

## INTRODUCCIÓN AL REALISMO ANALÓGICO



INTRODUCCIÓN AL  
REALISMO  
ANALÓGICO

JOSÉ LUIS JEREZ

Prólogo de Mauricio Beuchot



CÍRCULO  
HERMENEUTICO

Título: *Introducción al Realismo Analógico*  
José Luis Jerez  
Primera edición: marzo de 2015

---

Jerez, José Luis  
Introducción al Realismo Analógico; con prólogo de Mauricio Beuchot. - 1a ed. -  
Neuquén: Círculo Hermenéutico, 2015. - 137 p.; 20x13 cm.

ISBN: 978-987-28635-9-3

1. Filosofía. I. Beuchot Puente, Mauricio, prólog. II. Título  
CDD 190

---

Diseño y maquetación: Departamento de diseño Círculo Hermenéutico.

© 2012, Círculo Hermenéutico  
Buenos Aires, Argentina.

Impreso en “La Imprenta Ya”  
Av. Mitre 1761 - Florida  
Buenos Aires - Argentina

Impreso en Argentina  
*Printed in Argentine*

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723  
Todos los derechos reservados.  
Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o  
procedimiento sin permiso escrito de la editorial.

“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  
(*Metafísica*, 1051b 6-9)



## SUMARIO



IX | Prólogo de Mauricio Beuchot

13 | 2013

17 | Realismo analógico

24 | *Phrónesis*

27 | Univocismo

31 | Equivocismo

37 | Analogía

42 | Mundo externo

48 | Mundo interno

51 | Ontología

58 | Epistemología

61 | Realidad

64 | Discursividad

67 | Construccinismo

74 | Objetos

79 | *Scripta manent*

84 | Objetividad

85 | Solidaridad

87 | Subjetividad

88 | Normas

91 | Verdad

96 | Correspondencia

101 | *Aletheia*

106 | Texto

108 | Contexto

109 | Tiempo

114 | Política

116 | Ética

119 | *Princeps analogatum*

127 | Agradecimientos

129 | Bibliografía





## Prólogo

*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. Meillasoux. 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, 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 estatus 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 tex-

to 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 pensamiento de Maurizio Ferraris, específicamente a su *Nuevo realismo*,<sup>1</sup> y 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*.

En el año 2012, Ferraris publicó su *Manifiesto del nuovo realismo*,<sup>2</sup> bajo el sello editorial Laterza, el cual ha sido traducido recientemente al idioma espa-

<sup>1</sup> Al respecto véase M. Ferraris, *Introducción al Nuevo realismo*, (trad. Paola Fontanella), Neuquén-Argentina: Círculo Hermenéutico, 2014.

<sup>2</sup> M. Ferraris, *Manifiesto del nuovo realismo*, Roma-Bari: Laterza, 2012.

ñol por Biblioteca Nueva (2014),<sup>3</sup> 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 ha puesto bajo sospecha el enfoque constructivista de los postmodernos, como todas aquellas tesis que alientan al irrealismo como única posibilidad de emancipación. En su manifiesto realista, Ferraris expone lo que él mismo llama como una fotografía de nuestros tiempos. A mi parecer, y en términos generales, quizás la más acertada fotografía de nuestra actualidad, y no cabe duda alguna, que lo es en cuestiones filosóficas. Por su lado, el RA sale a la luz apenas un año más tarde (2013) con la publicación del *Manifiesto del Nuevo Realismo Analógico*,<sup>4</sup> editado bajo este mismo sello editorial, en Argentina, el cual ha sido traducido al italiano, y que también será publicado en México por la editorial Torres y Asociados. Su propuesta central es la de procurar equilibrio y reserva con respecto a este giro hacia el realismo

<sup>3</sup>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 serviré del Manifiesto editado por Ariadna Ediciones.

<sup>4</sup>M. Beuchot – J.-L. Jerez, *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, Neuquén- Argentina, Círculo Hermenéutico, 2013.

que ya se muestra con toda la fuerza de una evidencia. En otras palabras, así como en su momento se ha vuelto innegable –al menos en filosofía– un giro hacia el lenguaje (el celebrado *Giro lingüístico*), hoy podemos hablar, sin faltar a la razón, de un nuevo giro hacia el realismo y la ontología.

En este caso, atribuyo a este acontecimiento –a este vuelco hacia la realidad–, la cualidad analógica, la cual nos salva de caer en cerrazones metafísicas o trascendentales, y nos libra de cualquier tipo de totalitarismo que obstruya una posible transformación futura. Asimismo, el RA nos libera 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, por considerar que no existe pensamiento más crítico, sensato y prudencial que aquel que parte de la realidad misma, 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”.<sup>5</sup>

Ahora bien, lejos de perecer en la mera aceptación de nuestra realidad circundante, es compro-

<sup>5</sup>M. Beuchot, *Sobre el realismo y la verdad en el camino de la analogicidad*, Neuquén-Argentina: Círculo Hermenéutico, 2013, p. 31. (2ª ed.).

miso obligado del RA, emplearse, de ser necesario, en su transformación. De aquí que no es esta una filosofía de la pura pregunta o de la problematización, sino que se afirma en el páramo de la profundización crítica y reflexiva, 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 objetos naturales y 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 postulo como el principio esencial del RA: ante todo, *dar con la realidad*.<sup>6</sup> Una vez frente a esta, acertando con esta, podemos, o bien aceptar o bien rechazar, pero sólo, en tanto y en cuanto, hayamos dado con ella. Queda sobre manifiesto, con esto último, una consideración de sentido común, y que explicaré en el transcurrir del presente libro. Me refiero a la afirmación que dice que existe el mundo externo con independencia de nosotros, de nuestros marcos conceptuales y de nuestro sistema sensorio-perceptual. Pero este punto será explicado más adelante, y no en esta breve introducción. Ingreseemos ahora, a la primera aproximación de nuestro RA.

<sup>6</sup>Cfr. M. Beuchot – J.-L. Jerez, *Dar con la realidad. Hermenéutica analógica, realismo y epistemología*, Neuquén-Argentina: Círculo Hermenéutico, 2014.



## *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.<sup>7</sup> Esta relación de oposición es 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”.<sup>8</sup> Aún considerando este acercamiento un tanto banal, no deja de ser, al menos por definición, por demás acertado.<sup>9</sup> Sin duda no es posible –al menos no sería del todo correcto– reducir la ontología a la

<sup>7</sup> Es importante que se atienda aquí, que no se hace referencia en este punto a la “Ontología fundamental” de Heidegger.

<sup>8</sup> M. Ferraris, *La hermenéutica*, Madrid: Cristiandad, 2004, pp. 41-42.

<sup>9</sup> De hecho muchos hermeneutas sostienen en la actualidad, que el *Nuevo realismo* de 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 pos-

pura existencia de hechos, como tampoco la hermenéutica puede ser reducida a una simple plétora interpretativa. No obstante, esta disensión no parece eclipsarse tematizando aún en profundidad cada una de las posturas aisladamente. ¿De qué manera se hace posible entonces, conjuntar ontología y hermenéutica? La respuesta viene 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 establecida líneas atrás. Esta 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 transformativo 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»,

turas hermenéuticas, puntualmente, la hermenéutica analógica.

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”.<sup>10</sup>

Líneas atrás hablé sobre un 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—,<sup>11</sup> no se trata ni de hechos puros, como tampoco de interpretaciones puras.<sup>12</sup> Véase que no se elimina ninguna de las partes, aunque sí, todo tipo de purismo.

