

NUEVO REALISMO Y REALISMO ANALÓGICO New realism and analogic realism

Jacob Buganza*

Resumen: En este artículo, exploramos en qué consiste el “nuevo realismo” de Maurizio Ferraris, y luego hacemos lo propio con el “realismo analógico” de Mauricio Beuchot. En las conclusiones hemos señalado algunos puntos poco claros en ambos realismos y proponemos la trinidad ontológica de lo real, lo idea y lo moral, a la usanza de la ontología propugnada por Antonio Rosmini.

Palabras clave: realismo positivo, realismo analógico, hermenéutica filosófica, ser subsistente, ser ideal, ser moral.

Abstract: In this article, we explore what Maurizio Ferraris’ “New realism” consists of, and later we do the same thing with Mauricio Beuchot’s “analogical realism”. In the conclusions we have singled out a few unclear points in both realisms, and we propose the ontological trinity of the real, idea and moral beings, following the ontology proposed by Antonio Rosmini.

Keywords: Positive Realism, Analogic Realism, Hermeneutic Philosophy, Subsistent Being, Ideal Being, Moral Being.

* Profesor-investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad Veracruzana, jbuganza@uv.mx

Introducción

En este trabajo nos proponemos exponer y revisar dos versiones sobre lo que el *nuevo realismo* debe ser. La primera versión es la de Maurizio Ferraris, quien ha venido a denominar a su postura, muy recientemente, como *realismo positivo* y, en algunos casos, hasta como *realismo trascendental*, en cuanto a que trasciende los límites del pensamiento subjetivo. Sin embargo, revisaremos más bien cuál es la tesis de fondo en su libro *Manifiesto del nuovo realismo*, lo cual no significa que dejemos de tener en cuenta algunos artículos recientes del discípulo de Vattimo. La segunda versión es la de Mauricio Beuchot, quien llama a su postura *realismo analógico*. Es una postura que pretende coherencia entre su célebre tesis de la hermenéutica analógica y una ontología que le sirva de base. Finalmente, en las conclusiones, indicaremos, aunque sea sólo escuetamente, que nos parece pertinente hacer caso a la realidad misma, pues ésta nos señala que el ser puede ser subsistente, ideal y moral (o social, como lo llamarían Ferraris y Beuchot).

El nuevo realismo de Ferraris

Como suele suceder en muchos casos, la postura de un filósofo se aclara cuando se presenta a sí mismo, más de lo que suele suceder en los extensos tratados. En la presentación al volumen colectivo *Bentornata realtà*, Ferraris, junto a Mario de Caro, exponen en pocas líneas las intenciones del *nuovo realismo* y su “novedad”. Consideran que, tanto en el frente continental como en la filosofía analítica, se asistió a un menosprecio del realismo —en el caso de los filósofos analíticos, baste recordar a autores como Dummett y Feyerabend—, este último prácticamente anula el uso del método para la investigación científica.¹ Mención aparte merecería Richard Rorty, quien niega a la filosofía sus pretensiones de conocimiento cierto. En el caso continental se hallan tesis análogas, como sucede en Vattimo, Lyotard, Baudrillard y el primer Derrida. Para estos posmodernos, “palabras como *verdad*, *realidad*, *objetividad* y, justamente, *realismo* eran menos apreciadas que en ámbito analítico (empero hay que notar

¹ Cf. Paul Feyerabend, *Contra el método* (Madrid: Tecnos, 1986).

que en este caso algunos de los mayores exponentes de lo posmoderno como Lyotard, Foucault y Derrida revisaron sucesivamente sus posiciones en sentido realístico)".²

Con un lenguaje que, aunque pareciera risible, resulta exacto, Ferraris y De Caro se preguntan qué hay de nuevo en el nuevo realismo. Y responden que la realidad, ciertamente, no es nueva; ella siempre ha estado ahí: "è sempre vecchia" ["Siempre es vieja"]. Lo interesante y novedoso del nuevo realismo es que es consciente de venir después de una larga estación de anti-realismo. En otros términos, el nuevo realismo ha pasado por la criba de un siglo fuertemente anti-realista, aunque, a nuestro parecer, siempre se han sostenido filosofías de éste cuyo, como en algunas vertientes de la fenomenología y la neoescolástica. Pero esta criba y tensión, y en cierto modo hasta *impasse* (a nuestro juicio), no ha sido en vano, y se puede ver retratada con fineza en estas líneas:

Los trazos fundamentales del nuevo realismo son cuatro, todos comunicados, más bien que por una crítica que pretende liquidar al anti-realismo, por la tentativa de conservar las instancias emancipadoras evitando los efectos indeseables y en particular la curva entrópica que ha llevado al posmoderno a decir adiós a la verdad y a declarar la guerra a la realidad, aplicando de modo indiscriminado el principio según el cual *no hay hechos, sólo interpretaciones*.³

En primer lugar, el nuevo realismo mantiene la crítica y la deconstrucción (derrideana), con tal de que sean eficaces y adecuadas al momento histórico del que se trate. Con el tono que caracteriza a estos autores, sobre todo a Ferraris, escriben que:

Es sacrosanto deconstruir y criticar: en la naturaleza no existen los grandes duques, los padres jefes y los ángeles del fogón, sino que son socialmente contruidos. Pero esto no significa que todo sea socialmente construido, o que la verdad sea un mal. Y del resto también los desconfiados héroes del posmoderno como Nietzsche, Freud y Marx (pero también Foucault, Feyerabend o Rorty) si han es-

² Maurizio Ferraris y Mario de Caro, "Nuovo realismo e vecchia realtà", en *Bentornata realtà*. (Turín: Einaudi, 2012), VI (salvo que se indique otra cosa todas las traducciones son del autor).

³ *Ibid.*, VI-VII. Mauricio Beuchot tiene una interpretación muy particular de esta frase de Nietzsche, cf. Mauricio Beuchot, "Acerca del dictum de Nietzsche: *no hay hechos, sólo interpretaciones*. Hacia un perspectivismo analogizante", *Sapere aude!*, núm. 1, (2006). Con todo, nos parece que si Nietzsche hubiese querido decir con su *dictum* que lo que hay son hechos interpretados, no habría negado los hechos, como parece expresamente hacer. Esto sucede con otras hipérbolas posmodernas, como la conocida expresión de Derrida "no hay nada fuera del texto", la cual, tomada en su generalidad, no es sino absurda. Es Ferraris quien busca reivindicarla, con ciertos matices. Maurizio Ferraris, *Jackie Derrida. Ritratto a memoria* (Turín: Bollati Boringhieri, 2006).

crito lo que han escrito, por ejemplo respecto al carácter construido de la realidad, lo han hecho porque pensaban que era verdadero.⁴

En segundo lugar, el nuevo realismo no es ajeno a la hermenéutica. Tampoco es anti-hermenéutico. Una buena parte del mundo, a saber, la esfera social, es imposible de comprender sin hermenéutica, sin interpretación. Pero hay algo que apuntan estos autores: la hermenéutica puede ser considerada como búsqueda de la verdad y no como mera imaginación. Es una obsesión de los posmodernos el negar la verdad por considerar que es mero ejercicio del poder, prevalencia del más fuerte, casi como si interpretar fuera equivalente a guerrear contra la verdad. En tercer lugar, el nuevo realismo, a diferencia de la filosofía posmoderna, no está en contra de la ciencia. Más bien, a la usanza de Putnam y Searle, hay un vínculo enriquecedor entre filosofía y ciencia. La filosofía no se anula en la ciencia, ni la ciencia —la genuina ciencia— es un discurso de poder que pretende vender una imagen del mundo conforme a los cánones de los poderosos del orbe. Es más, en este mismo tenor, Ferraris arguye que el nuevo realismo

se caracteriza por la solicitud de un claro compromiso ontológico, que no delegue a la ciencia las cuestiones acerca de la existencia de la realidad y que no reduzca la filosofía a una mera función edificante. En tal sentido, la imagen de la filosofía que se encuentra en la base del nuevo realismo (la filosofía como construcción y sistema, acompañada por un claro compromiso ontológico) está mucho más cerca del idealismo del siglo XIX que del posmodernismo del siglo XX.⁵

En cuarto y último lugar, el nuevo realismo se propugna como una *filosofía globalizada*, en la que convergen dos elementos. Se requiere de una competencia científica, que en el caso de las humanidades resulta ser una competencia filológica e histórica. Igualmente la filosofía debe atender a lo que las ciencias naturales y sociales avanzan, sobre todo en temas que revisten un carácter filosófico como, por ejemplo, el de mente-cuerpo, el libre arbitrio, la ontología del mundo natural, etcétera. Por otra parte, requiere de una pertinencia pública, esto es, la filosofía requiere ser capaz de desenvolverse en un espacio público, “consignando en este espacio resultados elaborados técnicamente, pero en forma lingüísticamente accesible. Es nuestra intención que en los próximos años tal espacio pueda reencontrarse”.⁶

⁴ Ferraris y De Caro, “Nuovo realismo e ...”, VII.

⁵ Maurizio Ferraris, “Realismo por venir”, en Mario Ramírez, coord., *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI* (México: Siglo XXI / Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2016), 47.

⁶ Ferraris y De Caro, “Nuovo realismo e...”, IX.

De entrada, y como puerta de acceso a su *Manifiesto del nuovo realismo*, el filósofo piamontés usa como epígrafe unas breves líneas del psicólogo Paolo Bozzi: “Si en una isla hay una roca negra, y todos los habitantes se han convencido —con elaboradas experiencias y mucho uso de la persuasión— de que la roca es blanca, la roca sigue siendo negra, y los habitantes de la isla son asimismo cretinos”. Estas líneas encierran la tesis central del libro, a saber, que la realidad permanece siendo la misma a pesar de nuestras persuasiones e interpretaciones. El péndulo de la filosofía, que en siglo XX se dirigió hacia el anti-realismo, sea en su versión hermenéutica, posmoderna, lingüística, en el siglo XXI parece dirigirse hacia el realismo.⁷ La deconstrucción, tan cara a Derrida, debe dar paso a la reconstrucción, so pena de ser tachada de irresponsable. La filosofía, si es digna de tal nombre, debe medirse con la realidad. Ésta es la consigna que anima a Ferraris. Por ello, denuncia dos de los dogmas del posmodernismo con estos términos: “Que toda la realidad es socialmente construida e infinitamente manipulable, y que la verdad sea una noción inútil porque la solidaridad es más importante que la objetividad”.⁸ Las necesidades reales, las vidas y muertes reales, no son susceptibles de interpretación; no son, en este sentido, construidas, manipulables; poseen derechos propios, son verdaderas. Estas exigencias prácticas, ético-políticas, son las que indican la urgencia de un giro a la realidad, esto es, de un volver a las cosas mismas; son las que señalan la urgencia de afirmar que no son construidas y que son, pues, verdaderas.

