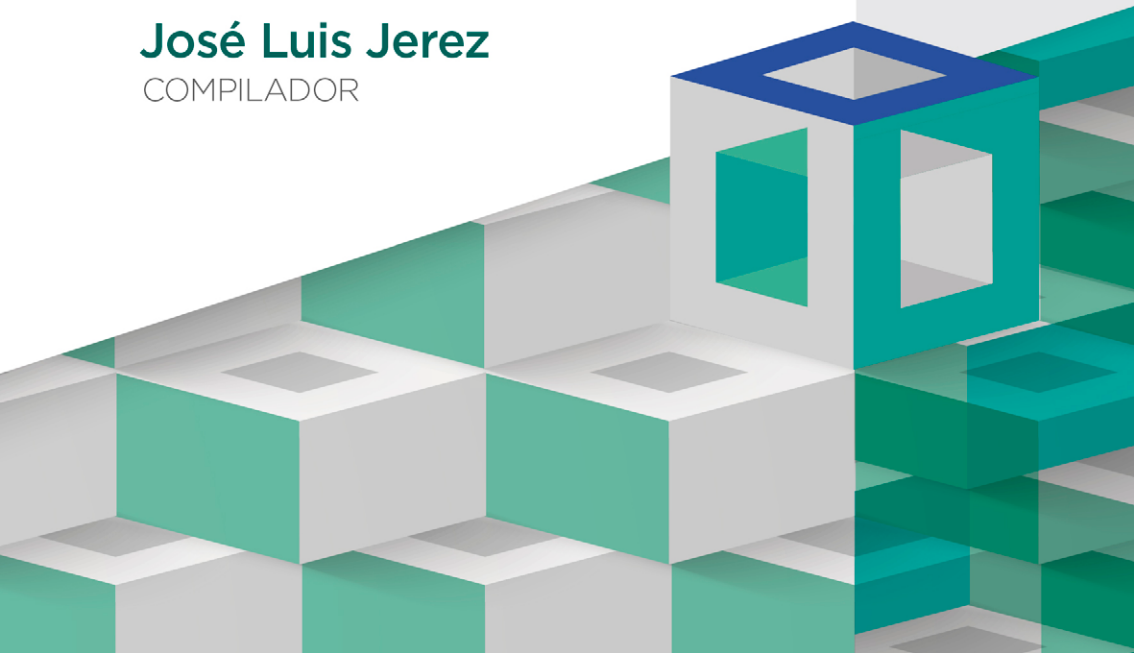


UFLO
UNIVERSIDAD

ACTAS DEL **COLOQUIO**
INTERNACIONAL SOBRE

EL NUEVO REALISMO

José Luis Jerez
COMPILADOR



ACTAS DEL **COLOQUIO**
INTERNACIONAL SOBRE

EL NUEVO REALISMO

José Luis Jerez

COMPILADOR

UFLO
UNIVERSIDAD

Universidad de Flores

Rectora

Arq. Ruth Fische

Vicerrector Regional

Lic. Christian Kreber

Facultad de Psicología y Ciencias Sociales

Decana

Lic. Beatriz Labrit

2019.- 212 pág.; 15 x 23 cm.

ISBN: 978-987-710-105-8

Diseño de portada: María Cecilia Kowalewicz

Maquetación: María Cecilia Kowalewicz

© Editorial de la Universidad de Flores, 2019

Enero de 2020.

La reproducción total o parcial de este libro, en cualquier forma que sea, idéntica o modificada, no autorizada por los editores, viola derechos reservados; cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

Actas del coloquio internacional sobre el nuevo realismo / José Luis Jerez ...

[et al.] ;

compilado por José Luis Jerez. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires :
Universidad de Flores, 2020.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-710-105-8

1. Filosofía. 2. Realismo. I. Jerez, José Luis, comp.

CDD 149.2

Índice

Apertura del Coloquio Internacional sobre el Nuevo Realismo

El Nuevo Realismo. La filosofía del siglo XXI _____ 9

José Luis Jerez

Conferencias

Hacer la verdad _____ 21

Maurizio Ferraris

Maurizio Ferraris: hermenéutica y realismo _____ 39

Mauricio Beuchot

**La dimensión ética de la hermenéutica
del concepto jurídico de persona** _____ 53

Helga María Lell

**La hermenéutica crítica de Paul Ricoeur:
puntos de encuentro con el Nuevo Realismo
de Maurizio Ferraris** _____ 73

Alberto F. Roldán

**El problema de la ancestralidad
en el “correlacionismo” de Kant según
Q. Meillassoux. Una revisión y crítica** _____ 97

Héctor E. Monteserín

**Consideraciones críticas al realismo
heideggeriano de Graham Harman** _____ 117

Ignacio de Marín

**Realidad como concepto comprensor del Ser.
En contra de Kant y Heidegger** _____ 137

Juan Diego Véjar Serrano

**La hermenéutica de Ambrosio
de Milán en el *Noé*** _____ 159

Lidia Raquel Miranda

**La interpretación legislativa y filosófica
de los dos primeros mandamientos
del Decálogo bíblico: las *Leyes particulares I*
de Filón de Alejandría** _____ 181

Por Paola Druille y Laura Pérez

El Nuevo Realismo. La Filosofía del siglo XXI

Por José Luis Jerez¹

Ante todo quisiera agradecer a todos aquellos que han hecho posible esta Jornada: a la vicerrectora académica, Arq. Ruth Fische; al rector, Mg. Néstor Blanco; a la decana de la Facultad de Psicología

¹ José Luis Jerez (Argentina, 1978) se gradó en Filosofía por la Universidad Nacional del Comahue. Es actualmente profesor adjunto de las cátedras “Fundamentos Antropológicos y Filosóficos” y del “Seminario de Ética y Deontología Profesional”, en la Carrera de Psicología y Psicopedagogía, en la Universidad De Flores (UFLO), en donde fundó el Laboratorio de Ontología (LabOnt), el cual preside en Argentina. 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 (*LaboratoryforOntology*), 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, México, y ha escrito junto a Mauricio Beuchot los siguientes libros que se inscriben en el Nuevo realismo contemporáneo (discutido y ampliamente debatido por ilustres pensadores como Hilary Putnam, Graham Harman, Maurizio Ferraris, Mauricio Beuchot, John Searle, Umberto Eco, entre otros): *Dar con la realidad. Hermenéutica analógica, realismo y epistemología* (2014); *Manifiesto del Nuevo realismo analógico* (2013; en el mismo año editado en Italia por Mimesis Edizioni). Recientemente se ha traducido al italiano su último trabajo *Introducción al Realismo Analógico* (2017).

y Ciencias Sociales, Lic. Beatriz Labrit; al director de la carrera de Psicología, Mg. Marcelo Godoy; al decano de la Facultad de Actividad Física y Deporte, Lic. Jorge Gómez; y claro está, al Dr. Maurizio Ferraris, quien muy amablemente aceptó esta invitación para la realización de este encuentro. Agradezco, con la misma entrega, a todos los asistentes presentes y a los ponentes que, a lo largo del día, iremos conociendo.

Luego de estos agradecimientos, quisiera comentarles que, en este caso, lo mío es concretamente la presentación, no tanto del Coloquio en sí mismo –tarea que excelentemente ha realizado el Rector de la Universidad– como sí una suerte de presentación epistemológica, y en parte ontológica, de lo que se hablará a lo largo de esta extensa, pero no dudo que fructífera, jornada.

Me serviré para ello de algunas diapositivas, las cuales espero que se plasmen más adelante, en un futuro próximo –pienso, como no puedo hacerlo de otro modo, y quizás por defecto del arte editorial que, por cierto, me apasiona– en las Actas de este Coloquio.



Efectivamente, y tal como lo escribo allí, deliberadamente, en la diapositiva inicial, el Nuevo Realismo –este movimiento filosófico que no ha querido serlo, al menos esa no fue la intención del Dr.

Ferraris desde el comienzo— es considerado hoy como la filosofía de este nuevo siglo: *la filosofía del siglo XXI*. Esto no es un dato menor, si rescatamos que en el devenir histórico, o bien, en esa historia pendular —seguramente en otros ámbitos también, pero hartamente seguro en el de la filosofía— de debates, contiendas académicas y discusiones epistémicas, siempre se ha ido de un extremo a otro. Así tenemos el empirismo y el racionalismo; el realismo y el idealismo, entre tantos otros. En este caso hablamos del Nuevo Realismo y encontramos del otro lado, en su vía contraria —esto siempre si hablamos de extremos, claro está, y no de analogía— a una suerte de idealismo disimulado detrás de la mascarada del constructivismo (o construccionismo) radical, lo mismo que del *zeitgeist* (espíritu del tiempo) posmoderno, entendido este en gran amplitud.

Veremos, a largo de nuestra jornada varias idas y venidas, o mejor dicho, tensiones de este tipo, pero también hablaremos de matices, de equilibrios epistemológicos los cuales proceden de lo que aquí llamaremos Realismo Analógico, y que no es más —tal y como ha dicho el Dr. Mauricio Beuchot (México-UNAM) en cierta ocasión— que una suerte de “constructivismo analógico”, es decir, para nada radicalizado. Lo veremos más adelante: la analogía nos *salva* (podemos decirlo así) de caer en extremos. Quiero decir con esto, que evita todo tipo de “purismo”, lo que por cierto reconoce desde el inicio que estamos tratando con construcciones teóricas, con constructos humanos, con “imperfecciones de imperfectos” (y me disculpo por la informalidad del término).

² Así lo explicita Maurizio Ferraris en su trabajo inaugural al Nuevo Realismo: *Manifiesto del Nuevo Realismo*, en el cual sugiere que lo suyo no es tanto una teoría como sí una fotografía de nuestros tiempos actuales.

³ Véase al respecto *Libro de México*.

Avancemos pues, a la próxima diapositiva [2].



¿Qué tenemos aquí? Un cúmulo de libros, de títulos, también de registros que nos hablan de una época –de los restos de nuestra época– que recibe la estela, o el rastro, de lo que ha sido el pasado siglo. Y no sólo teóricamente, sino culturalmente. Es –y digo esto con total convicción– un yerro de la razón creer que la teoría perece dentro de los muros de la academia. La teoría se resbala, se cuele y encuentra respiro por fuera de esta (de la academia), para más tarde servirse de múltiples e infinitas voces que se encargarán –las más de las veces acriticamente–, de re-reproducir cosas tales como las que aquí vemos [Diapositiva 2]. Así, contamos hoy con un sinnúmero de frases de sentido común, tales como: “la realidad es lo que cada uno ve”; “todo es una construcción”; “las cosas son según cada quien”; “cada uno hace su mundo y su realidad”. Y también contamos con expresiones más académicas, aunque no por ello, menos falsas o falaces: “que toda la realidad es una construcción social”; o que “no hay hechos, sólo interpretaciones” (Nietzsche). Y, en parte sí, ciertamente... pero en parte no. Decirlo así, a vuelo de pájaro, deja mucho espacio a la libre interpretación, lo que por cierto no es nada malo, lo que sí es malo es que resulta por demás engañoso. Usted puede decirle a su acreedor

que ha saldado la deuda que contrajo, que esa es su interpretación y su construcción de la realidad. Primero, lo sabemos bien, el acreedor lo mirará extrañado, luego, bastante irritado, y finalmente, si usted continúa con la necesidad de que la deuda es una construcción social, una construcción suya (un elemento de sus productos subjetivos), pues será la ley quien se encargará de usted.

Todos esos libros [Diapositiva 2], y lo sabemos hay muchos más – tantos que podríamos llenar incontables y aburridas diapositivas con ellos–, han trazado de alguna u otra manera el espíritu de una época; una época que hoy nos corresponde, que es la nuestra: el constructivismo y el posmodernismo está en el aire que respiramos. Por esta razón, para dar cuenta de qué estamos hablando ahora –y de lo que hablaremos a lo largo de esta jornada– cuando hablamos de realismo, de este Nuevo Realismo, hay que tener bien en claro de qué estamos hablando cuando hablamos de construccionismo radical.

Digámoslo de otro modo: que el constructivismo sea parte del aire que respiramos –aun para aquellos que desconocen el concepto académico y sus rasgos definitorios– queda demostrado por el solo hecho de que no es preciso de ningún argumento persuasivo para convencerlos de esto: que la realidad (toda ella) es una construcción social. El tema es ¿cómo? Y vale aquí hacerse algunas preguntas: ¿*Todo* es una construcción? ¿Lo mismo da el Krakatoa a la deuda de nuestro amigo; un compromiso al escritorio desde el que aquí les hablo; el valor del dinero al Planeta Urano? De admitir que todo sea construido por nosotros, por nuestro sistema perceptivo y nuestros esquemas conceptuales, ¿todo es tan flexible; maleable al antojo? La pregunta por la realidad no ha bajado los brazos y vuelve una vez más a reclamar por sus derechos, podemos decir, siguiendo a Ferraris. Ya hemos visto que con la deuda hubo un problema bastante real, y para nada menor.

Y antes de pasar a la siguiente diapositiva quisiera resaltar dos títulos de los libros que allí he dejado para ustedes. La primera es la de Peter Berger y Thomas Luckmann: *La construcción social de la*

realidad. La segunda es la de John Searle: *La construcción de la realidad social*. Como pueden ver, los títulos son muy parecidos, pero no iguales. Se trata, a mi parecer, de una sutileza con implicancias mayúsculas. Para Berger y Luckmann, la construcción de la realidad (podemos decir de “toda la realidad” ya que no vemos en el título discriminación alguna) es una construcción social. Esto se explicaría claramente si recordamos que su marco teórico es el del interaccionismo simbólico. Pero no ingresaré en ello ahora. En cambio, para Searle, la discriminación existe, es clara y queda plasmada ya desde el comienzo del libro, en la portada misma de su trabajo de 1995. Lo que es construido socialmente no es la realidad, sino que la realidad *social* (¡sólo ella!) es una construcción de la intencionalidad colectiva, de los actos performativos, de los objetos físicos, etc. Señalada esta sutileza, pasemos ahora sí a la tercera diapositiva.



Hay aquí algo paradójico y remite a dos fenómenos sociales. En el mismo momento en el que muchos sostienen la tesis de “la construcción total de la realidad” (constructivismo radical, guíe del posmodernismo) –lo que personalmente entiendo como una falta de compromiso ontológico– otros tantos sostenemos que la realidad, o parte de ella, se nos resiste, es inenmendable, lisa y llanamente, nos

dice *no*. Presento aquí, en esta diapositiva, a algunos de los exponentes más significativos de esta “fotografía de la realidad” que hoy se ha vuelto una suerte de movimiento teórico discutido en varias universidades a lo ancho del mundo y por ilustres pensadores tales como Umberto Eco, Maurizio Ferraris, John Searle, Mauricio Beuchot, Manuel de Landa y Graham Harman, entre otros.

Haciendo un señalamiento apresurado podemos ver en esta diapositiva al Dr. Maurizio Ferraris, a quien tenemos el enorme gusto de tener hoy entre nosotros. A su lado, aparecen dos exponentes del “Realismo especulativo francés”: Graham Harman y Quentin Meillassoux. Luego, el joven filósofo alemán Markus Gabriel, quien ha revolucionado la filosofía con su libro *¿Por qué la realidad no existe?* (no es esto irrealismo, advierto a sus potenciales lectores), y finalmente, al ilustre filósofo mexicano Mauricio Beuchot (UNAM), con quien tuve el gusto de escribir, en línea directa al manifiesto realista de Ferraris, nuestro *Manifiesto del Nuevo Realismo Analógico*, el cual ha sido traducido y editado al italiano por Mímesis Edizioni.

Lo controversial de esto es que estos dos fenómenos se dan hoy en simultáneo. (a) El constructivismo, con su tesis que alienta a que todo es construido: desde el amor, las deudas, hasta la vejez (al respecto puede leerse a Kenneth Gergen, allí verán ejemplos de cómo para el autor también la vejez es una construcción social). Y, (b) el giro realista también conocido como “giro ontológico”.

Y bien, luego de esta breve presentación temática, quisiera introducirlos a una cuestión que será de gran utilidad para la mejor comprensión de lo que a lo largo de la jornada se hablará. Se trata de un experimento bastante sencillo, un experimento explicativo, tanto del Nuevo Realismo, como del constructivismo y del Realismo analógico, este último elaborado por el Dr. Beuchot y por mí en directo tratamiento con la Hermenéutica analógica del Dr. Beuchot.

Experimento explicativo. Diapositiva “O”:



Supongamos que, en este momento, la persona X se encuentra a un lado de la Av. 9 de Julio, junto al Obelisco, mientras que Usted y Yo estamos en el cruce de Corrientes y Callao, desde donde vemos el Obelisco a distancia.

Si partimos de la pregunta ontológica, que sencillamente interroga: ¿qué existe? La Metafísica nos dirá que sólo contamos con un objeto real: *el Obelisco*, que casualmente puede ser observado desde distintos ángulos de la ciudad. La persona X, y Usted y Yo lo estamos viendo, cada uno, desde un lugar distinto, lo mismo, desde un contexto epistémico seguramente desigual. [Véase Diapositiva “O”].

Por otro lado, ante la pregunta ontológica –¿qué existe?– el constructivista nos dirá:

1. Existe el Obelisco para la persona X (a un lado de la 9 de Julio).

2. Existe el Obelisco para Usted (visto desde el cruce de Corrientes y Callao).
3. Existe el Obelisco para Mí (visto desde el cruce de Corrientes y Callao).

Lo que no existe para el constructivista radical –ustedes pueden verlo– es el Obelisco propiamente dicho, la *cosa en sí*, señalaría Kant, a quien podemos tachar como el culpable (si es que podemos hablar de un solo culpable) de lo que hoy llamamos constructivismo. Hay, sí, *fenómenos*, que son elaborados cognitivamente al recibir estímulos del mundo exterior (lo que no significa que recibimos un obelisco, claro está). Tenemos, pues, que a diferencia del Metafísico (realista ingenuo), para el que sólo existía como objeto real el Obelisco, para el constructivista existen tres cosas (objetos o mejor dicho producciones subjetivas), cada una de ellas al servicio del productor, del sujeto percipiente.

Dicho esto –y espero haber sido lo más claro posible hasta aquí–, para el Nuevo Realismo el asunto es diferente y más amplio. Diferente respecto a los posicionamientos tratados (Metafísica y Construccinismo), y más amplio, pues aún analógicamente, esto es equilibradamente –y de aquí parte el Realismo analógico que trabajo junto al Dr. Beuchot– la postura realista con la constructivista. Digámoslo de esta manera y sirviéndonos del siguiente cuadro comparativo [Diapositiva 4].

EN NUEVO REALISMO (MAURIZIO FERRARIS): UNA REACCIÓN AL CONSTRUCTIVISMO POSMODERNO	
Constructivismo posmoderno	Nuevo realismo
1. El obelisco para Carlos Gardel (a un lado de la 9 de Julio)	1. El obelisco
2. El obelisco para Usted (visto desde el cruce de Corrientes y Callao)	2. El obelisco visto desde la 9 de Julio (perspectiva de C. Gardel)
3. El obelisco para Mí (visto desde el cruce de Corrientes y Callao)	3. El obelisco visto desde Corrientes y Callao (su punto de vista)
	4. El obelisco visto desde Corrientes y Callao (mi punto de vista)

Tal como aquí se señala, y como he explicitado anteriormente, el Nuevo Realismo propuesto por Maurizio Ferraris es una reacción al constructivismo posmoderno. Con todo, lejos de reducir el abanico de posibilidades, el Nuevo Realismo lo amplía realísticamente. Ustedes pueden verlo en el punteo que allí se hace [Ver Diapositiva 4].

Para el constructivismo existen –lo hemos visto– tres objetos. Para el Nuevo Realismo, cuatro. ¿Qué objeto se suma en este último? La realidad *en sí misma*. El *en sí* es un concepto de la filosofía moderna, concretamente de René Descartes y John Locke, que el Nuevo Realismo recupera y rehabilita. Sí, claro que existen distintos puntos de vista (es a esto a lo que llamaremos “epistemología”), pero esto no disuelve la realidad *per se*, propiamente dicha, es decir: el Obelisco como objeto de resistencia (es a esto a la que llamaremos “ontología”).

He agregado a este esquema la siguiente Diapositiva 5, que ahora nos habla de la analogía, del Nuevo Realismo Analógico.

EL REALISMO ANALÓGICO (BEUCHOT/JEREZ): MATIZACIÓN ENTRE LA METAFÍSICA Y EL RELATIVISMO POSMODERNO		
<p>Metafísica (univocismo)</p> <p>(Sólo un objeto real)... el Obelisco, que casualmente se puede observar desde distintos lados de la ciudad.</p>	<p>Realismo Analógico (analogía)</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. El obelisco 2. El obelisco visto desde la 9 de Julio (perspectiva de C. Gardel) 3. El obelisco visto desde Corrientes y Callao (su punto de vista) 4. El obelisco visto desde Corrientes y Callao (mi punto de vista) 	<p>Constructivismo (equivocismo)</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. El obelisco para Carlos Gardel (a un lado de la 9 de Julio) 2. El obelisco para Usted (visto desde el cruce de Corrientes y Callao) 3. El obelisco para Mí (visto desde el cruce de Corrientes y Callao)

¿De qué nos habla la *analogía*, el Realismo analógico? Justamente del rasgo, a mi parecer, más significativo de este Nuevo Realismo: la analogía, la cual se define desde uno de sus atributos aristotélicos, que es la *phrónesis*, la prudencia, la proporción. Es decir, que sea este “tiempo de realismo” no implica que lo sea del viejo realismo

metafísico, el cual reduce la realidad a la materia, lo que Alexius Meinong ha llamado, el “prejuicio por lo real”. *El Nuevo Realismo es realismo analógico*, y equilibra así el polo negativo del ser (Ontología) con el polo positivo del saber (Epistemología). Distinción que la filosofía posmoderna ha sabido sortear con avidez, que deliberadamente ha dejado a un lado, entregando todo en manos del concepto, del discurso, una suerte de “epistemologismo extremo”.

Y bien, ya sin extenderme demasiado –luego de esta introducción epistemológica y ontológica–, agradeciéndoles a ustedes por su presencia, daré lugar a los ponentes y a lo que sigue a lo largo de esta jornada. Muchas gracias.