<sup>10</sup> M. Beuchot, *Sobre el realismo y la verdad en el camino de la analogicidad*, ed. cit., p. 22.

<sup>11</sup> F. Nietzsche, “En contra del positivismo”, en F. Nietzsche, *Opere*, ed. G. Colli y M. Montinari, 10 vols., Adelphi, 1964/1977, vol. VIII, T. I, p. 299.

<sup>12</sup> 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.

La primera consideración que se debe hacer aquí, es que la existencia de hechos puros nos entrega en manos de una suerte de realismo metafísico,<sup>13</sup> en donde todo se da de antemano, y en cuanto tal, no puede más que ser cognitivamente recibido y aceptado. 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 metafísico” 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

<sup>13</sup> 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 corresponda 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 respecto, véase H. Putnam, *Las mil caras del realismo*, Barcelona: Paidós, 1994.

postmodernidad, y que teóricamente nos figuramos como el “Fin de los Grandes relatos”,<sup>14</sup> 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, este realismo metafísico y el relativismo escéptico radical. De acuerdo con esto, el RA sostiene que existen hechos 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 los muertos. Es claro que la

<sup>14</sup>J.-F. Lyotard, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Buenos Aires: Ed. Rei, 1989.

narrativa histórica viene a pluralizar la unidad propia del hecho, pero no puede (y no debe) jamás eclipsar el hecho en cuanto tal. Es preciso poder diferenciar entonces entre el ente y sus múltiples modos de ser. El primero, es uno (aunque no por esto, simple), sus modos son indefinidos o incalculables. ¿Por qué razón indefinidos y no infinitos? Estrictamente, por 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 la siguiente expresión aristotélica: *to on pollajós légetai*, según la cual el ente se dice de muchas maneras. Y, agrego 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 matizado con respecto a nuestros puntos de percepción e 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”<sup>15</sup>. Vale, al respecto una puntual aclaración: que al partir

<sup>15</sup>M. Beuchot, *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura*, Mé-

de la pluralidad y la diferencia —tal como se afirma en la 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 analogatum* (analogado principal), como modelo a seguir, partiendo de una diversidad no escalonada, es decir, plenamente horizontal y equitativa. De acuerdo con esto, el *princeps analogatum* 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 el 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.<sup>16</sup> Una posible objeción sobre esto último, puede dirigirse al problema de la verdad, ya que puede sostenerse 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 coherente, 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

xico: Eón-Universidad Iberoamericana, 2006, p. 15.

<sup>16</sup> Véase el último capítulo de este libro.

correspondencia, y la verdad como *aletheia*. Luego, resulta imposible la mencionada afirmación, según la cual la verdad es asunto privativo de la epistemología. En todo caso, será un asunto inherente a la tensión relacional que se vive entre el universo epistémico (el juicio), y el ontológico (la realidad).

### *Phronesis*

La prudencia o *phronesis* 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 propone, en la *phronesis*, como recurso necesario para alcanzar interpretaciones más precisas en todo acto hermenéutico, pues de algún modo, bastante correcto, la *phronesis* es analogía puesta en práctica. Es importante no confundir prudencia deliberativa con estatismo o 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. Puedo reforzar lo dicho aquí con dos modelos de pensamiento: 1. el modelo unidireccional, el cual puedo representar con la monoculturalidad de *la pensée unique*, y que acaba siempre obstruyendo uno de los polos en “diálogo” en busca de una síntesis conclusiva y absoluta. 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 segundo modelo, al conservar ambos polos, aunque sin establecer una relación de tensión, hace que el pensamiento se vuelva una instancia de combate, fuera de todo diálogo posible. 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 en un diálogo fructífero y vital: el *tertium datur* se vuelve así, una instancia de reflexión posible. Tenemos entonces de 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 inter-

pretaciones 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”.<sup>17</sup>

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 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.)”.<sup>18</sup> 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

<sup>17</sup> M. Beuchot – F. Arenas-Dolz, *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*, Barcelona: Anthropos, 2008, pp. 368 y ss.

<sup>18</sup> M. Ferraris, *Manifiesto del Nuevo realismo*, ed. cit., p. IX, (Prólogo).

un acercamiento juicioso y moderado con toda la sensatez del acertar (con lo real), y la fuerza del cambio y la transformación de lo social.

### *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.<sup>19</sup> 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, titulo bajo el nombre de “márgenes de la interpretación”. ¿Cuáles son estos márgenes y qué relación guardan con el RA? El primero es el univocismo, según el cual contamos con una única interpretación válida, lo que de fondo no deja de ser una autorrefutación, 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 to-

<sup>19</sup> 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”, tal como lo presenta el filósofo alemán Markus Gabriel (*Warum es die Welt nicht gibt*), quien sostiene que “existir es existir en un campo de sentido”. Una reformulación como esta no hace más que reducir el universo ontológico a la epistemología.

da 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 presento como modo específico de significación), queda afectada o emparentada como un tipo de hermenéutica positivista, que por su condición cienticista debe ser puesta, sin duda, entre comillas. Tal como hemos dicho, este modelo de interpretación sostiene que sólo contamos con una interpretación válida, y que las demás no pueden ser sino erróneas o incorrectas.<sup>20</sup> 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 cientificista. 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 adecua-

<sup>20</sup> 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.

do 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”.<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup> De acuerdo con este tipo de univocismo extremo, positivista o científicista, nuestro conocimiento no puede ser sino un puro reflejo de la realidad.

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”,<sup>23</sup> he dado en llamar *realismo unívoco*, muy ligado a los científicismos modernos, y que también puedo 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

<sup>21</sup> M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, ed. cit., p. 41.

<sup>22</sup> 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.

<sup>23</sup> J.-L. Jerez, “Apuntes sobre un nuevo realismo analógico”, en *Hermes analógica: Revista Interdisciplinar sobre Hermenéutica analógica*, n.º 4, 2013, pp. 24-31.

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”.<sup>24</sup> 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 una realidad externa (ese “mundo externo” del que ya he 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.

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

<sup>24</sup> M. Ferraris, *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*, Barcelona: Marbot, 2008, pp. 211 y ss.

## *Equivocismo*

Muchos han visto en el equivocismo, o en ciertos enfoques derivados (téngase por caso, el subjetivismo, el escepticismo, el relativismo, o 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. 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. Se trata 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 fantásica, cualquier pretensión de verdad como de objetividad. Y 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. Fue el filósofo italiano, 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.<sup>25</sup> De aquí la idea de atenuar la ontología hasta verla desaparecer. ¿Cómo? Vattimo lo hace desde el elemento que, paradójicamente, 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.<sup>26</sup> Sin embargo, no es un dato

<sup>25</sup> G. Vattimo, “Posmoderno: ¿una sociedad transparente?”, en G. Vattimo, *La sociedad transparente*, (trad. de Teresa Oñate), Barcelona: Paidós, 1996, (2ª reimp.), pp. 73-87.

<sup>26</sup> 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



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.<sup>27</sup> Por otro lado, podemos mencionar, del mismo autor, el concepto de *différance*,<sup>28</sup> 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”.<sup>29</sup> Lyotard, por su parte, a

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.

<sup>27</sup> A propósito véase J. Derrida – M. Ferraris, *El gusto del secreto*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

<sup>28</sup> 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.