De acuerdo con Ferraris, la posmodernidad se ha caracterizado, entre otras cosas, pero sobre todo, por negar los hechos y colocar las interpretaciones como la única “realidad” a la que tenemos acceso. Pero la interpretación, a la postre, lleva a erigir la del más fuerte o potente como la más aceptada. Es lo que ha sucedido, por ejemplo, con los *mass media* que, con una aparente neutralidad, presentan interpretaciones pero que reproducen la lectura interpretativa de los más poderosos. Ferraris subraya con fuerza que el pensamiento posmoderno ha invadido prácticamente todos los ámbitos de la cultura, incluidos los de quienes no han ni oído hablar de lo “posmoderno”. Parecería que no hay alternativa: se es posmoderno y punto. Por ello al filósofo turinés le parece importantísimo sintetizar la *koiné* posmoderna para tener un panorama más exacto de la situación cultural hodierna. Esta síntesis se reduce a tres rasgos: la ironización (toda teoría contraria es mero dogmatismo); la desublimación (que el deseo constituya *per se* una forma de emancipación, ya que la razón y el intelecto son formas de dominio); y la desobjetivación (según la cual no hay

⁷ Maurizio Ferraris, *Manifiesto del nuovo realismo* (Bari: Laterza, 2012), IX.

⁸ *Ibid.*, XI.

hechos, sólo interpretaciones; la solidaridad debe prevalecer sobre la objetividad indiferente y violenta).

Nos parece que es posible retomar lo esencial de estas caracterizaciones de la siguiente manera. En primer lugar, la ironización es conceptualizada por Ferraris como la puesta entre paréntesis de las nociones filosóficas más caras, como “realidad” u “objetividad”. El objetivismo es visto, por los posmodernos, como la causa del peor dogmatismo, por lo que dichas nociones deben ser tomadas con cierta distancia por quien las emplea. De hecho, quien las emplea, si no ironiza estas nociones, efectúa un acto de violencia o bien de ingenuidad. Desde Kant, con la predominancia de los esquemas conceptuales sobre la realidad,⁹ así como con Nietzsche y su “revuelta contra la filosofía sistemática”, el posmoderno no se ocupa de “las cosas en sí mismas, sino siempre y sobre todo con fenómenos mediatos, distorsionados, impropios, o sea, entrecorillables [*virgolettabili*]”,¹⁰

En segundo lugar, la desublimación es asociada por Ferraris con la ironización, en una suerte de dialéctica de acuerdo con la cual el deseo pueda constituir por sí mismo un elemento emancipador. De nuevo, Ferraris halla en Nietzsche al detonante de esta postura, de acuerdo con la cual el cuerpo tiene sus “grandes razones” y el deseo, encarnado ahí, ha de ser cubierto o satisfecho. Es la revolución dionisiaca que se enfrenta al hombre racional, representado por Sócrates, y de acuerdo con lo cual la norma moral viene a ser una suerte de impedimento para la revolución apetente del cuerpo. Históricamente, Ferraris piensa que

cuatro años después *El anti-Edipo*, con el cual en 1972 Deleuze y Guattari reafirmaban el nexo entre deseo y revolución, Foucault publica en efecto *La voluntad de saber*, primer volumen de la incompleta *Historia de la sexualidad*, que sustituye al paradigma del deseo emancipatorio la tesis según la cual el sexo es principalmente un instrumento de control y ejercicio de la autoridad, la primera y fundamental manifestación de aquella *biopolítica* que estará luego en el centro de la sucesiva reflexión foucaultiana.¹¹

⁹ De acuerdo con él, a partir de Kant, con su revolución copernicana, la filosofía ha considerado que debe preguntarse cómo deben ser las cosas para ser conocidas, en vez de cómo son las cosas en sí mismas, cuyo final no ha sido otro que la afirmación de que no existe ni el objeto ni el sujeto, sino a lo sumo la relación. Cf. Ferraris, “Realismo por venir”, 57.

¹⁰ Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, 11. La biopolítica, para Foucault, es lo que entra a la vida y sus mecanismos “en el dominio de cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana”. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber* (México: Siglo XXI, 1977), 133.

¹¹ Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, 18.

Como instrumento desublimatorio, los posmodernos suelen usar la crítica de la moral nietzscheana, de acuerdo con la cual la diferencia entre bien y mal moral estriba en el ejercicio de la voluntad de poder.

Pero lo que parece sintetizar a la posmodernidad, y que en cierto modo sería el núcleo de las dos ideas anteriores, es la desobjetivación, a saber, “la idea de que la objetividad, la realidad y la verdad son un mal, e incluso que la ignorancia es una cosa buena”.¹² El nietzscheanismo ha promovido esta idea, pues afirma que la verdad no es otra cosa que un mito, una metáfora, o bien la manifestación de la voluntad de poder, de suerte que el saber no sería otra cosa que un instrumento de dominación. Esta tesis se combina con la radicalización del kantismo, propugnando que no hay acceso al mundo sino mediante esquemas conceptuales y representaciones, que en la posmodernidad se vuelve “construcción” de la realidad. La desobjetivación, formulada en términos emancipadores, deslegitima al saber humano. Al no haber realidad, sólo queda su construcción. La conjunción de estos tres elementos es denominada por el filósofo turinés como “realitysmo”, ligado al formato del *reality show*, tan en boga en estos tiempos. Se yuxtaponen programas diversos, se dramatiza un evento real transformándolo en semi-ficción, y se oniriza, de suerte que resulta casi imposible distinguir entre ficción y realidad, o entre ciencia y superstición.

Ferraris admite que el realitysmo no es un mero producto posmoderno, sino que se afianza en la ilusión propia del ser humano, en cuanto el hombre busca muchas veces mistificar a su conveniencia lo que le circunda. Pero esto puede ocasionar, como de hecho sucede en la posmodernidad, el sentimiento psicológico de que todo es banal; que todo es vanidad. Pero este desencanto es tildado, por Ferraris, como “mágico”, pues la posmodernidad —al considerar que lo que abre la herida es lo que puede cerrarla— ha creado un

anti-realismo mágico, una doctrina que atribuye al espíritu un dominio incontestado sobre el curso del mundo. Es contra este espíritu que con el cambio de siglo se ha volcado el realismo. Se trataba de restituir legitimidad, en filosofía, en política y en la vida cotidiana, a una noción que en la posmodernidad a su modo ha sido considerada una ingenuidad filosófica y una manifestación de conservatorismo político, ya que apelar a la realidad, en una época ligada todavía al medicinal eslogan *la imaginación al poder*, aparecía como el deseo de que nada cambiase, como una aceptación del mundo así como es. Treinta años de historia nos han enseñado lo contrario.¹³

¹² *Ibid.*, 20.

¹³ *Ibid.*, 26-27.

Este nuevo giro en filosofía, tildado de nuevo realismo, se decanta en varios sentidos. El primero de ellos es la más marcada inclinación realista de los filósofos actuales, dejando cada vez más de lado el giro lingüístico del siglo XX. Algunos de estos filósofos, sin caer en el posmodernismo, se dedicaron ya al “rol modelizante” de los esquemas conceptuales en sus relaciones con la experiencia. Ferraris considera que el paso de Putnam del realismo interno al realismo del sentido común (que mencionaremos en el apartado dedicado al realismo analógico de Beuchot) es un ejemplo de esto. Es también el caso de los realismos especulativos más recientes, como los de Meillassoux, Gabriel, Brassier, Harman, etcétera. Un segundo modo consiste en el retorno a la percepción, es decir, una recuperación de la estética como filosofía de la percepción y no ya de la ilusión, permite sostener una realidad independiente de los esquemas conceptuales.¹⁴ Un tercer modo es el giro ontológico, pues tanto la filosofía continental como la analítica relanzan la “ontología como ciencia del ser”:

Con el regreso de la ontología se ha, entonces, superado el comportamiento prevaletante en la filosofía de Kant y en lo subsiguiente, que propiamente de la ontología había tomado licencia sosteniendo que la filosofía debía dejar de ocuparse de los objetos (ahora de pertinencia sólo científica), renunciando al *nombre resonante de ontología* para limitarse a indagar, bajo *la modestia de una simple analítica del intelecto puro*, las condiciones de posibilidad del conocimiento de estos objetos (esto es, para tomar posición en pro o en contra de la ciencia).¹⁵

La apuesta de Ferraris se estructura en tres grandes líneas, a saber, la ontología (realismo), la crítica y el Iluminismo. Revisemos, pues, en qué consiste cada una de estas tres grandes líneas. En primer lugar, el filósofo piamontés sostiene que el ser posee sus leyes propias y es objeto de la ciencia filosófica denominada “ontología”.¹⁶ No es posible una manipulación de las leyes fundamentales que estudia la ontología; no son, nos parece, meros constructos, sino

¹⁴ “La percepción, como ampliamente he argumentado desde *El mundo externo* en adelante, vale cognitivamente no tanto por los conocimientos que positivamente puede ofrecernos (siempre tendencialmente expuestos al ensaño sensible), sino más bien por las resistencias”, Maurizio Ferraris, “Realismo positivo”, *Revista de Occidente*, núm. 385 (2013): 47.

¹⁵ Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, 29. De hecho, para este autor el posmoderno, al presuponer que se sitúa más allá de la distinción sujeto-objeto pero al mismo tiempo afirmando “que lo real o la objetividad se dan sólo en relación con un sujeto, introduce subrepticamente una tesis idealista y subjetivista”, Ferraris, “Realismo por venir”, 54. A veces el posmoderno sólo afirma la relación entre ambos polos, pero continúa negando su diferenciación esencial. Con su peculiar estilo, dice este filósofo: “Si en efecto hemos de creer a la tesis según la cual *no hay sujeto ni objeto sino sólo la relación*, nos vemos obligados a concluir que no existe ni el cliente en el restaurante, ni la ostra en su plato, sino únicamente un impersonal comer-la-ostra”. *Ibid.*, 56.

¹⁶ Cf. Maurizio Ferraris, *Ontología* (Nápoles: Guida, 2003).

estructuras precisamente independientes de los sujetos. Que el agua sea lo que es, es independiente de que exista el sujeto cognoscente; el agua ha sido agua y lo seguirá siendo aunque perezca el hombre. Que el agua baña es incorregible [*inemendabilità*]. Evidentemente esta postura se engarza con el giro ontológico ya mencionado. La filosofía posmoderna está atravesada por la falacia del “ser-saber” [*essere-sapere*] y por dos intuiciones, a saber, la del realismo, que consiste en afirmar la independencia de la realidad en relación a nuestros esquemas conceptuales (que el Chimbonazo tenga una altura de unos 6200 metros sobre el nivel del mar), y la del constructivismo o kantismo (no podemos expresar la altura del Chimbonazo al margen de nuestro lenguaje, conceptos, medidas, etcétera: la intuición sin concepto es ciega). El problema, para Ferraris, es que no haya alguna experiencia sin conceptos, como sostendría el kantismo.¹⁷

Como bien se sabe, Kant, para escapar del *impasse* entre racionalismo y empirismo, siendo que *grasso modo* el primero propone desconfiar de la experiencia sensible y el segundo fiarse definitivamente a ella, postula la estructuración de la experiencia a través de las categorías *a priori* de la razón. El precio que paga el kantismo es la postulación de que no es posible conocer la cosa en sí misma, sino sólo nuestra representación de ésta, a la que llama “fenómeno”.¹⁸ En último análisis, el fenómeno es construido, de ahí que el constructivismo visualice en Kant a su más preclaro precursor: conocido equivale a construido.¹⁹

Ferraris opone a esta concepción su “experimento de la chapata”. No consiste en otra cosa que en lo siguiente: un hombre le pide a otro que le pase la chapata que está sobre el mantel. Es algo banal, pero que demuestra que la

¹⁷ Cf. Maurizio Ferraris, “Resistance”, en *Positive Realism* (Croydon: Zero Books, 2015).

