





## EL GIRO ONTOLÓGICO



# EL GIRO ONTOLÓGICO

JOSÉ LUIS JEREZ (Comp.)

MAURIZIO FERRARIS - MAURICIO BEUCHOT

FRANCISCO ARENAS-DOLZ - JUAN ANTONIO

GÓMEZ GARCÍA - LUIS EDUARDO PRIMERO RIVAS

STEFANO SANTASILIA - SARAH DE SANCTIS

JORGE ENRIQUE GONZÁLEZ - NAPOLEÓN CONDE

GAXIOLA - EUGENIA MICHELLE GONZÁLEZ LÓPEZ



CÍRCULO  
HERMENEUTICO

COMITÉ EDITORIAL

---

Jean Grondin, *Universidad de Montreal, Canadá.*  
Maurizio Ferraris, *Universidad de Turín, Italia.*  
Mauricio Beuchot, *Universidad Nacional Autónoma de México.*  
Jesús Conill, *Universidad de Valencia, España.*  
Graham Harman, *Universidad Americana de El Cairo, Egipto.*

Título: El Giro Ontológico  
Maurizio Ferraris - Mauricio Beuchot  
Coordinador: *José Luis Jerez*

---

Ferraris, Maurizio  
El Giro Ontológico / Maurizio Ferraris; Mauricio Beuchot - 1a ed. Buenos Aires: Círculo Hermenéutico, 2015.  
230 p.; 23x15 cm.

ISBN 978-987-45956-0-7

1. Filosofía. I. Jerez, José Luis, comp., II. Título.  
CDD 190

---

Diseño y maquetación: Departamento de Diseño Círculo Hermenéutico

EL GIRO ONTOLÓGICO  
Maurizio Ferraris / Mauricio Beuchot  
José Luis Jerez (Coord.)

© 2012, Círculo Hermenéutico  
Ciudad de Buenos Aires (CABA) - 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

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

## Tabla de contenidos

PRESENTACIÓN .....	09
Realismo Trascendental	
<i>Maurizio Ferraris</i> .....	13
La propuesta de un realismo analógico-icónico	
<i>Mauricio Beuchot</i> .....	43
Realismo en acción	
<i>Francisco Arenas-Dolz</i> .....	55
Por qué el realismo contemporáneo no es sólo otro “ <i>ismo</i> ”	
<i>Sarah De Sanctis</i> .....	83
¿Qué <i>cosa</i> es la ontología?	
<i>José Luis Jerez</i> .....	95
Lo real y su comprensión. Los significados de un sentido coherente	
<i>Luis Eduardo Primero Rivas</i> .....	117
Hermenéutica analógica y nuevo realismo. Contrapuntos para un diálogo I	
<i>Stéfano Santasilvia</i> .....	139
Fundamentación hermenéutica del análisis cultural	
<i>Jorge Enrique González</i> .....	153

Fundamentos para una ontología jurídica a la luz de una hermenéutica analógica <i>Juan Antonio Gómez García</i> .....	175
El turno ontológico de la hermenéutica jurídica analógica Napoleón Conde Gaxiola .....	193
La extranjería: una resistencia Eugenia Michelle González López .....	213
LOS AUTORES .....	221



## Presentación

“Cut the pie any way you like,  
'meanings' just ain't in the *head!*”

H. Putnam

Este libro, como tantos otros, es un emergente del estado de situación, más o menos definible, por el que atraviesa la filosofía en la actualidad, aunque también así, la cultura en su generalidad. Este *Zeitgeist* (espíritu de la época) se identifica, ante todo, por cargar en su núcleo un giro hacia el realismo y la ontología; y no sólo hacia una “ontología fundamental”, de impronta hermenéutica, como quería Heidegger, sino a una ontología orientada a los objetos, la cual ha quedado relegada al ámbito de la ciencia o —y esto desde la filosofía—, a la esfera de la inautenticidad de nuestra existencia.

De alguna manera bastante explícita, y por cierto, analógica —tal como el filósofo Mauricio Beuchot nos presenta el concepto de analogía— este giro viene a sostener que hay tanto contenido e información estimular en los hechos como en las interpretaciones, y que la extensión es condicionante causal de la intensión, y no viceversa. Tal como lo dice Putnam, en contra de las teorías internistas, la intensión no determina a la extensión. De aquí que resulte tan importante retomar estudios sobre los objetos, tal como lo ofrece el *Nuevo Realismo*<sup>1</sup> de Maurizio Ferraris; el *Realismo Analógico*<sup>2</sup> elaborado por Beuchot y por mí, o el *Realismo especulativo*<sup>3</sup> de Graham Harman. Lo mismo vale

<sup>1</sup> M. Ferraris, *Manifiesto del Nuovo Realismo*, Roma-Bari: Laterza, 2012.

<sup>2</sup> M. Beuchot – J.-L. Jerez, *Manifiesto del Nuevo Realismo Analógico*, Neuquén- Argentina: Círculo Hermenéutico, 2013.

<sup>3</sup> G. Harman, *Hacia el realismo especulativo*, Buenos Aires: Caja Negra, 2015.

para el ámbito de la Estética y de la sensibilidad, por lo que resulta de sumo valor la elaboración, por ejemplo, de una perceptología. Estos son estudios que han quedado solapados por la filosofía de los últimos tiempos, la cual al parecer ha entregado todo al ámbito de la cultura (en forma de culturalismo) y de la interpretación (en forma de hermenéutica, en exigencia de universalidad).

Este *Giro Ontológico*, que también es un giro hacia el realismo, se presenta entonces como un síntoma de cierto agotamiento con respecto al posmodernismo, el cual se ha empleado, mediante una infinidad de estrategias retóricas, en decir adiós a la verdad, a la objetividad y también así, en despedir a la realidad, o en el mejor de los casos, a reducirla a una totalidad de redes que sólo puede ser aprehensible desde su correlación con el sujeto que la piensa, la dice o representa. Por este agotamiento, este viraje hacia la realidad ya es un hecho del todo manifiesto, y entre varias cuestiones, viene a dar cuenta de las insuficiencias de los dogmas del construccionismo posmoderno, según los cuales la realidad, indiscriminadamente de tratarse de una montaña o de una promesa; de un título o una camilla, no es más que una construcción social (y textual) y por tanto, manipulable según la conveniencia de cada quien; y que la verdad y la objetividad son, en última instancia, conceptos inútiles, por lo que mejor sería librarse de ellos.

El nuevo realismo contemporáneo —que se presenta en los once ensayos que dan forma a este libro—, atiende y defiende a la realidad, incluso antes que al realismo en sus tantas versiones epistemológicas. Del mismo modo que se resiste al irrealismo en todas sus versiones modernas o posmodernas, como por ejemplo, el correlacionismo, el construccionismo, el culturalismo (véase Ferraris en este libro). Otro hecho manifiesto es que este giro hacia el realismo, abre cada vez mayores debates alrededor de todo el mundo, y es discutido por numerosos e ilustres pensadores, como John Searle, Umberto Eco, Hilary Putnam, Mauricio Beuchot, Gianni Vattimo, entre otros. En estas discusiones, como en los ensayos que dan forma a este libro, se expone este cambio de época.

Con todo, el nuevo realismo contemporáneo no es tan sólo un movimiento de resistencia al construccionismo extremo, como al epistemologismo equivocista, como sí una invitación a establecer un suelo firme que posibilite una filosofía seria, comprometida, analógica –y puedo decir–, de tinte hermenéutico. De hecho, sería un error contraponer (como han querido hacer algunos erróneamente) este giro ontológico, a la filosofía hermenéutica. El mismo Ferraris sostuvo, en cierta ocasión, que su *Ontología social* es un intento de volver útil a la hermenéutica.

Sin extenderme ya, en esta breve introducción queda abierta una invitación a reflexionar sobre este giro que –tal como ya he dicho anteriormente– hoy se presenta con toda la fuerza de una evidencia; una evidencia que está aquí, frente a nosotros, en la realidad, con toda verdad y objetividad, para ser interpretada, reelaborada y reescrita.

Agradezco enormemente la colaboración de Maurizio Ferraris y de Mauricio Beuchot quienes han contribuido con este libro. Del mismo modo que agradezco a Francisco Arenas-Dolz; a Sarah De Sanctis; a Luis Eduardo Primero Rivas; a Stefano Santasilvia; a Jorge Enrique González, a Juan Antonio Gómez García; a Napoleón Conde Gaxiola y a Eugenia Michelle González López, quienes han hecho posible el libro que aquí se presenta.

*José Luis Jerez*



# Realismo Trascendental<sup>1</sup>

Maurizio Ferraris  
University of Turin  
LabOnt (*Laboratory for Ontology*)

Tratando de unificar mis posiciones sobre el realismo,<sup>2</sup> me propongo en este artículo delinear las características de lo que llamo “realismo trascendental”, o sea, un realismo que no se limita a sostener (como sucede en el realismo negativo) que hay partes de la realidad que son independientes del pensamiento, sino que afirma que hay partes del pensamiento y de la acción que emergen de la realidad, y que la realidad es la condición de posibilidad (el trascendental) del conocimiento y de la acción.

La exposición examina tres posiciones.

La primera es la del antirrealismo en su forma imperante en los últimos dos siglos, más o menos acentuada del idealismo trascendental, que califico como “epistemologismo”, desde el momento en que su carácter fundamental consiste en hacer depender la ontología (aquello que es) de la epistemología (aquello que sabemos o creemos

<sup>1</sup> Agradezco la valiosos comentarios de Jacopo Domenicucci; Vincenzo Santarangelo y Enrico Terrone, y como siempre, a Sarah de Sanctis –prueba viviente del hecho de que el mejor lector es el traductor, y que, aunque sólo sea por esto, es necesario encontrar al mejor traductor.

<sup>2</sup> Al respecto, M. Ferraris, *Documentality*, New York: Fordham University Press, 2009. O. M. Ferraris, *Manifesto of New Realism*, Suny University Press, New York, 2012. O. M. Ferraris, *Introduction to new realism*, London: Bloomsbury, 2014

saber acerca de lo que es). Para el epistemologismo, por lo tanto —y esta circunstancia fue menos relevante de cuanto sería legítimo esperar— el saber es condición de posibilidad del ser. Y en este sentido se trata (aunque esta circunstancia no resulte relevante en su generalidad) con un idealismo trascendental, para el cual las representaciones son la condición de posibilidad de lo real.

La segunda es la del realismo negativo, o sea, la reacción estándar al antirrealismo. Para esta posición que defino “ontologismo”, desde el momento en que hace valer los derechos de la ontología respecto de la epistemología, hay partes del ser que son independientes del saber, y la prueba de esta circunstancia es el hecho de que la realidad opone resistencia respecto a nuestros esquemas conceptuales (de aquí la definición de “realismo negativo”: la realidad aparece como una negación a los conceptos). Esta posición tiene el mérito de reducir las pretensiones del idealismo trascendental, pero no puede responder a la pregunta: “¿cómo es posible el conocimiento del mundo?”, ya que simplemente se limita a señalar el error, el fracaso, la resistencia.

De aquí la necesidad de lo que llamo “realismo positivo”. Su punto de partida es una observación muy simple. Tenemos infinitas pruebas de la coexistencia, al interior de un mismo ambiente, de seres con esquemas conceptuales muy diversos, aparatos perceptivos, conocimientos y habilidades. Esta interacción (porque se trata principalmente de una acción, más que de un conocimiento) no puede depender ciertamente de la hipotética epistemología de seres incluidos en un ambiente; y puesto que esta interacción no está destinada al fracaso (como debería ser en la hipótesis de un realismo puramente negativo), debemos, necesariamente, concluir que la realidad está dotada de una positividad autónoma, lo que posibilita estas interacciones, y luego, en un proceso de emergencia, prestaciones complejas y conocimientos.

En este sentido, deviene legítima la posición del realismo trascendental, como la suma del realismo negativo y el realismo positivo. De acuerdo a esta (inversión de la posición del idealismo trascendental) la realidad se presenta como la condición de posibilidad del conocimiento.

IDEALISMO TRASCENDENTAL

El antirrealismo es un epistemologismo, o sea, una confusión entre ontología y epistemología. El epistemologismo fue el carácter dominante de la filosofía de los últimos dos siglos, y es una variante más o menos fuerte del idealismo trascendental,<sup>3</sup> esto es, de la tesis según la cual las representaciones (ideas del empirismo) son las condiciones de posibilidad de la realidad.

*Idealismo representacional*

Acotar, por tanto, el “idealismo representacional” a la tesis (que voy a expresar en la primera sección de este trabajo) según la cual:

(2) “La posibilidad de representar X es condición de posibilidad (no suficiente) de su existencia”.

Obviamente, esta tesis puede ser articulada de muchos modos, que examinaremos en detalle, pero que en realidad es otra variable del trascendentalismo, y de su equívoco constitutivo, o sea, la “falacia trascendental”:<sup>4</sup> la confusión entre ontología (aquello que es) y la epistemología (aquello que sabemos, o creemos saber sobre lo que es). Es una confusión muy natural, algo muy similar al “error de estímulo”, por el cual a un sujeto le piden que cierre los ojos y que responda a la pregunta: “¿qué ve?”, y responde: “no veo nada” (cuando en realidad ve fosfenos, imágenes consecutivas, etc.). El sujeto no está dando una descripción, está proponiendo una teoría

<sup>3</sup> Como ha sugerido Richard Rorty. Véase, R. Rorty, Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism, en *The Monist* 64 (2):155-174, 1981.

<sup>4</sup> M. Ferraris, Goodbye, Kant! Albany, NY: SUNY Press, 2004. Una variante de la falacia trascendental es lo que Stove [D. Stove, Idealism: a Victorian Horror Story (Part II), en *The Plato Cult and Other Philosophical Follies*, Oxford, Blackwell, 1991: 135-178] ha definido como “el peor argumento del mundo”: “It argues from the fact that we can know physical things only under our own mental forms to the impossibility of knowing physical things at all”.

ingenua de la visión: el ojo es como una cámara, cuando el lente está cerrado no hay nada, o hay la oscuridad perfecta. Desde este punto de vista, otra variación del error de estímulo es la boutade que Ramsés II no murió de tuberculosis debido a que el bacilo de la tuberculosis se aisló por Koch en 1882.

Sin embargo, si se reflexiona sobre las implicaciones metafísicas de esta falacia, nos damos cuenta que se trata de una fe ciega (o más bien una hipótesis no investigada) acerca de la existencia de un espíritu independiente de la materia, capaz de reproducir las representaciones y, a través de ellas, las cosas. Es precisamente por este motivo que —como trataré de demostrar en las siguientes páginas— creo que el idealismo representacional es la forma contemporánea del idealismo trascendental, aunque con menor audacia (en el idealismo representacional, existe de hecho, a diferencia del idealismo trascendental, la exclusión de la esfera natural del discurso filosófico) y una aparente indiferencia acerca de las implicaciones reales de sus supuestos metafísicos.

### *Correlacionismo*

La forma más amplia y genérica del idealismo representacional es lo que se ha llamado recientemente “correlacionismo”,<sup>5</sup> según el cual:

(2) “La condición necesaria (no suficiente) de la existencia de X es la cognoscibilidad por parte del sujeto”.

Se dice que el correlacionismo no es capaz de dar cuenta de la existencia de una realidad preexistente al sujeto, aunque un correlacionista radical podría sostener que Dios nos creó durante unos segundos con todos nuestros recuerdos. En mi opinión, el fracaso más grave del correlacionismo está en la incapacidad de responder a una objeción solipsista. Si, de hecho, el correlacionista estaría en lo cierto, tendríamos al menos tantos mundos mentales como sujetos, y resultaría

<sup>5</sup> Q. Meillassoux, *After Finitude*, London: Bloomsbury, 2006.



inexplicable el pasaje de un mundo mental a otro. De hecho, el mundo del correlacionismo es una mónada: un sujeto que se representa un objeto a su propio interior: tratamos con el mundo representado por Kant en la refutación del idealismo, prueba del hecho de que incluso la perspectiva kantiana, a pesar de sus intenciones realistas, es una variante del idealismo trascendental.

Una mirada más cercana, por lo tanto (y voy a desarrollar este punto por extenso en la tercera parte de este artículo), más que en la preexistencia, el correlacionismo encuentra su obstáculo fundamental en la interobservación,<sup>6</sup> y –sobre todo– en la interacción:<sup>7</sup> en donde varios sujetos concuerdan o se comprometen en observar un mismo objeto; en donde los seres humanos y otros seres vivientes interactúan en un mismo espacio. Al querer explicar esta circunstancia desde el correlacionismo, se haría mediante una armonía preestablecida. Como veremos, este es mi argumento principal en favor del realismo trascendental. Por el momento, no intento realizar este aspecto en sus implicaciones positivas, sino que me limito a ilustrar las consecuencias negativas para el correlacionista. Visto que este último no puede pensar que la interacción esté garantizada por propiedades de los objetos, y otros actores humanos u otros seres animales que son independientes de la correlación, deben sostener que la garantía viene por los sujetos, de hecho, desde el sujeto.

En este sentido, el desarrollo lógico del correlacionismo es el constructivismo. Con esto intento decir que el correlacionismo no se limita a sostener que los objetos son conocidos sólo en correlación con los sujetos, sino que los objetos son, de alguna manera, contruidos por estos. Si, de hecho, la correlación no es constitutiva de los objetos, entonces la tesis de fondo del correlacionismo se limita a una tautología: cuando veo la pantalla de esta computadora, estoy viendo la pantalla de esta computadora (dependencia epistemológica). Si la tesis correlacionista quiere decir algo significativo, entonces debe apuntar a transformarse en una tesis constructivista, por la cual, al ver esta pantalla, hago depender su existencia de mí (dependencia ontológica).

<sup>6</sup> P. Bozzi, *Fisica ingenua*, Garzanti, Milano, 1990.

<sup>7</sup> M. Ferraris, *Experimentelle Ästhetik*, Vienna: Thuria und Kant, 2001.

### *Constructivismo*

La tesis fundamental del constructivismo es:

(3) “La condición necesaria (no suficiente) de la existencia de X es su construcción por parte de un sujeto”.

Decir que el mundo exterior está construido por el sujeto significa sostener que hay una relación de dependencia con respecto al sujeto (o, más problemáticamente, respecto a los agregados del sujeto). Si el correlacionismo se vio obligado a transformar la correlación en dependencia, el problema del constructivismo es el de aclarar en qué consiste esta dependencia, y qué tan fuerte es. Desde este punto de vista, existen esencialmente tres tipos de dependencia, de la más fuerte a la más débil, o nula: la dependencia causal, la dependencia conceptual, la dependencia representacional.

### *Dependencia causal*

La dependencia causal es la dependencia ontológica por la cual:

(4) “La condición suficiente de la existencia de X es su causación de parte de un sujeto”

El único filósofo que, según mi conocimiento, había sostenido la dependencia causal, es el italiano Giovanni Gentile que, a diferencia del idealismo de Berkeley, o sus reelaboraciones contemporáneas,<sup>8</sup> no pretende que la causa de las representaciones sea Dios, sino el sujeto cognoscente. Su argumento consiste en afirmar que,<sup>9</sup> desde el momento en que la realidad es pensable sólo con el pensamiento, concebir la realidad significa, primero, concebir el pensamiento, y que por tanto, es absurdo el concepto de realidad material. Lo cual es un absurdo, porque asume que es real sólo lo que está efectivamente pre-

<sup>8</sup> P. Bozzi, *Fisica ingenua*, Garzanti, Milano, 1990.

<sup>9</sup> M. Ferraris, *Experimentelle Ästhetik*, Vienna: Thuria und Kant, 2001.

sente en mi pensamiento (y, con una típica falacia trascendental, supone que la única forma de relación con lo real sea el pensamiento, con exclusión de la percepción o la acción), lo que vuelve irreal todo lo que no está presente a mi pensamiento, comenzando con la teoría de la dependencia y su inventor.

Si esto fuera cierto, tendríamos abiertamente consecuencias absurdas. Debido a que no habría ninguna diferencia entre introspección y conocimiento del mundo externo; todas las cosas del pasado, desde los dinosaurios a los sumerios, estarían presentes como los pensamientos que piensan; todas las cosas del futuro no serían menos presentes que las cosas pasadas (y por tantos, sería menor la diferencia entre posible y real); toda cosa que el teórico de la dependencia causal ignore (y tiene razones para creer que no son pocas) serían inexistentes; en cambio, existe todo lo que el teórico de la dependencia causal piensa, pero sólo en el momento exacto que lo piensa.

### *Dependencia conceptual*

Para evitar controversias abiertas de la dependencia causal, los idealistas a veces hablan de “dependencia conceptual”.

(5) “La condición necesaria (no suficiente) de la existencia de X es la conceptualización por parte de un sujeto”.

Esta tesis es uno de los posibles resultados de la expresión de Kant: “Las intuiciones sin conceptos son ciegas”. La cual puede, sin embargo, ser interpretada de dos modos. En forma débil, por la cual sin el concepto de dinosaurio no reconoceríamos a un dinosaurio si lo viéramos. Y en forma fuerte, que sin el concepto de “dinosaurio” no veríamos a un dinosaurio si lo viésemos. Cuando se trata de defender a Kant se dice que intencionaba la forma débil: el concepto es reconstructivo respecto de la experiencia general. Pero si realmente entiende la forma débil, su filosofía sería sólo una epistemología, y no una ontología, llamada a fundar (en función antiescéptica) no sólo la

posibilidad del conocimiento, sino también la certeza objetiva del conocimiento. Si la filosofía trascendental creía que respondía de manera convincente a las objeciones del escéptico, es porque tenía la intención de que el concepto es constitutivo respecto de la experiencia en general.

El defensor de la dependencia conceptual se encuentra en un callejón sin salida. La dependencia conceptual fuerte (ontológica) se debe a la dependencia causal y está sujeta a las mismas críticas. La dependencia conceptual débil (epistemológica) no es una dependencia. De hecho, es banalmente falso decir que el *Tyrannosaurus Rex* depende de nuestros esquemas conceptuales, al igual que es banalmente falso que la palabra “*Tyrannosaurus Rex*” dependa de nuestros esquemas conceptuales. También es trivialmente cierto sostener que la palabra “*Tyrannosaurus Rex*” es muy útil para nuestro conocimiento del *Tyrannosaurus Rex*. Pero no es menos cierto sostener el hecho de que ningún *Tyrannosaurus Rex* supo nunca de su ser llamado “*Tyrannosaurus Rex*”, y que no le ha impedido tener exactamente todas las características de un *Tyrannosaurus Rex*.

### *Dependencia representacional*

Esta consideración basta para refutar a la dependencia conceptual débil, que Rorty ha llamado “dependencia representacional”,<sup>10</sup> por la cual:

(6) “La condición necesaria (no suficiente) de la existencia de X es la representación por parte de un sujeto”.

Respecto de la dependencia conceptual, la dependencia representacional tiene la característica de ser programáticamente vaga. Mientras que la dependencia conceptual sostenía que las intuiciones son dependientes de los conceptos, la dependencia representacional sugiere que nuestro vocabulario ejerce alguna influencia en el mundo exter-

<sup>10</sup>R. Rorty, “Charles Taylor on Truth”, en Id., *Philosophical Papers*, III, Cambridge UP, 1998.

no. A pesar de esto, las dificultades de la dependencia conceptual se repiten tal cual. De hecho, o “dependencia representacional” significa que el nombre “dinosaurio” depende de nosotros, y entonces no es dependencia en algún sentido estricto. O significa que el ser del dinosaurio depende de nosotros. Pero entonces, ¿cuando había dinosaurios y no estábamos allí, no había dinosaurios?<sup>11</sup> Si tratamos de dar una forma concreta a la dependencia representacional, nos damos cuenta que detrás del término técnico se esconde, a diferencia que en la dependencia causal y la dependencia conceptual, una confusión entre ontología (aquello que es, y es independiente de nuestras representaciones), y epistemología (aquello que sabemos o creemos saber sobre lo que es, y que puede depender de nuestras representaciones, sin que por esto se trate de representaciones verdaderas).

### *Culturalismo*

Vale la pena observar una circunstancia de interés. Como hemos visto, y si queremos evitar las contradicciones, la dependencia representacional es una dependencia puramente nomenclatoria: afirma que el nombre de los objetos conocidos dependen del sujeto que conoce. Sin embargo, los representacionistas se comportan como si esta pseudo-dependencia fuese una dependencia real. ¿Cómo es posible?

Para que esto suceda, es necesario que se proceda a una radical redefinición de la tarea de la filosofía, que no está interesada, en modo alguno, en la naturaleza (un ámbito que no por casualidad la filosofía de los últimos dos siglos ha mantenido en silencio),<sup>12</sup> sino sólo en la cultura, considerada como una segunda naturaleza.<sup>13</sup> Es evidente que en este punto se puede suponer que la “dependencia representacional” es una genuina dependencia, y en efecto, algunas intuiciones parecen guiarnos en este sentido: en el mundo social, en

<sup>11</sup> D. Marconi, D., “Realismo minimale”, en *Subrkamp*, 2012.

<sup>12</sup> I. H. Grant, *Philosophies of Nature after Schelling*, Continuum, 2008.

<sup>13</sup> J. McDowell, *Mind and World*, 1994.

particular, cambiar vocabulario parece cambiar la realidad, siguiendo la vía trazada por la neo-lengua Orwell.

Volveré más tarde a este punto que no es cosa pacífica como sostienen los representacionistas. Me limito por el momento a señalar que esta actitud está en la base del éxito de la versión contemporánea del idealismo trascendental que defino como “culturalismo”. El supuesto de fondo del culturalismo es:

(7) La condición necesaria (no suficiente) de la existencia de X es su significación cultural.

Slogan filosófico difundido en el ambiente continental, como “el lenguaje es la morada del ser” (Heidegger), “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” (Gadamer), “*il n’y a pas de hors-texte*” (Derrida), son otras tantas formulaciones de (7). Pero el culturalismo puede incluso rastrearse en la tesis analítica como aquella según la cual no se encuentran percepciones sino creencias (Davison), o que el mundo está construido propiamente como una obra (Goodman), o, ahora –con Quine–, que “*To be is to be the value of a bound variable*” (¿existe realmente una diferencia respecto con “*il n’y a pas de hors-texte*”?). El mismo fisicalismo, aunque utilizando una retórica diferente, se refiere a una eficacia causal del vocabulario. En todos estos casos, aparece en ellos un *esse est concipi*, por lo cual se confunde el lenguaje adoptado para describir la realidad, con la realidad misma; la carta con el territorio.

Sin embargo, si la tesis fisicalista sufre evidentes problemas, el primero de los cuales es el reduccionismo, la tesis culturalista goza de una ventaja de posición. El culturalista, de hecho, parece defender tesis demasiado exigentes desde el punto de vista ontológico, porque configura, aunque vagamente, una dependencia causal del mundo, desde mundo del lenguaje, de los textos y del mundo de la cultura. Sin embargo, en base a lo que acabamos de ver, esto no es una dependencia causal, sino una dependencia representacional –entonces, no es una dependencia en ningún sentido estricto del término. Se trata de una pseudo-dependencia presentada como una dependencia, pero con tal claridad que permite dar un estatuto a la cultura sin chocar frontalmente con el sentido común.

*Idealismo trascendental*

El culturalismo no tiene un compromiso ontológico claro, pero se comporta como si este compromiso ontológico (de tipo implícitamente antirrealista) fuese evidente. Esta estrategia se manifiesta normalmente en la afirmación que dice que el problema del realismo o del antirrealismo ha sido superado, o que se trata de una tercera posición a la del realismo y el antirrealismo,<sup>14</sup> que de hecho es la estrategia más común en los debates sobre el nuevo realismo. Aunque el compromiso ontológico explícito es débil, el compromiso ontológico implícito es muy fuerte, y consiste en la tesis (que reproduce integralmente el correlacionismo, evitando sin embargo —como hemos visto— aclarar la naturaleza de la dependencia):

(8) “No hay sujeto y objeto; es la conjunción de sujeto y objeto”.

O, en otros términos:

(9) “No hay ontología y epistemología; es la conjunción de ontología y epistemología”.

Lejos de ser ontológicamente modesta, esta tesis es extremadamente ambiciosa (y no menos desafiante, en última instancia, que la sostenida por la dependencia causal). A continuación se describe el proceso cognitivo, aquello por lo cual un sujeto conoce un objeto (epistemología), como aquello que es conocido (ontología), y que, en retrospectiva, hace a la distinción entre conocimiento del mundo externo e introspección. No se tiene en cuenta que entre el ser y el saber hay una asimetría esencial, que es constitutiva tanto del ser como del saber. De hecho, sino hubiesen regiones enteras del ser (todos los objetos natu-

<sup>14</sup> G. Harman, *Introduzione a Goodbye*, 2014. “Continental philosophy is not yet willing to give up its traditional game of pretending to be neither realist nor anti-realist. Even a formidable thinker as Slavoj Žižek tells us with a straight face that materialism means the external world does not exist— and that he is not an idealist!”.

rales y todos los objetos ideales) no habría posibilidad de conocimiento, pues siempre saber es saber de algo, *κατὰ τινοῦς*.

Sobre todo, desde el punto de vista ontológico, (8) y (9) plantean una dificultad crucial, porque la única manera coherente de defender la tesis de la correlación entre conocedor y conocido como la única forma de existencia (*esse est concipi*, de hecho), es abrazando un idealismo que ve algo en la materia que no existe antes del espíritu, ya que es evidente que la relación tiene lugar en la mente, y no en el mundo. La diferencia del idealismo del siglo XIX y aquel del siglo XX, es mucho menor de cuanto lo considera Rorty, con la dificultad adicional que el idealista del siglo XX se ve obligado a abrazar contemporáneamente un credo naturalista (en la vida, por ejemplo, cuando decide ir al médico y no al chamán) y un credo idealista (cuando escribe). Sosteniendo que el espíritu (y su versión secularizada como epistemología) es la condición de posibilidad de la ontología, el idealismo representacional se presenta, en efecto, como un idealismo trascendental.

### *Realismo trascendental*

Contrariamente al idealismo, la posición que llamo “realismo trascendental” es sensible a la diferencia entre la observación y la introspección. Por lo tanto, afirma que el observador observa algo que es observado diferente e independiente del observador. La tesis es realista en cuanto presupone una realidad diversa del conocimiento, una realidad que no depende del sujeto, en cualquiera de los modos ilustrados anteriormente: el conocimiento no limita lo que es. Y, es trascendental, porque es esta realidad distinta del conocimiento, la condición de posibilidad (ontológica y semántica) del conocimiento: si el conocimiento no se refiriese a algo diferente del conocedor, si la epistemología no se refiriese a una ontología diversa respecto de sí mismo, entonces, la palabra “sujeto”, “objeto”, “ontología” y “epistemología” no podrían tener sentido, o a lo mejor serían sinónimos inexplicables. Para el realismo trascendental la nieve es blanca, sí y sólo sí, la nieve es blanca, independiente de la proposición de “la



nieve es blanca”. De hecho, es banalmente cierto observar que el conocimiento de la realidad es fruto de un proceso constructivo. En cambio, es banalmente falso decir que la realidad es el resultado de un proceso constructivo. La tesis del realismo trascendental suena de este modo:

(10) “El conocimiento es conocimiento de algo diferente e independiente de sí mismo, de lo contrario, no sería conocimiento”.

Obviamente en este punto se trata de responder a la pregunta: ¿cómo conocemos aquello que hay? Evidentemente esta es una pregunta diferente al interrogante ontológico, que es: ¿qué hay? Dado que, sin embargo, resulta poco interesante saber que hay algo sin saber lo que es, y visto que para responder a este interrogante es necesario aclarar en qué modo conocemos lo que hay, en las siguientes páginas me gustaría ilustrar mi concepción de “realismo negativo”, y de “realismo positivo”, que se entienden como las dos caras del realismo trascendental. El realismo negativo muestra la autonomía de la ontología respecto de la epistemología (y, por tanto, se desarrolla un argumento metafísico); el realismo positivo muestra inversamente la derivación de la epistemología de la ontología (y, por lo tanto, se desarrolla un argumento trascendental).

### REALISMO NEGATIVO

Si el idealismo trascendental es un epistemologismo, o sea, que hace depender el ser del saber, el realismo negativo es un ontologismo, en la medida en que pretende mostrar (por la vía precisamente negativa) la independencia del ser del saber. Defendiendo esta independencia, el realismo negativo motiva el asunto de fondo del realismo trascendental enunciado en (10): al menos existen algunos objetos del mundo independiente de nuestro pensamiento, y esto se experimenta, justamente, cuando estos objetos se resisten a nuestro pensamiento. Si esta tesis (ampliamente probada por la experiencia ordinaria) es cierta, entonces se revela inmediatamente falsa (9): tenemos, de hecho, un gran número de casos en los cuales la ontología existe

independientemente de la epistemología. En las páginas siguientes voy a realizar una revisión rápida antes de pasar al contenido positivo del realismo trascendental.

### *Resistencia y existencia*

La llamada “Ley de Alexander” hace depender la existencia de la causalidad, pero sospecho que esconde un presupuesto epistemológico (“Plutón existe porque es causa de las irregularidades de la órbita de Urano”). Desde el punto de vista ontológico se puede limitar a reconocer el requisito. De aquí derivo mi versión específica del realismo negativo, cuya tesis fundamental ontológica es:

(11) Existir es resistir en un ambiente, es decir, ser inenmendable.

Si, de hecho, afirmamos<sup>15</sup> que:

(12) Existir es existir en un campo de sentido.

De hecho, representamos las posiciones 7-9: existir es tener sentido, no hay ontología sin epistemología, no existe el conocedor y lo conocido, sino su relación. Lo cual es claramente un epistemologismo: ser es ser significativo, es decir, ser pensado o interactuado en forma inteligible o inteligente.

Sin embargo, no puede ser (y es lo que sucede la mayoría de las veces) una existencia sin sentido, ya que no hay ontología sin epistemología. La tesis de la resistencia afirma que lo real es el extremo negativo del saber, porque es lo inexplicable y lo incorregible, pero también es el extremo positivo del ser, porque es lo que se da, que existe y se resiste a la interpretación, y que a la vez la hace verdadera, distinguiéndola de una imaginación o de una *wishful thinking*.

De esta “resistencia” tenemos numerosas variaciones genéricas: (1) Regularidad. ¿Si no existe el mundo externo, como se explica

<sup>15</sup> M. Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*, 2013.

la regularidad del mundo? ¿Por qué la humanidad, por lo general, y sobre todo, tan dividida, aceptaría una armonía culturalmente construida y certificada por la ciencia? ¿Cómo se puede probar que la regularidad es humaneamente una inclinación del hombre, y no (aristotélicamente) una propiedad del mundo? (2) Sorpresa. Que decepciona mis expectativas, y sin embargo, es mucho más extraño que la regularidad. También esto es algo difícil de justificar ante la ausencia de un mundo externo (en la forma que se quiera calificar al mundo externo). (3) Opacidad. Un mundo dependiente de nuestros marcos conceptuales no sólo no explica la sorpresa, sino tampoco la opacidad de nuestro saber, las frustraciones de muchas de nuestras experiencias, la vanidad y la tenacidad de muchas de nuestras esperanzas. (4) Irrevocabilidad. Que yo no encuentre ahora restos de dinosaurios no implica que los dinosaurios no existieron, así como no puedo dudar de la *Sboab*. Hacer depender los dinosaurios de nuestros pensamientos es sólo una ocurrencia del negacionismo.<sup>16</sup>

### *Inenmendabilidad y diferencia*

La superioridad popperiana de la falsación sobre la verificación es, en última instancia, la reflexión epistemológica de la condición ontológica fundamental: distinto de la epistemología, que está perennemente disponible a la corrección, la ontología es inenmendable, y un cuervo negro no se convertirá en blanco bajo la teoría que sostiene que todos los cuervos son blancos. Por lo tanto, desde el punto de vista ontológico, la resistencia se manifiesta como inenmendabilidad: el hecho de que aquello que nos enfrenta no puede ser corregido o cambiado por el mero uso de las representaciones. Puedo saber o no saber que el agua es H<sub>2</sub>O, de todos modos va a mojar, y no puedo eliminar con el sólo pensamiento que el hidrógeno y el oxígeno, en cuanto tal, estén mojados. Esta inenmendabilidad permite (en negativo) establecer todas las diferencias esenciales que son descuidadas por el idealismo representacional: entre la experiencia y la ciencia, la

<sup>16</sup> Dummett, 2006; M. Ferraris, *Manifesto of New Realism*, ed. cit.

realidad y la verdad, lo individuos y las clases, la percepción y el pensamiento, el mundo externo y el mundo interno, el objeto natural y el objeto social, la construcción y la dependencia.

### *Experiencia y ciencia*

La primera y fundamental diferencia que ha impulsado mi razonamiento, es aquella entre ontología y epistemología, o sea, y declinando esta disminución en términos de conocimiento, una diferencia entre experiencia y ciencia. Esta diferencia puede ser dividida en cinco puntos.

1. La importancia del lenguaje y la escritura, en la ciencia como un hecho intrínsecamente social, resulta difícilmente contestable. Publicar o perecer es quizás una aberración académica de los investigadores individuales, pero que construye un imperativo categórico para la ciencia que, como obra colectiva y progresiva, necesariamente requiere del intercambio comunicativo (oral o escrito) y el almacenamiento y la tradicionalización de los descubrimientos. Nada de esto se aplica a la experiencia, que puede llevarse a cabo sin ninguna comunicación, sin registro, sin necesidad de rendimiento lingüístico.
2. La intrínseca historicidad de la ciencia no es más que un corolario de la consideración precedente. Se tiene su propia ciencia en la medida en que cada generación pueda sacar provecho de los resultados de todas las generaciones anteriores, mientras que la experiencia puede tener lugar fuera de toda historicidad.
3. En cuanto a la libertad, es evidente que la ciencia constituye una acción deliberada. En cierto punto de la historia intelectual de alguna de las civilizaciones se comenzó con algún tipo de actividad científica, que han evolucionado con libertad, aunque en muchos casos se responda a presiones de necesidades prácticas. Esta génesis podía no haber tenido lugar nunca, y que las cosas sean así está demostrado por el hecho de que en otras civilizaciones no han conocido un

desarrollo científico, y que otras han desarrollado una ciencia muy diferente de la nuestra. Aquí, de nuevo, la comparación con la experiencia es esclarecedora, porque las experiencias manifiestan una constancia intercultural, y no aparecen como el resultado de una elección deliberada.

4. Tendiendo a la infinidad, la ciencia más prestigiosa es aquella que tiene más larga historia, y un gran futuro por delante, es decir, aquella que mejor responda a la idea de conocimiento como desarrollo hacia el infinito. Nada de esto se puede decir de la experiencia, la cual no sólo no se proyecta como infinita (su plazo no podrá ser superior a la de la vida humana), y tampoco se concibe como progresiva.
5. Por último, con respecto a la teleología, el punto es muy simple. La ciencia es una actividad deliberada, la experiencia no, es simplemente algo que ocurre, y, de acuerdo con (11), también puede llevarse a cabo con total falta de sentido.

### *Realidad y verdad*

La distinción entre ciencia y experiencia tiene evidentes repercusiones en el plano de la verdad. Para el realismo trascendental la condición de la verdad de una proposición es que (de acuerdo con 10) lo que predica la proposición es verdad independiente de la proposición. Se trata de una solicitud minimalista. Contrariamente al realismo más extremo (que se podría definir como “hiperrealismo”), el realismo trascendental tiene sobre la verdad, la misma posición que un antirrealista como Dummett.<sup>17</sup> El hiperrealismo asume que el principio de bivalencia vale incondicionalmente: o bien es cierto que Julio César hablo con Bruto el día antes de los Idus de marzo, o no es cierto que habló, independientemente del hecho (1) que lo sepamos o no, (2) que sepamos cómo podríamos saberlo, o no, (3) que en principio sea comprobable, o no. El realista trascendental, al igual que

<sup>17</sup>M. Dummett “Realism”, en *Truth and Other Enigmas*, London: Duckworth, 1963, pp. 145-165

el antirrealista dummettiano, acuerdan en (1), dudan sobre (2), y no aceptan (3). El motivo de las dudas sobre (2) y el rechazo de (3) difieren del antirrealista dummettiano. Si este último los excluye porque la verdad de las proposiciones depende de la posibilidad de ser probadas, el ontologista la excluye porque sostiene que el hecho de que la verdad de la proposición dependa de la posibilidad de ser probadas es un epistemologismo que reintroduce la falacia trascendental.

Si las cosas son en estos términos, hay una diferencia entre verdad y realidad, que se puede precisar a través de la distinción entre dos tipos de realidad. La primera es la que yo llamo  $\epsilon$ -realidad, entendiendo con esto una “realidad epistemológica”, y que en alemán se llama “Realität”. Es la realidad ligada a lo que pensamos o creemos acerca de lo que es (por esto la llamo epistemológica), aquella a la que hacen referencia dichos tales (sustancialmente equivalente) como “el yo debe ser capaz de acompañar mis representaciones”, o “ser es ser el valor de una variable vinculada”. El realismo negativo, sin embargo, sugiere que además de la  $\epsilon$ -realidad está la  $\omega$ -realidad (en el sentido de  $\acute{\omicron}\nu\tau\omega\varsigma$ ; uso Omega sólo para marcar una diferencia), la realidad ontológica, lo que los alemanes llaman “Wirklichkeit”, la realidad que produce efectos, independiente del hecho de que la conozcamos o no (un virus o una recesión puede actuar incluso sin nuestro conocimiento, y de hecho es lo que normalmente sucede, lo que no nos autoriza a sostener que no existe).

### *Individuo y clase*

El caso de la verdad no es la única en la que el realismo trascendental revela un realismo moderado. Desde el punto de vista de la ontología, aquello que se resiste son sólo los individuos (objetos, organismos, y todo lo que —explicaré más adelante— interactúa en un entorno). De ello se deduce que sólo los individuos tienen ontología, mientras que las clases poseen epistemología. En este sentido, en una disputa sobre los universales el realista trascendental se desplegaría entre nominalistas o, más exactamente, adoptaría una forma de conceptualismo livianamente moderado: los universales existen en el saber, no en el ser.

*Percepción y pensamiento*

La cuarta diferencia que nos posibilita la inenmendabilidad es aquella entre percepción y pensamiento. El hecho de que, por ejemplo, el pensamiento es incapaz de modificar las ilusiones perceptivas significa que el saber no puede intervenir en el plano del ser, y que por lo tanto, este es independiente del primero. La inenmendabilidad, es por lo tanto, un contenido no conceptual. Y, en consideración de esta circunstancia es que he conferido un peculiar valor ontológico que he recuperado del valor de la estética como teoría de la sensibilidad.<sup>18</sup>

Esto no significa, en modo alguno, que la realidad coincida con la experiencia sensible, ni que la inenmendabilidad se reduzca a la percepción. Significa simplemente que la inenmendabilidad deconstruye la pretensión de una acción ontológicamente constitutiva de los esquemas conceptuales.<sup>19</sup> En el caso de la percepción sólo contamos con un área de particular evidencia, porque experimentamos a veces una antinomia estética respecto de los esquemas conceptuales. Aquí, el argumento de fondo, no consiste en absoluto en sostener que el bastón inmerso en el agua está realmente quebrado, porque aparece quebrado, sino en hacer notar que, aunque no sabemos que el bastón inmerso no está quebrado, no podríamos dejar de verlo quebrado.

*Mundo externo y mundo interno*

La quinta diferencia que desciende del realismo negativo es aquella entre el mundo exterior y el mundo interno. En la perspectiva que defiende, el realismo está indisolublemente unido a la existencia del mundo externo;<sup>20</sup> probablemente en ausencia de mundo externo, la propia noción de “realidad” sería inconcebible. Por supuesto, pensar que hay un mundo externo plantea serios problemas en cuanto a la posibilidad de conocerlo. Pero incluso los problemas más graves

<sup>18</sup>M. Dummett (1963), “Realism”, en *Truth and Other Enigmas*, London: Duckworth, 1978, pp. 145-165.

<sup>19</sup>P. Bozzi, *Física ingenua*, Garzanti, Milano, 1990.

<sup>20</sup>En este caso, a diferencia de M. Gabriel, “Pezzo per Monist”, 2014.

surgen si pensamos que, simplemente, el mundo externo no existe. En efecto, sin recurrir al mundo externo no hay modo, por ejemplo, de distinguir entre la percepción y la alucinación, y expresiones como “Roma” y “ayer por la mañana” carecen de sentido. También parece difícil hablar sensatamente de las “leyes de la naturaleza”, y la idea de ciencia deviene problemática. Finalmente, sin mundo exterior es difícilmente explicable la historia: ¿dónde se llevaría a cabo todo ese conjunto de acciones que requieren de puesta en común de un espacio y de una sucesión de momentos y lugares?

Probablemente las dificultades sobre el mundo externo parecen surgir del hecho de que no se tiene en claro qué se quiere decir con este término. Con “mundo externo” no se entiende un agregado físico-naturalista. Insistir en la identificación entre mundo externo y mundo físico abre la vía al escepticismo, visto que el escepticismo se aplica particularmente bien a los objetos naturales, y en menor medida, a los objetos sociales. Ser traicionado por su pareja es un displacer que ninguna cosmogonía podrá aliviar.

Son parte del mundo externo incluso aquellos pensamientos que son externalizados. Soy el fabricante de algunos de mis pensamientos (no el responsable) en el sentido en que estos pensamientos no serían si yo no estaría allí. Sin embargo, en el momento en que mi pensamiento se comunica o es escrito, entra a ser parte del mundo exterior. De aquí se deduce que:

(13) El mundo exterior es externo a los esquemas conceptuales, e independiente de la voluntad.

### *Objeto natural y objeto social*

La sexta diferencia que el realismo negativo hace posible es aquella entre el mundo natural y el mundo social, y más extensamente, entre objetos naturales, objetos sociales y artefactos. En la perspectiva que defiende el mundo externo está compuesto por el siguiente conjunto de objetos:<sup>21</sup> objetos naturales, que existen en el espacio y en el tiempo

<sup>21</sup> Descrito y analizado en M. Ferraris, *Documentality*, 2009, ed. cit.



independiente de nuestros esquemas conceptuales y de la voluntad del sujeto; los objetos ideales, que existen fuera del espacio y el tiempo independiente de nuestros esquemas conceptuales y de la voluntad del sujeto; los artefactos, que existen en el espacio y en el tiempo, dependiente de los esquemas conceptuales y de la voluntad del sujeto en cuanto a su génesis, pero no en cuanto a su continuación; y los objetos sociales, que existen en el espacio y en el tiempo, dependiente de los esquemas conceptuales del sujeto y de su voluntad.

### *Construcción y dependencia*

Hay una séptima y última diferencia que amerita ser recordada. Los idealistas de la representación no sólo no distinguen entre objetos naturales, sociales, o ideales y artefactos (y por esta posición concluyen en que un simple cambio de vocabulario puede comportar una transformación en cada clase de objetos), sino que no distinguen entre “socialmente construido” y “socialmente dependiente”. Las crisis económicas pueden tener lugar con la misma fuerza y la misma autonomía que las catástrofes naturales, y una recesión puede producirse sin que ningún actor del mundo social tenga la mínima conciencia. Aquí la dependencia de los objetos sociales de los seres humanos es puramente ontológica y negativa, en el sentido en que si no habría humanos no habría ni crisis económicas ni recesiones. Pero de ningún modo se puede hablar de una dependencia epistemológica y positiva. La epistemología social puede tratar de intervenir en el mundo social, y afortunadamente esto sucede con éxito, pero de ningún modo se puede concebir como un mandato. Es simplemente un modo de acercarse a una realidad no menos independiente de aquella que es propia de los objetos naturales. Este aspecto deviene más claro si pasamos a la segunda cara del realismo trascendental, el realismo positivo.

## REALISMO POSITIVO

La hipótesis ontológica que está en la base del realismo positivo<sup>22</sup> consiste en sostener que el ser no es cualquier cosa construida por el pensamiento, como lo demuestra la inenmendabilidad que está a la base del realismo negativo, pero que tiene una positividad que se manifiesta principalmente en la variedad, o sea, en la excedencia de la ontología respecto de la epistemología. El principio fundamental del realismo positivo suena, por tanto, del siguiente modo:

(14) There are more things in heaven and earth, Horatio, Than are dreamt of in your philosophy.

*Emergentismo*

En el realismo positivo se trata de lograr una reversión con respecto a la revolución copernicana. A la pregunta: ¿cómo deben estar constituidos los objetos para ser conocidos por nosotros?, no se responde sosteniendo que el conocimiento es posible a un sistema de esquemas conceptuales y a un aparato perceptivo que media en nuestra relación con el mundo, sino por las características autónomas de los objetos y de los agentes presentes en el mundo. Esta circunstancia viene a configurar un emergentismo, que encuentra en la ontología la condición de posibilidad de la epistemología.

Desde el correspondentismo (en la forma hiperbólica del realismo metafísico) se supone un reflejo pleno de dos entidades distintas. 1:1. ontología y epistemología.

(15) Epistemología  $\leftrightarrow$  Ontología

Visto del construccionismo, al hallar inexplicable la relación entre dos entidades heterogéneas, sugiere más bien un papel constitutivo

<sup>22</sup> M. Ferraris, "Total Mobilization," en M. Ferraris,; L. Caffo, (eds.), *Documentality, The Monist*, Vol. 97, Issue 2, April 2014.

de la epistemología con respecto a la ontología.

(16) Epistemología → Ontología

El emergentismo ve en el pensamiento algo real, y que surge de la realidad, exactamente como las leyes de la electricidad, de la fotosíntesis y de la digestión. Nos tenemos que ver con entidades heterogéneas, pero con una única realidad, en la cual la epistemología se construye a partir de la ontología.

(17) Epistemología ← Ontología.

En este horizonte, la hipótesis darwiniana es más que suficiente para explicar fenómenos tales como la conciencia, el saber y el valor, en cuanto que emergencia de un conjunto de contingencias: ciertamente la evolución podría ir de otra manera, y una variación climática de unos pocos grados harían imposible la *Crítica de la Razón Pura*. Parece muy difícil, desde este punto de vista, pretender que, en cambio, son los principios a priori expuestos en la *Crítica de la Razón Pura* quienes hacen posible este mundo.

### *Interacción*

Me doy cuenta de que todo lo dicho hasta aquí parece puramente especulativo y me recuerda (después de todo, deliberadamente) a la filosofía romántica de la naturaleza. Sin embargo, me gustaría aportar evidencia empírica a esta positividad: la interacción. Una de nuestra experiencia más común es el hecho de interactuar con otros seres con esquemas conceptuales y aparatos perceptivos diferentes de los nuestros (o tal vez sin ningún aparato perceptual), tales como los perros, gatos, moscas, virus, las plantas y los seres inanimados. Dicho esto, sería milagroso considerar que la interacción depende de los esquemas conceptuales y el conocimiento de la interacción.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Este punto abarca, evidentemente, el argumento de Putnam sobre la ciencia (H.

Excluyendo la hipótesis del milagro, nos vemos obligados a admitir que la interacción es posible gracias a las condiciones de un espacio en común, o de objetos dotados de una positividad independiente de nuestras representaciones. Por otra parte, en esto no hay nada de sorprendente, pues estamos hablando de la esfera de la acción, que (a diferencia de lo que asumen los idealistas), la acción no requiere de ningún tipo de saber. En este sentido, deviene legítimo afirmar (incluso sin comprometerse con la hipótesis especulativa tratada anteriormente) que:

(18) “La interacción es posible independiente de la representación”.

Eso es lo que he ilustrado en otra parte bajo el título de “experimento de la pantufla”,<sup>24</sup> mostrando como en una experiencia por demás común, se da una interacción entre seres dotados de esquemas conceptuales, aparatos perceptivos, tamaños y extensiones de vida profundamente diferente. Tal como está estudiado desde la zoología, la capacidad de los superorganismos tales como las termitas, de estructurar articulaciones complejas en total ausencia de un sistema regulador central.<sup>25</sup> Esto es lo que se presenta, y la circunstancia de que no tenemos las herramientas epistemológicas adecuadas para rendir cuenta, no es un argumento a favor de la corta trayectoria del idealismo trascendental.<sup>26</sup>

Putnam, “What is Mathematical Truth,” en Id., *Philosophical Papers*, I, *Mathematics, Matter and Method*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, pp. 60-78.) que defendió contra sus críticos en (H. Putnam, “On Not Writing Off Scientific Realism,” en Id., *Philosophy in an Age of Science. Physics, Mathematics, and Skepticism*, ed. de M. De Caro y D. Macarthur, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2012.). De Caro (M. De Caro, “Review of J. Ritchie, *Understanding Naturalism*”, *International Journal of Philosophical Studies*, 19 (4), 2011, pp. 527–531) defiende este argumento contra una objeción de matriz quietista.

<sup>24</sup>M. Ferraris, “What is Like to be a Slipper”, en *The Dialogue*, n. 1/2002, pp. 164-169. Y, M. Ferraris, *Manifesto of New Realism*, ed. cit.

<sup>25</sup>B. Hölldobler - E. O. Wilson, *Superorganismo*, (trad. it.) Milano: Adelphi, 2010.