<sup>29</sup> J. Derrida, *La diseminación*, (trad. de José María Arancibia), Madrid: Espiral/Fundamentos, 2007, (3ª ed.).

quien se atribuyó ser el iniciador del pensamiento postmoderno anunciando el “Fin de los Grandes relatos”<sup>30</sup> y, en consecuencia, la llegada de los pequeños o múltiples relatos, ha sostenido metáforas tales como “la visión se ha vuelto un caleidoscopio”.<sup>31</sup> Con todo, esta empresa de debilitamiento ontológico, ya había sido puesta en marcha desde mucho antes, y desde otras radicalidades epistemológicas como por ejemplo, aquella que anuncia la “muerte de Dios”, la cual, si bien es atribuida a Nietzsche, ha sido primeramente esbozada por Hegel en su *Fenomenología del espíritu*.<sup>32</sup> Y, bien podríamos mencionar muchas más de estas herramientas lingüísticas que se han dado a la tarea de debilitamiento de la ontología, como también del fin de la Metafísica de la presencia.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> J.-F. Lyotard, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Buenos Aires: Ed. Rei, 1989.

<sup>31</sup> 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.

<sup>32</sup> 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.

<sup>33</sup> 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 van-

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 ya 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  $\acute{A}$ , 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 postmoderna se ha empeñado, y

guardia 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).

con razón, en el debilitamiento de la ontología, y bajo ciertas exageraciones, en la destrucción total de esta. Con todo, hacer con la identidad una pura diferencia sin más, sin ningún 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 sociopolítica 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”.<sup>34</sup> 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 postmoderna. Del extremo unívoco, hemos dado con su polo opuesto, el equívoco. La filosofía postmoderna se ha empeñado (y se empeña aún) en quitar un supuesto velo de encubrimiento que, según se argumenta, 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

<sup>34</sup> « 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: Anthorpos, 1990 (trad. H. Cortés y A. Leyte), p. 60-61.

que nada, por un sinfín de interpretaciones ¿ajenas a la verdad? Ahora se habla más bien de verosimilitud, o también, de “verdades” particulares y subjetivas, para nada universales, lo que en otras palabras puedo 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 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'”.<sup>35</sup> Es Mauricio Beuchot, quien conjunta la hermenéutica con la analogía. Desde la Hermenéutica analógica sugiere prudencia

<sup>35</sup>G. Agamben, *Signatura rerum. Sobre el método*, (trad. de Flavia Costa y Mercedes Ruvituso), Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009, p. 27.

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,<sup>36</sup> traduzco 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 orientan nuestro sentido del interpretar.

Tal como he dicho anteriormente, la hermenéutica univocista queda identificada con un tipo de “hermenéutica” positivista, o también, en su modo rudimentario, con una forma de reduccionismo cientificista propio del siglo XIX,<sup>37</sup> según el cual contamos con una sola interpretación válida, las demás serán pues, incorrectas. Por su parte, la herme-

<sup>36</sup> Hablar de campo de sentido, bajo el predicamento de “contextual” (y no 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.

<sup>37</sup> 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.

néutica 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 (*simpli-citer diversum*) para los signos o textos que los comparten”.<sup>38</sup> 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 qua 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 el principio orientador de todas nuestras acciones y, por tanto, de nuestros múltiples modos de significar. Téngase en cuenta que hablo de orientación y no de

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 46.

despotismo. La fuerza que la realidad ejerce, es para nosotros, potencia ontológica que exige reconocimiento y no pleitesía. La realidad *es*, y en cuanto tal, debemos dar necesariamente con ella. De ser injusta, podemos darnos a la tarea de transformación. Puede verse en este punto, cómo la analogía invita a la relación activa e interactiva, del sujeto sobre la realidad.

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, la que mejor la acerca a nuestra realidad contextual,<sup>39</sup> después de todo no es cierto que si Dios ha muerto, todo queda permitido. Tal como lo dijo Eduardo Grüner con mayor realismo y sensatez: “siempre hay algunas cosas más permitidas que otras”.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> 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.

<sup>40</sup> E. Grüner, “Foucault: una política de la interpretación” (Prólogo),



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 diversidad, es decir, la diferencia. Sobre esto último, el propio Beuchot nos muestra que “Aristóteles par-tía de que Heráclito tenía parte de la razón, pues las cosas, al estar en movimiento, padecen ambigüedad, están afectadas por la equivocidad. Y también concedía parte de razón a Parménides, pues el conoci-miento necesita cierta fijeza, cierta univocidad, para poder darse”.<sup>41</sup> 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 dife-rencia y la temporalidad. No obstante, es esta misma realidad la que funge de horizonte, de *princeps analo-gatus* (analogado principal) o referencia factual, a la hora de establecer una jerarquía entre las múltiples interpretaciones dadas sobre el ser o lo real. Cierta-mente, 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 no-ción que valga como criterio de demarcación entre lo que es real, y lo que no lo es, lo mismo resultaría hablar sobre los *Seres imaginarios* de J. L. Borges –co-

en M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, pp. 9-28.

<sup>41</sup>M. Beuchot, *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura*, ed. cit., p. 15.

mo 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.<sup>42</sup>

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 ofrece apertura, extensión, permisividad, la primera sujeta, estableciendo algo como horizonte y guía de las tantas y 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 aplausos, ni escalafón, los inmorales nos han igualao”.<sup>43</sup>

### *Mundo externo*

El RA sostiene que existe algo que podemos entender bajo el título de “Mundo externo”, aunque sólo

<sup>42</sup> Hago referencia aquí al libro de Jorge L. Borges, *El libro de los seres imaginarios*, Barcelona: Bruguera, 1980.

<sup>43</sup> Se hace referencia aquí al tango Cambalache, compuesto en el año 1934, por Enrique Santos Discépolo.

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” –que Ferraris identifica 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”. 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 esta realidad (*Wirklichkeit*), con lo que sabemos o pensamos sobre ella (realidad epistemológica). 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.<sup>44</sup> Y, puesto en un plano general, la realidad ha quedado en manos de los más poderosos, es decir, 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.<sup>45</sup>

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 si damos cuenta que tales transformaciones sociales, quedan generalmente en manos de los vencedores (del *ego conquiro*, al decir de Dussel: un “yo conquisto” que se presenta como el fundamento práctico del “yo pienso”, del *ego cogito*). Pues, como bien sabemos, desde siempre han sido estos quienes cuentan con el poder suficiente para modificar la realidad arbitrariamente, y según inte-

<sup>44</sup> J. Baudrillard, *¿Por qué todo no ha desaparecido aún?*, Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2009.

<sup>45</sup> 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*, Planeta, 2013.

reses bien definidos, por no decir, bien pagados.

Según Vattimo, 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.<sup>46</sup> De atender a esto con toda rigurosidad, habría que poder distinguir entre “realidad externa” y “perspectiva interna de nuestra realidad”. El filósofo italiano no parece encontrar ninguna distinción al respecto, pues para el autor, la realidad es siempre realidad interpretada; de aquí que define la realidad como “conflicto de interpretaciones”. Tal como señalé anteriormente, la realidad que defiende el RA no es la del 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 pasa a ser derivativa del mundo y la realidad, de su invitación y su resistencia.