¹⁸ Ferraris propone desechar la noción de “fenómeno”, por su connotación kantiana, y quedarse más bien con el de “cosa”. Cf. Ferraris, “Realismo positivo”, 54 y ss.

¹⁹ “Al origen de la falacia ser-saber, entonces, hay argumento escalonado: 1° Los sentidos engañan (no son ciertos al 100%); 2° la inducción es incierta (no es cierta al 100%); 3° la ciencia es más segura que la experiencia, porque dispone de principios matemáticos independientes de los engaños sensibles y de las incertidumbres de la inducción; 4° la experiencia debe, entonces, resolverse en la ciencia (debe ser fundada por la ciencia, o mal que vaya, debe ser desenmascarada, como una *imagen* manifiesta y engañable); 5° desde el momento en que la ciencia es construcción de paradigmas, en ese momento también la experiencia será construcción, es decir, modelará el mundo a partir de los esquemas conceptuales. He aquí el origen de la posmodernidad”, Ferraris, *Manifiesto del nuovo realismo*, 38. En su propuesta de realismo positivo, Ferraris sostiene que en vez de partir del pensamiento se parta del ser, cf. Ferraris, “Realismo positivo”, 51. “La verdad y los objetos de la filosofía —para el segundo Schelling— son tanto más ciertos en cuanto que son *dados*, es decir, se imponen a la consciencia humana en vez de ser fabricados por ella”, como sostendría el constructivismo (de Kant, y antes, de Descartes). *Ibid.*, 52.

chapata, en cuanto tal, no depende de la construcción subjetiva para ser tal. Si un perro adiestrado toda vez que escucha “pásame la chapata” la trae, demuestra que no depende de esquemas conceptuales lo que es la cosa en sí, a pesar de la gran diferencia entre los cerebros del hombre y el perro. El gusano halla, con su sólo tacto, la chapata, o le da la vuelta o la escala, pero encuentra algo diverso al tapete. Lo mismo haría una hiedra, utilizando ciertamente “hacer” en un sentido muy amplio. Finalmente, la chapata, si existe realmente, es independientemente de que se le perciba actualmente, por cualquiera de los sentidos. Por ello, el realismo, además de afirmar la que las cosas existen, asegura que ser y saber no equivalen, o sea, que gnoseología (o epistemología) y ontología no son iguales. Hay diferencias entre ambas, y el construccionismo simplemente las obvia, según la falacia descrita por el filósofo turinés: “El constructivista sostiene que si el fuego quema, el agua baña y la chapata está sobre el tapete, depende de esquemas conceptuales”.²⁰ Que sea así se debe a “caracteres ontológicos”, no “epistemológicos”.²¹

De todas maneras, el nuevo realismo de Ferraris no es ingenuo, al sostener que hay residuos epistemológicos en la ontología, pero también que hay residuos ontológicos en la epistemología. Se trata de dos discursos, pero diferenciados. Así pues, la epistemología, como discurso, como *logos*, se articula de acuerdo con lo enmendable (lo que puede ser corregido), el mundo interno (los esquemas conceptuales), y es ciencia (lingüística, histórica, libre, infinita, teleológica); mientras que la ontología, o lo ontológico más bien, se refiere a lo inenmendable (lo que no puede ser corregido: el fuego quema), el mundo externo (en relación a los esquemas conceptuales), y se refiere a la experiencia (no necesariamente lingüística, no histórica, inenmendable, finita, no necesariamente teleológica).

La categoría central de la realidad, de acuerdo con esto, es la inenmendabilidad, que Ferraris define como

el hecho de que lo que tenemos delante no puede ser corregido o transformado a través del mero recurso a esquemas conceptuales, diversamente a cuanto sucede en la hipótesis del construccionismo. Esto, empero, no es sólo un límite, sino también una fuente. Lo inenmendable nos señala efectivamente la existencia de un mundo externo, no respecto a nuestro cuerpo (que es parte del mundo externo),

²⁰ Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, 45.

²¹ A final de cuentas parece que hay que apostar por la ontología. Hay quienes lo hacen por la gnoseología. Se trata de un problema como el del espejo: cuando me paro frente al espejo y percibo mi reflejo, ¿cómo saber que no soy yo el reflejo de quien se para delante, esto es, de alguien más?

sino también respecto a nuestra mente, y más exactamente respeto a los esquemas conceptuales con los cuales buscamos explicar e interpretar el mundo.²²

Se trata, más allá de cualquier teoría gnoseológica, de un rasgo fundamental de la realidad, que en nuestro caso preferimos llamar lo subsistente, pues cabría preguntarse si la idealidad, como categoría del ser, es igualmente inenmendable (la idea de hombre, por ejemplo, es inenmendable, pues es la misma idea siempre). Ahora bien, las cosas subsistentes poseen su propia consistencia independientemente de los esquemas conceptuales, interpretaciones, etcétera, que se hagan sobre ellas. En este sentido, hay independencia de objeto en relación al sujeto, y esta independencia es la que permite sostener la objetividad. Se trata, como para Wolfgang Metzger, de la realidad “encontrada” o la “física ingenua” de Paolo Bozzi: la realidad posee su propia estructura, y ésta es inenmendable, incorregible; no es posible cambiarla so pena de transformar al ente en cuestión.

De lo anterior, Ferraris deriva la distinción entre mundo interno y mundo externo. En efecto, este último se denomina con precisión externo porque lo es en relación a los esquemas conceptuales. Mas, para explicitar más su postura, el piemontés piensa que en ámbito de la percepción la inenmendabilidad se declina en tres polos. El primero es la autonomía de la estética respecto de la lógica. Existen contenidos no conceptuales, y estos provienen de manera efectiva de la percepción sensorial, que con mayor exactitud habría que llamar “sensación” o *sensatio*. Los sentidos externos, muchas veces, nos desilusionan al no presentarnos lo que queríamos (una ensalada verde, por más que mi voluntad lo apetezca, no tendrá el sabor de una carbonara). El segundo es la antinomia de la estética respecto de la lógica. De nueva cuenta, se trata de la explicitación del postulado anterior, de acuerdo con el cual los sentidos continúan actuando a su modo independientemente de la razón. El tercer modo es la autonomía del mundo respecto a los esquemas conceptuales y aparatos perceptivos. De nueva cuenta, explicita al postulado inicial, en el cual no aparecería tematizada por Ferraris la relación que hay entre ambas, o sea, cómo es que están relacionadas la razón y la sensibilidad. En este punto, el filósofo turinés afirma que la realidad “precede” a los esquemas conceptuales y aparatos perceptivos. En este sentido, aunque el sujeto pueda dudar de sus expe-

²² Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, 48. Comentando a Ferraris, Mario Ramírez escribe: “es necesario guardar una esfera ontológica donde cabe reconocer que hay hechos y cosas más allá de nuestras representaciones o interpretaciones, y a las que éstas se remiten o refieren”. Mario Ramírez, “Presentación del nuevo realismo”, en *El nuevo realismo...*, 24.

riencias, no puede dudar, tan radicalmente como diría el cartesianismo (y no tanto Descartes), de que hay algo.

De todo esto, Ferraris extrae que hay una crucial diferencia entre experiencia y ciencia. Una cosa es experimentar algo y, otra muy diversa, es hacer ciencia, esto es, buscar los principios de esa experiencia. ¿Por qué diferenciar nítidamente entre ambas? Ferraris piensa que los posmodernos la descuidaron, y es lo que los llevó a sostener tesis como “nada hay fuera del texto”, “del lenguaje” o de cualquier otra forma de saber. No puede negarse la importancia del lenguaje y la escritura, pues la ciencia requiere de dichos instrumentos para efectuar su labor, sobre todo de la documentalidad [*documentalità*].²³ Así pues, hay experiencia sin lenguaje y escritura pero no ciencia sin ellas. Esta documentalidad permite entender la historicidad de la ciencia, que va acumulando, con el paso de las investigaciones, más y mayor información. Lo cierto es que, en definitiva, es universal la experiencia, mas no así la ciencia. Ante cualquier argumento que considere que es una vuelta al positivismo más *naïf*, más bien se trata de una concepción de la filosofía que,

contra el positivismo que exalta la ciencia y contra el posmoderno que la reduce a una lucha entre intereses (pero al mismo tiempo la hace entrar incluso en los más minuciosos detalles de la experiencia y la naturaleza), propongo retomar la filosofía como puente entre el mundo del sentido común, de los valores morales y de las opiniones y el mundo del saber en general (porque no está sólo la física, sino también el derecho, la historia, la economía).²⁴

En este sentido es que la filosofía debe tener el carácter de “reconstructiva”. El realismo, que subraya la diferencia entre ser y saber, es el primer paso para criticar, en un segundo momento, a la realidad misma, esto es, para juzgar qué cosa es real y qué debe cambiarse de lo real, cuando hay injusticia en ella. Y aquí tal vez se encierra una de las tesis más interesantes de Ferraris, que retoma de Derrida (para quien la justicia es indeconstruible):

La justicia es lo indeconstruible no porque no tenga que ver con la ontología sino precisamente porque la ontología es lo inenmendable. Justamente porque hay un mundo real cuyas leyes son indiferentes a nuestras voliciones y cogitaciones, es posible que, en un mundo semejante, haya ciencia y justicia. En el realismo, entonces, se incorpora la crítica, al anti-realismo es connatural la aquiescencia, de los prisioneros de la caverna de Platón, que nos lleva hasta las ilusiones de los posmodernos. Así, el argumento decisivo para el realismo no es teórico sino

²³ Este concepto, montado sobre las hormas de Derrida, lo usa Ferraris para refutar la “intencionalidad” colectiva de John Searle. Cf. *Manifiesto del nuevo realismo*, 80-83.