<sup>26</sup>De acuerdo con la defensa de Mysterious de McGrinn [C. McGinn, *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World*, Basic books, 2000] ontológicamente materia y conciencia están conectados, pero epistemológicamente no somos capaces de ver cómo sucede esto.

A partir de la hipótesis especulativa de la emergencia y del dato observacional de la interacción, ahora voy a proporcionar la estructura de fondo de la parte positiva del realismo trascendental. Los elementos constitutivos son las nociones de “*affordance*” (la invitación ofrecida por objetos, animales y eventos independientes de conceptos y pensamientos); el ambiente como la suma de las *affordances*; el sentido como producto –posible gracias al registro– del ambiente; la documentalidad (la especialización social del ambiente) como origen de la intencionalidad; la técnica y el espíritu como consecuencia del registro.

### *Affordance*

El espacio en el que las interacciones tienen lugar no es amorfo, una chora platónica. Es un espacio estructurado (“rayado” dijo Deleuze), que propone las *affordances*,<sup>27</sup> para las invitaciones que no pertenecen a los conceptos, sino a los objetos. El pragmatismo tuvo el mérito de insistir en que nuestra relación con el mundo no es sólo cognitiva, sino que comporta acciones; una disponibilidad de parte del sujeto, que no se limita a contemplar, sino que utiliza recursos, que buscan soluciones, transforman situaciones. Sin embargo, esta acción es posible, de acuerdo a la realidad que es primera en llamar.

En primer lugar, los objetos poseen una autonomía que es ampliamente subestimada por el constructivismo que los transforma en una dócil provincia de los esquemas conceptuales.<sup>28</sup> Incluso los niños en edad prelingüística son capaces de segmentar la realidad en objetos, cosa que, en rigor, para Kant no sería posible, puesto que

<sup>27</sup> Para *affordance* o *Aufforderung* cfr. J. J. Gibson, *An ecological approach to visual perception*, Lewin 1926, Fichte, 1796.

<sup>28</sup> De acuerdo con la perspectiva de Object Oriented Ontology, véase G. Harman, *Guerrilla Metaphysics. Phenomenology and the Carpentry of Things*, Chicago: Open Court 2005. O. G. Harman, *The Quadruple Object*, Arlesford, Zero Books, 2010. Harman 2005 y 2010; También R. Bhaskar, *A Realist Theory of Science*, London: Routledge, 2008. O. L. R., Bryant, *The Democracy of Objects*, Ann Arbor, Open Humanities Press 2011. O bien, T. García, *Forme et objet*, Paris: Presses Universitaires de France, 2011.

presumiblemente, estos no poseen el esquema de la substancia, como permanencia de cualquier cosa en el tiempo. Parafraseando a Spinoza, podríamos decir que no sabemos todavía, lo que un objeto puede o no puede, independiente de las determinaciones de la mente.

Desde este punto de vista, en segundo lugar, los objetos manifiestan una dirección de uso, un sentido de deslizamiento, ofrecen la posibilidad y la positividad en que se dan, y no meramente se piensan.<sup>29</sup> Las affordance manifiestan la primera afirmación de sentido. Se trata de literalizar la imagen de Wittgenstein sobre el lenguaje como “caja de herramientas”. Banalmente, una manija invita a ser aferrada, con una propiedad que no está en el sujeto, sino en el objeto. Podemos no quererlo, podemos no pensarlo, pero es así, es más fuerte que nosotros, porque la iniciativa está en la invitación que viene del objeto, que no es un soporte ni dócil ni amorfo, sino un lugar en el cual se concentran cualidad, cantidad, forma, propiedad y –sobre todo– posibilidad.

En tercer lugar, el entrelazamiento de las affordances, junto con la característica fundamental de la materia y del espíritu que es el registro, hace posible la constitución del ambiente, y, al uso interno, al conjunto de prestaciones en la cual en la superficie hallamos a la técnica, a la sociedad, y a aquella forma particularmente compleja de técnica que llamamos “pensamiento”.<sup>30</sup>

### *Ambiente*

Defino “ambiente” a todas las esferas en donde las interacciones tienen lugar, desde el nicho ecológico hasta el mundo social.<sup>31</sup> El ambiente es algo más que el simple campo en el cual se da sentido;<sup>32</sup> es la esfera en la que emerge un sentido como invitación, como interac-

<sup>29</sup> De acuerdo con H. Rickert, *Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare*, 1924.

<sup>30</sup> Analizado en profundidad en M. Ferraris, *Die Seele - ein iPad?* Basel: Schwabe, 2011.

<sup>31</sup> A raíz de Jakob von Uexküll, *Theoretical Biology* (New York: Harcourt, Brace & Co., 1926).

<sup>32</sup> Como lo sostiene J. Benoist, *Reality*, Meta: 2014, pp. 21-27.

ción y como significado. El horizonte de base del realismo trascendental está representado por el ambiente, que se puede definir como sigue:

(19) “El ambiente es la totalidad de las interacciones posibles”.

Debemos pensar al ambiente como un análogo del “espacio lógico” del *Tractatus*, así como la interacción es un análogo ontológico de la “forma lógica del objeto” como pura posibilidad de combinación con los demás objetos. En el ambiente se dan, de hecho, las interacciones entre sujetos, otros seres vivientes y los objetos —objetos que tienen primacía por sobre los sujetos.<sup>33</sup> La elección del término “ambiente” (en lugar de “mundo” o “universo”) se refiere al hecho de que —como he estado justamente señalando—, el espacio más apropiado para una ontología es el ecológico.<sup>34</sup>

### *Sentido*

Aclaremos este punto. El sentido es una modalidad de organización por la cual una cosa se presenta de algún modo. No estamos para dar sentido al ambiente, sino más bien:

(20) “el sentido es en el ambiente y emerge gracias a la iteración”.

Siguiendo a Putnam, defino esta circunstancia “externalismo del significado”. El ambiente es un conjunto grandísimo de competencias sin comprensión,<sup>35</sup> de ontología sin epistemología, de acciones sin representaciones. Pero es precisamente en este ambiente que se da

<sup>33</sup> Harman, 2011.

<sup>34</sup> B. Smith, “Objects and Their Environments: From Aristotle to Ecological Ontology”, en Andrew Frank, Jonathan Raper y Jean-Paul Cheylan (eds.), *The Life and Motion of Socio-Economic Units*, London: Taylor and Francis, 2001, 79–97.

<sup>35</sup> D. C. Dennett, “Darwin's 'strange inversion of reasoning'”, en *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, Vol. 106 Suppl. 1 (16 June 2009), pp. 10061-10065.

(a causa de la abundante información disponible) la emergencia de las affordances, y más tarde, el sentido. Hay una brecha entre los orígenes de la vida y las construcciones culturales: en todos los ambientes nos encontramos con un mecanismo de interacción, rendimiento y registro que progresivamente se eleva a niveles más altos, hasta calificar en el mundo social, en la esfera de los actos, los objetos que llamo documentalidad.<sup>36</sup>

También en este caso filósofos que se consideren abiertamente naturalistas,<sup>37</sup> han propuesto en cuanto a la construcción del mundo social, el horizonte del idealismo trascendental. La realidad social sería el fruto de una construcción en la que en la base descansa una entidad espiritual y general, la intencionalidad colectiva. A la luz de lo que se ha dicho hasta ahora, el realismo trascendental propone un cambio de perspectiva. El recurso a la intencionalidad para motivar la construcción de la realidad social y de la normatividad supone que no somos constructores concientes de la realidad social, o sea, que surge implícitamente de aquellos que crean la norma. Pero el modo esencial en que nos relacionamos con la realidad social no es aquella del legislador, sino la de aquellos que están sujetos a las normas, y esto vale para el legislador en cuanto individuo concreto e histórico.

Esto no vale simplemente para la norma, sino para la intencionalidad y la conciencia: si aceptamos (y parece ser una consideración de sentido común) que la alimentación, la educación, el lenguaje y la cultura juegan un rol constitutivo en la formación de nuestra conciencia, entonces resultará muy difícil afirmar que la intencionalidad es constitutiva de la normatividad y de la documentalidad. No somos nosotros los constructores de nuestros tótems y tabúes: justo por delante de nosotros existen ellos.

<sup>36</sup> M. Ferraris, 2009, ed. cit.

<sup>37</sup> J. R. Searle, *The construction of social reality*, 1995. O bien, J. R. Searle, *Making the Social World*, 2009.



*Intencionalidad*

En este cuadro la noción de “norma”, contrariamente a la visión kantiana, en donde se transforma cada sujeto moral en legislador, aquí esta es recibida desde el exterior, como algo dado y no construido. La expresión “construcción social” aparece problemática para muchos aspectos de la realidad social, donde (como he recordado más arriba) mejor sería hablar de “socialmente dependiente”. Es un hecho plausible que, por ejemplo, relaciones de poder en un grupo social, se derivan de relaciones de dominación en la vida de los animales antes de la hominización. Pero, si las cosas están en estos términos, la expresión “la normatividad es socialmente construida” no es menos inverosímil que la expresión “el macho Alpha es socialmente construido”. En este punto no se puede ya decir que la normatividad es socialmente dependiente (en ausencia de una sociedad es difícil dar sentido al concepto de “normatividad”), pero esto no autoriza a ver en la normatividad el fruto de una intencionalidad colectiva. Por lo tanto:

(21) “La intencionalidad es un resultado de la documentalidad”.

Buena parte de la realidad social tiene orígenes inaccesibles para cualquier tipo de reconstrucción. No podemos, simplemente, asumir que en la ruta filogenética que nos lleva de la vida animal a la vida social, ha habido momentos, probablemente con una gradualidad que llevó millones de años de los cuales nada sabemos (y que obviamente, aún no ha concluido) implementando progresivamente el paso de la naturaleza a la cultura. Pero todo aquello que se sabe de la humanidad se presenta (obviamente, visto que el concepto de humanidad al estado de la naturaleza es contradictoria) como con las normas sociales que ejercen una función de reglamentación con respecto a la intencionalidad colectiva, que por tanto –de acuerdo con el tesis que defiendo– no puede ser visto como la fuente de normatividad, sino como un efecto.<sup>38</sup>

<sup>38</sup> M. Ferraris, “Total Mobilization”, ed. cit., 2014.

*Iteración*

Concluyo con una tesis conjunta del espíritu y la técnica<sup>39</sup> que constituye el núcleo especulativo del realismo trascendental:

(22) “La iteración es la condición de posibilidad del espíritu y de la técnica”.

No se trata de ver en el espíritu algo volátil y separado de la materia, sino más bien el resultado de la inscripción y el registro, dentro y fuera de nosotros, o sea, de algo en donde la materia y la forma son inseparables. Al origen, tanto del espíritu como de la técnica (y del espíritu como técnica), nos encontramos con el registro, como posibilidad de iterar, que está en la base del pensamiento (que está en la memoria como su recurso primero y fundamental) cuanto de la sociedad. Sin registros, inscripciones y documentos no se podría dar el mundo social. La conjunción de técnica, mente y sociedad, nos lleva hacia la espiritualidad que (en forma diametralmente opuesta al constructivismo, que debe postular necesariamente un espiritualismo) es el resultado del mecanismo de iteración y registración que he situado en el centro del realismo trascendental. De acuerdo con Leibniz, somos autómatas espirituales pero libres, es decir, autómatas tan complicados que no saben de su ser autómatas.

Obviamente, todo esto es fruto de la contingencia. Disponiendo de un largo tiempo que nos separa del Big Bang y de un material grande como el universo, se puede llegar a todo, incluidos los números de la conciencia y transfinitos, al igual que la Biblioteca de Babel imaginada por Borges que contiene todo, incluyendo el día y el momento de nuestra muerte. Exceptuando esta información, no se sabe cuanto evolutivamente útil, está enterrado entre miles de millones de horas y días probables e improbables, y millones de miles de millones de volúmenes sin ningún sentido.

<sup>39</sup>Extensamente articulado en M. Ferraris, *Die Seele - ein iPad*, ed. cit., 2011.

# La propuesta de un realismo analógico-icónico

*Mauricio Beuchot*

Instituto de Investigaciones Filológicas (IIF)  
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

## *Planteamiento*

El realismo en la epistemología se ha puesto recientemente como algo que es urgente recuperar o reconstruir. Demasiado hemos vivido entre relativismos extremos propios de los filósofos posmodernos, después del régimen de un realismo demasiado rígido y fuerte, que fue el propio del giro positivista lógico de la filosofía analítica. No se trata de volver a ese realismo tan fuerte, ya que en la misma corriente analítica se da un giro pragmático o pragmatista, que trae un realismo más sutil. La misma pragmática embona con la hermenéutica, por lo que se ha visto que puede haber una interpretación realista, que es la que más necesitamos, para recuperar la verdad del texto. Requerimos una hermenéutica realista, y para ello hay que recuperar un realismo que le sea conveniente.

Así, pues, la hermenéutica está, ahora más que nunca, necesitada de un cierto realismo y de una verdad firme. Yo mismo me he afanado en rescatar algún realismo para la hermenéutica, lo cual me ha traído objeciones y debates, singularmente con G. Vattimo. No por esas diferencias hemos dejado de ser amigos. Pero recientemente ha habido un conato muy fuerte por recuperar el realismo para la

hermenéutica, y ha sido el de Maurizio Ferraris. De hecho, se conjunta con el esfuerzo de Jean Grondin por recuperar la ontología y la metafísica para la hermenéutica. Estos dos amigos míos me han orientado hacia la ontología y el realismo, que creo sustentables. Una ontología no tan débil como la de Vattimo, y un realismo no tan fuerte como el de algunos analíticos. Por eso lo he llamado realismo analógico-icónico.

### *La hermenéutica y el realismo*

La hermenéutica se ha debatido entre el realismo y el antirrealismo, entre la verdad como correspondencia (aristotélica) y la verdad como *aletheia* (heideggeriana), es decir, como des-encubrimiento de algo futuro, e incluso con la verdad como consenso (habermasiana).<sup>1</sup> Pero es necesario asegurar a la hermenéutica cierta verdad como correspondencia, para que las interpretaciones se midan por su grado de adecuación a lo que dice el texto. De otra manera no habrá criterios ni principios para decidir cuándo una lectura es válida ni cuándo se aparta demasiado del significado textual. Esa ambigüedad es la que procuran los relativistas extremos, a los que denomino equivocistas. Es cierto que hay que evitar el univocismo en la filosofía, pero ahora el frente común es contra el equivocismo de los que sostienen que no hay manera de diferenciar lo verdadero de lo falso. Es decir, la hermenéutica necesita un realismo epistemológico.

El realismo consiste, en líneas generales, en la aceptación de que hay una realidad independiente de nuestro pensamiento.<sup>2</sup> Más bien nuestro pensamiento debe obedecer a la realidad, plegarse a ella, si desea tener la verdad. Por eso el realismo está asociado a una teoría de la verdad como correspondencia o adecuación. Estas nociones escandalizan a muchos filósofos y hermeneutas, pues consideran que el idealismo se ha sobrepuesto al realismo, y que las críticas escépticas

<sup>1</sup> M. Beuchot, *Epistemología y hermenéutica analógica*, San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2011, pp. 39 ss.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 25 ss.

de muchos pensadores los han derrocado. Singularmente, se invoca a Nietzsche y a Heidegger.

Se dice que Nietzsche canceló la metafísica, y que dotó a la hermenéutica de un destino nihilista. Pero hay algunos intérpretes que han leído la crítica de Nietzsche como un reclamo de rescatar el devenir, no dejarlo fuera de la filosofía. Así, por ejemplo, Ferraris.<sup>3</sup> Creo que esta lectura es acertada. Otros han dicho que, cuando Nietzsche se oponía a la metafísica, en realidad se estaba oponiendo a la moral de su tiempo, tan farisaica. Así lo interpreta Marco Parmeggiani.<sup>4</sup> Y creo que tiene razón.

En el caso de Heidegger, se ha dicho que su idea de *aletheia*, la verdad como desocultamiento, incluso como proyecto (como algo que tiende al futuro, que se dará en él), desbanca la verdad como adecuación y, por lo mismo, con la empresa realista. Pero ha habido autores que han interpretado la *aletheia* de Heidegger como dependiente de Aristóteles, por lo que no puede estar reñida con la verdad como adecuación. Así Franco Volpi.<sup>5</sup> Otros han entendido que la verdad heideggeriana como *aletheia* no sólo no es incompatible con la verdad aristotélica como adecuación, sino que la necesita para tener coherencia. Pues, si la verdad es desocultamiento, algo se saca a patencia, y eso es precisamente aquello a lo que corresponde la verdad, hay una adecuación. Así Ramón Rodríguez, eminente estudioso de Heidegger.<sup>6</sup>

En el caso de Heidegger, mucho de él se ha desmitificado (no en balde fue amigo de Rudolf Bultmann, el desmitificador por excelencia en exégesis bíblica). Y se han desmitificado algunas de sus tesis duras. Una de ellas es la de que había que destruir la metafísica porque había sido ontoteología. Pero, ha habido muchos esfuerzos por mostrar que algunas metafísicas no incurrían en la acusación de ontoteológicas. Así lo han hecho Levinas y Ricoeur. Pero, más recién-

<sup>3</sup> M. Ferraris, *Nietzsche y el nihilismo*, Madrid: Akal, 2000, pp. 11 ss.

<sup>4</sup> M. Parmeggiani Rueda, "La interpretación nietzscheana de la metafísica tradicional", en *Philosophica Malacitana*, VI (1993), pp. 155-172.

<sup>5</sup> F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Padova: Daphne Editrice, 1984, pp. 180-181.

<sup>6</sup> R. Rodríguez, *Del sujeto y la verdad*, Madrid: Síntesis, 2004, pp. 143 ss.

temente, Jean Luc Marion, quien precisamente ha mostrado que la metafísica de Santo Tomás no es ontoteología, y justamente lo evita por su uso de la analogía.<sup>7</sup> Al usar la analogía, Santo Tomás distingue plenamente a Dios del ser de la metafísica (el *esse commune*), y con ello no está violando la diferencia ontológica, entre ente y ser, ni hace de Dios el ser ni, por lo mismo, un ente. Dios está más allá del ser, porque es su creador. Si Heidegger acusa de olvido de la diferencia ontológica, más bien me parece que a él se le puede acusar de olvido de la diferencia analógica.

La argumentación de J. L. Marion es extensa, muy puntual, siguiendo cada uno de las cláusulas de Heidegger, y no voy a reproducirla aquí. Lo he hecho en otras partes. Y me parece una defensa acertada. Con ello, me da la impresión de que, así como Heidegger dijo que Nietzsche era el último gran metafísico, vale lo que me dijo en una ocasión Eugenio Trías —ya finado—, quien decía que Heidegger había sido el último gran ontoteólogo. Son venganzas que cobra la historia. A veces nos empeñamos en hacer de la argumentación de Heidegger un bastión inatacable, pero, si somos sinceros, algunos de sus argumentos son extremadamente débiles, en verdad.

Por eso me ha parecido convincente la argumentación de Franco Volpi en defensa de la metafísica y de la ontología, como exentas de ontoteología, y como aves fénix que resucitan continuamente. Superaron los ataques del neopositivismo o positivismo lógico, en los orígenes de la filosofía analítica, la cual ha llegado a ser sumamente ontológica. A pesar de las críticas de Wittgenstein, connotados alumnos suyos han seguido haciendo ontología, como Strawson y Geach. También superó la crisis heideggeriana, de otro tipo, pero igualmente corrosiva. La ontología sigue boyante.<sup>8</sup> Y Grondin se ha encargado de hacer ver cómo la metafísica sigue

<sup>7</sup> J. L. Marion, “Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie”, en *Revue Thomiste*, XCV/1 (1995); también aparece, corregido y aumentado, como último capítulo en la segunda edición de su libro *Dieu sans l'être*, Paris: PUF, Quadrigic, 2002 (2a. ed.), pp. 279-332.

<sup>8</sup> F. Volpi, *La superación de la metafísica. Entre la filosofía analítica y la filosofía continental*, Córdoba (Argentina): Editorial Brujas, 2011, pp. 67 ss.

caminando y avanzando después de las críticas nietzscheanas, heideggerianas y posmodernas.<sup>9</sup>

Esto es un buen indicador de que la filosofía contemporánea necesita la reivindicación de la noción de verdad como adecuación, al igual que del realismo y de la ontología o metafísica. A pesar de las críticas que ha recibido, la verdad como adecuación se ha sobrepuesto a la pretensión de la *aletheia* heideggeriana, que trató de desbancarla, pero que se ha mostrado como basada en la misma noción aristotélica de la verdad. La ontología-metafísica ha vuelto por sus fueros, después de los ataques del positivismo lógico y de varios posmodernos, que hablaban de postmetafísica. Y el realismo ha regresado, cambiado y moldeado por las saludables crisis por las que ha pasado, como un realismo depurado o purificado, al que podemos llamar, con toda justicia, nuevo realismo.

### *Hacia un realismo analógico-icónico*

Recientemente Maurizio Ferraris ha levantado un nuevo realismo. Es un realismo fuerte, contrario al de su maestro Vattimo, que es débil, como este último lo ha caracterizado. Ferraris me ha invitado a unirme a su movimiento, y lo he hecho con gusto, al igual que me he aliado con Grondin, en el esfuerzo de levantar de nuevo la ontología-metafísica.<sup>11</sup> Una ontología metafísica fuerte, que tenga más sustento que las débiles propuestas posmodernas. Pues se trata de una posmodernidad que ya está pasando, que ya ha dado de sí y que abre puertas para otras búsquedas, para otras investigaciones.

Pero yo he querido dar, tanto a la recuperación del realismo como de la ontología, mi sello personal. Comienzo con el realismo. Lo llamo realismo analógico-icónico por dos motivos. Analógico, porque no se trata de reivindicar un realismo unívoco, el cual sería en

<sup>9</sup> J. Grondin, *Introduction à la métaphysique*, Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 2004, pp. 363 ss.

<sup>10</sup> M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Roma-Bari: Laterza 2012, pp. 18 ss.

<sup>11</sup> J. Grondin, *Introduction à la métaphysique*, ed. cit., p. 317.

exceso rígido y pretencioso. Sería un realismo que desconoce la mediación de la cultura, que se queda en la sola natura. Pero no somos solamente biología, también somos cultura; es decir, no somos sólo percepción, también hacemos interpretación. Por eso tiene que ser un realismo analógico, mediado por la cultura. No creo que el aceptar marcos conceptuales, como hace Hilary Putnam, lleve a un idealismo.<sup>12</sup> Se puede permanecer en el realismo, mientras se acepte, a diferencia de ese autor, que sí hay propiedades en la realidad, que no son resultado de nuestra acción cognoscitiva. Hay propiedades independientes, y hay propiedades que nosotros ponemos. Esto lo decían incluso los empiristas, al distinguir cualidades primarias, como la extensión y la figura, y cualidades secundarias, como el color.

Por supuesto que tampoco se puede hablar de un realismo equívoco, porque no tendría nada de realismo. Actualmente la equivocidad tiene, como nuevo nombre, el de relativismo. Pero es un relativismo excesivo, que diluye y atomiza nuestro conocimiento al punto de no poder realizar ya ninguna sistematización del mismo, es decir, ninguna ontología, por lo cual no tiene nada de realismo.

En cambio, un realismo analógico no tiene la crudeza del realismo univocista ni tampoco la endebles del realismo equivocista. A diferencia del primero, acepta la mediación de la cultura, no completa, porque eso llevaría al relativismo extremo. Y, a diferencia del segundo, no se disuelve en un relativismo extremo, sino que acepta y pone límites a ese relativismo. Siempre se me ha objetado que el problema son los límites. ¿Quién los pone? ¿Dónde se encuentran? ¿Hasta dónde llegan? No puedo dejar los límites a la sola intuición, aunque mucho dependen de ella (y de que no nos neguemos a ver los límites, que en buena medida están dados). También interviene el raciocinio, la argumentación; pero muy en dependencia de la intuición. Pues, si no se quiere ver los límites, no se verán. No es fácil ni simple mostrar hasta dónde llegan, pero sí lo es mostrar que los hay.

<sup>12</sup>M. Beuchot, "Realismo, epistemología y clases naturales en Hilary Putnam", en *Diánoia* 38 (1992), pp. 107-113.



Asimismo, este realismo es, también, icónico. Se basa en la idea de iconicidad de Charles S. Peirce, que para él era la analogicidad. El signo icónico, según este autor, tendría como mejor representante al signo formal de los escolásticos, es decir, la *species*.<sup>13</sup> Y esta última era el concepto, el concepto tomado como signo (cosa que ha escandalizado a muchos semióticos, pero que para los escolásticos no era nada del otro mundo). El concepto, como signo, era el signo más excelente, porque nos daba directamente su significado. Mientras que en el signo material el significado se nos daba a través de la renitencia que la representación hacía, en el signo formal el significado se nos daba en él mismo. Sin necesidad de otro aditamento. Sin embargo, para Peirce el signo icónico se da materializado, por ejemplo en una fotografía, y además en la cultura, como la metáfora. El ícono tenía algo de directo y algo de mediado, y por eso oscilaba entre el signo natural y el signo artificial o cultural. Es un signo mestizo. Por eso el tiene algo de natural y algo de cultural. Es un signo análogo. No en balde los escolásticos lo llamaban, también, signo imagen. Debía tener alguna semejanza con lo significado. Conjuntaba la percepción y la interpretación. Peirce no negaba la percepción, y en esto fue buen fenomenólogo; pero tampoco negaba la interpretación en el conocimiento. Percibimos e interpretamos, incluso al percibir ya empezamos a interpretar.

En este realismo icónico no hay ni pura percepción ni pura interpretación. Se entiende aquí el *dictum* de Nietzsche “No hay hechos, sólo interpretaciones” como significando no que sólo hay interpretaciones, que no corresponden a ningún hecho, pues no habría interpretación de nada. Más bien se entiende como significando que los hechos que conocemos son hechos interpretados.<sup>14</sup> Es decir, que hay interpretaciones porque hay hechos, y que los hechos son para ser interpretados. Hay un momento de percepción, pero, so-

<sup>13</sup> Ch. S. Peirce, *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1974, p. 24.

<sup>14</sup> M. Beuchot, “Acerca del *dictum* de Nietzsche: 'No hay hechos, sólo interpretaciones'. Hacia un perspectivismo analogizante”, en *Sapere aude!* (UAZ, Zacatecas), n. 1 (2006), pp. 5-21.

bre todo, un momento de interpretación en el conocimiento humano.

Precisamente se ve, en el caso de Heidegger, que recuperó la dualidad de hechos e interpretaciones de Nietzsche (que parecen recobrar la dualidad de fenómeno y noúmeno, de Kant); pues entiende la ontología como hermenéutica de la facticidad, es decir, como interpretación de los hechos.<sup>15</sup> Es la conciencia de que interpretamos los hechos y que los hechos que conocemos han sido ya filtrados por nuestra interpretación. Ontología como hermenéutica de la facticidad; interpretación de los hechos que nos llevan a una hermenéutica ontológica y a una ontología hermenéutica, pero en la que la hermenéutica no debilita ni aniquila a la ontología, sino que, sencillamente, la coloca en sus justos límites, los del conocimiento humano.

Como se ve, aquí se trata de un realismo que no es ingenuo, sino de un realismo crítico. Es decir, trata de aprovechar las lecciones que nos han dado el escepticismo y el criticismo. Sin embargo, no se derrumba en el craso escepticismo ni en un criticismo a ultranza, que conduce al idealismo. Va más allá de Pirrón y de Arcesilao, de Descartes y de Kant, aunque aceptando sus cautelas. No es un realismo ingenuo, porque sabe que hay error; es un realismo crítico, pero no a ultranza. Adopta el criterio del propio Peirce: hay una realidad independiente de nuestro conocimiento, a la cual percibimos, pero también la interpretamos, desde nuestros condicionamientos culturales.<sup>16</sup>

A la verdad como coherencia la llaman sintáctica; a la verdad por correspondencia, semántica y, a la verdad por consenso, pragmática. A diferencia de la verdad por consenso, esta verdad por correspondencia o adecuación sostiene que algo no es verdadero porque nos ponemos de acuerdo en ello, sino que nos ponemos de acuerdo porque es verdadero. Tal es la verdad propia del realismo analógico-icónico; no una verdad que se quede en la coherencia, ya que muchos cuentos de hadas son muy coherentes, mas no por ello verdaderos; asume la coherencia, pero va más allá: a la adecuación, y su testimonio

<sup>15</sup>M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid: Alianza, 1999.

<sup>16</sup>Ch. S. Peirce, “Las obras de Berkeley”, en el mismo, *El hombre, un signo (el pragmatismo de Peirce)*, ed. J. Vericat, Barcelona: Crítica, 1988, pp. 65-68.

se da en el consenso. En esto creo coincidir con los tres criterios o pretensiones que pone Habermas: pretensión de corrección (que equivale a la coherencia), pretensión de verdad (que no puede escapar a la adecuación) y pretensión de validez (que se ve corroborada por el consenso logrado en la discusión).<sup>17</sup>

### *La recuperación del realismo*

En seguimiento de Peirce, que tuvo un realismo fuerte (incluso más fuerte que el mío, porque él lo tomó de Juan Duns Escoto, y yo prefiero a Santo Tomás de Aquino) y también una ontología y una metafísica, trato de rescatarlos para la filosofía de hoy. Si bien Peirce, en su primera época, la del pragmatismo, fue suspicaz con la metafísica, en su época final, la del pragmaticismo, la cultivó abiertamente. Así también creo que hay que recuperar el realismo y la ontología-metafísica.

Ya ha pasado el tiempo de la anti-metafísica, se acerca un giro ontológico, después del giro lingüístico, que promete ser realista. Yo lo saludo con alegría. Y trato de colaborar con él. Lo he hecho en otras partes. Aquí solamente quiero dejar constancia de que se necesita para la hermenéutica. Un realismo analógico-icónico, que dinamice la noción de verdad, como una adecuación analógica y hasta dialéctica. No fija y rígida, que eso sería una verdad unívoca, y la verdad, como el ser, es análoga.

Sabemos que muchos grandes pensadores de la posmodernidad al final de su trayectoria se dedicaron a recuperar la ontología. Foucault llegó a una ontología del presente, cuando quiso defender a los migrantes en Francia y se dio cuenta de que sin ontología no podía sustentar los derechos humanos. Se contentó con una ontología mó-dica. Algo parecido hizo Deleuze, quien defendió una ontología del presente, también. Y un seguidor suyo, Badiou, ha sostenido una ontología efímera. Por su parte, Vattimo ha sostenido algo semejante,

<sup>17</sup>J. Habermas, *Verdad y justificación*, Madrid: Trotta, 2002, pp. 263 ss.

a lo que él llama una ontología de la actualidad. Y Maurizio Ferraris ha demostrado que Derrida, con quien él trabajó, acabó sosteniendo un realismo.<sup>18</sup>

Lo que se ve es que todos ellos querían evitar que la ontología fuera dura y madura. Esa sería una ontología univocista. Por eso yo he optado por una ontología analógica. No puede ser una ontología equivocista, como a veces da la impresión con algunos de ellos. Una ontología no dura, pero sí lo suficientemente fuerte o firme como para dar cuenta de las categorías de la realidad, para poder hacernos un mapa de ella.

De esta manera, tanto en la filosofía analítica como en la filosofía posmoderna se ha recuperado el realismo. En la analítica, después de un “realismo científico” que proclamaba el positivismo lógico, se pasó a un realismo muy débil, por obra de Donald Davidson, que fue lo que aprovechó Richard Rorty para desechar la verdad como adecuación y el consiguiente realismo que lleva.<sup>19</sup> Pero otros han tratado de recuperar el realismo, como John Searle, Hilary Putnam y Nicholas Rescher. Pero no se trata de un realismo duro y maduro, el que yo denomino como unívoco, sino de un realismo más moderado, que yo denomino analógico, y que Rescher llama un pluralismo orientativo, el cual es un realismo combinado con cierto pluralismo, donde hace ver que el realismo no está reñido con el perspectivismo.<sup>20</sup> Putnam lo llama “realismo de segunda ingenuidad”,<sup>21</sup> que es un realismo más fuerte o externo que el anterior “realismo interno”. A veces me parece que las propuestas de estos dos últimos filósofos son demasiado débiles y que requieren discusión. Por eso

<sup>18</sup> J. Derrida y M. Ferraris, *El gusto del secreto*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009, pp. 135-136; M. Ferraris, *Jackie Derrida. Retrato de memoria*, Bogotá: Siglo del Hombre editores, 2007, pp. 46-48.

<sup>19</sup> M. Beuchot, “Breves consideraciones sobre el problema pensamiento-lenguaje en D. Davidson”, en E. Villanueva (comp.), *Quinto Simposio Internacional de Filosofía*, México: UNAM, 1992, vol. I, pp. 73-75.

<sup>20</sup> N. Rescher, *La lucha de los sistemas*, México: UNAM, 1995, pp. 245-246.

<sup>21</sup> H. Putnam, *La trenza de tres cabos. La mente, el cuerpo y el mundo*, Madrid: Siglo XXI de España Editores, pp. 53 ss.

hablo de un realismo analógico-icónico, el cual está en la línea de Peirce, consistente en aceptar una realidad independiente de nuestro conocimiento o, como llaman algunos, nuestros “marcos conceptuales” (Putnam) o nuestros “intereses cognoscitivos” (Habermas). Pero es un realismo que acepta tanto el lado de la percepción como el de la interpretación. Se basa en el signo icónico, en el cual se cumplen estas dos dimensiones. Una natural y otra cultural. Que es como se nos da la realidad, sin que ello implique un realismo excesivo. Solamente un realismo moderado, o analógico, que es hasta de sentido común.

No se trata de un realismo rígido, unívoco, sino de uno que es consciente de la ambigüedad, la cual siempre se impone a nuestro pensamiento. Mas no por eso cae en el relativismo extremo o equivocista, sino que se mantiene en el difícil equilibrio del centro, oscilando entre la exactitud y la vaguedad. Como ya lo advertía Peirce, el conocimiento es sobre todo investigación, y ésta consiste en ir arrancando a la realidad la vaguedad que la inunda, hasta llegar a un conocimiento confiable, el cual sólo en contadas ocasiones será indubitable.<sup>22</sup>

Pero es un conocimiento humanamente suficiente. Y esto repercute en nuestra ontología, la cual será una ontología analógica, no prepotente y abusiva, sino modesta y conforme con lo que puede conocer del ser, de la realidad. Las ontologías univocistas de la modernidad, fueron excesivamente pretenciosas, absolutistas, y no cabe regresar a ellas. Una ontología analógica será más abierta; tendrá el dinamismo suficiente para dar cuenta del devenir, pero sin caer en las ontologías equivocistas de la posmodernidad, tan débiles que no son propiamente ontologías.<sup>23</sup>

Sobre todo, este realismo beneficiará a la ética, pues ella mal puede navegar en el tormentoso mar del relativismo extremo, que conduce al escepticismo y al nihilismo. También redundará en bien de nuestra filosofía política, la cual ha de estar muy conectada con la

<sup>22</sup> C. Engel-Tiercelin, “Vagueness and the Unity of C. S. Peirce's Realism”, en *Transactions of the Ch. S. Peirce Society*, 28 (1992), pp. 56 y 65.

<sup>23</sup> M. Beuchot, “El imperio de la hermenéutica en la postmodernidad: Foucault, Derrida y Vattimo”, en *Revista Venezolana de Filosofía*, 30 (1994), pp. 13-31.

ética, pues tiene que ser la realización del bien en la sociedad, en el marco de la justicia.

La filosofía reciente ha pasado por numerosas crisis. Éstas son buenas, si se saca la lección, si se aprende la moraleja. Y el resultado ha sido aprender que los univocismos se derrumban, como el del positivismo, el de los científicismos en la filosofía. Pero también hemos sacado la enseñanza de que hemos de evitar los equivocismos, como son los del relativismo excesivo, el cual solamente nos aporta caos e infelicidad. Tenemos la obligación, como filósofos, de buscar respuestas a esas crisis y problemáticas. Por lo menos encontrar alguna salida, para que nuestro filosofar pueda ser significativo para el hombre de nuestro tiempo.

Ya se ha jugado demasiado con la realidad, no sólo desde el punto de vista ecológico y biológico, sino hasta en el aspecto ontológico, produciendo cambios que no conducen a nada bueno. Por eso es necesario recuperar el buen camino, y tratar de obedecer a la realidad, para no lastimarla, y para ello es preciso conocerla. Y mal podremos conocerla si nos limitamos, perezosamente, a regodearnos en el desconocimiento, sin hacer el esfuerzo por alcanzar algo en él.

## Realismo en acción

Francisco Arenas-Dolz<sup>1</sup>  
Universitat de València

*“En este mundo traidor / nada es verdad ni  
mentira: / todo es según el color / del cristal con  
que se mira”*

Ramón de Campoamor

*“El ojo que ves no es / ojo porque tú lo  
veas / es ojo porque te ve”*

Antonio Machado

Si, según la humorada de Campoamor, “toda verdad es relativa”, quien determina entonces la verdad de algo es la teoría en la que un hecho es interpretado: la fuerza de la verdad queda reducida a la fuerza que el sujeto le proporciona. Para Machado, por el contrario, el hombre no puede ser fundamento de la verdad, sino que la verdad está *en* las cosas, “antes” que en el sujeto que las conoce. El realismo ha sido una de las corrientes que más se ha confrontado al construc-

<sup>1</sup>Este estudio se inserta en los Proyectos de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2012-35734 y FFI2013-47136-C2-1-P, financiados por el Ministerio de Ciencia e Innovación y por el Ministerio de Economía y Competitividad, respectivamente.

tivismo y que más ha advertido acerca de sus consecuencias, no sólo en el contexto de la filosofía de la ciencia, sino también en el ámbito más general de las ciencias humanas.<sup>2</sup>

Frente a las tesis realistas, que defienden que hay un modo en el que las cosas son lógicamente independiente de todas las representaciones humanas, y frente a las tesis constructivistas, que rechazan la idea de que haya un mundo que consista en una totalidad de objetos independientes de la mente, Mauricio Beuchot, desde su realismo analógico, ha defendido una posición intermedia, entre realismo puro y constructivismo puro, pues no todo el hombre es un producto de construcción histórica. El hombre “es también un sujeto ontológico”, “es al mismo tiempo relacional y substancial”.<sup>3</sup> Entre realismo y constructivismo existe una tensión, completamente filosófica, que puede abordarse bajo diversos ángulos, partiendo unas veces del realismo, otras del construccionismo, y de aquello que es susceptible de acercar el uno al otro.

El propósito de este trabajo es abordar la ontología que subyace a la hermenéutica analógica como un realismo interaccionista, según el cual lo real es construido y lo construido es real: no podemos saber cómo es el mundo independientemente de nuestro saber cómo es el mundo. Se trataría de mostrar que el realismo y el constructivismo, aunque ajenos a simple vista, son compatibles, o, más modestamente, podrían enriquecerse el uno al otro. En la primera parte se presentarán las principales tendencias y enfoques constructivistas (1), prestando especial atención a la impronta de algunas teorías (2). En la segunda parte se presentarán las modalidades realistas más relevantes (3), defendiendo un realismo interaccionista, en la línea del realismo analógico de Beuchot (4), que se conectará con una teoría contextual de la interpretación (5).

<sup>2</sup> M. Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, Bari: Laterza, 2012; M. Ferraris, “A new realist approach to hermeneutics”, *Phainomena*, 21, 2012, 67-84. Para una airada respuesta, véase G. Vattimo, “Realism in two pieces”, *Phainomena* 21, 2012, 85-90.

<sup>3</sup> M. Beuchot, *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2004, p. 53.



*Perspectivas constructivistas*

El constructivismo o construccionismo entiende que el conocimiento es un proceso de construcción genuina del sujeto y no un despliegue de conocimientos innatos ni una copia de conocimientos existentes en el mundo externo.<sup>4</sup> Dentro del constructivismo podemos distinguir varias tendencias, desde aquellas que sitúan la construcción del conocimiento en el sujeto individual, despreciando el componente socio-contextual de esa construcción, hasta otras que consideran el conocimiento social como la única fuente válida de conocimiento, con la consideración del sujeto colectivo como el elemento nuclear, negando, de esta manera, al sujeto individual, pasando por posiciones que postulan una dialéctica entre el sujeto y el contexto, entre lo individual y lo social. Así, se han distinguido las siguientes modalidades de constructivismo: radical, cognitivo, socio-cultural y social.

Para el *constructivismo radical* el elemento social es irrelevante en la construcción del conocimiento, siendo única y exclusivamente un proceso individual. Esta forma de constructivismo tiene sus orígenes en el *verum ipsum cogito* de Descartes y en el posterior *verum ipsum factum* de Giambattista Vico, que pone de relieve lo que es verdad y lo que es real dentro de la esfera de la praxis humana. Para Vico la verdad emerge simultáneamente con y en el interior del mundo hecho por el hombre, y está así siempre sujeto a los cambios socioculturales y sociopolíticos correspondientes a la competencia y al conflicto entre varios grupos de la sociedad: lo verdadero es lo mismo que lo hecho.<sup>5</sup>

El constructivismo radical se basa en la presunción de que el conocimiento está en la mente de las personas y el sujeto cognoscente no tiene otra alternativa que construir lo que conoce sobre la base de su propia experiencia. Todos los tipos de experiencia son esencialmente subjetivos y, aunque se puedan encontrar razones para creer

<sup>4</sup> En muchos casos “construccionismo” se emplea con el sentido trivial de “construido socialmente” y sólo quiere decir “social”, “histórico”, o “producto de la acción humana”.

<sup>5</sup> G. B. Vico, *Obras. Oraciones inaugurales. La antiquísima sabiduría de los italianos*, Barcelona: Anthropos, 2002.

que la experiencia de una persona puede ser similar a la de otra, no existe forma de saber si es la misma.

Según Ernst von Glasersfeld, máximo exponente del constructivismo radical, los cuatro principios sobre los que se asienta esta corriente son: el conocimiento no se recibe pasivamente, ni a través de los sentidos, ni por medio de la comunicación, sino que es construido activamente por el sujeto cognoscente; la función del conocimiento es adaptativa, en el sentido biológico del término, tendente hacia el ajuste o la viabilidad; la cognición sirve a la organización del mundo experiencial del sujeto, no al descubrimiento de una realidad ontológica objetiva; existe una exigencia de “socialidad”, en términos de “una construcción conceptual de los otros” y, en este sentido, las otras subjetividades se construyen a partir del campo experiencial del individuo. Según esta tesis la primera interacción debe ser con la experiencia individual.<sup>6</sup>

El *constructivismo cognitivo*, que hunde sus raíces en la psicología de Jean Piaget, postula que la construcción del conocimiento es individual y tiene lugar en la mente de las personas, que es donde se encuentran almacenadas sus representaciones del mundo. El aprendizaje es, por tanto, un proceso interno que consiste en relacionar la nueva información con las representaciones preexistentes, lo que da lugar a la revisión, modificación, reorganización y diferenciación de esas representaciones. Ahora bien, aunque el aprendizaje es un proceso mental, puede ser guiado por la interacción con otras personas, en el sentido de que “los otros” son potenciales generadores de contradicciones que el sujeto se verá obligado a superar. Para el constructivismo cognitivo el elemento social ocupa un papel coadyuvante a la mejora en la adquisición de conocimientos, pero no es una condición necesaria para su construcción.

En su intento por romper el cerco conductista, el constructivismo cognitivo incorpora la teoría de la información de Claude

<sup>6</sup>E. von Glasersfeld, *Radical constructivism: A way of knowing and learning*, Londres: The Falmer Press, 1995.

Shannon y la teoría cibernética de Norbert Wiener.<sup>7</sup> La teoría del procesamiento de la información parte del supuesto de que la mente humana es un sistema que opera con símbolos, de manera que la información se introduce en el sistema de procesamiento, se codifica y, parte de ella, se almacena para poderla recuperar con posterioridad. Además, este enfoque recurre a dos principios constructivistas básicos como son los de organización y significatividad.

*El constructivismo socio-cultural* tiene su origen en los trabajos de Lev S. Vygotski y postula que el conocimiento se adquiere, según la ley de doble formación, primero a nivel intermental y posteriormente a nivel intrapsicológico.<sup>8</sup> La actividad humana no es simple respuesta a un estímulo, sino que los instrumentos que la cultura proporciona al sujeto en interacción ejercen de mediadores en la relación del sujeto con el mundo, con los demás y consigo mismo. Estos instrumentos de mediación pueden ser, según Vygotski, herramientas –*externamente* orientadas– y signos –*internamente* orientados.<sup>9</sup> El factor social juega un papel determinante, aunque no suficiente, en la construcción del conocimiento, pues no refleja los mecanismos de internalización. La construcción de los conocimientos supone una internalización orientada por los “otros sociales” en un entorno estructurado. De esta forma, una persona construye significados actuando en un entorno estructurado e interactuando con otras personas de forma intencional. Este proceso se caracteriza, por tanto, por la intersubjetividad, por la mediación semiótica, al compartir códigos compartidos, y por la construcción conjunta, que nos permite tratar nuestro entorno significativo como si fuera compartido.

<sup>7</sup> C. E. Shannon – W. Weaver, *Teoría matemática de la comunicación*, Madrid: Forja, 1981; N. Wiener, *Cibernética o el control y comunicación en animales y máquinas*, Barcelona: Tusquets, 1985. Para una exposición de las teorías contemporáneas más relevantes sobre el tema, véase M. Pérez Gutierrez, *El fenómeno de la información. Una aproximación conceptual al flujo informativo*, Madrid: Trotta, 2000 y J. Gleick, *La información. Historia y realidad*, Barcelona: Crítica, 2012.

<sup>8</sup> L. S. Vygotski, *Pensamiento y lenguaje*, Barcelona: Paidós, 2001.

<sup>9</sup> L. S. Vygotski, *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*, Barcelona: Crítica, 2000, 91.

En el extremo opuesto al constructivismo radical se encuentra el *constructivismo social*, el cual postula que la realidad es una construcción social y, por tanto, ubica el conocimiento dentro del proceso de intercambio social. Desde esta perspectiva, el elemento social es una condición necesaria y suficiente para la construcción de conocimientos. Se ha considerado a Peter L. Berger y Thomas Luckmann como los representantes de esta corriente.<sup>10</sup> Sin embargo, estos autores, como veremos, no reivindican que todo sea un constructo social.<sup>11</sup> La realidad es una construcción humana, que informa acerca de las relaciones entre los individuos y el contexto, y el individuo es un producto social, definido por las sedimentaciones del conocimiento que forman la huella de su biografía, ambiente y experiencia. Las explicaciones de los fenómenos psicológicos no se ubican en el individuo ni en categorías psicológicas, sino que están condicionadas por las pautas de interacción social con las que el sujeto se encuentra, de manera que el sujeto individual queda “disuelto” en estructuras lingüísticas y en sistemas de relaciones sociales. Los términos en los cuales se entiende el mundo son artefactos sociales históricamente localizados. El proceso de comprensión es el resultado de una tarea cooperativa y activa entre personas que interactúan y el grado en que esa comprensión prevalece está sujeto a las vicisitudes de los procesos sociales: comunicación, negociación, conflicto, etc. Las relaciones sociales posibilitan la constitución de redes simbólicas, que se construyen de manera intersubjetiva, creando un contexto donde las prácticas discursivas y sus significados van más allá de la propia mente individual.

<sup>10</sup> P. L. Berger – Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires: Amorrortu, 2008.

<sup>11</sup> Muchos autores han interpretado el libro de John R. Searle, *La construcción de la realidad social*, publicado en 1995, como una crítica a los enfoques sociológicos inspirados en el libro de Berger y Luckmann. Sin embargo, se trata de dos libros diferentes, tanto por su enfoque –filosofía analítica y fenomenología, respectivamente– como por su contenido y, lo que es más importante, en el libro de Searle no hay una crítica implícita al “constructivismo” de Berger y Luckmann. Véase J. R. Searle, *La construcción de la realidad social*, Barcelona: Paidós, 1997.

En su libro *¿La construcción social de qué?* (1999), Ian Hacking, tras establecer una útil clasificación de niveles de “constructivismo” –histórico, irónico, reformista, desenmascarador, revolucionario–, argumenta contra el construccionismo universal.<sup>12</sup> Hacking señala a Stanley Fish como uno de los representantes de este constructivismo universal. Para Fish, todo lo que conocemos lo conocemos a través de formulaciones lingüísticas. Esas formulaciones son adquisiciones sociales en principio, pero pueden reformularse y se reformulan de hecho en el proceso creativo del dialogismo diario, con nosotros mismos y con los demás miembros de la sociedad, puesto que todos estamos instalados en la evolución histórica de los hechos. La verdad –tanto individual como social, dado que somos individuos de una sociedad– es el resultado de la eficaz conectividad entre el objeto, la expresión sobre el objeto y las condiciones en las que introducimos la expresión sobre el objeto.<sup>13</sup>

Según Fish, las “comunidades interpretativas” son aquellas instituciones culturales, académicas o de otra especie, que se asocian en una interpretación y la legitiman. En la interpretación de una obra literaria el sentido tiene un carácter arbitrario y de construcción “institucional”. Ya no se trata de que los individuos tengan alguna posibilidad de interpretar desde su propio punto de vista, sino que es la misma comunidad la que impone sus puntos de vista, interpretaciones, sentidos, y los legitima. La instancia interpretativa es un espacio de producción social del sentido, pero no necesariamente agrega más verdad sobre un texto o es más legítima.

El pragmatismo de Fish se funda, por tanto, en un relativismo radical por el que se rechaza cualquier tipo de visión totalizadora y fija del texto, así como el rechazo a metodologías o teorías que crean poseer la medida de lo verdadero y correcto. Para Fish cualquier tipo

<sup>12</sup> I Hacking, *¿La construcción social de qué?*, Barcelona: Paidós, 2001, p. 45-48 y 52-55, respectivamente. En su libro Hacking argumenta sobre la propensión constructivista del postmodernismo.

<sup>13</sup> S. Fish, *Práctica sin teoría: retórica y cambio en la vida institucional*, Barcelona: Destino, 1992.

de principio –justicia, libertad, igualdad–, con vocación de universalidad, contiene la perversa paradoja de ofrecer o prometer algo que en sí, es inexistente.<sup>14</sup>

### *La construcción social de la realidad*

En *La construcción social de la realidad* (1966), durante años fuente de inspiración de numerosos desarrollos en teoría social, sociología del conocimiento y otras disciplinas sociológicas, y que hoy en día sigue ejerciendo una notable influencia, Berger y Luckmann elaboran un tratado de sociología del conocimiento, que parte de dos tesis fundamentales: la realidad se construye socialmente; la sociología del conocimiento debe analizar los procesos por los cuales esto se produce.

Los antecedentes inmediatos de la sociología del conocimiento fueron tres corrientes alemanas: la marxista, la nietzscheana y la historicista. La sociología del conocimiento derivó de Marx su idea básica: la conciencia del hombre está determinada por su ser social. También tomó de este autor el concepto de “ideología” –ideas que sirven como armas para intereses sociales– y la idea de “falsa conciencia” –pensamiento alejado del verdadero ser social del que piensa–. También utilizó las ideas marxistas de «infraestructura» –actividad humana– y “superestructura” –mundo producido por esa actividad–. El anti-idealismo de Nietzsche introdujo perspectivas adicionales en cuanto al pensamiento humano como instrumento de lucha por la supervivencia y el poder. Hizo su propia teoría de la falsa conciencia analizando el significado social del engaño y el autoengaño, y de la ilusión como condición necesaria para la vida. En general, la sociología del conocimiento fue para Nietzsche una aplicación del “arte de la desconfianza”. El historicismo, por su parte, destacó la relatividad e historicidad inevitable del pensamiento humano, dado en la ideas de “determinación situacional” y “asiento de la vida”, lo

<sup>14</sup>S Fish, *The trouble with principle*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

que fue fácilmente relacionable con el énfasis sobre la situación social del pensamiento. Este enfoque estimuló el método histórico en la sociología del conocimiento.

La expresión “sociología del conocimiento” la acuñó Max Scheler dentro de un contexto filosófico, no aún sociológico. En cualquier caso, y de modo general, la sociología del conocimiento se ocupa de la relación entre el pensamiento humano y el contexto social donde se origina. Para Scheler investigar en sociología del conocimiento tiene sentido como medio para despejar los obstáculos del relativismo, a fin de proseguir su verdadera tarea filosófica, pues para él la filosofía debía trascender la relatividad de los puntos de vista históricos y sociales. La sociología del conocimiento es –a juicio de Scheler– un método negativo: los «factores reales» regulan las condiciones en que ciertos «factores ideales» pueden aparecer en la historia, pero no afectan a éstos últimos: la sociedad determina la presencia pero no la naturaleza de las ideas. En este contexto, Scheler analizó en detalle cómo el conocimiento humano es ordenado por la sociedad, la cual le proporciona una «concepción relativo-natural del mundo» para pensar. Otro autor de gran relevancia en el debate acerca de la sociología del conocimiento fue Karl Mannheim. En oposición al relativismo, Mannheim habló de “relacionismo” según el cual el conocimiento sólo puede darse desde una posición determinada. La tarea de la sociología del conocimiento pasa a ser aclarar el objeto del pensamiento desde las diferentes perspectivas que de él se dan.

