de una mejor posibilidad. Una posibilidad que puede salir a la luz sólo a través de un diálogo capaz de reconocer el fondo común que hasta lo permite. Ahora si se entiende el sentido de realismo que la hermenéutica puede asumir, y en el específico la hermenéutica analógica. En realidad, un realismo que la analogía en un su moverse en el punto de intersección entre las dimensiones que constituyen la realidad, desde siempre ha mantenido. Pero esto a causa de su actitud *phronética*,²³⁵ de aquella prudencia existencial, pero también gnoseológica, que le permite reconocer lo más probable y comunicativo. Lo humano, lo simbólico de la analogía es, paradójicamente, lo que más la hace real. Esto no porque el hombre pueda crear la realidad según sus meros deseos sino, al revés, porque ya lleva en sí, constitutivamente, el enlace con lo que lo rodea, el mismo vínculo que le permite conocer y, por esto, interpretar. El realismo analógico, entonces, más que una propuesta se configura como una tarea: la de una recuperación del sentido humano de las cosas, materiales o espirituales, naturales o sociales. Sólo en este caso puede ser “justicia”, propiamente por ser auténticamente humano.

²³⁵ No es un caso que el mismo José Luis Jerez en el índice de su *Introducción al realismo analógico* coloque el capítulo sobre la *phronesis* precisamente después de aquello dedicado a la misma descripción del Realismo Analógico, y precisamente antes de todos los otros.

Bibliografía

AGAMBEN, G., *Signatura rerum. Sobre el método*, (Trad. de Flavia Costa y Mercedes Ruvituso), Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, (Trad. del griego Hernán Zucchi), Buenos Aires: De Bolsillo, 2004.

AUSTIN, J. L., *¿Cómo hacer cosas con las palabras? Palabras y acciones*, Buenos Aires: Paidós, 2008.

BAUDRILLARD, J., *¿Por qué todo no ha desaparecido aún?*, Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2009.

BENEGAS, J., *10 ideas que favorecen al despotismo. Las dictaduras del siglo XXI en las mentes de sus víctimas*, Buenos Aires: Grupo Unión, 2014.

BEUCHOT, M., *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura*, México: Eón- Universidad Iberoamericana, 2006.

BEUCHOT, M., *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: FCE /UNAM, IIF, 2008.

BEUCHOT, M. – ARENAS-DOLZ, F., *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*, Barcelona: Anthropos, 2008.

BEUCHOT, M., *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, (4ª ed.) México: FFL-UNAM-Ítaca, 2009.

BEUCHOT, M., *Epistemología y hermenéutica analógica*, México: Instituto de Investigaciones Humanísticas-UASLP, 2011.

BEUCHOT, M. – JEREZ, J.-L., *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, Neuquén-Argentina: Círculo Hermenéutico, 2013.

BEUCHOT, M. – JEREZ, J.-L., *Hermenéutica analógico-contextual de cara al presente. Conversaciones*, (Serie Pensamiento Analógico, n.º 2), Neuquén-Argentina: Círculo Hermenéutico, 2013.

BEUCHOT, M., *Sobre el realismo y la verdad en el camino de la analogicidad*, (Serie Pensamiento Analógico, n.º 3), Neuquén-Argentina: Círculo Hermenéutico, 2013.

BEUCHOT, M., *Hermenéutica analógica, ontología y mundo actual*, México: Démetter Ediciones, 2013.

BEUCHOT, M. – JEREZ, J.-L., *Dar con la realidad. Hermenéutica analógica, realismo y epistemología*, Neuquén-Argentina: Círculo Hermenéutico, 2014.

BERGER, P. – LUCKMANN, T., (Trad. de Silvia Zuleta), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires: Amorrortu, 2011.

BORGES, J. L., *El libro de los seres imaginarios*, Barcelona: Bruguera, 1980.

CARPIO, A., *Principios de Filosofía. Una introducción a su problemática*, Buenos Aires: Glauco, 2004.

DERRIDA, J., *De la grammatologie*, París: Minuit, 1967.

DERRIDA, J., *Limited Inc.*, Evanston, Northwestern University Press, 1988.

DERRIDA, J., *La diseminación*, (Trad. de José María Arancibia), Madrid: Espiral/Fundamentos, 2007, (3ª ed.).

DERRIDA, J. – FERRARIS, M., *El gusto del secreto*, Buenos Aires: Amorrotu, 2009.

DERRIDA, J., “La Différance”, en J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, (Trad. de Carmen González Marín), Madrid: Cátedra, 2013, (8ª ed.), pp. 37-62.