Por otro lado, cabe decir que, desde el RA, acuerdo con Vattimo en las buenas intenciones que guían al *pensiero debole*, aunque no así en la declaración que confronta descripciones con 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 ne-

<sup>46</sup> Cfr. G. Vattimo – S. Zabala, *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*, Barcelona: Herder, 2012.

cesario 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 ocurriese, 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, lo que hace de 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 creación, 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 observación 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 a 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, describible 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)”.<sup>47</sup> Me veo en la obligación de decir que el autor hace aquí una mala interpretación sobre el realismo, al menos del RA, puesto que 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).<sup>48</sup> En este caso, hasta la inferencia del argumento de Vattimo parece quedar fuera de foco. Luego, el RA no se queda en el mero campo de las descripciones objeti-

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>48</sup> También el *Nuevo realismo* de Ferraris sostiene estos dos postulados. En 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-acceptar', esto es, del dogma que equipara el acertar con la realidad con su aceptación sin más”. M. Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, ed. cit., pp. 63 y ss.

vas, adecuadas a la realidad, como sí en el de las interpretaciones que el mismo Vattimo defiende, y aún más, en el de la praxis transformativa al mejor estilo marxista.

### *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, como por ejemplo: ¿hasta qué punto es posible alcanzar ese mundo externo del cual he hablado recientemente? O bien, ¿hasta qué punto es posible alcanzar ese mundo real? Pero dejemos esta situación en estado de interrogante y 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. Se opone al Realismo metafísico, que se caracteriza por aceptar propiedades intrínsecas (un mundo ya dado)”.<sup>49</sup> Luego, un realismo metafísico cae en inge-

<sup>49</sup> Cfr. M. Beuchot, *Epistemología y hermenéutica analógica*, México: Instituto de Investigaciones Humanísticas-UASLP, 2011.



nidades, o lo que es 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 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, preguntémosnos 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 las piensan. George Berkeley (1685-1753) es un buen exponente de este correlacionismo.<sup>50</sup> 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

<sup>50</sup> Según una apreciación de Ferraris, lo mismo vale para Immanuel Kant o René Descartes.

“todo el coro del cielo y el moblaje de la tierra, en una palabra, todos los cuerpos que componen la poderosa estructura del mundo, no existen fuera de la mente”.<sup>51</sup> 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 post-modernismo, en su amplia generalidad, son los mejores ejemplos de este construccionismo. Y, finalmente puedo señalar un tercer movimiento ligado al Mundo interno: es el culturalismo. Este representa la versión más ampliamente divulgada del antirrealismo en la filosofía continental. Téngase por caso a Derrida.<sup>52</sup>

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 epistemológico, o al menos, dependiente de los sujetos en interacción.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>52</sup> Esta caracterización fue 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 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, desde el RA, asociamos la palabra ontología más con la concepción de la Metafísica aristotélica que con la Ontología fundamental de Heidegger. Con todo, esto no implica que tratemos con una, en abandono de otra. Contrariamente –y tal como lo he venido diciendo hasta aquí–, la analogía nos habilita al tratamiento tensional, que lejos de obstruir posiciones o puntos de vistas, los relaciona ampliando el campo de reflexión, en vez de reducirlo. El RA parte siempre del *ser del ente* –que no es lo mismo a decir del *ser* sin más–, de una ontología orientada a los objetos, para derivar así, en una teoría del conocimiento, 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 pa-

labras, no debemos confundir ontología con antropología, como no debemos reducir el ser al valor, o a sus determinaciones,<sup>53</sup> o lo que es peor aún, al ser que no es del ente, es decir, a lo indecible. Pretender una filosofía de lo indecible es como intentar zacear el apetito con un banquete de palabras.

Dicho esto, y tal como lo expuso el propio Ferraris en su libro *Ontología*,<sup>54</sup> 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”.<sup>55</sup> 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 in-

<sup>53</sup> Al respecto puede verse J. de Finance, *Conocimiento del ser. Tratado de ontología*, Madrid: Gredos, 1971.

<sup>54</sup> M. Ferraris, *Ontología*, Napoli: Guida Editori, 2003.

<sup>55</sup> M. Ferraris, *Goodbye Kant! Qué queda hoy de la Crítica de la razón pura*, ed. cit., p. 51.

terno. Así, que el mundo externo sea independiente de nuestra mente, puede traducirse de la siguiente manera: 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–,<sup>56</sup> “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 el RA con un realismo netamente “metafísico”.<sup>57</sup> 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

<sup>56</sup>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.

<sup>57</sup>Véase Ref. 10 de este libro.

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 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 no puede dejar de ser considerada. El 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.<sup>58</sup> 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) construc-

<sup>58</sup> 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.

ción social. Es tiempo pues de desmitificar esta paradójica “verdad”.<sup>59</sup> ¿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 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 interpretativa. 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 exa-

<sup>59</sup> 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”.

men 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 un 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 *sí*, 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. Veamos este ejemplo más detenidamente.

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 (en su discurso), 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 tanto 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 según consideración personal. ¿A qué debemos atender ahora? 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.<sup>60</sup> 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) argumentativa y teóricamente desde el lenguaje sin más.

### *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

<sup>60</sup> 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.

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 así lo sostiene nuestro RA y el 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 señala que: “nace lo subjetivo 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 Maurizio Ferraris, y de su defensa a la ontología orientada a los objetos. De hecho, el mismo autor sostiene que es posible una *Nueva hermenéutica para un Nuevo realismo*.<sup>61</sup> Y será la hermenéutica analó-

<sup>61</sup> 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- IIF - Seminario de Hermenéutica: *Una Nueva hermenéutica para un Nuevo realismo*.

gica de Mauricio Beuchot, pues a diferencia de gran parte del campo hermenéutico —que se empeña en realizar afirmaciones del tipo de: “no existen hechos, sólo interpretaciones”, o “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 externa, y la ontología que nos circunda, sino que se emplea en un trabajo ineludible: el de explorar en profundidad la ontología estableciendo taxonomías y determinaciones necesarias para por fin, darse a la tarea crítica e interpretativa. En palabras del mismo 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”.<sup>62</sup> 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 la confusión entre el ser y el saber, o bien, con lo que particularmente denomino, un paroxismo epistemológico.

### *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 exacta-

<sup>62</sup> Cfr. M. Ferraris, “Entrevista a Maurizio Ferraris: Reconstruir la de-

mente en un mundo, no en dos, o en tres, o en diecisiete”.<sup>63</sup> Y, he aquí la premisa fundamental del RA de la cual he hablado anteriormente: dar con la realidad. Sólo “encontrándonos”<sup>64</sup> 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 e 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 párrafo “Objetos”—, aunque no desde una mirada solipsista, subjetiva o privada, sino desde un enfoque público y social.

construcción bajo la bandera del realismo”, en M. Ferraris, *Introducción al Nuevo realismo*, Neuquén-Argentina: Círculo Hermenéutico, 2014, pp. 97-115.

<sup>63</sup>J. Searle, *La construcción de la realidad social*, ed. cit., p. 19.

<sup>64</sup>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 contraponién-

Hoy vivimos tiempos de colapso de la discursividad, del relato, de la trama, en fin, del lenguaje en todos sus aspectos reductivos. Ciertamente el lenguaje es (cualquier tipo de lenguaje –LSA, por ejemplo– que nos sirva de instancia comunicativa), quien nos acerca al mundo y a los otros, y nos posibilita al cambio y la transformación.<sup>65</sup> Con todo, no por esto 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 modificar 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, es fundamental el terreno de la práctica concreta. Si bien, y tal como lo plantea la psicóloga argentina Rosa Nassif, discutir si el mun-

dose 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.