El libro de Berger y Luckmann no reivindica que todo sea un constructo social. «Realidad» –entendida como una cualidad propia de los fenómenos que reconocemos como independientes de nuestra volición– y “conocimiento” –que definimos como la certidumbre de que los fenómenos son reales y que tienen ciertas características– son términos relativos. Lo que es real para un tibetano puede no serlo para un americano, o también, el conocimiento que tiene un criminal es distinto al que tiene un criminalista. La sociología del conocimiento estudia estas diferencias, pero también los procesos por los cuales cualquier conocimiento llega a ser considerado socialmente como realidad. En otras palabras, la sociología del conocimiento se ocupa

de la construcción social de la realidad.

A Berger y Luckmann les preocupa analizar cómo el conocimiento orienta la conducta en la vida cotidiana. La vida cotidiana se presenta como una realidad interpretada por los hombres y que para ellos tiene el significado subjetivo de un mundo coherente. Es un mundo que nace en sus pensamientos y acciones, y que está sustentado como real por éstos. Pero, ¿cómo se construye este mundo intersubjetivo del sentido común? Para describir la realidad de la vida cotidiana Berger y Luckmann, inspirándose en la sociología fenomenológica de Alfred Schütz, emplean el método fenomenológico, que simplemente describe, sin presuponer causas.<sup>15</sup> Lo que hace es dirigirse intencionalmente hacia un objeto para conocerlo, sea que se trate de algo exterior o de algo interior o mental. La conciencia puede además distinguir diferentes niveles de realidad, como un sueño y algo real.

Entre las muchas realidades, una es la realidad por excelencia: la de la vida cotidiana, con toda su imperiosa presencia del aquí y ahora. Esta se capta como ordenada por una rutina, y como existente desde antes de ingresar a ella. La gente considera la realidad cotidiana como «su» mundo, importando menos el resto de las realidades. La realidad de la vida cotidiana se presenta también como un mundo intersubjetivo, pues no podemos existir en ella sin interactuar con los demás.

Según Berger y Luckmann tenemos dos tipos de experiencias de los demás en la vida cotidiana: la interacción cara a cara y los esquemas tipificadores. La interacción cara a cara es el prototipo de las demás, es aquella donde el otro se me aparece como real y tangible,

<sup>15</sup>Para Schütz el escenario básico de la acción social es el mundo de la vida. Es en él donde las personas emprenden acciones basadas en proyectos y caracterizadas por intenciones determinadas. Este mundo no es el mundo privado del individuo aislado, sino un mundo intersubjetivo, común a todos nosotros, en el cual tenemos intereses eminentemente prácticos. Sin interacción no existen sujetos sociales, dado que la construcción de sentidos sobre la realidad social requiere, inevitablemente, de la interacción, de la puesta en común y negociación de significados. Véase A. Schütz, *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*, Barcelona: Paidós, 1993.



y donde comparto con él un aquí y ahora que se impone. Nos dirigimos hacia el otro espontáneamente, en el sentido que no es una actitud reflexiva como cuando dirigimos la conciencia hacia nosotros mismos. Las relaciones cara a cara son muy flexibles: no es fácil imponer pautas rígidas de interacción al otro, precisamente porque es una interacción próxima, no remota como puede ser relacionarse con otro con la fantasía o a través de la distancia.

Por otra parte, aún en la situación cara a cara yo aprehendo al otro por medio de esquemas tipificadores, o sea, lo ubico en una categoría como hombre, blanco, jovial, cliente, molesto, etc., tipificaciones que afectan continuamente mi relación con esa persona. Se trata de esquemas recíprocos, porque el otro también me tipifica a mí. La mayoría de mis encuentros con los otros en la vida cotidiana son típicos en este doble sentido, pues ambos interactuamos según como uno tipifica al otro. Incluso ante un extraño tiendo a tipificarlo, a buscar indicios para ubicarlo en alguna categoría. También podemos tipificar en interacciones que no son cara a cara, como por ejemplo con alguien que nunca vimos pero de quien hemos oído hablar, o de alguien con quien nos encontremos por primera vez. La realidad social de la vida cotidiana es aprehendida en un continuo de tipificaciones que se vuelven progresivamente anónimas a medida que se alejan del aquí y ahora de la situación cara a cara. En un extremo están aquellos con quienes interactúo a menudo cara a cara, y en el otro extremo del continuo interactúo con abstracciones muy anónimas. La estructura social es la suma de todas estas interacciones, estructura que es un elemento esencial de la realidad de la vida cotidiana.

En la situación cara a cara las muecas que hace el otro me pueden estar indicando agresividad, pero cuando desaparece la situación cara a cara, la agresividad puede quedar objetivada, por ejemplo en un cuchillo clavado en la pared de mi casa. El arma es aquí no sólo un producto humano sino una objetivación de la subjetividad humana, y la realidad de la vida cotidiana es posible únicamente por estas objetivaciones: estamos rodeados de objetos que proclaman las intenciones subjetivas de nuestros semejantes.

Un caso especial de objetivación son los signos: ellos tienen

intención explícita de servir originariamente como indicios de significados subjetivos. Los signos pueden ser gestos, objetos, etc., pero hay signos, como las palabras, que son los más importantes, las cuales se podrán separar del aquí y ahora inmediato de los estados subjetivos en tanto puedan convertirse en sistemas de signos objetivamente accesibles. El lenguaje se origina en la situación cara a cara, pero puede separarse de ella fácilmente, como cuando grito en la oscuridad o hablo por teléfono.

El lenguaje puede hacer presentes muchas experiencias y significados en un aquí y ahora, puede actualizarse todo un mundo con él, tanto espacial como temporalmente. También es capaz de trascender por completo la realidad de la vida cotidiana, como por ejemplo interpretar un sueño integrándolo lingüísticamente dentro del orden de la vida cotidiana. El lenguaje construye, en general, enormes sistemas de representación simbólica, como por ejemplo el arte, la ciencia, la religión y la filosofía. Un símbolo es un tema significativo capaz de cruzar de una esfera de realidad a otra.

El lenguaje constituye campos semánticos o zonas de significado lingüísticamente circunscritos, acoplándose a ello la gramática, la sintaxis y el vocabulario. Aunque el lenguaje puede referirse a otras realidades, se arraiga en la realidad del sentido común de la vida cotidiana. Como sistema de signos, el lenguaje posee la cualidad de la objetividad: se me presenta como una facticidad externa a mí y su efecto sobre mí es coercitivo, pues me obliga a sus pautas: no puedo usar la sintaxis del alemán si hablo inglés.

Por otro lado, el lenguaje es tan flexible que me permite objetivar una gran variedad de experiencias de mi vida. También tipifica experiencias en categorías significativas para mí y mis semejantes. Además, gracias a él puedo transmitir experiencias a nuevas generaciones o difundirlas por toda la sociedad. Hay un cúmulo social de conocimiento que me proporciona esquemas tipificadores en mi vida cotidiana, presentando a esta como un mundo coherente e integrado, y diferenciado de otras realidades más difusas. El conocimiento también se halla distribuido socialmente, o sea, esta distribución arranca del hecho de que yo no sé cosas que los demás sí saben, y viceversa.

*Modalidades realistas*

Antonio Diéguez ha distinguido cinco modalidades de realismo: ontológico, epistemológico, teórico, semántico y progresivo.<sup>16</sup>

El *realismo ontológico* es aquel en el cual las entidades teóricas postuladas por las teorías científicas bien establecidas existen, o en otras palabras, los términos teóricos de las teorías tienen referencia. Frente a él, dos posturas antagónicas son el *instrumentalismo*, para el cual las entidades teóricas son meros recursos predictivos sin definida referencia a cosas existentes, y el *constructivismo social*, para el cual las entidades teóricas son construcciones sociales, en su versión débil, e incluso los referentes de los que se ocupa la ciencia también son construcciones sociales, en su versión fuerte.

El *realismo epistemológico* es el que considera que las teorías científicas nos proporcionan sólo un conocimiento adecuado, aunque perfectible de la realidad tal cual como ella es. Este realismo se opone al *fenomenismo*, para el cual las teorías científicas sólo tratan de fenómenos observables desde las estructuras cognitivas del sujeto, y se opone al *idealismo epistemológico*, para el cual las teorías científicas sólo versan sobre una realidad hecha por la mente.

El *realismo teórico* es el que coloca en escena la cuestión de la verdad al plantear que las teorías científicas son susceptibles de verdad o falsedad. A este realismo se opone el *instrumentalismo teórico*, para el cual las teorías científicas son sólo instrumentos de análisis, útiles o inútiles, empíricamente adecuadas o inadecuadas, pero no verdaderas o falsas.

El *realismo semántico* es el que afirma que las teorías científicas son verdaderas o falsas en función de su correspondencia semántica con la realidad, bajo el supuesto de una teoría semántica de la correspondencia. A este realismo se opone el *pragmatismo*, para el cual la verdad o falsedad de las teorías debe ser entendida en relación con el éxito o fracaso en las actividades humanas; se opone también el *coherentismo*,

<sup>16</sup> A. Diéguez Lucena, *Realismo científico. Una introducción al debate actual en filosofía de la ciencia*, Málaga: Universidad de Málaga, 1998.

según el cual la verdad o falsedad atribuibles a las teorías está relacionado con su coherencia con un sistema aceptado de creencias, o con la coherencia en relación con otras teorías; y además, se opone el *relativismo*, desde el cual la verdad o falsedad de las teorías son siempre relativas a los contextos en que surgen.

Por último, el *realismo progresivo* es el que supone que la ciencia progresa teniendo como meta la verdad de manera progresiva, de tal forma que las teorías nuevas contienen más verdad y/o menos falsedad que las que preceden. Frente a este realismo se opone un *anti-realismo sobre el progreso* que en términos generales no asocia el progreso de la ciencia con el acercamiento creciente a la verdad.

En un trabajo posterior Diéguez ha sintetizado estas modalidades en tres tipos de realismo: un *realismo ontológico platónico-aristotélico*, según el cual el mundo ya está dado, tiene una estructura ontológica acabada y un cuadro categorial completo, por lo cual sólo acepta una descripción correcta y completa; un *realismo ontológico moderado*, según el cual el mundo tiene una estructura básica intrínseca compatible con diversas imposiciones o divisiones por parte de nuestros esquemas conceptuales; permite diversas versiones, pero dentro de unos límites marcados por dicha estructura; un *realismo ontológico kantiano*, según el cual el mundo no tiene una estructura intrínseca: toda estructuración proviene de nuestros esquemas conceptuales, categorías y lenguajes.<sup>17</sup> Según Diéguez, el primero es un realismo objetivista ingenuo, mientras que el tercero es un realismo constructivo más bien subjetivista.

El realismo defendido por Hacking difiere de los tipos de realismo mencionados. Para él, tanto los hechos como las teorías se construyen, pero a la vez son reales. Lo real no sólo tiene que ver con lo que se pueda representar, sino con aquello sobre lo que podemos actuar y que nos permite actuar. Desde el punto de vista de la acción, necesitamos una posición realista tanto para operar sobre el mundo como para avanzar en el conocimiento. Hacking sostiene que no sólo

<sup>17</sup> A. Diéguez Lucena, “La relatividad conceptual y el problema de la verdad: bases para un realismo ontológico moderado”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 12, 2007, 71-91.

deberíamos observar la naturaleza en vivo, sino que también deberíamos “torcerle la cola al león”, como enseñaba Francis Bacon, esto es, manipular nuestro mundo para aprender sus secretos.<sup>18</sup> Buena parte de los problemas entre las posiciones realistas y constructivistas han surgido por la tendencia predominante a evaluar la racionalidad desde la representación y no verla en acción.

*Por un realismo interaccionista*

Entre los defensores de un realismo ontológico moderado encontramos la propuesta de Mauricio Beuchot, que parte “no solamente del lado del sujeto ni tampoco solamente del lado del objeto [...], sino de la interacción, del acto cognoscitivo en el que sujeto y objeto, mente y mundo, interactúan y cada uno pone lo suyo, o hace lo suyo”.<sup>19</sup> En esta forma de realismo, que Beuchot denomina «realismo analógico», la mente elabora el mundo con marcos conceptuales, pero ese mundo tiene ya cierta estructura; el conocimiento no se debe a la pura actividad de la mente, pero tampoco se debe a un mundo completamente dado.<sup>20</sup>

En este apartado se presentarán los rasgos de ese realismo ontológico moderado en el planteamiento de Beuchot, que bien podría entenderse como un realismo reflexivo como el profesado por José Rubén Sanabria,<sup>21</sup> para mostrar, primero, su lugar en el panorama de la hermenéutica filosófica contemporánea y señalar, después, posi-

<sup>18</sup> I. Hacking, *Representar e intervenir*, México: Paidós, 1996, p. 177.

<sup>19</sup> M. Beuchot, *Epistemología y hermenéutica analógica*, San Luis Potosí: Editorial Universitaria Potosina, 2011, p. 23.

<sup>20</sup> El realismo analógico intenta recuperar algunos rasgos del realismo aristotélico, entre los cuales se encuentra no sólo la verdad como correspondencia, sino también la clasificación de nuestros marcos conceptuales que hace Aristóteles en sus *Categorías*. Véase M. Beuchot, “Realismo, epistemología y clases naturales en Hilary Putnam”, *Diánoia*, 38, 1992, 107-113.

<sup>21</sup> J. R. Sanabria – M. Beuchot, *Historia de la filosofía cristiana en México*, México: Universidad Iberoamericana, 1994, p. 246.

bles puntos de encuentro con la teoría contextual de la interpretación.

A juicio de Beuchot, “se ha dado un proceso de des-ontologización de la hermenéutica: se la ha querido desvincular de toda fundamentación ontológica o metafísica, dado que se proclama la ausencia de fundamentos y un relativismo muy extremo. Por eso es necesario recuperar para la hermenéutica su relación con la ontología. Y ésta no puede ser más que en su fundamentación”.<sup>22</sup> Este rescate debe hacerse de una manera integradora, que salvaguarde el fundamento ontológico, pero que no caiga en el univocismo.<sup>23</sup>

Frente a planteamientos ontológicos unívocos, racionalistas o totalizantes, Beuchot propone una ontología analógica, que no sea cerrada, sino abierta y atenta a otros sistemas. Se trata de una ontología dialógica, donde el ser no está separado ni de la historia ni del lenguaje,<sup>24</sup> que permite recuperar planteamientos ontológicos a la medida de la finitud humana, pero también dignos de la aspiración humana a la verdad, a la continua superación del conocimiento.<sup>25</sup>

Desde esta perspectiva, la correspondencia se presenta como un encuentro proporcional, que lleva a: resolver el problema de la verdad en la hermenéutica contemporánea con una dialéctica analógica entre el develamiento y la correspondencia; incluir la verdad como correspondencia dentro de la noción más amplia de la verdad como develamiento; interpretar el develamiento como precomprensión

<sup>22</sup> M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM-Itaca, 2000, p. 103.

<sup>23</sup> F. J. Contreras Jarquín, “La mediación de la analogía entre la hermenéutica y la ontología en Mauricio Beuchot”, en G. Rivara Kamaji – M. A. González Valerio (eds.), *Hermenéutica analógica y las tareas de la filosofía*, Salamanca: San Esteban, 2005, pp. 11-40.

<sup>24</sup> M. Beuchot, “Vindicación del pensamiento analógico”, en J. R. Sanabria, – J. M. Mardones (eds.), *¿Tiene la analogía alguna función en el pensar filosófico?*, México: UIA, 1997, p. 151.

<sup>25</sup> V. De Haro Romo, “El horizonte ontológico de la hermenéutica. Metafísica, hermenéutica analógica y hermenéutica metafórica”, en G. Rivara Kamaji – M. A. González Valerio (eds.), *Hermenéutica analógica y las tareas de la filosofía*, Salamanca: San Esteban, 2005, pp. 41-69.

extralingüística y la correspondencia como factor lingüístico, el último quedando subsumido a aquel, quedando ambos incluidos dentro de una proporcionalidad; acentuar el encuentro proporcional entre correspondencia y develamiento como *proportionalis occursus*.<sup>26</sup>

La ontología analógica se distancia de la ontología débil de Gianni Vattimo, recuperando la ontología hermenéutica de Hans-Georg Gadamer y aproximándose a la ontología militante de Paul Ricoeur. Vattimo desarrolla una ontología débil, que denomina ontología nihilista, una ontología que se identifica con la hermenéutica, y que supone un reconocimiento de la historicidad y una renuncia a todo acceso al ser en cuanto ser.<sup>27</sup> Para Ricoeur, en cambio, la hermenéutica presupone y a la vez rescata la concepción del ser como *energeia*. Esto se muestra claramente al presentar la metáfora como un modo de decir el mundo, de referirlo mediante una redescipción de segundo grado o figurada, gracias a la cual el lenguaje permanece abierto al ser. La semántica de la metáfora necesita de la ontología para formular su postulado referencial, que implica la relación entre lenguaje y realidad: “El enfoque semántico de la enunciación metafórica está en la intersección, de la manera más decisiva, con el del discurso ontológico, no en el punto en que la metáfora por analogía cruza a la analogía categorial, sino en el punto en el que la referencia de la enunciación metafórica pone en juego al ser como acto y como potencia”.<sup>28</sup> Este postulado referencial es el que conecta la hermenéutica con una ontología militante. Ricoeur sostiene una teoría «realista» de la metáfora, en la que la figura del discurso remite a la realidad, la supone, y descubre nuevos aspectos de ella. Como Aristóteles, Paul Ricoeur fundamenta la instauración de sentido en el descubrimiento

<sup>26</sup>J.-L. Jerez, “Teoría de la verdad como encuentro proporcional”, en M. Beuchot – J.-L. Jerez, *Dar con la realidad. Hermenéutica analógica, realismo y epistemología*, Neuquén: Círculo Hermenéutico, 2014, cap. VIII, pp. 183-202.

<sup>27</sup>Para Vattimo es preferible el término «ontología» al de «metafísica», porque hablar de ontología, según él, no implica un compromiso con las esencias o con los fundamentos. Véase G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona: Gedisa, 1990.

<sup>28</sup>P. Ricoeur, *La metáfora viva*, Madrid: Trotta-Cristiandad, 2001, pp. 405-406.

de semejanzas reales en el ser. Todo esto apunta a una ontología en proceso constante, presente en cada momento y a la vez siempre por hacerse: en ese sentido, “militante”.<sup>29</sup>

Fue Gadamer quien en la tercera sección de *Verdad y método* insistió en el “giro ontológico”, para referirse al paso de la hermenéutica clásica a la hermenéutica filosófica.<sup>30</sup> El título de esta parte de *Verdad y método* dice así: “El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica” y su frase central es la tesis “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”.<sup>31</sup> Según la interpretación de Jean Grondin, esto no significa que todo se reduzca al lenguaje, como ha sostenido Vattimo, sino que las cosas existen, pero se dan y se conocen en el lenguaje. De ahí, Grondin, que trata de recuperar la referencia y la verdad como correspondencia para la hermenéutica, ve la noción de Gadamer de fusión de horizontes como una forma de la *adaequatio rei et intellectus*.<sup>32</sup>

¿Cómo interpretar el principio según el cual el significado ha de salir del texto, no hay que extraerlo de él: «*sensus non est inferendus, sed eferendus*»?<sup>33</sup> ¿Es posible construir un método preciso para captar el significado tal como es en sí, independientemente del complejo proceso mediante el cual accedemos a él? Si la hermenéutica tradicional exigía que el sujeto aspirase a comprender el objeto —el texto, la práctica social— tal como es en sí, Hans-Georg Gadamer considera

<sup>29</sup> M. Macciras, “Paul Ricoeur: una ontología militante”, en T. Calvo – R. Ávila, (eds.), *Paul Ricoeur. Los caminos de la interpretación*, Barcelona: Anthropos, 1991, pp. 45-69.

<sup>30</sup> H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1977.

<sup>31</sup> J. Grondin, “La thèse de l’herméneutique sur l’être”, *Revue de Métaphysique et Morale*, 52, 2006, 469-481.

<sup>32</sup> J. Grondin, “La fusión de horizontes: ¿La versión gadameriana de la *adaequatio rei et intellectus*?”, en M. Aguilar Rivero, – M. A. González Valero (eds.), *Gadamer y las humanidades, I. Ontología, lenguaje y estética*, México: UNAM, 2007, pp. 23-42. Véase M. Beuchot – J.-L. Jerez, *Dar con la realidad*, cit., p. 78.

<sup>33</sup> J. Wach, *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, II. *Die Theologische Hermeneutik von Schleiermacher bis Hofmann*, Tübingen: Mohr 1929, p. 9; cit. en Q. Skinner, *El retorno de la gran teoría en las ciencias humanas*, Madrid: Alianza, 1988.



que el problema está mal planteado, pues para él la comprensión, siguiendo a Heidegger, no es una de las formas del comportamiento del sujeto, sino el modo de ser propio del *Dasein*.

La comprensión no es una técnica basada en la objetivación de lo que estudiamos, no consiste en situarse fuera del problema, ni en liberarse de los prejuicios, sino que está encaminada a manifestar el acontecer de la verdad; es una realidad histórica y lingüística, no una simple estructura lógica. Como dice Gadamer en el prólogo a la segunda edición de *Verdad y método*: “el sentido de mi investigación no era proporcionar una teoría general de la interpretación y una doctrina diferencial de sus métodos, como tan atinadamente ha hecho E. Betti, sino rastrear y mostrar lo que es común a toda manera de comprender: que la comprensión no es nunca un comportamiento subjetivo respecto a un «objeto» dado, sino que pertenece a la historia efectual, esto es, al ser de lo que se comprende”.<sup>34</sup>

El significado de cada enunciado sólo puede entenderse completamente en relación con la pregunta de la que surge. Cada enunciado es una respuesta a una pregunta y, a su vez, cada pregunta en sí misma es una respuesta relativa a otra cuestión previa anterior. Siguiendo al filósofo e historiador británico Robin George Collingwood, Gadamer muestra que para entender cualquier proposición es necesario identificar la pregunta a la cual la proposición pretende ser una respuesta.<sup>35</sup> Sólo así es posible la comprensión. A diferencia del enfoque racionalista, considera Collingwood que no se puede simplemente enunciar el error de una proposición sin la tarea previa de reconstruir la pregunta a la que ésta pretendía responder. Esto se debe a que las proposiciones nunca son respuestas a preguntas evidentes y, por lo tanto, no podemos suponer de antemano que conocemos la pregunta a la que el texto mismo en sí constituye una respuesta. Según este nuevo enfoque el crítico debería preocuparse no sólo de si las afirmaciones que se puede formular son o no respuestas lógicamente adecuadas a las preguntas que subyacen de

<sup>34</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, ed. cit., pp. 13-14.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 447-458. Véase R. G. Collingwood, *Autobiografía*, México: Fondo de Cultura Económica, 1974.

forma demostrable, sino también preocuparse de si estas preguntas seguirán siendo preguntas a las que valga la pena encontrar una respuesta.

Así, aplicado a la tarea del historiador, esto significa que “el mundo del hecho” que la historia suponía real no es independiente del historiador. Para el historiador ninguna prueba histórica es «dada», ni siquiera un testimonio escrito que, a los efectos de la interpretación, es tan mudo como una vasija o cualquier otro testimonio no escrito. Que algo sea prueba depende de que el historiador lo considere como la respuesta a una pregunta. Y a la inversa: si el historiador no tiene en mente una pregunta, no podrá identificar prueba alguna, puesto que todo lo que hay en el mundo es prueba potencial para cualquier tema.

En historia, pregunta y evidencia son correlativas. Cualquier cosa es evidencia que te permite contestar tu pregunta —la pregunta que planteas ahora. Para Collingwood el único pasado es el que surge de la interpretación imaginativa de las pruebas, y los eventos, sucesos y personajes históricos no son más que los marcos de sentido que el historiador *construye* para identificar e interpretar sus pruebas. Esta posición epistemológica podríamos denominarla “constructivismo histórico” y considera que lo que el historiador construye no es sólo una teoría o explicación de lo que ocurrió, sino los eventos mismos. Quiere decir esto que no existen eventos históricos independientemente de la tarea constitutiva del historiador, es decir, no son dados, lo dado es la evidencia, las pruebas, a partir de las cuales se conforma el evento a estudiar. Una narración histórica es verdadera no porque se adecue a un hecho —es decir, lo describa correctamente—, sino porque da una interpretación coherente de la prueba disponible y toma en consideración la evidencia considerada relevante por la comunidad científica de los historiadores. Así, la interpretación resulta inseparable del proceso de conocimiento de los hechos.

Collingwood era consciente del peligro de escepticismo que conlleva defender una postura constructivista y que puede resumirse en el siguiente dilema: o la historia brinda el relato verdadero de lo que realmente ocurrió y, por lo tanto, sólo un relato verdadero nos dirá lo

que en realidad sucedió; o si, por el contrario, de lo que sucedió tenemos más de una narración que dé cuenta de la prueba disponible y carecemos de criterios para elegir una y sólo una de ellas, entonces es imposible fundar una ciencia de la historia cuyo objeto sea el conocimiento del pasado y las narraciones históricas son meros artificios literarios.

Hay un mundo externo independientemente de nuestra captación sensorial del mundo. Pero ese mundo es conocido por el sujeto en la misma interacción con el mundo por lo que el sujeto y el objeto no pre-existen, sino que se construyen mutuamente y están íntimamente relacionados. La lengua es un objeto más a aprehender y también modifica al sujeto que aprende.

### *La teoría contextual de la interpretación*

Dos investigadores británicos, Charles K. Ogden e Ivor A. Richards, en un ensayo que se reimprime de manera constante desde 1923, titulado *El significado del significado*, intentaron sistematizar el conocimiento y las estrategias de estudio del significado con una perspectiva interdisciplinaria.<sup>36</sup> Ogden tenía formación como lingüista, Richards como crítico literario, y entre ambos mostraron una inclinación hacia una visión global, no sectorial, de los problemas de la semántica, lo cual les llevó unas veces al enfoque semántico y otras a la perspectiva psicológica.

El planteamiento fundamental debe mucho a Charles Sanders Peirce y define los tres factores que desempeñan un papel en toda enunciación: procesos mentales, símbolo —o signo, palabra, significante, etc.— y referente —u objeto, realidad dada, el elemento externo al que uno se refiere—. La cuestión esencial es la relación entre estas tres entidades.

Entre pensamiento y símbolo hay una relación de simbolización; entre pensamiento y objeto lo es de referencia; entre símbolo y objeto, según Ogden y Richards, no hay relación directa, sino sólo *presunta*. La relación signo-objeto tiene como mediadora la mente subjetiva,

idiomórfica, de la persona que codifica el enunciado –escribe, habla– o lo descodifica –lee, escucha–. Por lo tanto, es variable, individual, inconstante e indirecta.

Ogden y Richards examinan varias definiciones de lo que se ha interpretado como “significado”.

El significado es *mágico*, es decir, aparece como algo intrínseca y mágicamente unido a la palabra que lo expresa –la serie de puntos de la base del triángulo, según esta perspectiva, sería una línea trazada con vigor y claridad, en tanto que los dos lados oblicuos se omitirían–. Es la teoría mágica del nombre en cuanto parte de la cosa, la teoría de una conexión intrínseca entre símbolos y referencias. Esta herencia lleva en la práctica a la búsqueda del significado de las palabras. Se trata, sin duda, de una superstición, de una conexión mística, metafísica, aunque muy difundida en varios periodos históricos. El estudio etimológico (intuitivo) se fundó sobre esta concepción de la forma mágica de la palabra.

El significado está constituido por las palabras que describen la *voz del diccionario*. Es la ilusión de los estudiantes de traducción en sus primeros años, cuando acuden llenos de esperanza a la búsqueda de palabras en el diccionario bilingüe. El compilador del diccionario ha interpretado la realidad a su manera, con un intento de síntesis debido a la limitación de espacio –el designado para cada entrada por el editor o el responsable del diccionario–, y ha descrito en pocas palabras un “significado” presunto y genérico. El defecto lógico más grave de esta perspectiva radica en que las palabras que se utilizan para describir otras palabras son, a su vez, descritas con palabras, con una concatenación de definiciones que, en el mejor de los casos, sólo son coherentes dentro de sí mismas. Parece haber una notable diferencia intersubjetiva potencial en la interpretación de los signos, dado que la interpretación depende en gran medida de los procesos mentales del individuo. Existe, sin embargo, una convención, un Buen Uso –las mayúsculas, significativas, son de Ogden y Richards e indican la naturaleza convencional, social, consuetudinaria, del adjetivo “buen”.

El significado es lo que uno quiere *expresar*, lo que intenta mediante un acto lingüístico. Se basa en la ilusión de que el entendimiento del emisor coincide con el del receptor. El significado de cualquier frase es aquel que el hablante desea que entienda quien escucha. Es una definición muy vaga porque no explica lo que uno quiere decir con “entender”, que puede ser “referirse a”, “reaccionar a”, “estar en relación con el referente”, “estar en relación con el emisor”, “suponer a lo que se refiere el emisor”, “suponer lo que desea el emisor”. Tratándose de la voluntad, hay una ambigüedad de fondo respecto a la diferencia de contexto psicológico entre emisor y receptor. Dado el contexto psicológico al que pertenece un signo, también la referencia producida en la interpretación del signo es fija. Pero es posible que un mismo signo pertenezca a contextos psicológicos distintos, en cuyo caso la referencia “volitiva” no es comunicable.

El significado es el lugar de algo en un *sistema*: el significado de una palabra se obtiene de la relación con su entorno, es decir, tomando en cuenta su contexto y cotexto.

El significado está constituido por las *consecuencias* prácticas (pragmatismo) o teóricas (lógica) de una palabra en nuestra experiencia futura.

Existen otras posibles concepciones del significado directamente relacionadas con la psique del individuo, con la visión subjetiva de la realidad.

El significado es la *emoción* que suscita la palabra. Ciertas palabras son muy difíciles de definir porque tienen una connotación mayormente emotiva: por ejemplo, las palabras “amor”, “Dios”, “libertad”, dejan una estela de significado afectivo. Podríamos caracterizar la connotación emotiva de estas palabras como significado acumulativo de reacciones emotivas previas y compendios afectivos, que constituyen los correlatos físicos de este significado como supervivencias de sentimientos precedentes.

El significado es el *correlato de un signo* en la realidad: por ejemplo, el humo y el fuego. Así, los psicoanalistas hablan del significado de los sueños, introduciendo el concepto de “deseo inconsciente”. El

significado de un sueño es la –supuesta– causa que lo ha determinado, es decir, el deseo inconsciente.

El significado son los *efectos mnemotécnicos* de un estímulo. Desde esta perspectiva, la referencia es fruto de la adaptación a un contexto psíquico, y el significado de A es al que se adapta el proceso mental que interpreta a A. Este es el sentido más importante en que las palabras tienen significado. Se trata de juicios introspectivos, es decir, de interpretación de un cierto tipo, a veces de juicios no verbales, de sentimientos oscuros que acompañan la referencia. En algún caso podemos expresar dichos sentimientos con palabras, pero no siempre es así. A veces las palabras no son adecuadas para la referencia que deben simbolizar. Según este criterio, podemos definir un acto de comunicación como el uso de símbolos para originar en el receptor actos referenciales similares a los que representan los símbolos para el emisor.

Ogden y Richards encuentran otros sentidos a la palabra “significado”: a lo que el emisor de un símbolo cree referirse, a lo que se refiere el que interpreta un símbolo, a lo que el intérprete de un símbolo cree referirse y a lo que el intérprete de un símbolo cree que se refiere el emisor. En todos estos casos existe como sujeto implícito la actividad psíquica del emisor y del receptor.

La intención de significar una cosa no siempre coincide con la intención de descifrar del interlocutor. Por otro lado, en ciertos casos la interpretación de un enunciado se basa en las previsiones –a veces erróneas– del emisor. En psicología, este tipo de actividad recibe el nombre de “proyección”.

En cierto modo, para comunicarse es necesario tratar de comprender las intenciones del otro, pero si al hacerlo nuestra propia intención interfiere con dicho intento, superponiéndose a la supuesta intención del otro, se produce una especie de cortocircuito comunicativo.

Después de haber repasado los posibles significados de “significado”, veamos ahora cómo Ogden y Richards exponen su teoría contextual de la interpretación.

La fase preliminar a la comprensión de las palabras es la discriminación o reconocimiento sensorial. Al discriminar entre sonidos y signos gráficos interpretamos un signo inicial. Para que sea posible el uso de palabras es necesaria la distinción consciente o inconsciente de un sonido o una imagen.

En general, dado que hacemos un uso habitual de las palabras, la discriminación es inconsciente, pero puede hacerse consciente, como al aprender una lengua extranjera.

Se hace otra distinción entre la prosa científica y la poesía: en el primer caso podemos pasar por alto las características sensoriales de las palabras, pero en la poesía debemos prestar una atención consciente, aunque esto pueda obstaculizar interpretaciones ulteriores.

En cierto sentido, el hecho de que la poesía tenga en el papel un aspecto distinto al de la prosa, que una parte importante del papel permanezca en blanco, es un indicio sensorial para alertar de que la atención que debe prestarse a las palabras no es la habitual, puesto que comprende también su sonido. Sin embargo, seguir la pista de la percepción puramente acústica puede ser engañoso; en la poesía las palabras no son sólo sonidos. Para descodificarlas es necesario prestar atención tanto al significado del sonido como al de su símbolo.

Ogden y Richards plantean una teoría contextual de la interpretación. Después del reconocimiento sensorial y de la distinción entre texto poético y texto en prosa, el signo inicial se identifica como una palabra, cambio que se produce en virtud del nuevo contexto psicológico del signo. Mientras que el reconocimiento de un sonido o una forma como tales requiere un contexto formado por sensaciones auditivas y visuales similares y anteriores, el reconocimiento de un signo como palabra exige que forme un contexto con experiencias ulteriores que no sean sonidos o grafemas. Para que esto suceda, debemos aprender a asociar un signo a determinadas experiencias. Este tipo de asociación se produce en nuestra mente, muchas veces de manera inconsciente, incluso antes de que aprendamos a hablar.

Sin darnos cuenta, aprendemos a clasificar la aparición de una palabra dada como signo, ligado a una reacción similar a las suscitadas

por las experiencias asociadas. En este caso, también la interpretación es inconsciente, siempre que no se presenten dificultades, pues entonces el automatismo perceptivo puede verse obstaculizado y se activan los procesos interpretativos conscientes.

En cierto sentido, podemos decir que cuanto menores sean las dificultades que encontramos para comprender las palabras, menos conscientes somos de los procedimientos que utilizamos para hacerlo y menos preparados estamos para afrontar una exposición anómala a las palabras (en el caso del lenguaje hablado, una pronunciación distinta de la que es habitual para nosotros; si se trata de lenguaje escrito, una grafía diferente a la conocida; en ambos casos, usos sintácticos anómalos, como frases de construcción insólita en comparación con la que consideramos normal).

Una vez que un sonido se identifica como una palabra, su importancia como sonido no queda relegado a un segundo plano. Algunas características fónicas –tono, volumen, velocidad, timbre, musicalidad– y gráficas –grafía, espaciado, dimensiones, montaje, gráficos– entran a formar parte del contenido del mensaje y, dado que dos encuentros con la misma palabra pueden ser distintos, deben compartir un carácter común que permita identificarlos como apariciones de la misma palabra. Sólo gracias a esta parte común las dos palabras tienen un contexto psíquico similar y pueden por tanto percibirse de manera afín.

Esta contextualización psíquica se produce, sobre todo, en las primeras fases más sencillas y de manera inconsciente. En la mayoría de los casos, la dificultad o imposibilidad en un nivel de interpretación provoca el afloramiento de los niveles inferiores en la conciencia, así como una preocupación por dichos mecanismos generalmente automáticos que distrae de la interpretación del mensaje en un nivel pragmático, funcional y externo.

En el caso de enunciados más complejos o de lenguajes más desarrollados, surgen nuevos aspectos. Ogden y Richards toman como ejemplo la expresión “mis parientes”, que es un concepto abstracto porque implica algo más que haber conocido individuos determinados y saber sus nombres. Conocer a ciertos familiares no



comporta necesariamente conocer el grado de parentesco, ni puede darse por sentado el tipo de relación que puede existir entre dos familiares en una cultura dada en los diversos casos posibles. El concepto es, por tanto, resultado de distintos agrupamientos de experiencias; esta diversidad es la que hace que los elementos comunes, por contraste, sean evidentes.

Este proceso de selección y eliminación actúa siempre en la adquisición de vocabulario y en el desarrollo del pensamiento. Es raro que las palabras formen contextos directamente sin pasar por una experiencia simbólica, porque por norma se aprenden sólo mediante otras palabras.

Aprendemos a usar la lengua al mismo tiempo que aprendemos la lengua en sí; no se trata sólo de adquirir sinónimos o expresiones alternativas, sino de aprender los matices de sentido y las connotaciones especiales que crea el contexto. Esta actividad de identificación de afinidades y diferencias es continua.

Dicha actividad perfecciona de modo constante nuestra capacidad de abstracción y nos enseña a utilizar metáforas, “la simbolización primitiva de la abstracción”. La metáfora se describe como la aplicación de una única expresión verbal a un grupo de objetos que son distintos pero comparten algo. El uso de la metáfora no se considera desde el punto de vista estilístico, sino *cognitivo*: permite identificar una relación análoga en otro grupo. En esencia, la metáfora se ve como una relación de significación que se apropia del contexto de otra relación.

Cuando hablamos de “un mar de problemas”, sólo nos interesa una parte del mar, la dimensión, y descartamos las demás. Si no somos capaces de imaginar el mar como una entidad abstracta, no podremos entender el significado de la expresión “un mar de problemas”. La capacidad de abstracción que se necesita para captar la metáfora es la misma, en opinión de Ogden y Richards, que hace falta para unir un adjetivo a un sustantivo, o para usar preposiciones o verbos. Además, los aspectos metafóricos de gran parte de la lengua demuestran que, cuanto más alto es el nivel de educación de una persona, mayor es el número de palabras que adquieren contexto med-

diante otras. El lado negativo de esta sofisticada adquisición de palabras radica en que los significados que se construyen sobre dichas referencias abstractas tienden inevitablemente a confundir nuestra mente con mayor frecuencia.

### *Conclusiones*

Si bien puede defenderse una postura realista, este realismo se basa en la interacción: la mente elabora el mundo con marcos conceptuales, pero ese mundo tiene ya cierta estructura. Nociones como verdad, racionalidad, validez, significado, referencia, inferencia, normas, etc. han de ser vistas como construcciones culturales, que mantienen la diversidad en la igualdad, la analogía, que no es universal, sino eminentemente histórica: su misma estructura le posibilita incluir las prácticas históricas como elementos que modulan los referentes, es decir, que van alterando su naturaleza dentro de una forma de vida, de la vida colectiva de una sociedad, con su cultura y su lenguaje.

En definitiva, la realidad no puede separarse de nuestros conceptos organizativos: los aspectos subjetivos y objetivos de los estados cognitivos están unidos indisolublemente, de modo que es imposible, por medios perceptivos, experienciales o racionales, identificar la contribución composicional de uno y otro en un estado cognitivo.

## Por qué el realismo contemporáneo no es sólo otro “ismo”

*Sarah De Sanctis*  
University of Turin  
LabOnt (*Laboratory for Ontology*)

### *Parte I: Después del antropocentrismo, o bien, el sentido de la vida*

Creo que la conciencia humana es un paso en falso trágico en la evolución. Nos hicimos demasiado autoconscientes. La naturaleza creó un aspecto de la naturaleza separado de sí misma. Somos criaturas que no deberían existir por ley natural. Somos cosas que trabajan con la ilusión de tener un ego, esta acumulación de experiencia sensorial y sentimientos, programada con total garantía de que somos cada uno alguien, cuneado en realidad todo el mundo es nadie. Creo que lo más honroso para nuestra especie que se puede hacer es negar nuestra programación. Detener la reproducción. Caminar de la mano a la extinción. Una última medianoche, hermanos y hermanas que optan fuera de un trato injusto.

Estas no son las palabras de un filósofo contemporáneo, a pesar de que suenan muy parecido a ellas. La cita, de hecho, viene del primer episodio de la popular serie de televisión *True Detective*, y este pasaje bastante deprimente pertenece al detective Rust Cohle. Hay algunas cosas interesantes acerca de esto. En primer lugar, un show filosófico profundamente pesimista ha logrado ganar una popularidad sin precedentes, y tan buenos como Matthew Mc Conaughey y Woody

Harrelson pueden ser, dudo que sea sólo a causa de ellos. Probablemente significa que hay algo en esta serie (sobre las opiniones que expresa) que toca una fibra sensible en el público.

En segundo lugar, la serie fue escrita por Nic Pizzolatto, un ex profesor de Ficción y Literatura que se convirtió en un escritor y fue fuertemente influenciado por Thomas Ligotti y Ray Brassier. En realidad, en agosto de 2014, un artículo alegó que Pizzolatto verdaderamente plagió el libro de Thomas Ligotti *The Conspiracy Against the Human Race: A Contrivance of Horror*, ni siquiera mencionando once ejemplos que al parecer incluían citas palabra por palabra. HBO y Pizzolatto declararon que consideran esas acusaciones infundadas, con el argumento de que las ideas filosóficas nunca pueden ser plagiadas. Según Wikipedia, la cuestión sigue sin resolverse. Esto es importante porque Brassier es uno de los principales protagonistas del nuevo realismo, y escribió la introducción al libro de Ligotti que tanto inspiró la creación de *True Detective*.

En tercer lugar, el detective Rust Cohle se describe a sí mismo como un realista, aunque, filosóficamente hablando, él probablemente se vea a sí mismo como un pesimista. Ahora, parece que hay un vínculo, últimamente, entre el realismo y el pesimismo. ¿Cómo hemos llegado a esto?

Desde el influyente *After Finitude*<sup>1</sup> de Quentin Meillassoux, mucha discusión se ha dedicado al “fin de correlacionismo”. Esto significa que, a diferencia de lo que el legado de Kant nos ha llevado a creer, no es cierto que sólo podemos conocer la relación entre la realidad y nuestro pensamiento. La realidad está ahí fuera, y no le importa nada lo que pensamos. Una silla no desaparece si dejas de mirarla o pensar en ella. No son nuestros esquemas conceptuales y nuestros aparatos de percepción que dan forma a la realidad: la realidad está brutalmente allí. Muy bien, vas a decir. Pero lo que esto significa realmente es que, para decirlo en las palabras de Maurizio Ferraris, la realidad es inenmendable: no se puede corregir, *es sólo lo que es*.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Q. Meillassoux, *After Finitude*, Londres: Continuum, 2008. El original francés, *Après la finitude*, París: Seuil, 2006.

<sup>2</sup> M. Ferraris, *Manifesto of New Realism*, New York: SUNY Press, 2014.

Aquí hay otra manera de mirar el problema: ambos, Ferraris y Meillassoux, han recurrido a antiquísimas (ancestrales, diría Meillassoux) eras para recordarnos sobre la contingencia absoluta de nuestras vidas. Como cuestión de hecho, la Tierra existía perfectamente sin nosotros durante miles de millones de años: basta pensar en los dinosaurios o en el famoso archi-fósil. Brassier, por el contrario, se ha referido al futuro, cuando el Sol dejará de brillar y la vida en la Tierra dejará de existir.<sup>3</sup> Esto es el mismo escenario representado por Rust Cohle en *True Detective*. Así que, ya sea en el pasado o en el futuro, en algún momento la vida humana no existía, o no existirá. Esto hace que nuestra vida sea contingente, y por lo tanto, inútil. Es así que, a partir de la refutación del correlacionismo, obtenemos el pesimismo, o más bien, el nihilismo.

Ahora, ¿cómo se conecta todo esto con el realismo? Creo que aquí valdría la pena mirar aquello a lo que los realistas contemporáneos en gran parte se oponen, operando una definición negativa a la Parménides, por lo que el realismo se define por lo que el anti-realismo no es. De hecho, el paisaje de los nuevos realistas es muy amplio y vago, y creo que se mantiene unido por un enemigo en común, en lugar de una visión compartida específica sobre qué es la realidad. Este enemigo en común del realismo contemporáneo, es en mi opinión, el antirrealismo postmoderno.

### *Parte II: Después del Postmodernismo*

Como he dicho, el “enemigo declarado” de los nuevos realistas es el “correlacionalismo”, a saber: “cualquier corriente de pensamiento que mantiene el carácter insuperable de la [correlación]”, donde “por correlación nos referimos a la idea según la cual solo tenemos acceso a la correlación entre el pensar y el ser”.<sup>4</sup> Esta posición es bastante clara, ya que ha sido corroborada en varios libros, conferencias y artículos sobre el tema. Hay algo más amplio, sin embargo, que los nue-

<sup>3</sup> R. Brassier, *Nihil Unbound*, New York: Palgrave Macmillan, 2007.

<sup>4</sup> Q. Meillassoux, *After Finitude*, p. 5.

vos realistas se fijaron en contra, algo que es a menudo simplemente (y vagamente) denominado “filosofía postmoderna” o “antirrealismo”. Por ejemplo, el object-oriented del ontólogo Graham Harman habla de “la opinión postmodernista” según la cual todo es “una ficción poética dentro de la mente”.<sup>5</sup> El objetivo polémico suele quedar bastante indefinido, y el lector puede sentir la necesidad de entender de qué hablan los realistas, exactamente, cuando utilizan términos tan amplios.<sup>6</sup>

Ahora, lo que me gustaría hacer es tratar de entender mejor lo que es el verdadero objeto de la controversia dentro del amplio horizonte de la posmodernidad. Voy a empezar con una cita útil del influyente *Después de la finitud* de Meillassoux. Una vez que ha definido el correlacionismo, el teórico francés prosigue afirmando lo siguiente:

[...] la *intersubjetividad*, el consenso de una comunidad, suplanta la adecuación entre las representaciones de un sujeto solitario y la cosa en sí como el criterio verdadero de la objetividad, y de la objetividad científica en particular. La verdad científica ya no es lo que se conforma con algo en sí mismo que, supuestamente, es indiferente a la forma en que se da al sujeto, sino más bien lo que es

<sup>5</sup>Entrevista con Graham Harman in [ASK/TELL](http://eevee2.blogspot.co.uk/2011/10/interview-with-graham-harman.html) (<http://eevee2.blogspot.co.uk/2011/10/interview-with-graham-harman.html>), Domingo, 23 octubre, 2011.

<sup>6</sup>También se podría hacer referencia a la "falacia del hombre de paja". De hecho, muchas críticas de las posiciones realistas contemporáneas han afirmado que su enemigo declarado no era más que un hombre de paja, aquí en realidad no existe en los términos en que se retrata por aquellos pensadores. El ataque realista sobre el posmodernismo puede parecer que se basa en citas clamorosas individuales, como el desafortunado comentario de Bruno Latour que Ramsés II no pudo haber muerto de tuberculosis, ya que la enfermedad fue descubierta en 1882 (Bruno Latour, 'Ramses II est-il mort de la tuberculose?', en *La Recherche*, 307, March 1998). Sin embargo, tales afirmaciones exageradas no parecen proporcionar suficiente fundamento para acusar a la posmodernidad, en general, de endosar un anti-realismo a la Berkeley. Es por ello que, como trataré de argumentar, creo que el nuevo realismo se opone a la atmósfera general de "culturalismo" (el énfasis en el lenguaje, la hermenéutica, las prácticas culturales y los prejuicios) que fue el espíritu de la época de aquellos años.

susceptible de ser dado como compartido por una comunidad científica.<sup>7</sup>

A continuación, precisa que “en el siglo XX, los dos principales ‘mediadores’ de la correlación eran la conciencia y el lenguaje”.<sup>8</sup>

Quiero centrarme en este punto. Aunque inespecíficas como podrían ser las referencias a la posmodernidad realizadas por los pensadores del nuevo realismo, comparten la creencia de que los posmodernistas negaban la objetividad en sí, y consideraban la verdad más bien dependiente de un consenso intersubjetivo o coherencia lingüística. Creo que, por tanto, podemos especificar la filosofía posmoderna, ya que se entiende por los nuevos realistas, como:

- 1) la dependencia social de la verdad
- 2) la construcción lingüística de la verdad

Popularmente, lo que la posmodernidad y la deconstrucción han enseñado es que (1) muchas cosas que se consideraban naturales y objetivas (por ejemplo, que las mujeres son inferiores a los hombres) están, en realidad, muy lejos de serlo. Parte de esta visión consiste en la consideración de sentido común que incluso la investigación científica, supuestamente el conocimiento objetivo por excelencia, no está exenta de sesgos: ¿por qué se investiga algo en lugar de otra cosa? El dinero está obviamente implicado, así como un número de otros tantos intereses. Esto está claramente reconocido por los nuevos realistas (véase Paul Boghossian<sup>9</sup> y el mismo Ferraris, quien se refiere a esto como la “falacia de saber-poder”)<sup>10</sup>. Salvo que Ferraris

<sup>7</sup> Q. Meillassoux, *After Finitude*, pp. 4-5.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>9</sup> “La idea central de estas nuevas concepciones “posmodernas” de conocimiento [...son tales que] el conocimiento depende necesariamente, al menos en parte, del entorno social y material contingente en el que esa creencia se produce (o es mantenida)”. Paul Boghossian, *Fear of Knowledge*, New York: Oxford University Press, 2007, p. 6.

<sup>10</sup> Ferraris define la versión débil de esta falacia como “lo que al radicalizar la

luego continúa diciendo que “en el posmodernismo prevaleció la opinión nietzscheana, según la cual el conocimiento es un instrumento de dominación y una manifestación de la voluntad de poder” que nos ha llevado a la perspectiva foucaultiana, según la cual “el único conocimiento crítico es una forma de contrapoder que está comprometida a dudar sistemáticamente del conocimiento, y nos pone en ejercicio de una deconstrucción sin reconstrucción”,<sup>11</sup> que considera inútil y contraproducente.

Yo creo que esta no es la verdadera cuestión. En lugar de una equivalencia entre conocimiento y poder, se presenta el problema real cuando esta forma “débil” de dependencia social del conocimiento se convierte en la afirmación de que (2), en las palabras de Boghossian, “enfaticamos la dependencia de *cualquier* hecho de nuestras contingentes necesidades en intereses sociales,<sup>12</sup> y llegamos a la conclusión extrema de que la verdad depende del lenguaje y no puede escapar de ello. Así, por un lado tenemos a Rorty, que postula que “nada figura como justificación a no ser por referencia a lo que aceptamos ya, y [...] *no hay forma de salir de nuestras creencias y de nuestro lenguaje* para encontrar alguna prueba que no sea la coherencia”.<sup>13</sup> Por otro lado, tenemos a Gianni Vattimo, que proclama su pensamiento débil; débil ya que implica la imposibilidad de creer en una forma prevaleciente de ver el mundo:

“En la raíz de esta debilidad del pensamiento con respecto al existente, según la cual pensar significa sólo tomar agradablemente las formas espirituales que fueron transmitidas, parecería que hay una *ofuscación de la idea misma de la verdad*. De hecho, la relación entre el pensamiento débil y la hermenéutica hace creíble tal sospecha,

conexión entre conocimiento e interés, simplemente tiene como objetivo poner en duda la idea de que existen motivos desinteresados en la base del conocimiento”. M. Ferraris, *Manifesto of New Realism*.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> P. Boghossian, *Fear of Knowledge*, p. 39.

<sup>13</sup> R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979, p. 178. El subrayado es mío.

<http://www.olimon.org/uan/rorty-la-filosofia-y-el-espejo-de-la-naturaleza.pdf>



porque si el ser no es sino lo que se transmitió, pensar el ser sólo sería repensar lo que se ha dicho y pensado hasta ahora.<sup>14</sup> (\*)

No sólo el mismo concepto de verdad es puesto en duda, sino que quien afirma haber llegado a ella es ridiculizado: para Rorty, el filósofo que afirma haber llegado a la verdad es un arrogante “sacerdote ascético” en busca de poder.

“Mi descripción del sacerdote ascético es deliberadamente peyorativa y de género. Estoy esbozando un retrato de un falocéntrico obsesivo [...] Se inclina tanto para mantener a las mujeres en su lugar subordinado tradicional, fuera de la vista y de la mente, cuanto para favorecer un sistema de castas [...] Lo que es importante no es el falo carnal sino el inmaterial [poseído por el sacerdote ascético] —lo que penetra a través del velo de las apariencias y hace contacto con la verdadera realidad”.<sup>15</sup>

### *Parte III: No sólo Filosofía*

Al comienzo de este ensayo, he subrayado el hecho que la serie de televisión *True Detective*, muy “orientada” al realismo contemporáneo, es probablemente tan popular también porque toca una fibra sensible en el público. Esto es porque, en mi opinión, a lo que el realismo contemporáneo se opone no es sólo una disputa filosófica sobre si existe o no la verdad. El antirrealismo posmoderno como lo describí anteriormente ha tenido algunas consecuencias significativas “existenciales”, por así decirlo. El pensamiento de hoy está connotado por el nihilismo y el pesimismo al igual que su predecesor se caracterizó por la ironía y el juego. Y esto no era sólo en la filosofía, sino en la cultura en general. Desde el fin de los años setenta (cuando

<sup>14</sup> G. Vattimo, “Dialectics, Difference, Weak Thought”, en *Weak Thought*, New York: SUNY Press, 2012, p. 48.