Hacer la verdad

Por Maurizio Ferraris
(Traducción de Stefano Santasilvia)

En lo que sigue propongo una concepción de verdad estructurada según tres términos: ontología, epistemología y *tecnología* (este último como elemento ampliamente subestimado por los filósofos, y que permite el tránsito de la ontología a la epistemología, concediendo así de *hacer* la verdad). Según esta perspectiva, la verdad es el resultado tecnológico de la relación entre ontología (lo que hay) y epistemología (lo que conocemos).

Puedo explicarlo mediante un ejemplo de carácter vagamente peirceano. Dentro de un frasco tenemos 22 frijoles (ontología); los cuento (tecnología); enunció: “en este frasco hay 22 frijoles” (epistemología). El enunciado es verdadero. El frasco presenta un peso determinado (ontología); lo pongo por encima de una báscula (tecnología); afirmo “el frasco pesa 100 gramos” (epistemología). Esta afirmación también es verdadera. Si yo estuviera en los Estados Unidos diría que el frasco pesa 3 onzas y medio, y sería igualmente verdadero aún 3,5 y 100 sean dos números diferentes. Moraleja: la verdad se da de manera relativa con respecto a las herramientas técnicas de verificación, pero de manera absoluta con respecto a la dimensión ontológica a la cual hace referencia, y a la exigencia epistemológica que quiere satisfacer. Lo que, dentro del lenguaje común, definimos con “relativo” y “absoluto” indica, en la perspectiva que propongo, dos formas diferentes de dependencia de la verdad, con respecto a la ontología y a la epistemología.

De tal manera, la verdad depende de las proposiciones sin ser, por esto, relativa. Hay nieve blanca (o no hay) de manera independiente de alguien (ontología). Hay la afirmación “la nieve es blanca”⁴, que es verdadera (si la nieve es blanca), y que depende de la existencia de seres símiles a nosotros (es difícil pensar en la validez que la afirmación “la nieve es blanca” pueda tener para un murciélago): se trata de epistemología, un nivel no necesariamente correlacionado con la ontología, a pesar de lo que sostienen los partidarios de la hiperverdad y/o de la hipoverdad. Y sobre todo existen las operaciones que permiten relacionar la ontología con la epistemología, operaciones que yo llamo “tecnología” y que incluyen la observación de la nieve para averiguar si es blanca, el análisis químico de la sal para verificar si es de verdad cloruro de sodio, de descubrir si el culpable es el mayordomo, si la donación de Constantino es falsa, etc. Tenemos dos dominios bien distintos y una serie de operaciones que pueden (aún no necesariamente deben) ponerlos en comunicación.

Para aclarar de manera mejor mi teoría propongo una reforma terminológica preliminar. En el ámbito analítico, anticipada por la tradición misma, queda aceptada la distinción entre factores de verdad (*truthmaker*) y portadores de verdad (*truthbearer*); los primeros tendrían que constituir el fundamento ontológico de una afirmación verdadera (la nieve es blanca) mientras los segundos la expresión epistemológica de la verdad (la frase “la nieve es blanca”). Sin embargo, esta distinción se apoya en la identificación hiper-veritativa entre ontología y epistemología. En cambio, en la perspectiva que trato de proponer se puede dar realidad sin verdad pero no verdad sin realidad; de hecho, la verdad es precisamente lo que se hace, o sea el conjunto de las afirmaciones verdaderas que surgen de la realidad. ¿Qué quiero proponer? Una teoría positiva de la verificación. “Verificar” deriva de *veritas facere*, hacer algo verdadero. Hacer la verdad

⁴ Caputo, Stefano (2005), *Fattori di verità*, Milano, Albo Versorio.

tiene una doble cara: la del invalidar (si la nieve no es blanca) y del convalidar (si la nieve es blanca). Mediante esta concepción, propongo una inversión y una diferenciación ulterior: en cambio de considerar al fundamento ontológico como “factor de verdad”, como es la misma ontología la que otorga el material, propongo de indicar al estrato ontológico como “portador de verdad”; la función de “factor de verdad” pertenece, según lo dicho, a la tecnología que, efectivamente, se encarga de hacer la verdad. En fin, la función de “enunciador de verdad” (*truth-teller*, si queremos) pertenece a la epistemología.

Re-usando Peirce en sentido ontológico y no gnoseológico, propongo de llamar a los portadores de verdad con el nombre de “primeridad”: la ontología es la primera cosa que hay y que existe de manera independiente, lo que constituye la realidad y se compone de individuos; los enunciadores de verdad constituyen la epistemología, lo que conocemos y que siempre es una “segundidad” (algo que se sabe, o que se cree saber, con respecto a lo que hay: *τικατὰτινος*), constituye la verdad y se compone de objetos (objetos relacionales que presuponen sujetos del conocimiento); y los factores de verdad son, entonces, la “terceridad”: la tecnología desempeña el papel de mediador entre ontología y epistemología, a través de interpretaciones que usan esquemas y generan hechos. Hago un resumen en el siguiente esquema mientras en las próximas páginas desarrollaré una descripción más clara.

Portadores de verdad	<i>Primeridad</i>	<i>Ontología</i>	<i>Realidad</i>	<i>Individuos</i>
Enunciadores de verdad	<i>Segundidad</i>	<i>Epistemología</i>	<i>Verdad</i>	<i>Objetos</i>
Factores de verdad	<i>Terceridad</i>	<i>Tecnología</i>	<i>Interpretación</i>	<i>Hechos</i>

Portadores de verdad

Vamos a empezar con la *primeridad* que, desde un punto de vista ontológico no es la primera cosa que conocemos (como en cambio afirma Peirce), sino lo que hay independientemente de que lo conozcamos o menos. Esta primeridad no es lo indeterminado sino lo máximamente determinado, el individuo: el mundo está formado por individuos desde las partículas más elementales hasta los átomos y las moléculas, hasta los organismos más complejos. Estos individuos son lo que son independientemente de cualquier saber que tengamos de ellos; los individuos y sus interacciones constituyen el campo de la ontología, lo que hay, del cual más tarde, sin ninguna garantía, surgirán la epistemología, lo que sabemos, y la política, lo que hacemos como libres actores (supuestamente). La primeridad es precisamente la *ontología* cuyo carácter es la alternativa entre *existente* e *inexistente*. Parece poco pero en esta alternativa se fundan tres caracteres fundamentales de lo que hay: la no-enmendabilidad, la interacción y la emergencia.

La *no-enmendabilidad* define el *realismo negativo*, que no corresponde al realismo ingenuo por el cual la percepción nos permitiría un acceso verdadero a la realidad. La percepción no se configura como un acceso infalible a la realidad (pero tampoco sistemáticamente ilusorio); simplemente es la prueba de su resistencia. Yo no puedo transformar un objeto blanco en uno negro solo mediante la fuerza del pensamiento. Por lo menos tendré que apagar la luz: sin esta operación, que es una acción y no un pensamiento, el objeto blanco queda así como es. Todo esto confirma la no-enmendabilidad de lo perceptivo con respecto a lo conceptual que, en el caso específico, se presenta como no-enmendabilidad de la ontología con respecto a la epistemología. Ya sabemos que el palo por la mitad dentro del agua no está quebrado pero lo seguimos viendo así.

Ahora, tomamos en consideración al *realismo positivo* para el cual la realidad no es un noúmeno indeterminado; lo real posee carac-

terísticas positivas que se manifiestan a través de una circunstancia específica: seres dotados de sistemas perceptivos y de esquemas conceptuales diferentes –o hasta sin sistemas perceptivos, conceptos y esquemas interpretativos– pueden entrar en *interacción*. Si con “filosofía negativa” de matriz cartesiana (para la cual el mundo es material modelable que recibe forma mediante esquemas conceptuales) se quería quitar al mundo cualquier tipo de consistencia ontológica para reconducir todo al pensamiento y al conocimiento –y de allá dar comienzo a la reconstrucción del mundo *via* epistemológica–, mediante el realismo positivo será posible partir de la ontología para fundar una epistemología. Esta, accediendo al mundo social, puede y debe devenir constitutiva (los seres humanos hacen las leyes, no los átomos), mientras no puede serlo en el mundo natural –como en cambio pretendía la filosofía negativa que desde Descartes conduce hasta los posmodernos. Todo esto implica dos cosas necesarias para nuestra investigación: primero que la ontología es un espacio sólido que no necesita de formas impuestas por la epistemología; segundo que, en general, para interactuar y vivir no se necesitan epistemología y conceptos. Estos últimos sirven a aquella función muy rara y especializada, propia de algunos seres vivientes, que lleva el nombre de “saber” (de hecho, entre las dimensiones del saber y del ser existe una desproporción que los constructivistas muestran parecen no querer tomar en cuenta: en realidad la dimensión del saber es enormemente más pequeña de la del ser).

No-enmendabilidad e interacción caracterizan a lo real como lo que nos da patadas, o nos escapa, o viene hacia nosotros. Se trata de lo que yo llamo *emergencia*, algo que en otro lugar⁵ he intentado condensar dentro de unos conceptos fundamentales: la *resistencia* y la *persistencia* que connotan al realismo negativo, cuya no-enmendabilidad hace que los individuos no desaparezcan de manera fácil;

⁵Ferraris, Maurizio (2016), *Emergenza*, Torino: Einaudi.

y las características del realismo positivo,⁶ variadamente vinculadas con la interacción: la *dirección* de un movimiento, la *fijación* de las huellas, la *invitación*, las *affordance* que derivan de los individuos (retomando el ejemplo propuesto por Eco, puedo usar un destornillador para abrir un paquete pero no para beber algo). No-enmendabilidad, interacción y emergencia definen a los caracteres de la *realidad* que precede la verdad. Entre la primera y la segunda se da una dependencia ontológica y lógica, así como una diferencia cronológica: si la realidad es sólo potencialmente relacional (si hubiera animales humanos entonces la realidad los tomaría a patadas y les diría “habla de mí”), la verdad misma es temáticamente relacional (en mi perspectiva, hay verdad si y sólo si hay humanos capaces de hacer la verdad). La diferencia y precedencia del ser con respecto al saber representa un a priori material más fuerte que cualquier a priori conceptual, y es igualmente material y no menos a priori del axioma por el cual no existe un color sin extensión. De hecho, si el conocimiento no hiciera referencia a algo más que lo precede entonces las palabras “sujeto”, “objeto”, “epistemología”, “ontología”, “conocimiento” y “reflexión” no tendrían sentido o, mejor dicho, se configurarían como inexplicables sinónimos.

En cuanto precedente e independiente con respecto a nuestro conocimiento, la realidad –de la cual somos parte– queda formada por individuos: unidades que son lo que son independientemente de algo más (sentidos, conceptos, experiencias precedentes). El primer carácter de los individuos consiste en su *exterioridad* con respecto a los otros individuos. “Exterior” se entiende con respecto a la epistemología, o sea como independencia no topológica sino funcional. Estamos rodeados por existencias separadas sobre las cuales, por la mayoría de los casos, no ejercemos ninguna influencia (y que, recíprocamente y afortunadamente, no ejercen influencia sobre

⁶ Ferraris, Maurizio (2013), *Realismo positivo*, Torino: Rosenberg & Sellier.

nosotros). A pesar de la opinión de Berkeley, y de sus muchos herederos, para existir no se necesita ser conocido ni conocer. Entre estos herederos se encuentran no sólo los partidarios de la hipoverdad sino también los de la hiperverdad. De hecho, ambos, aún según perspectivas diferentes (de izquierda a derecha los primeros, de derecha a izquierda los segundos) postulan una correlación analítica entre verdad y realidad.

Enunciadores de verdad

Los enunciadores de verdad llegan siempre segundos, por lo tanto su ámbito es la segundidad. El término *segundidad* tiene que ser comprendido en sentido ontológico y cronológico a la vez (algo que puede no parecer evidente en “la nieve es blanca” pero seguramente lo es en “la sal es cloruro de sodio”); de hecho, como hemos dicho, el saber – como es saber de algo– llega después de la cosa conocida. Saber que la nieve es blanca significa poseer el concepto de “nieve” y el de “blanco”, y ser capaces de vincularlos mediante un juicio que es verdadero si y sólo si la nieve es blanca. La *epistemología* es la dimensión en la cual se dan los juicios, y depende no sólo de la ontología sino también de la tecnología, que es la vía mediante la cual la epistemología accede a la ontología, y de la cual hablaré más adelante.

Si la ontología tenía que ver con la presencia y la ausencia, la epistemología toma en consideración la *verdad*, la *falsedad* y el no *saber* (lo que no es ni verdadero ni falso). No se trata de una dimensión inerte que se limita a reflejar todo lo que hay, sino de un ámbito en el cual se da la formación de los conceptos. El concepto de “número” o de “discapacitado” no existen en la naturaleza: constituyen el resultado de una selección y sedimentación cultural. Por ejemplo, el calórico y el flogisto sobreviven pero como nociones históricas y no físicas; y con el tiempo se producen nuevos conceptos. Por lo que concierne a los objetos sociales, los conceptos asumen un

valor no sólo descriptivo sino también performativo, y evidencian estratos ontológicos todavía sepultados: los trabajadores descubrirán ser víctimas del plusvalor, las personas negras descubrirán ser discriminadas y el burgués descubrirá haber hablado en prosa por toda su vida. Pero también en estos casos la verdad se refiere a un estrato ontológico diferente e independiente de la epistemología, que sólo se limita a proporcionar la forma. Los partidarios de la hipoverdad objetarían que sin epistemología no habría ontología porque los caracteres de los individuos quedan definidos por el saber y los conceptos. Pero este es un *nonsense* evidente; menos evidente es el *nonsense* de los partidarios de la hiperverdad, los cuales sostienen que se da simultaneidad entre ontología y epistemología: si la sal es cloruro de sodio, entonces es cierto que es cloruro de sodio aún no hubiera ser humano en la tierra, o si los humanos (por ejemplo Homero) no tuvieran conocimientos de química moderna.

Como parece raro que *en* el mundo de Homero –mejor dicho *en* la época de Homero y de sus contemporáneos– pueda ser verdadera la afirmación “la sal es cloruro de sodio”, muchos partidarios de la hiperverdad sostienen que es verdadera *del* mundo de Homero (o sea para nosotros que desde hoy miramos al mundo en el cual vivió Homero). Ahora, si con “mundo de Homero” se entiende el globo terráqueo, pues entonces no se trata del mundo de Homero más de cuanto no sea nuestro mundo o el mundo de cualquier persona: por lo tanto afirmar que la proposición “la sal es cloruro de sodio” es verdadera del mundo de Homero es afirmar un *nonsense*. Si, en cambio, se entiende la época de Homero, afirmar que “la sal es cloruro de sodio” es verdadera de la época de Homero, es falso. Ser verdadero (hoy) del mundo que conocemos, y que verosímilmente posee muchas características compartidas con el mundo en el cual vivió Homero –aún no tengamos ninguna certeza con respecto a esto– no equivale a ser verdadero (en aquel tiempo) en aquella que más correctamente hay que definir “época”, y que en sus características tiene las de ignorar que la sal es cloruro de sodio.

Como parece raro que afirmaciones como “la sal es cloruro de sodio” (por no hablar de afirmaciones como “el *stalking* es un delito”, “los cristianos observantes no comen carne los viernes”, “Nelson es el ganador de Trafalgar”) puedan tener un significado independiente de un lenguaje, y con esto de una humanidad, algunos partidarios de la hiperverdad insisten en la naturaleza no lingüística, sino lógica, de las proposiciones. Pero no cambia nada. No sólo porque muchas veces los partidarios de la hiperverdad hablan de proposiciones como si fueran expresiones lingüísticas (y sería complicado no hacerlo), sino sobre todo porque —como tendremos que ver dentro de poco— en mi teoría, que al final queda compartida por todos los filósofos platónicos, o sea la mayoría de los filósofos, la lógica, como la matemática y el lenguaje, es una técnica cuya existencia depende de la existencia de seres humanos. A menos que no seamos profundamente antropomórficos y de proyectar lejos en el tiempo las propiedades de nuestra casa, tenemos que reconocer que la afirmación “los dinosaurios existieron” hizo su aparición sólo en un determinado momento: antes existían los dinosaurios pero nadie lo sabía. Así, afirmar que para un griego de la época de Homero era verdadero que la sal es cloruro de sodio no es diferente de afirmar que es verdadera la afirmación “los dinosaurios existen” (a lo mejor junto con los unicornios).

La idea compartida es la de una correlación necesaria entre ontología y epistemología, y vale la pena observar que esta correlación (que es simultaneidad) quitaría a la epistemología todo su sentido. De hecho, casi la totalidad de las creencias de hace diez mil años por lo que sabemos han cambiado: Ramsés II nunca pensó de haber muerto de tuberculosis a pesar de que, según nuestros conocimientos, se murió precisamente de tuberculosis. Todo esto no vale sólo con respecto a los conocimientos científicos. Lo blanco de la nieve es un dato perceptivo que vale para los seres humanos pero no para los murciélagos. La afirmación no tiene nada de necesidad: si no hubiera seres humanos, la nieve mantendría todas sus propiedades

pero la afirmación “la nieve es blanca” no tendría lugar y aparecería sin sentido para los que no comparten la fe en la hiperverdad de una correlación analítica entre realidad y verdad. Y más si “la nieve es blanca” significara “la nieve aparece blanca para un sistema de percepciones como el de los humanos” o –todavía más complicado– “la nieve tiene la propiedad disposicional de aparecer blanca a un sistema de percepciones como el de los humanos”.

Como decíamos, la *segundidad es un carácter esencial de la verdad*. Queda claro que la verdad venga después de la realidad porque a esta última se refiere, de esta difiere y depende, y esto en base a una consideración cronológica: desde el punto de vista de la verdad, la realidad no constituye un punto de partida sino de llegada, algo que se consigue en un segundo momento (si todo va bien). De tal manera la verdad no resulta arqueológicamente fundada en la realidad: más bien es *teleológicamente orientada* hacia ella. La emergencia ontológica va desde el pasado hacia el presente, la operación epistemológica va desde el presente hacia el pasado. Adelantando lo que trataré en la última parte del ensayo, podemos afirmar que este es el principio del hacer la verdad: se trata de entender cómo están las cosas empezando desde una condición de no saber. Entonces, la verdad no se da junto con la realidad sino que la sigue. En este sentido la verdad se caracteriza por una dependencia final con respecto a la ontología (su fin es el de enunciar la verdad con respecto a la ontología), y una dependencia causal con respecto a la tecnología (sin una mínima forma de tecnología no hay verdad).

Si la ontología se compone de individuos, la epistemología hace referencia a *objetos* (*objectum*: algo puesto en frente). Pueden ser individuos canónicos, individuos *strictu sensu*, como en el caso de los *objetos naturales*, que existen en el espacio y en el tiempo independientemente de los sujetos que conocen, y en el caso de los *objetos sociales*, que existen en el espacio y en el tiempo pero dependiendo de los sujetos que conocen⁷ –de hecho los objetos sociales manifiestan una dependencia general de los sujetos, pero no particular; dependen

de los sujetos pero no de un sujeto en particular (10 euros no dejan de ser 10 euros si yo no sé que son 10 euros). Pero los objetos pueden ser también individuos atípicos, así como en el caso de los *objetos ideales* que, existiendo fuera del espacio y del tiempo independientemente de los sujetos, poseen un modo peculiar de existencia. Una cuarta (y última) familia de objetos epistemológicos queda constituida por los *artefactos*. Estos dependen de los sujetos con respecto a la producción (actuando de la misma manera que los objetos sociales) pero pueden seguir existiendo también en ausencia de sujetos (así como los objetos naturales).

Factores de verdad

Si la epistemología se refiere a lo que conocemos, o creemos conocer, entonces es una forma (sintaxis, juicio, concepto) y asume como valores lo verdadero y lo falso; y si la ontología se refiere a lo que hay, entonces es una fuerza (algo efectivo, actor: resistencia, no-enmendabilidad, etc.) y asume como valores lo existente y lo inexistente; entonces la *tecnología* hace referencia a lo que hacemos y asume como valores el *éxito* y el *fracaso* (o, si se prefiere la terminología de Austin⁸ —que resulta, es el caso de decirlo, infeliz— la felicidad o la infelicidad).

Si la ontología es una primeridad y la epistemología es una segundidad (como hace siempre referencia a una ontología), la tecnología es una *terceridad* en cuanto mediación entre la primera y la segunda.

⁷ Con respecto a estos, la epistemología añade sólo una propiedad externa: el hecho de ser reconocidos. En este sentido los objetos naturales son individualidades porque son conocidos como existentes en el espacio y en el tiempo, independientemente de los sujetos.

⁸ Austin, John Langshaw (1962), *How to Do Things with Words*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Habría motivos para decir que la tecnología es la segundidad y la ontología la terceridad, pero si prefiero mi versión es por tres razones: primero, me permite vincular otra vez la tecnología a la tradición de los “terceros”, de los medianos entre realidad y concepto tan presentes en la tradición filosófica (en orden de aparición: la *chora* en Platón, el esquema en Kant, la dialéctica en Hegel, la *différance* en Derrida); segundo, como es la cosa más interesante que quiero decir prefiero dejarla para el final; y por fin el tercero, o sea que se trata de un *devenir* que ya no es más un ser (que es o no es) y todavía no es un saber (que es verdadero o falso) sino un hacer en el cual se halla una pericia que puede –aún no necesariamente debe– engendrar una comprensión⁹ (mientras voy digitando estas palabras solo tengo una idea muy vaga de los mecanismos psicofísicos que reglamentan tal actividad; y si fuera un neurofisiólogo tampoco digitaría de manera mejor).

Con “tecnología” indico el amplio abanico de *acciones* que cumplimos de manera competente sin tener ningún conocimiento preliminar. Se trata de varias acciones, que van desde encender una chimenea sin tener nociones de física hasta el hablar un idioma sin conocer bien su gramática o sintaxis, y hasta el crear obras de arte sin saber explicar cómo han sido realizadas. En este sentido la tecnología tiene una relación privilegiada con la gestualidad (aunque se puedan dar tecnologías del pensamiento como la lógica, la mnemotécnica y la aritmética).