<sup>65</sup> Existe ciertamente un inconveniente muy grande con respecto al LSA, pues no cuenta con escritura, razón por la cual su campo de normatividad queda escriturado por el universo oyente. Véase al respecto Código Civil de la República Argentina, Título XI: De los sordomudos, Art. 153 y ss.

do es o no objetivo, existe o no independientemente de nosotros, no tiene mucho sentido, no obstante, 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 clara demarcación “continuaremos comprando baratijas teóricas y filosóficas desprevenidamente”.<sup>66</sup>

### *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 así la cuestión, el estatuto de objetividad no se pierde un céntimo, pues todo procedimiento de construcción social, por subjetivo que sea, 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. 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).

<sup>66</sup> Cfr. R. Nassif, *¿Es posible conocer la realidad? Nuevos y viejos debates en el siglo XXI*, Buenos Aires: Cinco, 2011.



Hablar sobre 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,<sup>67</sup> o bien, que no es más que una construcción de nuestro lenguaje, y que por tanto, sólo bastan las palabras, las categorías y los conceptos, las 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 que así fuese, pero lamentablemente no lo es. Y el RA se afirma sobre la realidad y no sobre los puros anhelos. Este punto deja entrever, quizás, la condición básica y el paroxismo más radical de gran parte de la filosofía postmoderna, la cual se inscribe en una suerte de textualismo fuerte,<sup>68</sup> según el cual “nada existe fuera del texto”.<sup>69</sup> Tomo aquí esta expresión literalmente,

<sup>67</sup> Hago referencia a un tipo de realismo fuerte.

<sup>68</sup> Según la tesis del textualismo fuerte, los objetos físicos o naturales son construidos socialmente.

<sup>69</sup> Sin duda, hago 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 postmodernos. 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.

tal como gran parte de sus lectores lo ha hecho, incluso cuando el mismo Derrida había expresado sus verdaderas intenciones.<sup>70</sup> John Searle ha sido un encarnado opositor de esta expresión, pero sin contemplar las aclaraciones que más tarde realizó el propio Derrida.<sup>71</sup> Para completar este punto, resulta sumamente valiosa la conversación que entabla el mismo Derrida con Ferraris,<sup>72</sup> en donde el primero aclara qué quiso decir al respecto, 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 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

<sup>70</sup> Derrida aclara esto en J. Derrida, *El gusto del secreto*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

<sup>71</sup> 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 superferrolítica 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 aún inexistentes en favor de una conclusión que parece prepóstera?”. J. Searle, *La construcción de la realidad social*, ed. cit., p. 169.

<sup>72</sup> J. Derrida – M. Ferraris, *El gusto del secreto*, ed. cit.

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 mío 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”.<sup>73</sup>

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.<sup>74</sup> Más aún, la misma noción de huella pone freno al giro hacia el lenguaje.

### *Construccionismo*

Según el construccionismo social, nosotros construimos el mundo.<sup>75</sup> ¿Cómo? Con nuestra mente, y de manera relacional. De acuerdo con esto, todo y cuanto nos rodea es el resultado de una construc-

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>74</sup> Cfr. M. Beuchot, *Hermenéutica analógica, ontología y mundo actual*, México: Démeter Ediciones, 2013, p. 128.

<sup>75</sup> K. J. Gergen- M. Gergen, *Reflexiones sobre la construcción social*, Madrid: Paidós, 2011.

ción social. Pero, ¿acaso construimos mental y relacionamente los árboles, los automóviles, los trenes, los edificios, el sol, las estrellas, la luna y demás objetos naturales? 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 los construccionistas sociales tampoco se trata de *lo que es* —que 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 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 enfo-

que sostienen, a diferencia del conservadurismo extremo, 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. Estos, desde sus propias construcciones mentales, se sienten capaces así, de crear el mundo y abrirse camino hacia un “mundo más feliz”.

No cabe duda que la propuesta constructivista 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 entregarse 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, 2. 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*.<sup>76</sup>

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 y deseos personales. O sea, contrario a lo que sostiene el pensamiento construccionista, según el cual nada hay más allá de la experiencia subjetiva y relacional; de nuestro “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

<sup>76</sup>Esta característica de “negatividad” por el mismo Ferraris no deja de ser analógico, ya que este 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.

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 interpretaciones (epistemología). La realidad existe por fuera de la experiencia subjetiva, aunque no por ello immaculada 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”.<sup>77</sup> 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. Existe aquí, una pauta más profunda y comprometida que en el

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 12.

correlacionismo. Ahora bien, resulta al menos curioso, preguntar al mismo Gergen, o a cualquier defensor de esta corriente reflexiva, 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 constructorista responderá: “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 fuere), afirmase con fuerza literal, que “el hombre es lobo del hombre”. Efectivamente, ninguna manifestación deseante, o interés particular, puede transformar la realidad factual que lo enfrenta; y es que un ser humano en tanto que objeto físico y natural, es para uno y para todos, simplemente esto: un ser humano.

Con todo, esto último, lejos de cerrar el camino a una transformación posible —como sostienen los constructoristas en objeción al realismo—, abre el campo interpretativo, de reflexión y acción para todo tipo de cambio, pero de un cambio real, y no



simplemente mental. Asimismo, dar con la realidad y no solamente con nuestros puntos de vistas, nos libra para diferenciar entre el 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,<sup>78</sup> 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 nuestro punto de vista personal. Con todo, al Tamagotchi de Bandai puedo dejar de alimentar sin que los problemas golpeen a la puerta como sí el abandono fuese hacia la mascota familiar.

El RA sostiene que, sin abandonar la fuerza

<sup>78</sup> ¡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.

construccionista y sus buenas intenciones, es preciso siempre atender a la ontología y a 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 trasponearse 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”.<sup>79</sup>

### *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 –justamente por los caminos que ha tomado– carece de una teoría del objeto. “Los postmodernos, 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

<sup>79</sup> Clara alusión a M. Foucault en *Las palabras y las cosas*.

de unos sujetos omnipotentes”.<sup>80</sup> Para servirnos de categorías que ya hemos venido trabajando, afirmo ahora 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; característica que señala el modo más esencial de nuestra vida cotidiana. Dicho esto, es preciso que hablemos ahora, sobre una teoría del objeto, tan necesaria para la filosofía, como para nuestra cultura.

La taxonomía que aquí utilizaré es tomada de los estudios realizados por Ferraris, en su reformulación de la Teoría del objeto del filósofo austriaco Alexius Meinong (1853-1920),<sup>81</sup> y que redefino para el RA –véase objetos ideales– desde la analogicidad de la teoría del propio Beuchot.

Esta alternativa divide el campo ontológico en tres regiones bien delimitadas: 1. objetos físicos,

<sup>80</sup> M. Ferraris, *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*, Barcelona: Marbot, pp. 78 y ss.

<sup>81</sup> A. von Meinong, “Über Gegenstandstheorie”, en Id., *Gesamtausgabe* (Graz: Akademische Druck – und Verlagsanstalt, 1971), vol. II.