(\*) El resaltado me pertenece.

<sup>15</sup> R. Rorty, “Heidegger, Kundera and Dickens”, en *Essays on Heidegger and Others*, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 72.

los libros “posmodernos” más influyentes fueron escritos, por ejemplo *La filosofía y el espejo de la naturaleza* de Richard Rorty, y *La condición postmoderna* de François Lyotard) la cultura popular se llenó de repente de un escepticismo, cinismo y una especie de actitud snob de *expertise*.

Tener una opinión significó repentinamente ser un fascista (¿recordarán la opinión de Rorty sobre la verdad?) o algo así, por lo que la gran edad de la *political correctness* llegó. Para dar un ejemplo, T. S. Eliot podría escribir algo como lo siguiente: “Ningún poeta, ningún artista, posee la totalidad de su propio significado. [...] *No se le puede valorar por sí solo; se le debe ubicar, con fines de contraste y comparación, entre los muertos*”,<sup>16</sup> y estar perfectamente bien a pesar de la larga lista de imperativos en su sentencia. En años postmodernos, por el contrario, artículos académicos fueron súbitamente llenos de frases como “podría aventurar la hipótesis de que” o “casi yo diría que”. Nada debía tomarse demasiado en serio, ya que no había verdad última. Al cabo, todo es cultura, ¿no es así? Dios se había marchado, tomando todas las metanarrativas con él, por tanto no había ninguna Fuente Alta de Conocimiento a la cual referirse, y, por decirlo de nuevo con Rorty, no hubo “*forma de salir de nuestras creencias y de nuestro lenguaje*”.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> En original, “You cannot value him alone; you must set him, for contrast and comparison, among the dead”. T. S. Eliot, *Tradition and the Individual Talent* in Frank Kermode (ed.) *Selected Prose of T.S. Eliot* (New York: Farrar, Straus, and Giroux, 1975). The essay dates back to 1919.

<sup>17</sup> Por supuesto, esto no significa que los posmodernistas son demócratas liberales, mientras que los realistas son nazis. Ambos afirman sus puntos de vista y están ciertamente convencido de tener la razón, por lo que incluso cuando Rorty dice que no hay verdad, paradójicamente piensa que es verdad lo que está diciendo. Mi punto es más bien que el postmodernismo estuvo muy centrado en el sujeto humano (la cultura, el lenguaje, etc.) y postulo que no hay manera de que el sujeto se vea fuera de sí mismo. Esto se debe a que seremos para siempre sesgados y no se puede hablar en términos de verdades universales. El realismo, por el contrario, se centra en el objeto humano e igualmente no humano, y por lo tanto, en todo lo que no está ligado a las prácticas culturales o lingüísticas. El relativismo cultural da paso a la objetividad universal de lo real –incluso si esta objetividad reside en la falta de sentido de todas las cosas.

Todo esto obviamente fue muy liberador –nadie me puede criticar demasiado si estoy simplemente “arriesgando hipótesis”. Y para ganarse el respeto de todo el mundo era suficiente resoplar a todos los que eran tan ingenuos que seguían hablando de cosas como la ética, o la religión. *Vamos, ¿hablas en serio?* Para que ustedes se hagan una idea de lo que estoy diciendo, voy a copiar aquí una larga cita del escritor estadounidense David Foster Wallace, uno de los endosantes más fuertes de la final de la postmodernidad (y a quien considero un “nuevo realista”, precisamente por este motivo):

“En lo que a mí respecta, los últimos años de la era posmoderna han acabado pareciéndose un poco a como te sientes cuando estás en el instituto y tus padres se van de viaje y das una fiesta. Traes a todos tus amigos y das una fiesta salvaje, repugnante y fantástica. Durante un rato es genial ser libre y liberar, desaparecida y derrocada la autoridad parental, un goce dionisiaco tipo ‘el gato se ha ido, divirtámonos’. Pero después pasa el tiempo y la fiesta sube de volumen y se te acaban las drogas y nadie tiene dinero para comprar más, y empiezan a romperse y a volcarse cosas, y hay un cigarrillo encendido sobre el sofá, y tú eres el anfitrión y también es tu casa, y poco a poco empiezas a desear que tus padres vuelvan y restauren algún jodido orden en tu casa. No es una analogía perfecta, pero lo que percibo en mi generación de escritores e intelectuales o lo que sea es que son las 3:00 a.m. y el sofá tiene varios agujeros por quemaduras y alguien ha vomitado en el paragüero y estamos deseosos de que el disfrute se termine. La labor parricida de los fundadores posmodernos fue magnífica, pero el parricidio produce huérfanos, y no hay jolgorio suficiente que pueda compensar el hecho de que los escritores de mi edad hemos sido huérfanos literarios a lo largo de nuestros años de aprendizaje. En cierto modo sentimos el deseo de que algunos padres vuelvan. Y por supuesto nos inquieta el hecho de que deseemos que vuelvan. Quiero decir, ¿qué nos pasa? ¿Somos una panda de nenazas? ¿De verdad necesitamos autoridad y límites? Y, claro, la sensación más inquietante de todas es que gradualmente comenzamos a darnos cuenta de que, a decir verdad, esos padres no van a volver nunca. Lo que implica que nosotros vamos a tener que ser los padres.<sup>18</sup>

*Parte IV: ¿Una Nueva Era?*

¿Y el nuevo realismo? El Nuevo Realismo no está aquí para traer de vuelta a los padres, sino que actúa como una especie de sabio (y muy serio) padrastro que nos dice que se acabó la fiesta. También está aquí para decirnos que está bien hablar de verdad, pero cuidado —no es una verdad que va a gustarnos. De este modo, la libertad de la cultura se reemplaza con las restricciones brutas de la naturaleza, y nuestro pensamiento ya no se considera como la expresión de nuestra alma, sino como el mero resultado de reacciones químicas en nuestro cerebro. Para decirlo una vez más con Rust Cohle, la conciencia humana es un paso en falso trágico en la evolución.

Es por ello que creo que el Nuevo Realismo (con el cual me refiero en general a las formas contemporáneas de realismos filosóficos) no es otro ismo. Creo que es un movimiento (tan vago como su predecesor) que realmente captura el espíritu de la época. Muchos de los nuevos realistas se centran en los objetos, que se han descuidado en la historia de la filosofía (Harman habla de “overmining” y “undermining”),<sup>19</sup> a la luz de una perspectiva antro-pocéntrica. Jane Bennett defiende la necesidad de pensar “actantes humanos y no humanos en un plano menos vertical” y critica “las fantasías de una singularidad humana a los ojos de Dios, para escapar de la materialidad”;<sup>20</sup> Tristán García analiza el tiempo, los animales, los seres humanos, la historia y el género como diferentes *tipos* de objetos.<sup>21</sup> Markus Gabriel, de manera similar, postula la equivalencia de todas las cosas, que existen en los diferentes campos de sentido (la única cosa que no existe es la totalidad de todas las cosas, lo que él llama el Mundo).<sup>22</sup> Todos estos pensadores proponen una “flat ontology” o

<sup>18</sup> S. Burn, *Conversations with David Foster Wallace*, Jackson: University Press of Mississippi, 2012, p. 52.

<sup>19</sup> G. Harman, *The Quadruple Object*, London: Zero Books, 2011.

<sup>20</sup> J. Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham and London: Duke University Press 2010, p. xi.

<sup>21</sup> T. García, *Forme et objet*, Paris: PUF, 2011.

<sup>22</sup> M. Gabriel, *Il senso dell'esistenza*, Roma: Carocci, 2012.

una “democracia de los objetos”.<sup>23</sup> Los seres humanos son considerados como un objeto como cualquier otro, y pierden su primacía ontológica.

Es interesante notar que el correlacionismo —la opinión, rechazada por todos los nuevos realistas, que sólo accedemos a la relación entre el sujeto humano y la realidad— empieza con la *Crítica de la Razón Pura* (1781), mientras que el Antropocentrismo (la era geológica formada por las intervenciones humanas sobre la naturaleza) se considera que comienza con la Revolución Industrial (década de 1760). Hay una conexión entre puntos de vista antro- céntricos en la filosofía y la explotación humana del mundo. Esto subyace en la conexión entre los nuevos realismos y los puntos de vista ecológicos (en particular en Timothy Morton). Precisamente a la luz de las catástrofes ecológicas (que están lejos de ser poco probables), hoy la idea de nuestra desaparición del planeta no es mera conjetura. Si Cohle tiene razón, la naturaleza, de hecho, sería mejor sin nosotros. Y cuando se trata de cosas tan importantes como el calentamiento global, no hay debate que valga: es bueno ser realista.

<sup>23</sup> Esta expresión es el título de un libro escrito por Levy Bryant, *The Democracy of Objects*, Ann Arbor: OPEN HUMANITIES PRESS, 2011. También ha habido una especie de renacimiento de Alexius Meinong, que podría ser considerado como el antepasado de la *flat ontology*.



## ¿Qué cosa es la ontología?

José Luis Jerez  
Universidad de Flores (UFLO)  
LabOnt (*Laboratory for Ontology*)

1. *De la Ontología.* Efectivamente la Ontología es *algo*; quiero decir, algo con lo que contamos, una cosa, un objeto más dentro de nuestro mundo circundante. En este trabajo intento mostrar la naturaleza de los objetos sociales, utilizando como ejemplo a este objeto tan particular que es la ontología. Dicho esto, la pregunta obligada parece ser: ¿qué tipo de objeto es la ontología? Sin lugar a dudas, se trata de un objeto social, de una construcción del espíritu humano, y no de un valor dado. De acuerdo con esto, en tanto que objeto social, la ontología tiene (1) su inicio en un tiempo específico. Con todo, es un dato incuestionable el hecho de que existieron tratamientos sobre “el ente en cuanto ente”<sup>1</sup> que hoy podemos enmarcar dentro de un estudio ontológico antes de la emergencia del concepto [ontología] mismo.<sup>2</sup>

<sup>1</sup>La definición “ente en cuanto ente” es, sin duda, una referencia a la llamada “*prote philosophia*” de Aristóteles. “Hay una ciencia que estudia el ente en cuanto ente y las determinaciones que por sí le pertenecen”. Aristóteles, *Metafísica*, IV (Gamma), (trad. de Hernán Zucchi), Buenos Aires: DeBolsillo, 2004, p. 192.

<sup>2</sup>Nada hay más antiguo que la realidad. Mucho más tarde llega el hombre, y con este la simplicidad (al menos *prima facie*) de la pregunta ontológica: *¿qué hay?* En este sentido, si bien el término ontología no se remonta más allá del siglo XVIII, por Clauberg, la disposición del hombre a las cosas y a la realidad, es tanto más antigua que la filosofía misma.

(2) Por otro lado –y siempre en tanto que objeto social–, la ontología requiere de modestas porciones de espacio para existir. Es posible traducir esto diciendo que los objetos sociales (en nuestro caso, la ontología), necesita de cierto soporte físico, aunque este soporte no sea dominante para su existencia, tal como lo entiende John Searle, quien sostiene que todo objeto social se soporta en un objeto físico. (Hablaré de esto más adelante). (3) Ha sido necesaria más de una persona para la existencia de la ontología, en tanto que objeto social, pues el lenguaje mismo ha sido creado para la comunicación, y para dicha acción se precisan al menos dos personas. Mostraré más adelante otra caracterización propia del lenguaje que excede la singular intención de la comunicación [véase 4]. Y, (4) necesario ha sido su inscripción; huella que mantuvo su duración en el tiempo. De hecho, si la ontología no hubiese sido grabada, quiero decir, escrita, registrada, la ontología, en cuanto tal, jamás hubiese sido.<sup>3</sup> Sobre este último punto desarrollaré algunos argumentos que giran en torno a una doble dimensionalidad de la grabación y el registro: el de la experiencia y el de la ciencia [véase 6].

Pero vayamos por partes, y considerando –siempre vale la aclaración– que examinamos el pensamiento occidental.

2. *La ontología tiene un inicio en el tiempo.* Aún cuando el ser (el ser del ente), y su pregunta, es tan antigua como la filosofía misma –al decir esto también intento poner sobre manifiesto que la experiencia y la realidad son tanto o más antiguas que la filosofía misma, y que por esto mismo, son *su* posibilidad–, la ontología, en cuanto disciplina, tiene su origen en el tiempo. Bien podemos comenzar entonces con el nombre de Johannes Clauberg (1622-1665) quien propone el término en relación a la metafísica en el siglo XVII.

“Johannes Clauberg (*Elementa philosophiae seu ontosophiae*, Groningae, 1647) es considerado ge-

<sup>3</sup> Tomo estas cuatro características de la determinación que Maurizio Ferraris hace de los objetos sociales.



neralmente como su inventor: la palabra [ontología] figura de hecho en el decurso de la obra”.<sup>4</sup>

Al parecer, los “derechos de autor” valen aquí, históricamente, para Clauberg. Y, en este sentido, ha sido preciso su nombramiento e inscripción explícitos para su existencia futura. Claro que este momento escritural debe entenderse como el registro de una disciplina específica, más no como su instancia originaria de *darse en el mundo*. Quiero decir —y conciente de la reiteración inicial—, que la pregunta por lo *que hay* es tanto o más antigua que la filosofía misma. Pero sirvámonos de esta inscripción explícita para su nacimiento, pues este punto será retomado más adelante al referirme al registro como elemento constituyente de toda nuestra ontología social.

Contamos pues (a partir del siglo XVII en adelante) con ontología propiamente institucionalizada. Luego, y al menos *prima facie*, queda implícito, en las líneas precedentes, un cierto poder otorgado al lenguaje, que al parecer alcanza un rol constitutivo en relación al objeto social que aquí tratamos: la ontología. Pero acaso, ¿basta con el lenguaje para la existencia de la ontología en tanto que objeto social? La historia misma nos responde:

“El nombre de ontología no se remonta más allá del siglo XVIII. [El autor de la cita hace referencia a Clauberg]. Los físicos de Jonia que pretendían explicarlo todo por el agua, el aire, el fuego o lo indeterminado, se plantearon, a su manera, el problema ontológico” [...] Es Parménides el primero que, en una intuición que señala [...] la aparición de la especulación metafísica, capta su originalidad, en su unidad y en su oposición tajante a la nada, la idea del ser [...] Después Platón, que en el *Parménides* y en el *Sofista* especialmente, plantea de manera muy personal los problemas esenciales de la ontología, Aristóteles aporta a la 'filosofía primera' el auxilio de una tecnicidad más avanzada [que] trata de conocer la naturaleza profunda del ser como tal: la filosofía primera es en-

tonces concebida como una ciencia del ser en cuanto ser y, con más precisión, de la sustancia”.<sup>5</sup>

Dicho esto, podemos tomar dos vías de análisis que propongo llamar: “realismo fuerte” por un lado, y “textualismo débil” por el otro.<sup>6</sup> Según la vía del realismo fuerte, puntualmente el de Adolf Reinach (1883-1917), los objetos sociales (en nuestro caso la “ontología”), (1) son tan sólidos como los objetos físicos, (2) estos entes constituyen un *a priori* material necesario, y (3) en estos entes también quedan incluidos los *valores*, que se encontrarían en los objetos antes que en la mente de los hombres. Es evidente la hipérbole manifiesta en este último punto, pero que, al momento, no tiene razón de profundización. Sólo cabe una aclaración decisiva: que desde esta perspectiva, podríamos concluir –aún considerando que se trata de un equívoco o un error– que, esencialmente la ontología, en tanto y en cuanto “tratamiento del ser, de lo que hay”, existe mucho antes del siglo XVII, de Clauberg, y también de Goclenius,<sup>7</sup> como de todo tipo de existencia animal. Es claro que una afirmación de este tipo no sólo resulta extremada, sino también absurda e inconcebible, puesto que por definición la ontología, en cualquiera de sus acepciones posibles, remite al hombre, y más concretamente, al *saber* de este (sobre el ente y sus determinaciones).<sup>8</sup> Ahora bien, y aceptando sólo hipotética y experimentalmente, la radicalidad de esta postura, no resultaría apro-

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 9-10.

<sup>6</sup> Las categorías de análisis que he tomado (“Realismo fuerte” y “Textualismo débil”) son extraídas del estudio realizado por el filósofo italiano Maurizio Ferraris. Al respecto puede verse M. Ferraris, *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*, Barcelona: Marbot, 2008.

<sup>7</sup> A quienes sostienen, como por ejemplo, el Dr. Julián Serna Arango (*Ontologías alternativas. Aperturas de mundo desde el giro lingüístico*), que fue Rudolph Goclenius (1547-1628) quien instituye el término ontología en el siglo XVII.

<sup>8</sup> Por definición la ontología se presenta como la parte de la metafísica (léase “disciplina”, “área de conocimiento”, “doctrina, ciencia”, etc.) que trata el ente en cuanto ente y sus determinaciones. Asimismo, la misma desinencia “*logía*” es un claro indicativo de la esencia de la ontología como constructo social, y no como podría resultar de un realismo fuerte, tal como aquí lo presento. Debo esta observación al Dr. Raúl Cadús, a quien agradezco la sugerencia.

piado hablar de anacronismo para referir a la metafísica o a la ontología de Parménides, Platón, Aristóteles, como a la metafísica y a la teología de la Edad Media, puesto que de alguna u otra manera, el tratamiento sobre el ser siempre —en la historia de la filosofía— estuvo presente, incluso antes del nacimiento del concepto mismo.

Por otro lado, y según la vía que he propuesto llamar “textualismo débil”, según el cual los objetos sociales están contruidos a partir de inscripciones (pequeños objetos físicos) idiomáticas, resulta preciso atender al anacronismo que se presenta con toda la fuerza de una evidencia, pues recién —y tal como se ha señalado anteriormente— en el siglo XVII se habló explícitamente de ontología. Dado el carácter medular de este trabajo —me refiero al tratamiento de una ontología de carácter social—, esta postura (textualismo débil) será desarrollada a lo extenso de todo este trabajo, por lo que, sobre este punto, basta lo dicho hasta aquí —al menos al momento—, para ir adentrándonos en el tema que nos convoca.

Puestas las cosas de esta manera, resumo ambas vías de análisis: (1) el tratamiento del hombre con el mundo, con *lo que hay* en nuestro mundo circundante, excede y precede a todo tipo de conceptualización sobre el mismo. En este sentido, la realidad es *experiencia*, y excede la conceptualización de la misma. Puedo ilustrar esta instancia pre-lingüística, o de pre-comprensión hermenéutica desde el concepto de “Ontología fundamental” esbozada y desarrollada por el mismo Heidegger (1889-1976), en donde queda demarcado y claramente diferenciado un “*como* hermenéutico”, más originario, de un “*como* apofántico, enunciativo o proposicional”.<sup>9</sup>

“Este entender cotidiano, constata Heidegger, casi siempre permanece no expresado. Como « modo de ser » no es temático en sí mismo. Vivimos demasiado dentro de él y desde él, por lo que no necesita ser expresado [...] Heidegger

<sup>9</sup> Puedo utilizar, en este caso, el ejemplo de M. Heidegger sólo porque el autor no realizó una taxonomía entre los distintos tipos de entes constitutivos del mundo circundante.

define este no estar expresado por medio de la diferencia entre un « como hermenéutico » y un « como apofántico » (o enunciativo). En comparación con el « como » apofántico, es decir, el estar interpretado de las cosas que se refleja en las proposiciones, el « como » hermenéutico trabaja de manera más originario, porque realiza un pretender elemental e interpretativo de las cosas del mundo circundante al nivel del ser-ahí”.<sup>10</sup>

De aquí que la elaboración hermenéutica de Heidegger, sin ser el tema central en sus investigaciones filosóficas –pues tal y como lo explicitó el autor de *El Ser y el Tiempo*, “la hermenéutica es cosa de Gadamer”–, aumenta y extiende el universo interpretativo hacia la universalidad del fenómeno hermenéutico, llevándolo hacia una ontológica de la facticidad.<sup>11</sup> Tal y como lo señala Jean Grondin en su *Introducción a la hermenéutica filosófica*,<sup>12</sup> de alguna manera, y en un sentido lato, aunque no por ello inexacto, el concepto de “ontológico” –en Heidegger y en Gadamer, más precisamente– puede entenderse como “universal”. Esta universalidad radica en el mismo círculo de la precomprensión (el *como* hermenéutico), que Gadamer refiere finalmente, a un carácter *lingüístico* del entender. De aquí que Gadamer sugiere superar la “ciencia hermenéutica” hacia una “conciencia hermenéutica”.

“Cuando yo contrapongo a eso [ciencia de la hermenéutica] la conciencia hermenéutica como una posibilidad más global de desarrollarlo, es preciso superar primero la reducción teórica con la que eso que se llama tradicionalmente « ciencia de la hermenéutica » se articuló en la idea moderna de ciencia”.<sup>13</sup>

<sup>10</sup>J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona: Herder, 2002, p. 141.

<sup>11</sup>Cfr. M. Heidegger, *Ontología de la facticidad*, (trad. de Jaime Aspiunza), Madrid: Alianza, 2011.

<sup>12</sup>J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, ed. cit., p. 162.

<sup>13</sup>H.-G. Gadamer, “La universalidad del problema hermenéutico”, en H.-G. Gada-

Por otro lado, (2) y ahora bajo el posicionamiento que he querido llamar textualismo débil, el objeto social “ontología” no parece ir más allá del siglo XVII en tanto que institucionalización de un objeto constituyente de nuestra realidad social. En este estudio me serviré de esta segunda vía, puesto que todo objeto social –y de acuerdo a la taxonomía que explicitaré más adelante– es ante todo, un objeto textual y una construcción del espíritu, que cobra valía y existencia *real* (es decir, en independencia de los sujetos) en tanto y en cuanto el poder del registro desvincula al objeto de los hombres, contribuyentes del proceso de construcción objetual. Pero –puesto que este tema se extenderá a lo largo de todo este trabajo– veamos primeramente qué sucede con respecto al siguiente punto:

3. *La ontología requiere de modestas porciones de espacio para existir.* Partir de algunas preguntas puede servirnos para desglosar el asunto. ¿De qué se trata este “soporte físico”, esta materialidad que requiere la ontología (en tanto que objeto social) para su existencia? ¿Acaso cuenta este objeto social (la ontología) con un soporte físico? De existir este soporte, ¿puede tratarse de un ente material, extenso, cualquiera sea este? Vayamos por partes. Cuando John Searle escribe *La construcción de la realidad social*,<sup>14</sup> piensa en una inmensa ontología ingrávida e invisible, en un tejido de relaciones, de reglas, de obligaciones, de sanciones, etc., que constituyen la colosal trama de nuestra vida cotidiana. Ahora bien, para el autor podemos hablar de la existencia real de reglas, obligaciones, pagares y otros objetos sociales (institucionales), porque, según su consideración, estos derivan siempre de un objeto material. En otras palabras, y tal como lo supone Searle, toda la metafísica social depende de una física, lo que hace que los objetos sociales cobren la solidez necesaria para su existencia. Y, dicho con toda simplicidad: detrás de cada objeto social

mer, *Verdad y Método II*, (trad. de Manuel Olasagasti), Salamanca: Sígueme, 2004, pp. 213-224.

<sup>14</sup> Cfr. J. Searle, *La construcción de la realidad social*, Barcelona: Paidós, 1997.

vive un objeto físico;<sup>15</sup> detrás del valor de la moneda, reside el metal o el papel.<sup>16</sup> Vayamos pues, a nuestro objeto: la ontología.



Tenemos ante nosotros, no sólo la portada del *Philosophia Prima sive Ontologia*, de Christian von Wolff (1679-1754). Tenemos ante nosotros el *registro* (escritura) de la existencia de una *cosa* inmaterial, y por tanto espiritual, que se ha dado en llamar, en el decurso del tiempo y el pensamiento filosófico, *ontología*. Al respecto, Jacques Derrida (1930-2004) se ha interesado mucho por un problema de fondo, y que bien podría formular del siguiente modo: ¿cómo es posible conservar esa cosa transitoria y tan fugaz que es la presencia?<sup>17</sup> La respuesta del autor de *De la Gramatología* es, “mediante la escritura”.

<sup>15</sup>En continuidad con Searle —y esto lo retomaré y profundizaré más adelante— para que el objeto físico quede en relación integrante y constituyente con uno social, serán preciso tres elementos, más allá del soporte material: 1. la asignación de función, 2. la intencionalidad colectiva, y, 3. las reglas constitutivas.

<sup>16</sup>Para Searle, la invisibilidad de los objetos sociales se solidifica por su relación siempre directa con los objetos físicos; de estos obtienen su solidez.

<sup>17</sup>“Tal como lo manifestó en los años sesenta en obras como *La voz y el fenómeno*, *La escritura y la diferencia* y *De la gramatología*, el problema de fondo de su pensamiento [en referencia a Derrida] consiste precisamente en entender de qué manera esa cosa efímera que es la presencia —la presencia de alguna cosa ante nuestros ojos, la presencia de un amigo, la presencia de nosotros mismos— se puede conservar. La respuesta para Derrida —en la estela de Husserl, el autor que, justamente con Heide-

Atendiendo a esto, bien podemos afirmar –al menos inicialmente siguiendo los pasos de la historia de la filosofía– que la verdadera presencia es ideal, y no la cosa física. Se trata de una interacción entre el espíritu (la idea) y la materia (la escritura). Veremos más adelante el valor que cobra para nuestra ontología social, esta presencia que excede mucho más allá de la presencia material, y que por tanto establece un objeto (social) allí, en donde antes parecía no haber nada. Con todo, no está de más sugerir, una expresión como la siguiente: *Verba volant, scripta manent*.<sup>18</sup>

“La verdadera presencia es la idea, no la cosa física; sin embargo, para que una idea pueda existir y conservarse, ha de ser nuevamente confiada a trazas escritas, a esa materia tan despreciada por los filósofos. De Sócrates y de sus ideas no sabríamos nada, ni siquiera que murió, si Platón, en sus diálogos que simulan la palabra y –aunque condenándola– emplean la escritura, no hubiese transmitido su imagen”.<sup>19</sup>

Efectivamente –y ya sin ninguna desestimación–, la escritura toma gran valor para este trabajo, y para la ontología social que aquí se sugiere. Luego, vale mencionar y responder a los interrogantes formulados líneas atrás referidos al soporte material sobre el cual se asientan todos los objetos de nuestra descomunal ontología ingrátida y social, y que no requieren sino, de apenas unas modestas porciones de espacio para existir; modestas porciones que sirven para hacer de un objeto físico un objeto social. Es importante resaltar que este salto no es mágico. Es necesario poder señalar con toda circuns-

gger, marcó más hondamente su pensamiento– es la escritura. M. Ferraris, *Jackie Derrida. Retrato de memoria*, (trad. de Bruno Mazzoldi), Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Instituto Pensar, 2007, p. 18.

<sup>18</sup>“*Verba volant, scripta manent*”. La siguiente expresión es una cita del latín tomada de un discurso de Cayo Tito al Senado Romano, y significa: “*Las palabras vuelan, lo escrito queda*”.

<sup>19</sup>M. Ferraris, *Jackie Derrida. Retrato de memoria*, ed. cit., p. 18.

pección qué hace que un objeto físico se mantenga unido a un objeto social, por ejemplo, un talón bancario al trozo de papel que lo soporta materialmente. Será preciso hablar entonces, inicialmente, del proceso de reificación.

La reificación brinda un cuerpo a funciones inmateriales, lo que es igual a decir que transforma en objeto aquello que no lo es *prima facie*. No sería posible entender la ontología social si primero no reparamos en este procedimiento de reificación. Los tantos y tan diversos objetos antropológicos, psicológicos, sociológicos, económicos, jurídicos, etc., se asientan y cobran materialidad desde este procedimiento. La realidad social se hace posible. Parafraseando a Peter L. Berger y Thomas Luckmann, la realidad institucional se presenta con la misma fuerza y objetividad que la realidad natural. Si bien, las instituciones han sido creadas por el hombre, su estatuto ontológico es autónomo de este, y no puede hacerlas desaparecer a voluntad. Con todo, queda en mano de los hombres el poder de reformarlas. Los mencionados autores de la sociología denominan a este carácter de objetividad de los objetos sociales, *objetivación*. Cuando el hombre olvida que ha sido creador del mundo, y este se le presenta frente a sí como una cosa, se asiste a un fenómeno de reificación, que sería el extremo de la objetivación. En este sentido, el mundo institucional (la realidad social) es actividad humana objetivada. De acuerdo a esto el estatus ontológico de la realidad social no podría ser pensado sin la interacción o intervención epistemológica. Más adelante veremos que una argumentación de este tipo no puede (no debería) llevarnos —tal como ha sido argumentación generalizada del pensamiento posmoderno—, a creer que por partir los objetos sociales de sujetos (intersubjetividad), son estos netamente subjetivos.

Dicho esto, resulta preciso atender a la escritura como el elemento constitutivo de los objetos sociales, y por consiguiente, fundamental de toda nuestra ontología social. Ingresamos de este modo, al Textualismo débil, según el cual los objetos sociales están contruidos por inscripciones (pequeños objetos físicos). Ejemplificando, resulta fácil reconocer que no hay matrimonio sin inscripción de los contrayentes en juego; no hay compra-venta sin una transacción



registrada (inscripta), trátese o bien, con una tarjeta de crédito, o bien, con pago en efectivo. De ser así, se puede vislumbrar otro elemento necesario y constituyente de los objetos sociales: *los actos*. Si bien estos existen desde los sujetos, es posible hablar de cierta autonomía de los actos con respecto a los sujetos individuales, agentes de la acción. ¿En qué sentido podemos hablar de esta autonomía? En tanto y en cuanto que las acciones son públicas, a diferencia de los pensamientos que son privados. “Los pensamientos en la mente de las personas, que sin duda tienen mucho que ver con los objetos sociales como las bodas y los partidos de fútbol, *son distintos de los objetos sociales, que son públicos*”.<sup>20</sup> El filósofo escocés Thomas Reid (1710 -1796) ha reconocido la especificidad de los actos como operaciones sociales, que a diferencia de los juicios, no son individuales, y que comportan la interacción de al menos dos personas, que constituyen lo que Reid define como “sociedad en miniatura”. Este tratamiento nos permite tratar los objetos sociales (la realidad social) con independencia –al menos parcial, o con cierto grado de moderación– de la historia y del espíritu.

Pasemos ahora al siguiente punto que viene a sostener que:

4. *La ontología precisa más de una persona para su existencia.* Inicialmente cabe decir que, de tratar con el solipsismo o con la inmaterial internalidad de un Yo privado, no trataríamos con un objeto de carácter social. Estos estados se acercan más a un capricho cualquiera, a un deseo de voluntad que a un objeto social, y por lo tanto, externo a nuestros deseos y voluntades individuales. Asimismo, no resulta difícil hallar en cada relación social, al menos un nexo significativo bastante evidente: los *actos comunicativos*, en donde el lenguaje juega un rol esencial. Y, por otro lado –quizás, en menor grado de evidencia–, la escritura, como elemento constituyente de los objetos sociales, mediante los cuales se establecerá todo el plexo significativo de nuestro mundo circundante, o, para ser más precisos, de toda nuestra realidad social.

Nuestra definición de actos es la siguiente: “deliberaciones que conciernen **al menos a dos personas**, que presuponen, al menos

<sup>20</sup> M. Ferraris, *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*, ed. cit., p. 193.

fenoménicamente, *intenciones*”.<sup>21</sup> (\*) Con respecto a nuestro segundo elemento: la escritura, será importante poder realizar esta elemental distinción entre (1) la comunicación, y (2) el registro. La realización de esta diferencia nos habilita a tratar con (2) sin interferir por ello (1), pues bien es posible (2) sin ninguna intención de (1). Efectivamente, esta distinción es esencial, y de sumo valor para nuestro trabajo, pues no siempre registrar tiene por finalidad la comunicación. Conectados ambos elementos (el acto y el registro), podemos hablar ahora del “acto de registrar”, el cual no debe entenderse –aún cuando en ambos tratamos con el lenguaje–, como un “acto de comunicación”.<sup>22</sup> Ferraris nos deja un claro ejemplo al respecto:

“En principio siempre es posible distinguir la acción de registrar de la comunicación, incluso en una misma frase: « Yo le declaro doctor en filosofía » es *tanto* una producción, un acto (el conferir un título que antes no existía), *cuanto* una comunicación, hecha al interesado y a los eventuales parientes, respecto al resultado de la defensa de la tesis”.<sup>23</sup>

Queda sobre manifiesto que la comunicación adquiere un valor social, pero no parece ser tan evidente con respecto a la escritura, entendida esta desde el registro. Pues, sin embargo –y dado el carácter del presente trabajo–, afirmo que la inscripción es un registro dotado de valor social, y por tanto, deben darse en situación, al menos dos personas como mínimo. De no ser así no estaríamos hablando de algo *social*. Para precisar este punto es necesario que partamos de una generalidad contextual, quiero decir, de nuestra sociedad, la cual entiendo y asumo como algo dado. Caemos en ella,

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 186.

(\*) La negrilla me pertenece.

<sup>22</sup> Un ejemplo, bastante trivial, aunque por demás aclaratorio, es el de la realización de una lista de compras. Se escribe para *registrar*, sin ningún interés de *comunicación*.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 139.

somos yectados a ella. Esta se puede definir –al momento así la defino en otros trabajos–<sup>24</sup> desde la idea de “normatividad”; la realidad social es realidad normada. Y, es en este contexto reglado en donde cualquier palabra, cualquier inscripción, adquieren el valor de un objeto social, relevante para nuestro tratamiento ontológico. Y, aún más, un acto: un apretón de manos se transforma así, en la construcción de un objeto social, externo a los participantes y a las manos en juego. En este segundo caso (el de la inscripción y el registro), el carácter social se adquiere de manera inversa al primero (el de la comunicación). La escritura entendida desde la comunicación no puede, sino, ser una acción social, en cambio, visto desde el registro, “no hay nada en el mundo social que pueda prescindir de inscripciones”.<sup>25</sup> Veamos un ejemplo que atienda al registro, pues este el elemento que nos interesa tratar.

El registro expreso en las pinturas rupestres dentro de La Gruta de las Manos que se encuentra en el profundo Cañadón del Río Pinturas o Ecker, en la Provincia de Santa Cruz, Argentina, es una forma de registro que puede no tener intención alguna de comunicación (aún cuando en la actualidad se pueda otorgar un sentido comunicacional. De ser así, estaríamos siempre hablando desde un plano hipotético). Pero, para no lidiar con este asunto, supongamos también que habita en la pintura rupestre una suerte de comunicación indirecta.



<sup>24</sup>J.-L. Jerez, *Introducción al Realismo Analógico*, Neuquén (Argentina): Círculo Hermenéutico, 2015.

<sup>25</sup>*Ibid.*, p. 288.

Veámoslo pues, del siguiente modo: vive en la pintura rupes- tre alojada en la Gruta de las Manos no sólo la expresión indirecta de una comunicación, sino también, la huella (registro) que constituye la condición necesaria, más no suficiente de un objeto social, externo a nosotros, a nuestros esquemas conceptuales, como a nuestro sistema sensorio-perceptual. Que es interpretable, sin duda alguna que lo es –de hecho no tendríamos acceso al mensaje de no ser hermenéutica- mente–, pero la interpretación se presenta aquí como asunto derivado del registro en la pared de la cueva. En otras palabras, 1. la invitación viene del mundo, 2. una vez establecido el sentido del registro, este adquiere un valor externo a nuestra voluntad, al menos –y para ser prudentes en este punto–, limitado en cuestiones interpretativas: puede tratarse de un ritual, un acto religioso o ceremonial, etc., más no pueden ser “pies” grabados en la pared, ni registros no humanos.

Las huellas grabadas en la pared de la gruta, no pueden prescindir para su existencia, y en tanto que objeto social –hoy Patrimonio de la Humanidad– del registro. Esta huella es una invitación de la realidad que nos pone en situación social. Hemos dicho que incluso en situación de indirecta comunicación (pues esas manos pueden no haber sido dejadas para nosotros; de hecho seguramente así lo es) con esa otredad con quien ingresamos en diálogo hermenéutico. En otras palabras, es la realidad (la cual abordamos desde nuestro estudio ontológico) la que nos invita a interpretar, a hipotetizar, a tematizar, a clasificar (universo epistemológico).

Y, finalmente, y muy ligado con nuestro segundo punto:

5. *La ontología precisa del registro como condición necesaria, más no suficiente para su existencia.* Sirviéndome del punto anterior, sin manos en la gruta, las cuales han sido fechadas e inscriptas en el año 1998 (registro/huella de evidencia), y que se corresponden con el año 7350 a. C., no habría posibilidad alguna de afirmar la existencia de vida dentro de la Gruta. Más tarde –y he aquí una nueva invitación de la realidad– se podrá hipotetizar sobre su significación, por ejemplo: un ritual con elevado componente mágico o sagrado. Es entonces su inscripción, su huella que mantuvo su duración en el tiempo.

Este apartado se centra en el elemento constitutivo de toda nuestra ontología social: el *registro*, o bien la escritura; elemento que lejos de abandonarnos en el equivocismo interpretativo, de la pura diferencia, o en la liquidez de la cual tanto ha hablado el sociólogo Zygmunt Bauman, nos envuelve en un mundo objetivo, sólido y posible de aprehensión y permanencia, puntualmente sobre aquello que *es*, y por tal condición, un mundo que nos interpela y al que debemos responder. En otras palabras, la escritura viene, de alguna u otra manera, a reaccionar contra la tesis según la cual todo (la modernidad, las relaciones sociales, la vigilancia, los miedos, los tiempos, la vida, etc.) queda reducido a un estado de pura liquidez, a una suerte de agnosia generalizada.<sup>25</sup> Veamos en qué sentido la escritura se vuelve un elemento fundamental para nuestra ontología social, y por ello mismo, de nuestra realidad circundante.

Ejemplifiquemos. Para la efectución objetiva de un matrimonio es preciso contar explícitamente con una libreta específica que llevará el registro, no sólo de los agentes contribuyentes o intencionalmente interesados en el asunto, sino también de al menos, dos testigos del hecho institucional. Bien registrado el asunto, contamos pues con un nuevo objeto social: la unión marital propiamente dicha. Una unión para nada subjetiva, exterior a nuestros marcos conceptuales y con total independencia a los deseos y las voluntades particulares de los contribuyentes. De atender, más tarde, a los deseos de insatisfacción de los integrantes del matrimonio, sólo será posible efectuar la anulación del mismo mediante una nueva instancia de inscripción que registre, bajo nuevos términos contextualmente instituidos, la supresión del hecho institucionalmente preestablecido. Ahora bien, las cosas no parecen suceder con la misma transparencia en un simple compromiso informal previo a la boda. Veámoslo de esta manera: un entusiasta joven, en una habitación cualquiera, toma la mano de su prometida y le pide casamiento. Ella acepta sin más y

<sup>25</sup> Aquí contamos al menos con dos interpretaciones posibles: 1. O bien, nada es tan líquido como lo plantea el sociólogo Zygmunt Bauman, o bien, 2. las cosas se han vuelto líquidas justamente por descuido de la realidad y de sus objetos constituyentes.

todo acaba allí. Es esta, *prima facie*, una situación evanescente. Con todo, también contamos aquí con un nuevo objeto social, el del compromiso previo al casamiento. ¿En dónde aparece la inscripción, condición necesaria (aunque no suficiente) de la constitución del hecho social? Bien sabemos que nada se ha registrado en ningún papel. Que tan sólo ha sido cuestión de acto e intencionalidad, o también, del acto e intencionalidad colectiva, constituyente de un nuevo objeto social: el compromiso prenupcial. No obstante, la inscripción no está ausente tampoco aquí. Es decir, que no se trata tanto de la escritura tal como la concebimos en un sentido corriente y habitual, como sí, de una *archiescritura*, una suerte de inscripción en sentido lato, amplio, que bien puede instalarse en la memoria de los partícipes integrantes de la instancia del acto de compromiso. Tal como lo dice Ferraris siguiendo a Derrida, no se trata quizás —o al menos, no sólo de ella— de la escritura habitual, como sí de un fenómeno que podemos llamar “archiescritura”, y que consiste en una escritura en sentido amplio. Este vuelco hacia este tipo de registro nos permite atender con mayor precisión a la realidad entendida desde el ámbito de la experiencia (claro que experiencia social y pública), y no sólo a una realidad normada o reglada en sentido estricto y convencional.<sup>26</sup> Sumado a esto, es imprescindible advertir que este fenómeno de registro es de carácter idiomático, esto es, que puede verse explícito en una hoja de papel (una firma única en un documento bancario específico), o también en la simple memoria de ambos contrayentes que ahora saben de manera objetiva que se encuentran próximos al matrimonio. Claro que en nuestros tiempos actuales, mejor resulta el papel que la memoria. La escritura resulta en este caso, de alguna u otra manera, el remedio para el olvido o la memoria, y servirse de ella, de manera crítica y prudencial, implica tanto una defensa de los derechos de la intencionalidad del autor, como asimismo, un respeto por la memoria de los muertos.

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

<sup>26</sup> La relación entre experiencia y ciencia se explica en el apartado continuo [6].

lugar incluso sin proferir ni una sola palabra, como cuando doy la mano para sellar un contrato”.<sup>27</sup> Lo que aquí debe acentuarse es un pasaje que nos transporta de la esfera de lo privado a la esfera de lo público. Este puente resulta imprescindible para reconocer que algo ha trascendido de *mi* mundo interior individual –en caso de que podamos llamar a esto “mundo”–, hacia el mundo social, exterior, e independiente de nuestra mente. 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 se ha presentado presente frente a ellos, algo que ya no depende de ninguno de los agentes particulares, de su mundo personal e individual, como sí, del mundo externo, total y absolutamente objetivo.<sup>28</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. Este objeto será instancia de encuentro de nuevas intencionalidades e intereses en conflicto.

6. *Experiencia no es ciencia.* Vale para nuestro particular objeto de estudio, con el que ahora tratamos: la ontología, pero también para nuestro general objeto de estudio: los objetos sociales, la necesidad del registro o la inscripción (condición necesaria, más no suficiente) para su existencia. De hecho –y tal lo hemos dicho al comienzo de este trabajo–, si la ontología no hubiese sido grabada, quiero decir, escrita, registrada, la ontología, en tanto que objeto social, jamás hubiese sido. Aún así, resulta preciso poder diferenciar entre el plano de la experiencia y el de la ciencia,<sup>29</sup> pues en ella radica la eventualidad de

<sup>27</sup> M. Ferraris, *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*, ed. cit., pp. 181-182.

<sup>28</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 de otra instancia pre-originario en el cual la realidad, el mundo externo invitan a la intencionalidad colectiva a su labor derivativa. En cuestiones hermenéuticas, la intención del texto (su registro y documentación) prevalece por sobre la intencionalidad del autor y el lector.

<sup>29</sup> Podría haber utilizado otro título para la dimensión que aquí llamo “ciencia”,

entregar, o no, todo en manos de la mente-dependencia, como puede ser, el correlacionismo (tan común a nuestros tiempos) según el cual todo, incluso las normas jurídicas, parecen depender del sujeto que las piensa. Y, lo mismo vale para dos posicionamientos similares en cuestiones de génesis: el constructivismo, más radical que el correlacionismo moderno, y el culturalismo, según el cual “nada es sino en su significación”.<sup>30</sup> Preciso resulta pues, esta diferenciación. Veamos de qué se trata.

La experiencia –en caso de entender que la realidad es experiencia– puede llevarnos a callejones sin salida, y por demás engañosos, pues estaríamos tratando con vivencias personales haciéndolas co-extensivas a la realidad toda. La experiencia no siempre es pública ni externa, ni social, sino, y por el contrario, puede tratarse de una práctica singular, incluso solipsista, y peor aún, de un arrebatado de locura, o bien, de un simple sueño.

“He de considerar aquí que soy hombre y, por consiguiente, que tengo costumbre de dormir y de representarme en sueños las mismas cosas y aún a veces cosas menos verosímiles que esos insensatos cuando velan. ¡Cuántas veces me ha sucedido soñar de noche que estaba en este mismo sitio, vestido, sentado junto al fuego, estando en realidad desnudo y metido en la cama! Ben me parece ahora que, al mirar este papel, no lo hago con los ojos dormidos; que esta cabeza, que nuevo, no está somnolienta; que si alargo la mano y la siento, es de propósito y a sabiendas; lo que en sueños sucede no parece tan claro y tan

incluso más familiar para nuestro uso filosófico, como por ejemplo, “lingüístico”, “enunciativo”, “apofántico”, pero no quisiera que se confunda esta diferenciación con el tratamiento que hace Heidegger sobre el universo pre-enunciativo de la pre-comprensión hermenéutica.

<sup>30</sup>Al respecto sugiere M. Ferraris que, en seguimiento de este punto (culturalismo), valdría muy bien entregarnos al empleo de la creación de lo que G. Orwell ha denominado, en el apéndice de su libro *1984*, neo-lengua.



distinto como todo esto. Pero si pienso en ello con atención, me acuerdo de que, muchas veces, ilusiones semejantes me han burlado mientras dormía; y, al detenerme en ese pensamiento, veo tan claramente que no hay indicios ciertos para distinguir el sueño de la vigilia, que me quedo atónito, y es tal mi extrañeza, que casi es bastante a persuadirme de que estoy durmiendo”.<sup>31</sup>

De considerar pues, que la realidad es nuestra experiencia, como sostienen muchos autores en la actualidad, generalmente en el campo de la filosofía, lo mismo parece dar la experiencia del pago de una deuda en una entidad bancaria cualquiera, que la experiencia de Segismundo en *La vida es sueño*.<sup>32</sup> Considero que no hace falta mayor argumentación que esta para considerar que la realidad excede a nuestra propia experiencia, la cual –y tal lo mencionado líneas atrás– puede ser pública y social (en términos freudianos: guiada por el principio de realidad), pero también individual y privada (en los mismos términos psicoanalíticos: guiada por el principio de placer).

En cambio, de sostener que nuestra experiencia *participa* de la realidad externa; una realidad externa, normada, física, social, pública, etcétera, no estaríamos cayendo en esta falacia de la mente-dependencia que consta en creer que todo cuanto nos rodea no es sino el producto de un Yo percipiente.<sup>33</sup>

Con respecto al concepto de “ciencia”, quiero representar ese plano histórico, formalmente enunciativo o categorial, lingüístico, teleológico, que cobra un lugar significativo, más precisamente para nuestra ontología social, antes que para los objetos físicos o naturales, los cuales bien podemos decir, sin faltar a la razón que son a-históricos, ante-predicativos, no lingüísticos, y no teleológicos. El punto medio, el espacio de tensión y conflicto, es justamente el que aquí

<sup>31</sup> R. Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, (Med. I), (trad. de Manuel G. Morente), Madrid: Espasa-Calpe, 1976, pp. 116-117.

<sup>32</sup> Calderón de la Barca, *La vida es sueño*.

<sup>33</sup> Más adelante mostraré como esta falacia tiene sus inicios en Descartes y se asienta formalmente ya con la “revolución copernicana” de Kant.

tratamos: el de la realidad social (que no deja de ser física o natural también). Los objetos aquí, lejos de *re-presentarse* inicialmente, son por su génesis *presentes* a nuestros sentidos y a nuestra razón, quiero decir, a nuestra experiencia y más tarde, a nuestra ciencia. La importancia del lenguaje y la escritura, es en la ciencia un hecho intrínsecamente social, y no sólo aludiendo al rol comunicacional, sino también al documental, al respectivo al registro. Ninguna de estas dos inclinaciones lingüísticas se aplica con necesidad a la experiencia de nuestros días, la cual puede llevarse a cabo sin ninguna intención de comunicación, ni registro alguno.

Resumiendo, la realidad no puede ser reducida a nuestra experiencia la cual es interna, personal, y —tal lo visto— puede tratarse incluso de un sueño o de un delirio de la personalidad. ¿Son estos casos de nuestra experiencia? Efectivamente lo son, pero de ello no debe desprenderse que así sea la realidad, la cual (natural o social) siempre es externa, pública, independiente de nuestros esquemas conceptuales y de nuestro sistema sensorio-perceptual. Con todo, considero preciso señalar, al menos por prudencia explicativa, que esta definición de una “realidad externa y autónoma” no debe tampoco entregarnos a una suerte de metafísica de la presencia, según la cual todo, incluso las normas morales, son esencialmente inmodificables y estáticas. Una conclusión de este tipo es tanto, o más errada que aquella que viene a sostener que toda nuestra realidad circundante no es más que una construcción socio-convencional y por tanto, modificable al antojo. Por su parte, la realidad social con todos sus objetos constituyentes, objetos de nuestra ontología social, es arena de tensión hermenéutica, en donde ingresa nuestro concepto de “ciencia”, tal y como ha sido tratado en el presente apartado. La realidad (social) se significa, se produce, al tiempo que cobra significado y se independiza de las voluntades individuales y los deseos de los particulares. Y, si retomamos el ejemplo de 5., podemos ver cómo la escritura cobra doble dimensionalidad: primero como registro e inscripción (experiencia), y más tarde como comunicación (ciencia).<sup>34</sup>

<sup>34</sup> La clasificación de “experiencia” y “ciencia” en este ejemplo tiene apenas un carácter explicativo con respecto a lo visto en el capítulo en que se inscribe, pues

El ejemplo es por demás significativo pues nos permite ver como la experiencia no siempre es interna e individual, aunque sí puede serlo, a diferencia de la ciencia la cual no adquiere jamás un perfil solipsista. Se pueden dejar huellas en un muro a modo de ceremonia o rito social, como también es posible dejar huellas en un balón –tal como lo hizo el analista de sistemas Chuck Noland (Tom Hanks) en la película *Cast Away*– desde la más íntima y dramática internalidad solipsista. Desde el ámbito de la ciencia reconocemos el registro fechado e inscrito en el año 1998. Desde el ámbito de la experiencia, el registro originario se corresponde con el año 7350 a.C.

7. *Ontología: ese objeto epistemológico.* Desde el comienzo de este trabajo he tratado con la ontología como uno de los tantos objetos sociales constitutivos de nuestra realidad social. He caracterizado los cuatro elementos primordiales de este tipo de objetos. La ontología en cuanto tal cumple con todos ellos. 1. Tiene un inicio en el tiempo. 2. Requiere de modestas porciones de espacio para existir. 3. Actúa más de un individuo para su institucionalización. 4. Precisa de un registro como condición necesaria, más no suficiente existir.

De ser esto así, en tanto que objeto social, la ontología es una construcción textual, discursiva, epistemológica y no un valor dado *a priori*, es decir, sin ninguna participación de la experiencia. Es intención central de este apartado no confundir la ontología, en tanto que disciplina encargada del ente en cuanto ente, con su objeto de estudio: el ser, o el ser del ente. De aquí el título del presente apartado: “ontología: ese objeto epistemológico”. Lejos de inscribir este trabajo en un polo, en detrimento de otro –como puede ser, “lo dado”, en abierta oposición a “lo construido”; “lo *a priori*”, en relación de antagonismo con “lo *a posteriori*”; “lo biológico” opuesto a “lo cultural”, y otros tantos pares dicotómicos–, se busca mostrar y poner sobre manifiesto cómo nuestro acceso al mundo es siempre

bien podemos hipotetizar que en el momento de fijar las huellas en los muros de la gruta se estaba asistiendo a una ceremonia de índole social, es decir, pública y no sólo privada.

epistemológico, comprensivo, hermenéutico. A un consagrado estudio sobre *lo que hay* (ámbito de la ontología), es posible acceder desde nuestros esquemas conceptuales y desde nuestro sistema sensorio-perceptual. Con todo, y en abierta afirmación sobre lo dicho, no debe entenderse esto como una suerte de “epistemologismo” según el cual todo se entrega en manos del sujeto, ni tampoco como una especie de correlacionismo moderno, en donde sólo vale la relación de las partes y no los en-sí en juego.<sup>35</sup>

La realidad *en sí* misma precede y excede a nuestra comprensión sobre la misma, se nos resiste, al tiempo que nos invita a su aceptación como a su posible transformación. En este sentido, cualquier tratamiento epistemológico –aún tratándose de la ontología–, es siempre derivativo de la realidad que nos invita. O, para ser más precisos, la realidad antecede a la ontología y al realismo, en sus varias vertientes epistemológicas.

<sup>35</sup> Al respecto véase Q. Meillassoux, *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires: Caja Negra, 2015.

# Lo real y su comprensión. Los significados de un sentido coherente<sup>1</sup>

*Luis Eduardo Primero Rivas*  
Universidad Pedagógica Nacional (UPN)  
Seminario Permanente de Investigación  
sobre la Nueva Epistemología (SPINE)

## *Presentación*

En este capítulo expongo una contribución para avanzar en el realismo analógico expresado en el libro *Perfil de la nueva epistemología*,<sup>2</sup> y desde ahí ofrezco un aporte para promover al realismo como una filosofía que comprende y actúa sobre lo existente, entendido tanto desde una gnoseología como desde una ontología, conceptuadas como complementarias, en tanto para comprender lo real debemos considerarlo, y lo real nos conforma en su comprensión, desde una forma de ser que consideraremos detalladamente en este capítulo.