Se actúa antes de pensar y, así, se descubren nuevas verdades, mientras la comprensión queda necesariamente vinculada a la formulación de razonamientos analíticos que se mueven en la esfera de los conocimientos ya averiguados. Esta acción permite el emerger de la verdad: se trata de un saber que deriva del hacer, y no hay nada

⁹ Dennett, Daniel (2017), *From Bacteria To Bach and Back: The Evolution of Minds*, Cambridge, Mass.: Bradford Books/MIT Press.

raro o sorprendente (diferentemente de los juicios analíticos que constituyen un saber que emerge desde otro saber y no tiene nada de sorprendente). De hecho, el conocimiento es una *praxis* que puede implicar una *poiesis*, una aptitud práctica que produce un resultado: la abeja hace la miel, la termita el termitero, Michelangelo el Moisés, Maradona el gol. Pero la *poiesis*, acción más o menos ritualizada, puede ser también sin un porqué, así como nos enseñan las personas que dibujan un papel o juegan con el celular. Sin manos, y sin la experiencia del “manipular” y del agarrar con las manos, nunca hubiéramos tenido pensamiento; sin el conocimiento de la manualidad no hubiéramos tenido la comprensión.¹⁰ Las manos comprenden,¹¹ agarran (Hegel lo sabía muy bien y por esto reconoció en el término alemán *Begriff*, “concepto”, el heredero del verbo *greifen*, “agarrar”), indican, y que, indicando sin agarrar, usando gestos, dan comienzo a la producción de símbolos.

Hablar un idioma, encender el fuego, escribir una novela, hacer cuentas, interactuar socialmente: estas capacidades no usan esquemas conceptuales sino *esquemas interpretativos*, que en unos casos (como por ejemplo el de encontrar un cuadrifolio en un campo) son medianos entre concepto (abstracto y general) y percepción (concreta e individual). Pero en otros —o sea la mayoría— se aplican a percepciones u operan en el mundo independientemente de los conceptos. Estas circunstancias no poseen nada de sorprendente: contamos con una disposición que se manifiesta a partir de los más elementales aparatos y que evoluciona en formaciones de creciente complejidad. Así como una facultad reproductiva que traslada la ontología en la epistemología. De manera recíproca, la tecnología

¹⁰ McGinn, Colin (2015), *Prehension*, Cambridge, Mass.: The MIT Press.

¹¹ Aquí Ferraris hace referencia a la composición de la palabra italiana “*comprendere*” (“*com-prendere*”). “*Prendere*” en italiano significa precisamente tomar con las manos, agarrar (Nota del traductor).

no tiene relación solo con los remotos orígenes de lo humano, sino también con las realizaciones intelectuales más elevadas: la matemática y la lógica, la creación de los experimentos científicos y de las obras de arte, las acciones y los rituales que acompañan nuestra vida social.

Hermenéutica neorrealista

El esquema interpretativo no es simplemente un esquema conceptual (cualquier cosa se puede entender con esta expresión desesperadamente vaga) sino una norma práctica mediante la cual interactuamos con los individuos. En la mayoría de los casos las normas no se conocen y no quedan explicitadas (camino, juego con el gato, pido perdón), en otros sí son explícitas pero no por esta razón quedan “comprendidas”. ¿Qué comprendo, de verdad, cuando cuento los frijoles contenidos en el frasco? Sigo una regla (“suma uno”) que he aprendido cuando era niño. Al mismo tiempo la operación es una interpretación, y esto no porque vaya definiendo un horizonte conceptual sino porque realiza aquella función práctica que tradicionalmente pertenece a la hermenéutica, indicada, por esto, a través del lema *hermeneutikè techne*: la técnica de llevar mensajes, capaz de desempeñar una función mediana que ofrece un punto de conjunción entre el estrato ontológico del ser y el estrato epistemológico del saber.

Hermes es el mensajero de los dioses, y el hermeneuta es un cartero, un ser humano que ejercita la operación de llevar mensajes (un jeroglífico, una novela en idioma húngaro, una carta de amenazas o de amor) que casi nunca ha comprendido. Y todos los significados, antiguos y modernos, pueden ser fácilmente reconducidos a operaciones prácticas: la expresión (el significado de la *hermeneia* en Aristóteles) indica el sacar, la traducción es llevar, la comprensión es agarrar —una operación manual—, y la misma deconstrucción característica de las hermenéuticas de los siglos XIX y XX presenta

una evidente connotación técnica. Cuando propongo la interpretación entendida como operación quiero evidenciar dos aspectos: el primero es el carácter práctico de la interpretación, o sea el hecho de que se pueda dar sin comprensión, la cual sólo es una de las funciones tradicionales de la hermenéutica (según Platón los poetas son mensajeros [*hermenes*] de los dioses,¹² y considerando la muy poco valiosa opinión que tenía de los poetas, su definición no constituye un cumplido); el segundo es que esta operación permite juicios, o sea se puede transformar en epistemología. Considérese el caso de los juicios sintéticos a priori que constituyen el objetivo último de Kant: se trata de operaciones, como se ve en ejemplo propuesto por él ($7 + 5 = 12$), donde el 12 es sintético y no analítico porque no se puede deducir desde el 7 y el 5, y de hecho se puede llegar al mismo resultado sumando también el 6 y el 8, el 8 y el 4, etc. Si Kant estaba tan interesado en los juicios sintéticos a priori porque, en su concepción, estos dependían de conceptos independientes de la experiencia y por esto ciertos, nosotros podemos sin ningún problema observar que fructíferos e informativos juicios sintéticos a posteriori derivan precisamente de *operaciones*: logramos el número de frijoles mediante la regla “suma uno”; y muchas otras operaciones (por ejemplo, qué horas y cuánto pesamos) las recibimos por máquinas que no tienen algún concepto sino sólo mecanismos que regulan su funcionamiento.

Por un lado Kant nos propone una concepción híper-conceptualista (“las intuiciones sin concepto son ciegas”) que hace depender hasta la más vaga de las intuiciones del poseer conceptos. Y el mundo de Kant se compone de epistemología (los esquemas conceptuales mediante los cuales damos orden al mundo) y de ontología (el mundo que queda ordenado, y que nunca es realmente conocido como se compone de cosas en sí a las cuales accedemos sólo en forma de

¹² *Ion* 534 e.

fenómenos). Por otro lado, en el capítulo dedicado al esquematismo Kant habla de un tercer término hallado entre los conceptos y las intuiciones (o sea también entre epistemología y ontología): el esquema, definido como “técnica escondida” (*verborgene Kunst*, que usualmente queda traducido como “arte escondida”) y que realiza operaciones (Kant por esto lo define “método de construcción”).

Con el traducir la propuesta kantiana en mi terminología, en cambio de la sucesión epistemología/tecnología/ontología (además esta última inaccesible) propongo la sucesión ontología/tecnología/epistemología. Antes tenemos una ontología, individualidades que no son inaccesibles porque manifiestan características claras con respecto a la recíproca interacción y con nosotros. Antes que todos, tenemos individualidades, en el caso particular la nieve que posee propiedades independientemente de mí, de ustedes, de mi gato, etc.; esta es la ontología de lo que, más tarde, reconoceré como objeto natural. Luego tenemos los esquemas interpretativos, las operaciones que producen los acontecimientos, y que nada tienen de libre y subjetivo: miro la nieve a través de mi aparato visual y veo que es blanca (el lado operativo se hace más evidente si pensamos en la sal que tengo que saborear para percibir que es salado, o en los frijoles que tengo que contar). En fin, los juicios constituyen los objetos: la nieve es blanca; la sal es salada (y, más adelante, la sal es cloruro de sodio); los frijoles en este frasco son 22. Si dijera que la nieve es negra, que la sal es dulce y que los frijoles son 21, no se trataría sólo de una interpretación sino de un error. Y repito, cuando interpreto no aplico un esquema conceptual a un material informe (“no hay hechos sino solo interpretaciones”); más bien se trata de individualizar las emergencias de la ontología (las propiedades que la nieve, la sal o los frijoles poseen independientemente de mí) a través de los procesos tecnológicos (mirar, saborear, contar) que podrán, aún no necesariamente tendrán, dar lugar a juicios epistemológicos.

De tal manera la verdad tridimensional recupera la hermenéutica sin caer en el relativismo. El error de los posmodernos ha sido doble:

el de hacer de la hermenéutica una epistemología (el conjunto del conocimiento sería fruto de la interpretación) y una ontología (no hay hechos, sólo interpretaciones o, más humildemente, cada hecho queda sometido a una interpretación). Hay que substituir el hiperbólico (y falso) “no hay hechos sino sólo interpretaciones” con el principio por el cual la existencia de las interpretaciones no excluye la existencia de los hechos, de las individualidades y de los objetos. Aunque la idea de deshacer la verdad pueda aparecer atractiva y radical (y por esto, después de Nietzsche, ha capturado muchos filósofos y no filósofos), hacer la verdad aparece como una idea mejor aún, mucho más difícil considerando que el dicho “fácil es la crítica, difícil es el arte” se aplica también al arte de la interpretación.

Maurizio Ferraris: hermenéutica y realismo

Por Mauricio Beuchot¹³

Introducción

En estas líneas me dirigiré hacia lo que ha hecho Ferraris a favor del realismo y la ontología. Lo que más me interesa es que lo ha efectuado desde la hermenéutica, la cual era falsamente considerada como un instrumento relativista y subjetivista, y como un arma contra la ontología, a la que iba a hacer desaparecer. Así, pues, reseñaré al esfuerzo de Maurizio Ferraris, y pasaré luego al que hacemos José Luis Jerez –un filósofo argentino– y yo en ese mismo sentido.

Hemos tenido una hermenéutica demasiado subjetivista y anti-ontológica en varios pensadores posmodernos (no en los grandes hermeneutas recientes, como Gadamer y Ricoeur). Se dice que la hermenéutica tiene que ser “abierta” y renunciar al concepto de la

¹³ Mauricio Beuchot es doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de México, D.F. Es profesor en el Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Es investigador en el Instituto de Investigaciones Filológicas de dicha universidad, en donde fundó el Seminario de Hermenéutica. Es también iniciador de la propuesta de la Hermenéutica Analógica. Ha publicado libros y artículos sobre historia de la filosofía y hermenéutica filosófica.

verdad. Pero Ferraris se ha opuesto a esa tesis y ha reivindicado el realismo. Es lo que llama “el nuevo realismo”. A ese empeño nos sumamos Jerez y yo, con nuestro “realismo analógico”. Lo veremos por partes.

Perfil

Maurizio Ferraris (1956) estudió en la Universidad de Turín, donde fue discípulo de Vattimo; en la de París, con Derrida, y en la de Heidelberg, con Gadamer. Ha sido profesor en Macerata, en Trieste y, sobre todo, en Turín, a partir de 1995. Ha adquirido renombre por haber dejado esa primera ocupación en la hermenéutica y el posmodernismo, y se ha acercado cada vez más –por influencia de la filosofía analítica– a la ontología y al realismo.

Entre sus muchas publicaciones destacan: *Diferencia* (1981); *Trazas* (1983); *La revuelta textual* (1984); *Aspectos de la hermenéutica del novecientos* (1986); *Hermenéutica de Proust* (1987); *Historia de la hermenéutica* (1988); *Nietzsche y la filosofía del novecientos* (1989); *Postillas a Derrida* (1990); *El gusto por el secreto* (1997); *Analogon rationis* (1994); *La imaginación* (1996); *La hermenéutica* (1998); *Introducción a Derrida* (2003); *Ontología* (2003); *Adiós a Kant* (2004); *Manifiesto del nuevo realismo* (2012); *Realismo positivo* (2013); *Movilización total* (2015) y *Emergencia* (2016).

Ferraris se ha distinguido últimamente por lo que ha llamado el Nuevo Realismo, en su afán de volver a levantar la ontología y la epistemología. Después de haberlas desconstruido, a través de su trabajo con Derrida y de la hermenéutica posmoderna, ahora se propone reconstruirlas, mediante un nuevo realismo. Se nota que es una oposición directa a su maestro Vattimo, quien creía que la hermenéutica estaba llamada a acabar con la ontología, y Ferraris, al contrario, levanta una hermenéutica que requiere una ontología y una epistemología realistas.

El esfuerzo de Ferraris

Nuestro autor tuvo la suerte de trabajar con Jacques Derrida en varios momentos. En una primera fase, fue uno de los que más lo siguieron, y por eso fue de los que mejor lo comprendieron, ya que escribió una célebre introducción a su filosofía.¹⁴ Pero, sobre todo, Ferraris laboró con el filósofo francés en los últimos años de éste. Así pudo presenciar la vuelta al realismo que realizó el célebre pensador posmoderno. El propio Derrida le confió que volvía al realismo, ya que se quería oponer al giro lingüístico que había sido casi omnipresente en el siglo XX. Derrida murió en 2004, y un poco antes dio el giro realista, que marcó al propio Ferraris. Este último consignó ese proceso en varios de sus escritos. Uno de ellos reúne varias entrevistas que Ferraris le hizo a Derrida, donde éste confiesa que siempre tuvo una intención realista.¹⁵ Y también en una exposición del último pensamiento de ese gran filósofo posmoderno.¹⁶

Por otra parte, así como Ferraris pasó por la desconstrucción de la metafísica efectuada por Derrida, así también transitó por la “aniquilación” de la misma realizada por su maestro Gianni Vattimo (quien pensaba que la hermenéutica inyectaba nihilismo a la ontología); con todo, llegó a darse cuenta de que todo eso llevaba a un nihilismo muy fuerte, inaceptable. Por eso trató de reivindicar el realismo. Eso lo distanció de su maestro, que hasta escribió un ensayo refiriéndose a la tentación de ser realista, de volver al realismo, lo cual veía en su connotado discípulo. Yo creo que lo redactó pensando en él.¹⁷

¹⁴ Ferraris, Maurizio, *Introducción a Derrida*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

¹⁵ Derrida, Jacques y Ferraris, Maurizio, *El gusto del secreto*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009, pp. 135-136.

¹⁶ Ferraris, Maurizio, *Jackie Derrida. Retrato de memoria*, Bogotá: Siglo del Hombre, 2007, pp. 47-48.

¹⁷ Vattimo, Gianni, “La tentación del realismo”, en Álvarez, Ll. (comp.), *Hermenéutica y acción*, Valladolid: Junta de Castilla y León, 1999, pp. 9. ss.

Vattimo llegó a publicar un libro con el título de *Addio alla verità*,¹⁸ con lo cual se aprecia su alejamiento del realismo. En cambio, Ferraris, junto con otros filósofos connotados, algunos de ellos muy jóvenes, como Markus Gabriel y Quentin Meillassoux, dieron el giro al realismo y a la ontología. Es el Nuevo Realismo.¹⁹

Si Vattimo hablaba de una ontología débil, por haber sido disminuida merced a la carga de nihilismo que él veía en la hermenéutica, como herencia de Nietzsche, al revés, Ferraris se empeña en replantear la ontología, precisamente a través de ese realismo que propone.²⁰

También Ferraris, de manera muy parecida a Grondin, ha criticado la crítica de Kant a la metafísica, es decir, su deriva hacia el idealismo, su negación del realismo. Es muy conocido que Kant adjudicaba a Hume el haberlo sacado del sueño dogmático y el haberlo hecho dar el giro copernicano, por el que se fue hacia el trascendentalismo. Pero Ferraris, en un curso breve que nos dio en México en 2014, dijo que Kant había dado más bien el giro tolemaico a la epistemología, no el copernicano, pues puso como centro de todo al sujeto, mientras que lo copernicano hubiera sido descentrarlo. Eso habría colocado al objeto, y no al sujeto, como lo más esencial en el proceso del conocimiento.

De hecho, Ferraris llegó a ver la hermenéutica como peligrosa, por esa condena que le hizo Vattimo de que condujera a la muerte lenta de la ontología. Llegó un momento en que él me dijo que la hermenéutica era inevitablemente nihilista, por el relativismo que en ella se daba, y pensó en dejarla para centrarse en la fenomenología. Pero varias veces le insistí en que la hermenéutica no tenía por qué ser así. A tal punto que en una entrevista él dijo que yo

¹⁸ Vattimo, Gianni, *Adiós a la verdad*, Barcelona: Gedisa, 2010.

¹⁹ Ferraris, Maurizio, *Manifiesto del nuevo realismo*, Roma-Bari: Laterza, 2012.

²⁰ Ferraris, Maurizio, *Introducción al nuevo realismo*, Neuquén (Argentina): Círculo hermenéutico, 2014, pp. 45 ss.

lo había convencido de seguir en la hermenéutica, porque podía ser realista. Incluso en 2014 hicimos un coloquio que se llamó “La nueva hermenéutica para el nuevo realismo”, indicando que la hermenéutica analógica era la mejor acompañante de ese realismo que deseaba reconstruir.

Ferraris no solamente se ha batido en defensa del realismo epistemológico, sino que ha defendido la consecuente recuperación de la ontología, pues tiene un instituto o centro en el que se la estudia, a partir de las nuevas tecnologías que ahora parecen diluir al ser, a la substancia y a la causalidad, que es lo que su maestro Vattimo señaló como la sociedad transparente, porque había perdido la verdad y, como había sentenciado Nietzsche, había hecho que la realidad deviniera fábula. Tal parece que la empresa de Ferraris está dando buenos resultados, porque ha atraído a muchos filósofos jóvenes y brillantes a sumarse a ese esfuerzo, de modo que ya es todo un movimiento.

En efecto, el esfuerzo de Ferraris ha marcado a otros. Como he dicho, hay muchos filósofos jóvenes que lo han seguido, como Markus Gabriel, Quentin Meillassoux, Graham Harman y otros. A ese empeño nos adherimos y sumamos José Luis Jerez y yo, que proponemos, en la línea de ese Nuevo Realismo, un realismo analógico. Pasaré, a continuación, a hablar de esa empresa.

Como se ve, Ferraris abandonó la traza derrideana, para trabajar en una hermenéutica de los textos. Pero también dejó atrás a Vattimo, por tener la aspiración a una ontología más fuerte, incluso a una hermenéutica ontológica más radical que la de Gadamer. Hasta tuvo un tiempo en el que desconfió de la hermenéutica, por pensar que era intrínsecamente relativista y anti-ontológica. Debido a ello se fue acercando al realismo y ahora acepta, por lo menos, la hermenéutica como teniendo una base ontológica firme.

Otro esfuerzo en este sentido

Un afán parecido al de Ferraris por replantear el realismo y recuperar la ontología o metafísica lo hemos dado José Luis Jerez y yo mismo. Jerez es un profesor de filosofía en Neuquén, Argentina. Lo conocí en 2012, en un Coloquio de Hermenéutica Analógica que se organizó en Buenos Aires. Desde entonces nos hemos visto varias veces y estamos en contacto, compartiendo la misma empresa.

Él ha adoptado la hermenéutica analógica y el realismo analógico que yo había planteado desde hace varios años. Por eso él se encargó de que se reimprimiera mi libro *Sobre el realismo y la verdad en el camino de la analogicidad*, de 1998, en una nueva edición, en 2013. Y hemos escrito algunos libros en coautoría.²¹

Este realismo es analógico porque no pretende regresar al unívoco de la modernidad, sobre todo al de algunas vertientes de la filosofía analítica, como lo fue el positivismo lógico. Allí se tenía un realismo “científico”, bastante directo, inmediato e ingenuo. Éste es un realismo que ya ha pasado por la saludable experiencia de la crisis, tanto de la moderna como de la posmoderna, es decir, se trata de un realismo crítico, y por eso mismo, nada ingenuo.

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

Señala un cierto isomorfismo entre el sujeto y el objeto, a saber, hay

²¹ Beuchot, Mauricio y Jerez, José Luis, *Manifiesto del Nuevo Realismo Analógico*, Neuquén (Argentina): Ed. Círculo Hermenéutico, 2013; traducción italiana, Milano-Udine: Mimesis Edizioni, 2015; *Dar con la realidad. Hermenéutica analógica, realismo y epistemología*, Neuquén, Argentina: Editorial Círculo Hermenéutico, 2014; edición mexicana, México: Editorial Torres, 2015.

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

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

Es un realismo aristotélico, pero con la cautela de Hilary Putnam, de que no está ya totalmente dado sin el sujeto, ya que el sujeto pone algo, sus aparatos perceptuales y sus marcos culturales;²² pero eso no llega a acabar con una realidad que ya se da independientemente del hombre. No es tan dado como el realismo científico del positivismo lógico, que es el que atacaba Putnam, ni tan construido como a veces da la impresión que es el realismo de este connotado analítico. Quizá más bien se coloca del lado de John Searle,²³ pero con más atención al cognoscente.

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

²² Putnam, Hilary, "Aristotle after Wittgenstein," en Sharples, R. W. (ed.), *Modern Thinkers and Ancient Thinkers*, London: University College, 1993, pp. 117-137.

²³ Searle, John, "¿Existe el mundo real? Primera parte: los ataques al realismo," en *La construcción de la realidad social*, Barcelona: Paidós, 2004, pp. 159-184.

en la permisividad del realismo equívoco, para el que casi todas son válidas indiscriminadamente.

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

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

Lo importante es el retorno del realismo. Ya se ha notado un cansancio de los relativismos a ultranza de la posmodernidad, y llega la hora del repunte del realismo y de la ontología-metafísica. Ha habido un agotamiento del equivocismo posmoderno reciente, y ya se buscan otros caminos; pero no se trata de volver a caer en el realismo univocista de muchos analíticos, sino de sacar las lecciones y las consecuencias de las posturas que se han dado recientemente en filosofía. Todo será para renovarla y fortalecerla a ésta.

Algo que me llama la atención es que se ha dicho que la dialéctica no es más que una de las formas de la analogía. Es decir, que la analogía conlleva una dialéctica. Ha sido señalada en la línea de Hegel y Marx por varios autores, entre ellos Lakebrink, Scannone, Dussely Secretan, que la llamaron analéctica. Pero yo he encontrado en la analogía una dialéctica diferente. No la hegeliano-marxista, sino una que no hace síntesis, que no destruye y supera los contrarios, sino que los mantiene vivos y los hace trabajar el uno para el otro. Me han dicho que esto tiene mucho parecido con la dialéctica negativa de Adorno, la cual tampoco llega a una síntesis, por considerar que

eso es volver a la positividad y abandonar la negatividad. Puede ser que coincidan. Pero más me llamó la atención el que, según lo señala Ferraris, Derrida consideró que la desconstrucción tiene el esquema de esa dialéctica negativa. Ferraris explica: “[Derrida,] en una de sus últimas intervenciones pública antes de la enfermedad, en 2001, con ocasión de la entrega del Premio Adorno, en Fráncfort, insistió bastante sobre las analogías entre la desconstrucción y la dialéctica negativa”.²⁴ Desconstrucción, dialéctica negativa, analéctica, tal es la dialéctica que corresponde a la hermenéutica analógica.