DE FINANCE, J., *Conocimiento del ser. Tratado de ontología*, Madrid: Gredos 1971.

DESCARTES, R., *Los principios de la filosofía*, Buenos Aires: Losada, 1951.

DESCARTES, R., *Discurso del Método*, Madrid: Espasa-Calpe, 1976.

DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, Madrid: Espasa-Calpe, 1976.

ENGEL, P. – RORTY, R., *¿Para qué sirve la verdad?*, Buenos Aires: Paidós, 2007.

ENGEL, P., *¿Qué es la verdad? Reflexiones sobre algunos turismos*, Buenos Aires: Amorrotu, 2008.

FERRARIS, M., *Historia de la hermenéutica*, (Trad. Jorge Pérez de Tudela), Madrid: Akal, 2000.

FERRARIS, M., *Ontologia*, Napoli: Guida Editori, 2003.

FERRARIS, M., *La hermenéutica*, Madrid: Cristiandad, 2004.

FERRARIS; M., “Metzger, Kant, and the Perception of Causality”, en *Erfahrung und Analyse*, por el cuidado de J. C. Marek e M. E. Reicher, ÖBV & HPT, Wien 2005, pp. 297-309.

FERRARIS, M., *Jackie Derrida. Retrato de memoria*, (Trad. Bruno Mazzoldi), Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Instituto Pensar, 2007.

FERRARIS, M., *Goodbye, Kant! Qué queda hoy de la Crítica de la razón pura*, Buenos Aires: Losada, 2007.

FERRARIS, M., *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*, Barcelona: Marbot, 2008.

FERRARIS, M., *Manifiesto del nuevo realismo*, Roma-Bari: Laterza, 2012.

FERRARIS, M., *Manifiesto del nuevo realismo*, España: Biblioteca Nueva, 2013.

FERRARIS, M., *Introducción al Nuevo realismo*, (Trad. Paola Fontanella), Neuquén-Argentina: Círculo Hermenéutico, 2014.

FERRARIS, M., “Entrevista a Maurizio Ferraris: Reconstruir la deconstrucción bajo la bandera del realismo”, en M. Ferraris, *Introducción al Nuevo realismo*, Neuquén-Argentina: Círculo Hermenéutico, 2014, pp. 97-115.

FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires. Siglo XXI, 2008.

GADAMER, H.-G., *El problema de la conciencia histórica*, (Trad. de Agustín Domingo Moratalla), Madrid: Tecnos, 2007, (3ª ed.).

GERGEN, K. J. – GERGEN, M., *Reflexiones sobre la construcción social*, Madrid: Paidós, 2011.

GRÜNER, E., “Foucault: una política de la interpretación” (Prólogo), en M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, pp. 9-28.

HEIDEGGER, M., *Identidad y diferencia = Identität und Differenz*, (Trad. H. Cortés y A. Leyte), ed. bilingüe, Barcelona: Anthorpos, 1990.

HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, (Trad. de José Gaos), Buenos Aires: FCE, 2007.

HEIDEGGER, M., *El concepto de tiempo*. (Tratado de 1924), (Trad. de Jesús Adrián Escudero), Barcelona: Herder, 2008.

HEGEL, G. W. F., *La fenomenología del espíritu*, Buenos Aires: FCE, 2007.

HICKS, S. R. C., *Explicando el posmodernismo, la crisis del socialismo*, Buenos Aires: Barbarroja, Grito Sagrado, 2014.

JEREZ, J.-L., “Hermenéutica analógica como política de la interpretación”, en N. Conde Gaxiola, *Parámetros de la hermenéutica analógica*, México: Torres y Asociados, 2012, pp. 9-23.

JEREZ, J.-L., “Apuntes sobre un nuevo realismo analógico”, en *Hermes analógica*. Revista Interdisciplinar sobre Hermenéutica analógica, n.º 4, año 2013, pp. 24-31.

JEREZ, J.-L., “Teoría de la verdad como encuentro proporcional. El problema de la verdad en la hermenéutica analógica”, en *Analogía Filosófica*, año XXVIII-México, D.F., julio-diciembre 2014, n.º 2, pp. 25-39.

JEREZ, J.-L., “Relato y realidad”, *Décimo Coloquio Internacional de Hermenéutica Analógica*, México: Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 14, 15, 16 de octubre de 2014.

JEREZ, J.-L. (Comp.), *El Giro Ontológico*, Buenos Aires: Círculo Hermenéutico, 2015.