Para escribir esta “Presentación” y considerando el título del libro donde se publica, así como el aporte que ofrezco, tuve la inquietud

<sup>1</sup> Inicio la escritura de este capítulo, a finales de diciembre del 2013 en Cali, Colombia, continuándola en Ibagué, Tolima; en la capital colombiana, y concluyéndola en las estribaciones del Ajusco, la serranía del sur de México D. F., donde vivo y trabajo.

<sup>2</sup> *Perfil de la nueva epistemología* es un volumen co-escrito con Mauricio Beuchot Puente, y publicado en el año 2012 por la Cooperativa Académica de Publicaciones -CAPUB, en su colección Biblioteca de Filosofía y Educación (México).

tud de volver a mis tiempos de estudiante, revisando el *Diccionario de filosofía* que más me gusta —el de José Ferrater Mora—, encontrando en la edición consultada,<sup>3</sup> una detallada reflexión sobre el término “realismo”, su concepción e historicidad, muy recomendable en su lectura, si se desea aprovechar más a fondo la consideración realista ahora ofrecida, en tanto va más allá de las formulaciones de la filosofía convencional, al ubicarse en un aporte más del postcolonialismo, como seguramente percibirá en la lectura a la cual le invito a adentrarse, examinando el primer apartado, que junto a los demás del capítulo, busca precisar al realismo como una filosofía que puede ofrecer los significados de un sentido coherente, para conocer y actuar sobre la realidad.

### *Geografía y gramática en la conformación de lo real*

Es importante destacar inicialmente la conveniencia de entender la filosofía como la comprensión del mundo, la vida y la historia, distinguiendo con esta definición la existencia de un mundo referencial, externo a quien da sentido —en el cual debemos situar a éstas formas de la realidad—, y la presencia del universo interpretativo de quien las conoce y significa.

La metáfora del subtítulo antecedente convoca el término de *geografía*, para nombrar una parte central del mundo referencial, en tanto la filosofía ahora expresada es *realista* y todo lo existente inicia (o se genera) desde lo espacial, que en la dimensión directa del ser humano,<sup>4</sup> es *geografía*: lugar en el planeta Tierra, con toda su naturaleza y ecología.

<sup>3</sup> Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1969.

<sup>4</sup> De nuevo regreso a impulsar la campaña de la “e”, seguramente vigente en la búsqueda de un lenguaje participativo capaz de incluir la presencia femenina en la concepción de la realidad, y las epistemologías feministas, consideradas en *Perfil de la nueva epistemología*.

Dicho de otra manera: la comprensión de la realidad inicia con la ubicación —el contexto espacial— desde donde interpretamos, y ella será central, básica y generativa de la interpretación realizada.

La imagen adjunta corresponde a una fotografía de quien escribe en el *Desierto de la Tatacoa* —zona árida del Departamento del Huila en la República de Colombia—, tomada a finales de diciembre del 2013, en el cual las altas temperaturas, el aire seco y su inhóspita potencia, son poco favorables para realizar una hermenéutica directa, *in situ* o “contrastiva”, como propone decir Laurentino Lucas en el SPINE;<sup>5</sup> y exige circunstancias más ponderadas y/o proporcionales para realizarla, que las inmediatas y únicas de su entorno físico, geográfico.



<sup>5</sup> El Seminario Permanente de Investigación sobre la Nueva Epistemología —SPINE— es un espacio reflexivo en el cual se examinan las nuevas formas de conocer surgidas desde la mitad del siglo XX. Laurentino Lucas es uno de sus *habitantes*, y desde su formación profesional y cultural (es un indígena Tutunakú), propone este término para indicar la interpretación que el investigador hace a través de la participación viva y situada según *contrastos*, de sus referentes cognitivos. Véase sobre el SPINE <http://spine.upn.mx>

Es viable desear haber transmitido el significado precedente con los argumentos expresados y el poder icónico de la imagen aportada —esperando recurrir al recuerdo que el lector posea de las zonas áridas más extremas que haya conocido—, buscando vincular el primer universo referencial que debemos ponderar al conocer —la geografía—, y las condiciones de quien conoce, incluida su experiencia —que como registro de su acción—, será crucial al generar las interpretaciones construidas por quien descifra.

Si logramos situar en la lectura que usted realiza, el primer universo destacado, debemos buscar avanzar a una sutileza interpretativa más fina, o mayor, destacando que la *geografía* considerada debe razonar tanto la sustancia física del contexto convocado, como la ecología existente, que bien puede significarse con el término de *geografía o ecología humana*; entendiéndola por ella la presencia del ser humano en su espacio vital inmediato, en su hábitat circunstancial o permanente.

Este nuevo tejido de ritmos de lo real conduce a una proporcionalidad propia<sup>6</sup> ineludible y relevantísima: el ser humano está re-

<sup>6</sup> La proporcionalidad propia es una de las conceptualizaciones recuperadas de la metodología de Mauricio Beuchot Puente, el filósofo tomado como referencia central en esta comunicación. Véase sobre su metodología el ensayo “Metodología marxiana y hermenéutica analógica”, en el libro *Usos de la hermenéutica analógica*, México: Primero Editores, Col. Construcción Filosófica, 2004, pp. 63-91, y puede consultarse en <http://spine.upn.mx>; entiéndase que la proporcionalidad propia “Trata de recoger los diversos contenidos noéticos y los diversos sentidos del término con más igualdad, sin un analogado principal y otros secundarios, sino como en una cierta democracia de sentido”. En ella “tampoco hay completa igualdad, sino una proporcional. A cada uno se le respeta su porción de sentido, que es preponderantemente diversa, diferente. Es una proporción múltiple o compleja en la que el modelo y criterio es una proporción simple, aquella por comparación con la cual las demás siguen siendo adecuadas. Así un cúmulo de interpretaciones se concatenan y se transmiten la adecuación del texto, y se van «inyectando» la adecuación como una especie de transitividad; pero hay proporción, se pueden relacionar entre sí por algún punto en común, de ninguna manera son dispares o disparatados, cierran un cierto margen de variabilidad. Mientras que en la analogía por atribución las interpretaciones se relacionaban con una principal, aquí se relacionan unas con otras mediante eso común que van transmitiéndose y conser-



querido de transformar su entorno natural para obtener sus satisfactores vitales, y esta acción, centrada en el trabajo —y sus entornos—,<sup>7</sup> concreta la economía.

Es decir: también interpretamos desde nuestra circunstancia económica, y esta condición es irrebalsable en la comprensión realizada sobre lo conocido.

### *La gramática*

Es importante destacar enseguida otra condición indispensable en el interpretar. El establecer sentidos y significados requiere de un orden comunicativo y lingüístico, destinado tanto a entender y comprender la auto-intelección, como su expresión externa, su decirlo a los demás, a aquellas personas situadas en nuestra geografía, nuestra espacialidad, ahora, incluso *virtual*.

Destacar la comunicación y la lingüística es relevante. Muchas veces podemos situarnos preponderantemente en la organización semántica y sintáctica de los significados, descuidando la colocación integral de la expresión humana, que debe incluir mucho más que lo formal, llegando hasta la química y la física de su fenomenología: los gestos, tonos, energía de la expresión; y sus olores, sabores, impactos.<sup>8</sup>

En otras palabras: es importante entender la necesidad de ampliar el concepto de *gramática*, llevándolo más allá de su sentido

vando, dentro de un margen que evita que se disparen, que caigan en la disparidad". Esta es una cita del *Tratado de hermenéutica analógica-Hacia un nuevo modelo de interpretación*, co-edición UNAM (FFyL)- México: Ediciones Ítaca, 2000 (segunda edición corregida y aumentada), p. 55.

<sup>7</sup>Es decir: la ineludible moral, la indispensable educación, y las condiciones elementales de la reproducción personal: el descanso y la diversión.

<sup>8</sup>Destaco especialmente la *energía de la expresión*, entendiendo que es distinto comunicarse en susurros que con gritos; o incluso con agresiones físicas de distintos modos y tonos. *Olores, sabores e impactos* son determinaciones dignas de resaltar, en tanto es diferente reaccionar a buenos olores y sabores, y al impacto de una presentación *normal* de una persona en sociedad, que estarla escuchando desnuda en una geografía pública.

lingüístico e incluso comunicativo, situándolo en la antropología filosófica, en tanto poseemos un orden gramatical sustancial en nuestra conformación, incluyente de la organización físico-química de nuestro sistema nervioso central; el orden de nuestra senso-percepción —nuestra conformación psíquica—; nuestra afectividad, y simbolicidad: la energía icónica más identificada por los filósofos.

Es posible aseverar la primacía de la gramática sobre la lógica, y esta tesis filosófica, marca una diferencia relevante sobre la filosofía comúnmente aceptada, que debemos atender.

### *La conformación organizada del ser humane*

Es mucho más que formal —o lógica—, y su integración onto-antropológica, su sustancia (que no esencia), es necesariamente organizada (genérica, social y personalmente), y ésta disposición es la condición indispensable para la comunicación, proporción igualmente insoslayable para la acción humana, actividad que debemos entender como poiésis y praxis.<sup>9</sup>

Esto es: el ser humane ha de tener una gramática básica en su integración, para poder ser en su socialidad, y esta organización relacional sustancial (u onto-antropológica), puede derivar a una gramática lingüística e incluso a una lógica, a una consolidación abstracta de formas cognitivas, favorable a la estructuración del buen pensar.

### *La estructuración del pensar*

Se conforma históricamente y la historia, es decir el devenir en el tiempo de las sociedades humanas, tiene su equivalente ontogenético en la conformación de los sistemas psico-afectivo, experiencial y simbóli-

<sup>9</sup> Deseo ilustrar esta circunstancia con una expresión oída del lenguaje cotidiano colombiano, cuando escuché de una persona esta frase: “Esa vaina me descuadró”; esto es: alteró la gramática senso-cognitiva de quien hablaba, es decir, su capacidad de responder organizada y coherentemente a la exterioridad. En mexicano, ésa

co de la persona, quien igual ha de transitar por una evolución favorable a su buena construcción. Dicho de otra manera: la historia —sea colectiva o singular—, determina y condiciona la capacidad del buen pensar, y como hay múltiples devenires en todos los órdenes de conformación de lo real, hay tantos buenos pensares, como historias existan.

### *Relativismo, historia y analogía*

Aseverar lo anterior conduce a un importante relativismo, que creemos real por existente; sin embargo, es concebido como proporcional lejos de conceptuarlo como absoluto, gracias al reconocimiento de la filosofía de Mauricio Beuchot Puente; la cual permite establecer universales analógicos —significados genéricos favorables a clasificar grandes porciones de la realidad formalizándolas—, que permiten establecer comunes denominadores y jerarquizarlos en la búsqueda de una buena comprensión de lo real; que produzca los sentidos de una intelección coherente.

### *El referente ético*

Es central en el argumento expuesto, en tanto, asociar la caracterización del *buen pensar* con la ética, permite definirlo tanto en su sentido de certeza —hay que significar lo conocido adecuada, correspondiente y referencialmente—, como con su sentido de bondad —bien—, tomando a la vida, como la primera proporción indispensable en la comprensión y significado de lo real, y desde ella obtener *prioridades vitales*, que pueden convertirse en normas del razonar y el actuar.

frase, podría decirse: “Esa chingadera me destanteó”; y claro está, convoca un desarreglo momentáneo; en tanto una incoherencia profunda de la gramática personal, puede expresar una *crisis existencial* o en la salud mental.

En otra forma de decir: el buen pensar ha de poseer tanto una adecuación gnoseológica —e incluso epistemológica—, como ética, en tanto debemos significar tomando en consideración la vida (en razón de la ecología integral recuperada), y especialmente la humane, pues ésta ha de convertirse en el parámetro central o básico de referencia; y desde ella debemos iniciar la ponderación del saber, entendiendo recuperar lo importante, es decir, lo que afecta la vida; buscando que el efecto de lo exterior y lo práctico del mundo y la naturaleza sobre la interioridad de la persona, sea mínimamente bueno, y en el mejor de los casos hasta enriquecedor, tanto para lo histórico —la vida genérica—, como lo social, el devenir colectivo; y por ende, para la realidad del ser y el efectuar personal.

*¿Desde dónde ponderamos?*

Valorar, evaluar y/o ponderar la acción realizada es otra proporción, determinación o condición irrenunciable de la actividad humane; y lo es en tanto medimos cualquier acción realizada, aún inconsciente e inmediatamente, por la perentoriedad de su resultado.

Esta tesis puede aplicarse más fácilmente a la acción directa y cotidiana —caminar, vincularnos con el entorno, comer...—, y puede ser más difícil de sostener al realizarla en la conexión de la persona con los demás, en tanto muchas veces, el saber deliberado, el pensar consciente, de suyo ponderar los resultados de la acción, es escaso si la persona se ha quedado sin la construcción suficiente para vincularse consciente y ética o estéticamente con los demás, y valora poco los resultados de su acción; o, por una sobre concentración en sí mismo, es auto-referente, egocéntrico o directamente egoísta, individualista, en tanto opta regularmente, por su mero interés particular.

Independientemente de la consistencia real o concreción de ésta tesis, valorar la acción efectuada, considerando los efectos de sus resultados, es gnoseológica, ética y estéticamente conveniente, y la actividad valorada debe vincularse a la tesis del *buen pensar*, para agregarle a esta acción y conceptualización, un factor básico, a pesar de su

escasez en los tiempos actuales: la consciencia, en cualquiera de sus formas.

### *Consciencia y conocimiento en la comprensión de lo real*

Es importante señalar que en la definición del concepto de *consciencia* se deben distinguir al menos tres de sus tipos: la neuro-psíquica (que nos permite atender equilibradamente a lo natural e inmediato, y prioritariamente opera en los estados de vigilia); la cotidiana (aquella que nos permite desenvolvernos adecuadamente en el lugar donde nos encontremos) y la histórica: que nos capacita para situarnos personal, social y en la época en la cual nos desenvolvemos.

En esta clasificación existe una co-determinación: la neuro-psíquica es indispensable para poseer la cotidiana y las dos permiten adquirir la histórica, mediante un gran trabajo de construcción reflexiva; y a su vez, ésta nos facultará para poseer una mejor consciencia cotidiana, la cual, simultáneamente, favorecerá una mejor consciencia neuro-psíquica, al impulsarnos a vivir prudente, desacelerada y ecológicamente.

### *Nuevamente la ética*

La prudencia, o *frónesis*, es una importante virtud de la eticidad de efectos cognitivos que nos impulsa a vivir sensatamente.

Es decir: en primer lugar debemos conceptualizar bien, distinguir los contextos desde donde interpretamos, buscando precisar sus interacciones, niveles y dinámicas —recuperando la totalidad orgánica considerada—,<sup>10</sup> y esforzándonos por captar los sintagmas y para-

<sup>10</sup> Consúltese sobre esta tesis en particular, y sobre el contexto general de estos argumentos, el libro *Perfil de la nueva epistemología* en las ps. 105-107, y las publicaciones *El conocimiento actual...*, es decir, los dos volúmenes titulados *El conocimiento actual I y II*, co-edición CAPUB-RIHE, México, 2012 y 2013, que recuperan los trabajos realizados sobre estos temas, en un simposio nacional en México, y en el

digmas que la sustancian,<sup>11</sup> con lo cual alcanzaremos una intelección y comprensión crecientemente precisas, y más si nos auxiliamos de la potencia del pensamiento colectivo, que nos fortalece en nuestra interpretación. Éste tipo de pensar es una sugerencia de especial relevancia de la nueva epistemología, en tanto recupera la construcción común del saber, a través de los grupos integrados para producirlo.

Es perceptible la exigencia cognitiva desplegada; sin embargo, si bien es una solicitud elevada en su intención, es susceptible de realizarla si recuperamos el carácter ético del saber, y sus exigencias del buen pensar. Conceptuar bien es una exigencia menguada en el desarrollo capitalista, y con esta afirmación resaltamos una filosofía de la historia que debemos presentar:

### *Volver a la Ilustración no-oficial*

El término vuelto a utilizar es una idea igualmente recuperada de la filosofía de Mauricio Beuchot,<sup>12</sup> y le atribuyo mucha importancia por su matiz en la comprensión de la Ilustración, como por ser un medio de convocar la filosofía de la historia, conceptualización indispensable para una buena comprensión de la realidad y el realismo que suscribimos.

Primer Congreso Internacional de la Red Internacional de Hermenéutica Educativa, celebrado en octubre del 2013.

<sup>11</sup> Véase sobre estos términos de Mauricio Beuchot en el *Tratado...*, ed. cit., pp. 22-23: “y también [podemos hablar] de hermenéutica sintagmática y de hermenéutica paradigmática, según se insista en la linealidad horizontal y la contigüidad, o en la linealidad vertical de asociaciones, es decir, en una lectura en superficie o una lectura en profundidad”.

<sup>12</sup> Análogo esta idea de Ilustración no oficial, con la idea de “Modernidad oficial” planteada por Mauricio Beuchot en su ensayo “La racionalidad analógico-simbólica como propuesta para la post-modernidad”, publicado en la Revista *Analógica filosófica*, Año XV, # 2, México D. F., julio-diciembre del 2001, p. 208.

La filosofía convencional, aquella finalmente triunfante en el devenir de la sociedad postburguesa —esto es, la capitalista—,<sup>13</sup> reconoce prioritariamente a la Ilustración idealista y legalista que postuló al Estado moderno como el gran recurso del control y orden social, y alaba a grandes autores como Kant, Hegel, Comte, ignorando explícita y deliberadamente a otros, entre los cuales es relevante destacar a los de la izquierda hegeliana, y entre ellos, a Karl Marx, el gran olvidado de la filosofía convencional.

### *Recuperar la filosofía marxiana*

La derrota histórica del pensamiento marxiano inicia con la construcción del marxismo a través de autores como F. Engels y los socialdemócratas alemanes,<sup>14</sup> y la mala interpretación de la necesidad de construir el “partido comunista”, entendido como uno *político* dedicado a construir un Estado “proletario”. Vladimir Ilich Uliánov, cuyo nombre de guerra es más conocido —Lenin—, lleva al paroxismo la idea *marxista*, creando inicialmente al Partido Bolchevique, luego al Estado soviético y potenciando con ello el futuro Bloque Socialista, que

<sup>13</sup> Esta afirmación se basa en la tesis que la época de la clase social creadora de la modernidad, la surgida de los habitantes de los burgos, y en el actual contexto la que construye el Renacimiento, la Reforma Protestante y la Ilustración, concluye sobre el año de 1875, dando paso a la época capitalista. Los capitalistas son personas a las cuales les interesa exclusivamente aumentar el *trabajo acumulado* heredado, obtenido históricamente a través de distintos tipos de robos (entre los cuales destaca especialmente el saqueo del oro de los indígenas de la actual Latinoamérica), y que convierten la cultura en otro negocio más, trastocando el sentido clásico de cultura, como diferenciación para vivir mejor íntegramente.

<sup>14</sup> Este *tema* es de gran magnitud y su desarrollo supone gran cantidad de argumentos y/o bibliografía; buscando remediar este asunto, prefiero citar mis libros de la serie *Crítica de la razón ética*, publicados con estas referencias: *Contribución a la crítica de la razón ética I – El pensamiento ético en el joven Marx*, México: Primero Editores (Col. Construcción Filosófica), 2002, p. 241; y *Contribución a la crítica de la razón ética II – El pensamiento ético en Marx*, México: Primero Editores (Col. Construcción Filosófica), 2003, p. 190..

finalmente es derrotado en 1989, con el derribo pragmático y simbólico del Muro de Berlín.

Con la derrota de la Revolución Rusa de 1917, se crea el ambiente histórico-político para avanzar en la desaparición de igual cariz de la filosofía marxiana, y desde finales de los años noventa del siglo XX ser marxista es un pecado, y los intelectuales afiliados de alguna manera a aquella filosofía se vuelven sus tráfugas, y *se crea* un ambiente de condena a cualquier aroma marxista, con lo cual se diluye más la filosofía marxiana.

No obstante, y más allá de la derrota político-ideológica del pensamiento revolucionario, es viable recuperar la filosofía de Carlos Marx de diversas maneras, y lo que ahora importa es resaltar su filiación con la Ilustración no-oficial y su vinculación con el pensamiento vitalista, materialista y realista excluido de la Ilustración triunfante, la idealista y reaccionaria, que sobre todo es favorable para postular una forma de comprender la filosofía, según lo que en este capítulo postulamos como el pensar bien.

### *El pensar bien*

Es tanto la virtud gnoseológica, ética y estética referida, como una capacidad histórica que nos sitúa en nuestra realidad concreta, que debe entenderse y comprenderse en su integración a través de totalidades orgánicas activas e interactuantes en diversos niveles, tiempos y espacios; lugares que, según lo dicho en los primeros párrafos, deben tomar en cuenta hasta la geografía, si deseamos ubicarnos en las proporciones adecuadas para bien interpretar lo real.

Resaltemos el “si deseamos ubicarnos”, en tanto la interpretación que realicemos está ineludiblemente vinculada a las condiciones onto-antropológicas de quien conoce, siempre una persona, vinculada a sus propios contextos integrales, donde igual debemos subrayar sus condiciones singulares psico-neuronales, y sus gramáticas, de indispensable vinculación histórica, social y particular.



Esta argumentación nos regresa a la dificultad en el conocer planteada por la filosofía aquí impulsada, que se diferencia de la filosofía convencional, en tanto es heredera del triunfo capitalista, que al comerciar la cultura creó un ambiente cognitivo reductor de diversos sentidos, matices e impactos; que al final de cuentas crea un método único de investigación —y más en general de intelección de la realidad— caracterizado por su poder reductor, al cual hay que oponer una epistemología multifactorial, como he sostenido anteriormente.<sup>15</sup>

### *Fetichismo y conocimiento*

El realismo sobre el que trabajamos<sup>16</sup>, es referencial e interpretativo, por estar vinculado a la hermenéutica filosófica; situación significativa conductora al reconocimiento del interprete, el ser humano que significa y da sentido. Por estas dos circunstancias, es un realismo completo y exigente: requiere considerar tanto al universo referencial, integrado por la naturaleza y el mundo, como al *cosmos* interpretativo y sus gramáticas.

El realismo que trabajamos también es moderno, que para el caso debe entenderse como crítico; y de hecho sobre-crítico, en tanto debe considerar las críticas históricas de Kant (las de la “razón pura”, hasta la estética, pasando por la práctica), las realizadas por los jóvenes hegelianos a la filosofía del “Espíritu absoluto” —generadoras de la filosofía marxiana—; las de la Escuela de Frankfurt —con sus diversos momentos—, y particularmente la crítica desprendida de la

<sup>15</sup> Consúltese sobre este asunto el artículo “Epistemología de lo multifactorial...”, que puede consultarse en: Bleg Laboratorio Educativo del Centro Ricerche Personaliste di Teramo in Prospettiva Persona, Teramo, Italia; véase al respecto en <http://www.prospettivapersona.it/bleg/articolo.php?id=56> o bien, en *Webpage* <http://spine.upn.mx>

<sup>16</sup> El plural convoca a los habitantes del universo gravitacional producido por la fuerza de atracción de la hermenéutica analógica.

Escuela de Budapest, que llegó a producir a la mejor Ágnes Heller, que no obstante sus fallas de origen, que la llevaron a ser una filósofa postmoderna, generó la filosofía y la sociología de la vida cotidiana, conceptualizaciones centrales en la exposición que más adelante ofreceré al escribir sobre la hermenéutica analógica de la vida cotidiana.<sup>17</sup>

El realismo trabajado igualmente debe incorporar otra crítica, para ubicarse nítidamente en el mejor pensamiento de frontera: la impugnación emanada desde la filosofía postcolonial, que abre horizontes interpretativos de gran calado, considerable extensión y una interactividad de niveles interpretativos y significativos de gran impacto, que conforman un espacio fértil para la reflexión y la acción, que lenta pero continuamente cultivamos desde diversos frentes.<sup>18</sup>

Recuperar los aportes centrales de las críticas referidas en este momento es por ahora imposible, y su estudio debe ser pospuesto a un trabajo futuro; sin embargo, sí podemos sintetizarlas en una tesis básica: es indispensable ahondar la crítica para dejar atrás el fetichismo y promover el conocimiento más completo que logremos construir.

### *El significado del fetichismo*

Inicialmente estuvo asociado al pensamiento teológico y fue muy útil a la crítica filosófica construida por los hegelianos de izquierda, convirtiéndose en el suelo fértil de la creación del concepto de fetichismo en Marx;<sup>19</sup> y ahora lo retomo para re-significarlo en el contexto del argumento aquí construido.

<sup>17</sup> Sobre esta afirmación sobre la gran representante de la Escuela fundada por György Lukács, puede revisarse mi libro *¿Cuál Ágnes Heller?...* que puede obtenerse gratuitamente en <http://spine.upn.mx>

<sup>18</sup> Uno de estos lugares de trabajo crítico puede consultarse en mi ponencia “La hermenéutica analógica como filosofía postcolonial”, expuesta en el IX Coloquio Internacional sobre hermenéutica analógica, realizado en octubre del 2013, en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM.

<sup>19</sup> Consúltese sobre estas tesis mi artículo “La importancia hermenéutica del concepto de fetichismo en Marx”, Revista *Analogía Filosófica*, Año XVII, N° 2, julio-diciembre del 2003, ps. 147-154 (ISSN ISSN 0188-896X).

El significado del fetichismo debe recuperarse en su sentido gnoseológico, para entender con él la intelección y comprensión trastocadas, equivocadas y en consecuencia engañosas de un conocimiento.

En el contexto de la filosofía beuchotiana el fetichismo puede asociarse a lo idólico, siendo una de las dos caras del símbolo,<sup>20</sup> para significar con él “la perversión del ícono; se da cuando caemos en la adoración orgullosa de nuestras propias obras, sean materiales o conceptuales, como las imágenes o conceptos”,<sup>21</sup> esto es, el sentido completamente alejado de la comprensión de las proporciones integradoras del referente conocido, y por tanto, una intelección de la proporcionalidad propia o de la metafórica, tan alejada de las sustancias conocidas, que se convierte en equivocada, trastocada y distorsionante de la misma comprensión y de las articulaciones sensibles y conceptuales que desde ella puedan construirse.

El fetichismo es una fuerza simbólica dañina creador de ídolos, de incomprendimientos de lo real, y afecta la significación proporcional de lo real, de ahí que ni el poder de la analogía y/o de la hermenéutica analógica, sea capaz de obtener de él, intelecciones constructoras de realidad, y por ende útiles a la vida, su desarrollo y enriquecimiento, favorables a obtener buenas prioridades vitales.

El fetichismo es por tanto una fuerza idólica que al distorsionar la intelección realizada sobre los referentes, puede organizarse en los ámbitos cognitivos básicos del saber cotidiano, el sensible o estético, y hasta del pensar sistemático, científico y/o profesional.

### *El fetichismo en el saber cotidiano*

Se expresa en las comprensiones simples de la vida, y puede abarcar el cosmos interpretativo de la persona, y por ser tan extenso, profundo e

<sup>20</sup> Considérese sobre esto el libro *Las dos caras del símbolo*.

<sup>21</sup> Cfr. *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Madrid: Caparrós Editores (Col. Esprit # 38), 1999, p. 63. En la 65 leemos: “el ídolo es la imagen mala, nacida de la *hybris*, soberbia o narcisismo del hombre”).

interactivo, deberemos delimitarlo a sus manifestaciones más directas y sencillas, como son las expresadas en el saber cotidiano.

El conocimiento cotidiano puede estar plagado de fetiches, y los que deseamos destacar han de vincularse al saber vivir, el conocimiento más importante para buscar el bienestar, o el estar contento, pues estar feliz es siempre difícil.

### *Cada cabeza es un mundo*

Es una aseveración usual en el lenguaje cotidiano de las personas situadas en sociedades permeadas por el liberalismo, afirmación acentuada en los tiempos contemporáneos, cuando el neoliberalismo ha logrado hacerse hegemónico en muchos países, subrayando el individualismo y sus consecuencias sociales.

Expresar la frase considerada, es reproducir el fetiche histórico creado por los burgueses en la instauración del mundo que les fue propio,<sup>22</sup> y es suponer que el individuo es un ser autónomo, en consecuencia auto-proyectivo e independiente en sus posiciones, decisiones y opciones, y por tanto *libre*. Esta tesis es el centro idólico del pensamiento liberal, y una negación explícita, psicológica y política del ser social de las posiciones que adoptamos, las decisiones asumidas y la circunstancialidad de las opciones asumidas o posibles, delimitadas tanto por la debilidad del ser humano, como su fragilidad, imponderabilidad, aleatoriedad y tragedia.

Afirmar que *cada cabeza es un mundo* es expresar un fetiche grosero y prepotente que engaña y auto-confunde a quien así lo expresa, por creer en él. También es asumir algo parecido a la inmadurez argumentada en el texto clásico de Kant *Respuesta a la pregunta qué es la Ilustración*,<sup>23</sup> y de suyo comunicar un senso-pensamiento adoles-

<sup>22</sup> Revítese sobre esta circunstancia, mi ensayo “Filosofía y filosofía de la educación en la vida cotidiana iniciando el Siglo XXI”, a publicarse en la revista *Analogía filosófica*.

<sup>23</sup> Este ensayo fue escrito en 1784, y puede obtenerse fácilmente en diversas ediciones.

cente, en tanto el adolescente por su propio estado de indefensión, tiene a compensar su deficiencia con prepotencia, arrogancia y temeridad.

Y en el fondo, es concretar la negación dicha a la realidad, en cuanto el ser humano singular —la persona y no el supuesto *individuo*— es, necesaria e indispensablemente, en las relaciones sociales, y su gramática singular es igualmente co-dependiente de las gramáticas que lo conformaron: la de su familia de origen, el medio social donde fue criado, la nación a lo cual pertenecía, el país donde vivía, y otras proporciones propias que he tratado en diversas publicaciones.<sup>24</sup>

Modificar esta forma de conceptuar de las personas influidas por el fetiche liberal, es extremadamente difícil pues forma parte del *ADN cultural* con el cual fueron formados, y sus *genes culturales* se activan contundentemente cuando esta tesis es cuestionada. Más adelante volveré a referir este tema, recurriendo a la idea de “memes”.

Sin embargo, lo icónico, lo bien significado y favorable a la vida, es que somos sociales, existimos y somos en las relaciones y nuestro bienestar, contento e incluso felicidad, se obtiene en sociedad, en el ejercicio de la socialidad, y no en los *cien años de soledad* del liberalismo.

### *Conocimiento y socialidad*

La tesis expuesta asevera que el conocimiento es irremisiblemente social, y, por derivación, que es un fetiche afirmar que *cada cabeza es un mundo*, por lo cual retornamos a la falacia del individualismo,<sup>25</sup> y a des-

<sup>24</sup> Véase especialmente el libro *Filosofía y educación desde la pedagogía de lo cotidiano*, México: co-edición Torres Asociados-RIHE, julio del 2010, pp. 33-46; hay una segunda edición colombiana publicada por la Universidad del Cauca: Popayán, febrero del 2011.

<sup>25</sup> He tratado este asunto en el capítulo “Jean Grondin y la pedagogía de lo cotidiano”, publicado en el libro *Metafísica y utopía en educación*, coordinado por J. Grondin y publicado en una co-edición entre Torres Asociados y la RIHE, en México, 2010. Véase las ps. 79-80. Puede revisarse igualmente el libro *Filosofía y educación desde la pedagogía de lo cotidiano*, p. 133.

tacar que si el saber es ineludiblemente colectivo, el mejor conocimiento deberá ser consciente y deliberadamente *mutuo*, para con este reconocimiento, buscar afianzar el poder efectivo del conocimiento colectivo, en sus dos expresiones centrales: la negativa —el conocimiento colectivo puede reproducir ídolos y/o fetiches—, y la creativa: el saber común puede conformarse como crítico, bien intencionado y creativo, con lo cual puede ser una magnífica condición para aprovechar la socialidad del ser humano, su fuerza creadora y su ser una dinámica colectiva impulsora del buen pensar ya referido, y por ende el realismo aquí promovido.

### *El realismo analógico*

Es el nombre del tipo de comprensión de la vida, el mundo y la historia que trabajamos, y la intención gnoseológica de descifrar y descubrir lo existente considerado, en su totalidad orgánica, en su sustanciación efectiva.

Este realismo desde su intención gnoseológica comporta un impulso metódico heurístico: se trata de descubrir lo existente tomado en cuenta, en su organización efectiva, habitualmente conformada sintagmática, paradigmática e interactivamente; evitando asumir una actividad investigadora reductora y reductiva, que por ello busque la facilidad, la economía de esfuerzos y presupuestos, y al final de cuentas el saber parcial sobre los referentes puesto a la atención de los investigadores.

Con esto igual regresamos a la epistemología de lo multifactorial, matizada ahora por la línea de argumentos expuesta: la dificultad del buen saber exige dejar atrás la falacia del investigador solitario que con su genio individual, descubre por sí mismo grandes inventos o saberes. Si reconstruyéramos un descubrimiento de los gigantes de la ciencia moderna, desde Copérnico a uno de los grandes contemporáneos, daremos con que además de los referentes intelectuales tomados en cuenta para formular la nueva teoría propuesta —contextos que de suyo dan un sentido de colectividad—, a su alrededor hay

desde ayudantes de investigación, como creadores de tecnologías para ser aprovechadas por el investigador *reconocido*, como, y sin duda esto es lo más importante, *público* interesado en su saber y aportes, uno y otros impulsados por un ambiente histórico, integrado por actores colectivos y personales.

El realismo analógico considera la dificultad del conocer y valientemente la enfrenta, asumiendo tanto la heurística mencionada, como el poder del pensamiento completo y colectivo, así como una ingeniería de la construcción del buen saber, enfrentada a la falta de presupuestos financieros y pobreza social de la actual sociedad. No obstante estas carencias, avanza e incluso metódicamente, impulsando un recurso para concretar la investigación, previamente mencionado con el nombre de hermenéutica analógica de la vida cotidiana.

*Proporciones integrales de las sustancias diarias*

De la Escuela filosófica creada por George Lukács retomamos su aporte central concreto en la filosofía y sociología de la vida cotidiana, que indispensablemente se encuentran asociadas a la filosofía de la historia que asumieron, directamente vinculada al razonamiento histórico de Marx, y en la conjunción que realizaron lograron afirmar que la vida cotidiana, una circunstancia epocal y geográfica, concreta o sustancia la historia que la formó, por lo cual en ella encontramos los vestigios y/o las fuerzas activas, de las construcciones materiales, sensibles o simbólicas de su pasado. Es precisamente estas “objetivaciones genéricas”, las que permiten hacer que la vida cotidiana sea el fermento de la historia, y la sustancia diaria de reproducción de la vida social, simultáneamente a la expresión cultural concreta de una colectividad específica.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Puede revisarse sobre estas afirmaciones el ensayo que escribí con el nombre “El concepto de vida cotidiana en Lukács y Ágnes Heller”, publicado originalmente como ponencia en el XI Congreso Interamericano de Filosofía (Guadalajara, Jalisco, México, noviembre de 1985); y publicado en la Revista *Pedagogía*, Vol. 5 # 14, Abril - Junio de 1988, ps. 57-74. Actualmente se encuentra difundido como “Anexo

Dicho de otra manera, facilitando otra tesis: en *una* vida cotidiana, creada por una historia, integrada por una realidad profunda, extensa y compuesta por diversos niveles y sectores culturales y productivos, interactuantes entre ellos, encontramos la realidad sustancial percibida por sus habitantes, y las “objetivaciones genéricas”, o “universales analógicos” que hayan llegado a sus contextos, dada la expansión de la Europa postmedieval; crecimiento que como bien sabemos, afectó todas las partes del mundo, *occidentalizando* al planeta, con la imposición diferencial del capitalismo.

Esto es: en una vida cotidiana pueden existir —y de hecho existen para la mayoría de los pueblos del mundo—, su realidad inmediata (la expresión referencial de su manera de entender el mundo, la vida y la historia), y la realidad mediata producida por la intromisión del mundo moderno en sus entornos vitales.

Si somos capaces de reconocer esta circunstancia histórica, podremos entender que la realidad completa de una vida cotidiana, es tanto inmediata como mediata, y que debemos esforzarnos para entender y comprender las proporciones integrales de las sustancias diarias de sus dinámicas, para buscar hermeneutizar su realidad concreta, en sí multifactorial y eficiente, móvil en el tiempo (pasado, presente y porvenir).

De esta forma la hermenéutica analógica de la vida cotidiana es tanto un desarrollo de la hermenéutica analógica planteada por Mauricio Beuchot Puente, como la pretensión de comprender de la manera más completa posible, las realidades a desentrañar, tanto en su referencialidad —su “objetividad” si recurrimos momentáneamente a términos amados por el positivismo—, como en su sensibilidad, simbolicidad e historia; en tanto, el cosmos interpretativo del ser humane, está integrado por los universos de la experiencia (la cual recupera el registro sensible de la acción personal y colectiva) y la intelectualidad junto a sus génesis; de ahí que la arqueología sea tan

1” en el libro *Metafísica y utopía en educación – En torno a la pedagogía de lo cotidiano*, Jean Grondin, Coordinador, ya citado; véase las ps. 125-163.



importante para desentrañar tanto los vestigios materiales de una cultura, como los “memes” que la integran.<sup>27</sup>

*Trazos y esbozos de memesis concretas*

De pretenderse un realismo completo, nos enfrentamos a fuertes desafíos intelectuales requeridos de investigaciones heurísticas inspiradas en la nueva epistemología y su realismo analógico, que paulatinamente aportarán los trazos, esbozos y obras lo más completas posibles, si entendemos la dinámica de la realidad, siempre integrada en sus tres determinaciones básicas: el pasado se hace presente a través de diversas reproducciones; el hoy concreta al pasado y tiende a que el futuro, en el mejor de los casos sea porvenir; y esta conjunción de factores activos e interactivos, le da a la realidad el movimiento permanente, entrevisto desde tiempos remotos por Heráclito de Éfeso.

Es decir: el saber que busca entender y significar la realidad es progresivo, aproximativo y laborioso, y para realizarse con la mayor pretensión de certeza o certidumbre, debe hacerse con un trabajo colectivo sustentado en una buena ingeniería intelectual, favorable a la mejor construcción posible del saber requerido en la actualidad; el cual, valorado desde los argumentos expuestos, ha de incorporar las críticas mencionadas, subrayando la postcolonial, que deberá recuperar las *historias del sur*, utilizando una expresión para evocar las tesis de Boaventura de Sousa Santos.

<sup>27</sup> En otra ocasión escribí esta idea utilizando el término de “genes culturales” (cfr. el libro *Lucha de humanidades o de la ética analógica de Mauricio Beuchot*, México: co-edición Torres Asociados – RIHE, julio del 2011, pp. 224 y 229), y posteriormente descubrí que Richard Dawkins (Nairobi, 26 de marzo de 1941) en su libro *El gen egoísta* publicado en 1976, popularizó la visión evolutiva enfocada en los genes, y que introdujo los términos “meme” y “memética”, expuestos con argumentos ahora retomados. En el 2006 se publica una edición de *El gen egoísta* para celebrar su 30º aniversario, con una nueva introducción del autor (*The Selfish Gene* [3ª ed.]. Oxford University Press ISBN 0-1992-9114-4): la edición española puede encontrarse en Salvat Ciencia, ISBN 8434501783 (del año 2002, el ISBN completo es 978-84-345-0178-2).

El final de la Edad Media inicia cuando los siervos de la gleba comienzan su liberación, y con sus viajes lentos y progresivos terminan construyendo la modernidad. Su primer tramo es conocido con el nombre de Renacimiento, y ésta realidad aún está activa de diversas maneras. Es viable pensar que un nuevo Renacimiento, nos lleve a una mejor comprensión y puesta en práctica de un realismo, de gran utilidad colectiva.

Esperando haber sugerido ideas, tesis y construcciones favorables a impulsarlo, concluyamos por ahora, deseando haber contribuido en algo en su desarrollo.

# Hermenéutica analógica y nuevo realismo

## Contrapuntos para un diálogo I

*Stefano Santasilvia*  
Università della Calabria

1. Este breve artículo quiere presentarse como el comienzo de una reflexión relativa a los posibles contactos entre la hermenéutica analógica y la propuesta filosófica que desde un tiempo lleva el nombre de nuevo realismo. Lo que quiero hacer en estas pocas páginas es intentar circunscribir unos puntos precisos, que habrá que considerar como ineludibles, para entender de qué manera se puede ir delineando una cercanía entre las dos propuestas. Por un lado, a primera vista, cualquier intento de “acercar” la perspectiva hermenéutica con la realista parece tener que llevar a un inescapable naufragio de la reflexión. Por otro lado, hay que considerar que cada interpretación no existe sin una referencia a un dato, un punto de partida que goza del carácter de la evidencia. De hecho, una lectura de la hermenéutica como disciplina del “abandono de la verdad” sería algo evidentemente trivial. A pesar de las últimas derivas de algunas corrientes que pertenecen al escenario postmoderno (por ejemplo el pensamiento débil), queda claro que el compromiso de cada auténtica interpretación con el hecho de la realidad, se presenta como algo ineludible.

En esta misma cuestión paradigmática se va colocando la hermenéutica analógica que ya desde su comienzo manifiesta su caracte-

ristico reconocimiento al valor del dato real. De hecho, si tomamos como referencia un texto que, de alguna manera, puede ser considerado como precursor de la misma idea de hermenéutica analógica podremos observar como todo el “discurso analógico”, que llevará a la formulación de esta propuesta, se va configurando evidentemente a la luz de la relación entre interpretación y realidad como momento ineludible del pensamiento. El texto al cual hacemos referencia lleva el título *Interpretación y realidad en la filosofía actual*,<sup>1</sup> el autor es el mismo Mauricio Beuchot y fue publicado en el 1996, un año antes del *Tratado de hermenéutica analógica*.<sup>2</sup> Al final del texto citado el mismo Beuchot nos habla de una alternativa actual para la metafísica, esta es la “metafísica analógica”.<sup>3</sup>

“Para la interpretación del ser en la filosofía contemporánea, se necesita como alternativa una metafísica u ontología que, atendiendo a la lección de Nicolai Hartmann, configure un sistema abierto, pero sin caer en la asistematicidad. Que sea, además, una metafísica que no se cargue en una razón cerrada y unívoca, sino que deje lugar a eso que, junto al problema, podemos poner como el misterio; pero que no renuncie a la razón, esto es, que recupere una razón menos pretenciosa, que se haga acompañar de la intuición. Se trata de una metafísica que evite tanto la univocidad a ultranza de unos como la equivocidad desbocada de otros. Tal creemos que es la metafísica analógica”.<sup>4</sup>

La analogía, ya aquí queda reconocida por Beuchot como la clave para mantenerse en equilibrio entre univocidad y equivocidad, pero concediendo a ésta última casi un predominio superior para que, sobre todo, pueda quedar garantizada la diversidad. Lo que tiene que

<sup>1</sup> M. Beuchot, *Interpretación y realidad en la filosofía actual*, México: UNAM, 1996.

<sup>2</sup> M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México: UNAM, 1997 (en nuestro artículo haremos referencia a la cuarta edición, publicada en el 2009 por la UNAM y la editorial Itaca).

<sup>3</sup> Cfr. M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, ed. cit., p. 129.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

salvarse es el binomio diversidad-sistematicidad. Se trata de ser capaces de preservar la diversidad sin perder la posibilidad de una reflexión sistemática. Seguramente, como se habla de metafísica, se habla, a la vez, de la realidad, considerando la reflexión metafísica, o sea el discurso sobre el ser, como un discurso relativo a las mismas estructuras de la realidad. Como podemos ver en la misma cita, Beuchot nos habla de una interpretación del ser. Claramente, una concepción analógica de la metafísica implica necesariamente una comprensión del ser bajo la forma de la interpretación; y esto explica fundamentalmente dos cosas: la primera es el sucesivo pasaje a la misma cuestión de la interpretación, o sea a la cuestión hermenéutica, que se irá delineando como la nueva propuesta temática elaborada por Mauricio Beuchot; la segunda es que dicha propuesta, elaborándose como pasaje desde una “sugerencia” de carácter metafísico a una tematización metodológica, nunca pierde su inspiración inicial, o sea, la de lograr hablar de una realidad ineludible a la luz de la diversidad entrañada por ella misma.

De hecho, en el *Tratado*, en el párrafo relativo a las relaciones existentes entre hermenéutica y metafísica, Beuchot afirma

“La hermenéutica exige un fundamento metafísico a pesar de que se ha querido negar el acceso a la metafísica desde la hermenéutica. [...] Ese entender la totalidad y dar así el contexto global para los actos hermenéuticos particulares es tarea de la metafísica. [...] En la hermenéutica la totalidad es la tradición, *i. e.* el *mundo* de experiencia y comprensión; en metafísica, la totalidad es el *ser*. [...] El mundo sólo se puede interpretar a la luz del ser, pero el ser sólo puede ser conocido a partir del mundo. [...] La hermenéutica conduce a la metafísica y la metafísica apoya la hermenéutica”.<sup>5</sup>

Aquí, de manera más que evidente, el autor afirma el indisoluble enlace que tiene unidas hermenéutica y metafísica. Merece la pena detenerse un momento sobre este punto, dirigiendo nuestra

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 104-105.

atención a otra parte del *Tratado*, para entender más claramente la relación analógica entre hermenéutica y ontología. Siguiendo otra vez, las palabras de Beuchot

“Pues bien, una de las primeras cosas que pide un modelo de hermenéutica analógica como el que acabamos de mencionar es su fundamento posible, aunque débil, esto es, la relación de la hermenéutica con la ontología, para que pueda hablarse de su referencia (por más que sea dentro de un marco de referencia), de su posibilidad de verdad, su capacidad de generar interpretaciones verdaderas”.<sup>6</sup>

La verdad de la hermenéutica, entonces, queda fuertemente ligada a la ontología, y a su verdad. Si, todo esto aparece como evidente, habrá que aceptar que de una vez el campo de la equivocidad asume un rostro bien limitado. La posibilidad de borrar definitivamente el “dato real” del escenario filosófico, para apoyarse en las meras interpretaciones, se presenta, a la luz de lo que hemos reconocido, como un acto sin justificación. Una hermenéutica auténtica nunca podrá renunciar a este dato real que es su punto de partida, una hermenéutica analógica menos. Además el mismo dato real lleva en sí mismo unos límites que impiden la infinita interpretación, de aquí la posibilidad de una analogía capaz de preservar las diferencias buscando, a la vez, una unidad de intenciones. Este, en mi opinión, es el punto decisivo en el cual la hermenéutica analógica puede realizar su encuentro/desencuentro con la propuesta de nuevo realismo elaborada por Maurizio Ferraris, y que viene declinada de maneras peculiares por otros autores europeos.<sup>7</sup>

Sin duda la cuestión o, sería mejor decir “el problema del realismo”, sigue siendo uno de los puntos enigmáticos del pensamiento filosófico. Punto enigmático sobre todo porque él mismo es problema ya desde el principio: frente a la realidad de repente hay que decidir qué ruta tomar, si aceptar la realidad como dato irrefutable, o some-

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>7</sup> Véase, por ejemplo, los últimos libros de Markus Gabriel.

terla a un análisis crítico que, desde luego, tenga que empezar desde la duda sobre la misma existencia de la realidad exterior. Considerando que, en la historia del pensamiento hubo varias formas de realismo (el realismo ingenuo, el realismo crítico, el realismo científico, el realismo metafísico, el realismo fenomenológico, etc.) habrá que considerar si se da la posibilidad de un “realismo analógico”, o sea, como hemos ya dicho, un cruce entre realismo y hermenéutica analógica. Si esto es posible, tendremos, entonces que ver si esta forma de realismo tiene la posibilidad de “dialogar”, o sea encontrar un *logos* compartido, con el nuevo realismo.

Ya sabemos qué apego a la realidad, y a la ontología como investigación sobre sus estructuras, tiene la hermenéutica analógica. A todo esto habrá que añadir que ya, desde el año 2013, tenemos delineada una posible propuesta de encuentro con el nuevo realismo. En este año ha visto la luz un texto profundamente interesante que lleva el título de *Manifiesto del nuevo realismo analógico*.<sup>8</sup> Ya en el *Prefacio*, los dos autores afirman que también la propuesta de un realismo analógico se suma a la de Ferraris en el deseo de restablecer un realismo, sobretodo como oposiciones a las corrientes que apuntan a un anti-realismo de carácter posmoderno. Desde luego, habrá que revisar si, al final, la vuelta al realismo inaugurada por Ferraris pueda incluir de verdad la posición analógica. Efectivamente, no es suficiente hablar de vuelta a la realidad para poder concluir que todos los realismos apuntan a una misma concepción de ésta o, por lo menos, se necesita distinguir los diferentes accesos a la realidad que los diversos realismos indican para entender si la vuelta de la cual hablamos implica siempre la misma “dirección”. Para realizar este breve, pero necesario, trabajo de comparación hace falta individuar el núcleo central y “duro” de la propuesta de Ferraris y ver si la “respuesta analógica” logra corresponder a lo “requisitos” necesarios que el pensador italiano considera como puntos básicos de su nuevo realismo.

<sup>8</sup>M. Beuchot - J.-L. Jerez, *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, Neuquén-Argentina: Circulo Hermenéutico, 2013.

2. No se da la posibilidad de comprender de manera auténtica el sentido y, con esto, el valor del nuevo realismo propuesto si quedamos sólo en la lectura del *Manifiesto del nuovo realismo*.<sup>9</sup> Esta afirmación no surge de una mera interpretación personal, sino de la misma descripción que el autor nos ofrece de su obra. De hecho, ya desde el principio, Ferraris afirma que este manifiesto no propone una teoría sino que se presenta como la fotografía de un estado de cosas.<sup>10</sup> O sea se trata sólo de describir lo que ya se presenta como “en acto”. Para subrayar todo esto, el mismo autor nos recuerda que el famoso manifiesto elaborado por Marx y Engels no proponía ninguna nueva teoría, sino que sólo indicaba lo que estaba sucediendo, y las consecuencias próximas y lejanas de la actual situación de la época. En su manifiesto, Ferraris quiere enseñarnos que los dogmas del pensamiento posmoderno han fracasado: la verdad, de hecho, no se puede manipular y la realidad, para nada, queda socialmente construida. Estas son las razones, según el filósofo italiano, por las cuales, al principio de los años noventa, decidió, como él mismo afirma, dejar la hermenéutica para proponer una estética entendida como teoría de la sensibilidad, una ontología natural como teoría de la enmendabilidad y una ontología social como teoría de la documentalidad.

Estas afirmaciones, contenidas en el prólogo al *Manifiesto*, suenan muy fuertes y nos indican el camino que hay que seguir para poder penetrar en el núcleo central de la propuesta teórica de Maurizio Ferraris. Los textos que, en mi interpretación, elaborada a partir de las precedentes afirmaciones, constituyen lo que yo llamo el “cuadrilátero” fundamental del realismo de Ferraris entonces serán: *Estetica razionale*,<sup>11</sup> *Il mondo esterno*,<sup>12</sup> *Documentalità*<sup>13</sup> y, finalmente, el *Manifiesto del nuovo realismo*. Hablo de cuadrilátero porque estos textos se presentan como baluartes situados en los ángulos de esta misma

<sup>9</sup> M. Ferraris, *Manifiesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma 2012.

<sup>10</sup> Véase el *Prologo* del Manifiesto de Ferraris.

<sup>11</sup> M. Ferraris, *Estetica razionale*, Milano: Cortina, 1997.

<sup>12</sup> M. Ferraris, *Il mondo esterno*, Milano: Bompiani, 2001.

<sup>13</sup> M. Ferraris, *Documentalità*, Roma: Laterza, 2009.



figura, constituyendo la textura fundamental de la elaboración filosófica del filósofo italiano.

Un breve *excursus* que siga el hilo conductor del realismo, pero que pase a través de estos textos, nos permitirá entender lo que el mismo Ferraris entiende y/o percibe cuando habla de una vuelta al realismo que, como hemos visto, él ya no propone sino sólo reconoce como tendencia de la época. En la introducción a *Estetica razionale*, Ferraris, reflexionando sobre el simple hecho de que al empezar a hablar de estética siempre pensamos en cuestiones de arte, recuerda lo muy necesario que es regresar a una *aisthesis* básica que él define como “racional”. La racionalidad no estaría en una forma de lectura estética de la realidad sino en el hecho mismo de que la *aisthesis*, o sea la experiencia sensible, queda a la base de la misma racionalidad que, después, la reconoce y hasta la analiza. Volver a la *aisthesis* es algo necesario a la luz de los efectos generados, según Ferraris, por la difusión de la hermenéutica. El pensador italiano afirma que con la hermenéutica se ha perdido el valor de la búsqueda filosófica porque la misma filosofía se ha transformado casi totalmente en retórica, y esto porque la interpretación ha provocado la desaparición del mundo, puesto que el auténtico ser se ha perdido en la evanescencia del lenguaje.