Y tal es la idea que me dirige en el empeño de la reconstrucción de un realismo. Es un realismo desconstruido, pasado por la dialéctica negativa, por la analéctica, propio de la hermenéutica analógica; un realismo analógico, pues, como lo hemos expuesto y propuesto José Luis Jerez y yo.

Quizá habría que esperar a que el realismo de Ferraris adquiera su faz humana, pues ha tenido múltiples caras. Comenzó como realismo positivo, hasta un tanto positivista; pasó a ser realismo trascendental, ya un tanto reconciliado con Kant, pero está cambiando. Para poder decir si estoy de acuerdo con él y en qué medida, habrá que esperar un poco.

Por lo pronto, lo importante es la empresa de Ferraris del realismo. Será un nuevo realismo, y por eso estará buscando sus propios perfiles, pero ya está lanzada la moneda al aire. Después de tanto tiempo de subjetivismo, relativismo y antiontología, se da una vuelta de estos elementos. Si había un giro lingüístico, éste ha pasado, y ahora se viene un giro ontológico, un giro realista, una posibilidad de recuperar lo mejor de la filosofía, que es la metafísica.

²⁴ Ferraris, Maurizio, *Jackie Derrida. Retrato de memoria*, ed. cit., p. 38.

Ferraris y la hermenéutica analógica

Veamos ahora, un poco, la relación de Ferraris con la hermenéutica analógica. Ha sido fructífera. No en balde ha pensado en ella para acompañante del nuevo realismo. Y es que ya necesitábamos una hermenéutica realista. Ha habido algunos apuntes de ella. Pongo por ejemplo el de Gabriel Zanotti, que ha sido un intento interesante.²⁵ Es una obra en la que se toma en cuenta la hermenéutica analógica como realista. Además, hace una aplicación muy interesante de la analogía a los juegos de lenguaje de Wittgenstein y a los significados en Putnam. Sin embargo, ahora hay una oportunidad mayor, por los esfuerzos que hacia el realismo está haciendo Ferraris. Veremos su relación con ese realismo analógico que acompaña a la hermenéutica analógica.

Conocí a Ferraris a finales de los 90, por la intermediación de Esther Cohen. Nos vimos varias veces e, incluso, lo invité a ser conferencista magistral en el Congreso de la Asociación Filosófica de México del año 2000, que me tocó organizar, como su presidente. No pudo acudir, por la enfermedad y muerte de su padre. Pero volvimos a vernos varias veces más, hasta que en mayo de 2014 nos encontramos en el congreso de la misma asociación que se realizó en Morelia, Mich. Allí nos habló de su nuevo realismo, y me presentó a Markus Gabriel, y me comentó que varios pensadores se estaban uniendo para levantar el realismo, y me invitaba a hacerlo.

Participó en el Coloquio de Hermenéutica Analógica, en la UNAM, ese mismo año, en octubre. En su conferencia magistral mencionó qué el estaba, junto con otros, levantando un nuevo realismo, pero que ya desde hacía varios años yo hablaba de un realismo analógico,

²⁵ Zanotti, Gabriel, *Hacia una hermenéutica realista. Ensayo sobre una convergencia entre Santo Tomás, Husserl, los horizontes, la ciencia y el lenguaje*, Buenos Aires: Universidad Austral, 2005.

el cual debería ser contado como nuevo realismo. Lástima que se me había hecho poco caso.

En efecto, yo había hablado de un realismo analógico en mi libro de 1998 *Sobre el realismo y la verdad en el camino de la analogicidad*,²⁶ en el que precisamente la conclusión se intitulaba “Un realismo analógico”. Lo importante es que el realismo analógico se ha reconocido como una propuesta en esa línea.

Como ya he dicho, conocí en 2012 a José Luis Jerez, en el I Coloquio Internacional de Hermenéutica Analógica llevado a cabo en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, en Buenos Aires, en junio de ese año. A él le interesó la hermenéutica analógica y mi mención de un realismo analógico que podría acompañar a esa propuesta. Se alió conmigo y trabajó incansablemente en ese proyecto. Desde entonces ha desarrollado ese realismo analógico.

En 2014, Jerez participó en el coloquio de hermenéutica analógica en el que estuvo Ferraris. Este último lo escuchó allí hablar sobre el realismo analógico y lo reclutó para su empresa del Nuevo Realismo. De hecho, el propio Ferraris pidió que ese coloquio sobre la hermenéutica analógica llevara el título de “La nueva hermenéutica para el Nuevo Realismo”, aceptando así que dicha herramienta interpretativa podía tener un carácter realista, o que el realismo analógico iba bien con esa propuesta hermenéutica.

Desde entonces han surgido varias líneas de realismo, algunas de las cuales ya hemos mencionado como aledañas a la de Ferraris. La nuestra también lo es, y va siendo reconocida cada vez más como una propuesta digna de convivir con las otras. Lo importante es que el realismo ha resurgido, y que la hermenéutica puede ser realista, como Ferraris se ha convencido de ello.

²⁶ México: Universidad Pontificia de México, 1998; 2a. ed., Neuquén (Argentina): Ed. Círculo Hermenéutico, 2013.

Los libros que ha escrito Jerez sobre el realismo analógico y lo que yo he podido hacer en continuación de eso atestiguan la viabilidad de esa propuesta. Nos sumamos a la empresa de volver a levantar el realismo en epistemología y en ontología, para que la hermenéutica no esté condenada al vacío, ya que ella tiene que conseguir sentido para el hombre.

En el último congreso de la Asociación Filosófica de México, en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, en este año de 2016, Mario Teodoro Ramírez me obsequió un ejemplar de un libro colectivo que él compiló con el título de *El Nuevo Realismo. La filosofía del siglo XXI*.²⁷ En él se mencionaban los realismos de Ferraris, de Meillassoux, de Markus Gabriel y de Harman, pero no el realismo analógico que hemos desarrollado Jerez y yo, a pesar de que Ferraris nos cita en una nota del ensayo que allí se le publicó. No sé. Quizás por ser nosotros dos latinoamericanos (no merecemos atención), y porque todavía está muy presente en nuestros filósofos el eurocentrismo y el colonialismo. Creen que todo se tiene que ver y aceptar al trasluz de lo que marcan Europa y Estados Unidos.

Sin embargo, este realismo analógico que llevamos adelante Jerez y yo ha sido reconocido como uno de los que forman el Nuevo Realismo por la Wikipedia (tanto en el rubro de “Nuevo realismo (filosofía)” como en el de Maurizio Ferraris). El propio Ferraris reconoce este realismo y lo acepta, ya que me ha invitado a participar en un gran proyecto sobre realismo nuevo que tiene en París.

Esto es hacer filosofía mexicana y latinoamericana, proyectada hacia el mundo en general. Podemos basarnos en tradiciones europeas y estadounidenses, pero tenemos que adaptarlas (no solamente adoptarlas) a nuestro ámbito. De hecho, ese realismo analógico depende de toda una tradición mexicana de filosofía. Desde la colonia (aunque mi amigo Miguel León Portilla me dice que también estaba

²⁷ México: Siglo XXI, 2016.

entre los precolombinos), como se ve en Alonso de la Vera Cruz, Tomás de Mercado y Antonio Rubio, pasando por otros contemporáneos como Octavio Paz y Enrique Dussel. Desemboca en la actualidad, y es cuando puede rendir buenos resultados e incluso dar beneficios a la filosofía contemporánea, no sólo de México, o de América Latina, sino del mundo.

Más allá de las modas filosóficas, están los verdaderos problemas y temas, por lo que también lo están las teorías y las escuelas que se proponen responderlos, y es donde queremos que estén tanto la hermenéutica analógica como el realismo analógico que la acompaña y le sirve de suelo nutricional.

Así como Samuel Ramos pensó que de México podía salir un nuevo humanismo, después del eclipse del europeo por las dos grandes guerras que se habían dado en ella, y en poco tiempo, así también podemos pensar que hay un nuevo realismo que sale de México y que puede beneficiar a la filosofía actual. No es imposible. Pero los propios filósofos mexicanos son los más reacios para reconocer que eso se ha dado.

Conclusión

Con esto vemos lo que ha logrado Maurizio Ferraris en la recuperación del realismo y de la ontología. Ya habían pasado muchos lustros de antirrealismo, con idealismos como el fenomenológico y relativismos como el posmoderno. Había una animadversión notoria contra la ontología, no sólo en el positivismo lógico, que pasó pronto, sino entre los heideggerianos, que aún perduran, y los posmodernos, que van de salida.

Por eso me ha parecido conveniente señalar que, en el caso de Ferraris, su realismo es claramente una reacción contra el relativismo a ultranza de su maestro Vattimo. Él lo ve así, y se opuso a esa situación. Por eso, a despecho de la ontología débil de aquél, él sí

recupera la ontología y la plantea en un sentido realista fuerte. Tal vez demasiado fuerte, como oposición a las posturas posmodernas, y por eso hemos querido postular un realismo también nuevo, pero distinto.

Es decir, en el caso de José Luis Jerez y en el mío, estamos trabajando en la construcción de otro realismo nuevo, pero que no sea tan unívoco como lo fue antes, ni tampoco equívoco, porque ése no es ningún realismo verdadero. Es un realismo analógico, que tiene la intención realista propia del univocismo, pero sin tener la pretensión tan fuerte que caracteriza a éste, y posee, además, la apertura a la que tiende el equivocismo, pero sin derrumbarse en el relativismo al que éste conduce.

La dimensión ética de la hermenéutica del concepto jurídico de persona

Por Helga María Lell²⁸

Resumen

Este trabajo tiene como objetivo explicar la siguiente afirmación: el concepto jurídico de persona constituye un elemento básico a tener en cuenta a la hora de interpretar cualquier otra institución jurídica. Para poder emprender esta tarea, me concentraré en dos posturas en torno a la ciencia del derecho: la positivista normativa, por un lado, y la realista antropológica, por el otro.

²⁸ Helga María Lell es doctora en Derecho (Universidad Austral), Magíster y Especialista en Estudios Sociales y Culturales (Universidad Nacional de La Pampa), Maestranda en Filosofía (Universidad Nacional de Quilmes) y Diploma Superior en Construcción de Proyectos y Metodología de la Investigación en Ciencias Sociales (Conicet y Universidad Nacional de La Plata). Es investigadora asistente del Conicet, directora e investigadora del Centro de Investigación en Ciencias Jurídicas de la Facultad de Ciencias Económicas y Jurídicas de la UNLPam, donde, además, es docente de grado y posgrado, investigadora del Instituto de Estudios Americanos y Europeos (Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam), colaboradora externa de la Cátedra internacional de Ley Natural

Si bien no existen grandes controversias en la teoría general del derecho acerca de qué se debe entender por “persona” en el ámbito jurídico, la cuestión se complejiza cuando se indaga la relación con la realidad del concepto. Si se sostiene que el último objeto real con el cual se vincula el concepto teórico es un conjunto de normas jurídicas a las cuales el intérprete les puede atribuir cualquier sentido, entonces se estará optando por una posición de corte positivista normativa. En cambio, si se asevera que existe una relación entre el concepto jurídico de persona y el ser humano como realidad última, independientemente de las interpretaciones analógicas que puedan existir, entonces se estará por una visión de corte realista antropológica.

Según una u otra opción, los resultados hermenéuticos y los efectos pragmáticos de estos son diferentes. En ambas, el principio ético es de aplicación transversal en las diferentes ramas que componen la ciencia del derecho, ya sea por una toma de postura abstencionista frente a los valores a raíz de una visión positivista y atómica de la personalidad jurídica como derechos y obligaciones que se definen acto a acto sin una continuidad de identidad en el plano ontológico o bien por una afirmación de la necesidad de reconocer a la persona humana como un ente moral, autónomo, inviolable y con derecho al reconocimiento de su dignidad.

y Persona Humana de la UCA y miembro asociado del LabOnt-Argentina. Ha integrado proyectos de investigación con financiamiento de la UNLPam, Conicet y ANPCyT. Ha recibido premios y distinciones de carácter nacional e internacional en diversas ocasiones por sus escritos. Ha dirigido a tesis y becarios y ha publicado libros, capítulos de libros y artículos. Dirige la revista *Perspectivas de las Ciencias Económicas y Jurídicas* (UNLPam), ha sido asistente editorial de la revista *Derecho y Crítica Social* (Chile) y evalúa en revistas de diversos países. Es miembro de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos, de la Asociación Argentina de Filosofía del Derecho y miembro fundador de la Organización Iberoamericana de Retórica.

Palabras clave: Persona. Hermenéutica. Ética. Derecho

La dimensión ética de la hermenéutica del concepto jurídico de persona

Este trabajo tiene como objetivo explicar la siguiente afirmación: el concepto jurídico de persona constituye un elemento básico a tener en cuenta a la hora de interpretar cualquier otra institución jurídica. Para poder emprender esta tarea, me concentraré en dos posturas en torno a la ciencia del derecho: la positivista normativa, por un lado, y la realista antropológica, por el otro.

La teoría general del derecho, y en general los códigos civiles que han seguido la tradición romana, han concebido y conciben a la persona como un centro de imputación normativa. Si bien no existen grandes controversias respecto de esta tradición, la cuestión se complejiza cuando se indaga la relación entre la realidad y el concepto. Si se sostiene que el último objeto real con el cual se vincula el concepto teórico es un conjunto de normas jurídicas a las cuales el intérprete les puede atribuir cualquier sentido, entonces se estará optando por una posición de corte positivista normativa. En cambio, si se asevera que existe una relación entre el concepto jurídico de persona y el ser humano como realidad última, independientemente de las interpretaciones analógicas que puedan existir, entonces se estará por una visión de corte realista antropológica.

Según una u otra opción, los resultados hermenéuticos y los efectos pragmáticos de estos son diferentes. En ambas, el principio ético es de aplicación transversal en las diferentes ramas que componen la ciencia del derecho, ya sea por una toma de postura abstencionista frente a los valores a raíz de una visión positivista y atómica de la personalidad jurídica como derechos y obligaciones que se definen acto a acto sin una continuidad de identidad en el plano ontológico o bien por una afirmación de la necesidad de reconocer a la

persona humana como un ente moral, autónomo, inviolable y con derecho al reconocimiento de su dignidad que pone en cuestión la desvinculación entre las ramas disciplinares y exige un principio ético pro sujeto.

El carácter retórico del concepto jurídico de persona

El derecho como disciplina se vale del lenguaje no sólo para describir su objeto, sino también para conformar su objeto. El lenguaje no sólo es descriptivo, sino que, ante todo, es performativo. De esta manera, construye un mundo de prescripciones que, en pos de ganar certeza, requieren definiciones que son construidas por las normas jurídicas. Dentro de estos conceptos es que encontramos al de persona como una forma de entender un elemento desde la perspectiva disciplinar y desde la práctica jurídica. No obstante, a pesar de las preocupaciones por ganar claridad, el concepto jurídico de persona se escapa de manera permanente y representa diversos problemas a los juristas. Esto se debe a que, si bien puede ser definido y puede haber consensos genéricos, la extensión del término no resulta clara. ¿Son los animales personas no humanas? ¿Puede una persona jurídica delinquir? ¿Tiene ciudadanía un robot? Estos interrogantes muestran algunas de las cuestiones actuales que se debaten a partir de la constante imprecisión terminológica. Mientras que ampliar derechos a entes a partir de conferirles personería pareciera correcto, atribuir la posibilidad de llevar a cabo actos que de otra manera estarían negados pareciera adecuado, brindar responsabilidad penal pareciera errado si se usara un velo de personería, entre otros casos, muestra cómo existe un principio ético evaluativo acerca de qué es lo que se considera persona y el impacto que dicha consideración tiene en la práctica jurídica.

El referente del concepto y el rol que éste juega presentan controversias

ya que este constructo se basa en una figura retórica cuya interpretación es dinámica y, sobre todo, escurridiza.

Así, el concepto jurídico de persona surge a partir de una metáfora que, como tal, posee efectos pedagógicos en términos de la comprensión que se realiza de los acontecimientos cotidianos. Si bien los sonidos o las letras de un significante son inmotivados respecto de los elementos del mundo, sí existe algún tipo de relación entre palabras que guardan alguna familiaridad. Es decir, que exista dicho vínculo rizomático (al decir de Wittgenstein, 2010) no es una elección azarosa sino que en algún momento histórico tuvo que ver con la construcción de un imaginario social. El principal inconveniente radica en cómo identificar y evaluar los efectos de aquellas metáforas.

Como señalan Lakoff y Johnson (1991), los aspectos imaginativos de la razón permiten construir categorías que dan sentido a las experiencias poco conocidas en función de otros conceptos que gozan de mayor claridad. Por este motivo, es innegable la dimensión pedagógica de los constructos metafóricos. Pero las metáforas no son estáticas y las sociedades que utilizan las lenguas olvidan las relaciones originarias y resignifican los términos (Bordelois, 2005). Así, la figura retórica de la “persona” requiere una comprensión que supone necesariamente un dinamismo semántico para reconstruir la operación discursiva que dio origen a la innovación y que exigiría, como segundo paso, la comprensión de la metáfora.

El concepto de persona se erige en uno de los principales de la ciencia del derecho puesto que usualmente se la entiende como un centro de imputación normativa, es decir, como un ente susceptible de adquirir derechos y contraer obligaciones. Esta definición, proporcionada por Kelsen (1962 y 1982) y popularizada en los manuales y tratados de teoría general del derecho, proviene, en realidad, de las prácticas jurídicas de los antiguos romanos.

En la antigua Roma, “persona” se utilizaba en oposición a “*homo*” (hombre) y a “*caput*” (cabeza, individuo) para designar al hombre como unidad psicofísica en el marco de sus circunstancias sociales.

Así, la persona se determinaba por el conjunto de estatus (social, civil y familiar) que revestía (Di Pietro y Lapieza Elli, 1982). Es decir, la persona estaba vinculada con los roles ejercidos en el marco del escenario social. Esta idea no ha surgido de la nada sino que parte de una metáfora proveniente de las antiguas prácticas griegas y romanas de representación de la alteridad.

La etimología de este concepto remite a la *persōna*, la máscara teatral romana mediante la cual se representaban diferentes personajes en el escenario y que permitía la ampliación de las voces para que fueran audibles para el público. A su vez, este término habría llegado a los romanos a través de rituales etruscos y, por lo tanto, derivaría del vocablo “*phersu*”, aunque no existe certeza al respecto. En consonancia con ello, para Ribas (2012), la relación devendría del nombre del dios etrusco enmascarado, el dios de los muertos cuyo nombre era Phersu.

En el griego, la máscara romana encuentra su correlato en el término *πρόσωπον* –*prósopon*– aunque el campo semántico no es completamente coincidente puesto que en este último caso se acentúa, no la audibilidad de la voz, sino la colocación sobre la cara y ante los ojos para ocultar el rostro y presentar otras facciones conforme lo requiere la escena (Betancour, 2007).

El signo “persona” como concepto y dos complejidades

El concepto jurídico de persona es un signo lingüístico que reviste un significado particular en el marco de una disciplina específica. Si bien la precisión semántica se agudiza en el campo de conocimiento jurídico por la exigencia definitoria que demanda la práctica interpretativa de los operadores jurídicos, el término no escapa a los problemas del lenguaje común y, por lo tanto, de manera constante se nutre de insumos significativos de la vida cotidiana extra-jurídica.

Así, la configuración del significado no es estática sino que varía con el tiempo. Por este motivo, puede ser analizada desde una perspectiva sincrónica o estática y otra diacrónica o histórica.

Saussure (1945) señaló que los signos lingüísticos son entidades biplánicas que constan de dos partes: el significante y el significado, esto es, la imagen acústica y el concepto. Ambos extremos son psicológicos, aunque el primero pareciera ser más concreto que el segundo por cuanto se lo puede identificar con sonidos ordenados temporal y espacialmente.²⁹ El concepto, en cambio, es completamente abstracto y es la idea asociada en las mentes al significante. Como puede notarse, este conjunto de dos elementos no se encuentra integrado por el referente, es decir, por la cosa en sí, por aquello que se encuentra en el mundo.

Si se aplica lo antedicho al término de “persona”, se puede observar que, independientemente del significante, existe un sentido asociado acerca de qué es este término y que es compartido por la comunidad lingüística de juristas. A pesar de que este planteo pareciera ser bastante sencillo, corresponde notar dos complejidades: la primera es que el concepto ha variado a lo largo del tiempo y, por lo tanto, es necesario distinguir desde qué perspectiva se lo describe; y la segunda es que, a pesar de que el referente no compone parte del signo en el planteo saussureano, esto no necesariamente elimina la posibilidad de una relación. Por este motivo, cabe plantear la existencia de dos vías frente a dicha encrucijada: 1) negar todo vínculo entre el ser humano y el signo lingüístico “persona” en el campo jurídico; o 2) afirmar que existe el respectivo vínculo.

En cuanto a la primera complejidad, esto es, la necesidad de distinguir las perspectivas desde las cuales se aborda un concepto, se

²⁹No obstante, aclara el autor que en realidad la imagen acústica es una huella psicológica de los sonidos en las mentes de los individuos. O sea, si bien se la identifica con ondas sonoras, esto es erróneo ya que es el producto de estas sobre las mentes lo que la define.

pueden señalar dos formas excluyentes entre sí. Por un lado, la sincrónica o estática implica dar cuenta de cómo la comunidad lingüística jurídica entiende el concepto en un momento determinado. Se asemeja a sacar una foto del conjunto de ideas asociadas que todos los sujetos involucrados tienen en mente. Por el otro, la perspectiva diacrónica o histórica permite observar los cambios que acaecen sobre los signos a lo largo del tiempo. En los diferentes estados no se puede observar el cambio sino que este es visible sólo a partir del contraste entre estados. Por otro lado, los estados son siempre abstracciones y, por lo tanto, recortes un tanto arbitrarios que implican destacar características por sobre otras. Las variaciones semánticas en cada uno de ellos producen etapas de convivencia entre lo nuevo y lo anterior, entre el sentido que empieza a ocupar lugar y aquel que paulatinamente es desplazado.

Respecto de la segunda complejidad, es decir, la relación entre el signo y la realidad, aparece la pregunta acerca de si el concepto jurídico de persona humana es completamente independiente del hombre de carne y hueso, o sea, si la disciplina jurídica puede crear su propia realidad práctica, o si, por el contrario, aunque este sea un concepto disciplinar, aún se reconoce algún tipo de vínculo con el extremo mundanal. Según sea la opción que se escoja, se crea una visión epistemológica distinta: por un lado, una disciplina que modela los objetos según su propia capacidad creativa, y, por el otro, una disciplina que se aproxima a la realidad, que reconoce sus limitaciones gnoseológicas pero que no altera el plano ontológico.