²⁴ *Ibid.*, 59.

moral, porque no es posible imaginar un comportamiento moral en un mundo sin hechos y sin objetos.²⁵

Precisamente porque existe el mundo externo es que puede afirmarse que hay acciones justas o injustas, buenas o malas; son acciones que se plasman precisamente en el mundo externo. El mero hecho de pensarlas o imaginarlas no vuelven bueno o justo al sujeto. Pero, a pesar de ser sumamente interesante esta decantación del pensamiento de Ferraris, da la impresión de que no conoce, ni por asomo, la conceptualización de las principales teorías morales, como cuando intenta refutar la teoría de los derechos humanos o la ley natural y propone más bien el “atrito del reale” [“fricción de lo real”],²⁶ que vincula él mismo a la inenmendabilidad de lo real. Lo que habría que decir, más bien, es que debido a que se da este carácter inenmendable de la realidad, cada cosa tiene su propia naturaleza, a la cual debe responder el agente moral.²⁷ Así pues, si el gato posee en su naturaleza el carácter inenmendable de ser sensible, no parece justo infringirle un dolor sensible sin razón alguna (podría ser que se justifique ese dolor, como cuando requiere ser operado por un tumor).

De no ser así, entonces no se entendería la insistencia del mismo autor frente al deconstruccionismo que afirma la inexistencia de los hechos, en torno a la existencia de las cosas (las naturales, por ejemplo). De hecho, Ferraris propone la existencia de objetos naturales, que existen en el espacio y el tiempo independientemente de los sujetos; los objetos ideales, que compartirían la misma característica; y los objetos sociales, que existen en el espacio y el tiempo dependientemente de los sujetos. Es precisamente en el mundo de los objetos sociales donde las interpretaciones resultan ineludibles, pero son interpretaciones basadas en hechos,²⁸ como el acto de contraer matrimonio, el cual posee un evento o hecho, pero es socialmente construido en cuanto depende de la existencia del o de los sujetos para sostenerse. Y, precisamente por ello, se da la documentalidad, para registrar las interpretaciones que se hacen sobre estos objetos sociales. Esta documentalidad, o textualismo débil, no es sino el registro del objeto, o sea, el *atto iscritto* [acto escrito]: “débil en cuanto asume que las inscripciones son decisivas en la construcción de la realidad *social*, pero —diversamente de lo que se puede definir *textualismo fuerte*, practicado por los

²⁵ *Ibid.*, 63.

²⁶ En realidad resulta muy pobre lo que dice sobre este tema, al menos en su *Manifiesto del nuovo realismo*, 65-66.

²⁷ Cf. Jacob Buganza, *El ser y el bien* (Stresa: Edizioni Rosminiane Sodalitas, 2010).

²⁸ Nos parece que es lo mismo que Ramírez explica con estos términos: “no se puede concebir a los objetos sociales, y a las interpretaciones en general, como existiendo sin un soporte material mínimo”. Ramírez, “Presentación del nuevo realismo”, p. 25.

posmodernos— excluye que las inscripciones sean constitutivas de la realidad *en general*".²⁹ En este sentido, sólo el objeto social no existe fuera del texto; los objetos ideales y reales sí que existen fuera de él. Pero que el objeto social no exista fuera del texto no significa que sea pura liquidez, sino que se trata de objetos sólidos, por así decir. Son plenamente objetivos, y prueba de esto es que el mundo humano los considera en serio, como el dinero, la ciudadanía, los títulos universitarios, etcétera. Y en nuestra época, la tesis central de otros trabajos de Ferraris, que no examinaremos ahora, es que las realidades, esto es, la realidad social, se ha incrementado de manera exponencial a través de las nuevas tecnologías, como los teléfonos inteligentes, que registran todo y exigen mucho de los usuarios.

Por último, Ferraris recurre a una tercera falacia de la que, según él, echan mano los posmodernos, a saber, la de saber-poder. "Si el Iluminismo unía el saber con la emancipación, en la posmodernidad ha prevalecido la visión nietzscheana según la cual el saber es un instrumento de dominio y una manifestación de la voluntad de poder".³⁰ Es verdad que el conocimiento, y muchas veces el conocimiento científico en particular, tiene otro interés, pero, como dice Ferraris, esto no autoriza a dudar de los resultados de la ciencia. Luego de examinar una postura *naïf* y la de Foucault, al piemontés interesa sobre todo la versión de esta falacia expuesta por el pensamiento débil:

Quien sostiene que dispone de la verdad tiende a ser dogmático e incluso violento. Se trata de una tesis problemática, porque no tiene en cuenta al menos tres circunstancias: primero, que se trata de entender qué cosa se entiende con *verdad*, si se trata de la del místico o de la del docto racional (y por ello difícilmente violento, en virtud de su doctrina y racionalidad); segundo, que se puede tener verdad sin violencia y violencia sin verdad, y que, en consecuencia, del abandono de la verdad no se sigue el abandono de la violencia y la paz universal, sino sólo la superstición; tercero, que exactamente como no hay hechos, sólo interpretaciones, se puede siempre contraponer al pensamiento débil el argumento por el cual, si la explicitación del nexo entre violencia y verdad es una verdad, entonces el pensamiento débil se vuelve responsable de aquella misma violencia que condena.³¹

Ciertamente, Ferraris tiene como foco de atención a su maestro Vattimo. Pero también a Rorty. Este último propone que la verdad no sirve para nada, aunque sea bella, pero vista incluso superficialmente es falsa, pues no considera en la práctica el vínculo entre verdad y realidad. Como bien dice Ferraris,

²⁹ Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, 75.

³⁰ *Ibid.*, 87.

³¹ *Ibid.*, 90-91.

que cierto hongo envenena no depende de nuestro discurso, sino del hongo mismo. En realidad, se trata de una tesis violenta la falacia del saber-poder, porque, muchas veces, y esto la historia lo documenta, la realidad y la verdad han sido la protección de los débiles contra la prepotencia de los fuertes.³²

Propone, finalmente, retornar a la certeza, sea porque finalmente la realidad nos la otorga, sea porque es la verdad la que funda la real certeza.³³ Su apuesta se dirige hacia la Ilustración. Según Ferraris, ya a inicios de los ochenta, Foucault, Derrida y Lyotard proponían un retorno a la Ilustración. El que más le interesa en su *Manifiesto* es precisamente Foucault.

En la teoría del poder-saber había una reencarnación de la *Genealogía de la moral*, y se establecía una paradoja que está en el corazón del pensamiento de Foucault, así como en el de Nietzsche: se critica la verdad no por gustar de la mistificación, sino por el motivo contrario, por un amor a la verdad que quiere desenmascarar todo, incluida la verdad, restableciendo el mito. Un juego peligroso, porque ver en la verdad un efecto de poder significa justamente deslegitimar la tradición, que culmina con la Ilustración, para la cual el saber y la verdad son vehículos de emancipación, instrumentos de contrapoder y de virtud.³⁴

A diferencia de Nietzsche, cuyo enemigo parece ser Sócrates, el héroe de Foucault es precisamente el Sócrates muriente, el parresiasta por excelencia,³⁵ quien quiere decir la verdad, como testimonio personal. Desde la lectura de Ferraris, es una vuelta a la Ilustración, a los principios de la razón, los que Foucault y los otros padres de la posmodernidad encuentran al final de sus reflexiones. Ésta es, precisamente, la dialéctica de la posmodernidad, que viene a conducir a final de cuentas a un retorno a la razón, a la realidad, a la verdad.

El realismo analógico de Beuchot

Mauricio Beuchot se ha mantenido, a lo largo de su reflexión filosófica, en los marcos del realismo. A la hermenéutica analógica la visualiza, desde sus inicios, vinculada a la ontología. En este sentido, no se puede considerar posmoderno,

³² Cf. *Ibid.*, 96.

³³ No profundizaremos mucho en este concepto, que Ferraris trabaja retóricamente. Pero resulta curioso que mencione a Rosmini, de quien escribe: "Y propiamente en nombre de la verdad deberemos observar que la promesa de certeza, tal vez el *adorar, gozar y callar* con el cual un gran filósofo, Antonio Rosmini, ha cerrado la propia experiencia terrena, da paz. Pero es verdad que la paz, como decía Kafka, es lo que se augura a las cenizas". *Ibid.*, 106.

³⁴ *Ibid.*, 108-109.

³⁵ Cf. Jacob Buganza, *Fragmentos filosóficos* (Córdoba, Ver.: Verbum Mentis, 2004), 30-35.

aunque sí influenciado por algunas de las tesis que caracterizan a dicho movimiento. En los años más recientes, e inscribiéndose en el neo-paradigma filosófico del nuevo realismo, Beuchot encaja su propuesta filosófica. La evidencia más fehaciente de esto es la publicación, en coautoría con José Luis Jerez, del *Manifiesto del nuevo realismo analógico*.³⁶ Para el filósofo coahuilense, el realismo, que él caracteriza de analógico, sostiene la idea factual de la existencia de una realidad independiente de nosotros³⁷ (es lo que John Searle denomina *External Realism*),³⁸ y de que se da una “ontología autónoma” respecto a nuestro sistema interpretativo y representacional del mundo. Beuchot y Jerez se inscriben, como Ferraris, en la pretensión de “restablecer un realismo”, y sostienen posiciones que

se oponen a formulaciones antirrealistas fuertemente ligadas al pensamiento posmoderno, a la idea de que la realidad es socialmente construida, cosa que la volvería manipulable a placer; o sea, que las nociones de verdad y objetividad son vacías, meras construcciones, y, cosa todavía peor, constructos nocivos para una sociedad que se cree democrática.³⁹

Es importante notar cómo Beuchot y Jerez manifiestan, desde este párrafo inicial, la importancia de sostener un realismo, no sólo desde el punto de vista teórico, que es más acorde al sentido común, sino sobre todo desde el punto de vista práctico. Las consecuencias de las teorías filosóficas se hacen sentir en el actuar político y moral. Ante la fuerte crisis en la que vivimos hoy en día, lo cual hace patente que algo no está funcionando, es lo que vuelve necesario

³⁶ Sólo hemos podido acceder a la edición italiana, gracias a la gentileza del propio Beuchot. Los datos del libro son: Mauricio Beuchot y José Luis Jerez, *Manifiesto del nuevo realismo analógico* (Milán: Mimesis, 2015).

³⁷ Esta tesis la sostiene Beuchot, al menos, desde su libro *Sobre el realismo y la verdad en el camino de la analogicidad* (México: Universidad Pontificia de México, 1998).

³⁸ A nuestro juicio, Searle esquematiza su tesis al plasmar que, suponiendo que el realismo externo es verdadero, “1° Entonces existe un mundo real, independientemente de nosotros y nuestros intereses. 2° Si existe un mundo real, entonces hay un modo en que el mundo es. Hay un modo objetivo en el que las cosas son en el mundo. 3° Si hay un modo en el que las cosas son en el mundo, entonces debemos estar capacitados para decir cómo son. 4° Si decimos cómo son las cosas, entonces decimos que son objetivamente verdaderas o falsas dependiendo del éxito o fracaso que tengamos al decir cómo son”. John Searle, *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World* (Nueva York: Basic Books, 1999), 15. Esto no quiere decir que no haya construcción del sujeto y, por tanto, construcción intersubjetiva o social. El término “bachiller” es construido socialmente, aunque con cierta base (haber demostrado el dominio teórico sobre un área del saber, por ejemplo); pero que los hongos venenosos tienen la propiedad de destruir al organismo viviente que se alimenta de ellos, no es mera construcción social.