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.<sup>82</sup> 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 e ideales. Claramente se ve esto en el tratamiento que los construccionistas o los mismos postmodernos han hecho con respecto 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, 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 a la taxonomía de Ferraris— se 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 relacionalmente (téngase por caso, un matemático), y aquellos que no están determina-

<sup>82</sup> Para un tratamiento más amplio sobre este punto véase M. Ferraris *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*, ed. cit.

dos por un espacio y un tiempo, y que por tanto, son independientes del matemático, el lógico o el geómetra que los descubrió.<sup>83</sup> 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, 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

<sup>83</sup> 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, sostiene que ciertamente existen objetos ideales que son descubiertos, 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 se encuentran bajo dependencia espacio-temporal, y otras no.

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.

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 primordiales. Si bien, y tal como lo vengo exponiendo desde el RA, la realidad se aborda epistémicamente, es preciso atender a sus caracteres ontológicos que, por cierto, tienen mucho que decir 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 al-

canza plena independencia de nuestros deseos, voluntades o ambiciones individuales. En este sentido, es importante ver la posibilidad de cambio o ruptura ontológica que existe en el plano epistemológico y social. En otras palabras, 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, nos obliga”. Pero antes de ingresar en este punto, comencemos por el título de este capítulo que extiendo 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 es-*

*crito 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 en 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 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.<sup>84</sup> Veamos en qué sentido la escritura se vuelve un elemento fundamental de nuestra ontología y por ello mismo, de nuestra realidad circundante. Finalmente mostraré en qué sentido tanto la escritura, como el registro son analógicos.

Ejemplifiquemos. Para la efectuación objetiva de un matrimonio será 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.

<sup>84</sup> Aquí contamos al menos con dos interpretaciones posibles: 1. O bien, nada es tan líquido como lo plantea Bauman, o bien, 2. las cosas se han vuelto líquidas justamente por descuido de la realidad y de sus objetos constituyentes.



Bien registrado el asunto, contamos ahora 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 habita la inscripción, condición necesaria (aunque no suficiente) de la constitución del hecho social? Bien sabemos que nada se registró en ningún papel. Tan sólo ha sido cuestión de acto e intencionalidad; o también, del acto y la 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 de la escritura tal como la concebimos en un sentido corriente y habitual, co-

mo 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), 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.<sup>85</sup>

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”.<sup>86</sup> Nuevamente aquí debe acentuarse el pasaje que nos transporta de la esfera de lo privado a la esfera de lo público, y del cual ya hice mención ante-

<sup>85</sup> La escritura resulta en este caso, de alguna u otra manera, el remedio para el olvido o la memoria.

<sup>86</sup> M. Ferraris, *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*, ed. cit., pp. 181-182.

riormente. 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 en voluntad y se resuelven en una intencionalidad colectiva; cuando ha quedado inscrito el obrar de ambos contribuyentes, algo ha quedado presente frente a estos, 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.<sup>87</sup> 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 la-

<sup>87</sup> 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 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.

do 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. El archivo habla.

### *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, y la tesis de una realidad en estado de licuefacción es ciertamente aceptable teóricamente, sin 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 concreta. Más claramente, ningún sujeto puede evadir las resistencias y obligaciones materiales y objetivas que el mundo y la realidad les coloca ante sí. De sostener 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—,<sup>88</sup> 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. Por su parte, el RA sostiene que no es 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

<sup>88</sup>“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. Afirmo que 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?”, R. Rorty, *Escritos Filosóficos*.

de realidad no se diferencia demasiado de cuento para niños.<sup>89</sup> La objetividad está en el mundo, en el ambiente, en 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 dar por cierto, 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 en deseos y en puros anhelos, de espaldas a la realidad cotidiana, pues es compromiso obligado atender a nuestra realidad contextual, de manera política

<sup>89</sup> 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 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.

y filosófica. En este sentido, sostengo —a diferencia de Rorty— que se responde a la comunidad y la cooperación social, no sólo desde esta vehemente solidaridad, sino también, *dando* en el centro de la realidad objetiva, de nuestro mundo externo. Y esto se aprecia 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.

### *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 de 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 de la pura problematización (como actualmente sucede en amplios campos de la disciplina, y en todos sus niveles académicos) resulta, tanto o más problemático, que el univocismo propio de la metafísica de la presencia.

## Normas

Decir que somos arrojados al mundo evidencia así, cómo lo nuevo cae en lo viejo. De la misma manera que evidencia que no construimos el mundo en relación direccional que va del sujeto al objeto  $[S \rightarrow O]$ , como sí, en una relación que va en una orientación completamente contraria  $[S \leftarrow O]$ . Por otro lado, decir que somos arrojados al mundo señala a este como totalidad abstracta muy 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 cuadrículado, 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.”<sup>90</sup> Por

<sup>90</sup> M. Foucault, “Por sí mismo”, doc. <https://www.youtube.com/>



bien o por mal, la normatividad ejerce fuerza causal sobre nosotros, y esta influencia causal y normativa del mundo 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 señala al pensamiento, partiendo del objeto, o bien, de la realidad misma [ $S \leftarrow O$ ], y no inversamente [ $S \rightarrow O$ ]. Este segundo esquema, de tipo constructorista puede llevarnos a caer en la falacia de la mente-dependencia o el correlacionismo. 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 acrílicos que no hacen

más que responder al marco de la normatividad, aún cuando esta no condice con la realidad factual.<sup>91</sup> 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 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, intencional. Esto –y retomando lo planteado anteriormente– que *prima facie* se presenta como una trivialidad, carga con 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, podemos preguntarnos, ¿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?

<sup>91</sup> Hay aquí un punto crucial para la ontología social, y la teoría del documento y la inscripción, en donde queda sobre manifiesto su parte positiva y negativa, sus beneficios y sus perjuicios.

La manera de abordar el asunto, desde el RA, es primeramente, atender a la “realidad ontológica” antes que a la “realidad epistemológica”, discursiva, y por esto, 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 un amplio campo 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 postmodernos 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. Tan-

to el pensamiento, como las ideas fuertes debían ser debilitados. Piénsese por caso en el *Pensiero debole* de Gianni Vattimo.<sup>92</sup> 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 realidad misma, haciendo de esta una “realidad”. Luego, toda 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 ina-

<sup>92</sup> 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”.

ceptable violencia o de infantil ingenuidad, pretendiendo tratar como real lo que, en la mejor de las hipótesis, es 'real'".<sup>93</sup> En conclusión, de esto se trata este procedimiento que reduce la realidad, lo que es, a la mofa, presentándolo como un engaño al que es preciso quitar el velo.

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 proceso 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 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 De-

<sup>93</sup>M. Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, ed. cit., p. 7.

leuze 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".<sup>94</sup>

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. Es en esta pluralidad que 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 a 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, en los últimos años, a colisionado con la realidad, con ciertas verdades que se resisten al discurso filosófico de

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 8.

lo políticamente correcto. Es necesario, para tratar el asunto de la verdad con mayor rigurosidad, 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 lo he 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”.<sup>95</sup> 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

<sup>95</sup> Cfr. R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona: Paidós, 2001.

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”.<sup>96</sup> 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, 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. Dicho esto, el lugar de la verdad —tal como ya dijimos— será en los juicios, pero su criterio será el de la correspondencia o adecuación 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 mundo

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 25.