¿Hay un referente humano de “persona”?

Saussure critica la concepción de la lengua como una nomenclatura, es decir, como una lista de términos correspondientes a otras tantas cosas hallables en el mundo, en tanto presupone ideas hechas preexistentes a los signos lingüísticos y no dice nada acerca de

la naturaleza de los términos. Por ejemplo, esto no permite comprender por qué en distintos idiomas las cosas reciben diferentes denominaciones o por qué a lo que en una cultura es comprendido como una sola cosa y denominado con un término, en otras culturas recibe dos o tres denominaciones diferentes como si se tratara de dos o tres elementos diversos.³⁰ Este razonamiento apunta a que no hay nada intrínseco en las cosas en sí que reclame una denominación en particular. Así, el término “persona” se puede corresponder con cualquier elemento siempre y cuando sea aceptado y utilizado por los hablantes de la comunidad jurídica. Si esto es así, entonces no hay ningún elemento humano que demande un contenido especial respecto de las normas jurídicas y el ordenamiento jurídico no necesariamente debe tutelar o ponerse al servicio de los hombres y mujeres. Ahora bien, si se sostiene la tesis contraria, la esencia humana pone en cuestión por completo el contenido del sistema normativo y exige un especial cuidado para fortalecer la dignidad, inviolabilidad y autonomía de los sujetos. La opción por el vínculo entre el concepto y el referente mundanal no es inocente y produce múltiples efectos éticos (¿debe tutelarse al ser humano?), políticos (¿puede el Estado definir al ser humano y regular su vida a su mero arbitrio?) y jurídicos (¿hay algún límite al contenido normativo?).

El signo es el conjunto de ambos extremos, es decir, es una entidad mayor que ambos y cada uno de ellos por separado no tiene las propiedades de aquel. Saussure ilustra esta idea mediante una analogía con la molécula del agua que se encuentra constituida por dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno. Ni cada uno de los átomos del hidrógeno ni el del oxígeno por separado tienen las propiedades

³⁰ Por ejemplo, Guibourg, Ghigliani y Guarinoni (1986) destacan que, en castellano, utilizamos el término “reloj” para designar a los aparatos destinados a medir la hora. Sin embargo, en inglés se utiliza “clock” para el reloj de pared y “watch” para el de pulsera. En francés, “horloge” designa el reloj de pared, “pendule” el de mesa y “montre” el de pulsera.

del agua. Así, la persona como concepto jurídico es más que el mero conjunto de letras o fonemas y abarca también el sentido asociado.

Para el lingüista ginebrino, el signo lingüístico posee dos caracteres: 1) la arbitrariedad que une el significante con el significado (esta relación es regida por el principio de arbitrariedad) y 2) su extensión lineal (carácter regido por el principio de linealidad). A los fines de este trabajo, interesa focalizarse en el primero. Éste implica que el lazo que une el significante al significado es –valga la redundancia– arbitrario, es decir, no existe ninguna causa necesaria que implique que determinados sonidos sean la imagen acústica de determinado concepto ni ninguna relación entre el signo y el mundo. Esta característica no debe ser entendida de manera que se crea que el hablante tiene la libre elección del significante. Por el contrario, sólo quiere decir que este último, en relación con su significado, es inmotivado puesto que los dos extremos no guardan en la realidad ningún lazo natural o esencial. Así, el fundamento de todo medio de expresión recibido de una sociedad se apoya, en principio, en un hábito colectivo o, en otras palabras, en la convención.

Benveniste (1971/1997) considera que existe un error en la definición que el ginebrino brinda acerca de la arbitrariedad. Ello, en tanto Saussure afirma que el signo tiene naturaleza arbitraria porque el significado no tiene un nexo natural con la realidad. Así, critica la inclusión de un tercer término que no estaba comprendido en la definición inicial del signo como entidad biplánica (significado y significante). Este tercer término es el referente, la cosa misma o la realidad. El planteo de la lengua como forma y no sustancia requiere que la lingüística solo se aboque a las formas exclusivamente, sin relación alguna con las sustancias extra-lingüísticas. De esta manera, entender el concepto “persona” sólo puede y debe hacerse en el marco del sistema lingüístico y eliminar todo extremo externo.

Lo que Saussure propone, en realidad, no es la inexistencia de una relación entre el signo y el referente sino, más bien, la irrelevancia para los estudios lingüísticos de un posible vínculo. Así, no

se expide sobre la realidad externa ni para negarla ni afirmarla; lo que le interesa es deslindar el campo de la lingüística de aquel que no le corresponde. Siguiendo estos razonamientos en materia de la lengua, cuando la ciencia del derecho analiza un concepto jurídico, como es el de persona, acaba por focalizarse en el significado que ella misma le atribuye aunque no logra resolver de manera acabada qué ocurre con los elementos externos, como, en este caso, el ser humano. ¿Tiene relación o no con el concepto jurídico de persona?

Identidad y oposición, dos categorías para entender el signo

Para Saussure, los signos lingüísticos se relacionan entre sí a través de la oposición o de la identidad de unos respecto de otros. Señala el maestro suizo que el signo es una entidad material pero que no solamente tiene esta faceta puesto que también se encuentra dotado de “condiciones a que es extraña su materia ocasional” (1945: 187).

El concepto asociado a una imagen acústica entraña una serie de características básicas y esenciales sin las cuales un elemento no podría ser denominado bajo el signo lingüístico. Como consecuencia, existen características secundarias o contingentes que pueden o no estar sin que ello altere la relación de designación. Las entidades no son solamente materiales sino que también existen otras condiciones. Este complemento que va más allá de las contingencias se compone de un conjunto de características esenciales que deben estar presentes para que se pueda atribuir a un hecho cierto concepto.³¹

³¹ Saussure brinda el siguiente ejemplo: al hablar del expreso Ginebra-París de las 8,45 hs. de la noche como una identidad, puede que se estén abarcando diferentes locomotoras, maquinistas, vagones, personal, etc. Sin embargo, a la luz de la definición del expreso, mientras cubra cierto recorrido en el horario determinado, será suficiente para concebirle identidad (1945: 185-187).

Así, una persona es un ente susceptible de adquirir derechos y contraer obligaciones como característica esencial. De manera contingente, puede ser el sujeto obligado a cumplir una prestación contractual, puede ser el denunciante de un ilícito penal, puede ser el administrado en una relación de derecho público, etc. No es relevante que sea Juan contratando con Pedro, Microsoft S.A. vendiendo un software a Sony S.A. o el Estado argentino otorgando una jubilación a Pablo. Lo que define a la persona, en estos términos, no es la contingencia subjetiva sino la capacidad de que se le imputen normas.

Para no caer en la relación con el mundo, Saussure plantea que cada signo es lo que otros no son. La lengua constituye un conjunto de signos que se oponen unos a otros y el campo semántico de uno se extiende hasta el comienzo de otro. Estas distinciones entre los objetos es lo que permite comprender y demarcar el pensamiento respecto del mundo.

Lo antedicho no posee una relevancia menor en tanto el signo lingüístico no puede ser aislado del sistema del cual forma parte. Una persona es tal en oposición a un derecho real de dominio, a un bien, a un contrato, a un tipo penal, etc. No se define por su relación con el ser humano sino por su vínculo de oposición con otros términos jurídicos y por su identidad con otros elementos que puedan reemplazarlo (por ejemplo, un ente susceptible de adquirir derechos y obligaciones o núcleo de imputación normativa).

La institución de la persona y la aproximación epistemológica

Conforme lo explican Tau Anzoátegui y Martiré (2005), las instituciones son ordenaciones parciales (es decir, ninguna pretende abarcar todo lo que un ser humano puede hacer o ser) de la vida del hombre en sociedad (o sea, la convivencia es un requisito

indispensable) que han llegado a un desarrollo sólido y autónomo a través de la actividad desplegada y la renovada adhesión de muchas generaciones (esto es así por cuanto son sistemas de vigencias que no se forman estructuralmente de manera pacífica sino que como conceptos históricos temporal y espacialmente significativos, superan tensiones que son las que fuerzan cambios). Agregan estos autores que las instituciones no pueden ser presentadas ni analizadas en un ámbito histórico temporalmente limitado sino que requieren un campo de observación a veces tan vasto que escapa a la actual posibilidad de conocimiento histórico. “Con todo, puede afirmarse que la vigencia de una institución sólo dura una parte de su período de desarrollo. El resto de este período se halla cubierto por la fuerza de la inercia” (2005:34). A raíz de lo dicho, este y el siguiente apartado se abocan a reflexionar sobre el concepto jurídico de persona como una institución, es decir, como un sistema de vigencias que ordena parcialmente la vida humana y que tiene un desarrollo histórico o diacrónico.

La tradición juspositivista, con Kelsen (1962 y 1982) como su principal exponente, ha definido a la persona como un centro de imputación de derechos y obligaciones, es decir, como un núcleo normativo que, por ende, es una construcción de una autoridad normativa,³² completamente desligada de vínculos con una esencia humana. En la vereda opuesta, las visiones jurídicas realistas o antropológicas critican esta postura al señalar que el ser humano se encuentra detrás del sistema normativo y que dicho ordenamiento no puede violar su dignidad o, al menos, un conjunto de derechos humanos, morales o naturales.

De acuerdo con lo dicho, la forma de entender el concepto de persona repercute en el quehacer de la ciencia del derecho. La primera concepción, de corte positivista, es coherente con una visión de la

³² El término de autoridad normativa es tomada de von Wright 1970, no de Kelsen.

ciencia del derecho caracterizada como pura, autónoma, que puede definirse a sí misma y definir sus conceptos fundamentales desde un punto de vista interno, esto es, de manera autosuficiente, y que es eminentemente descriptiva y teórica. La segunda, por el contrario, tiende a ver la disciplina jurídica como un saber impuro y relacional por su conexión con otros campos del conocimiento, descriptivo pero por sobre todo prescriptivo y que se funda en la razón práctica.³³

Un ejemplo interesante para mostrar cómo la comprensión de los diferentes sentidos del concepto jurídico de persona impacta en la práctica normativa es el caso argentino. El primer Código Civil, sancionado en 1869 y que entró en vigor en 1971, disponía, en su artículo 30, que “son personas todos los entes susceptibles de adquirir derechos y contraer obligaciones”. Este precepto estuvo vigente hasta el año 2015, cuando entró en vigor el nuevo Código Civil y Comercial de la Nación. En este último cuerpo, no existe ninguna definición de persona y, en cambio, aparece la idea de persona humana (en contraposición con las personas jurídicas que sí son definidas) como un concepto natural y proveniente de la realidad. No es el Código el que explica este concepto sino que la carencia de definición permite intuir que se reconoce que es tomado del lenguaje común y, por lo tanto, de la misma experiencia de seres humanos de los miembros de la comunidad de destinatarios.

³³ Ejemplos de posturas que entienden al saber jurídico como fundado en la razón práctica se pueden encontrar en la obra de Finnis (2011), Alexy (1988, 1997, 2002, 2003, 2004, 2008, 2010, Vigo 2008, 2010, 2012), Massini Correas (1983, 1999 y 2008), Casaubón (1981 y 1984), Basso (1984), De la Rosa (2009), entre otros.

La dimensión ética del concepto jurídico de persona

Ahora bien, tras lo dicho anteriormente, se pueden pensar dos perspectivas éticas de la consideración de la persona como ser humano:

1. por un lado, que el hecho de hacer referencia a esta naturaleza humana no altera los principios normativos y que, por lo tanto, los efectos interpretativos son los mismos que los de la postura juspositivista: a la disciplina jurídica sólo le importa el hombre o la mujer en tanto ejerzan un rol normativo y, por lo tanto, se le imputan las mismas consecuencias; o,
2. por el otro, que la naturaleza humana como referente principal del concepto requiere una especial protección de ella y que, por lo tanto, toda interpretación de las normas jurídicas que se le imputan o las consecuencias de los roles ejercidos no pueden desnaturalizar dicha humanidad.

La primera alternativa no pone límites al contenido normativo y, por lo tanto, cualquier consecuencia hermenéutica es admisible. La segunda, en cambio, acarrea una responsabilidad para el intérprete: no soslayar el límite de la humanidad. Precisamente, en este último caso es en donde reside la relevancia de la hermenéutica analógica como herramienta. Diversidad de interpretaciones pueden ser posibles y correctas, no obstante, algunas serán ciertamente consideradas adecuadas mientras que otras serán claramente incorrectas. Así, esta lucha con la realidad del ser humano que interpela y se resiste, que se exhibe pero se disfraz, abre un abanico que no admite posiciones dogmáticas o univocistas. Sin embargo, tampoco ello abre la puerta para el equivocismo y el relativismo total. La realidad como esencia humana está allí y no admite su reducción a los vaivenes discursivos. ¿Cómo reconocer la dimensión ética como necesaria? Para hacer

uso de una herramienta propia del razonamiento práctico es factible utilizar afirmaciones que, conforme a las reacciones que provocan, hacen explícito lo implícito. Supongamos así una norma jurídica como la siguiente: “Las personas humanas podrán ser asesinadas por agentes estatales en cualquier situación sin que por ello corresponda sanción alguna”.

Si esta prescripción no causa ninguna sensación de injusticia, entonces la perspectiva desde la cual nos aproximamos al concepto jurídico de persona humana es, o bien juspositivista o bien realista antropológica sin aditamentos éticos. Por el contrario, si esta norma genera una insatisfacción a la luz de ciertos parámetros éticos como lo correcto, lo bueno, lo justo, es porque se considera que una norma que permita quitar la vida de un ser humano desnaturaliza el concepto jurídico de persona. En este último caso, la ética es una dimensión necesaria de la hermenéutica jurídica del concepto de persona humana.

Consideraciones finales

El concepto jurídico de persona se construye a partir de una metáfora que lo relaciona con las máscaras de las antiguas Grecia y Roma. De esta figura retórica, la teoría general del derecho y, también, la práctica jurídica han derivado un atomismo respecto de los efectos interpretativos. Así, una persona es un ente susceptible de adquirir derechos y obligaciones o, más bien, un centro de imputación normativa. Se enfatiza en esta definición para deslindar el concepto normativo del ser humano. Así como la tecnología corporal permitía ejecutar roles establecidos por el autor de una obra, la persona en el derecho ejecuta los derechos y obligaciones que la autoridad normativa atribuye. Sostener esta postura implica, además, aseverar que el concepto normativo crea su propia realidad completamente deslindada del mundo fáctico. El discurso jurídico dibuja o, más bien,

desdibuja la realidad. La interpretación, en este caso, no interpela ningún plano ético, sólo exige la adecuación al marco normativo.

Por el contrario, si se concibe que el concepto jurídico de persona tiene un vínculo con el ser humano como el ejecutor de las acciones y como el receptor de las consecuencias normativas, entonces caben dos variantes en términos de los efectos hermenéuticos. La primera de ellas es sostener que el concepto se vincula con lo humano pero que ello es simplemente una asociación semántica entre el signo lingüístico y su referente mundanal pero que de ninguna manera ello implica evaluar críticamente el contenido normativo. Como puede notarse, esta postura se asemeja claramente al positivismo jurídico. La segunda de ellas propone que esta asociación con una esencia no es una mera casualidad o un puro señalamiento referencial sino que implica una exigencia ética de ajustar toda interpretación a dicha naturaleza humana. Una interpretación, en estos términos, no puede destruir mediante sus efectos aquello sobre lo que recae. Así, según la opción hermenéutica que se realice, el concepto jurídico de persona encierra o no una dimensión ética.

Referencias bibliográficas

Basso, Domingo (1984), “Acerca del conocimiento especulativo y del conocimiento práctico”, en *Prudentia Iuris*, diciembre de 1984, pp. 6-13.

Benveniste, Émile (1971/1999), “Naturaleza del signo lingüístico”. *Problemas de Lingüística general I*. 1ª edición en español, 19ª reimp., México/Madrid: Siglo XXI editores.

Betancourt, Fernando (2007), *Derecho romano clásico*, 3ª edición, Sevilla: Universidad de Sevilla.

De la Rosa, Yezid (2009), “Acerca de la razón práctica en el derecho y sus límites en la justificación de las decisiones judiciales”, *Jurid.* 6(1), Enero-junio 2009, Manizales (Colombia), Pp. 52-68.

Di Pietro, Alfredo y Lapieza Elli, Enrique (1982), *Manual de Derecho Romano*, Buenos Aires: Depalma.

Finnis, John (2011), *Natural Law and natural rights*, 2° ed., Oxford: Clarendon Law Series.

Foucault, Michel (2007), *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Ghibourg, R., Ghigliani, A., y Guarinoni, R. (1986), *Introducción al conocimiento científico*, Buenos Aires: Eudeba.

Hohfeld, Wesley N. (1991), *Conceptos jurídicos fundamentales*, México: Fontamara.

Kelsen, Hans (1962), *Théorie Pure du Droit*, Charles Eisenmann (trad.), 2° édition, Paris: Dalloz.

Kelsen, Hans (1982), *Teoría Pura del Derecho*, Roberto Vernengo (trad.) Traducción de la segunda edición en alemán, México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Jurídicas.

Lakoff, George y Johnson, Mark (1991), *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid: Cátedra.

Massini Correas, Carlos Ignacio (1983), *La prudencia jurídica. Introducción a la gnoseología del Derecho*, Buenos Aires: Abeledo-Perrot.

Massini Correas, Carlos Ignacio (1999), *El derecho natural y sus dimensiones actuales*, Buenos Aires: Editorial Ábaco.

Massini Correas, Carlos Ignacio (2008), *Filosofía del Derecho. El conocimiento y la interpretación jurídica*, Tomo III, Buenos Aires: Lexis Nexis.

Mendonca, Daniel y Guibourg, Ricardo (2004), *La odisea constitucional. Constitución, teoría y método*, Madrid|Barcelona: Marcial Pons.

Ribas Alba, José María (2012), *Persona: desde el derecho romano a la teología cristiana*, 2° ed., Comares: Granada.

Saussure, Ferdinand de (1945), *Curso de lingüística general*. Publicado por Charles Bally y Albert Sechehaye, con la colaboración de Anoinette Weil. Clara Ubaldina Lorda Mur (trad.), Buenos Aires: Losada.

Vigo, Rodolfo L. (2008), “Un iusnaturalismo realista-clásico, dialogico y racional”, Botero Bernal, Andrés (coord.), *Filosofía del Derecho Argentina*, Bogotá: Temis.

Vigo, Rodolfo L. (2010), *Las causas del Derecho*, Buenos Aires: Abeledo Perrot.

Vigo, Rodolfo L. (2012), *Cómo argumentar jurídicamente*, Buenos Aires: Abeledo Perrot.

Von Wright, Georg Heinrik (1970), *Norma y Acción. Una investigación lógica*, Pedro García Ferrero (trad.), Madrid: Tecnos.

Wittgenstein, Ludwig (2010), *Investigaciones filosóficas*, 3° ed., México: Crítica.

La hermenéutica crítica de Paul Ricoeur: puntos de encuentro con el Nuevo Realismo de Maurizio Ferraris

Por Alberto F. Roldán³⁴

... este poder del texto de abrir una dimensión de realidad incluye, en su principio mismo, un recurso contra toda realidad dada y, por ello mismo, la posibilidad de una crítica de lo real.

Paul Ricoeur

Las interpretaciones se dan sobre los hechos y los hechos se verifican en un mundo de objetos.

Maurizio Ferraris

³⁴ Alberto Roldán es Doctor en teología por el Instituto Universitario Isedet, máster en ciencias sociales y humanidades (mención: filosofía política) por la Universidad Nacional de Quilmes y máster en educación por la Universidad del Salvador (Buenos Aires) con una tesis sobre la hermenéutica de Paul Ricoeur. Es autor de más de treinta libros en el área de la teología, la filosofía y las ciencias sociales (con traducciones al portugués e inglés) y de numerosos artículos en revistas científicas. Director de la revista Teología

Resumen

En el presente trabajo Alberto F. Roldán muestra los puntos de encuentro entre la hermenéutica crítica de Paul Ricoeur y el nuevo realismo que plantea Maurizio Ferraris. La hermenéutica crítica surge como fruto de la confrontación que Ricoeur establece entre la perspectiva hermenéutica de Hans-Georg Gadamer y la teoría crítica de Jürgen Habermas y pone de relieve la importancia de tomar en cuenta los hechos históricos como puntos de partida de toda interpretación que posibilite una crítica de lo real. Lo mismo acontece con el planteo de Maurizio Ferraris que sostiene que las interpretaciones siempre refieren a hechos que se conservan en un mundo de objetos y en los registros. La conclusión principal del autor es que no hay interpretación que no esté fundada en hechos que perduran en los registros. En conclusión, no se trata de asumir acriticamente el *dictum* nietzscheano: “no hay hechos, sólo interpretaciones”, sino de reconocer que las interpretaciones remiten a hechos acaecidos en la historia y que son conservados en registros.

Palabras clave: Ricoeur. Ferraris. Hermenéutica crítica. Nuevo Realismo

Key words: Ricoeur. Ferraris. Critical Hermeneutics. New Realism

y Cultura. Es director de posgrado del Instituto Teológico Fiet y profesor adjunto de la Universidad Adventista del Plata, Lee University (Cleveland, EE. UU.), Semisud (Quito) y South African Theological Seminary. Ha dictado cursos y conferencias en casi todos los países de América Latina, el Caribe, Estados Unidos, España y Corea del Sur. Ha participado en congresos y coloquios de filosofía moderna y hermenéutica contemporánea.

I. Introducción

Así como el Realismo Analógico conjunta dos posturas en relación antagónica, es decir, la ontología y la hermenéutica,³⁵ el filósofo Paul Ricoeur confronta dos perspectivas para la interpretación de lo real. Se trata de su análisis entre la hermenéutica –representada por Hans-Georg Gadamer– y la crítica de las ideologías –postulada por Jürgen Habermas. En el presente trabajo analizamos la propuesta del filósofo francés surgida de esa confrontación entre ambas escuelas –tal como la expone en su ensayo “Hermenéutica y crítica de las ideologías”– como posibilidad para alcanzar una crítica de la realidad. En la primera parte, exponemos la hermenéutica de Gadamer interpretada por Ricoeur cuyos ejes son la autoridad y la tradición. Ricoeur expone el debate que se entabla en el plano de la epistemología de las ciencias sociales denominadas clásicamente por Dilthey: *ciencias del espíritu* (*Geisteswissenschaften*). Se plantea una alternativa entre dos posibilidades: una, la conciencia hermenéutica, representada por Hans-Georg Gadamer y otra, la conciencia crítica que propone Jürgen Habermas. Las preguntas clave que orientan la búsqueda de Ricoeur son las siguientes: “¿Es posible una hermenéutica que haga justicia a la crítica de las ideologías, quiero decir, que muestre su necesidad desde el fondo mismo de mis propias exigencias?³⁶” Y: “¿En qué condiciones es posible una crítica de las ideologías? ¿Puede, en última instancia, estar desprovista de

³⁵ Véase Jerez, José Luis, *Realismo analógico*, Buenos Aires: Círculo Hermenéutico, 2015, p. 17.