³⁹ Beuchot y Jerez, *Manifiesto del nuevo...*, 9.

replantear lo que en la teoría se ha propuesto. La posmodernidad, al proponer que todo es mera interpretación, mera construcción, hace manipulable la actuación moral y política, de manera que distinciones básicas como bien y mal, correcto e incorrecto, justo e injusto, se vuelven superfluas en teorías de dicho cuño. Por tanto, es necesario recuperar estas distinciones teóricas para que tengan repercusiones prácticas. Si las cosas no van bien, es de locos, dice el dicho, continuar haciéndolas; es más bien prudencial replantearlas para obtener otros resultados.

Ahora bien, el realismo distingue entre la ontología y la gnoseología (o epistemología, como suele decirse). Pero esta distinción no es separación tajante. El realismo analógico postula que hay un punto de unión o punto nodal entre ambas formas del ser. “Existe, como ya hemos dicho, una realidad independiente de nuestra mente. Esta realidad no es empero captada en su inmediatez, sino a través de una mediación epistémica, hermenéutica, que se da siempre al interior de un contexto específico, social, cultural”.⁴⁰ Esta puntualización es importante y es algo que hace ver la necesidad de un realismo que ha pasado por la criba o tamiz de la hermenéutica. Por ello, nos parece, no se trata de un realismo ingenuo, sino que el realismo analógico ha asumido la prueba de la hermenéutica y la asume como parte natural del proceso gnoseológico. Empero, y a diferencia de la posmodernidad, tomada en bloque, el realismo analógico considera que la realidad no es mera construcción epistémica y social, sino que tiene una consistencia propia. “Defendemos, por tanto, la rehabilitación o recuperación de una ontología para la hermenéutica actual, la cual, sin algún fundamento o base que la sostenga, conlleva el riesgo de perderse en un mero equivocismo”.⁴¹

Nos parece que es verdad que el nihilismo de la posmodernidad permite librarnos del univocismo de la modernidad, pero también un nihilismo por sí mismo, o buscado por él sin una construcción ulterior, es igual o más nocivo que el univocismo. Por ello, luego del tamiz de la posmodernidad y la hermenéutica, es precisa la reconstrucción; de la deconstrucción es necesario dar paso a la construcción. Por ello es que un realismo de cuño analógico propugna una recuperación de la ontología (Beuchot incluso llega a hablar de una “nueva metafísica”).⁴² “Es un tipo de realismo que busca recuperar las nociones

⁴⁰ *Ibid.*, 10.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibid.*, 15; cf. 30-31. Ciertamente hay autores al interior de nuevo realismo que sólo pretenden la rehabilitación de la ontología, no así de la metafísica. Sin embargo, nos parece que la posición de Beuchot puede verse engrosada con posturas con la de Possenti, que apuestan también por una vuelta a la metafísica en estos términos: “*Il realismo di cui parlo è a pieno arco, capace di interessare i più svariati domini del sapere, compresi quelli delle scienze che per loro natura sono*

de objetividad, verdad como adecuación o correspondencia, y una ontología y metafísica fuerte, en contraste con el pensamiento débil, típico de la posmodernidad”.⁴³ La posmodernidad, que ha sido caracterizada por Vattimo como un pensamiento débil, pretende una ontología igualmente débil;⁴⁴ una ontología equívoca, que rechaza las nociones de verdad y objetividad. En efecto, Vattimo pretende superar la noción de verdad como *adaequatio intellectus et rei* [adecuación del intelecto y la cosa], que significa la correspondencia de la adecuación con un orden real, pues lo entiende en términos de imposición “a la razón y al cual ésta debe conformarse”.⁴⁵ Pero si efectivamente hubiera una suerte de violencia sobre la razón, ¿qué sucedería con los principios morales? ¿No tienen ellos su fundamento en la realidad, aunque sean esencialmente ideales? Por ello es que una postura equivocista, o excesivamente

intimamente realiste; ma tale realismo è in specie un realismo metafisico che non rigetta il rapporto con la metafisica, e che è proprio della filosofia dell'essere e di quell'ampia tradizione del pensiero cristiano che ha tenuto fermo il nesso con l'ontologia. Potremmo chiamarlo anche realismo classico non nel senso che voglia rinchiudersi nel passato, ma in quello che è capace di farsi intendere in tutte le epoche. Il tragitto proposto per il pensiero postmoderno potrebbe allora suonare: dal nichilismo teorético alla metafisica dell'essere” [“El realismo del que hablo es de arco completo, capaz de afectar a muchos dominios diferentes de conocimiento, incluyendo las ciencias que por su naturaleza son íntimamente realistas; pero este realismo es una especie de realismo metafísico que no rechaza la relación con la metafísica, y que es propia de la filosofía del ser y de la amplia tradición del pensamiento cristiano, que ha mantenido firme en vínculo con la ontología. También podríamos llamarlo realismo clásico, no en el sentido de que quiere encerrarse en el pasado, sino que es capaz de hacerse entender en todas las épocas. La ruta propuesta para el pensamiento postmoderno, entonces, podría caracterizarse así: desde el nihilismo teórico a la metafísica del ser”]. Vittorio Possenti, *Il realismo e il fine della filosofia moderna* (Roma: Armando, 2016), 8.

⁴³ Beuchot y Jerez, *Manifiesto del nuovo...*, 15.

⁴⁴ Cf. Franco Volpi, “Nihilismo e decadenza in Nietzsche”, en *Il nichilismo* (Roma / Bari: Laterza, 2009). En el caso de Vattimo, se trata de un pensamiento que permite la emancipación de los núcleos “duros” de la realidad. Cf. Gianni Vattimo, *Nihilismo y emancipación* (Barcelona: Paidós, 2004).

⁴⁵ Gianni Vattimo, *Addio alla verità* (Roma: Meltemi, 2009), 19. Vattimo considera que estas nociones dependen del poder impuesto despóticamente. Pero, en realidad, no llega a apresarse su tesis, como cuando argumenta en contra de la guerra en Irak, afirmando la presencia de principios morales, como la fraternidad entre los hombres. Concluye diciendo: “*La verità come assoluta, corrispondenza oggettiva, intesa come ultima istanza e valore di base, è un pericolo più che un valore. Conduce alla repubblica dei filosofi, degli esperti, dei tecnici, e al limite allo Stato etico, che pretende di poter decidere quale sia il bene vero dei cittadini anche contro la loro opinione e le loro preferenze*” [“La verdad como absoluta correspondencia objetiva, entendida como última instancia y valor de base, es un peligro más que un valor. Conduce a la república de los filósofos, de los expertos, de los tecnólogos, y finalmente al Estado ético, que pretende poder decidir cuál es el verdadero bien de los ciudadanos, incluso contra la opinión y preferencias de éstos”]. *Ibid.*, 25.

posmoderna —como la de Vattimo— termina por debilitar la moralidad misma. No sin razón escribe Beuchot que ésta

es la situación filosófica en la cual nos deja el filósofo italiano que, junto a Rorty, se ha dedicado a la misión de minar las estructuras de la modernidad, entre las cuales están la pretensión de verdad y objetividad, así como las humanísticas: un comportamiento que conlleva el riesgo perenne de desfogar en un relativismo excesivo y que, por tanto, siempre me ha parecido muy riesgoso.⁴⁶

Ante el anti-realismo que se encierra en la posmodernidad, Beuchot propone el realismo analógico. Es precisamente la postura que se esperaría de una hermenéutica analógica, pues ésta siempre ha pretendido la construcción de cierto realismo, y por ello se suma a los recientes esfuerzos de los neo realistas, sobre todo de Maurizio Ferraris y Jean Grondin (quien recupera el realismo, esto es, la ontología y la metafísica desde la hermenéutica de Gadamer). En este sentido deben entenderse estas líneas: “La hermenéutica conduce a la ontología, pero la ontología es la base de la hermenéutica misma, le da su soporte para poder obtener objetividad y verdad, es decir, para que tenga realismo. Es el realismo que necesitamos todos, por mínimo que sea”.⁴⁷

Así pues, para esta modalidad de realismo es posible conocer la verdad, tanto de los textos, es decir, el sentido de estos, así como de la realidad, o sea, la referencia.⁴⁸ El conocimiento se da en la interacción entre el sujeto y el obje-

⁴⁶ Beuchot y Jerez, *Manifiesto del nuovo...*, 19. Este riesgo está en la practicidad, pues que la ontología débil no permite acceder a la cuestión ética o a los derechos humanos. Cf. *Ibid.*, 31.

⁴⁷ *Ibid.*, 26. El realismo está más allá de la hipótesis. Es un hecho que el mundo no es completamente moldeable y se resiste a nuestros propios esquemas conceptuales. El hongo venenoso, por más que un constructivista sostenga lo contrario, será dañino para su funcionamiento orgánico si es que lo ingiere.

⁴⁸ Dentro de la filosofía de Beuchot el término “referencia” es muy amplio y requeriría un trabajo especial dilucidarlo. Pero para fines de este documento, baste tener en cuenta que, para él, “La parte más realista de este realismo se dirige hacia la referencia y la metonimia, siendo esta última el camino lingüístico que tiende y conduce a la referencia, la cual nos une a la realidad, conservando, por tanto, el realismo necesario. La parte analógica o poética de este realismo, en cambio, se refiere al sentido y la metáfora. Empero, no separa completamente la metáfora de la realidad y de la referencia, sino, como para Ricoeur, busca encontrar una referencia para la metáfora, o una referencia metafórica”. Beuchot y Jerez, *Manifiesto del nuovo...*, 53. Lo cierto es que la metáfora tiene una gran función dentro del conocimiento, pero no debe perderse la metonimia, la referencia. Por ello Sokol y otros aseguran: “No tenemos nada en contra del intento de establecer analogías entre distintos campos del pensamiento humano, todo lo contrario: mostrar la existencia de una analogía válida entre dos teorías puede con frecuencia ser útil para el desarrollo posterior de ambas. Sin embargo, en este caso nos hallamos, a nuestro modo de ver, ante analogías entre teorías establecidas (en ciencias naturales) y teorías excesivamente vagas como para ser verificadas empíricamente (por ejemplo, el psicoanálisis lacaniano). Uno no puede evitar la

to; por ello, afirma Beuchot, “se puede aceptar una mente que elabora el mundo con marcos conceptuales, pero que ese mundo tiene ya cierta estructura, de acuerdo con el cual se puede recuperar la verdad correspondentista”.⁴⁹ Pero además es posible conocer las consecuencias prácticas, morales y políticas. Por ello, en el ámbito gnoseológico esta postura defiende que se puede conocer el sentido y referencia de los textos, sea como coherencia, correspondencia y consenso intersubjetivo. Y esto es así porque la verdad, como enseña la semiótica, puede ser sintáctica, semántica y pragmática.⁵⁰ Y en el ámbito ontológico,

sospecha de que la función de esas analogías es ocultar las debilidades de la teoría más vaga”. Alan Sokal y Jean Bricmont, *Imposturas intelectuales* (Barcelona: Paidós, 1999), 28. Sokal mismo propugna por una vuelta al realismo, en donde la evidencia, como para Boghessian, juega un papel esencial. Cf. Alan Sokal, *Más allá de las imposturas intelectuales* (Barcelona: Paidós, 2009).