KATZ, A., *El simulacro. Por qué el kirchnerismo es reaccionario*, Buenos Aires: Planeta, 2013.

LYOTARD, J.-F., *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Buenos Aires: Ed. Rei, 1989.

LYOTARD, J.-F., “Misiva sobre la historia universal”, en J.-F. Lyotard, *La posmodernidad. (Explicada a los niños)*, (Trad. Enrique Lynch), Barcelona: Gedisa, 2005, pp. 33-47.

MATTAR, B. I., “El sentido de la *phronesis* en la hermenéutica de Gadamer y Beuchot”, en R. Cúnsulo (ed.), *A cincuenta años de Verdad y método. Balance y perspectivas*, Tucumán-Argentina: UNSTA, 2011, pp. 431-441.

MEINONG, A. V., “Über Gegenstandstheorie”, en Id., *Gesamtausgabe* (Graz: Akademische Druck – und Verlagsanstalt, 1971), vol. II.

MEILLASSOUX, Q., *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, (trad. de Margarita Martínez), Buenos Aires: Caja Negra, 2015.

MEYER, M., *Por una historia de la ontología*, Barcelona: Idea Books, 2000.

NASSIF, R., *¿Es posible conocer la realidad? Nuevos y viejos debates en el siglo XXI*, Buenos Aires: Cinco, 2011.

NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid: EDAF, 2003.

ONFRAY, M., *Tratado de ateología. Física de la metafísica*, Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2006

PESCADOR, A., *Ontología*, Buenos Aires: Losada, 1966.

POOPER, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires: Paidós, 1957

PUTNAM, H. – HABERMAS, J., *Normas y valores*, (Intr., trad. y notas de Jesús Vega Encabo y Francisco Javier Gil Martín), Madrid: Trotta, 2008.

PUTNAM, H., *Las mil caras del realismo*, Barcelona: Paidós, 1994.

PUTNAM, H., *Mente, lenguaje y realidad*, México: UNAM-III, UAM, Unidad Cuajimalpa, 2012.

PUTNAM, H., *Ética sin ontología*, (Trad. de Albert Freixa), Barcelona: Alpha Decay, 2013.

QUINE, W. V. O., *Desde el punto de vista lógico*, Buenos Aires: Orbis, 1984.

RAND, A., *Filosofía: ¿Quién la necesita?*, Buenos Aires: Grito Sagrado Editorial de Fund. De Diseño Estratégico, 2008.

RICOEUR, P., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires: FCE, 2008.

RODRIGUEZ, R., *Del sujeto y la verdad*, Madrid: Síntesis, 2004.

RODRIGUEZ, R., *Hermenéutica y subjetividad*, Madrid: Trotta, 2010.

ROJAS, R., *Resistencia no violenta a regímenes autoritarios de base democrática*, Buenos Aires: Unión Editorial, 2015.

RORTY, R., “¿Solidaridad u objetividad?”, en R. Rorty.

RORTY, R., *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona: Paidós, 1996.

RORTY, R., *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, Barcelona: Ariel, 2000.

RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona: Paidós, 2001.

SEARLE, J., *La construcción social de la realidad*, Barcelona: Paidós, 1997.

SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación II*, Buenos

Aires: Losada, 2008.

TARSKI, A., “Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen”, *Studia Philosophica* (1935), 261-405.

VATTIMO, G., *Ética de la interpretación*, Barcelona: Paidós, 1991.

VATTIMO, G., “Posmoderno: ¿una sociedad transparente?”, en G. Vattimo, *La sociedad transparente*, (Trad. de Teresa Oñate), Barcelona: Paidós, 1996, (2ª reimp.), pp. 73-87.

VATTIMO, G., *Introducción a Heidegger*, Barcelona: Gedisa, 2006.

VATTIMO, G., *Adiós a la verdad*, Barcelona: Gedisa, 2010.

VATTIMO, G. – ZABALA; S., (Trad. de Miguel Salazar), *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*, Barcelona: Herder, 2012.

VATTIMO, G., *Vocación y responsabilidad del filósofo*, Barcelona: Herder, 2012.

VATTIMO, G., *De la realidad. Fines de la filosofía*, Barcelona: Herder, 2013.

WATZLAWICK, P., (y otros), *La realidad inventada. ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?*, Barcelona: Gedisa, 2010.

ZABALA, S., (ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*, (Trad. de F. J. Martínez Contreras) Rubí-Barcelona: Anthropos, 2009.