³⁶ Ricoeur, Paul, “Hermenéutica y crítica de las ideologías”, en *Del texto a la acción*, trad. Pablo Corona, Buenos Aires: FCE, 2000, p. 307. En el presente trabajo retomamos al tema que ya hemos expuesto en Alberto F. Roldán, *Ética y educación. De la hermenéutica de Paul Ricoeur a la sabiduría práctica*, Buenos Aires: TyC, 2016, pp. 62-85 relacionándolo ahora al nuevo realismo propuesto por Maurizio Ferraris.

presupuestos hermenéuticos?”³⁷ Para Ricoeur, Gadamer representa una hermenéutica de las tradiciones inscripta dentro de la propuesta de Dilthey. Gadamer reconoce que su hermenéutica se vincula con la recuperación romántica elaborada por Dilthey en la medida que su teoría de esas ciencias se basa en un fundamento nuevo más amplio: la experiencia del arte. La hermenéutica, en tal planteo, implicaría una precedencia y una superación de toda ciencia. Al orientarse dentro de ese marco diltheyano, Gadamer rehabilita el prejuicio y desarrolla una apología de la tradición y la autoridad en una posición contraria a la crítica de las ideologías. En la segunda parte, analizamos la propuesta de Habermas de una crítica de las ideologías. Según interpreta Ricoeur, mientras Gadamer toma como punto de partida el romanticismo filosófico Habermas desarrolla el concepto de *interés* que surge del marxismo reinterpretado por la Escuela de Frankfurt y Lukács. En tanto Gadamer se fundamenta en las ciencias del espíritu, Habermas recurre a las ciencias sociales críticas. En la tercera sección del trabajo y, a partir de esa confrontación entre ambas perspectivas, exponemos el incipiente camino enunciado por Ricoeur para la articulación de una hermenéutica crítica. Finalmente reflexionamos sobre los aportes de la hermenéutica crítica como herramienta útil para una crítica de la realidad dada y herramienta coadyuvante para la empresa del Realismo Analógico que tiene en Maurizio Ferraris a uno de sus más importantes impulsores.

II. La hermenéutica de Gadamer: autoridad y tradición

Gadamer expone su filosofía hermenéutica desde los intentos por fundamentar las ciencias del espíritu, el aporte de Dilthey al respecto

³⁷ Ricoeur, *op. cit.*, p. 309.

y la ontología de Heidegger.³⁸ Gadamer reivindica el “prejuicio” retomando la perspectiva de Heidegger en el sentido positivo del término³⁹ y hace una apología de la tradición y de la autoridad ubicándose, en consecuencia, en una posición opuesta a la crítica de las ideologías enunciada por Habermas. De ese modo, sintetiza Ricoeur, “pasaba por la etapa epistemológica de las ciencias del espíritu con Dilthey, y quedaba sometido a la transposición ontológica de Heidegger.”⁴⁰ El romanticismo magnificó el *mythos* en detrimento del *logos* y abogó por lo antiguo en lugar de lo nuevo, ubicándose entonces en una perspectiva restauradora de las tradiciones. La pregunta que formula Ricoeur es si Gadamer ha superado ese período romántico que fue su punto de partida. En la obra de Gadamer, Ricoeur encuentra estratos que es preciso distinguir. Explica:

Sobre este triple fondo –romántico, diltheyano, heideggeriano– hay que reubicar la *contribución propia de Gadamer a la problemática*. Con respecto

³⁸ Para un análisis del aporte de Dilthey véase Beuchot, Mauricio, *Paradigmas de hermenéutica e iconicidad*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2015, pp. 11-24. La bibliografía sobre la filosofía de Heidegger es amplísima. Sólo a título de ejemplos véanse: Steiner, George, *Heidegger*, 4ta. Edición, trad. Jorge Aguilar Mora, México: FCE, 2013; Astrada, Carlos, *Martín Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, Buenos Aires: Quadrata editorial, 2003; Crelier, Andrés, *Introducción a la filosofía hermenéutica del lenguaje*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2013, pp. 97-167; Picotti, Dina, *Heidegger. Una introducción*, Buenos Aires: Editorial Quadrata, 2010, Ferraris, Maurizio, *La Hermenéutica*, trad. José Luis Bernal, Madrid: Taurus, 2000, pp. 69-72. Más recientemente, el texto de Basso Monteverde, Leticia, *La unidad de la diferencia. Acerca del acontecer en la obra de Heidegger*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2017.

³⁹ Véase mi artículo “La reivindicación del prejuicio como precomprensión en la teoría hermenéutica de Gadamer”, *Enfoques*, Libertador San Martín: Universidad Adventista del Plata, Año XXIV, Nro. 1, Otoño 2012, pp. 19-29.

⁴⁰ Ricoeur, *op. cit.*, p. 311.

a esto, su texto es como un palimpsesto, en el cual siempre se puede distinguir, como en espesor y en transparencia, un estrato romántico, un estrato diltheyano y, un estrato heideggeriano, y en el que se puede leer, en consecuencia en cada uno de estos niveles.⁴¹

Ricoeur agradece a Gadamer por su intento de correlacionar la autoridad con la razón. El vínculo entre ambas dimensiones radica en que la tradición también es un factor de libertad ya que para que sea aprehendida, asumida y mantenida necesita de un acto de la razón. La culminación de la reflexión de Gadamer se concreta en el recurso a la “conciencia de la historia de los efectos”. Se trata de una categoría con la cual se toma conciencia de la historia. Cita un párrafo clave del propio Gadamer:

Con esto quiero decir en primer lugar que no podemos sustraernos al devenir histórico, ponernos a distancia de él para que el pasado sea para nosotros un objeto. [...] Estamos siempre situados en la historia [...] Quiero decir que nuestra conciencia está determinada por un devenir histórico real, de manera que no tiene la libertad de situarse frente al pasado.⁴²

Desde esa cita Ricoeur desarrolla cuatro temas clave:

- a. En primer lugar, el concepto debe ser puesto junto y en tensión con el de la distancia histórica. La distancia es un hecho mientras el distanciamiento es un procedimiento metodológico.
- b. No hay sobrevuelo que permita dominar con una sola mirada el conjunto de los efectos de la historia. Por eso, hay que optar entre finitud y saber absoluto o total.

⁴¹ *Ibid.*, p. 316. Cursivas originales.

⁴² Gadamer, *Kleine Schriften*, I, p. 158, cit. en *Ibid.*, p. 319.

c. Si no hay sobrevuelo, tampoco hay situación que nos limite de forma absoluta. “Cuando hay situación, hay *horizonte*, como aquello que se puede estrechar o ampliar. Como lo atestigua el círculo visual de nuestra existencia, el paisaje se jerarquiza entre lo próximo, lo lejano y lo abierto.”⁴³

d. El concepto más elevado, según Ricoeur, es la “fusión de horizontes” formulado por Gadamer. Se trata de un concepto dialéctico entre el objetivismo –que se da cuando “lo otro” se da olvidando lo propio– y el saber absoluto “según el cual la historia universal es susceptible de articularse en un único horizonte.”⁴⁴ Comentando esta perspectiva, Ricoeur considera que la fusión de horizontes es insuperable ya que, explica: “Sólo en esta tensión entre lo otro y lo propio, entre el texto del pasado y el punto de vista del lector, el prejuicio deviene operante, constitutivo de historicidad.”⁴⁵

Como consecuencia de este análisis de la propuesta hermenéutica de Gadamer, Ricoeur entiende que la misma representa una “metacrítica”, en razón del intento de universalidad que pretende la hermenéutica al igual que la ciencia. “La hermenéutica aspira a cubrir el mismo dominio que la investigación científica, fundándola en una experiencia del mundo que precede y abarca el saber y el

⁴³ *Ibid.*, p. 320. Cursivas originales.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 321.

⁴⁵ *Ibid.* También Habermas parece suscribir a la fusión de horizontes cuando comenta: “Podemos superar reflexivamente nuestras diferentes situaciones hermenéuticas de partida y llegar a concepciones intersubjetivamente compartidas sobre la materia discutida. Es lo que Gadamer describe como ‘fusión de horizontes.’” Habermas, Jürgen, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, trad. Pere Fabra Abat, Buenos Aires: Paidós, 2002, p. 44.

poder de la ciencia.”⁴⁶ Es metacrítica en tres sentidos: primero, por su pretensión a tener la misma universalidad de las ciencias; segundo, por el acuerdo previo de que existe un malentendido –del que hablaba Schleiermacher– que, en sí mismo, ya es una metacrítica; y tercero, el lenguaje mismo es el elemento que facilita desregionalizar la hermenéutica.

III. La teoría de Habermas: crítica de las ideologías

Antes de exponer la crítica de las ideologías elaborada por Habermas, Ricoeur indica cuatro diferencias entre la postura de Gadamer y la propuesta de Habermas,⁴⁷ a saber:

⁴⁶ *Del texto a la acción*, p. 322.

⁴⁷ La obra de Jürgen Habermas es monumental. Representa una nueva etapa de la escuela de Frankfurt y, como dice Jean Grondin, aunque en los años setenta se interesó por una reconstrucción del materialismo histórico, en la actualidad opta por elaborar su teoría “pretendidamente crítica” –según la define– con argumentos de la hermenéutica y de la pragmática lingüística analítica. Grondin, Jean, *Introducción a la hermenéutica*, trad. Ángela Ackermann Pilári, Barcelona: Herder, 2002, p. 30. Entre las muchas obras de Habermas podemos citar: *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vol., trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Editora Nacional, 2002; *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, 4ta. Edición, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Cátedra, 2001; *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Buenos Aires: Katz editores, 2008; *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, trad. Pere Fabra Abat, Buenos Aires: Paidós, 2002. La propuesta de Habermas consiste en retomar el ideal de la modernidad que considera como un proyecto inacabado. Ubica su propuesta de acción comunicativa dentro de la sociología y, apelando a S. Kangerisser, cuya razón de ser queda justificada en el siguiente postulado: “La necesidad de acción coordinada genera en la sociedad una determinada necesidad de comunicación que es menester cubrir para que sea posible una efectiva coordinación de las acciones,

a. Gadamer toma del romanticismo su concepto de “prejuicio” en el sentido de “precomprensión” –en esto es heredero de Heidegger mientras Habermas desarrolla su planteo desde el concepto de “interés” abrevando en la Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, Marcuse).

b. Gadamer se fundamenta en las “ciencias del espíritu” mientras Habermas opta por las ciencias sociales críticas.

imprescindible para la satisfacción de las necesidades.” Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 350. Para la elaboración de su teoría, recurre a autores como Pierce, Carnap, Frege, John Austin y John Searle ya partir de lo cual, como él mismo indica, procede del siguiente modo: “En la línea que va desde el segundo Wittgenstein a Searle a través de Austin, la semántica formal pasa del análisis de las oraciones, al análisis de las acciones lingüísticas.” *Ibid.*, p. 354. Aunque reconoce que la lingüística ha hecho aportes importantes a la antropología, la etnografía y la psicología, propone pasar de una pragmática formal a una pragmática empírica que promueva una acción comunicativa libre de coacciones. Desde la perspectiva latinoamericana no han faltado críticas a ese proyecto. Por caso, Enzo Solari llama la atención a la crítica elaborada por Antonio González y que a su vez se inspira en Ignacio Ellacuría. Dice: “Quiero llamar la atención sobre la aguda crítica de González a una de las éticas ‘progresistas’ de esta hora, la *ética discursiva* de Apel y Habermas. Para ellos, recordemos, una norma es éticamente aceptable si todos los actual y virtualmente afectados por ella pudiesen aceptarla, exentos por cierto de cualquier coacción. Esto es, la validez moral depende la afirmación expresa o tácita de los presupuestos envueltos en toda clase de argumentación, a falta de los cuales tal comunicación lingüística se vuelve imposible.” Solari, Enzo, *El problema de Dios según Heidegger y otros ensayos de fenomenología, religión y cristianismo*, Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2014, p.42. La crítica básicamente se estructura en los hechos de que la oferta de humanización y de libertad que propone Habermas toma como referente a países ricos cuyo nivel de desarrollo no es necesariamente universalizable y aún podría ocasionar una catástrofe mundial.

c. Gadamer postula el *malentendido* como obstáculo para la comprensión mientras Habermas desarrolla una teoría de las *ideologías*.

d. Gadamer fundamenta la hermenéutica en la ontología en tanto somos diálogo mientras Habermas se refiere al *ideal regulador* de una comunicación sin coacciones.

Desde esos puntos de partida y opciones de ambos pensadores, Ricoeur señala cuatro puntos de divergencia.

i. El concepto de “interés” lo toma Habermas del marxismo. No se trata del marxismo clásico, sino de la reinterpretación que le conduce a una teoría diferente sobre las “ideologías.”⁴⁸ Habermas se opone a la pretensión de un sujeto teórico ubicado más allá de la esfera del deseo ya que: “La tarea de una filosofía crítica es precisamente desenmascarar los intereses subyacentes a

⁴⁸ En otros trabajos, Ricoeur ha ampliado su reflexión sobre los conceptos de crítica e ideología en el pensamiento de Habermas. Afirma que en su desarrollo metodológico, Habermas quiere mostrar de qué modo encaja Marx en una filosofía crítica. “Para Habermas, el marxismo no es ni una ciencia empírica ni una ciencia especulativa; es una ciencia crítica.” Ricoeur, Paul, *Ideología y utopía*, trad. Alberto L. Bixio, Barcelona: Editorial Gedisa, 2001, p. 242. En cuanto a la ideología, según Habermas, “es ella misma una enfermedad de la comunicación. La ideología no es la deformación accidental sino que es deformación sistemática de la relación dialogística” *Ibid.*, p. 252. Para una profundización de las diferencias entre el marxismo clásico y el de Habermas véase Heller, Ágnes, *Crítica de la Ilustración*, 2da. Edición, trad. Gustau Muñoz y José Ignacio López Soria, Barcelona: Ediciones Península, 1999, pp. 285-318. Sobre la vinculación de Habermas con la hermenéutica véase Grondin, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, trad. Ángela Ackermann Pilari, Barcelona: Herder, 2002, pp. 185-191.

la empresa del conocimiento.”⁴⁹ Ricoeur arriesga una definición de interés en la concepción habermasiana: “Un conocimiento pretendidamente desinteresado, que sirve para disimular un interés bajo la forma de una racionalización en un sentido muy parecido al de Freud.”⁵⁰ Justamente Marx y Freud son, junto con Nietzsche, los “tres maestros de la sospecha”, según la ya clásica categorización de Ricoeur. Para Habermas hay una pluralidad de esferas de interés: en primer lugar está el *interés técnico* o *instrumental*, que regula las ciencias empíricas analíticas. En segundo lugar, está el interés *práctico*. Aunque Habermas distingue entre “acción comunicativa” y “acción instrumental”, Ricoeur entiende que se trata de lo mismo en razón de que la esfera práctica es la esfera de la comunicación interhumana que pertenece a las ciencias histórico-hermenéuticas que pone su acento en la comprensión del sentido, emparentándose entonces con las ciencias hermenéuticas expuestas por Gadamer. Recurriendo al texto de Habermas *Conocimiento e interés*, Ricoeur procede a un desglose de niveles de interés, niveles de acción y niveles de ciencias:

Interés tecnológico e interés práctico

Acción instrumental y acción comunicativa

Ciencia empírico analítica y ciencia histórico hermenéutica

En tercer lugar, está el *interés por la emancipación*, la cual se vincula con las *ciencias sociales críticas*. Es en ese marco donde Ricoeur encuentra el mayor punto de divergencia entre Gadamer y Habermas. Porque la hermenéutica del primero centra su análisis en la tradición reinterpretada. A diferencia de ella, explica Ricoeur en un párrafo clave que citamos *in extenso*:

⁴⁹ Ricoeur, *Del texto a la acción*, p. 326

⁵⁰ *Ibid.*

Todo ocurre de manera completamente distinta en las ciencias sociales críticas. Éstas son críticas por constitución; eso es lo que las distingue, no solamente de las ciencias empírico analíticas del funcionamiento social, sino de las ciencias histórico hermenéuticas descritas antes y ubicadas bajo el signo del interés práctico. Las ciencias sociales críticas se atribuyen la tarea de discernir, bajo las regularidades observables de las ciencias sociales empíricas, formas de relaciones de dependencia *ideológicamente congeladas*, reificaciones que sólo pueden ser transformadas críticamente. Es pues el interés por la emancipación el que regula la aproximación crítica [...]⁵¹

El énfasis en las formas de relaciones de dependencia ideológicamente congeladas nos da material para las reflexiones finales de este trabajo. Mientras tanto, es oportuno consignar que para Ricoeur hay un “abismo” entre el proyecto hermenéutico que enfatiza la tradición por encima del juicio y el proyecto crítico “que pone la reflexión por encima de la coacción institucionalizada.”⁵² Con todo, un punto de convergencia entre ambas perspectivas está, según el filósofo francés, en que el concepto de ideología ocupa el lugar del “malentendido”, punto de partida de la hermenéutica según Schleiermacher. El concepto de “ideología” es tan importante en Habermas, que el autor precisa que uno de sus rasgos principales consiste en que “las distorsiones del lenguaje no provienen de su uso como tal, sino de su relación con el trabajo y el poder, no son cognoscibles por los miembros de la comunidad. Este desconocimiento es específico del fenómeno de la ideología.”⁵³ Ricoeur finaliza esta comparación entre la hermenéutica de Gadamer y la crítica de las ideologías de Habermas, acentuando que el punto de mayor divergencia está en que el primero apunta al consenso que nos precede como algo

⁵¹ Ricoeur, *Del texto a la acción.*, pp. 328-329. Cursivas originales.

⁵² *Ibid.*, p. 329.

⁵³ *Ibid.*, p. 330.

constitutivo, dado en el ser mientras para Habermas el énfasis está en la liberación. Sintetiza Ricoeur: “El interés por la emancipación remite hacia la novena de las *Tesis sobre Feuerbach*: ‘Los filósofos interpretaron el mundo; ahora se trata de transformarlo.’”⁵⁴ Expuestas sucintamente las dos propuestas, la hermenéutica de Gadamer y la teoría crítica de Habermas, corresponde ahora ver en qué consiste la hermenéutica crítica que elabora Paul Ricoeur.

IV. Propuesta de Ricoeur: una hermenéutica crítica

Partiendo de ambas perspectivas, el autor elabora dos reflexiones críticas: a) hacia la hermenéutica gadameriana y b) hacia la crítica habermasiana. Aclara que su intento no es fundir la hermenéutica con la crítica de las ideologías para elaborar un supersistema abarcador. Se trata de reclamar a cada una que reconozca a la otra como una instancia que propone una reivindicación legítima. Admite que los intentos por lograr una hermenéutica crítica han sido siempre abortados y que, particularmente la hermenéutica de Gadamer, está impedida de encarar ese camino. Ensayo, entonces, cuatro temas que podrían complementar la hermenéutica de las tradiciones:

- i. El distanciamiento aparece como un componente positivo del ser para el texto. Aquí, Ricoeur enfatiza la autonomía del texto en tres sentidos: respecto a la intención del autor, respecto a la situación cultural y condicionamientos sociológicos de su producción y respecto al destinatario primario.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 333. Cursivas originales. Para un análisis profundo y creativo de la filosofía de Feuerbach véase Heller, Ágnes, *op. cit.*, pp. 97-134.

ii. La hermenéutica debe ser crítica de sus propias premisas y debe superar lo que Ricoeur denomina “ruinosa dicotomía” entre explicar y comprender, tal como lo planteó Dilthey.⁵⁵

iii. La hermenéutica de los textos debe dirigirse hacia la crítica de las ideologías. Se trata de “la cosa del texto” o “el mundo del texto”. Es en este tercer tema donde aparece la relación con la realidad, clave para nuestro tema. Dice Ricoeur:

Destaco al pasar que la ruptura más decisiva con la hermenéutica romántica está aquí; no hay intención oculta que haya de buscarse detrás del texto, sino un mundo a desplegar delante de él. Ahora bien, este poder del texto de abrir una dimensión de realidad incluye, en su principio mismo, un recurso contra toda realidad dada y, por ello mismo, la posibilidad de una crítica de lo real.⁵⁶

iv. La hermenéutica de los textos designa el lugar vacío de una crítica de las ideologías. El núcleo de este cuarto punto es al estatuto de la subjetividad en la interpretación. Ricoeur sugiere que la relación en el mundo del texto toma la relación de la subjetividad del autor.

En cuanto a la reflexión hermenéutica sobre la crítica habermasiana, Ricoeur se pregunta: “¿En qué condiciones la crítica puede darse como una metacrítica?”⁵⁷ Sigue entonces el mismo orden de las tesis con las que expuso el pensamiento de Habermas:

⁵⁵ Precisamente, el propio Ricoeur correlaciona ambas dimensiones y las sintetiza en el círculo hermenéutico en estos términos: “En el fondo, la correlación entre explicación y comprensión, y *viceversa*, entre comprensión y explicación, constituye el *círculo hermenéutico*.” *Del texto a la acción*, p. 195. Cursivas originales.