⁴⁹ Mauricio Beuchot, *Epistemología y hermenéutica analógica* (San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2011), 23. Algunos filósofos del nuevo realismo parecieran rechazar esta idea, en el sentido de que reniegan del correlacionismo, como es el caso de Quentin Meillassoux. Según este filósofo, es imposible separar lo subjetivo de lo objetivo, de manera que en el conocimiento sería imposible establecer la parte que es dada al sujeto de la que éste aporta. No sé ve por qué razón habría que rechazar la diferenciación, al menos mental, de lo objetivo y lo subjetivo. Sin embargo, Meillassoux parece suponerlo, como cuando habla de la objetividad en términos matemáticos, es decir, que lo que es matemáticamente expresable corresponde al objeto. Cf. Quentin Meillassoux, *After Finitude* (Londres: Continuum, 2008), 3. Por otro lado, este filósofo francés pretende elevar, a rango metafísico, la contingencia, rechazando, por ejemplo, el argumento ontológico, tal como fuera concebido por Descartes y refutado por Kant. Sustituye el principio de razón suficiente de Leibniz por el principio de “irrazón”, a saber, que no hay ninguna causa necesaria, sino que todo es contingente. Debido a esto, se deduciría que la posibilidad es absoluta: “Bajo esta concepción del devenir absoluto, Meillassoux ofrece una nueva concepción de la *posibilidad*, donde ésta ya no puede cerrarse en torno a un principio o condición, a un límite. *Todo es posible, todo puede ser*. Tales consecuencias se siguen rigurosamente de una ontología de la contingencia absoluta. Incluso las leyes de la naturaleza, las leyes del devenir pueden cambiar, en un metadevenir que Meillassoux designa como el hipercaos o supercaos, que no significa el caos absoluto sino un supracaos que lo mismo da lugar a constancias y permanencias (regularidades o estabilidad) que a cambio e inestabilidad total”, Ramírez, “Presentación del nuevo realismo”, 18. Aplicada esta tesis al caso del triángulo cuadrado, de las páginas 31-32 de la versión inglesa de *Après la finitude*, resultaría que no es subsistente pero sí en cierta forma pensable, aunque se piense como inexistente. Pero esto es, en realidad, absurdo: un triángulo cuadrado es definitivamente impensable porque las propiedades del triángulo, o su esencia, no es compatible con la del cuadrado. No puede pensarse, aunque fuera como inexistente. Del mismo modo, la tesis de Meillassoux pretende ser absoluta, pues la contingencia sería necesaria, en términos tradicionalmente metafísicos.

⁵⁰ “El sentido, a nivel sintáctico, la referencia, a nivel semántico, y la intención, a nivel pragmático, se reúnen todas en el nivel más elaborado (pues lo más puede lo menos), están presentes en el último, que es el pragmático. Al nivel sintáctico, se ve el sentido; al nivel semántico, se supone el sentido y a partir de éste se va a la referencia; a nivel pragmático, se suponen los dos anteriores y se añade el uso, intención o consenso; y la hermenéutica coincide con la pragmática, de modo que en la hermenéutica se ven el sentido, la referencia y el uso o intención. Todas las dimen-

“podemos efectuar una distinción entre los objetos naturales (como las montañas), que están en el espacio y en el tiempo independientemente de los sujetos; los objetos ideales, que están fuera del espacio y el tiempo independientemente de los sujetos; los objetos sociales, como los contratos, las instituciones, etcétera, que están en el espacio y el tiempo y dependen de los sujetos”.⁵¹

En varios trabajos el hermeneuta coahuilense se ha detenido a exponer su postura sobre la verdad. Recupera, pues, de la semiótica la tripartición antedicha. Pero al recuperar la noción de verdad como adecuación, hay que enfrentarse con la noción hermenéutica heideggeriana de ἀλήθεια.⁵² El enfrentamiento,

siones del signo o de la significación se reúnen, pues, en la hermenéutica”. Beuchot, *Epistemología y hermenéutica analógica*, 49-50.

⁵¹ Beuchot y Jerez, *Manifiesto del nuovo...*, 47.

⁵² La verdad como des-encubrimiento en Heidegger, a diferencia de la *adaequatio*, no tiene referencia, correspondencia. Ser verdadero vendría a ser ser-desencubierto, en pasar de un estado de ocultamiento a la presencia, a la luz, a la *Lichtung*. Cf. S. J., McGrath, *The Early Heidegger and Medieval Philosophy* (Washington, D. C.: The Catholic University of America, 2006), 81. Resulta curioso, y preciso tenerlo presente, como lo hace notar Ferraris, cómo es que la *adaequatio* esté presente, aun sin leer a Aristóteles, mientras que la ἀλήθεια no lo esté, siendo ésta más originaria que aquélla. Cf. Maurizio Ferraris, *La hermenéutica* (Madrid: Cristiandad, 2004), 59. Grondin, por su parte, sostiene con mucha solvencia que la fusión de horizontes gadameriana es una versión hermeneutzada de la *adaequatio rei et intellectus*, y concluye de esta manera: “Je terminerai par une dernière suggestion, mais qui aura porté tout ce qui précède. Même si Gadamer ne le dit pas non plus expressément, il me semble que la fusion des horizons peut être entendue comme l’expression gadamérienne de ce que la tradition appelait l’adæquatio rei et intellectus, dans ce qui était la définition classique de la vérité. C’est une définition qui a, à mon sens, beaucoup à voir avec la fusion d’horizons et avec Gadamer. Dans les termes de Gadamer, l’adæquatio rei et intellectus devient la fusión de la chose (res) et du comprendre (l’équivalent du latin intellectus). La seule différence est que Gadamer parle moins d’adéquation que de fusion. Mais la différence est en vérité ténue. C’est qu’il ne s’agit pas pour Gadamer de mesurer la correspondance de la compréhension à un être qui en serait coupé, mais de penser une vérité plus ancienne encore que cette adéquation entre l’intelligence et la chose (à laquelle il ne renonce par ailleurs jamais dans son oeuvre). Cette vérité plus originaire, et qui rend possible l’adéquation de la pensée et de la chose, est celle du langage lui-même (et qu’il appelle parfois la «vérité du mot») dans sa capacité de découvrir des choses elles-mêmes. C’est en ce sens que l’herméneutique de la fusion des horizons se veut une phénoménologie, une découverte du mode de donation des choses et des choses telles qu’elles se donnent”. Jean Grondin, “La fusion des horizons. La version gadamérienne de l’adæquatio rei et intellectus?” [“Voy a concluir con una sugerencia final, que tenga en cuenta todo lo anterior. Aunque Gadamer no lo diga expresamente, creo que la fusión de horizontes puede ser entendida como la expresión gadamereana de lo que llama la tradición adæquatio rei et intellectus, en lo que fue la definición clásica de la verdad. Es una definición que, en mi opinión, tiene mucho que ver con la fusión de horizontes y Gadamer. En palabras de Gadamer, la adæquatio rei et intellectus se convierte en la fusión de la cosa (res) y del comprender (el equivalente latino de intellectus). La única diferencia es que Gadamer habla menos de la adecuación que de la fusión. Pero la diferencia es verdaderamente tenue. Para Gadamer la tarea no consiste prioritariamente en

en el caso de Beuchot, que en buena medida sigue a Franco Volpi, Maurizio Ferraris, Jean Grondin y Ramón Rodríguez, consiste en sostener la complementariedad de ambas nociones de verdad. De hecho, la verdad como ἀλήθεια o acontecer no es otra cosa que la verdad ontológica, esto es, la verdad del ser. La verdad como adecuación se apoya, con su manifestación en el juicio, sobre la verdad del ser. “El juicio verdadero dice la cosa tal como es, dice el modo en que aparece en el juicio y éste coincide con el modo de aparecer de ésta. Esa verdad apelativa, apofántica, no es sino la continuación de la verdad originaria: la apelación es el desenvolvimiento de la desvelación”.⁵³ La verdad, como el ser, se dice de muchas maneras; y el ser se desvela, se desencubre de infinitas maneras, aunque no de todas, pues el no-ser no puede ser el ser al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto. Lo fundamental, para Beuchot, consiste en lo siguiente:

Una hermenéutica analógica puede conservar una noción de correspondencia o adecuación que sea complementaria de la noción de verdad como descubrimiento. Precisamente el descubrimiento o des-encubrimiento que se realiza al captar la verdad es el de la correspondencia de la interpretación con el texto interpretado, la verdad textual. Se descubre la adecuación de la interpretación con el texto en cuestión (la cual nunca es completa o unívoca). De otra manera, si no es la verdad que se encuentra en la relación de la interpretación con el texto, sería una verdad ontológica, habida en la relación del texto con el intérprete; pero aquí requerimos de una verdad gnoseológica o epistémica, pues se trata de las condiciones de nuestro conocimiento y comprensión de los textos, donde se juega la verdad de nuestras interpretaciones. Pretender la pura correspondencia, o una correspondencia pura, tendría visos de univocidad, y ésta es inalcanzable. La verdad como puro descubrimiento correría el peligro de la equivocidad, pues estaría supeditada a los intereses e incluso caprichos del intérprete, que podría ver, fenomenológicamente, diversos des-encubrimientos como perspectivas irreductibles. Pero una correspondencia o adecuación analógica basta para evitar la pretensión de la univocidad, y además para frenar el vertiginoso remolino de las perspectivas de mostración, los contextos de descubrimiento, que pueden fugarse y fragmentarse, dejándonos sin conocer la verdad del texto.⁵⁴

medir la correspondencia del entendimiento en relación a un ser en concreto, sino que piensa en una verdad más antigua que la que se da entre el intelecto y la cosa (a la cual nunca renuncia en su obra). La verdad más original, y que hace posible la adecuación del pensamiento y la cosa, es la del lenguaje mismo (que a menudo llama la “verdad de la palabra”) en su capacidad para descubrir a las cosas mismas. Es en este sentido que la hermenéutica de la fusión de horizontes se vuelve una fenomenología, un descubrimiento del modo de donación de las cosas y de las cosas tales que ellas se donen”. *Archives de Philosophie*, LXVIII/3 (2005), 417.

⁵³ Beuchot, *Epistemología y hermenéutica analógica*, 46.

⁵⁴ *Ibid.*, 50-51.