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.<sup>97</sup> 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. Esto significa 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 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 vir-

<sup>97</sup> Véase A. Tarski, “Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen”, *Studia Philosophica* (1935), 261-405.

tud 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”.<sup>98</sup> 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 perder atención a 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”.<sup>99</sup> 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 intencio-

<sup>98</sup> P. Engel, *¿Qué es la verdad? Reflexiones sobre algunos turismo*s, Buenos Aires: Amorrortu, 2008, p. 47.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 43.

nes, deseos, o sistemas de creencias particulares, por útiles o ventajosos que estos nos resulten. No hace falta una profunda reflexión para dar cuenta 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*.<sup>100</sup> 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 *phronesis* o la prudencia equilibrada, nos dice que el

<sup>100</sup> 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.

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. 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”.<sup>101</sup>

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 en-

<sup>101</sup>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.

tre 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 (construccionismo analógico); la imposición y resistencia de esta, también los tiene.

### *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.<sup>102</sup> Vemos aquí una nueva concepción que nos acerca al asunto de la verdad: la *alétheia*, según la cual

<sup>102</sup> De hecho, sería un reduccionismo emparentar la relación sujeto/objeto, tal como ha sido expuesta por la teoría del conocimiento, o la tradición metafísica, con la compleja relación existente entre el Dasein y el ente.

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*. 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, pragmática), y la teoría de la verdad como desocultamiento o *alétheia*.

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 »”.<sup>103</sup>

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 ella impregna las palabras y las cosas, en el modo y el lugar en el que ella acontece”.<sup>104</sup> 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

<sup>103</sup>M. Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, ed. cit., p. 96.

<sup>104</sup>R. Rodríguez, *Del sujeto y la verdad*, Madrid: Síntesis, 2004, p. 142.

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 párrafo 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.<sup>105</sup>

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”.<sup>106</sup> Sin embargo, aún aceptando la historicidad y

<sup>105</sup> 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'”.

<sup>106</sup> Es por esto mismo que Heidegger entiende que el *ser* del *Dasein*



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 cotidianeidad 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 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.<sup>107</sup>

sólo puede ser definido por 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*.

<sup>107</sup>Véase Capítulo: “Tiempo” en este mismo libro.

## *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 –la 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”.<sup>108</sup> 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 in-

<sup>108</sup> M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: FCE/UNAM, IIF, 2008, p. 33.

terpretación, 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 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 lectoris*, pero sin olvidar, ni dejar al margen, la *intentio auctoris* 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.<sup>109</sup>

En cierta ocasión<sup>110</sup> sostuve que sólo rescatando en parte, pero en una parte suficiente, la inten-

<sup>109</sup> Así es que “1. no es posible una interpretación adecuada [...] sin primero ligar en relación de inmanencia el elemento al sistema, lo particular a lo general, el 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 equívocidad, 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.

<sup>110</sup> Hago alusión a mi capítulo “La intencionalidad del autor”, en M. Beuchot – J.-L. Jerez, *Dar con la realidad*, ed. cit., pp. 163-182.

cionalidad 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.

### *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 establecen 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

firμες 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 básico que parezca, no sobra esta aclaración en tiempos de apremio y precipitación, en donde cualquier tipo de registro, por simple que resulte, exige detenimiento y atención.

En conclusión, nuestro RA bien puede entenderse 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”.<sup>111</sup> Este conflicto se entiende muy bien con aquel que Ricoeur señaló bajo el nombre de “conflicto de las interpretaciones”,<sup>112</sup> 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, consciente 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 de *interpretación*. Tal como sabemos, la hermenéutica es la teoría o la disciplina encargada de la interpretación de

<sup>111</sup> H.-G. Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, (trad. de Agustín Domingo Moratalla), Madrid: Tecnos, 2007, (3ª ed.), pp. 41 y ss.

<sup>112</sup> P. Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires: FCE, 2008.

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”. Así, 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”.<sup>113</sup>

Efectivamente la historicidad debe pensarse desde nuevos ángulos, aunque no por ello, este nuevo páramo del pensamiento debe ser el del epistemologismo, es decir, el de una ausencia total de demarcación entre la realidad y el saber –en todas sus

<sup>113</sup>M. Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, (trad. Jorge Pérez de Tudela), Madrid: Akal, 2000, pp. 219.

prácticas discursivas— sobre esta.<sup>114</sup> En consecuencia, la toma de conciencia 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 he señalado 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”.<sup>115</sup>

<sup>114</sup> 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. Asimismo, 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).

<sup>115</sup> J. Derrida - M. Ferraris, *El gusto por el secreto*, Buenos Aires: Amo-



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 su 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 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)”.<sup>116</sup> Véase que en cualquier caso –y aún siendo del todo concientes sobre las implicancias de la 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.<sup>117</sup>

rrortu, 2009, p. 159.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p.160.

<sup>117</sup> 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*

Habita en el núcleo duro del RA una fuerte intención 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.<sup>118</sup> El problema con esto es que tal como he 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* socio-económicos 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

<sup>118</sup>“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.

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.<sup>119</sup>

La premisa fundamental del RA invita a desmantelar 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

<sup>119</sup> Actualmente en Argentina “cuando el Gobierno habla de «modelo» no pretende 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.

de legalidad societal. Y tenemos aquí una clara evidencia: que no es este un ámbito de gratuitas y man-sas interpretaciones.

### *Ética*

En este anteúltimo capítulo intentaré mostrar que varios de los puntos tratados en este pequeño libro 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 la existencia del “mundo externo”). 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 es preciso dar con la realidad; 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 impone 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”.<sup>120</sup> 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, nos interpela en nuestros actos. El *registro*, la inscripción —siempre en su carác-

<sup>120</sup>H. Putnam, *Ética sin ontología*, Salamanca: Alpha Decay, 2013, p. 43.

ter fuertemente analógico— nos obliga. La palabra empañada nos obliga. Y debemos pues, responder a ella. Será en los grados de atención depositados en esta inscripción, 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 aquella que sugiere 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? Y, *dar la palabra* no puede continuar siendo un simple acto sin ninguna consecuencia ética. “Dar la 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 vuelve, en su acto de donación, 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 aún al autor, al lector, sin por ello entregar todo en manos de uno en detrimento del otro.

## *Princeps analogatum*<sup>121</sup>

Presento este último capítulo como anexo de último momento. En el mismo se plantea de manera clara y precisa la relación S-O, lo lingüístico y lo extralingüístico, y la necesidad de que todo lo dicho sobre la realidad en nuestras filosofías –o en todo ámbito del lenguaje– sea medido con la realidad misma.

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 a la verdad. En este último capítulo pondré el acento en esta segunda lógica (de atribución) con el fin de mostrar cuál es el *princeps analogatum* del Nuevo Realismo analógico.

Propongo trasladar nuestras categorías de análisis: ontología y epistemología, con sus correspondientes significados, a un lenguaje más banal, aunque no por ello menos significativo. Hablemos ahora de realidad (ontología) y relato (epistemología). Una vez determinado esto puedo adelantar, desde el RA, que el analogado principal no puede ser otro que la realidad misma, y no así, los infinitos

<sup>121</sup> Retomo en este apartado una ponencia presentada en México, en el *Décimo Coloquio de Hermenéutica Analógica*. J.-L. Jerez, “Relato y realidad”, *Décimo Coloquio Internacional de Hermenéutica Analógica*, México: Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 14, 15, 16 de octubre de 2014.