La crítica de Ferraris se desarrolla en contra de la que él define como la “fabulización del mundo” realizada por la filosofía del arte y la hermenéutica, que han tachado como inútil el paradigma de la *adaequatio*. Según el pensador italiano, este dispositivo siempre se queda al fondo de cualquier tipo de conocimiento y no puede ser “borrado” del escenario filosófico de manera tan fácil. El objetivo del autor, en esta obra, es el de dejar salir a la luz el valor de la presencia que ni la duda metódica cartesiana, ni la *epoché* husserliana, ni la deconstrucción derridiana pueden obscurecer, porque siempre en ésta se enraizan. Hasta aquí nada parece problemático, sobre todo porque el discurso se mantiene en un plan general que, aunque problemático, no parece generar aporías evidentes.

En el segundo texto, *Il mondo eterno*, el pensador italiano, ya desde la introducción, mueve una crítica fuerte y directa a cada

intento de interpretación de la realidad, que sea una forma reduccionista de positivismo o una lectura de tipo heideggeriana.<sup>14</sup> Ferraris nos empieza a hablar de experiencias “no enmendables”, que se presentan con evidencia y, sobre todo, claridad de sentido. Estas son las experiencias fundamentales de nuestra vida de cada día y, cosa interesante, el culpable de toda forma de reduccionismo no sería el positivismo, sino la filosofía trascendental kantiana: hay que considerar, de manera diferente, la percepción sensible, o sea no hay que interpretar los datos sensibles porque la *aisthesis* no quiere producir informaciones para la construcción de una posible ciencia, sino sólo generar, de la manera mejor, la adaptación del ser que percibe al ambiente en el cual se encuentra.<sup>15</sup> Todo esto implicaría el reconocimiento de una resistencia fundamental de la realidad que se va presentando como el auténtico punto de partida de cada ontología, libre de esquemas conceptuales trascendentales (que sean categorías u horizontes fundamentales). El pensar trascendental ha generado, según Ferraris, una inflación epistemológica, que hay que corregir introduciendo la probabilidad (o sea que las categorías pueden ser temporales pero nunca eternas) y recordando que la existencia de una dimensión trascendental no puede ser demostrada.

Todo el desarrollo de la reflexión de Ferraris, que hasta este punto se había quedado en los ámbitos de la percepción y de la ontología, llega finalmente a la llamada ontología social con el texto *Documentalità*, en el cual el autor se propone analizar, a la luz de su “revalorización” de lo real, la realidad social. Para reconocer el valor no enmendable de esta parte de realidad, el filósofo italiano enumera cinco reglas básicas: clasificar; hablar de objetos; ejemplificar; describir; experiencia. A estas corresponden descripciones relativas: (1) clasificar indica que la realidad precede a la verdad y que no se puede construir; (2) hablar de objetos implica hablar a partir de lo que es estable y no variable como la opinión de los sujetos; (3) ejemplificar significa encontrar los ejemplos fundamentales que nos permitirían

<sup>14</sup> Véase M. Ferraris, *Il mondo esterno*, ed. cit., pp. 19-20.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 22-23.

constituir un catálogo (en el sentido de Quine) capaz de dar razón de las variedades de entes existentes; (4) describir impone que a partir de la descripción de un objeto y/o de un estado de cosas se puede llegar a conocer el sentido y/o el valor que los caracteriza (como si estuviéramos en un supermercado, afirma Ferraris), cosa que permitiría un uso “local” de la hermenéutica y de la ontología (uso local sería un uso relativo sólo a lo que no revela directamente su sentido) —se trata de estructurar, no construir, una metafísica descriptiva; (5) experiencia y no ciencia, o sea la necesidad de considerar que cada clasificación siempre tiene un carácter teleológico pero no obligatoriamente científico, puesto que las categorías científicas (sean físicas u ontológicas) siempre son temporales.<sup>16</sup>

A partir de estas reglas Ferraris elabora su ontología social que define como textualismo débil.<sup>17</sup> En este momento no es necesario analizar de manera profunda esta posición sino sólo reconocer cómo, otra vez, punto fundamental de la reflexión del pensador italiano, es la necesidad de reconocer una realidad que es posible describir y que no necesita interpretación excepto en unos casos particulares. Toda la reflexión del filósofo italiano, de hecho, parece desarrollarse como reconocimiento de algo que se había perdido y que había sido oscurecido por el pensamiento trascendental y la ontología del siglo XX. Por esta razón, el *Manifesto del nuovo realismo* se puede presentar como mero reconocimiento de la situación intelectual de la época, porque finalmente saldría a la luz el fracaso de todas las corrientes filosóficas que hablan de la necesidad de la interpretación. En el *Manifesto* todo esto se colora también de valor ético porque sólo una reflexión filosófica que reconoce el valor de la realidad y, con esta de la no enmendable verdad, podría finalmente salvarse de una triste caída en una dogmática violenta.

3. Como ya hemos podido considerar, el “realismo analógico” defiende esta vuelta a la realidad pero, como ya está inscrito en su mis-

<sup>16</sup> Véase M. Ferraris, *Documentalità*, cit., pp. 5-18.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. XIII.

mo nombre, desde una postura analógica cuyo intento fundamental, como se afirma en la introducción del volumen que hemos citado, es recordar que lo más importante de la filosofía es su repercusión social y, por esto, lo que vale es la justicia.<sup>18</sup> Para que esto sea posible, según los autores, será necesario recuperar la ontología para la hermenéutica. El problema es entender qué realismo puede permitir esta recuperación, y si esta misma será fiel a aquella relación entre ontología y hermenéutica que, en nombre de la verdad de ambas, tiene que ser desde luego reconocida.

En el primer capítulo, Beuchot recuerda la crítica que el nuevo realismo de Ferraris hace al pensamiento posmoderno y su postura antirrealista, afirmando que un realismo analógico tiene que alinearse con esta crítica para generar un pensamiento que esté comprometido con las necesidades de la sociedad en la cual vivimos y de la cual somos parte. Hay que reconocer que no existen sólo interpretaciones sino hechos que interpretamos: no hay hechos puros ni puras interpretaciones, sino hechos interpretados.<sup>19</sup>

Como resultado de todo esto, en el tercer capítulo queda aclarado que el realismo analógico se delinea como fundamentado en el conocimiento y en la praxis, pero con una apertura fundamental hacia lo utópico (o sea hacia las posibles construcciones de lo humano que todavía no tienen lugar). Esto es posible porque un realismo analógico puede ser tal sólo si se configura como un realismo también del sentido y no sólo de la referencia. De hecho, como afirma el mismo Beuchot, este realismo se funda, a la vez, en la metonimia –para mantener la referencia y su conexión con la realidad– y en la metáfora –para mantener su connotación analógica.<sup>20</sup> Esta es la razón por la cual tal forma de realismo puede abarcar la pragmática y la utópica al mismo tiempo, indicando no sólo el sentido en el cual se colocan las acciones humanas sino también la ulterior producción de sentido que puede permitir cambios de configuraciones sociales.

<sup>18</sup> Véase M. Beuchot - J.-L. Jerez, *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, ed. cit., p. 15.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 26-30.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 52-54.

El punto que, sin embargo, queda firme en todo esto lo encontramos bien expresado en el capítulo siguiente donde el autor afirma que el realismo analógico sostiene sin duda la existencia de una realidad externa, pero también que ésta no puede ser captada de manera directa e inmediata y, por esto, se da una mediación hermenéutica que constituye parte de la misma cultura.<sup>21</sup> Claramente nos estamos enfrentando al asunto fundamental de la misma hermenéutica entendida como corriente filosófica, o sea la cuestión de que la mediación sea el momento fundamental del conocimiento y hasta de cualquiera experiencia –asunto básico que la hermenéutica comparte también con cualquier otra posición filosófica que considere el conocimiento fruto de una mediación (la postura de Ernst Cassirer por ejemplo).

4. Es este, en mi opinión, el punto en el cual las posiciones, respectivamente la de Ferraris y la de Beuchot, llegan a un cruce fundamental e ineludible que no les permite dialogar más, por lo menos de manera clara y evidente. Si bien las dos posiciones comparten la idea de una filosofía que tiene que estar comprometida con la realidad, y con ésta entendemos la realidad social y cultural, el realismo de Ferraris, también en su forma social de textualismo débil, parece nunca llegar al encuentro con la posición analógica porque ya expulsó a la hermenéutica de “la torre de control” reduciéndola a mera herramienta necesaria sólo en los momentos en los cuales se generen dudas que parecen insolubles. Podríamos pensar que estas dudas pertenezcan sólo al ámbito de la ontología social, o sea al mundo de objetos socialmente construidos, pero entonces, tendríamos que preguntarnos si una hermenéutica analógica puede aceptar la regla de la clasificación que implica la existencia de una grandísima variedad de objetos “inenmendables”, o sea no interpretables. Frente a las diferentes culturas y cosmovisiones, ¿ciertamente una hermenéutica analógica podría aceptar la idea de una parte de la realidad que escapa a la interpretación y se deja describir por sí misma? Y además, ¿de qué

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 73.

manera una hermenéutica analógica tendría que considerar la diferentes teleologías que están a la base de cada posible clasificación y descripción de los objetos que constituyen la realidad?

Me parece que si se intenta plantear un encuentro entre el realismo de Maurizio Ferraris y la hermenéutica analógica, el realismo de Ferraris podría empezar a perder su dura fundamentación revelando definitivamente su escondida configuración fenomenológico-descriptiva que sólo permite reconocer el grado de resistencia generado por la que llamamos realidad (véase en este sentido toda la reflexión de carácter ontológico de Hartmann). Por otra parte, la hermenéutica analógica puede reconocerse un valor realista siempre y sólo en un sentido, se me perdone el juego de palabras, “hermenéutico”, o sea, sin perderse en una violencia que todo reduce a interpretaciones y preservando viva la “excedencia” de lo real, cosa que en el reconocimiento de la dimensión simbólica siempre se manifiesta de manera clara.

A la luz de lo que seguimos considerando, nos resulta interesante el intento de José Luis Jerez que, en el quinto capítulo, logra mostrar una cercanía entre el textualismo débil y el realismo analógico,<sup>22</sup> pero en este caso, hay que subrayar un punto paradójico. La posibilidad de ver, en la distancia que Ferraris intenta marcar entre su reflexión y la de Searle a propósito del objeto social como fundado en una memoria compartida, un posible momento de encuentro con la posición analógica, en realidad se presenta como un olvidar que para el pensador italiano esta memoria compartida en la cual se enraíza el sentido mismo de cada objeto social se presenta como un documento que no va interpretado, sino que ya condiciona nuestra praxis.<sup>23</sup>

Las conclusiones a las cuales me parece justo llegar es que, aunque la dos posiciones apunten a un reconocimiento de la parte “dura” de la realidad, alejándose así de cualquier forma de constructivismo y de pensamiento débil, el realismo del cual están hablando se presenta como leído a través de dos perspectivas diferentes, siendo el de Ferraris “materia” no emendable y por esto no interpretable sino

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 92-96.

<sup>23</sup> Véase M. Ferraris, *Documentalità*, ed. cit., pp. 153-182.

sólo en su momento genético-social (después del cual, aunque quede en ámbito social, deja de permitir interpretación), y el de Beuchot, incluido ya en el famoso círculo hermenéutico, en el cual la mediación sigue siendo el único acceso a una realidad que habla y se expresa siempre a través de ella. Esto no significa para nada que el diálogo no exista ni pueda continuar. Poco antes he afirmado que la “comunicación” entre estas dos posiciones se queda aparentemente parada en la cuestión de una inspiración compartida y de una diferencia de perspectivas, lo que implica e impone la necesidad de tomar en consideración, y analizar de manera más profunda, las articulaciones del pensamiento de Maurizio Ferraris comparándolo con el itinerario y las etapas hasta ahora cruzadas por la hermenéutica analógica. De esta manera será posible, a pesar de las diferencias, individuar realmente las posibilidades y las miradas compartidas.





## Fundamentación hermenéutica del análisis cultural

Jorge Enrique González  
Centro de Estudios Sociales CES  
Universidad Nacional de Colombia

La fundamentación hermenéutica del análisis cultural corresponde a la construcción de los elementos ontológicos de la comprensión del sentido, a partir de los cuales concebir el Mundo de la vida humana—, el conjunto de tipificaciones que sirven de orientación del sentido de la acción humana—, como una semiósfera, según la expresión de Yuri Lotman,<sup>1</sup> es decir, concebirlo como el entorno creado por los seres humanos a partir de sus potenciales filogenéticos para atribuir sentido al mundo y a su propia existencia (semiosis). Esta expresión de Lotman es un planteamiento desarrollado en el ámbito de la semiótica que va en una dirección semejante a la expresada en el neokantismo, por ejemplo en Rickert, o en la sociología comprensiva de Max Weber<sup>2</sup> en estos términos: “Cultura es una sección limitada de la infinitud desprovista del sentido del acaecer universal, a la cual los *seres humanos* otorgan sentido y significación.” (Cursivas en el original).

<sup>1</sup> Y. Lotman, *La semiósfera*. Madrid: Cátedra, 1996.

<sup>2</sup> M. Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1978, p. 70.

La crítica y el análisis cultural en sus diversas formas y etapas ha estado vinculada con las disputas en torno a la interpretación del sentido. A partir de la década de 1960, cuando el debate sobre la Hermenéutica se hace evidente con los planteamientos de H. G. Gadamer<sup>3</sup>, hemos visto aparecer pronunciamientos encontrados en torno a su aplicación en las disciplinas de las Ciencias humanas y sociales. Cabe identificar una polarización de estos pronunciamientos que van desde posiciones que abogan por la interpretación unívoca del sentido, como la vía que permitiría lograr la cientificidad de estas disciplinas, muy próxima a concepciones de tipo positivista, tanto del positivismo clásico como del positivismo lógico, en el que el problema de la correspondencia entre los enunciados y la verdad está en el centro de las operaciones del conocimiento.

De otra parte, como contrapartida del univocismo se forman las críticas desde el denominado pensamiento posmoderno contra esta forma de racionalidad, por considerar que han formado una concepción ontológica opresiva del Ser y se dirigen a privilegiar la explosión en la interpretación del sentido y a postular las ventajas de un “pensamiento débil” que sirva de sustento a una ontología débil,<sup>4</sup> que privilegia el valor de lo particular frente a lo universal.

### *La Hermenéutica analógica-icónica*

Frente a este panorama polarizado encontramos varias posiciones que abogan cada una a su manera por opciones equilibradas en el trabajo de interpretación del Sentido. A continuación tomo en cuenta algunas de las principales tendencias hasta llegar a la propuesta de la Hermenéutica analógica-icónica que, en mi criterio, ofrece una op-

<sup>3</sup>H.-G., Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1973.

<sup>4</sup>G. Vattimo, “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, en G. Vattimo & P. A. Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra, 1988. O también, G. Vattimo, “¿Hermenéutica analógica o hermenéutica anagógica?”, en, M. Beuchot - G. Vattimo - A. Velasco, *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*, México: UNAM, 2006.

ción bastante aceptable para desarrollar los fundamentos del Análisis cultural hermenéutico.

### *Reconstruccionismo hermenéutico*

En primer término tenemos en la obra de Jürgen Habermas una extensa discusión con la hermenéutica de Gadamer, en la que encontramos varios momentos de acercamiento<sup>5</sup> hasta adoptar una toma de posición en *Teoría de la acción comunicativa*<sup>6</sup> en la que el estudio de la racionalidad de la acción en general y de la acción comunicativa en particular, lo conduce a explorar la racionalidad de las interpretaciones de esas acciones por un interprete cualquiera, bien sea un lego o un científico social.

Luego de reconocer los aportes de la hermenéutica filosófica en el estudio de la comprensión del sentido de la acción<sup>7</sup> pone en cuestión el supuesto que atribuye a la hermenéutica filosófica, hasta Gadamer, el asumir una conexión interna entre los problemas del significado y los problemas de la validez, lo que conduce a la universalidad de la comprensión en tanto que sustrato ontológico del ser, Habermas enfrenta el problema de cómo defender el concepto de racionalidad comunicativa “sin recurrir a las garantías de la gran tradición filosófica” y encuentra al respecto tres opciones: a) desarrollar en términos de pragmática formal el concepto de acción comunicativa, b) evaluar la fecundidad empírica de diversos elementos de la pragmática formal, c) la reelaboración de los planteamientos sociológicos de teoría de la racionalización social que ya existen.<sup>8</sup>

A la postre en *Teoría de la acción comunicativa* —TAC— elegirá el tercer camino ya que en su concepto esta opción le permitiría ex-

<sup>5</sup>G. Hoyos, “Hermenéutica práctica: Habermas Vs. Gadamer”, *Folios*, 17, 2003.

<sup>6</sup>J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. Vol. I Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: editorial Taurus, 1987.

<sup>7</sup>*Ibid.*, 188.

<sup>8</sup>*Ibid.*, 193-194.

plorar las diversas formas de comprender la racionalidad de la acción social y mantenerse centrado en el problema fundamental de establecer si la organización capitalista de la producción puede entenderse como un proceso de racionalización unilateral, que le permitirá al final de esa obra sustentar su hipótesis de la colonización del mundo de la vida por los imperativo sistémicos que rigen la organización capitalista.

Los planteamientos respecto a la racionalidad de la acción comunicativa resultaron cargados de un tipo de idealismo que bien se puede denominar como racionalismo consensual en el que se pretende que lo que prima en la interacción social son los acuerdos y no las diferencias, en buena parte debido a que se privilegia el momento comunicativo de la interacción y se deja de lado el momento hermenéutico en el que se ubica el Mundo de la vida de los actores sociales con toda su complejidad y el conflicto de interpretaciones que le es inherente.

Los desarrollos posteriores de la TAC le han permitido a Habermas retornar sobre algunos de las principales dificultades de sus planteamientos. En particular, para los intereses de esta exposición voy a concentrarme en dos: su evolución en cuanto a la utilización de la hermenéutica y la utilización de la pragmática. En primer lugar, ya en *Conciencia moral y acción comunicativa*,<sup>9</sup> en el capítulo referido a las “Ciencias sociales reconstructivas Vs. Comprensivas”, identifica las consecuencias de adoptar una perspectiva hermenéutica por parte del interprete (hermeneuta) en el caso de la investigación social, todas ellas relacionadas con la relación entre la interpretación y la objetividad de la comprensión del interprete.

Al respecto señala que en las Ciencias sociales se encuentran tres tendencias sobre ese tema: a) el objetivismo hermenéutico de quienes se apoyan en una teoría intuitiva de la comprensión y pretenden acceder de manera inmediata al significado, b) la hermenéutica radical de algunos científicos sociales que “prescinden

<sup>9</sup>J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, (2ª. ed.) Barcelona: Península, 1998.

tanto de la pretensión de objetividad como de la aspiración a un conocimiento explicativo”,<sup>10</sup> apoyándose en las consideraciones de autores como Rorty respecto de la peculiar cientificidad de estas disciplinas, y c) lo que Habermas denomina “reconstruccionismo hermenéutico”, que lo conduce al estudio de la pragmática formal para tratar de encontrar hipótesis que le permitan avanzar en el análisis de las condiciones de validez de las interpretaciones, en una labor que, a mi juicio, lo aproxima a la racionalidad analógica y con ella abre la puerta a la posibilidad de entender el reconstruccionismo hermenéutico desde esa perspectiva.

Identifica tres grandes esferas de la reconstrucción del tipo de racionalidad en la interpretación: la función crítica, la función constructiva y la fundamentación trascendental que serían el resultado de encontrar condiciones de validez muy generales que pretendan describir universales con los que construir la teoría. Al respecto advierte de inmediato que se trataría de argumentos trascendentales débiles.

En *Facticidad y validez*<sup>11</sup> Habermas reconoce la existencia de algunas “adherencias idealistas” en su concepción de la acción comunicativa desde la perspectiva de la pragmática trascendental, frente a lo cual se propone mostrar las consecuencias del giro lingüístico en el estudio de las relaciones entre facticidad y validez. En su propósito de transitar desde la razón práctica a la razón comunicativa se encuentra con la necesidad de superar una concepción basada en la pragmática trascendental, para lo cual explora los aportes de C. S. Peirce.<sup>12</sup>

Para llegar a Peirce, gracias a la influencia que recibió de K. O. Apel a comienzos de la década de 1960 —(“Apel fue el primero que dirigió mi atención hacia Peirce a comienzos de los años 60”).<sup>13</sup>

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>11</sup> J. Habermas, *Facticidad y validez*; *Sobre el Derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid: Trotta, 1998, p. 71.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 72-78.

<sup>13</sup> J. Habermas, “Postscript. Some concluding remarks”, en Aboulafia, M., Bookman, M. & Kemp, C. (eds.), *Habermas and pragmatism*. New York: Routledge, 2002, p. 226. (trad. propia).

Habermas inicia con la constatación de que los supuestos metafísicos básicos de Kant sobre las relaciones entre lo inteligible y lo fenoménico dejaron de ser convincentes, de la misma manera que señala la pérdida de vigencia del entrecruzamiento especulativo entre esencia y fenómeno relacionados dialécticamente, hasta llegar a la fundamentación psicológica (W. Dilthey) por la vía de una ciencia empírica que en las postrimerías del siglo XIX trató de establecer una explicación sobre las relaciones lógicas y las relaciones conceptuales.

En ese sentido se pronuncia Habermas<sup>14</sup> cuando se refiere a su empeño en despojar de los presupuestos “trascendentales” al proyecto kantiano, gracias al aporte del pragmatismo de Peirce: «*Peirce pragmatism approach as a promise to save Kantian insights in a detranscendentalized yet analytical vein*». Al respecto R. Bernstein<sup>15</sup> considera que la obra de Habermas puede entenderse como un esfuerzo de lo que denomina “pragmatismo kantiano” que recibió la influencia de los aportes de Peirce, Dewey, James y Mead.

Contra el psicologismo que representaron esos intentos aparece en la filosofía del siglo XX distintos aportes (Peirce, Frege, Husserl, Russell, Wittgenstein) que se interesaron por el papel del lenguaje en las relaciones entre pensamientos y representaciones, hasta llegar a consolidar lo que se reconoce como el “giro lingüístico” que tuvo un especial impacto en las Ciencias sociales y humanas, después del planteamiento de Ludwig Wittgenstein<sup>16</sup> (1952) en sus *Investigaciones filosóficas*, retomado luego por Peter Winch,<sup>17</sup> (1958), que dio origen a una polémica enriquecedora para este campo del conocimiento, respecto al papel de la comprensión.

A partir de la diferenciación establecida por Frege entre referencia y sentido se abre la posibilidad de estudiar en profundidad el problema del sentido, de lo cual trataron de ocuparse, cada uno a su manera y con distintos resultados, la semiología de Saussure y la semiótica de Peirce. De esta última toma Habermas, como lo hace

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>15</sup> R. Bernstein, *The pragmatic turn*. (cap. 8), Cambridge: Polity, 2010.

<sup>16</sup> L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*. México: UNAM, 2003.

<sup>17</sup> P. Winch, *Ciencia social y Filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.

también Karl Otto Apel, la pragmática del lenguaje en cuanto tiene que ver con la búsqueda de entendimientos entre los actores, para lo cual asume que Peirce al utilizar el argumento contrafáctico de la *final opinion*, un consenso alcanzado en condiciones ideales en la comunidad de investigadores en el caso de la ciencia, construye desde dentro de la relación de comunicación “algo así como una especie de trascendencia desde dentro”.<sup>18</sup>

*De la Hermenéutica trascendental a la semiótica trascendental en K. O. Apel*

La primera etapa de su filosofía la concibió K. O. Apel como una Hermenéutica trascendental, que fue la denominación que utilizó en su trabajo de habilitación para ingresar a la carrera docente en 1963 en la Universidad de Kiel. Su concepción de la hermenéutica se refiere a la primacía que le otorga a los elementos trascendentales del Logos que son los que permitirían presuponer las condiciones de cualquier enunciado o discurso que tenga pretensiones de verdad. A diferencia de Heidegger y Gadamer que otorgan primacía al Tiempo y la Historia hasta darle una connotación temporal al Logos, Apel se empeña en buscar las condiciones lógicas que permitan establecer la veracidad.

En ese empeño se orienta hacia la búsqueda de las condiciones de posibilidad del conocimiento en un proyecto que establezca los límites de los a priori propios de la filosofía kantiana. En una primera etapa, durante la década de 1970, Apel<sup>19</sup> consideró que era posible transformar la filosofía, en particular el aporte kantiano, limitando los alcances universales del trascendentalismo de los a priori por medio de una perspectiva de tipo semiótico para lo cual emprendió el estudio del pragmatismo de C. S. Peirce pero luego, al

<sup>18</sup> J. Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el Derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid: Trotta, 1998, p. 76.

<sup>19</sup> K.-O., Apel, *La transformación de la filosofía. Tomo I. Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica*, Madrid: Taurus, 1985.

profundizar en el estudio de éste, comprendió que los principios del razonamiento humano contenidos en la inducción, la deducción y la abducción, más que a priori, o condiciones de posibilidad, constituyen sedimentaciones históricas del pensamiento humano que obran a la manera de formas de adaptación exitosas al entorno.

De esta forma logra distanciarse de las concepciones trascendentales propias de la hermenéutica de Heidegger y Gadamer, cuando estos consideran que es necesario dar primacía a la temporalidad y la historicidad para la comprensión del Ser, con lo cual se originó un antecedente para las formas relativistas planteadas luego por el denominado pensamiento posmoderno en sus diversas expresiones (Lyotard, Foucault, Derrida, Vattimo), en las que lo que prima es la temporalidad y la diferencia de las expresiones del Ser, al tiempo que atacan cualquier forma de establecer principios trascendentales, en especial los relacionados con el Logos.

La base principal de su hermenéutica trascendental, también denominada por Apel “semiótica trascendental”, consiste en que parte del supuesto de que pertenecemos a una comunidad ilimitada de comunicación, representada por el género humano, en la que podemos llegar a acuerdos intersubjetivos a través de la argumentación. La construcción y el mantenimiento de una comunidad necesita de principios compartidos, para lo cual Apel considera que se requiere de una noción regulatoria de comunidad ideal de comunicación al interior de la cual funcionan los presupuestos de validez de los enunciados y los discursos, que debe obrar como tal, en tanto que situación ideal de comunicación, sin pretender que se trata de un hecho permanente y eterno.

### *Hermenéutica analógica-metafórica*

En tercer término tenemos a Paul Ricœur quien desde 1960 con *Finitud y culpabilidad*, transita desde la Fenomenología eidética a la Fenomenología hermenéutica, —aquello que él denominó «el injerto hermenéutico» en la Fenomenología (*greffe herméutique*)—, en la que



el estudio del Símbolo en sus variadas expresiones, constituyó un programa de investigaciones que lo llevará por la “vía larga” para aportar a la discusión ontológica por más de cuarenta años. Su interés por lo simbólico se desprende de su estudio fenomenológico sobre el Mal como elemento propio de la condición humana en el ejercicio del libre albedrío, por lo cual se enfrenta con el problema de precisar una estrategia para interpretar el tránsito de la “mancha” (*sonillure*) al pecado y de este al sentimiento de culpa.

Para avanzar define inicialmente una vía analógica de la interpretación del símbolo según la cual “Los símbolos son opacos porque el sentido literal primario, sentido manifiesto, apunta en sí mismo de manera analógica a un segundo sentido”.<sup>20</sup> Previamente había retomado el planteamiento de Kant en *Crítica del juicio*, según el cual “El símbolo da qué pensar”. Esta vía analógica tiene que enfrentar la opacidad del símbolo, que es lo que origina su doble sentido y reclama la interpretación, razón por la cual, desde el punto de vista epistemológico, para el acto de conocer esta opacidad del símbolo nos remite a la equívocidad que es necesario enfrentar. En otros términos, se trata de que en el símbolo prima la diferencia por su carácter analógico y la interpretación se empeña en delimitar el sentido de esa diferencia: “...es la densidad del sentido múltiple lo que solicita su inteligencia (la de la reflexión humana JEG); y la interpretación consiste menos en suprimir la ambigüedad que en comprenderla y hacerla explícita”.<sup>21</sup>

Su interés por la naturaleza humana, en particular sobre los temas señalados en el párrafo anterior, entendidos desde la óptica de la oposición entre lo voluntario y lo involuntario, lo conduce a un interés creciente por el Psicoanálisis, en la medida en que busca llenar el sentido oculto, inconsciente, de los fenómenos psíquicos.

Un dilatado acercamiento al Psicoanálisis durante la década de 1950<sup>22</sup> y comienzos de la de 1960 resultan en las conferencias de la

<sup>20</sup> P. Ricœur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, (trad. propia), Paris: Seuil, 1965, p. 26

<sup>21</sup> P. Ricœur, *Freud: una interpretación de la cultura*, México: Siglo XXI eds., 1970, p. 46.

<sup>22</sup> F. Dosse, *Paul Ricoeur. Le sens d'une vie 1913-2005*, (cap. 28), Paris: La Découverte, 2008.

Universidad de Yale conocidas como las *Terry Lectures* (1961), que serán complementadas con las conferencias sobre el mismo tema en la Universidad de Lovaina en la Cátedra Cardenal Mercier (1962). La obra *Freud: una interpretación de la cultura*, que en realidad es un estudio sobre la interpretación hermenéutica (su título original es *De l'interprétation. Essai sur Freud*), apareció finalmente en 1965 y en ella encontramos un uso recurrente de la interpretación analógica, en particular en la segunda parte (“Una interpretación de la cultura”), pero es en la presentación de la problemática donde Ricœur<sup>23</sup> se entrega a la tarea de precisar los límites de la analogía en ese estudio.

Antes de detallar las precisiones contenidas en esa investigación es necesario indicar que el recurso a la analogía es una constante en la obra de Ricœur y esta fue objeto de diversos acercamientos y acotaciones a lo largo de sus trabajos publicados, incluso en varios de sus documentos no publicados que reposan hoy en los Fondos Ricœur en el Instituto Protestante de París. Es proverbial la “incompletud” de su obra, expresada en el colofón del último de sus libros publicado en vida del autor, cuando señala: “Bajo la historia, está la memoria y el olvido. Bajo la memoria y el olvido, está la vida. Pero escribir la vida eso es otra historia. Incompletud”.<sup>24</sup> Esto debe ser entendido como una búsqueda sin término —el trabajo interminable de la interpretación— que conformó su programa de investigaciones, susceptible de análisis críticos y de desarrollos por parte de quienes nos interesamos en ese legado.

Incluso en su libro póstumo *Caminos del reconocimiento: tres estudios*, es claro que trabaja bajo la perspectiva analógica cuando señala al final del Preámbulo que en ese trabajo se ha empeñado en construir una “polisemia regulada” del concepto de Reconocimiento, “a mitad de camino de la homonimia y la univocidad”.<sup>25</sup> Ahora bien, el tipo de hermenéutica analógica que privilegia es la metafórica,

<sup>23</sup> P. Ricœur, *Freud: una interpretación de la cultura*, México: Siglo XXI eds., 1970, pp. 18-21.

<sup>24</sup> P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, (trad. propia), Paris: Seuil, 2001, p. 657.

<sup>25</sup> P. Ricœur, *Caminos del reconocimiento: tres estudios*, México: FCE, 2006, p. 13.

como queda establecido a partir de su trabajo sobre la Metáfora viva (1975), obra que sucede a su estudio primero sobre la Interpretación (1965).

Es en ese trabajo de 1965 donde Ricœur establece los principios del análisis de los símbolos por medio del recurso a la analogía (“...caracterizar el nexo de sentido a sentido, en el símbolo, por la analogía”). En primer término, el recurso a la analogía no debe entenderse en un sentido restrictivo o reduccionista de convertirla en argumentos regidos por el razonamiento de cuarta proporcionalidad (A es a B como C es a D), que describe una relación externa del símbolo a su referencia o soporte material. Por el contrario, en Ricœur<sup>26</sup> “el símbolo es el movimiento mismo del sentido primario que nos asimila intencionalmente a lo simbolizado, sin que podamos dominar intelectualmente la semejanza”. Esto quiere decir que frente a esta imposibilidad no nos quedaría otra opción que aproximarnos al sentido por medio de la metáfora, estableciendo un criterio de verdad apropiado a esta: la verdad metafórica. Para comprender esta forma de interpretación analógica es necesario, según Ricœur, avanzar hasta la fundamentación ontológica del sentido, es decir, la analogicidad del ser, entendida como “una asimilación existencial de mi ser al ser del otro según el movimiento de la analogía”, tal como lo expresó en *De l'interpretation*.<sup>27</sup>

En segundo término, según Ricœur, la interpretación hermenéutica no se puede limitar a la analogía, aunque aquí tendríamos que hacer la observación de que en su programa de investigaciones se privilegia la forma de la analogía metafórica que es una de las formas de interpretación, muy poderosa ciertamente, pero no es la única como lo mostraremos en el próximo acápite (Cf. Hermenéutica analógica-icónica). Además, la hermenéutica debe considerar el sentido “retorcido”, para referirse a aquel campo descubierto por los que Ricœur denomina “los maestros de la sospecha” (Marx, Nietzsche, Freud), en el que se encuentra diversos procedimientos, concientes e

<sup>26</sup> P. Ricœur, *Freud: una interpretación de la cultura*, ed. cit., p. 19.

<sup>27</sup> *Ibid*, p. 32.

inconcientes, de ocultamiento y deformación, ardidés y deformaciones, entre el sentido manifiesto y el sentido latente. Es en esa dirección que el autor se refiere a la extensión del problema hermenéutico en toda su magnitud, que “procede de esta doble posibilidad de relación analógica en cierto modo inocente, o de una distorsión, por decirlo así, retorcida”.<sup>28</sup> Se trata, entonces, de la doble posibilidad de la interpretación como comprensión del sentido y como ejercicio de la sospecha.

Por la vía analógica metafórica la hermenéutica se dirige a la “manifestación y restauración de un sentido que se me ha dirigido como un mensaje”. Pero, además la hermenéutica se ve comprometida con la desmitificación, entendida esta como una “reducción de ilusiones”. Ese es el fundamento de lo que Ricœur denomina la función crítica de la hermenéutica.

Hacia 1975 en la introducción de su obra *La métaphore vive* publica el contenido de las conferencias que ofreció en la *Texas Christian University* en 1973 y precisa que el estudio del símbolo desde un punto de vista metafórico no puede constituir el único apoyo para el paradigma hermenéutico y orienta su programa de investigaciones en torno al Discurso, al que concibe por medio de la dialéctica entre el acontecimiento y el sentido, para lo cual se compromete en una larga pesquisa que compromete a la Lingüística contemporánea: “Hace algunos años yo solía relacionar la tarea de la hermenéutica principalmente con el desciframiento de las diversas capas de sentido del lenguaje simbólico y metafórico. Sin embargo, en la actualidad pienso que el lenguaje metafórico y simbólico no es paradigmático para una teoría general de la hermenéutica. Esta teoría debe abarcar el problema completo del discurso, incluyendo la escritura y la composición literaria”.<sup>29</sup>

A comienzos de la década de 1990 encontramos en Ricœur una serie de precisiones sobre el análisis hermenéutico del discurso y los alcances que este puede tener en las Ciencias humanas y sociales.

<sup>28</sup> P. Ricœur, *Freud: una interpretación de la cultura*, ed. cit., p. 19.

<sup>29</sup> P. Ricœur, *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*, México: Siglo XXI eds., 2003, p. 90.

En ese momento se refiere a lo que denomina el “núcleo irreductible” (*noyau irréductible*) de la comprensión. Por núcleo irreductible de la comprensión entiende lo siguiente: (a) en primer término, el origen de las significaciones más autónomas en relación con la intención de significar, que constituye el acto intencional de un sujeto; (b) además, la estructura totalmente irreductible del discurso entendido como un acto por el cual alguien dice algo a alguien sobre la base de códigos de comunicación compartidos; (c) de esta estructura del discurso depende la relación entre significante-significado-referente, que es lo que fundamentalmente se comprende en todo signo; (d) de otra parte, la relación simétrica entre la significación y el sujeto que enuncia, es decir, la relación entre el discurso y su receptor, interlocutor o lector. Es sobre este conjunto de rasgos distintivos que se incorpora el fenómeno de la pluralidad de interpretaciones que está en el centro de la hermenéutica.<sup>30</sup>

Se debe subrayar varios puntos de esta argumentación. En primer lugar, la función primigenia atribuida a la capacidad para comprender el sentido, como algo distintivo de la condición humana, potencialidad que se va desarrollando paulatinamente con la inserción del sujeto en la cultura de su entorno. En segundo término, el paralelismo notorio entre la función del discurso (alguien dice algo a alguien), respecto de la concepción del signo en Peirce (algo que está para alguien por algo, parág. 2.228),<sup>31</sup> aunque el énfasis lo pone en la capacidad del sujeto para comunicar de acuerdo a los códigos compartidos. Por esa razón, en seguida hace depender de esa estructuración del discurso la posibilidad de comprensión del signo, el cual plantea en una clara concepción triádica (significado-significante-referente), con énfasis en este último. Por último, lo que denomina como “relación simétrica” entre la significación y el sujeto que enuncia no es suficientemente esclarecida y puede dar lugar a interpretaciones que asuman la simetría como identidad (univocidad).

<sup>30</sup> P. Ricœur, “La herméneutique et la méthode des Sciences sociales”, (trad. propia), en Amselek, P. (Dir.), *Theorie du droit et sciences*, Paris: PUF, 2001.

<sup>31</sup> P. Hartshorne; P. Weiss y W. Burks, *Collected papers of Charles Sanders Peirce*, Cambridge: Mass. The Belknap press & Harvard University, 1965.

*Hermenéutica analógica-icónica*

Desde América Latina aparece en el debate sobre la Hermenéutica el análisis de Mauricio Beuchot, quien identifica con claridad el significado de la polarización entre univocismo y multivocismo, para subrayar desde finales de la década de 1980 la importancia de la interpretación analógica y, más adelante, de una hermenéutica analógica-icónica propiamente dicha.

Varias son las fuentes y los antecedentes del aporte de M. Beuchot. Entre las más importantes de un espectro amplio tenemos, por una parte, sus investigaciones sobre el pensamiento novohispano que le permite apreciar el registro y la adaptación de la tradición escolástica en el Nuevo continente. De otro lado, Beuchot retoma su tránsito por la Filosofía analítica para estudiar el problema de la cientificidad del conocimiento y, en ese contexto, aproximarse a los problemas epistemológicos de la Hermenéutica. Por último, ya en la tradición hermenéutica la recepción crítica de los trabajos de Gadamer y Ricœur, así como los trabajos de Peirce desde el pragmaticismo, le permiten elaborar las bases de su propuesta de Hermenéutica analógica-icónica, pasando por su estudio de las diferentes tendencias de la semiótica.<sup>32</sup>

En primer término tenemos que el tratamiento que hace Beuchot de la analogía lo conduce a reconstruir su senda, desde los pitagóricos y Aristóteles, pasando por el pensamiento medieval en Tomás de Aquino, hasta sus modernas formulaciones, de las cuales encuentra una especialmente importante para la interpretación analógica que es la desarrollada por C. S. Peirce, con la cual Beuchot elabora su propuesta de interpretación analógica-icónica.

Para nuestros propósitos vamos a concentrar la atención en la aplicación de la analógica—icónica al ámbito de la cultura, es decir, al de la semiosis o producción social del sentido plural, a partir de las elaboraciones sobre el símbolo. En ese sentido Beuchot recorre los principales aportes tanto europeos (Cassirer, Eliade, Ricœur), como

<sup>32</sup> M. Beuchot, *La semiótica. Teorías del signo y del lenguaje en la historia*, México: FCE, 2004.

americanos (Peirce). Voy a detenerme en el estudio que hace de este último debido a que considero es la que se relaciona más directamente con el Análisis cultural hermenéutico.

Beuchot asume en el estudio del símbolo un punto de partida claro en la diferenciación que estableció Gottlob Frege desde el punto de vista semántico entre sentido y referencia: la referencia de un signo es un objeto sensiblemente perceptible; la representación que yo tengo de él es una imagen interna formada a partir de recuerdos de impresiones sensibles que he tenido y de actividades que he practicado, tanto internas como externas.

Respecto del sentido, Beuchot adopta la propuesta de Ricœur de considerar que el símbolo se caracteriza por poseer un doble sentido, el sentido literal y el sentido figurado, que nos conduce a dos dimensiones de este, a saber, una lingüística que puede ser asimilada con los recursos de la semántica, y otra no lingüística que nos remite a la carga emocional y afectiva (catéctica, desde el punto de vista psicoanalítico sobre la economía pulsional), que nos conduce al “excedente” de sentido que solo puede ser aprehendido a partir de la primera dimensión lingüística pero nos remite al límite entre el deseo y la cultura, para lo cual la interpretación analógica resulta de especial importancia dado su carácter limítrofe entre el sentido único y el sentido diverso, manteniéndose en el ámbito de la diversidad para buscar acuerdos intersubjetivos que nos aproximen al entendimiento.

Ahora bien, con esos antecedentes Beuchot explora las relaciones entre la interpretación analógica con la teoría semiótica y la teoría de la abducción de Peirce. En la clasificación del signo el pragmático estadounidense encuentra tres clases: el índice (2305-06) o signo puramente natural (la huella de un animal en el barro), que tiene un significado unívoco; el símbolo (2308-09) o signo arbitrario (lenguajes) que adopta significados multívocos; el ícono (2303-04), mixtura de natural y arbitrario que requiere de alguna semejanza entre la referencia y el sentido, para cuya interpretación es necesaria la analogía.<sup>33</sup> Según este autor, Peirce “llamaba 'iconicidad' a la analogía,

<sup>33</sup> M. Beuchot, *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, (cap. III), México: UNAM, 2007, pp. 73 y ss.

por ser un signo-imagen, que tiene algún nexo de semejanza con lo que pretende significar, y por eso el símbolo se interpreta de manera analógica-icónica”.<sup>34</sup>

De manera complementaria Beuchot<sup>35</sup> establece la relación entre las divisiones del ícono, según Peirce, con las formas de la analogía, así: a la imagen corresponde la analogía de desigualdad, pues la imagen nunca es copia perfecta, o la analogía de atribución ya que habrá imágenes que se aproximen más al original; al diagrama le corresponde la analogía de proporcionalidad propia, debido a que la calidad de un diagrama se pueden interpretar de acuerdo a la proporción de relaciones que pretende representar del original; a la metáfora corresponde la analogía de proporción impropia o metafórica.

En cuanto a la abducción, Beuchot entiende que un modelo analógico-icónico de la interpretación requiere de una lógica del procedimiento que permita ir desde lo particular a lo universal, para que el razonamiento analógico pueda avanzar. Su punto de partida sigue siendo que la analogía tiende hacia la diversidad y en ese sentido requiere de controles de método para evitar el equivocismo. Ese tipo de controles los encuentra en Peirce con su concepto de Abducción, por medio del cual “aplicamos el proceso de inferencia, instintivo y racional a la vez, por el que, tanto en el trabajo científico como en la vida diaria, nos hacemos hipótesis explicativas de los hechos que nos sorprenden”.<sup>36</sup>

#### LA VIA CORTA Y LA VIA LARGA

A propósito del debate hermenéutico contemporáneo, en lo que toca con la ontología de la comprensión, la reflexión filosófica conoce en la actualidad las limitaciones de una “vía corta” que, por medio de la

<sup>34</sup> *Ibid.*, 27.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 38-39.

<sup>36</sup> J. Nubiola, “Juan Luís Vives y Charles Sanders Peirce”, en *Anuario filosófico*, (Unidad de Navarra), 26, 1998, p. 3.



autosuficiencia cognitiva de la Razón (*Cogito* autosuficiente), establece unos límites muy estrechos, evidentes en las diversas formas de etnocentrismo, susceptible de cualquier tipo de manipulación cuando se fusiona con los denominados “grandes metarrelatos” sobre la condición del Hombre en la época moderna, que obran a la manera de los nuevos mitos para sustentar la justificación ideológica de las diversas formas de dominación propias de un modelo cultural hegemónico en una espacialidad-temporalidad determinada.

De manera adicional, como lo señala Ricœur<sup>37</sup> la denominada vía corta ontológica “evitando los debates sobre el método, se vuelca de golpe al plan de una ontología del ser finito, para encontrar allí el comprender no como un modo de conocimiento, sino como un modo de ser”. En ese sentido es que retomamos la “vía larga” que posterga el establecimiento de la condiciones de posibilidad de la comprensión humana (lógica trascendental), bien sea por la vía de la fenomenología a la manera de Husserl, o de la analítica del *Dasein* a la manera de Heidegger, para enfrentar el problema de las variadas formas del Ser y de sus manifestaciones simbólicas que encontramos en las mediaciones culturales, bajo el presupuesto de que lo propio y característico de este Ser es comprender el mundo, comprender a los otros y, por ese camino, comprenderse a sí mismo, tres actividades que requieren de la perspectiva analógica-icónica para adoptar una posición prudente (fronética) en el debate entre la univocidad y el relativismo.

Al evitar la disyuntiva entre ontología de la comprensión (vía corta) y epistemología de la comprensión (vía larga), nos encontramos de lleno con la urgente necesidad de mantener un dialogo permanente y fecundo de la reflexión filosófica con las disciplinas de las Ciencias humanas y sociales, que nos aporta abundante información empírica sobre las múltiples maneras de expresión del Ser.

Como punto de partida quisiera tomar el planteamiento aristotélico asumido en el programa de investigaciones de P. Ricœur: “El símbolo da que pensar”. En su crítica del símbolo este se ubica entre

<sup>37</sup>P. Ricoeur, *Hermenéutica y estructuralismo*, Buenos Aires: Megápolis, p. 10.

una concepción muy amplia, representada por la *Filosofía de las formas simbólicas* de E. Cassirer<sup>38</sup> y una concepción muy estrecha representada por la lógica simbólica. Cassirer asume como función simbólica “la función general de mediación por medio de la cual el espíritu, la conciencia, construye todos sus universos de percepción y de discurso”.<sup>39</sup> Según el autor francés dado el grado de universalidad con la que Cassirer asume la función simbólica más valdría considerarla como una “función significante”, ya que el tipo de estudio que propone es el de lograr avanzar en la descripción y clasificación de las formas simbólicas unificándolas en “la unidad del lenguaje y la articulación de sus múltiples funciones en un único imperio del discurso”,<sup>40</sup> para lo cual se ajustaría bien la propuesta de signo lingüístico de Saussure entendido como la fusión entre significante y significado.

Pero el tipo de símbolos que interesan a la interpretación hermenéutica, según Ricœur, se caracterizan por su opacidad, la “muda opacidad” que necesitamos hacer hablar. Ante esos estamos en presencia de una dualidad de tipo superior en la que nos enfrentamos con signos que ya tienen un sentido manifiesto y que, a través de ese sentido, remiten a otro. Por tal motivo restringe “deliberadamente la noción de símbolo a las expresiones de doble o múltiple sentido cuya textura semántica es correlativa del trabajo de interpretación que hace explícito su segundo sentido o sus sentidos múltiples”.<sup>41</sup> De manera complementaria es necesario tomar en cuenta la textualidad o textura de la acción para desentrañar su sentido manifiesto que se nos presenta en primera instancia como algo para comprender ese nivel del sentido pero que, a menudo, requiere de la interpretación del sentido latente.

Ahora bien, tal como lo ha desarrollado Beuchot,<sup>42</sup> en cuanto se refiere al símbolo, la Hermenéutica analógica puede ir más allá de la metáfora, la alegoría, los mitos, para adentrarse en el vasto y

<sup>38</sup> E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*. México: FCE, 1972.

<sup>39</sup> P. Ricœur, *Freud: una interpretación de la cultura*, ed. cit., p. 13.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>42</sup> M. Beuchot, *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, ed. cit.

profundo universo del sentido latente de los símbolos en los diversos ámbitos de la actividad humana, incluyendo la comprensión del sentido de la acción, en tanto esta sea considerada como un texto. Para esto Beuchot retoma la semiótica de Peirce y establece el nexo entre signo e ícono para mostrar la necesidad de la interpretación analógica.

### REALISMO ANALÓGICO

Los problemas descritos en el acápite anterior nos conducen al examen del problema de cómo considerar el ámbito de realidad del Análisis cultural hermenéutico y cómo establecer las condiciones de verdad del conocimiento de las Ciencias humanas y sociales a través de las cuales podemos avanzar en la “vía larga”.

Una característica distintiva de esas disciplinas del conocimiento es su evidente diversidad, representada en la multiplicidad de paradigmas que coexisten en cada una de estas, sin que a la hora actual tengamos la evidencia de que se produciría algo semejante a la unificación de alguna de esas en torno a un paradigma dominante que permitiera establecer un criterio sobre lo que representa las condiciones de Verdad que debe cumplir cualquier enunciado producto de los procesos de conocimiento adelantados por la comunidad de sentido (científica) que la conforma.

Desde ese punto de vista es que podemos señalar con certeza que en todas esas comunidades científicas prima la diversidad que, en nuestro caso, significa la tendencia hacia la diversidad de conceptos, cosmovisiones, métodos, técnicas, etc. En esas condiciones podríamos estar condenados a una forma de conocimiento fragmentada en la que asistimos a múltiples y contrapuestas formas de concebir la construcción de conocimiento. No debemos olvidar las consecuencias que se derivan de las formas de conocimiento para la orientación de la acción humana. Por lo tanto, las consecuencias pragmáticas de estas resultan importantes y constituyen un asunto de primer orden en la búsqueda de la coexistencia humana para avanzar desde las

particularidades hacía acuerdos en los que se respete la diversidad y se construya acuerdos a partir de ella.

En esa dirección avanza el Realismo analógico de Beuchot<sup>43</sup> cuando establece las relaciones entre el realismo ontológico y el epistemológico tomando en consideración la realidad exterior a los sujetos, —aquella que constituye el sentido objetivado por la tradición del Mundo de los predecesores, diremos desde la perspectiva de la Fenomenología social de Alfred Schütz—, al mismo tiempo que reconoce el papel de las mediaciones culturales: “Yo sostengo que hay una realidad exterior, pero que la vemos según algunas determinaciones culturales”.

Una vez establecida la relación entre lo ontológico y lo epistémico, el realismo analógico se propone establecer qué tipo de relación se presenta entre la mente del sujeto que conoce y la realidad mundana. Su respuesta comienza por reconocer que se trata de algún tipo de correspondencia, aunque no del tipo de correspondencia unívoca que desconoce la importancia de los paradigmas de conocimiento y de los contextos que nos llevan a interpretar el mundo de diversas maneras. El tipo de correspondencia que preconiza es de tipo analógico “en la que no hay una sola descripción válida de la realidad, sino algunas de ellas (no todas, por cierto), dentro de un rango de variación”.<sup>44</sup> Vale decir que la que denomina “métrica de los grados de verdad” hace referencia a la utilización de la figura del analogado principal y los analogados secundarios, con los cuales se puede establecer el grado de acercamiento a la interpretación más completa y convincente para una comunidad de sentido.

Ahora bien, el sustento de esta concepción analógica de la correspondencia procede por medio de la superación de una concepción binaria de la correspondencia entre mente y realidad, para ubicarse en el contexto de una relación de proporcionalidad que se fundamenta en la concepción semiótica de C. S. Peirce, en la que la relación entre el objeto y su referente toma en cuenta un tercer

<sup>43</sup> M. Beuchot, *Sobre el realismo y la verdad en el camino de la analogicidad*. Neuquén (Argentina): Círculo Hermenéutico, 2013, p. 22.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 23.

elemento constituido por la terceridad, en este caso, el marco conceptual que se ubica entre la realidad y el hombre.

De esta manera podemos encontrar aquí señalados lo que podemos asumir como principales elementos de la fundamentación del Análisis cultural hermenéutico desde la perspectiva de la Hermenéutica analógica-icónica.



## Fundamentos para una ontología jurídica a la luz de una hermenéutica analógica

Juan Antonio Gómez García  
Universidad Nacional de Educación  
a Distancia (UNED)

*Por una ontología jurídica: ser (jurídico) y olvido del ser (jurídico)*

En el conocido §3 de *Ser y Tiempo*, Martin Heidegger establecía como cometido primero y fundamental de toda ontología el de aclarar suficientemente el sentido del ser. Venía a constatar así lo que el propio filósofo denominaba como *el olvido del ser* (*Vergessenheit*) a lo largo de toda la historia de la metafísica occidental, en tanto que expresión de un proceso histórico-filosófico progresivo de *desontologización*, que arrancaba ya desde el mismo Parménides, y postulaba la necesidad de *recuperarlo* de alguna manera desde el respeto a la *diferencia ontológica*. Aun cuando no se esté de acuerdo en buena medida con los términos precisos del diagnóstico y, por supuesto, con la solución ofrecida por Heidegger a esta cuestión (expresada en el *Dasein*, en una suerte de ontologismo del *aquí y ahora* que entiende el *comprender*, no ya como un modo de conocimiento, sino como un *modo de ser*),<sup>1</sup> sí debe reconocerse, sin embargo, que sigue siendo muy

<sup>1</sup> Véase P. Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, (trad. de Alejandrina Falcón), Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 11.

pertinente todavía su vindicación, puesto que la pregunta por el ser viene siendo injustamente postergada (en gran medida, paradójicamente, debido a la propia solución heideggeriana) durante las últimas décadas.