⁵⁶ Ricoeur, *Ibid.*, pp. 339-340.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 341.

i. La teoría de los intereses enunciada por Habermas puede constituir una metahermenéutica con la condición de que se admita que la hermenéutica es principalmente hermenéutica del discurso.

ii. Desde la hermenéutica de las tradiciones es posible recordar a la crítica de las ideologías “que el hombre puede proyectar su emancipación y anticipar una comunicación sin trabas y sin límites, sólo sobre el fondo de la reinterpretación creadora de las herencias culturales.”⁵⁸

iii. Ya que buena parte de la obra de Habermas se dirige a las ideologías contemporáneas –particularmente la ideología científico-técnica– Ricoeur ve en ello una reubicación de su teoría de las ideologías en el campo hermenéutico.

iv. Aunque los puntos de partida de ambos pensadores son diferentes –Gadamer desde el romanticismo y Habermas desde el Iluminismo– Ricoeur señala que este último también abreva en ciertas tradiciones. Explica:

La crítica también es una tradición. Diría incluso que hunde sus raíces en la tradición más impresionante, la de los actos liberadores, la del Éxodo y la de la Resurrección. Quizá ya no habría más interés por la emancipación, ni anticipación de la liberación, si se borrara del género humano la memoria del Éxodo, la memoria de la Resurrección...⁵⁹

⁵⁸ *Ibid.*, p. 344.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 346. El énfasis de Ricoeur sobre los “actos liberadores” se aplica a todo el cristianismo. Como afirma Giorgio Agamben cuando afirma: “Se da por descontado que el cristianismo es una religión histórica y que los ‘misterios’ de los que habla son también, ante todo, hechos históricos. “Agamben, Giorgio, *Pilato y Jesús*, trad. María Teresa D´Meza, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2013, p. 5.

Ricoeur acierta en señalar que los hechos históricos de la tradición judeocristiana que tienen sus paradigmas centrales en el Éxodo y la Resurrección están implícitos en la propuesta liberadora de Habermas, con lo cual el pensador alemán pone en evidencia la imposibilidad de eludir de forma drástica las tradiciones. Al final de su explicación, Ricoeur aclara que no es su intención anular o desconocer las diferencias entre ambas propuestas. Cada una de ellas tiene su lugar privilegiado y aclara a modo de conclusión: “Pero la tarea de la reflexión filosófica es poner al abrigo de oposiciones engañosas el interés por la reinterpretación de las herencias culturales recibidas del pasado y el interés por las proyecciones futuristas de una humanidad liberada.”⁶⁰ Como evaluación de esta confrontación entre Gadamer y Habermas que encara Ricoeur, Adriana Kaulino entiende que:

A pesar de las semejanzas y continuidades respecto a sus planteamientos anteriores, en este caso Ricoeur no subsume la crítica de las ideologías a la tradición hermenéutica. Su argumento pretende mostrar los presupuestos hermenéuticos que hacen posible una crítica de las ideologías y los críticos que hacen posibles a la hermenéutica una posición crítica frente a lo real y la subjetividad en tanto falsa conciencia.⁶¹

V. Puntos de encuentro con el Nuevo Realismo de Maurizio Ferraris

El intento de este nuevo movimiento filosófico denominado Realismo Analógico es superar el atolladero en que nos sumió el

⁶⁰ *Del texto a la acción.*, p. 347.

⁶¹ Kaulino, Adriana, “Más allá de la reconciliación: la hermenéutica crítica de Paul Ricoeur”, *Trans/Form/Ação*, Nro. 30, 2007, p. 77.

pensamiento posmoderno liderado, entre otros, por filósofos como Gianni Vattimo y John D. Caputo.⁶² El primero, encontrando en la *kénosis* del himno cristológico de Filipenses 2 el núcleo a partir del cual desarrolla el “pensamiento débil”⁶³ como contrapartida al pensamiento fuerte de las grandes narrativas propias de la modernidad y llegando a la posición extrema de despedida de la verdad. El segundo, retomando la deconstrucción derrideana y proponiendo una hermenéutica radical y espectral.⁶⁴ En relación a la hermenéutica débil de Vattimo, dice José Luis Jerez:

⁶² Para un estudio de la hermenéutica propuesta de este filósofo estadounidense véanse: Caputo, John D., *Radical Hermeneutics*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1987; Caputo, John D., *The Weakness of God*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2006. También, las obras conjuntas Vattimo, Gianni y Caputo, John D., *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*, trad. Antonio José Antón, Buenos Aires: Paidós, 2010 y Derrida, Jacques y Caputo, John D., *La deconstrucción en una cáscara de nuez*, trad. Gabriel Merlino, Buenos Aires: Prometeo libros, 2009.

⁶³ Para un análisis del tema véase Roldán, Alberto F., “La *kénosis* de Dios en la interpretación de Gianni Vattimo. Hermenéutica después de la cristiandad”, en *Cuadernos de Teología*, volumen XXIII, Buenos Aires: Instituto Universitario Isedet, 2004, pp. 329-342. Véase también Beuchot, Mauricio, “Gianni Vattimo y la hermenéutica analógica. Para reforzar el pensamiento débil”, en *Paradigmas de hermenéutica e iconicidad*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2015, pp. 69-92. Otro texto de Mauricio Beuchot de tono más crítico hacia el nihilismo de Vattimo es: “El nuevo realismo y la hermenéutica analógica. Síntomas de un giro ontológico”, en Beuchot, Mauricio y Jerez, José Luis, *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, Buenos Aires: Círculo Hermenéutico, 2012, pp. 17-31. Para un análisis interdisciplinario de la hermenéutica de Vattimo véase Muñoz Gutiérrez, Carlos; Leiro, Daniel Mariano; y Rivera, Víctor Samuel (coordinadores), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2009.

⁶⁴ Para un análisis crítico de la hermenéutica espectral véase Roldán, Alberto F., *Hermenéutica y signos de los tiempos*, Buenos Aires: Teología y Cultura Ediciones, 2016, pp. 71-94.

El filósofo italiano Gianni Vattimo cree destruir categóricamente las nociones de verdad y objetividad amarrando éstas a la voluntad de poder. [...] Para Vattimo “la verdad como absoluta, correspondencia objetiva, entendida como última instancia y valor de base, es un peligro más que un valor. [...] Allí donde la política busca la verdad no puede haber democracia.”⁶⁵

En contraste con la propuesta de la posmodernidad y su aceptación acrítica del *dictum* de que ya no hay hechos, sólo interpretaciones, el análisis que Ricoeur hace tanto de la hermenéutica de Gadamer como de la teoría crítica de Habermas parte del presupuesto de que es posible analizar la realidad. El filósofo francés entiende que el mundo del texto despliega una dimensión que incluye, en su principio mismo, un recurso contra toda realidad dada y, por ello mismo, la posibilidad de una crítica de lo real. No se trata de meras interpretaciones sobre interpretaciones que juegan en un vacío histórico sino de hechos que son interpretados. Como afirma Maurizio Ferraris: “Las interpretaciones se dan sobre los hechos y los hechos se verifican en un mundo de objetos.”⁶⁶ En su texto *La hermenéutica*, Ferraris se refiere varias veces al planteo de que “no hay hechos, sólo interpretaciones.” En un tramo de su exposición, apelando a Hamlet, comenta que Polonio ve en las nubes todas las figuras de animales que le sugiere Hamlet y agrega: “pero si *en verdad* no existen hechos sino sólo interpretaciones, *toda* nuestra experiencia se encontraría *regularmente* en semejante perplejidad.”⁶⁷

⁶⁵ Beuchot, Mauricio y Jerez, José Luis, *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, p. 120. El entrecomillado corresponde a la obra de Vattimo, Gianni, *Adiós a la verdad*, Barcelona: Gedisa, 2010, pp. 26 y ss.

⁶⁶ Ferraris, Maurizio, *Introducción al nuevo realismo*, trad. Paola Fontanella, Neuquén: Círculo Hermenéutico, 2012, p. 46.

⁶⁷ Ferraris, Maurizio, *La hermenéutica*, trad. Lázaro Sanz, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2004, p. 85. Cursivas originales. Más adelante, y en relación al argumento de Belarmino

Los hechos del pasado perduran mediante lo que Ferraris denomina el *registro* y que consiste en papeles, cartas, archivos y documentos que son esenciales en tanto objetos sociales.⁶⁸ En términos similares y, vinculando a la historia con la interpretación, Ricoeur afirma: “Las obras de arte, los monumentos, las liturgias, los libros de cultura, de espiritualidad, de piedad forman un “mundo” inserto en el mundo y nos dan puntos de apoyo, como objetos, cosas fuera de nosotros.”⁶⁹

Un objeto social, explica Ferraris, “es el resultado de un acto social”,⁷⁰ esquema que coincide con lo expuesto por Ricoeur en cuanto a los

en contra de Lutero en el sentido de que el hombre es demasiado débil para llegar a la verdad por su mera razón, dice Ferraris: “*Es claro como el sol* que hay hechos e interpretaciones.” *Ibid.*, p. 106. Cursivas originales. Es posible que Martín Heidegger con su filosofía existencialista del *Dasein* pueda ser inscripto dentro de esta corriente de realismo toda vez que en sus textos tempranos afirma: “Toda interpretación se despliega, en función de su ámbito de realidad y de su pretensión cognoscitiva...” Heidegger, Martín, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*, trad. Jesús Adrián Escudero, Madrid: Editorial Trotta, 214, p. 29. Heidegger ofrece tres coordenadas para alcanzar ese objetivo: un punto de mira, una dirección de la mirada y un horizonte de la mirada.

⁶⁸ *Introducción al nuevo realismo*, p. 71.

⁶⁹ Ricoeur, Paul, *Historia y verdad*, trad. Vera Waksman, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015, p. 98. Resulta interesante constatar que también el propio Habermas, al postular la acción comunicativa, resalta la importancia del horizonte del mundo real. Dice: “Los sujetos capaces de lenguaje y de acción, situados en cada caso en el horizonte de sus mundos de la vida compartidos, deben poder ‘referirse’ a ‘algo’ en el mundo objetivo en sí, en el curso de la comunicación, quieren entenderse entre ellos ‘sobre algo’ o quieren, en actitud práctica, arreglárselas ‘con algo’ [...] sólo los objetos identificables espacio-temporalmente pueden ser ‘tratados’ en el sentido de una manipulación finalista.” Habermas, Jürgen, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, trad. Pere Fabra Abat, Buenos Aires: Paidós, 2003, p. 24.

⁷⁰ *Introducción al nuevo realismo.*, p. 72.

actos del Éxodo y la Resurrección que luego se tornan paradigmas interpretativos que tienen como finalidad la emancipación de la humanidad. Objetivo con el cual también coincide Ferraris cuando, después de analizar la filosofía de Derrida como un “ejercicio de sospecha” –siguiendo la nomenclatura de Paul Ricoeur–, afirma:

Si la represión es más antigua que Platón, la emancipación no está a la vuelta de la esquina; siempre estamos involucrados en un proceso de esclarecimiento, pero debemos ser conscientes de que cada paso adelante en la autoconciencia genera nuevas represiones y nuevos secretos.⁷¹

Ese proceso de esclarecimiento pertenece a la hermenéutica desde la cual es posible criticar lo que se nos ofrece como realidad dada y, a veces, como algo incuestionable. Se trata de quitar los velos para producir una revelación que, en línea con la interpretación derrideana, “señala a la raíz mesiánica del esclarecimiento [...]”.⁷² En esa perspectiva se ubica la propuesta del propio Ferraris cuando, luego de analizar el proyecto de Habermas de recuperar los ideales de una Ilustración inacabada, argumenta:

[...] la verdadera democracia, la auténtica responsabilidad, la verdadera Ilustración, no son aquellas dadas y transmitidas, sino aquellas que pueden esperarse o a las que puede aspirarse como porvenir. La opción

⁷¹ Ferraris, Maurizio, *Introducción a Derrida*, trad. Luciano Padilla López, Buenos Aires: Amorrortu editores, 2006, p. 84.

⁷² *Ibid.*, p. 115. Derrida entiende “lo mesiánico” no como una referencia específica al Mesías de la Biblia, sino en un sentido débil –como en Walter Benjamin– como la espera de la promesa de justicia y paz. Para una discusión del tema, véase Derrida, Jacques y Caputo, John D., *La deconstrucción en una cáscara de nuez*, trad. Gabriel Merlino, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009, pp. 183-209.

utópica, sin embargo, no puede prescindir de lo dado, las relaciones de fuerzas, las instituciones.⁷³

La teoría crítica elaborada por Habermas es una invitación a detectar qué tipo de intereses han prevalecido en la conformación de las tradiciones que se han solidificado en la historia. Por supuesto, como aclara el Realismo Analógico, no se trata de analizar y exponer hechos puros o fácticos que, por ser históricos no es posible reproducir hoy pero que son, como define Maurizio Ferraris, objetos sociales que deben darse en “un *acto*, aunque sea tácito, que vincule al menos a dos personas”⁷⁴ y que deben ser interpretados desde su inscripción textual al contexto de la realidad de hoy. En tal sentido, la incipiente propuesta de una hermenéutica crítica esbozada por Ricoeur puede ser una herramienta útil también para poner en cuestión las formas de dependencia ideológicamente congeladas. En tal sentido, debemos permitir que tanto el texto escrito como el contexto político-social desplieguen la dimensión de realidad desde la cual se interpreta. Sólo así se procederá a un descongelamiento de aquello que nos ha sido dado como realidad solidificada y que debe ser analizada y criticada

⁷³ *Introducción a Derrida*, p. 116. En cuanto a las relaciones de fuerza y la pretendida neutralidad de las interpretaciones, Eduardo Grüner ha afirmado que ninguna estrategia de interpretación puede alegar ingenuidad porque cada interpretación debe ser responsable de sus efectos. Y agrega: “Uno se sentiría tentado de repetir, con Althusser, que puesto que no hay lecturas inocentes, debemos empezar por confesar de qué lecturas somos culpables.” Grüner, Eduardo, prólogo a Michel Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, trad. Carlos Rincón, Buenos Aires: Revista Eco, Nro. 113/5, p. 16.

⁷⁴ Ferraris, Maurizio, *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*, Barcelona: Marbor Eds., 2008, p. 184. Cursivas originales, cit. por José Luis Jerez, *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, p. 191. El propio Jerez afirma en la misma obra: “Si hay interpretaciones, no es justamente por ausencia de hechos, sino más bien, por la existencia bruta de ellos, los cuales nos habilitan a una posterior tarea interpretativa.” p. 103

con el fin último de alcanzar la liberación de la humanidad de todas formas de opresión. Es en ese *telos* donde pueden confluir tanto la hermenéutica gadameriana como la teoría crítica habermasiana enriqueciendo así la empresa del Realismo Analógico que admite que hay hechos (ontología) y también interpretaciones y que con talante *phronético* se dispone a elaborar una interpretación que toma en cuenta tanto los hechos de la historia como el contexto desde el cual se interpreta. De lo contrario, una aceptación acrítica de la sentencia nietzscheana “no hay hechos, sólo interpretaciones” obtura toda posibilidad de búsqueda de la realidad y de actuar sobre ella. Parafraseando a Kant podemos decir que “la interpretación sin hechos está vacía, los hechos sin interpretación están ciegos”.

VI. Conclusión

El análisis del trabajo comparativo entre la hermenéutica gadameriana y la hermenéutica crítica elaborada por Paul Ricoeur desde la confrontación entre Gadamer y Habermas pone de manifiesto varios puntos de contacto con el Nuevo Realismo de Maurizio Ferraris. Esos puntos de contacto son, fundamentalmente, los siguientes:

En primer lugar, así como para la hermenéutica crítica el mundo del texto abre una dimensión de realidad desde la cual es posible también criticar lo dado, el Nuevo Realismo propone tomar en serio los documentos en tanto registros textuales del pasado que necesitan ser reinterpretados. Ambos caminos tienen un objetivo común: la interpretación de lo real, es decir, de lo ontológico.

En segundo lugar, tanto Ricoeur como Ferraris parten de hechos o acontecimientos ocurridos en tiempo y espacio que luego son interpretados. No hay interpretación que no esté fundada en hechos. Los hechos del pasado perduran en los registros pero necesitan

ser reinterpretados. No se trata de asumir acríticamente el *dictum* nietzscheano “no hay hechos, sólo interpretaciones”, sino que hay interpretaciones basadas en hechos contruidos socialmente.

Finalmente, la opción utópica por la emancipación –según la teoría crítica habermasiana– implica para Ferraris una “hermenéutica de la sospecha” –en terminología ricoeriana– que no puede prescindir de lo dado, de las relaciones de fuerza y de las instituciones. Es precisamente en esas relaciones de fuerza donde el aporte de la teoría crítica de Habermas enriquece la hermenéutica de la realidad. A su vez, el Nuevo Realismo exige una tarea de revelación (*apocalipsis*) que –en la perspectiva derrideana asumida por Ferraris– apunta a la raíz mesiánica del esclarecimiento. Sólo por ese camino –intuye el pensador italiano– se podrá materializar la ansiada emancipación humana que no está a la vuelta de la esquina sino que exige crítica, esfuerzo y decisión.

El problema de la ancestralidad en el “correlacionismo” de Kant según Q. Meillassoux. Una revisión y crítica

Por Héctor E. Monteserín⁷⁵

Existe una versión convencional del idealismo trascendental kantiano, según la cual se trata de una teoría metafísica que afirma la incognoscibilidad de lo real (cosas en sí) relegando el conocimiento efectivo al campo de las meras apariencias. Así pues, este tipo de idealismo, limitado a las descripciones fenoménicas de lo que

⁷⁵ Héctor Eduardo Monteserín es Profesor graduado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires; Profesor de Filosofía Moderna en la Universidad Nacional del Comahue; Profesor Adjunto de Fundamentos de Filosofía y Antropología en la UFLO; Miembro del proyecto de Investigación “El presente en perspectiva: políticas del tiempo, políticas de la historia” UNCo. Ha publicado artículos en el libro *Extrañas comunidades*, Mónica Cragolini (Ed.), y en revistas especializadas del extranjero y en actas de congresos y jornadas del país. Ha participado en diversos grupos de investigación de la UBA, la UNCo y la UFLO, en torno a problemáticas sobre metafísica, subjetividad, política, temporalidad e Historia. Se ha desempeñado como docente en Capital Federal, en la Provincia de Neuquén y como colaborador para el Ministerio de Educación de Río Negro.

realmente es experimentado por la mente, supone a su vez otro conjunto de entidades suprasensible, pero que en términos de la propia teoría no pueden ser conocidas. A pesar de la evidente dificultad que tal esquema epistémico plantea, la existencia de tales entidades incognoscibles es necesaria para explicar cómo la mente adquiere sus representaciones o el material para la elaboración de las mismas. La mente adquiere este material para sus representaciones al ser “afectada” por “las cosas en sí”. En consecuencia, es necesario asumir la existencia de tales cosas en sí, pese a que la propia teoría nos niegue el derecho a afirmar algo acerca de las mismas, incluida la efectiva existencia o no de las mismas.

Esta concepción ampliamente criticada se remonta a los propios tiempos de Kant, incluyendo, por ejemplo, la conocida posición de Jacobi, o la interpretación de Eberhard, con quien Kant tuvo una pública controversia. Actualmente sigue siendo aceptada en línea con la tradición filosófica angloamericana, que incluye a célebres estudiosos de Kant como Strawson o Prichard.

Pese a tener cierto apoyo textual, esta perspectiva de análisis falla principalmente en lo que respecta a una rigurosa distinción entre el sentido empírico y trascendental de nociones fundamentales y estrechamente relacionadas como son las de “idealidad” y “realidad”, o las de “fenómenos” y “cosas en sí”.

Sin una adecuada consideración de esta doble perspectiva (trascendental y empírica) para cada una de estas nociones, caemos en una interpretación que se aleja de las reales enseñanzas de la filosofía de Kant.

Aunque no explicitada ni presentada de manera sistemática, como veremos en los siguientes análisis —a propósito de una problemática central del ensayo de Meillasoux, a saber, el sentido de los enunciados ancestrales— esta es la matriz interpretativa desde la cual Meillasoux aborda la filosofía de Kant como un ejemplo característico de “correlacionismo débil”. Como consecuencia, también heredará sus principales insuficiencias para un abordaje del idealismo trascendental de Kant.

En contraposición a esta perspectiva interpretativa, y en consonancia con la posición de H. Allison y Graham Bird, propondremos una interpretación del criticismo kantiano que salga indemne del problema de la ancestralidad planteado por Meillasoux.

Con esta contraposición de interpretaciones del criticismo kantiano, buscamos limitar la pertinencia de la noción de correlacionismo para esta filosofía tal como la desarrolla Meillasoux.

Finalmente, haremos algunas referencias sobre las dudas que suscita el proyecto especulativo del pensador francés como intento de superación de todo idealismo correlacionista.

La problemática de la ancestralidad

Meillasoux advierte sobre ciertas capacidades alcanzadas por la ciencia actual, de establecer –a partir de determinados experimentos y técnicas de medición de la velocidad de desintegración de núcleos radioactivos– enunciados referentes a acontecimientos previos al advenimiento de la vida y, por supuesto, de toda conciencia sobre la Tierra. Estamos hablando de dataciones sobre el origen del universo, 13. 500 millones de años, o sobre la formación de la tierra, 4.450 millones de años.

La pregunta que se formula el filósofo francés es: ¿qué interpretación puede brindar el correlacionismo acerca de los enunciados ancestrales? Debido a la interpretación que Meillasoux propone del correlacionismo, la pregunta resulta particularmente polémica.

Recordemos la definición que Meillasoux nos proporciona sobre lo que debe entenderse por correlacionismo:

Por “correlación” entendemos la idea según la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente. En lo sucesivo denominaremos correlacionismo a toda corriente de pensamiento que sostenga el carácter insuperable de la correlación así entendida (Meillasoux, 2015, p.29).

Para el debate sobre la ancestralidad, Meillasoux incorpora la posición de un correlacionista de tipo kantiano para mostrar cómo los enunciados ancestrales pondrán en evidencia el absurdo en el que tal posición termina cayendo.

La singularidad de los enunciados ancestrales, por lo cual tal como lo entiende Meillasoux, ponen en jaque al correlacionismo kantiano. Es que se refieren nada más y nada menos que a una realidad objetiva previa a toda subjetividad y toda consciencia a la cual pudiera serle dada y, por lo tanto, construida como objeto.

La ancestralidad remite a un ser dado antes de toda donación. Lo que *es* ha precedido en el tiempo a la manifestación de lo que es. La ancestralidad paradójicamente nos remite a una manifestación que apareció ella misma en el tiempo y el espacio independientemente de todo sujeto percipiente o dador de las condiciones sensibles de percepción.

Para superar esta situación de consternación, el correlacionista contraargumentaría, según Meillasoux, que en realidad se trata de una donación presente; los experimentos con isótopos, si bien refieren a acontecimientos ancestrales, parten de una observación presente aceptada por la comunidad científica. Por lo cual, lo que nos es dado sigue siendo presente, no es anterior a la donación.