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),<sup>122</sup> 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. 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 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 —y tal como lo he señalado en uno de los capítulos precedentes— el construccionismo social, y 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

<sup>122</sup> 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.



hace posible. Si el analogado principal no se determina dentro del universo epistemológico (quiero decir, fuera de toda correspondencia con el universo ontológico), es porque allí (en la epistemología) nos encontramos 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. Es claro que somos una sociedad de individuos, y que todos y cada uno de nosotros somos individuos de *iure*, por ley. 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 índices estadísticos.

Ya en la *Introducción al Nuevo realismo*, 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”.<sup>123</sup> 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”.<sup>124</sup> 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 invitan a la acción. ¿Quién establece los permisos y prohibiciones? La realidad misma –que en este trabajo he relacionado con la noción de “contexto”–, que tampoco debe reducirse a un simple (o complejo) campo de sentido. Claro que esto 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 los deseos vinculantes. Dicho esto, el analogado principal es la realidad externa, allí reside el ser y la verdad.<sup>125</sup> Este *ambiente*, esta realidad, o contexto, no sólo ejerce resistencia, negatividad o determinación con respecto a nosotros, también nos invita y nos dice que sí. En esta invitación residen pues las posibilidades de cam-

<sup>123</sup> M. Ferraris, *Introducción al Nuevo realismo*, ed. cit., pp. 61 y ss.

<sup>124</sup> E. Grüner, “Foucault: una política de la interpretación” (Introducción), en M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, Revista Eco, n.º 9-113/5, Bogotá, Colombia.

<sup>125</sup> Esto, contrariamente a la tesis según la cual el lenguaje es la morada del ser.

bio y transformación.

De acuerdo a lo dicho hasta aquí, cada uno de todos nuestros relatos refieren a la realidad (claro está), pero la veracidad de este referir no puede ser dictaminado por aquel que crea el relato, por sus intereses o intencionalidades, sino por la neutralidad de 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 surfeamos 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.<sup>126</sup>

Si bien el discurso hermenéutico me muestra

<sup>126</sup>Tal como se ha visto, no se defiende, desde un Realismo Analógico, una correspondencia biunívoca entre lo lingüístico y lo extralingüístico, sino más bien una correspondencia analógica que logre atender tanto a tradicionales teorías de la verdad (pragmática, correspondencia, coherencia), como también así, a la verdad herme-

apertura, en la práctica concreta y cotidiana se vive la constante negación de un relato por sobre otro. 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 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 una pretensión unívoca, según la cual se busca ajustar la realidad circundante al relato que más convenga. El conflicto de las interpretaciones, puesto en manos del campo epistemológico, puede traducirse hoy, como una entrega a los medios de comunicación (de los aparatos de propaganda política, por ejemplo), que ciertamente no tienen ningún interés, ni de conflicto, ni pluralidad, ni mucho menos de equivocidad o de “caos emancipador”, tal como lo señaló Vattimo en varios de sus trabajos.<sup>127</sup> Lo que los medios enuncian sobre la realidad no tiene ninguna intención de ser una interpre-

néutica o heideggeriana, más conocida como *aletheia*. Véase 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.

<sup>127</sup>Según Vattimo: “a. en el nacimiento de una sociedad posmoderna los *mass media* desempeñan un papel determinante; b. estos caracte-

tación más entre tantas; quiere mostrar *lo que es*, y no lo que se *cree sobre lo que es*. En este sentido, afirmo que la interpretación, en manos de los medios de comunicación, como de cualquier otro centro de poder, carga con toda pretensión de univocidad ontológica en el discurso. Cada uno de estos relatos —que por cierto emergen de un discurso conceptualmente bastante unificado: democracia, pluralidad, diferencia, diversidad, tolerancia, múltiples voces, y otras tantas banderas— se verían muy gusto si las noticias de todos los medios conformasen un todo unívoco controlable.<sup>128</sup>

rizan tal sociedad no como una sociedad más «transparente», más conciente de sí misma, más «iluminada», sino como una sociedad más compleja, caótica incluso; y finalmente c. precisamente en este «caos» relativo residen nuestras esperanzas de emancipación”.

<sup>128</sup> Ya hemos visto que la pretensión de univocidad en el relato, hace que este se confunda con la realidad. Esto ha sido identificado por Ferraris bajo el nombre de Falacia del Ser-Saber, según la cual el *ser*, queda confundido con aquello que *sabemos* o *creemos saber* sobre lo que es. La realidad se confunde con el relato, y se entregan nociones como la de “verdad” u “objetividad”, según la construcción del relato que corresponda.



## AGRADECIMIENTOS



He presentado este libro, tal lo indica su título, como una introducción a los elementos fundamentales del Realismo analógico (RA), el cual parte siempre de la realidad antes que del sujeto, de su discurso y sus múltiples configuraciones. Parte siempre de la resistencia y la invitación, caracteres centrales de nuestra ontología, antes que de cualquier voluntad epistémica. Con todo, no se queda en *lo dado*, como sí en una articulación dinámica y analógica –por cierto, del todo realista– entre los objetos y los sujetos: he aquí la interacción. Dicho esto último, la ontología del Realismo analógico está orientada a los objetos, o si se quiere, al *ser* de estos, más no, al *ser sin más*, a ese tipo de irrealidad indecible que por definición no puede más que llevarnos hacia la equivocidad o el nihilismo pasivo o netamente reactivo. Espero haber precisado con toda claridad los componentes centrales del Realismo analógico, que incluso atiende y

defiende con mayor cuidado —al menos esa es su intención— a la realidad cotidiana que nos circunda, que al realismo, en todas sus posibles vertientes epistemológicas.

Van mis agradecimientos, primeramente a Verónica Mariana Abate, *sine qua non*. A mi gran maestro y amigo Mauricio Beuchot, quien desde su hermenéutica analógica nos ha despertado del sueño dogmático, pero sin dejarnos caer en una pesadilla escéptica. Y a todos los que han contribuido a reforzar ciertas posturas del RA a través de lecturas, aportes y del diálogo sostenido: Rocío Hernández, Juvenal Cruz Vega, Napoleón Conde Gaxiola, Jorge Enrique González Rojas, Luis Eduardo Primero Rivas, Raúl Antonio Buendía Chavarría. Y, sin ninguna duda, a todos aquellos que son mi pie de apoyo y mi alegría: Catalina Díaz, José Jerez, Amelia Fentini, Mara Lombardo, Ana Laura Jerez, Valentín Cáceres, Roberto Abate, Claudia Corbould, Olivia Abate Corbould, Miguel Ángel Silva Mazuquelles, Adrián Omar Lauría. Y a mis queridos abuelos Rosa Alí y Ramón Domínguez, por vivir, de alguna u otra manera, en mi memoria y mi corazón. A todos ellos van mis más cálidos y sentidos agradecimientos.

José Luis Jerez



## 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.

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: Círculo Hermenéutico, 2013.

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

BEUCHOT, M., *Hermenéutica analógica, ontología y mundo actual*, México: Démeter 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: Bru-guera, 1980.

DERRIDA, J., *De la grammatologie*, Paris: 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: Amorrortu, 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.

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: Amorrortu, 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 Fona), 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: Anthonpos, 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.

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 Interdisciplinaria 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.

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.

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.

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

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.

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.

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

RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona: Paidós, 1991.

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.

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

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), *Comu-*

*nismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*, 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.



Esta edición de *Introducción al Realismo Analógico*,  
de José Luis Jerez, se terminó de imprimir  
en el mes de marzo de 2015,  
en La Imprenta Ya, Av. Mitre 1761 - Florida  
Buenos Aires - Argentina.