Todo esto es muy importante a los efectos de comprender el sentido último de la ontología en nuestra cultura filosófica, porque con el *olvido del ser* se está poniendo de manifiesto el univocismo interpretativo que caracteriza a gran parte de la ontología occidental y que termina por reducirla a una *ontoteología* sustentada sobre una concepción unívoca del ser, que prioriza sobre todo el principio de identidad sobre el de diferencia, y que termina así cegándola y cerrándola inexpugnablemente.<sup>2</sup> El problema surge aquí en que la pretensión heideggeriana de fijar la ontología en la diferencia, conduce a resultados exageradamente equivocistas, que, a la postre, imposibilitan la articulación de una mínima ontología coherente y respetuosa también del principio de identidad en su orden propio, dando lugar a lo que podríamos denominar *ontologismos*, y cuyos productos más señalados son los equivocismos post-modernos, extremadamente *débiles* ontológicamente, por su escaso potencial comprensivo.

En el contexto específico del pensamiento ontológico en torno al derecho, todo esto ha dado lugar a ontologías excesivamente reductoras del ser jurídico, a reificaciones univocistas de lo jurídico (frecuentemente muy extremas, como por ejemplo los iuspositivis-

<sup>2</sup> Así explica Heidegger este proceso lógico, que, en el fondo, olvida la complejidad del ser, relegándolo, en una gran diversidad formas y formulaciones: “La metafísica le corresponde al ser como ós, y por lo tanto, es siempre en líneas generales lógica, pero una lógica que piensa el ser de lo ente, y en consecuencia, la lógica determinada por lo diferente de la diferencia: la ontoteológica. En la medida en que la metafísica piensa lo ente como tal en su conjunto, representa a lo ente desde la perspectiva de lo diferente de la diferencia, sin tomar en consideración a la diferencia en cuanto diferencia. Lo diferente se manifiesta en tanto que ser de lo ente en lo general [en este sentido, según Heidegger, es ontológica], y en tanto que ser de lo ente en lo supremo [en este sentido, es teológica]” M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, (trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte), Barcelona: Anthropos, 1990, pp. 149-153; cfr. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, (trad., pról. y notas de Jorge Eduardo Rivera), Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998, §3).



mos legalistas de la primera mitad del siglo XX), que han terminado por simplificarlo en sus distintos modos de decirlo, en aras de salvaguardar por encima de todo el principio de identidad sobre el de diferencia; así como —si bien en mucha menos medida y menos frecuentemente—, a ontologismos jurídicos exorbitantemente equivocistas, que reducen el derecho a lo meramente pasajero y coyuntural, haciendo corresponder al *hecho diferencial*, un *derecho diferencial* y, por lo tanto, dando lugar a una comprensión y a una determinación de lo jurídico demasiado inane e insuficiente para comprender (y lo que es más importante) realizar lo jurídico en nuestras sociedades.

Este presupuesto nos habilita, a mi juicio, para comprender adecuadamente una ontología jurídica que recupere y explicité *metafísicamente* la complejidad del ser jurídico así defenestrado, intentando dar cuenta, de algún modo, de su refinamiento. Tal planteamiento ha de partir de una consideración del ser jurídico adecuada a su analogicidad, ya que ésta constituye su propiedad ontológica fundamental. La analogía se nos presenta aquí, pues, como el modo de comprensión que puede dar cuenta de ello, mejor que otros modos de comprensión, como por ejemplo, el mito, la alegoría, la metáfora, etc.

Así pues, es necesario decir el ser analógicamente para mostrar y respetar su complejidad sustancial, mediante una lógica analógica que trate de hallar cabalmente un equilibrio entre sus distintos planos y lograr su adecuada comprensión. Asimismo, en la medida en que la cuestión general de la comprensión constituye la tematización propia de la hermenéutica, es también necesario poner en juego una hermenéutica analógica (una hermenéutica sustentada en la analogía) para no quebrar tal vinculación entre comprensión e interpretación.

De ahí que, en un intento de fundar una ontología jurídica sobre bases metafísicas que nos den cierto sustento (*el ser siempre es*, nos guste o no), se nos plantee la necesidad de considerar el ser de acuerdo con su naturaleza analógica, en los términos en que vino inaugurado por Aristóteles (en su temprana crítica al idealismo platónico), y que fue desarrollado por toda la tradición aristotélica no idealista posterior (Santo Tomás de Aquino, Cayetano, Juan de Santo Tomás, cierta tradición analógica renacentista y barroca, etc.). Hoy

día, esta línea filosófica se encuentra señeramente representada por el modelo hermenéutico analógico, postulado por el filósofo mexicano Mauricio Beuchot, el cual pretende mediar entre el univocismo de las ontologías univocistas y el equivocismo de los ontologismos, en relación con el sentido de aquello con respecto a lo cual se habla: el sentido del ser (en este caso, el ser jurídico).

*El discurso analógico como discurso ontológico fuerte. La analogía y sus tipos*

Cayetano, el gran sistematizador de la doctrina de la analogía antigua y medieval, define la analogía como proporción o proporcionalidad, como un modo de predicación de un nombre en parte idéntico y en parte diferente, predominando la diferencia. Así pues, la analogía constituye un modo de significación y de predicación que media entre la significación y la predicación unívocas, y las equívocas, de modo que permite *abrir* el discurso sobre las cosas respetando su *modus essendi* propio.

Se dice de un término que es *unívoco* cuando se atribuye a sus inferiores, o los significa, de manera totalmente igual, de tal modo que se usan siempre con el mismo significado para los sujetos a los que se les atribuye. Se dice que es *equivoco* cuando se atribuye a sus inferiores, o los significa, de manera totalmente diferente, de forma que se usan con significados completamente diferentes entre sí. Finalmente, se dice que es *análogo* cuando se atribuye a sus inferiores, o los significa, de manera en parte igual y en parte diferente, aunque predominando la diferencia.<sup>3</sup>

<sup>3</sup>*Tractatus de nominum analogia*, cap. I, 2. La racionalidad analógica se encuentra ya virtualmente contenida en el propio Aristóteles: lo que el Estagirita denomina *analogía* es realmente la analogía de proporcionalidad propia. La distinción entre analogía de atribución y la de proporcionalidad propia surge y se desarrolla ejemplarmente por la tradición aristotélica renacentista y barroca, representada principalmente por Cayetano (Thomas de Vio) y Juan de Santo Tomás (Juan Poincot). Véase Cayetano [T. De Vio], *Tractatus de nominum analogia* [Pavía, 1498] (trad. de Juan Antonio Hevia Echeverría, Oviedo: Pentalfa, 2005), con el cual Cayetano sistematiza toda la tradición doctrinal sobre la analogía desde Aristóteles

Así pues, la analogía supone semejanza que media entre la pura identidad y la pura diferencia bajo un determinado modo, límite o equilibrio (orden) de cosas y relaciones. Como escribe Mauricio Beuchot, "... en cuanto semejanza, es la semejanza a pesar de las diferencias, es la semejanza de lo desemejante, es la semejanza desemejante o la desemejanza semejante, es decir, es la semejanza que respeta las desemejanzas y la desemejanza que no pierde las desemejanzas".<sup>4</sup> Aquí es, pues, donde sólo cabe interpretación, ya que donde el discurso es totalmente unívoco no es necesaria (*in claris non fit interpretatio*), y donde es totalmente equívoco no es susceptible de efectuarse; sólo en lo analógico, en lo que es susceptible de sujetarse a cierto orden, es posible.

La analogía puede ser de diversos tipos, en razón de que los términos se aproximen en mayor o menor medida a la univocidad o a la equivocidad. Según esta gradación, la analogía de desigualdad es la más cercana a la univocidad, seguida de la de atribución, la de proporcionalidad propia y la de proporcionalidad impropia o metafórica, la cual es la más próxima a la equivocidad.<sup>5</sup>

La *analogía de desigualdad* implica que los términos analogados se unifican en un solo concepto significado por un nombre común, pero no se unifican en el ser de este concepto, ya que el concepto de uno de los analogados tiene ser de manera más perfecta que el otro, de tal modo que su concepto, de acuerdo con el significado de ese

hasta Juan Capreolo, pasando por Simplicio, Alejandro de Afrodisia, Averroes, San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino; y Juan de Santo Tomás [J. Poinso], *Cursus philosophicus thomisticus secundum exactam, veram, genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem* [Roma, 1631-1644]. I: *Ars logica*. Torino, Roma: Marietti, 1948-50. En Aristóteles puede encontrarse la analogía de proporcionalidad propia en: *Metafísica*, IV, 2, 1003 a 33 y ss., 4 y ss., 170 a 31 y ss.; *Ética a Nicómaco*, I, 4, 1096 b 28; V, 6, 1131 a 31-32; *Ética a Eudemo*, I, 8, 1217 b 25-33; *Poética*, XXI, 1457 b 17 y ss.; mientras que la de atribución en relación a un término primero en: *Metafísica*, VII, 2, 1028 a 30 y ss.; VII, 4, 1030 a 22-23; IX, 1, 1045 b 27. En Santo Tomás de Aquino, se encuentra, por ejemplo, en: *De veritate*, q. 2, a. 11, c.; *Summa Theol.*, I, q. 93, a. 1, ad. 3.

<sup>4</sup> M. Beuchot – F. Arenas-Dolz, *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*. Barcelona: Anthropos, 2008, p. 32.

<sup>5</sup> *Tractatus*, ed. cit., cap. I, 3.

nombre, es idéntico pero desigualmente participado.<sup>6</sup> Es, pues, según una racionalidad analógica, la modalidad analógica que más se aproxima a la univocidad, al no contener prácticamente diferencia. Por lo tanto, es la analogía menos propia.

La *analogía de atribución* supone un orden jerarquizado entre los términos, significados o vínculos en juego, de modo que existe un analogado principal, al que se atribuye el término, significado o vínculo más propio, y otros analogados secundarios a los que se atribuye el término, significado o vínculo por relación de participación o de causalidad con respecto al principal, de tal forma que el principio de unidad se halla en éste, al que se subordinan los demás.<sup>7</sup> Se da así una identidad en cuanto al término de referencia y una diversidad en cuanto a la relación, intrínseca o extrínseca, con éste, de tal manera que la perfección analógica se da plenamente en el analogado principal y los demás sólo la tienen de modo secundario, por derivación de aquél. La analogía de atribución es *intrínseca* cuando participan *realmente* todos los analogados de la perfección analógica del principal, al ser éste la causa de esa perfección en todos los demás; es *extrínseca* cuando la perfección analógica es poseída *realmente* sólo por el analogado principal y los demás sólo la poseen por una relación extrínseca o impropia.

La *analogía de proporcionalidad* (la que, según Cayetano, es la única que puede llamarse propiamente *analogía*)<sup>8</sup> expresa mediación

<sup>6</sup> *Ibid.*, cap. I, 4. Ejemplo al respecto, dice Cayetano, es el nombre *cuerpo*, como nombre común que designa, tanto a los cuerpos inferiores como a los superiores; y decimos que el concepto de todos los cuerpos, en cuanto cuerpos, es idéntico, ya que el concepto de corporeidad se aplica a los superiores y a los inferiores en los mismos términos de perfección.

<sup>7</sup> El ejemplo clásico es el término *sano*, el cual se dice del animal como de un analogado principal, y de la comida en cuanto conserva la salud, de la medicina en cuanto la restituye, del clima en cuanto la favorece, de la orina en cuanto la significa y de la amistad (en un sentido ya figurado, metafórico).

<sup>8</sup> *Tractatus*, ed. cit., cap. III. Cayetano piensa que esta modalidad analógica es la que permite pensar y argumentar metafísicamente, en detrimento de la analogía de atribución (cfr. cap. III, 27). Esto fue criticado más tarde por Suárez, al negar la analogía de proporcionalidad propia por considerarla metafórica y extrínseca, otor-

entre términos o acciones. En sus propias palabras, "... cosas análogas proporcionalmente son aquellas que tienen un nombre común y cuyo concepto, de acuerdo con el significado de este nombre, es idéntico proporcionalmente".<sup>9</sup> En el silogismo, se usa un término medio que permite vincular dos extremos (a:b::b:c, infiriéndose a:c); vincula diversos sujetos con semejanzas de relaciones de modo propio (en sentido literal) o impropio (en sentido figurado). Santo Tomás de Aquino dice al respecto: "Un nombre puede ser aplicable de dos maneras: primero propiamente, y en segundo, por semejanza (o impropia). Es aplicable propiamente cuando se toma según toda la significación del nombre. Es aplicable por semejanza cuando se toma solamente algo de lo que se incluye en la significación del nombre".<sup>10</sup> De esta manera, la analogía de proporcionalidad propia vincula términos que poseen un significado, en parte común y en parte distinto, por su propia semejanza estructural; mientras que la de proporcionalidad impropia o metafórica acontece cuando la estructura que relaciona a los analogados no se encuentra *realmente* en uno de ellos, sino que se da en un plano metafórico, lógico, *no real*.

Así pues, la analogía de proporcionalidad propia permite distinguir lo *propiamente específico* en relación con el objeto (cuestiones, temas, problemas, doctrinas, etcétera) a interpretar, mientras que la analogía de atribución facilita la ordenación, en tal tarea interpretativa, de tal objeto, bajo una misma estructura común.<sup>11</sup>

gando así un carácter metafísicamente preponderante a la analogía de atribución, por ser la que articula la relación entre Dios y la criatura: de ésta a Aquél (*Metaphysicarum disputationum tomii duo*, d. XXVIII, s.3).

<sup>9</sup> *Ibid.*, cap. XXIII.

<sup>10</sup> *Summa Theol.*, I, q. 13, a. 9. Así la ejemplifica el Aquinate: "El nombre de *león* se aplica propiamente a todos aquellos individuos en los que se encuentra la naturaleza significada por ese nombre; pero se aplica por semejanza a aquellos individuos que tienen algo de leonino, como la audacia o la fortaleza, a los cuales se les llama metafóricamente leones".

<sup>11</sup> Un excelente ejemplo de tal proceder hermenéutico es el desarrollado por André de Muralt, mediante lo que él mismo denomina como *método de las estructuras de pensamiento*, el cual constituye una formidable interpretación de las distintas filosofías políticas modernas y contemporáneas, a partir de una aproximación de cuño aristotélico a las metafísicas medievales europeas (Véase A. de Muralt, *La*

Veamos todo esto en términos hermenéuticos. Los univocismos son estructuras de inteligibilidad que interpretan ontológicamente la doctrina de la analogía otorgando un primado unívoco a la analogía de atribución sobre la de proporcionalidad (propia e impropia); mientras que los equivocismos lo hacen primando de manera equívoca la de proporcionalidad impropia o metafórica sobre la de proporcionalidad propia y, obviamente, la de atribución. Esto es así porque la analogía de atribución interpreta el analogado principal en términos de causalidad ejemplar sobre el resto de analogados, concediendo así prioridad lógica y epistemológica, en términos absolutos, al analogado principal (así se garantiza la identidad de la doctrina en juego: caso de la mayor parte de las hermenéuticas platonizantes), en tanto que la analogía de proporcionalidad impropia o metafórica prioriza lógica y epistemológicamente lo que diferencia a cada doctrina en cuestión. La analogía de proporcionalidad propia, sin embargo, prioriza *relativamente* cada una de las doctrinas en juego frente al resto, ya que destaca lo que tienen de semejante o desemejante buscando lograr una proporción entre sí, más acorde con la analogicidad sustancial del ser mismo.

Bajo una racionalidad analógica, podemos afirmar, pues, que los univocismos constituyen una comprensión y una aplicación de la analogía desde un punto de vista exclusivamente (en sentido heideggeriano) *ontoteológico*, lo cual implica necesariamente un primado unívoco de la analogía de atribución sobre la de proporcionalidad, y comporta también un primado de la participación sobre la causalidad; los equivocismos entienden y aplican la analogía desde un punto de vista *ontologista* (caso de Heidegger), en el sentido de otorgar un pri-

*apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas, ockhamistas y gregoriano*, (trad. de José Carlos Muinel Cobo y Juan Antonio Gómez García), Madrid: Marcial Pons, 2008; y A. de Muralt, *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, (trad. de Valentín Fernández Polanco), Madrid: Istmo, 2002. Sobre las *estructuras de pensamiento* que subyacen bajo las lógicas unívocas, equívocas y analógicas, véase también: J. C. Muinel Cobo, *La invención del derecho en Aristóteles*, Madrid: Dykinson, 2011, pp. 20 y ss.).

mado equívoco a la analogía de proporcionalidad impropia o metafórica sobre la de proporcionalidad propia y, por supuesto, la de atribución. Un discurso propiamente analógico, en la proporción que permite sustentar una hermenéutica analógica lo más abierta y flexible que sea posible, es aquel que se articula fundamentalmente sobre la analogía de proporcionalidad propia, ya que permite estructuralmente comprender y hacer inteligible el ser mismo sin traicionarlo del todo (esto es, el ser mismo *como lógicamente uno* en una *unidad de orden*), constituyendo así un discurso propiamente *ontológico*.

Así pues, la lógica analógica viene a poner de manifiesto que existen diferentes maneras de decir la cosa, existiendo entre todas ellas, a la vez, una identidad y una diferencia de significados. Ya no se *supone* de entrada lo que *se dice* (o *se debe decir*) suprimiendo la distinción y la distancia en la articulación de un espacio reflexivo absoluto *per se*, sino que se establece una mediación que respeta de suyo, en distintos grados, la diferencia entre las distintas maneras de decir lo real. Se logra así que no se imponga una sola verdad o interpretación válidas (univocismos), sin caer tampoco en el total relativismo (equivocismos), puesto que, a la vez, se obtiene una determinada ordenación entre ellas en razón de lo que las une (pluralismo analógico).

Creemos así que una hermenéutica analógica permite sostener un discurso ontológico en cierto modo *fuerte*, desde su adecuación metafísica a la complejidad analógica del ser. Veamos todo esto específicamente en relación con el ser jurídico, con el derecho.

### *El ser jurídico: el derecho como concepto analógico*

Resulta del todo evidente que el derecho es algo sobre lo que se pueden articular múltiples discursos. Esto remite a aquello sobre lo que históricamente han tematizado, y tematizan, las diversas ontologías jurídicas cuando se plantean la cuestión *¿qué es el derecho?* Lo jurídico es, así, un objeto *complejo*; algo sobre lo que es necesario y lícito preguntarse por su concepto y sobre lo que se puede hablar desde distintas aproximaciones, a partir de distintos presupuestos, de distintas formas y con diversos fines.

La pregunta *¿qué es el derecho?*, evidentemente, es una pregunta *radical* y, por lo tanto, es propia de una investigación que trata de hallar una respuesta que dé cuenta adecuadamente de *lo que es propia y fundamentalmente el derecho*, y no solamente de ciertos aspectos o modos (o de un único aspecto o modo) del mismo. Por consiguiente, esta cuestión tiene también una naturaleza *compleja*, acorde con aquello sobre lo que está preguntando, ya que lo jurídico se dice en diversos planos discursivos, con sus objetos particulares cada uno de ellos.

A partir de aquí, hemos de considerar necesariamente, en el orden lógico, cualquier tentativa de ofrecer un concepto de derecho desde la analogía, puesto que ésta constituye el modo más adecuado para comprender tal complejidad ontológica. En efecto, el concepto de derecho es un concepto analógico, cuya analogicidad se deriva directamente de su naturaleza eminentemente *relacional*, en el cual se da manifiestamente la proporcionalidad entre los términos en juego —esto es claro si nos detenemos en cualquier relación jurídica: es *relación* entre personas entre sí y entre personas y cosas—, de manera que el derecho no puede ser *una sola cosa* en particular;<sup>12</sup> de ahí que lo jurídico no admita de suyo un solo sentido, ni diversos sentidos discriminadamente que puedan tomarse acumulativamente en uno solo, sino que admite varios sentidos bajo una misma realidad.

Tal complejidad ontológica se ha visto reducida, de manera excesiva, por parte de distintas perspectivas teóricas que consideran sólo un aspecto o modo de lo jurídico y que, esquemáticamente, pueden explicitarse así: por un lado, hay concepciones (los iuspositivismos) que entienden que lo jurídico se reduce propiamente a la ley positiva, a lo establecido por el legislador *hic et nunc*, y el saber jurídico a un saber puramente técnico en torno a aquélla (la llamada *ciencia*

<sup>12</sup>He aquí el concepto de derecho en su matriz aristotélica (lo justo —*to dikaion*— en la relación de dos personas entre sí, o de un bien a una persona), el cual se ha proyectado históricamente en el derecho romano justinianeo —Tit. I del *Digesto* (*De iustitia et iure*)—, y que, como es de sobra conocido, fue comentado por los glosadores y los comentaristas medievales y renacentistas, configurando la base del derecho común europeo (véase M. Villey, *Compendio de Filosofía del Derecho*, 2 vols., Pamplona: EUNSA, 1979 y 1981).



*jurídica*); por otro lado, hay concepciones (los iusnaturalismos) que reducen lo jurídico a una determinada idea de justicia y el saber jurídico a una reflexión filosófica en torno a la naturaleza de tal idea; y finalmente, concepciones (los antiformalismos jurídicos: sociologismos, realismos jurídicos, etc., y las tendencias postmodernas en torno al derecho) que comprenden lo jurídico como algo propiamente moral, político, psicológico, cultural, artístico, etc..., relativizando en extremo, tanto la ley como la justicia, y entendiendo el saber jurídico como una suerte de sociología jurídica, politología jurídica, psicología jurídica, ciencia culturalista en torno a lo jurídico o incluso arte, según la consideración de la que se parta. En virtud de esta complejidad de lo jurídico (y, por ende, del tipo de discurso o discursos que pueden articularse sobre el derecho), debido a su inapropiada comprensión, se ha incurrido con muchísima frecuencia en simplificaciones y reducciones del mismo, y de sus discursos propios, confundiéndonos y desvirtuándonos sin justificación.<sup>13</sup>

Una consideración analógica de lo jurídico habilita, pues, para comprenderlo y explicarlo de manera propiamente *ontológica*, al adecuarse plenamente a su objeto, y permite evitar así reducciones y simplificaciones excesivamente violentas del mismo, bien bajo criterios univocistas o bien bajo criterios equivocistas, los cuales, finalmente, acaban por desvirtuar cualquier concepto que intente ofrecerse al respecto. Veamos cómo se justifica tal comprensión.

### *Ontología jurídica y hermenéutica jurídica*

La comprensión de lo jurídico precisa forzosamente de la hermenéutica. La cuestión de la comprensión constituye la médula espinal de la hermenéutica, tanto en lo que respecta propiamente a una *ontología de la comprensión* al modo heideggeriano (una ontología del ser finito o

<sup>13</sup>Un excelente abordaje de esta cuestión puede encontrarse en J. C. Muinelo Cobo, "La naturaleza compleja del término 'derecho'. Un intento de estructuración de los diferentes planos del discurso jurídico", en *Persona y Derecho*, n° 52, 2005, pp. 461-481.

*Dasein*), como en lo que respecta a las cuestiones de método, a los modos de conocimiento. Por lo tanto, el derecho, en tanto realidad susceptible de ser comprendida, tampoco es ajeno a este presupuesto general.

Existen varias razones que respaldan esta tesis. La primera (y más importante) es que la hermenéutica está ligada a la ontología, y no solamente a la epistemología, ya que es algo más que un *método*, algo más que una aproximación meramente crítica a lo jurídico. Se ha afirmado que hermenéutica y ontología son, metódica y esencialmente, co-integrales: “la metafísica sólo es posible —escribe Mauricio Beuchot— gracias a la hermenéutica, que contextúa sus afirmaciones, y la hermenéutica sólo es posible si termina en una metafísica que a la vez fundamenta cualquier comprensión lingüística e histórica que se dé en ella”.<sup>14</sup> De esta manera, la hermenéutica comprende lo jurídico atendiendo al contexto en su más amplio sentido y, por lo tanto, se muestra como la filosofía más comprensiva, al abarcar todo tipo de aproximaciones que quepan darse en torno al derecho.

Una segunda razón estriba en que tal comprensión de lo jurídico en el seno de su contexto (esto es, considerando sus elementos teóricos y prácticos), supone entenderlo en su constante *actualización*, es decir, en la permanente interrelación entre todos los elementos que conforman su contextualidad, de la cual participan, obviamente, tanto los *textos jurídicos*,<sup>15</sup> como los agentes y operadores jurídicos. La hermenéutica permite comprender dinámica y unitariamente todos los elementos en juego (generales y particulares), con relevancia jurídica. Su atención permanente a todos los aspectos que inciden en la praxis del derecho (pragmáticos), la hace especialmente indicada para comprender también sus elementos puramente teóricos (sintácticos

<sup>14</sup> M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, 2ª ed. México: Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), Ítaca, 2000, p. 108.

<sup>15</sup> Entiéndase aquí la expresión *texto jurídico* en el sentido más laxo que quepa pensarse: no sólo los textos propiamente escritos (desde luego, prácticamente todos los textos jurídicos), sino también todos los acontecimientos que pudieran tener relevancia jurídica (costumbres, hechos sociales, etc.). En consecuencia, todo aquello que pudiera revestir *textualidad jurídica*.

y semánticos) al presuponerlos de suyo,<sup>16</sup> logrando así la comprensión más plena, amplia y abierta de lo jurídico que quepa darse.

La tercera razón reside en que el acto interpretativo constituye el momento hermenéutico fundamental de lo jurídico, al mostrarse en él, de manera unitaria, total y completa, la complejidad de aspectos, sentidos y discursos integrales del derecho. En virtud de tal *actualización real*, comprensiva de lo general y de lo particular, la hermenéutica jurídica permite, a su vez, comprender cada uno de estos aspectos, sentidos y discursos en su orden ontológico propio, sin reducirlo parcial e indiscriminadamente a cualquiera de ellos. En consecuencia, el acto interpretativo remite, en último término, al acto ontológico, ya que la comprensión expresada en ese acto comporta, de suyo, la afirmación de un determinado status ontológico: *comprensión-acto y ontología* son así inescindibles.

Tales razones reclaman, pues, la necesidad de una consideración hermenéutica si se pretende lograr una adecuada comprensión del cuestión ontológica sobre el derecho, puesto que sólo desde una hermenéutica jurídica es posible distinguir todos los planos del discurso sobre lo jurídico, y ordenarlos y comprenderlos en un saber jurídico que dé cuenta proporcionadamente de su especificidad, con sus objetos y sus métodos propios, en razón de cada uno de los planos del discurso jurídico que tomemos en consideración y de la relación entre todos ellos en general. Se trata, así, de no traicionar la complejidad ontológica de lo jurídico, en tanto que se respeta y se ordenan los distintos planos en que se explicita discursivamente, en función del término a partir del cual se ha dado y se da (al cual se *reduce*) lo jurídico, bien sean la materia, la forma, la causa eficiente o el fin de lo jurídico.

Entiendo que esta es la respuesta más satisfactoria a la cuestión *¿qué es propia y fundamentalmente lo jurídico?*, si se quiere comprender ontológicamente, en sus justos términos, el derecho. Además, partiendo de que lo jurídico está impregnado de analogicidad, lo adecuado para su comprensión es la puesta en juego de una herme-

<sup>16</sup> Véase M. Beuchot, *Filosofía del derecho, hermenéutica y analogía*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, pp. 127-128.

néutica analógica que permita articular una hermenéutica comprensiva de todos los planos del derecho y, por lo tanto, con capacidad para distinguirlos en su orden propio y criticarlos, poniendo de manifiesto, tanto simplificaciones absolutistas y reduccionismos unívocos, como perspectivas excesivamente relativizadoras y equívocas sobre el derecho. Así pues, desde una hermenéutica analógica nos hallamos en condiciones y en disposición para llevar a cabo tal tarea ontológica fundamental.

*Corolario: un ensayo de hermenéutica jurídica analógica*

Como vengo mostrando, es mediante la incorporación de la analogía a la hermenéutica como se puede lograr la confluencia de los términos en juego en la interpretación, en la medida en que, tanto *ser* como *verdad* (los auténticos *sostenes trascendentales* que sustentan todo acto hermenéutico) son, de suyo, *analógicos*. Se puede hablar así de las cosas sin traicionarlas defectiva, ni excesivamente, porque, ciertamente, el ser no queda, ni hipertrofiado por la vía de monolíticas y prepotentes interpretaciones univocistas, ni desterrado del todo por la vía de interpretaciones equivocistas, demasiado relativistas (o incluso nihilistas), al postularse una hermenéutica que, al menos, presupone *algo* como objeto de la interpretación, aun cuando ésta se encuentre (y sea consciente) de sus límites y de sus matices.<sup>17</sup> En toda regla, se trata de articular una *ontología analógica*, es decir, una ontología hermeneutizada por una lógica analógica y, por lo tanto, atemperada en su discurso tendente a la univocidad, y una hermenéutica ontologizada por la analogía, sustancializada en cierto modo (analógico) y, en consecuencia, limitada en su tendencia a discursos desbocados y disolventes.

Ya no es la simple lingüisticidad donde se ofrece el ser, la cual lo disuelve en la pura diferencia, vaciándolo así de lo ontológico en su comprensión (el ontologismo heideggeriano, por ejemplo), sino que el ser reviste la suficiente pujanza como para sobrepasar al lenguaje,

<sup>17</sup>M. Beuchot, *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura*. México: Ediciones Eón, Universidad Iberoamericana, 2006, p. 20.

en tanto que se presupone analógicamente en su comprensión; ahora bien, tratando de ejercer la analogía como auténtica proporción entre los términos en juego (como analogía de proporcionalidad propia) para no incurrir así en una reducción hermenéutica excesiva bajo un discurso demasiado univocista, en el cual predomine el principio de identidad y que termine por reducir en exceso el ser al ente, pues nos haría caer en una suerte de ontoteología al modo en que critica Heidegger a toda la ontología occidental. De este modo, creo que se respeta, en su justa medida, la diferencia ontológica entre ser y ente (en forma de *diferencia analógica*), en aras de una fundamentación ontológica, en cierta medida *fuerte*, considerando, pues, el ser como algo correlativo analógicamente con el ente.<sup>18</sup>

Esta hermenéutica permite explicitar una especie de ontología analógica que faculta para realizar una crítica, tanto del pensamiento de la identidad como del pensamiento de la diferencia, y que, por lo tanto, va más allá de la literalidad en la interpretación (y de la ontología sustentada sobre ésta: la *científica*, entendiéndose este término en el sentido más amplio que quepa afirmarse), y, por lo tanto, más dinámica, flexible y frágil, y racionalmente menos reductora y obsesiva en sus ansias de seguridad epistémica.

Una hermenéutica analógica así planteada, incorpora el ser proporcionalmente en su acción interpretativa de lo real; de ahí que se justifique como método de comprensión para hallar la verdad y, en último término, como un replanteamiento de las ontologías clásica y moderna integrando, a su vez, su crítica postmoderna. La elasticidad del modelo hermenéutico analógico permite interpretar, tanto textos figurados (metafóricos) como no figurados (históricos, jurídicos, sociológicos, etc.), respetando sus diferencias fundamentales y posibilitando distintas explicitaciones discursivas. Se atiende a las diferencias, pero sin perder la proporción; se respeta la diversidad de sen-

<sup>18</sup>M. Beuchot; F. Arenas-Dolz, *Hermenéutica de la encrucijada*, ed. cit., pp. 112-113; y M. Beuchot, “¿Es posible mantener aún la ontología frente a la hermenéutica? Respuesta desde una hermenéutica analógica”, en *La lámpara de Diógenes. Revista semestral de Filosofía*, vol. 2, n° 4, julio-diciembre de 2001, pp. 5-9.

tidos y de interpretaciones, pero sin caer en el relativismo de significado, en lo equívoco.

En este sentido, el derecho constituye un escenario privilegiado para constatar estos postulados. En efecto, la complejidad de lo jurídico (referida *supra*) representa una *piedra de toque* verdaderamente indicada para verificarlos, por su analogicidad y por los matices y dimensiones que alcanza la analogía en su modo de ser y en su comprensión. De ahí que, en efecto, sea la analogía de proporcionalidad propia la modalidad analógica más propiamente jurídica, y por lo tanto, la más comprensiva en relación con la complejidad de lo jurídico, porque es la que lo contempla con mayor apertura y amplitud. Esta modalidad analógica permite explicitar hermenéuticamente la proporción entre el primer analogado y los que se derivan esencialmente de él, así como lo que se predica posteriormente de éste, de manera accidental. Se incorpora así, en proporción justa, la analogía de atribución en una relación dinámica y co-sustancial con la de proporcionalidad propia, impidiendo que lo jurídico quede desdibujado perniciosamente sólo en lo que tiene de deber y de autoridad, lo cual fue demasiado olvidado por los iusnaturalismos racionalistas modernos y por los iuspositivismos contemporáneos, al priorizar lógicamente en exceso la analogía de atribución sobre la de proporcionalidad propia en sus estructuras de inteligibilidad.

En el contexto puramente interpretativo del ejercicio de lo jurídico —es decir, en el momento en que se lleva a cabo la tarea aplicadora del derecho: el momento de la decisión jurídica, cuya actividad paradigmática es la jurisdiccional—, la pretensión iuspositivista de entenderlo como una tarea lógico-mecánica en la que el aplicador es una especie de *boca de la ley*, es expresión de la reducción de lo jurídico a su consideración meramente normativa (entendiendo *norma* fundamentalmente como *ley*), identificando así, sin más, *derecho* con *norma*. Subyace aquí una concepción (mejor: una interpretación, ya que la hermenéutica toca a lo ontológico, como hemos visto antes) de lo jurídico, de carácter univocista, por aplicación de una lógica analógica sustentada sobre la analogía de atribución, en un sentido, además, especialmente cerrado y limitador de las posibilidades de interpre-

tación. De esta manera, se está llevando a cabo una reducción de lo jurídico a uno solo de sus aspectos, al que se toma como analogado principal de lo jurídico (en este caso, la *norma jurídica*, la *ley*).

En el otro extremo, la pretensión anti-formalista (realismos jurídicos, sociologismos culturalistas,... en suma, las perspectivas post-modernas en torno al derecho) de minimizar la importancia de la norma (la ley) en la decisión jurisdiccional, en virtud de su consideración de la actividad jurisdiccional como una suerte de casuística en la que los hechos (la *vida*, suelen decir estos anti-formalistas) constituyen lo más relevante, es expresión de la disolución de lo jurídico en consideraciones meramente voluntaristas (*volitivistas*, diría yo), identificando así, sin más, *derecho* con voluntad, con contingencia, con el *arbitrio* de los decisores jurídicos. Esto es expresión de interpretaciones equivocistas de lo jurídico, por aplicación abusiva de la analogía de proporcionalidad impropia o metafórica, la más equivocista de las analogías.

Además, como dije antes, es en el acto interpretativo donde se nos muestra lo jurídico hermenéuticamente. En este acto se presenta el derecho como una realidad compleja, unitaria y total, de manera que se comprende aquí lo jurídico en su máxima, más abierta y más dinámica expresión, y donde se actualiza *realmente*, produciéndose así su verdadera comprensión ontológica. Pues bien, es una hermenéutica sustentada primordialmente sobre una lógica analógica sustentada en la proporcionalidad propia, la modalidad analógica que permite tal comprensión, porque respeta el acto interpretativo en toda su irreductible extensión y riqueza, al mantener un sustrato ontológico mínimo y objetivo que permite comprender esencialmente toda la diversidad de aspectos, de planos y de sentidos posibles de lo jurídico, ya que admite varios sentidos en relación de semejanza entre sí; varios sentidos ligados entre sí, que se pueden comprender en su diversidad de formas, pero cada uno de ellos en su orden propio.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Un interesante ejercicio de esta hermenéutica se encuentra en M. del C. Platas Pacheco, *Filosofía del Derecho. Analogía de proporcionalidad*. 2ª ed. México: Porrúa, 2006.

En definitiva, ¿qué nos muestra principalmente una ontología sustentada sobre una hermenéutica analógica de lo jurídico? Que, a pesar de lo que piensan la mayoría de los iuspositivistas y la mayoría de los iusnaturalismos modernos de corte racionalista, y las perspectivas equivocistas, postmodernas, sobre lo jurídico, la tesis que afirma la escisión irreconciliable entre la ley y la justicia es un artificio teórico y práctico alejado de la realidad de lo jurídico y, en último término, mistificador del mismo. En muchos casos esto puede redundar en una comprensión inadecuada del derecho y, lo que es más grave, en situaciones concretas de inequidad que pueden llegar a resultar irreparables para las personas.



# El turno ontológico de la hermenéutica jurídica analógica

*Napoleón Conde Gaxiola*  
Escuela Superior de Turismo  
Instituto Politécnico Nacional

## *Introducción*

En este trabajo estudiamos el nexo existente entre la ontología, la jushermenéutica y el derecho. La perspectiva teórica se ubica al interior de la hermenéutica analógica en tanto teoría y método de la interpretación jurídica, centrada en el texto, el mundo y la realidad jurídica, con el propósito de ubicarla en su contexto y poder recontextualizarlo.<sup>1</sup> De hecho, Mauricio Beuchot, el fundador de ésta propuesta en algunos textos<sup>2</sup> ha reflexionado sobre ésta temática.<sup>3</sup> Por nuestra parte pretendemos continuar en ésta línea de investigación<sup>4</sup> y desarrollar ideas innovadoras de importancia central en el

<sup>1</sup>M. Beuchot, *La hermenéutica analógica y la filosofía del derecho*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí: San Luis Potosí, 2007, pp. 103-158

<sup>2</sup>M. Beuchot, *Hermenéutica Analógica, Ontología y mundo actual*, México: Démeter Eds., 2013, pp. 120-135

<sup>3</sup>M. *Hermenéutica Analógica y Ontología*, CIDHEM, Cuernavaca, Morelos, 2013, pp. 15-64

<sup>4</sup>M. Beuchot y N. C. Gaxiola, *Hermenéutica Analógica y Derecho desde una perspectiva trágica*, JUS: México, 2010, pp. 202-287

mundo actual.<sup>5</sup> Es conocido que la ontología ha recibido diversos cuestionamientos por parte del neopositivismo<sup>6</sup> y en particular de los formalismos,<sup>7</sup> así como de algunos autores postmodernos<sup>8</sup> y de manera directa por el jusrelativismo.<sup>9</sup> Me esforzaré por indicar la relevancia que tiene la ontología en el derecho contemporáneo, pues considero primordial la existencia de su legado teórico y práctico, en la coyuntura presente, caracterizada por un exceso de tendencias normativistas y por la proliferación de corrientes subjetivistas. Asimismo me parece que es necesario reivindicar el pensamiento ontológico, para evitar los absolutismos y los equivocismos tan en boga en nuestra profesión jurídica.

### *Desarrollo. Concepto de ontología*

La ontología es la ciencia del ser en sí, es decir, es el ser último del que derivan los entes. Filósofos del tipo de Christian Wolf<sup>10</sup> y Nicolai Hartmann,<sup>11</sup> han configurado un conjunto de plataformas metodológicas, orientadas a afirmar lo que el ente es y, lo que se dice acerca de lo que el ente es. Martín Heidegger<sup>12</sup> ha vinculado a la ontología con la doctrina del ser, y de manera especial con la filosofía, la hermenéutica, la facticidad y la fenomenología. De hecho, en la primer parte del “Informe Natorp” subraya que la filosofía es hermenéutica filosófica de la facticidad; dice: “ontología y filosofía deben ser reconducidas a la Unidad Originaria del problema de la

<sup>5</sup> M. Beuchot, *Hermenéutica Analógica, símbolo y ontología*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, Estado de México, 2010, pp. 120-136

<sup>6</sup> A. Ayer, *El positivismo lógico*, México: FCE, 1986, pp. 59-88.

<sup>7</sup> H. Kelsen, *Teoría pura del derecho*, México: Porrúa, 2011, pp. 15-70

<sup>8</sup> G. Lipovetsky, *La era del vacío*, Madrid: Anagrama, 2003.

<sup>9</sup> A. Carty, *Introduction to Postmodern law*, Edimburg: University Press, 1990.

<sup>10</sup> Ch. Wolf, *Erste Philosophie oder Ontologie*, Edic. bilingüe, (trad. y edición de Dirk Effertz), Meiner: Hamburgo, 2005, pp. 51-60.

<sup>11</sup> N. Hartmann, *Ontología*, México: FCE, 1986, pp. 1-60.

<sup>12</sup> M. Heidegger, *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*, Madrid: Alianza Editorial, 2008, pp. 17-21

facticidad y por consiguiente deben ser comprendidas como expresiones de la investigación fundamental, investigación que puede definirse como hermenéutica fenomenológica de la facticidad”.<sup>13</sup>

La facticidad es una de las dimensiones del *Dasein* en tanto ser en el mundo y es el hecho de estar arrojado entre las cosas y situaciones. Lo que pretende Heidegger, es una fundamentación ontológica y no óptica de la ontología. El uso del indicador ontología para Heidegger, es ajeno a la denominación que se le ha asignado en la modernidad y en la época contemporánea, desde Rudolf Glocenius y Abraham Calovius en el siglo XVII, Wolff en el XVIII, Luigi Taparelli en el XIX y Martín Grabmann, Edmund Husserl, Ernest Nagel, James Feibleman y Willard Quine en la centuria pasada. Para Heidegger la ontología es distante de una propuesta positivista, analítica y racionalista, ya que significa “pensamiento del ser”<sup>14</sup> y, la “*fenomenología y la hermenéutica también incluye la ontología*”.<sup>15</sup> Se propone, como vemos, desligar al ser de la economía, el tejido societal y la política para refugiarse en el arte y la poesía. Tema que es importante, pero excluye los conflictos sociales para caer de bruces en una concepción equivocista del ser y de la ontología. Hans Georg Gadamer, plantea que el ser se da en el lenguaje, a diferencia de Heidegger, que ubica el ser en el lenguaje de la poesía. Él supone que el ser se da en la conversación y en el diálogo.<sup>16</sup> Así las cosas, Heidegger y Gadamer adoptan una posición equivocista en relación a la ontología y el ser.

Por otro lado, Alain Badiou, propone una ontología matemática basada en la idea de que el uno no es y lo múltiple es. Así establece una demarcación frente a la ontología de la representación para refugiarse en las matemáticas y, declara que únicamente ahí se ubica la ontología en tanto ciencia del ser. Todo esto lo lleva a ubicar a la matemática como una región del pensar. “La matemática posee la virtud de no presentar ninguna interpretación. En ella lo real no se

<sup>13</sup>M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Madrid: Trotta, 2002, p. 47.

<sup>14</sup>M. Heidegger, *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*, ed. cit., p.17

<sup>15</sup>*Ibidem.*

<sup>16</sup>H.-G. Gadamer, *La actualidad de lo bello*, Madrid: Paidós, 2000, pp. 33-34.

muestra en función del relieve de las interpretaciones dispares. Se demuestra como algo carente de sentido. De ahí que en el momento en que la matemática se gira sobre su propio pensamiento, logre poner al desnudo los conflictos de existencia; de ahí también que nos haga pensar que toda aprehensión del ser, por lo que hace a la existencia, una decisión que orienta decisivamente, sin garantía ni arbitraje al pensamiento”.<sup>17</sup>

De esta manera adopta una posición unívoca en relación al ser y la ontología. Igual acontece con el filósofo argentino Mario Bunge al pretender construir una ontología basada en el positivismo, el cientificismo y el fisicalismo, tratando de diseñar una propuesta matemática formalizada. La cuestión es, que las matemáticas no necesariamente guardan relación con la experiencia vital, el mundo concreto y la realidad objetiva, sino, con objetos ideales o constructos.<sup>18</sup> Su ontología no estudia la cuestión del ser, la nada, el devenir y los seres espirituales, sino, es una ciencia que aborda la cosa, los universales, la sistémica, las clases naturales, el azar, la mente, el espacio y la probabilidad. Otro punto de vista sobre la ontología se encuentra en W. V. O. Quine, quien ha adoptado una posición relativista; para él: “especificar el universo de una teoría sólo tiene sentido relativamente a alguna teoría de fondo y sólo relativamente a una elección de un manual de traducción de una teoría a otra”.<sup>19</sup> Esto implica que no es posible una ontología absoluta que nos señale cuáles son los objetos existentes en el universo; la palabra ontología solo tiene sentido al interior de una teoría determinada; es decir, solo hay ontología de una teoría específica. En otra arista, el hermeneuta italiano Gianni Vattimo defiende una posición equivocista al sostener una visión ontológica frágil y endeble, esto es, no fuerte ni absolutista,<sup>20</sup> más vinculada al ser y a la interpretación. Por eso ha denominado su filosofía: *pensamiento débil*. Como se puede constatar, existen diver-

<sup>17</sup>A. Badiou, *Breve tratado de ontología transitoria*, Barcelona: Gedisa, 2002, pp. 49-50.

<sup>18</sup>Cfr. M. Bunge, *Ontología I. El moblaje del mundo*, Barcelona: Gedisa, 2011.

<sup>19</sup>W. V. O. Quine, “Relatividad ontológica”, en *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid: Tecnos, 1974, p. 76.

<sup>20</sup>G. Vattimo, *Adiós a la verdad*, Barcelona: Gedisa, 2010.

alidad de posturas sobre el tema. En cambio la ontología analógica trata de evitar las posiciones unívocas y equívocas. Sobre esto, Beuchot indica: “por lo pronto una ontología analógica es menos pretenciosa que una ontología unívoca, pero más que una ontología equívoca. Está pues, dentro de esa pugna clara contra el univocismo que se ve en la actualidad en todos los frentes. Pero es conveniente poner diques, límites a la avalancha equivocista que se ha desatado en la actualidad”.<sup>21</sup>

Así las cosas, nos damos cuenta que hay posturas univocistas que privilegian la univocidad del ser y tendencias equivocistas que perfilan la metafóricidad del ser. Tal idea nos podrá ser muy útil en la ontología jurídica.

### *Idea de ontología jurídica*

La ontología jurídica tiene diversas interpretaciones. La nuestra es analógica y hermenéutica; pues es aquel saber que trata de captar el ser real, así como sus propiedades fundamentales, refiriéndolo a la situación del ser humano, captando su esencia, sus máximas posibilidades y potencialidades y su delimitación fronteriza. Nuestra pretensión ha sido captar el objeto jurídico, o sea un *corpus* normativo, una serie de principios, la idea de justicia y equidad, la conexión entre derecho y moral, la conducta de los seres humanos y las instituciones, la decisión tomada por los actores jurídicos, la justificación de las acciones deontológicas, los criterios resolutivos de intereses públicos y privados, la búsqueda del bien común y otras cosas semejantes.

Otra orientación es la normativista que sólo se ocupa de las “normas jurídicas como objeto de la ciencia del derecho”.<sup>22</sup> En tal pretensión formalista, hegemonizada por Hans Kelsen, no puede haber ninguna ontología, porque reduce el derecho a simples reglas, olvidando la justificación, la fundamentación, la persona, los valores

<sup>21</sup>M. Beuchot, *Hermenéutica Analógica y Ontología*, ed. cit., p. 77-78.

<sup>22</sup>H. Kelsen, *Teoría pura del derecho*, México: Porrúa, 2011, p. 83.

y el bienestar de la comunidad. Esto es lo que podríamos llamar una dimensión univocista del derecho.

Un tercer tipo de ontología jurídica o que se reclama de tal denominación, es aquella que trata de asignarle, al Derecho un contenido relativista. Se trata de la concepción postmoderna del derecho. Desde una perspectiva analógica: El Derecho es una realidad que tiene un ser que le es propio, una esencia determinada. Trataremos de explicarnos. En síntesis, el ser del derecho abarca los siguientes puntos:

*En primer lugar, tenemos, el ser de los individuos divididos en clases sociales.* Son los sujetos humanos que habitan en un modo de producción específicamente determinado. Esto abarca a los operadores jurídicos del estado y a la población en general. De ésta manera, nos damos cuenta que es inviable un derecho que prescindiera del ser de las personas, pues lo más importante es la condición humana. Éste criterio ontológico incluye al ser de la formación social, la existencia completa de los entes corpóreos que integran una sociedad. Es el ser social del derecho que incluye el conjunto de condiciones materiales de vida, el conglomerado de condiciones de existencia y la forma en como los hombres satisfacen sus necesidades vitales. El ser es una cualidad fundamental de la realidad concreta. Es la que nos hace ver que algo es realidad, es decir, diametralmente opuesto a la nada. Éste punto designa a los sujetos sociales en toda su complejidad. Nos recuerda que el aspecto fundamental del derecho está constituido por entes de carne y hueso, con expectativas y aspiraciones diversas. En pocas palabras, es la vida humana en sociedad sujeta al derecho estatal y al derecho no estatal. Es una primera condición ontológica. Se trata de una ontología que mire hacia el derecho, incluyendo las ciencias sociales, mediante el nexo entre la relación y la sustancia, el sentido y la referencia, la identidad y la diferencia y el ser y la conciencia. No se reduce a la normatividad coactiva del monismo jurídico, sino incluye la diversidad y el principio de reciprocidad del juspluralismo. Va más allá de ubicar al ser, en el sentido de la cópula o en el llamado existencialista. Así como de la correlación mecánica entre el ser entendido única-

mente como materia y la conciencia como espíritu. La cuestión es preguntarnos sobre el ser de lo jurídico, esto es, qué determinado tipo de ser es. Ello implica conocer su esencia y colocar su inserción en la realidad, lo que implica, conocer lo que es y lo que no es. Para nosotros tiene que ver con el ideal jurídico y con la vida humana y eso requiere justificación, sentido y valoración. En esa ruta, enfocamos el ser del derecho, el cual tiene que ver con personas concretas. Por lo pronto, prescindiremos del ser en su connotación gramatical, etimológica y filológica, de su contenido existencialista, de su dispositivo cientificista y debilista, y de su relación con la estructura material, para avocarnos a la especificidad de lo jurídico; para ello, tratamos de adoptar una modalidad consistente, que pueda interpretar coherentemente, la frecuente inconsistencia de la idea ontológica del derecho.

*En segundo lugar, está el ser de los usos y costumbres de los seres humanos que integran una sociedad.* Es la forma de vida de los grupos indígenas y de los ciudadanos que establecen formas de convivencia comunitaria. En el caso del pluralismo jurídico, designa la posibilidad de otras fuentes del derecho, diferentes a la ley positiva, la cual tiene como base convenciones, singularidades, conductas y hábitos diferentes a la normatividad estatal. La convención en tanto uso societal del pluralismo jurídico es la conducta socialmente obligatoria, la cual no está amparada por una sanción, pero si cuestionada al interior de la colectividad.<sup>23</sup> Por otro lado la costumbre es un hábito que carece de obligación y en consecuencia no tiene la posibilidad de reprobación en la realización de una trasgresión; es una especie de conducta de la comunidad o de acción de las masas, sin basarse en una norma estatal.<sup>24</sup>

*En tercer lugar, tenemos la estructura de lo legal e ilegal, tal como lo entiende el estado y el derecho positivo.* Esto significa, que es importante profundizar en el principio de legalidad e ilegalidad en el derecho positivo. Para

<sup>23</sup> M. Weber, *Economía y sociedad*, México: FCE, 1984, p. 258.

<sup>24</sup> *Ibidem.*

este modelo, lo legal se reduce a lo establecido por la normatividad y sancionado por los tribunales.<sup>25</sup> Se relaciona con lo lícito y lo ilícito, lo obligatorio y lo permitido y lo válido y lo inválido. No obstante, nuestra filiación no formalista, reconocemos la importancia de este apartado. Éste aspecto forma parte de la ontología jurídica porque tiene que ver con la esencia del derecho. Sobre esto, Norberto Bobbio, indica que lo central para el derecho es su positividad, incluso lo justo se define en función de lo legal, pues implica su normatividad y su inclusión en el texto institucional. “*El derecho positivo por el solo hecho de ser positivo es justo*”.<sup>26</sup> Por lo pronto, nos guste o no, el ser del derecho, aunque sea el derecho positivo, o el llamado derecho burgués, se vincula con la legalidad.

*En cuarto lugar se tiene a la estructura de lo pertinente y lo impertinente para la comunidad al margen del estado y de la legalidad formal.* Aquí se refiere al derecho de lo común, o *nomos* de la estructura comunitaria. Nos referimos a aquel evento societal vinculado con la lucha de clases y la organización colectiva, en el que se genera un conjunto de acontecimientos con el propósito de otorgar significado al *corpus* político, económico e ideológico de una población históricamente condicionada. Es un derecho centrado en la comunidad y de manera más concreta en la masa popular, como criterio central de toda convivencia, reglamentación y reciprocidad. Es necesaria una ontología jurídica de nuevo tipo, que se pregunte por otras formas de juridicidad, en la que el sentido y la referencia se ubiquen en el *demos* como instrumento central de un nuevo derecho.<sup>27</sup> El tejido comunal es ontológico y analógico. Es ontológico en la medida que responde a la condición humana y analógico, en el sentido icónico; ontológico porque responde a la pregunta sobre el ser, analógico porque es proporcional, y jurídico porque se vincula con la equidad. Beuchot dice: “Muchos saberes niegan la ontología, se rechaza de manera total, pero hay una

<sup>25</sup>H. Kelsen, *Teoría pura del derecho*, México: Porrúa, 2011, p. 15 y ss.