Igual de importante resulta que el realismo analógico se decante por una recuperación de las esencias y las causas, aunque sin las pretensiones de rigidez que les da la filosofía analítica, pero igualmente sin la debilidad o, en su caso, nulidad (nihilismo) que les otorga la filosofía posmoderna. También, más allá del relacionismo propio de la posmodernidad, Beuchot recupera la noción aristotélica de substancia, pues aunque resulte cierto que las relaciones determinan estructuras, las relaciones se dan entre cosas, o bien entre substancias; no hay relación sin substancia. De hecho, en la filosofía anglosajona reciente hay otros filósofos que comparten la misma intención. Por ejemplo, la substancia es entendida por Lowe como un particular que no depende fuertemente [*strongly*] para existir de alguna otra cosa, entendiendo “fuertemente” en términos de identidad-dependencia. Una substancia, en dichos términos, no depende de otra cosa para ser lo que es.⁵⁵ Y al defenderse la substancia, se recupera la noción de sujeto, que es donde se unen substancia y causa. De hecho, para Lowe, la persona es una substancia psicológica, pero no en términos cartesianos, sino más bien aristotélicos.⁵⁶ En este mismo sentido, el filósofo coahuilense plantea la recuperación de una suerte de metafísica a la usanza aristotélica.⁵⁷

En su libro *Epistemología y hermenéutica analógica*, el filósofo coahuilense es muy explícito en su recuperación de Aristóteles (cosa que lo acerca, por cierto, a Putnam y a Lowe, como hemos visto), pues, como lo haría el estagirita, puede admitirse que el mundo posee una estructura básica, aunque ciertamente no terminada o acabada, y lo que entiende por esta estructura básica no es otra cosa que afirmar que el mundo tiene

ciertas categorías que son indispensables, como substancias, cantidad, relación que son un límite a la constructividad, que le oponen reacción; pero hay otras categorías

⁵⁵ Cf. E. J. Lowe, *The Possibility of Metaphysics. Substance, Identity, and Time* (Oxford: Clarendon Press, 1998). Lowe sostiene un pluralismo ontológico, pero rechaza un relativismo del mismo cuño. Hay una sola realidad, pero ésta implica una multiplicidad de elementos de ser. Cf. E. J. Lowe, *The Four-Category Ontology* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 195 y ss. Esto tiene repercusiones indiscutibles en la filosofía práctica, pues la noción metafísica de agencia, esto es, de causa, o de que una substancia sea causa de algo, es la que permite fundamentar la agencia moral. Más allá de la noción de “evento” (la bomba causó que el puente colapsara), la substancia es “causa” en sentido más pleno (metafísicamente, Dios sería Causa plena). La substancia posee poderes causales y, en el caso de los entes inteligentes, o substancias inteligentes, responsabilidades. Cf. Lowe, E. J., *Personal Agency. The Metaphysics of Mind and Action*, Oxford University Press, Oxford, 2008, 222pp.

⁵⁶ Cf. E. J. Lowe, *Subjects of Experience* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 14-51.

⁵⁷ Cf. Beuchot y Jerez, *Manifiesto del nuovo...*, 55.

o conceptos que tienen que ser contruidos no sólo por el cognoscente, sino por la sociedad misma, como *soltero* o *bachiller*, en el ejemplo de Putnam; pero, como objeta él mismo a Goodman, si el concepto de *soltero* puede depender de nuestra constructividad, el de astro no, al menos no tanto.⁵⁸

Nos parece que la posición del filósofo coahuilense se aclara al discutir su postura con la diversidad de posiciones que Hilary Putnam ha adoptado a lo largo de su amplia trayectoria filosófica. Sobre todo Beuchot estima que la última de estas posiciones, que sería el realismo del sentido común [*commonsense realism*] se acerca al realismo analógico. En efecto, de una primera etapa de realismo metafísico, demasiado rígido y cercano a la univocidad, Putnam se autocritica y defiende, a la postre, un realismo interno, muy a la usanza kantiana,⁵⁹ que lo conduce al construccionismo equivocista. Mas Putnam, con el *commonsense realism*,⁶⁰ viene a defender la subsistencia de la realidad y su mitigada independencia de los esquemas subjetivos. Pero no le es suficiente a Beuchot, y aclarando, como se decía, su postura, escribe que

a las clases naturales corresponden esencias, que son sólidas por ello Putnam decía que se indican mediante designadores rígidos. Los nombres de las esencias son designadores rígidos, que designan rígidamente, porque no pueden prestarse a equívocos. Esto pone un límite al relativismo. Al interior de este relativismo moderado, o no excesivo, hay algo de absoluto, o sea, las esencias; éstas limitan al relativismo, que de otra manera correría el riesgo de no detenerse nunca.⁶¹

Pero, ¿en qué radica la analogicidad de este realismo? En que se sitúa a medio camino entre el realismo unívoco, que no implicaría gradaciones en realidad y que, a nuestro parecer, rechazaría cualquier intervención del sujeto en la construcción de la realidad, sobre todo social; y en el equivocismo, al que Beuchot critica fuertemente cuando afirma que “contendría en su interior una contradicción irreductible: sería, en efecto, un realismo construido meramente con la fantasía y el sentimiento o la emoción”.⁶² El realismo analógico es pro-

⁵⁸ Beuchot, *Epistemología y hermenéutica analógica*, 23. Empero hay que decir que el concepto de soltero no es totalmente construido, pues tiene por base un hecho, a saber, que no haya un contrato matrimonial actual en el objeto del cual se predica dicha esencia.

⁵⁹ Cf. Dermot Moran, “Hilary Putnam and Immanuel Kant: Two Internal Realist?”, *Synthese*, CXXIII/1 (2000): 65-104.

⁶⁰ Cf. Hilary Putnam, *Naturalism, Realism, and Normativity* (Cambridge: Harvard University Press, 2016).

⁶¹ Cf. Beuchot y Jerez, *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, 78.

⁶² *Ibid.*, 51. Para obtener un esquema simplificado de la gnoseología que está a la base de la teoría de Beuchot, basta con retener que el conocimiento se da cuando el hombre y el mundo se encuentran; cuando hay, diríamos, entrecruces. No puede negarse el papel de los esquemas

porcional; admite cierto relativismo, pues admite la intervención de la inteligencia, la imaginación y el sentimiento. En consecuencia, el realismo analógico no niega la *póiesis*, sino que la considera como parte esencial de su gnoseología, pero así también con la *praxis* (aunque Beuchot parece implicar esta última en su noción de *póiesis*). Y es que, para este autor, al introducir la noción de *póiesis* se hace entrar en el discurso gnoseológico el papel de la imaginación y el sentimiento, que se concretiza en la “razón *phronética*” o “simbólica”. En este sentido es que puede concederse al realismo analógico que sea un realismo del conocimiento y la *praxis*; sobre todo, en este último campo, que sea un realismo abierto pero con restricciones o límites.⁶³

Como puede apreciarse, Beuchot propone, por decirlo así, aprender la lección de la posmodernidad, que pone énfasis en la imaginación, los sentimientos y emociones. Pero tampoco hay que sobrevalorarlos y despojar a la filosofía del entendimiento, esto es, de la racionalidad, que es el entendimiento en movimiento. Lo cual implica, a su vez, no despojar a la filosofía del proceder válido de la racionalidad, que es la lógica. Y desde el punto de vista del realismo, consiste en asumir que no todo conocimiento es algo socialmente construido, como ha afirmado con razón Paul Boghossian,⁶⁴ La lección que debe asumirse de la posmodernidad consiste en ampliar el horizonte gnoseológico, asumiendo que la misma racionalidad implica o, mejor, convive con elementos sentimentales. En una pasaje sumamente significativo, escribe Beuchot:

Un realismo analógico —que, esto es, busca abrirse a la imaginación y no sólo a la razón; a los sentimientos y no sólo al intelecto; a lo metafórico y no sólo a lo metonímico— necesita del procedimiento de la analogía, ya que la metáfora se apoya en la semejanza (según Aristóteles y Jakobson) y la fantasía es análoga a

individuales conceptuales, culturales, etcétera, que, al momento de entrar en contacto con lo realidad, la vuelven realidad conocida, amada, odiada, etcétera. Pero lo que se echa de menos en esta teoría gnoseológica es la explicitación de la idea de ser como horizonte omniabarcante de todo conocimiento y apetencia; a la teoría del realismo analógico hace falta sostener, de manera más consistente y explícita, que todo conocimiento está mediado por la idea de ser, la cual, al ser en efecto analógica, da pie para sostener una gnoseología analógica como la que sostiene Beuchot. Hace falta, en definitiva, tematizar la importancia de la idea de ser que intuye el hombre, en el sentido de horizonte último o final (o si se quiere, primordial).

⁶³ Cf. Jacob Buganza, *Un imperativo ético hermenéutico-analógico* (Bogotá: Universidad Santo Tomás de Aquino, 2012).

⁶⁴ Este importante autor armenio-estadounidense rechaza, en su libro *El miedo al conocimiento. Contra el relativismo y el constructivismo* (Madrid: Alianza, 2009), el constructivismo sobre los hechos (la negación de que el mundo que intentamos conocer es independiente del sujeto), el constructivismo sobre la justificación (que la creencia tenga validez dependiendo de las necesidades e intereses de la sociedad) y, sobre todo, el constructivismo sobre la explicación racional, en donde defiende el valor de la evidencia como criba del conocimiento de la mera doxología.

la razón (según el fundador de la estética, Baumgarten, que definía el arte como *analogon rationis*).⁶⁵

¿Por qué, en definitiva, la analogía viene a estructurar este realismo? Por la amplitud que posee; no es una amplitud sin límite, sino porque justamente establece confines. Recurre a todas las potencias del hombre, pero de manera proporcional, es decir, sin perder de vista sus respectivos dominios. Considera el conocimiento intelectual, pero también cómo es que éste está acompañado de afecto. Sobre esto, Beuchot estima que en el juicio, acto culminante de la vida intelectual, se entrecruzan el intelecto y el afecto. Pero en su *Manifiesto*, explora poco este camino, y lo vincula a Aristóteles, Kant, Arendt, Nussbaum y Ferrara a través de la prudencia. Pero, efectivamente, ¿por qué se combinan el intelecto y el afecto en el juicio? Sobre todo, esta combinación se da en el juicio moral, y parece que es lo que Beuchot tiene en mente, al introducir en su discurso al juicio prudencial. Teniendo por base una gnoseología de corte realista, como la que estos autores sostienen, es posible afirmar que el objeto, con sus cualidades precisamente objetivas, es susceptible de un juicio de carácter intelectual: primero, en el que se reconocen sus propiedades; y segundo, al ser efectivamente un juicio de reconocimiento que se dirige a la praxis, produce un juicio con dicho carácter. En este juicio el agente se afeciona, o está afectado, por el objeto, pues es capaz de modificar su propia sentencia en pos o de actuar con lo que el objeto es, o bien para modificarlo, mediante la imaginación, de acuerdo con lo que el sujeto quiere que sea. Por ello es que, en el juicio sobre todo moral, se da este entrecruce entre el intelecto y el afecto, pero se trata de un afecto del cual el agente es capaz de dar razón, esto es, de λόγον δίδοναι.⁶⁶

⁶⁵ Beuchot y Jerez, *Manifiesto del nuevo realismo analogico*, 56.