<sup>26</sup>N. Bobbio, *El positivismo jurídico*, Madrid: Debate, 1992, p.47.

<sup>27</sup>C. Rivera Lugo, *¡Ni una vida más para el derecho!*, México: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí, 2014, pp. 163-185.



ontología sobrepoblada en nuestros discursos; hay una sobrepoblación ontológica en nuestras historias, es la historia, lo cual se ve al analizar, el hecho histórico. Pues bien, el ente es análogo, analógico, y así ha de ser la interpretación que le conviene, nuestra interpretación. La analogía exige distinción, diferenciación, matización”.<sup>28</sup>

En esta línea el *nomos* de lo común responde a la esencia del derecho, porque es análogo, diagramático y analógico.

*En quinto lugar, tenemos el ser de los criterios normativos en función de la legalidad institucionalizada estatal.* No podemos negar que el derecho está integrado por un universo normativo. La ontología jurídica de Luis Recasens Siches así lo considera, aunque también toma en cuenta la estructura valorativa.<sup>29</sup> Sucede lo mismo con Carlos Cossio quien sostiene la importancia del tejido normativo ya que conceptualiza la conducta en interferencia intersubjetiva, aunque también es importante la acción y el acto humano, los actos de fuerza, la presencia de la libertad y la imputación de sanciones.<sup>30</sup>

*En sexto lugar, la jusontología se vincula con su egología.* Se refiere a la egologización del derecho entendido el vocablo “ego”, no en el sentido husserliano, del “ego” cognoscente sino, en el sentido de un “yo” fáctico y prático.<sup>31</sup> Esta egologización del logos jurídico, y en consecuencia del ser jurídico, es fundamental en una caracterización ontológica. El autor fundamental en esta propuesta es el jurista argentino Carlos Cossio, quien adopta la fenomenología husserliana para diseñar su ontología jurídica.<sup>32</sup> En esa ruta el logos se integra al ser del derecho. Esto significa que el jurista debe conocer su camino, su experiencia, el sí mismo, lo que hace y es, el propio sujeto en su devenir.

<sup>28</sup> M. Beuchot, *Hermenéutica analógica y del umbral*, Salamanca: San Esteban, 2003, p. 85

<sup>29</sup> L. Recasens Siches, *Introducción al Estudio del Derecho*, México: Porrúa, 1997, pp. 83-97.

<sup>30</sup> C. Cossio, *La teoría egológica del Derecho y el concepto jurídico de libertad*, Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1964, p. 19 y ss.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>32</sup> C. Cossio, *Teoría de la verdad jurídica*, Buenos Aires: Losada, 1954, p. 188 y ss.

De ésta manera su pensamiento es ontológico, ya que la inmanencia inicial del juzgador pertenece al ser de la descripción fenomenológica. Así la instauración judicial de la sentencia implica una conducta llena de significado, ya que observa al derecho, no en calidad de finito y acabado, sino en tanto “vida humana viviente”. Retoma la fenomenología en tanto sabiduría de los fenómenos. Su teoría jurídica implica la egolización del logos jurídico, como la egolización del ser jurídico, pensando en la corresponsabilidad fenoménica entre el logos y el ser. El ego que se aborda, es el ego significativo de la acción; para referirse a la actuación concreta del fiscal, el juez o el legislador que interviene en la realidad. Así la egología dota de sentido al comportamiento del actor jurídico y mediante la fenomenalización, como proceder del ser del derecho encuentra su lógica deontológica. La propuesta de una ontología jurídica basada en la ontología regional de Husserl, es una de las contribuciones de la teoría jurídica latinoamericana de mayor presencia en la pasada centuria.

*En séptimo lugar, el ser del derecho pertenece al mundo real*, está ubicado en la superestructura en tanto representación espiritual y a la estructura como base económica. En ese sendero, responde a los intereses económicos, políticos y sociales del grupo en el poder. El derecho no puede explicarse fuera de la producción material. La constitución, las leyes, la jurisprudencia, los reglamentos, son diseñados y elaborados por la clase social que controla los medios de producción, las mercancías y el excedente de la fuerza de trabajo. Es por eso que el derecho “es un sistema de relaciones sociales, o bien que se trata de un orden social determinado”.<sup>33</sup> Una ontología analógica deberá reconocer ésta tesis, ya que el derecho es un tejido de vínculos sociales ligado estrechamente a las relaciones de producción; forma parte de la realidad concreta. En cambio, el jurista mexicano ya fallecido Eduardo García Máynez, ve al derecho como objeto ideal separado del mundo social, fundamenta erróneamente la lógica jurí-

<sup>33</sup>P. Stucka, *La función revolucionaria del derecho y del estado*, Barcelona: Península, 1974, p. 48.

dica en una jusontología y ve al derecho como norma y secundariamente como valores y no como vida o mundo concreto, es decir, como derecho formalmente válido (visión dogmática), derecho intrínsecamente válido (visión filosófica) y derecho positivo (visión sociológica).<sup>34</sup> Adopta, como se observa una posición antirrealista. Un horizonte realista del derecho, supone que la realidad del derecho positivo, existe independientemente de nuestra conciencia. Este realismo se nutre de la totalidad, la verdad, el fundamento, la realidad, la objetividad, los hechos, las interpretaciones y la dimensión económica, política y social. Es realista, porque se opone al antirrealismo, parte de la realidad entendida como el mundo, contexto, y la concreción que nos rodea en toda su amplitud y diversidad. El antirrealismo o realismo relativista, es un realismo construido únicamente por las emociones, los sentimientos y la ilusión; es decir, como un constructo imaginario repleto de fantasía. Su ontología es matemática o instrumental. Es entender el derecho como ensueño o metáfora; la constitución como algo imaginario; la jurisprudencia como ficción; la legislación como mito; el sistema jurídico como entelequia; en pocas palabras es el sujeto de manera abstracta e idealista quien construye la realidad jurídica. Es ver el derecho como un objeto ideal lo cual requiere una ontología fisicalista o platónica. La realidad jurídica de una sociedad existe independientemente de nuestras representaciones, descripciones o interpretaciones. El comportamiento y la postura ideológica y política de los jueces, legisladores, notarios, fiscales, es una realidad objetiva que no podemos inventar, imaginar o fantasear. Nuestra realidad demuestra la objetividad económica, política, social, ideológica y ontológica que nos rodea. En ese sentido, nuestro sistema de representación o realismo analógico, nos permite mediante un horizonte epistémico, significar la realidad jurídica de nuestra sociedad. Ésta idea supone que la actividad de los jueces o magistrados, es decir el llamado mundo jurídico, el horizonte de las reformas —educativa, fiscal, de telecomu-

<sup>34</sup> E. García Máynez, *Introducción al estudio del derecho*, México: Porrúa, 2002, pp. 115 y ss.

nicaciones, entre otras— existen en parte, al margen de nuestro sistema de significación, simbolización y representación. Eso no significa que no participe el sujeto humano en su construcción y aplicación, es decir, es algo objetivo y real, ya que forma parte de la esencia del grupo social dominante. La realidad jurídica externa —el salario de los ministros de la Suprema Corte, la corrupción o transparencia en los tribunales y la bondad o vicio de los ministerios públicos—; es en parte dependiente e independiente a nosotros; dependiente en la medida que podemos deconstruir y reconstruir nuestros marcos conceptuales y participar activamente en tales eventos; por otro lado, es independiente al sujeto, a la mayoría de la población, pues constituye algo que está ahí, puesto y dado, de manera concreta. También tiene que ver con nuestra praxis, con la actitud que asumamos al respecto. Así vemos que la realidad externa es ontológica, los hechos existen y están objetivamente situados; ahí están, delante de nosotros instalados en la realidad. Esto significa que hay objetos o dispositivos materiales que no dependen de nosotros; sin embargo, existen objetos sociales que si dependen de nosotros. Sobre esto dice Mauricio Beuchot: “este realismo en su cara ontológica, nos hace pensar que existe la realidad, independientemente de nosotros, de nuestro conocimiento de ella como lo sostuvieron Aristóteles y Peirce. Pero también en nuestro conocimiento de la misma interviene en nuestros marcos conceptuales como ha sostenido Putnam. Aunque nos parece muy extrema su idea de que la realidad no tiene ninguna propiedad intrínseca, podemos aceptar que el conocimiento se da en el encuentro de hombre y mundo”.<sup>35</sup>

Es por eso que Beuchot plantea la pertinencia del realismo y del giro ontológico: “ya se respira en el ambiente un giro ontológico, después del giro lingüístico. Una reivindicación y vuelta de la metafísica. Ciertamente proposición a la situación postmoderna en la que nos encontrábamos, la cual prohibió todo realismo y nos dejó una metafísica débil, que no alcanzaba ni para levantar la ética o los

<sup>35</sup>M. Beuchot y L. E. Primero Rivas, *Perfil de la nueva epistemología*, México: Publicaciones Académicas, 2012, p. 82.

derechos humanos. Es tiempo ya de cambiar la mirada porque la misma postmodernidad está acusando agotamiento, ha llegado a su último límite de desgaste”.<sup>36</sup>

Es claro que éste realismo en el derecho implica un rescate de la ontología, así como un ajuste de cuentas, no solo con el univocismo jurídico negador por su formalismo explícito de la realidad y de la ontología,<sup>37</sup> así como de la postmodernidad jurídica<sup>38</sup> que ha excluido la fundamentación, la referencia, la verdad, los hechos y la objetividad. Debido a eso, coincidimos con el pensador argentino José Luis Jerez, al decir: “la vuelta al realismo, tal como lo hemos dicho al comienzo, no es tanto una teoría como si un retrato de la actualidad, el cual parece pronunciarse cada vez con más fuerza; podemos decir, como una necesidad ética y política, de compromiso con nuestro tiempo presente. El realismo no es una teoría epistemológica; una teoría del conocimiento, como si, un enfoque de carácter ontológico, es decir, que demuestra la existencia de una realidad independiente a nuestras representaciones”.<sup>39</sup>

Y coincidimos plenamente con su reflexión, ya que es pertinente y necesario un nuevo realismo y un giro ontológico, no sólo en la filosofía sino también en el derecho.

*En octavo lugar está el ser de los tejidos normativos establecidos por la comunidad fuera del derecho positivo (autodefensas, organización comunitaria, comunidad indígena, etc.). La nueva ontología jurídica deberá prestar atención a una nueva manera de configuración y ordenamiento normativo que penetra con fuerza en gran parte de los municipios, condados, regiones y estados de las diversas formaciones sociales a nivel mundial, rebasando los marcos del derecho positivo. Esto tiene que ver con la*

<sup>36</sup> M. Beuchot, *El nuevo realismo y la hermenéutica analógica. Síntomas de un giro ontológico*, en M. Beuchot y J.-L. Jerez, *Manifiesto del nuevo Realismo Analógico*, Neuquén-Argentina: Círculo Hermenéutico, 2012, p. 31.

<sup>37</sup> H. Kelsen, *Teoría general de las normas*, México: Trillas, 2010, pp. 248-265.

<sup>38</sup> C. Douzinas, *Postmodern jurisprudence*, New York: Routledge, 1997.

<sup>39</sup> J.-L. Jerez, *Manifiesto del nuevo Realismo Analógico Contextual*, en M. Beuchot y J.-L. Jerez, *Manifiesto del nuevo Realismo Analógico*, ed. cit., pp. 123-124.

idea colectivista de la comuna, como dispositivo central de una normatividad nueva, apoyada en la autonomía y la independencia frente al estado y el gobierno. Es pertinente a nivel jusontológico reflexionar sobre los tejidos normativos, basados en el *nomos* de lo común para visualizar una alternativa jurídica diferente del ser del derecho, en dirección opuesta al *nomos* del capital y la democracia representativa. La experiencia latinoamericana es muy ilustrativa al respecto. En esa ruta nos preguntamos: ¿Qué es lo común?, es claro que lo común es el espacio geográfico de la comunidad, soporte material gestionado por la comunidad a través de normas y reglamentos establecidos analógicamente. Tiene que ver con la creación de instituciones autodeterminadas, autogobierno, procedimientos de autogestión, conservación de pueblos originarios, etc. Es el caso de los bienes comunales en las etnias, grupos étnicos, indígenas y nacionalidades, que han luchado por establecer criterios normativos y tribunales propios en relación a los bienes naturales, los frutos del trabajo, de la naturaleza, la flora y la fauna, los ríos, etc. Para una ontología del derecho comunitario, es pertinente no reducir tal problemática, a una simple vuelta a un nuevo medio ambiente o ecosistema; tampoco se trata de un giro naturalizante o de simple retorno a lo singular. Lo fundamental, consiste en ser un cuestionamiento de las relaciones burguesas de producción. Lo común ha sido una categoría poco estudiada por el ser del derecho. Se trata de una propiedad que no es ni estatal ni privada, sino colectiva. Existe un derecho, pues hay normas, principios, valores, instituciones, regulación de la conducta, deberes y derechos, sanciones e intereses, decisiones y justificaciones, tribunales, consejos de ancianos, poder colectivo y cuestiones similares. Hay que repensar esta modalidad del derecho como parte del giro ontológico que estamos proponiendo para generar nuevas respuestas a la esencia de la juridicidad.

*En noveno lugar está el ser de los principios.* El ser del derecho tiene que ver con los principios. Para Ronald Dworkin, el término principio es una vía genérica para designar a todo el conjunto de los estándares, que no forman parte del cuerpo normativo, para basarse en criterios morales

o axiológicos, él señala: “Llamo “principio” a un estándar que ha de ser observado, no porque favorezca o asegure una situación económica, política o social que se considera deseable, sino porque es una exigencia de la justicia, la equidad o alguna otra dimensión de la moralidad”.<sup>40</sup>

Configura una clara demarcación con las normas las cuales establecen consecuencias automáticas y directas al realizarse el comportamiento que prevén, agotándose en sí misma para aportar todo lo necesario a la decisión y regular el comportamiento. En cambio, el principio no establece consecuencias automáticas, ya que su óptica implica decisiones requeridas por criterios axiológicos.<sup>41</sup>

Así, vemos que la diferencia entre normas y principios es que la primera obedece a los lineamientos del derecho formal el cual configura un seguimiento mecánico y legal, dado que es formulado por una autoridad estatal, mientras que los principios son estándares que han de ser observados porque se vinculan, con la equidad y la eticidad.

Para Robert Alexy, los principios son mandato de optimización que ordenan su realización al interior de un marco de posibilidades y realidades de carácter jurídico. Emerge de la reflexión de que reglas y principios son normas; ambos son mandatos y pertenecen al corpus normativo. Veamos como lo plantea: “[...] los principios son normas que ordenan que algo sea realizado en la mayor medida posible, dentro de las posibilidades jurídicas y reales existentes. Por lo tanto, los principios son mandatos de optimización, que están caracterizados por el hecho de que pueden ser cumplidos en diferente grado y que la medida debida de su cumplimiento no solo depende de las posibilidades reales sino también de las jurídicas”.<sup>42</sup>

Como vemos, para el abogado alemán los principios son mandatos de optimización, en cambio, las reglas son disposiciones que pueden ser cumplidas o incumplidas. Es por eso que la diferencia entre reglas y principios no es de grado sino cualitativa. Esto es, las

<sup>40</sup>R. Dworkin, *Los derechos en serio*, Barcelona: Ariel, 2002, p. 72.

<sup>41</sup>*Ibidem*, p. 74 y ss.

<sup>42</sup>R. Alexy, *Teoría de los Derechos Fundamentales*, Madrid: CEC, 1993, pp. 86 y ss.

reglas son mandatos definitivos ya que implican determinaciones en el terreno empírico. Por otro lado los principios son mandatos de optimización ya que son normas que establecen que algo sea llevado a cabo en el marco de posibilidad jurídico.

Para el jurista de la Universidad de Alicante Manuel Atienza, los entiende como criterios normativos de carácter muy general, orientados a obtener propósitos de carácter moral, o fines de tipo económico, social y político. Es decir, las normas las clasifica en reglas y principios. Las reglas son normas que establecen pautas de comportamiento. Los principios son normas de carácter muy general, que establecen la voluntad de cumplir determinados objetivos. Las normas son directivas, esto es, enunciados que buscan influir en el comportamiento de los sujetos a quienes son dirigidas; las normas en este caso son prescripciones; es decir, las normas pueden ser reglas o principios.<sup>43</sup>

En suma, las normas son directivas que influyen en la conducta de sujetos determinados; en cuanto reglas, son normas que establecen pautas concretas de conducta; y los principios son normas de carácter amplio, que pueden contener tanto exigencias axiológicas (en sentido estricto o considerados como últimos en un sistema jurídico) o bien objetivos económicos, políticos, sociales o culturales (directrices o normas que establecen la obligación de lograr determinados fines).

A nuestro juicio, el principio jurídico es el enunciado que liga un criterio moral con un dispositivo valorativo de carácter arqueológico, estructural y teleológico que permite fundamentar política, económica, social e ideológica, algo trascendental para el derecho. Los principios se aplican para resolver casos de manera abierta recurriendo a la rectitud; es decir, es un vínculo racional que liga un fundamento determinado, un corpus axiológico y una perspectiva teleológica o un patrón establecido como importante para la ciencia jurídica.

<sup>43</sup>M. Atienza, *Introducción al Derecho*, México: Fontamara, 2007, p. 25.



*En décimo lugar está el ser de los criterios morales.* Un elemento fundamental del ser del derecho es la moral, la cual comprende el conjunto de principios, visiones, concepción del mundo, preceptos, ideologías que regulan el comportamiento de las personas entre sí. Esta palabra implica en griego y latín, una buena forma de comportarse o la sabiduría concreta de la transformación. En el caso de la ontología jurídica es primordial la conexión entre derecho y moral, debido a que el positivismo ha excluido esta ligazón.<sup>44</sup> Una hermenéutica analógica del derecho considera ineludible el nexo entre lo jurídico y lo moral,<sup>45</sup> como criterio constituyente de una nueva jusontología.<sup>46</sup> Mauricio Beuchot ha planteado la necesidad de establecer un vínculo entre lo ético y los saberes jurídicos, como un fundamento vertebral para distinguir el ser del derecho.<sup>47</sup>

*En décimo primer lugar está el ser de “lo político”.* “Lo político” ocupa un lugar relevante en el ser del derecho. No existe derecho sin política, por lo que podemos afirmar, que lo político comanda el derecho. Ambos forman parte de la conciencia social y son un reflejo objetivo del ser social. Lo político es la lucha de las clases sociales por obtener el poder y conservarlo. Es por ello que el ser del derecho, tiene necesariamente que ver con lo político. Nos parece interesante la crítica del filósofo francés Alain Badiou a “la política”, así como su reivindicación de “lo político”. La política se refiere al estado, a la desigualdad, al simulacro, a la representación y a la coacción. Lo político se vincula con la verdad, el acontecimiento y el principio de justicia e igualdad.<sup>48</sup> También Beuchot ha planteado la idea de política y filosofía política desde una perspectiva analógica y hermenéutica. Su propuesta ha sido demarcarse de los univocismos politológicos y

<sup>44</sup> H. Kelsen, *Teoría pura del derecho*, México: Porrúa, 2011, pp. 71-82.

<sup>45</sup> M. Beuchot, *Ética*, México: Torres & Asociados, 2006, pp. 36 y ss.

<sup>46</sup> M. Beuchot, *Hermenéutica Analógica, Ontología y Mundo Actual*, México: Démeter, 2014, pp. 87-135.

<sup>47</sup> M. Beuchot, *La hermenéutica analógica, el derecho y los derechos humanos*, Hiperbórea, Revista de Hermenéutica Jurídica, Año 1, No. 2, 2010, pp. 152-160.

<sup>48</sup> A. Badiou, *De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006, p. 32.

jurídicos que privilegian lo formal sobre la justicia, así como de la posmodernidad que ha visualizado el tema en función de la metáfora, la ambigüedad y la ficción.<sup>49</sup> En fin, la ontología que proponemos se relaciona con la idea de política analógica y con “lo político”; en ambos casos se responde al cuestionamiento de la política como esencia de la juridicidad.

*En décimo segundo lugar está el papel de la economía en tanto ser del derecho.* A nuestro juicio, la economía juega un papel determinante en el ser del derecho. Entendemos por economía a la suma de las relaciones sociales de producción; tiene que ver con la producción, intercambio, consumo, distribución y gestión de los valores de uso de una sociedad. Se vincula con la riqueza de una sociedad.<sup>50</sup> Pensamos que la economía responde al ser del derecho, porque es imposible un derecho fuera de la economía. No hay juridicidad al margen de las relaciones de producción. ¿Qué acaso la constitución, las jurisprudencias, las reformas estructurales, los códigos, los jueces y los legisladores no implican intereses de carácter económico? Sin duda alguna, es absurdo proponer un derecho únicamente basado en las normas, de carácter monista y al margen de la economía, como han propuesto los planteamientos formalistas del derecho.<sup>51</sup> Aquí habría que proponer desde una perspectiva ontológica algo similar a la distinción de Badiou entre “lo político” y “la política” pero aplicado a la economía. “Lo económico” se enlazaría con lo ontológico y el ser, el principio de desinterés y la lucha por una vida digna. La economía, estaría del lado de los bajos intereses de la sociedad y tendría forzosamente que ver con el simulacro y la falsedad. El propio Beuchot se ha preocupado por estos temas al estudiar la relación de la analogicidad y la hermenéutica con el campo de estudio de las ciencias sociales.<sup>52</sup>

<sup>49</sup> M. Beuchot, *Filosofía Política*, México: Torres & Asociados, 2006.

<sup>50</sup> K. Marx y F. Engels, *Contribución a la crítica de la economía política*, México: FCE, 1975, p. 18 y ss.

<sup>51</sup> H. Kelsen, *Teoría pura del derecho*, ed. cit., pp.15-16.

<sup>52</sup> M. Beuchot, *Hermenéutica, analogía y ciencias sociales*. Saarbrücken (Alemania): Editorial Académica Española, 2011.

*En décimo tercer lugar está el ser de la justicia.* La justicia es sin duda alguna el analogado principal del derecho. También es la respuesta a la esencia del derecho. Para la hermenéutica analógica lo justo, es el argumento primordial que distingue a la ontología jurídica de nuevo tipo frente a los univocismos positivistas y al equivocismo de la posmodernidad.<sup>53</sup> Desde nuestro horizonte teórico denominaremos justicia, a aquello que se relaciona con la proporción y la prudencia y que es apropiado para nombrar la verdad pertinente de un acontecimiento jurídico. Así las cosas, es el discernimiento de una praxis igualitaria en lo fáctico. Lo justo se vincula con la verdad y con el suceso trascendental. Si se nos preguntara, como hermeneutas y juristas: ¿cuál es la esencia y el ser del derecho? ¿cuál es el núcleo básico de la jusontología? Nuestra respuesta es definitiva: la justicia.

*En décimo cuarto lugar está el ser de la sanción.* También guarda íntima relación con el ser del derecho la cuestión de la sanción. ¿Qué es la sanción? En un primer momento, es la derivación concreta de un comportamiento paralelo al incumplimiento de una norma, regla o directriz, sin el cual no es posible la vida en sociedad. La mayor parte de los filósofos del derecho que han hablado de ontología jurídica se refieren a esta noción. Es el caso del jurista español Ángel Sánchez de la Torre<sup>54</sup> y del propio Luis Legaz y Lacambra<sup>55</sup> así como del jurista brasileño Miguel Reale<sup>56</sup>. En estos autores ocupa un lugar primordial; igualmente sucede con Hans Kelsen que dedica la parte inicial del cuarto capítulo denominado *Estática Jurídica* a la problemática de la sanción.<sup>57</sup> Sin duda alguna es uno de los conceptos jurídicos fundamentales y responde a la pregunta sobre el ser del derecho, al menos

<sup>53</sup> M. Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos*, México: Siglo XXI/UNAM, 2005, p. 14 y ss.

<sup>54</sup> Á. Sánchez de la Torre, *La ontología jurídica como filosofía del derecho*, en *Anuario de filosofía del derecho*, No. 14, 1969, Ministerio de Justicia, pp. 83-106.

<sup>55</sup> L. Legaz y Lacambra, *Introducción a la Ciencia del Derecho*, Barcelona: Bosch, 1943, p. 539.

<sup>56</sup> M. Reale, *Introducción al derecho*, Madrid: Pirámide, 1989, p. 202 y ss.

<sup>57</sup> H. Kelsen, *Teoría pura del derecho*, op. cit., p. 123 y ss.

del llamado derecho positivo o estatal. Sin embargo, también existen sanciones las cuales son establecidas por la comunidad; es la situación de las infracciones ordenadas por el poder popular contra quienes cometen un ilícito, el cual debe ser juzgado, de acuerdo a la normatividad consensuada de la colectividad.

Hemos visto de manera sucinta catorce puntos que se refieren al ser y esencia del derecho. Estamos conscientes que hay que profundizar y dilucidar aún más en esta temática. Por lo pronto, hasta aquí, planteamos nuestros puntos de vista.

### *Conclusiones*

Tal como hemos avizorado en el derecho se ha presentado un giro ontológico. En él hemos visto que existe un ser y una esencia del derecho. Para ello nos ha ayudado la teoría de la causalidad aristotélica. Hay una causa formal del derecho la cual está inmersa en la norma jurídica, sea estatal o comunitaria, que designa que conductas sociales son válidas o inválidas. A su vez, hay una causa material del derecho, que tiene que ver con los intereses económicos, políticos y sociales de los actores jurídicos y de la comunidad. La causa eficiente del derecho, se desenvuelve con el principio del interés y del desinterés. En la primera ocupa un lugar relevante el papel del estado, y por consiguiente de la coacción y el control social; en la segunda el rol de la comunidad y el principio de autodeterminación, vida y autonomía. En cuanto a la causa final, se encuentra para una jushermenéutica analógica el papel de la justicia. La última causa de la realidad jurídica designa los propósitos buscados por los seres humanos, las organizaciones políticas y los operadores jurídicos auténticos; tiene que ver con la equidad y la dignidad. Es claro que una hermenéutica analógica del derecho, podrá proporcionarnos luz para responder a la cuestión del ser y la esencia del derecho. Ello permitirá avanzar en la construcción de una ontología jurídica icónica y contribuir al giro ontológico de los saberes jurídicos.

## La extranjería: una resistencia

*Eugenia Michelle González López*  
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)  
Instituto de Investigaciones Filológicas (IIF)

“*Yō*: una ficción de la que a lo sumo  
somos coautores. 'Yo es otro.' (Rimbaud)”<sup>1</sup>

I. KERTÉSZ: *Yō, otro. Crónica del cambio.*

Estas líneas son precedidas por una oración que esboza una de las nociones posibles del extranjero: aquél Otro, portador de diversas voces que componen la idea de alteridad. Por una parte tenemos la descripción del “Yo” como ficción, dimensión subjetiva que posibilita la coexistencia y participación de múltiples “Yo(es)”, coautores que abren distintos espacios discursivos y habitan en ellos. Por otra parte, tenemos las palabras del poeta francés, Arthur Rimbaud, cuyo eco resuena en el momento de pensar la relación con el Otro; sitúa al *Yō* (“Je”) no como un pronombre delimitado por el sujeto sino como aquél que ejerce el acto en sí. Lo anterior resulta más evidente en la configuración gramatical creada: *Yō es* (“Yo es”), el Yo es un sujeto cuya función es la de ser, existir seguido por el complemento que recibe directamente la acción: *un otro* (“un autre”), sustantivo polisé-

<sup>1</sup> “Je est un autre” en su idioma original.

mico y continuo objeto de debate. El juego entre el *Je* y el *autre*, la oscilación entre el primero —el que realiza la acción— y el segundo —el que determina su condición— se conjuntan en la coacción y en la cooperación, hacia la posibilidad de aprender a mirar y a mirarse.

Los diversos juegos inmersos en la diferenciación entre un “Yo” y la pluralidad de “Yos” resultan interesantes. La pauta referida por Rimbaud nos arroja una lluvia de posibilidades y perspectivas con las cuales podríamos ahondar en el término del “Otro” desde la filosofía, la antropología, la sociología hasta la psicología y la lingüística; inclusive, se nos presenta la posibilidad de replantearnos las políticas hegemónicas que las establecen y preservan. Lo que quisiéramos entonces es proponer el cambio en la concepción del extranjero siguiendo las siguientes precisiones: por un lado, dejar de verlo como una paria y poder crear nuevos espacios de debate; considerar la posibilidad de que todos, eventualmente, somos extranjeros para nosotros mismos.

La falta de debate, de discusión y de diálogo en torno a la alteridad en general y a la extranjería en particular desdibuja una problemática social actual y exacerbada. Algunas de sus manifestaciones son, por ejemplo, el interminable conflicto entre israelíes y palestinos, el antisemitismo o cualquier tipo de fanatismo radical (yihadismo, jariyismo, nacionalismo). Son distintos los rasgos de intolerancia y de egoísmo que reflejan la ausencia de una lógica espacial de la otredad.

La extranjería es un tema que ha sido abordado por la filosofía<sup>2</sup> a través por ejemplo, de la conceptualización de una ética en general y una ética heterónoma en particular.<sup>3</sup> La temática es inquietante y nos interpela; la resistencia es uno de los modos de acción y consideramos que este trabajo podría ser un ejemplo de la misma, pensarlo

<sup>2</sup> Véase M. Sosa, *Ley de extranjería: política y hospitalidad en Jacques Derrida*. Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2015, y véase E. Cohen, *Lecciones de extranjería*, México: FCE, 2002.

<sup>3</sup> Ver S. Rabinovich, “Utopías fantasmales”, en Blog *Variopinto*, México. (Acceso: 10-05-15, puede consultarse en: <http://www.revistavariopinto.com/vblogger.php?id=272&secc=13&titulo=utopa-as-fantasmales>).

como una utopía es uno de los modos de defensa y de apertura al diálogo. Consideramos que Jacques Derrida nos ha otorgado algunas de las herramientas lógicas para abordar dicha temática, para intentar posicionarnos en la frontera entre las preguntas y las respuestas y para desestabilizar algunos de los paradigmas e idiosincrasias ancladas en el pensamiento.

\*\*\*

El Otro, encarnación de distintos personajes sociales: lo lejano, la diferencia, lo de afuera, lo disidente, la locura, el extranjero. Estamos frente a un espectro de posibilidades en el que resulta imprescindible considerar el contexto, sus actores y sus particulares tipos de interacción que nos permitan propiciar y mantener un diálogo dentro de un espacio social determinado. Específicamente, nos gustaría sujetar el término de extranjería; noción polisémica que engloba el sentido de la diferencia, determinada por un desplazamiento de orden político, económico, cultural o lingüístico.

Generalmente, el Otro —el extranjero— es definido por la pertenencia o exclusión de un grupo que sea consecuente a determinadas categorías sociales y culturales. Está delimitado por su identidad y desigualdad y con respecto a su relación con la mismidad y con la diferencia; por consiguiente, es menester tomar cierto distanciamiento para desdibujar la realidad misma. Dicho distanciamiento nos remite a la metáfora del espejo descrita por Jodelet<sup>4</sup> en la que juega con el reflejo de las identidades colectivas proyectadas ante los ojos del espectador; al demarcar la diferencia se reafirma su propia identidad.

La extranjería encuentra su fundamento en la diferencia ficción y manifiesta que surge debido a un proceso de distanciamiento, de extrañamiento entre un *yo* y un *tú*. Bajtín denomina esta situación con el término de *enunciado ontológico* y la explica de la siguiente manera: “Yo soy aquél a quien le han dicho: tú. Yo también soy.”<sup>5</sup> A partir

<sup>4</sup> D. Jodelet, “Formes et figures d'altérité”, *L'Autre: Regards psychosociaux*, 2005, p. 15.

<sup>5</sup> T. Bubnova, “Habitantes de la lecura: Dostoievsky, entre Bajtín y Levinas”, *Lecturas Levinasianas*, México, UNAM, 2008, pp. 163-187.

de dicha confrontación se estructura una doble significación de nuestra noción de identidad pues, la aceptación de mi experiencia depende de la existencia del otro y la diferencia entre lo que soy y no, reafirma lo que soy.

Desde una perspectiva derridiana, se conformaría una idea dinámica de nuestra identidad al transformarse históricamente; implica el establecimiento de una diferencia con base en una disimetría o lo que el filósofo denomina una *tentación dicotómica de pensar*.<sup>6</sup> Pensemos, por ejemplo, en dualidades como identidad y diferencia, forma-materia, afuera-adentro, forma-fondo, modo-género, autóctono-extranjero. Lo anterior constata la estructura relacional de una realidad a través de la demarcación de la diferencia para la existencia de cualquier identidad. Sin embargo, habríamos de considerar las diferentes variables implicadas en el proceso de la conformación de la identidad. El mismo Derrida sugiere que toda cultura recibe una herencia determinante de políticas hegemónicas<sup>7</sup> cuyo interés radica en legitimar ciertos sistemas de poder de índole económico, social, político y, *perversamente*, lingüístico. Decidimos calificar de perverso este último sistema para evidenciar cierta intencionalidad en una supuesta soberanía identitaria, con esencia colonial, operando directamente en las políticas de la lengua. Nuestra posibilidad se sitúa en el cuestionamiento de la univocidad de un sistema lingüístico e ideológico que se pretende absoluto.

¿Cuáles son las relaciones de poder que podríamos localizar en los sistemas lingüísticos? George Steiner propone lo siguiente: “[El lenguaje] es una mediación dinámica entre los dos polos de conocimiento que imprimen a la experiencia humana una estructura subyacente, doble y dialéctica.”<sup>8</sup> Vemos que se vuelve un poco más asible el afán por develar los misterios lenguaje al traspasar sus fronteras y proponer una idea de dinamismo en el intercambio; es decir, un diálogo continuo e interminable. Además, subyacen discursividades que suponen una cosmogonía particular, de una

<sup>6</sup>J. Derrida, *El monolingüismo del otro*, Buenos Aires: Manantial, 1996, pp-33-43.

<sup>7</sup>*Ibid*, p. 57.

<sup>8</sup>G. Steiner, *Después de Babel*, México: FCE, 1998, p. 102.



concepción del mundo a través de las cuales se instauran modos de tomar conciencia y de establecer dinámicas de vida.

¿A quién le pertenece el lenguaje? ¿A mi por ser extranjero y apropiarme de algo que no me pertenece o a ti colonizador por imponer determinadas funciones del lenguaje? Mejor dicho, ¿cabrían dentro de nuestra discusión estas preguntas? ¿Por qué habríamos de presuponer la idea de propiedad privada, de pertenencia, de y en el lenguaje? En el siguiente apartado en donde podremos comprender o al menos problematizar la idea del poder ejercido *en y por* el lenguaje, reflejo de una supuesta “fragilidad” al carecer de autonomía, o al menos eso quieren hacernos pensar.

\*\*

**Ecos  
de  
otra  
parte**

“À un homme de chair et de sang; de ma chair et de mon sang, oui. À un étranger qui m'a révélé à mon étrangeté en m'ouvrant à moi-même”.<sup>9</sup>

E. JABÈS: *Un Etranger avec, Sous le bras, un livre de petit format*

Hasta este momento, logramos vislumbrar es una abolición del derecho por la falta de lógica espacial de la otredad, un afán por evitar la contaminación cultural del extranjero. ¿Perturbación óptica?

Tenemos la responsabilidad por descubrir un manejo creativo en la propia condición de desplazado, hacernos a nosotros mismos. ¿Extranjeros para nosotros mismos? Quisiéramos proponer

<sup>9</sup>E. Jabès, *Un Etranger avec, Sous le bras, un livre de petit format*, Paris: Gallimard, 1989, p. 24 (trad. "A un hombre de carne y de sangre ; de mi carne y mi sangre, sí. A un extranjero que me reveló a mi extranjería al abrirme a mí mismo".)

una de las vertientes posibles que, a nuestro parecer, nos acercan al cuestionamiento de las supuestas políticas hegemónicas del lenguaje. Se trata de una perspectiva mítico-religiosa, fundamentada en uno de los textos con mayor historia y enigma en la historia occidental: la Biblia.

La caída de la torre de Babel, descrita en los primeros versículos del Génesis,<sup>10</sup> representa el derrumbe de la posibilidad de habitar un lenguaje común. Nimrod, monarca responsable de la construcción de la estructura arquitectónica, desafía la autoridad y el poder de dios al intentar llegar a sus alturas:

**8** Y Cus engendró a Nimrod, que llegó a ser poderoso en la tierra. **9** El fue un poderoso cazador delante del Señor; por tanto se dice: Como Nimrod, poderoso cazador delante del Señor. **10** Y el comienzo de su reino fue Babel, Erec, Acab y Calne, en la tierra de Sinar.

De habitar en armonía dentro de un solo reino y con un solo idioma, el ser humano había sentenciado el camino hacia la incomprensión de la multiplicidad de las lenguas; implicó la pérdida de la unidad hegemónica y el establecimiento de una dispersión lingüística, de múltiples voces y letras. El eco de este hecho tiene repercusiones en la idea de extranjería pues, oscilar entre una lengua y otra, refleja la tensión entre ellas; al ser confrontadas se percibe la coacción al intentar imponer alguna de ellas.

La búsqueda de dominación resulta evidente, colonizar es un acto transgresor, es una forma de volvernos prisioneros ante un otro que superpone sus valores e idiosincrasias. Derrida nos dice: “Toda cultura, escribe, es colonial, toda cultura empieza con una violencia, impone una lengua... la lengua siempre la impone el más fuerte; incluso dentro de la misma lengua, dentro de un mismo sistema lingüístico.”<sup>11</sup>

<sup>10</sup> La Nueva Versión Internacional de la Biblia. Chicago: Sunset Publishing; Ed. John Smith, 1997, Gn10:8-10.

<sup>11</sup> J. Derrida, *Lengua por venir*, Barcelona: Ikaria, 2004, p. 106.

¿Circuncidar una lengua? La circuncisión no es un fenómeno que se dé únicamente dentro de una cultura específica, tampoco le pertenece sólo a los hombres; es algo que, de acuerdo a Cohen<sup>12</sup> también le sucede a las lenguas, conduciéndonos hacia un universo derridiano en el que existe la posibilidad de cambiar de lógica lineal para construir nuevas forma de pensar y de pensarse, de cohabitar, de lograr dar ese salto, de ser extranjero a ciudadano del mundo.

¿Se puede ser algo y, a su vez, lo contrario? Las transgresiones se pueden cometer *en* y *con* la lengua, desencubren un camino complejo y contradictorio de pertenencia; pertenecer no perteneciendo es donde radica la riqueza del pensamiento de Derrida para pensar la extranjería. Oscilar entre lo singular, la desgarradura de un ser circunciso y lo universal, la violencia experimentada de la *milab* (palabra en hebreo) que representa la imposición de una lengua, son huellas que están impregnadas para siempre.

Habitar en el extranjero y, desde ahí, desde la distancia, vivir un duelo por esa pérdida, por algo que en el fondo nunca se tuvo: la lengua. Derrida nos establece las herramientas que nos invitan a cuestionar la univocidad del sistema lingüístico e ideológico pretendido.

\*

El Otro es un plural, definido por la pertenencia o no a un grupo que sea consecuente a determinadas categorías sociales y culturales; al ser definido por su relación con la mismidad, la diferencia por su relación con la identidad, requerimos tomar un distanciamiento para desdibujar los efectos que se generan. Reconocemos a aquél extranjero –metonimia de la alteridad, del Otro– por la pertenencia o no a un grupo que sea consecuente a determinadas categorías sociales y culturales.

Hablar del extranjero nos sitúa en un conflicto al confrontar una realidad en la que, más allá de la distinción geográfica, es confuso

<sup>12</sup> E. Cohen, “Excluido de la lengua: habitante del mundo”, en E. Cohen (ed.), *Jacques Derrida. Pasiones institucionales II*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 2007. p. 39.

e impreciso intentar definirlo; implica darle voz a esa diferencia sosegada e incómoda. Buscamos trabajar con esa “oposición” y develar el privilegio del que podría solazarse; al parecer, la exclusión lo mantiene a la distancia, pero precisamente buscamos ciertas prerrogativas de ese alejamiento para mantener la perspectiva crítica y curiosa.

Retomando una de las ideas iniciales en las que Rimbaud afirma: “Yo es otro”, corroboramos que la contraposición entre “unos” y “yoes” amplía el espectro de visibilidad de nuestro imaginario social y cultural; además, nos otorga la posibilidad de relativizar ciertas estructuras del lenguaje como la diferenciación pronominal, hasta los actores sociales y los discursos enunciados.

## Los Autores

**Maurizio Ferraris** es profesor de Filosofía en la Universidad de Turín, donde también es el Director de la LabOnt (*Laboratorio de Ontología*) y del Centro de Ontología Teórica y Aplicada (CTAO). Es miembro del Käte Hamburger Kolleg “Recht als Kultur” (Bonn) y miembro honorario del Center for Advanced Studies of South East Europe (Rijeka) y también del Internationales Zentrum Für Philosophie NRW. Ha sido miembro de la Academia Italiana de Estudios Avanzados de América y del Alexander von Humboldt Stiftung. Ha sido Directeur d'études del Collège International de Philosophie y profesor visitante de la École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris) así como de otras universidades europeas y americanas. Es columnista de *La Repubblica*, el director de *Rivista di Estetica*, el Co-director de *Critique* y de la *Revue francophone d'esthétique*. Ha escrito casi cincuenta libros que han sido traducidos a varios idiomas. Algunos de los libros que han aparecido en español son: *Historia de la hermenéutica* (Akal, 2000), *GoodBye Kant!* (Losada, 2007), *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil* (Marbot, 2008), y *Manifiesto del nuevo realismo* (Ariadna, 2012). Maurizio Ferraris ha trabajado en el campo de la estética, la hermenéutica y ontología social, adjuntando su nombre a la teoría de la documentalidad y al Nuevo Realismo contemporáneo. El Nuevo Realismo, compartiendo similitudes significativas con Realismo especulativo y con la Ontología orientada a los objetos, ha sido objeto de varios debates y conferencias nacionales e internacionales y ha llevado a una serie de publicaciones que consideran el concepto de la realidad como un paradigma, incluso en ámbitos no estrictamente filosóficos.

**Mauricio Beuchot Puente** (México, 1950) es doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de México. Es profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México e investigador en el Instituto de Investigaciones Filológicas, de cuyo Seminario de Hermenéutica es el coordinador. Es miembro de número de la Academia Mexicana de la Lengua, de la Academia Mexicana de la Historia, de la Academia Mexicana de los Derechos Humanos y del Seminario de Cultura Mexicana. Ha publicado varios libros, especialmente tratando el tema de la Hermenéutica analógica, entre los que puede encontrarse: *Hermenéutica, analogía y ciencias humanas* (México; 2014); *Hermenéutica analógica, Ontología y mundo actual* (México: 2013); *El hombre y el símbolo* (México: 2011); *Perfiles esenciales de la hermenéutica* (México: 2008); *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura* (México: 2006); *Tratado de Hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación* (México: 2005-4a. ed.); *Hermenéutica, analogía y símbolo* (México: 2004); *La retórica como pragmática y hermenéutica* (Barcelona: 1998); entre otros.

**Francisco Arenas-Dolz** (Valencia, 1978) es Profesor Titular acreditado de Ética y Filosofía Política de la Universitat de València, ciudad en la que nació y donde cursó sus estudios de Licenciatura y Doctorado en Filología clásica, Filosofía y Teología, que completó en la Universidad Complutense de Madrid. Ha profundizado estudios en la Universidad de Bolonia, como becario del Real Colegio de España, donde realizó un segundo Doctorado. Ha sido profesor visitante en diversas Universidades europeas y latinoamericanas. Autor de numerosos ensayos en revistas nacionales e internacionales, entre sus libros cabe recordar *Hacia una hermenéutica analógico-crítica* (2003), *Hermenéutica de la encrucijada* (2008), *Diez palabras clave en hermenéutica filosófica* (coeditor, 2006), *Nietzsche y la hermenéutica* (coeditor, 2007), *El mito del Uno* (coeditor, 2008), *Politeísmo y encuentro con el Islam* (coeditor, 2008), *El ciudadano democrático* (coeditor, 2009), *El otro y el símbolo* (coeditor, 2009) y *Márgenes de la interpretación* (coeditor, 2012). Ha centrado su investigación en el ámbito de la teoría de la comunicación, la retórica y la hermenéutica. Interesado por temas relacionados con la educación cívica y la participación ciudadana, su área de estudios se mueve en la intersección de la tecnología, las redes sociales, las políticas públicas y la sociedad. Cofundador y Director del Laboratorio de la Sociedad del Conocimiento (LSC).

**Sarah De Sanctis** colabora con la Universidad de Turín, donde también trabaja como traductora académica especializada en filosofía. Ha traducido varios libros, entre ellos: Maurizio Ferraris, *Where Are You? An Ontology of the Cell Phone* (Fordham University Press, con prólogo de Umberto Eco) e *Introduction to New Realism* (Bloomsbury University Press, con una introducción de Iain Hamilton Grant), al que también co-escribió el Epílogo. Co-editó *Breaking the Spell: Contemporary Realism Under Discussion* (2015) con Anna Longo y, junto con Graham Harman, es la editora del próximo número de [Methode: Analytic Perspectives](#), dedicado a la vuelta realista. Sarah De Sanctis vive en Londres y colabora con varias agencias literarias.

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

**Luis Eduardo Primero Rivas** (Piendamó, Cauca, Colombia, 1950), es licenciado, maestro y doctor en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, y reside en éste país desde el año de 1973. Es profesor fundador de la Universidad Pedagógica Nacional de México, donde actualmente desarrolla como proyecto más importante, la conducción del Seminario Permanente de Investigación sobre la Nueva Epistemología

(SPINE). Entre las publicaciones más recientes pueden destacarse: *Desarrollos de la nueva epistemología* (2015, sello editorial de la Universidad del Cauca), en co-autoría con Mauricio Beuchot; artículo “Filosofía y filosofía de la educación en la vida cotidiana iniciando el Siglo XXI” (2014), en *Revista Persona*, N° 23, Año IX, Febrero, Córdoba, Argentina, ps. 17- 26. (Ver en <http://www.personalismo.net/persona/sites/default/files/Revista23.pdf>); *El conocimiento actual 2 – Memoria del congreso internacional Hermenéutica, conocimiento y educación*, coordinador (2013), co-edición CAPUB – RIHE, México; y *Perfil de la nueva epistemología* (2012), CAPUB, México, también en co-autoría con M. Beuchot.

**Stefano Santasilia** ha conseguido la Maestría en Filosofía en la Universidad de Napoli “Federico II” y el doctorado en Cultura de los países de habla Ibérica e Iberoamericana, con una tesis sobre “La idea del hombre en Eduardo Nicol”, en la Universidad de Napoli “L'Orientale”. Ha realizado estancias de investigación en varias universidades de España y América (UAM-Madrid, Universitat de Barcelona, UNAM, UAM-México). Ha sido Visiting professor en el Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas, colaborando con el Dr. Mauricio Beuchot. Sus campos de interés son la antropología filosófica desde el punto de vista fenomenológico, la filosofía de la religión y el pensamiento hispánico. Ha publicado dos monografías: *Tra Metafisica e Storia. L'idea dell'uomo in Eduardo Nicol* (Firenze, 2010) y *Simbolo e Corpo. A partire da Eduardo Nicol* (Napoli, 2013), y varios artículos en revistas nacionales e internacionales. Actualmente trabaja como investigador becado en la Università della Calabria-Italia.

**Jorge Enrique González** es Doctor en Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Paris 10-Nanterre (Francia). Sociólogo y Psicólogo. Especialista en Sociología de la Cultura de la Universidad de Provence (Francia). Magíster en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás (Bogotá-Colombia). Profesor invitado en: Universidad Laval de Canadá; Universidad Paris 10-Nanterre de Francia; Universidad Nacional Autónoma de México UNAM; Universidad de Grenoble 2 y del Campus Virtual de CLACSO Argentina. Director del grupo de investigación “Cultura y Nación” en el Centro de Estudios Sociales CES. Coordinador



de la cátedra de sede Jorge Eliecer Gaitán de Interculturalidad (II-2014), Universidad Nacional de Colombia. Investigador invitado del Centro de investigación de la cultura del Québec (Canadá). Investigador invitado del Centro de análisis e intervención sociológica CADIS, de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales EHESS de Paris (Francia). Investigador invitado del Laboratorio de metodología del tratamiento de datos de la Universidad Libre de Bruselas ULB, (Bélgica). Pasantía de investigación en el Instituto de investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires UBA (Argentina). Miembro de la delegación oficial de Colombia, país invitado de honor a la Feria internacional del libro, FIL Guadalajara, México 2007. Investigador Asociado del Centro de investigaciones ibéricas e iberoamericanas CRIIA de la Universidad Paris 10-Nanterre. Investigador externo del Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM. Editor de los Cuadernos del CES (2009-2011/I). Director de la Revista Colombiana de Sociología (2000-2008). Miembro del Comité editorial de la Facultad de Ciencias Humanas (2006-2008), Miembro del Comité editorial de Revista Colombiana de Sociología (2009- 2013). Miembro del Comité editorial del Centro de Estudios Sociales CES (2007-2011/I). Miembro del Comité editorial del departamento de Sociología (2014-1), Profesor de la Maestría en Sociología (línea de Ciudadanía y Cultura), de la Maestría en Estudios Culturales y del Doctorado en Ciencias Humanas y Sociales en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia. Coordinador de Investigación del Centro de Estudios Sociales CES (2007-2008). Director del Centro de Estudios Sociales CES (2011/I). Ha publicado los siguientes libros: *Análisis cultural hermenéutico*, 2015; *La independencia de Colombia en el Papel periódico ilustrado* (2011); *Retos Contemporáneos a la imaginación sociológica*, (2012); *entre otros*.

**Juan Antonio Gómez García** es licenciado en Derecho por la Universidad Complutense de Madrid y doctor en Derecho por la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED, Madrid, España), donde ejerce como *Profesor Titular* en el Departamento de Filosofía jurídica de su Facultad de Derecho. Es autor de algunas traducciones de obras filosóficas, políticas y jurídicas de clásicos del pensamiento europeo, ha editado y participado en numerosos libros

colectivos sobre sus líneas de investigación, ha elaborado cuantiosos trabajos filosófico-jurídicos en diversas revistas especializadas, y ha impartido numerosos cursos y conferencias en universidades españolas, europeas e hispanoamericanas. Ha realizado estancias de investigación en la Universidad de Coimbra (Portugal) y en la Universidad Nacional Autónoma de México (México DF). Sus líneas actuales de investigación se centran en cuestiones de hermenéutica filosófica y jurídica, y de *Derecho y Cine*. En este sentido, es Investigador Honorario en el Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM (México D.F.), y Coordinador del Convenio de Colaboración Académica suscrito entre la UANL (Monterrey, México) y la UNED. Su publicación más reciente es la edición del libro colectivo *Legalidad y legitimidad en el Estado contemporáneo* (Madrid: Dykinson, 2014).

**Napoleón Conde Gaxiola** es catedrático de la Sección de Estudios de Posgrado e Investigación de la Escuela Superior de Turismo del Instituto Politécnico Nacional en México. Es doctor en Derecho, en Filosofía y en Antropología. Es abogado y sociólogo por la Facultad de Derecho y la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es miembro de la Asociación Filosófica de México, de la Asociación Nacional de Doctores en Derecho y del Seminario de Cultura Mexicana. El profesor Conde ha trabajado en profundidad la rama de la sociología jurídica y de la hermenéutica analógica. Para ello se ha apoyado en las contribuciones del pensador mexicano Mauricio Beuchot Puente. Eso le ha permitido diseñar una hermenéutica jurídica capaz de interpretar la complejidad de la decisión judicial, legislativa, notarial y fiscal, ubicando los puntos de inflexión en un marco ontológico y ético de hechura humanista. Es Director de la Colección “Hermenéutica Analógica y Razón Práctica”, de la Editorial Torres & Asociados, y autor de *Jushermenéutica y Sociología Jurídica*, el cual ha sido recientemente editado en Argentina.

**Eugenia Michelle González López** es Licenciada en Psicología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en donde realizó el proyecto de tesis “Disidencia a través del lenguaje: Análisis de una selección de poemas de Rosario Castellanos a través de la hermenéutica literaria” bajo la dirección de la Dra. Ute Seydel Butenschön. Actualmente ejerce la psicología clínica en el sector privado enfocado en niños y en adolescentes. Paralelamente, es estudiante de séptimo semestre de Lengua y Literatura Modernas Francesas de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Desde enero del año 2014 pertenece al Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas desempeñándose como asistente de investigación del Dr. Mauricio Beuchot.



José Luis Jerez (Coord.)

Esta edición de El Giro Ontológico  
(Maurizio Ferraris / Mauricio Beuchot)  
se terminó de imprimir en el mes de julio de 2015,  
en La Imprenta Ya, Av. Mitre, 1761, Florida  
Buenos Aires - Argentina