⁶⁶ Es célebre el buscar dar razón, λόγον δίδοναι, de la filosofía de Platón (sobre todo de la *República*) y Aristóteles (λόγον ἔχων). Cf. Kuno Lorenz, *Philosophische Variationen* (Göttingen: De Gruyter, 2011), 376. La clave para nuestra interpretación de la postura de Beuchot nos la brinda este pasaje: “El placer y el afecto por un objeto de estudio pueden hacer que se llegue a él de manera adecuada y conveniente. Pero un amor excesivo por nuestro modo de ver las cosas, un narcisismo intelectual que nos hace enamorarnos a toda costa de nuestra tesis o hipótesis nos alejará de aquella objetividad suficiente para hacernos aceptar las críticas, las cuales son siempre necesarias y, la mayoría de las veces, constructivas y oportunas”. Beuchot y Jerez, *Manifiesto del nuevo...*, 62. En estas palabras resuena el eco de San Agustín y otros filósofos: “*At vero in illis intellectualibus visis non fallitur (homo): aut enim intelligit, et verum est; aut si verum non est, non intelligit: unde aliud est in his errare quae videt, aliud ideo errare quia non videt*” [Pero, en verdad, no yerra (el hombre) en las visiones intelectuales, porque entiende y es verdad; si no es verdad, no entiende. Por lo que una cosa es errar en lo que ve y otra errar porque no ve]. San Agustín, *De Genesi ad litt.* L. XII, c. XXV, 52.

Nos parece que en el fondo la preocupación de Beuchot no es sólo teórica, sino sobre todo práctica. Es el realismo el que viene a servir de garante, teóricamente hablando, para la acción, para el acto moral, debido a las estructuras (aristotélicamente consideradas) que nos dan las esencias. De todas maneras hace falta desarrollar una ética en donde las estructuras de la realidad se vinculan con el acto moral. Ciertamente, Beuchot argüiría que sus tesis en la *Ética* darían cuenta de este vínculo, pero a nuestro juicio no queda totalmente explicitado. Nos parece que una ética como la rosmíniana podría servir en dicha dirección, mas para ello sería preciso admitir la idea de ser como prioritaria desde el punto de vista gnoseológico y, además, como constitución o forma de la misma inteligencia.⁶⁷

Observaciones críticas

Como bien puede apreciarse, el realismo está tomando nuevamente bríos. No podía ser de otra manera, pues concuerda en muchos puntos con la experiencia cotidiana del hombre, la cual, ciertamente, es el punto inicial de la reflexión filosófica. Si una filosofía contradice lo que la experiencia (tanto externa como interna) manifiesta, no cabe duda de que a la postre, y en algunos casos de inmediato, se echa por tierra.

Además resulta del todo pertinente la llamada que Ferraris lanza por una filosofía reconstructiva. La posmodernidad ha venido a socavar muchos fundamentos, pero la realidad sigue en pie; no es posible enmendarla, porque es como es, simplemente. El ser no está a disposición de los esquemas conceptuales, aunque nosotros nos sirvamos de ellos para comprenderla. La filosofía, en este tenor, recupera no sólo el realismo, sino también la especulación, la sistematicidad y la positividad. Es “volver a pensar en grande”

el proyecto de una filosofía capaz de dar cuenta de la entera realidad, de la física al mundo social, más allá de los especialismos del siglo pasado. El verdadero problema que se plantea es el siguiente: ¿somos capaces de conciliar una gran perspectiva especulativa (la de que la epistemología emerge de la ontología) con un horizonte realista y sin volver a caer en los límites del idealismo post-kantiano? Creo que éste debe ser el desafío para un realismo positivo.⁶⁸

⁶⁷ Cf. Jacob Buganza, “La inteligencia desde la perspectiva rosmíniana”, *Rivista rosmíniana di filosofia e di cultura*, CX/1-2, (2016): 43-60.

⁶⁸ Ferraris, “Realismo positivo”, 63.

No se ve por qué razón no compartir el proyecto que indica Ferraris. Las diferencias, sin embargo, aparecen al explicitar su materialismo (y fisicalismo), y al decir, al lado de Dennett y Darwin, que la consciencia emerge de los elementos inconscientes, como haciendo equivaler que la epistemología emerge de la ontología. Pero entonces, ¿de qué naturaleza son los entes ideales, de los que habla constantemente Ferraris? No parece que el ente ideal se reduzca a mera materialidad, porque de lo contrario habría que considerarlo como un ente subsistente y real. ¿Qué tipo de existencia poseen los entes ideales, en definitiva? La filosofía de Ferraris, sobre todo su ontología, gnoseología y antropología se verían en una seria contradicción, pues al no depender del espacio y el tiempo el ser ideal, ¿cómo es que todo se reduce a mera materialidad, a ser subsistente material? ¿No es patente la contradicción en la que cae al querer salvar la naturaleza del ser ideal?

La versión de Beuchot posee la característica del equilibrio. El problema que se aprecia en su postura es que no queda claro qué tipo de consistencia tienen los seres subsistentes, ideales y morales. Ciertamente estos últimos parecen ser consuetudinarios, en su teoría, o al menos dan la impresión de serlo. De todas maneras, no queda claro qué tipo de vínculo pueda tener el ser moral o social con los seres subsistentes y menos con los ideales. Los entes subsistentes, por su lado, parecen ser las esencias primeras, con sus estructuras básicas naturales. Pero lo que no queda claro es qué tipo de consistencia tengan los entes ideales. Por ejemplo, ¿qué es un ser ideal? ¿Por qué no se reduce a un ser subsistente? ¿Es acaso el ser ideal una suerte de esencia segunda?

En ambas versiones, aunque está latente una preocupación moral, no logran desarrollarla a plenitud. La intuición interesante es que el nuevo realismo o el realismo analógico poseen consistencia teórica para poner en marcha una recuperación de la ética realista (con la salvedad de que no queda del todo claro cuál es la naturaleza del ser ideal en ambas posturas), una ética que ha pasado por el tamiz de la posmodernidad y la hermenéutica. Nos parece que se trataría de una ética que encauza el conocimiento de las cosas, de las esencias, en terminología beuchotiana, para servir como base para el actuar moral. Pero no logra verse con claridad qué papel juega la inteligencia en ambas posturas, o cuál es la naturaleza de ésta. Sería preciso aclarar en qué consiste la inteligencia para dar cuenta, en un segundo momento, de cómo es que el conocimiento directo de las cosas permite sustentar un actuar moral que esté fincado en la realidad misma.

Bibliografía

- Beuchot, Mauricio, *Sobre el realismo y la verdad en el camino de la analogicidad*. México: Universidad Pontificia de México, 1998.
- Beuchot, Mauricio, "Acerca del dictum de Nietzsche: 'No hay hechos, sólo interpretaciones'. Hacia un perspectivismo analogizante", *Sapere aude!*, núm. 1, Universidad Autónoma de Zacatecas, (2006): 5-21.
- Beuchot, Mauricio, *Epistemología y hermenéutica analógica*. San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2011.
- Beuchot, Mauricio y José Luis Jerez, *Manifiesto del nuevo realismo analógico*. Milán: Mimesis, 2015.
- Boghossian, Paul, *El miedo al conocimiento. Contra el relativismo y el constructivismo*. Traducción de Fabio Morales. Madrid: Alianza, 2009.
- Buganza, Jacob, *Fragmentos filosóficos*. Córdoba, Veracruz: Verbum Mentis, 2004.
- Buganza, Jacob, *El ser y el bien*. Stresa: Edizioni Rosminiane Sodalitas, 2010.
- Buganza, Jacob, *Un imperativo ético hermenéutico-analógico*. Bogotá: Universidad Santo Tomás de Aquino, 2012.
- Buganza, Jacob, "La inteligencia desde la perspectiva rosminiana", *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, CX/1-2, (2016): 43-60.
- Ferraris, Maurizio, *Ontologia*. Nápoles: Guida, 2003.
- Ferraris, Maurizio, *La hermenéutica*. Traducción de Lázaro Sanz. Madrid: Cristiandad, 2004.
- Ferraris, Maurizio, *Jackie Derrida. Ritratto a memoria*. Turín: Bollati Boringhieri, 2006.
- Ferraris, Maurizio, *Manifiesto del nuevo realismo*. Bari / Roma: Laterza, 2012.
- Ferraris, Maurizio, "Realismo positivo", en *Revista de Occidente*, 385, (2013): 45-65.
- Ferraris, Maurizio, *Positive Realism*. Croydon: Zero Books, 2015.
- Ferraris, Maurizio, "Realismo por venir", en Mario Ramírez, coord., *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*. México: Siglo XXI Editores / Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2016, 47-67.
- Ferraris, Maurizio y Mario de Caro, "Nuovo realismo e vecchia realtà", en Maurizio Ferraris y Mario de Caro, coords., *Bentornata realtà*. Turín: Einaudi, 2012, V-IX.
- Feyerabend, Paul, *Contra el método*. Madrid: Tecnos, 1986.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Traducción de Ulises Guíñazú. México: Siglo XXI Editores.
- Grondin, Jean, "La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'adaequatio rei et intellectus?", en *Archives de Philosophie*, LXVIII/3, (2005): 401-418.
- Lorenz, Kuno, *Philosophische Variationen*. Göttingen: De Gruyter, 2011.
- Lowe, E. J., *The Possibility of Metaphysics. Substance, Identity, and Time*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Lowe, E. J., *The Four-Category Ontology*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Lowe, E. J., *Personal Agency. The Metaphysics of Mind and Action*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Lowe, E. J., *Subjects of Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

- McGrath, S. J., *The Early Heidegger and Medieval Philosophy*. Washington, D. C.: The Catholic University of America, 2006.
- Meillassoux, Quentin, *After Finitude*. Traducción de Ray Brassier. Londres: Continuum, 2008.
- Moran, Dermot, "Hilary Putnam and Immanuel Kant: Two Internal Realist?", en *Synthese*, CXXIII/1, (2000): 65-104.
- Possenti, Vittorio, *Il realismo e il fine della filosofia moderna*. Roma: Armando, 2016.
- Putnam, Hilary, *Naturalism, Realism, and Normativity*. Editado por Mario de Caro. Cambridge: Harvard University Press, 2016.
- Ramírez, Mario, "Presentación del nuevo realismo", en Mario Ramírez, coord., *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*. México: Siglo XXI Editores, 2016, 11-45.
- Searle, John, *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*. Nueva York: Basic Books, 1999.
- Sokal, Alan, *Más allá de las imposturas intelectuales*. Traducción de Miguel Candel. Barcelona: Paidós, 2009.
- Sokal, Alan D. y Jean Bricmont, *Imposturas intelectuales*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Vattimo, Gianni, *Addio alla verità*. Roma: Meltemi, 2009.
- Volpi, Franco, *Il nichilismo*. Roma / Bari: Laterza, 2009.