Pero esta explicación claramente resulta insuficiente, ya que evade el núcleo problemático de la ancestralidad. Porque el “archifósil” –tal como Meillasoux propone denominar a los materiales con los que se realizan los experimentos de decaimiento radioactivo– constituye un objeto que, por así decir, constituye un puente entre la realidad previa a la donación y la realidad donada a una subjetividad. El archifósil evidenciaría que efectivamente las cosas existen independientemente del sujeto. Pero también, y esto será central en el planteo de Meillasoux, el archifósil devela que a través de las matemáticas –dado que las mediciones se hacen con procedimientos físico-químicos y mediciones matemáticas– alcanzamos un conocimiento absoluto de las cosas, es decir, independiente

de condicionamientos subjetivos. Por eso nuestro autor vuelve a repreguntar al imaginario interlocutor correlacionista: “¿Pero qué pasó entonces hace 4.500 millones de años? ¿La acreción de la tierra tuvo lugar sí o no?” Y continúa con el desarrollo de la respuesta que daría un correlacionista:

En un sentido sí, responderá, puesto que los enunciados científicos que indican semejante acontecimiento son objetivos, es decir, están verificados de manera intersubjetiva, pero en un sentido no, agregaré, puesto que el referente de tales enunciados no puede haber existido del modo en que está ingenuamente descrito, es decir, como no-correlacionado con una consciencia. Pero entonces desembocamos en un enunciado bastante extraordinario: el *enunciado ancestral* es un *enunciado verdadero* en el hecho de que es objetivo, *pero respecto del cual es imposible que el referente haya podido efectivamente existir tal como dicha verdad lo describe*. Es un enunciado verdadero que describe sin embargo, como real, un acontecimiento imposible, un enunciado “objetivo” sin objeto pensable. En síntesis, para decirlo de un modo más simple: es un sin sentido (Meillasoux, 2015, p. 46).

De este modo Meillasoux, extremando las inferencias, muestra cómo el correlacionismo estaría en contradicción al afirmar que el enunciado ancestral es verdadero, en tanto conocimiento intersubjetivamente comprobable acerca de la velocidad de descomposición de los isótopos, pero cuya referencia a objetos ancestrales es falsa por imposible, en tanto no podemos hablar por principio de ninguna existencia efectiva sin un correlato de consciencia percipiente.

Frente a esta aporía, la única manera que tiene el correlacionista de salir, sostiene Meillasoux, es afirmando de un modo muy extraño “no es la ancestralidad la que precede a la donación, es lo dado presente que retroyecta un pasado que *parece* ancestral” (p. 45).

Meillasoux subraya *parece*, sugiriendo que la ancestralidad para el correlacionista, en última instancia es una apariencia, una ilusión,

queda comprendida en el orden de las representaciones subjetivas, sin ser realmente asumida.

Este correlacionismo presentado por Meillasoux no sólo afirma que sólo existe lo que es percibido como correlato de una consciencia (fenomenismo) –“Un mundo no tiene sentido más que como dado-a-un-ser-viviente o pensante” (p. 45)–, sino que sostiene que al negar los elementos extrasubjetivos carece de criterios para distinguir claramente entre apariencias entendidas como ilusiones y fenómenos como representación de objetos empíricos. (Volveremos sobre ello más adelante).

El supuesto interpretativo implícito del autor de *Después de la finitud* es que el correlacionismo de tipo kantiano sostiene que sólo podemos conocer fenómenos, entendidos como meras representaciones; en otras palabras, sólo conocemos nuestros estados mentales, los cuales sí pueden ser compartidos intersubjetivamente y públicamente en la comunidad científica para su universalización, pero que cuando refieren a una realidad previa a la posibilidad misma de que estados mentales tengan lugar, se produce un cortocircuito de principios insalvable.

Pero si esta fuera efectivamente la doctrina de Kant, no haría falta irse hasta los enunciados ancestrales. Bastaría señalar que si sólo conocemos nuestras representaciones mentales, el conocimiento de las cosas en el espacio y el tiempo no es realmente efectivo, sino sólo un parecer, una ilusión. No podemos realmente salirnos de nuestras representaciones, las cosas espacio-temporales ahí afuera sólo se nos aparecen como tales, lo cual es lo más parecido a una ilusión. En efecto, esta es la crítica desarrollada por Strawson (Strawson, 1966) en los años 60 y que había sido planteada previamente por Prichard (Prichard, 1909).

Meillasoux pareciera retomar esta crítica, pero en una versión agudizada y *aggiornada* con la referencia a los enunciados ancestrales propios de la ciencia más moderna. La conclusión a la que debe arribar el correlacionismo dese su lectura es que si sólo tenemos acceso

a nuestras representaciones mentales, los enunciados ancestrales son impensables. Así, Meillasoux puede concluir: “El correlacionismo coherente debería dejar de ser modesto y atreverse a afirmar en voz alta que está en condiciones de enseñar a priori al hombre de ciencia que sus enunciados ancestrales son enunciados ilusorios” (Meillasoux, 2015, p. 48).

En términos generales, la interpretación convencional de Kant, la cual Meillasoux reproduce, sostiene que al limitar el conocimiento al reino subjetivo de las representaciones, Kant mina la posibilidad de cualquier conocimiento genuino, entendido como el conocimiento de efectiva realidad de las cosas.

Como se señaló más arriba, considero que se trata de una interpretación convencional de Kant que si bien no carece de apoyo textual, se aleja en aspectos importantes de la doctrina del idealismo trascendental.

Para avanzar en mostrar ciertos desdibujamientos que tienen lugar en tal interpretación, recordemos algunas nociones y distinciones importantes de la doctrina kantiana del conocimiento de objeto empíricos.

La distinción kantiana entre la consideración empírica y trascendental de realidad, idealidad, fenómeno y cosa en sí

Es necesario distinguir con Kant –tanto cuando se habla de idealidad, como de realidad, de fenómeno o de cosa en sí– el sentido empírico o el sentido trascendental con que se puede considerar cada una de estas nociones centrales.

Veamos a qué refieren estas nociones en su sentido empírico para luego adentrarnos en su sentido trascendental.

En términos generales, *idealidad* para Kant significa depender de la mente o estar en la mente (*in uns*); en cambio realidad (*Reälitat*), en

tanto opuesta a *idealidad*, significa independencia de la mente, o ser externo a la mente (*ausser uns*).

Tanto en la estética como en la dialéctica, Kant distingue *idealidad* en su sentido empírico y trascendental, y lo mismo ocurre con *realidad*.

Kant entiende por *idealidad* en sentido empírico las ideas subjetivas de cada mente particular. Son las ideas tal como las entiende Descartes, significa llanamente cualquier contenido mental.

Por su parte, *realidad* en sentido empírico designa el reino de objetos de la experiencia humana en un orden espacial y temporal, accesibles de manera independiente por cada sujeto racional humano y compartibles intersubjetivamente.

Hasta aquí no encontramos mayores dificultades. Esencialmente, la distinción entre idealidad y realidad en sus sentidos empíricos remite a la distinción entre aspectos subjetivos y objetivos de la experiencia humana.

Cuando Kant afirma que es un realista empírico y no un idealista empírico está sosteniendo que nuestra experiencia no está limitada al dominio privado de nuestras propias representaciones sino que incluye el acceso a los objetos espacio-temporales reales empíricamente.

Ahora bien, cuando queremos referirnos al sentido trascendental de estas nociones, ya entramos en un terreno más complejo que nos va a requerir mayores análisis y aclaraciones. Se trata de un nivel propio de la reflexión filosófica que se distancia de la consideración empírica ordinaria de las cosas para explicitar las condiciones epistémicas que hacen posible la experiencia de objetos empíricos. En este trabajo retomo la consideración metodológica de gran valor aportada por H. Allison de “condiciones epistémicas”, para entender las tesis en torno a la idealidad trascendental de los objetos de la experiencia humana planteadas en la CRP.

En esta línea abordaje, *Idealidad trascendental* remite a las condiciones universales y necesarias para el conocimiento humano. La idealidad trascendental del espacio y el tiempo, por ejemplo, significa que cada una es una representación necesaria “únicamente bajo

la cual los objetos pueden ser para nosotros objetos de los sentidos” (A28/29).

El elemento de idealidad de los objetos empíricos derivará de estas formas de la sensibilidad, y según esta tesis, no podemos tener una representación de los mismos sin estas formas ideales. El conocimiento de objetos empíricos tiene como condición epistémica previa, la idealidad trascendental del espacio y el tiempo.

Por su parte, y siguiendo con las aclaraciones de estas importantes distinciones críticas, algo es *real en sentido trascendental* si puede ser caracterizado independientemente de tales condiciones de la sensibilidad.

Realidad, es decir, independencia de la mente (*ausser uns*) en sentido trascendental significa independencia respecto a tales formas de la sensibilidad. Un objeto trascendentalmente real es por definición un objeto no sensible, es decir, un nómeno.

Finalmente, cuando Kant habla de *apariencias en sentido trascendental*, se refiere a entidades espacio-temporales (*fenómenos*), a saber las cosas, consideradas en tanto sometidas a las condiciones sensibles de percepción.

Recíprocamente, hablar de *cosas-en-sí* en sentido trascendental significa hablar de las cosas independientemente de las referidas condiciones sensibles de conocimiento. En varias ocasiones Kant advierte sobre la importancia de no confundir esta distinción con su contraparte empírica.

En *Sobre el progreso en metafísica* se insiste con claridad en ello:

(...) debe tenerse en cuenta que cuando *apariencia* se considera en sentido trascendental y se dice que las cosas son apariencias (*fenómenos*), esto significa algo completamente distinto que cuando se dice que estas cosas me parecen de un modo o de otro, lo cual designa apariencia en sentido físico, y que puede ser llamado aparentar (*Apparenz*) e ilusión (*Schein*). A pesar que estos objetos de los sentidos son meras apariencias, y por ello sólo pueden ser comparados con otros objetos sensibles, sin embargo son pensados como

cosas en sí mediante el lenguaje de la experiencia. Así pues, si se dice de una cosa que tiene la apariencia (*Anschein*) de un arco, en este contexto el aparecer se refiere al aspecto subjetivo de la representación de una cosa, lo cual puede ser considerado falsamente como objetivo en un juicio. Por lo tanto, la proposición de que toda representación sensible sólo proporciona conocimiento de apariencias, no debe, en modo alguno, hacerse equivalente a la afirmación de que sólo contiene lo ilusorio (*Schein*) de los objetos tal como el idealista lo considera (Citado en Allison, p. 37).

Lo importante de todas estas distinciones es que nos permiten comparar y clarificar los sentidos que le da Kant a estas nociones básicas pero decisivas a la hora de entender su doctrina trascendental, y por otro lado, aclarar en qué sentido se puede hablar de las mismas por fuera de la reflexión trascendental.

Cotidianamente podemos hablar de apariencias como algo ilusorio, algo que parecía ser tal cosa y luego resulta no ser, apariencias en este sentido empírico remiten a representaciones mentales individuales que terminan siendo ilusorias.

También podemos hablar en “el lenguaje de la experiencia”, tal como lo llama Kant, de los objetos empíricos como cosas en sí, es decir, sin tener en cuenta las condiciones sensibles de percepción. Así lo hacemos cotidianamente y así lo hace la ciencia. Lo importante a considerar es que en sentido empírico (lenguaje de la experiencia) apariencias y cosas en sí designan dos entidades diferentes, las unas percepciones mentales individuales ilusorias, las otras objetos empíricos realmente existentes.

El problema es cuando el lenguaje de la experiencia, como Kant lo llama, confunde u opaca el lenguaje de la reflexión trascendental.

Porque en el lenguaje trascendental, apariencias y cosas en sí no designan dos tipos de entidades diferentes, sino que designan dos modos de considerar las cosas (objetos empíricos). Como fenómenos, es decir, en relación a las condiciones sensibles de conocimiento, y como cosas en sí, es decir, independientemente de esas condiciones.

En la cita precedente, Kant se encargaba de aclarar que apariencias en sentido trascendental refiere a los fenómenos empíricos considerados en relación a sus condiciones sensibles de percepción y no implica ninguna ilusión o carácter fantasmático, sino sólo la consideración de sus condiciones de posibilidad ancladas en el sujeto.

Ahora bien, nos queda por aclarar qué se entiende por cosa en sí en sentido trascendental. ¿Es posible hablar con sentido en Kant de cosa en sí?

Lo importante de todo este rodeo aclaratorio es que nos lleva a una problemática crucial para el idealismo trascendental y la problemática del correlacionismo, que es el denominado problema de la cosa en sí. Como es sabido, este debate recorre todo el pensamiento contemporáneo y se han escrito verdaderos ríos de tinta al respecto. Aquí retomaremos sólo una perspectiva de tal problemática, en vistas a revisar la cuestión del correlacionismo y de los enunciados ancestrales tal como lo plantea Meillasoux.

El problema de la cosa en sí

A pesar de todo lo que Kant dice respecto de la incognoscibilidad de las cosas en sí mismas, o de la total indeterminación del objeto trascendental, no faltan numerosos pasajes donde habla de la “cosa en sí” o del “objeto trascendental” como causas o fundamentos no sensibles de nuestras representaciones sensibles.

Dentro de las perspectivas para abordar esta problemática, la consideración de la misma desde el problema de la “afección” resulta ser la decisiva y la que más interés reviste en torno al debate con la noción de correlacionismo de Meillasoux.

Tradicionalmente se plantea si el elemento afectante que produce sensaciones, esto es, el material para el conocimiento de las cosas, es un fenómeno, una cosa en sí o ambos.

Planteadas así las cosas, tácitamente se presupone que fenómeno y

cosa en sí son entidades diferentes. Este es uno de los grandes problemas de la interpretación convencional de Kant. El presupuesto no revisado de que la distinción entre *fenómeno y cosa en sí* es una distinción entre dos tipos de entidades cuando en realidad es una distinción sobre *modalidades de consideración* de las mismas entidades.⁷⁶

Esta duplicación de tipos de entidades que incluye un reino de cosas en sí incognoscibles, es el primer presupuesto que hay que abandonar si queremos arribar a una lectura no contradictoria del idealismo trascendental.⁷⁷

El segundo presupuesto que hay que abandonar –inspirado en la lectura que hiciera Jacobi– es la afirmación de que la afección empírica es incompatible con la filosofía kantiana, ya que ésta concebiría los objetos empíricos como fenómenos y éstos sólo como “meras representaciones” (aquí hay una confusión de los fenómenos kantianos con las ideas Berkelianas).

Comencemos por desarmar brevemente este segundo presupuesto. En el nivel empírico Kant puede hablar perfectamente de la mente siendo afectada por objetos espacio-temporales. De hecho en muchos pasajes la mente humana es considerada parte de la naturaleza tal como los objetos son considerados cosas en sí. Es la comprensión cotidiana con que nos manejamos ordinariamente y es la comprensión utilizada por las ciencias empíricas.

⁷⁶ Todo el planteo de la problemática de la cosa en sí sigue de cerca la perspectiva adoptada por Henry Allison en su *El idealismo trascendental de Kant, una interpretación y defensa*.

⁷⁷ Esto no quiere decir que propongamos acá una lectura idealista que niegue, en contra de los textos, toda referencia kantiana a una afección trascendental o al objeto trascendental como causa de los fenómenos. Como se verá, es posible resolver estas aparentes contradicciones siguiendo con rigor las distinciones que más arriba señalamos que había que seguir.

Respecto al problema de la afección, si desde una perspectiva empírica o en el “lenguaje de la experiencia”, tal como a veces lo nombra Kant, podemos decir que es una condición (material) necesaria de la experiencia humana que algo afecte a la mente para tener algún tipo de conocimiento —empírico, claro está— desde el punto de vista de una *explicación trascendental*. Es necesario concebir esa condición necesaria como un objeto trascendental, es decir, “como un algo en general”.

Pero esto no lleva a Kant a la postulación ilegítima de entidades metaempíricas incognoscibles. En toda la explicación de la afección, sólo hay referencia a entidades descriptibles espacio-temporalmente. La cuestión es que en sentido trascendental, aquellas condiciones materiales del conocimiento no pueden ser consideradas, sin entrar en contradicción, bajo su descripción empírica.

De modo que deben ser consideradas, en sentido puramente metodológico (crítico-trascendental), como son en sí mismas (consideradas independientemente de su determinación espacio-temporal); esto es como objeto trascendental.

Es verdad que muchas veces la prosa kantiana no ayuda. Sin embargo, es posible alcanzar una comprensión coherente del problema de la afección donde la doctrina trascendental sale indemne de las críticas de su interpretación convencional.

En la dialéctica trascendental en el contexto de discusión sobre las antinomias, Kant hace referencia al objeto trascendental en este sentido que venimos señalando:

La facultad sensible de intuición es propiamente sólo una receptividad (que nos torna aptos) para ser afectados de cierta manera con representaciones cuya relación recíproca es una intuición pura del espacio y del tiempo (meras formas de nuestra sensibilidad), y que se llaman *objetos* en la medida en que están conectadas y son determinables en esta relación (en el espacio y en el tiempo) según leyes de la unidad de la experiencia. La causa no sensible de estas representaciones nos es enteramente desconocida, y por eso no la podemos intuir

como objeto; pues un objeto tal no debería ser representado ni en el espacio ni en el tiempo (que son meras condiciones de la representación sensible), condiciones sin las cuales no podemos concebir intuición alguna. Sin embargo podemos denominar *objeto trascendental* a la causa meramente inteligible de los fenómenos en general, solamente para tener algo que corresponda a la sensibilidad considerada como receptividad (A494/B522).

Aquí Kant explica con bastante claridad cómo ha de entenderse la noción de objeto trascendental en una explicación trascendental de la afección. Se trata de, como lo expresa en otros pasajes, “un algo en general x ”, o como agrega aquí, como una contraparte inteligible de la afección empírica correspondiente a la sensibilidad. La utilización de la categoría de causa es aquí pertinente porque se trata de una mera consideración lógico-trascendental de objeto como referencia inteligible pero vacía de una síntesis. El objeto trascendental es una representación del entendimiento, una x vacía, que se corresponde con un algo que afecta a la sensibilidad desde una consideración empírica. Nunca estamos frente a un objeto metaempírico incognoscible causa de la experiencia.

Volviendo al problema de los enunciados ancestrales

Luego de estas consideraciones generales sobre el idealismo trascendental, podemos retomar de cerca el problema de los enunciados ancestrales. Recordemos el planteo básico del problema. Meillasoux advertía acerca de la capacidad de la ciencia actual de afirmar la existencia de acontecimientos y objetos antes de toda vida y toda consciencia. El antropólogo francés extrema la paradoja y se pregunta “¿Cómo un ser puede manifestar la anterioridad del ser sobre la manifestación?” (Meillasoux, 2015, p. 50).

Nuevamente en la dialéctica trascendental Kant sostiene que las cosas reales pasadas:

(...) son objetos para mí, y efectivamente reales en el tiempo pasado, sólo en la medida en que me represento que una serie regresiva de percepciones posibles (ya sea con la guía de la historia, o siguiendo las huellas de las causas y los efectos) según leyes empíricas, en una palabra, el curso del mundo, conduce a una serie temporal transcurrida, como condición del tiempo presente, serie que entonces es representada como efectivamente real sólo en la interconexión de una experiencia posible, y no en sí misma, de manera que todos los acontecimientos que precedieron a mi existencia, transcurridos desde tiempo inmemorial, no significan nada más que la posibilidad de la prolongación de la cadena de la experiencia, en sentido ascendente, desde la percepción presente, hacia las condiciones que la determinan a ésta según el tiempo (A495/B523).

La respuesta que Kant proporciona es que la realidad efectiva de los entes pasados está definida en términos de su conexión con una percepción presente, según leyes de la unidad de la experiencia. Kant insiste en sostener que desde un punto de vista trascendental no puedo considerar a los objetos empíricos como siendo cosas en sí mismas, es decir, objetos independientes de la manera sensible de ser percibidos como objetos. Esto no implica que no los considere cosas efectivamente reales, o meros fantasmas. Por el contrario, puedo tomarlas como cosas efectivamente reales y existentes en un tiempo pasado en tanto se articulen con las leyes de la experiencia empírica.

Así como puedo considerar en general —en sentido empírico— los objetos como cosas en sí, también puedo hacerlo sobre objetos pasados y sostener que los acontecimientos ancestrales “pudieron producirse tal como la ciencia habla de ellos” (Meillasoux, 2015, p. 48) tal como demanda Meillasoux. Kant no tendría problemas en que los científicos avanzaran con los conocimientos ancestrales tomando a partir de sus mediciones esos acontecimientos como cosas en sí, es decir, sin considerarlos críticamente en relación a las condiciones sensibles. Pero así como desde una reflexión trascendental sobre percepciones presentes, hay que señalar que conocemos fenómenos y no

cosas en sí —objetos independientes de las condiciones sensibles de percepción— desde una reflexión trascendental, respecto de acontecimientos ancestrales cabrá sostener la misma reflexión.

Kant coincidiría con Meillasoux en que tenemos la posibilidad de acceder a través de la ciencia al conocimiento de objetos existentes pasados. Considerando que se realiza a través de experimentos físico-químicos, que le aseguran coherencia empírica, y cálculos matemáticos que proporcionan conocimientos sintéticos a priori sobre los objetos espacio temporales. Sin embargo, Kant sin dudas insistiría, desde un punto de vista trascendental, en que considerando las condiciones sensibles de conocimiento, no podemos hablar de cosas en sí mismas sino de fenómenos, lo que no quiere decir que sean fantasmas o ilusiones. Sin embargo, considerados desde el lenguaje de la experiencia, desde el lenguaje de la ciencia, estos objetos empíricos pueden ser considerados cosas en sí mismas, haciendo abstracción de las consideraciones trascendentales.

Cuando Meillasoux sostiene que el correlacionismo de tipo kantiano no puede más que sostener que los enunciados ancestrales son ilusorios, en oposición a la pretensión científica de estar frente a la realidad en sí misma, evidencia estar reproduciendo la lectura convencional de Kant, la cual desdibuja las distinciones kantianas sobre apariencia en sentido empírico y en sentido trascendental. Que Kant diga que los fenómenos son meras representaciones no quiere decir ni que son ilusión, ni que son meras ideas subjetivas en sentido fenomenista. No hay que olvidar que todo el relato trascendental funciona a partir de que elementos externos son recepcionados como materialidad sensible dada a la mente, para la activación de los proceso de conocimiento a través de las facultades y representaciones específicas. Esa materialidad que dispara el conocimiento será parte de él, es decir, de los fenómenos. Por lo tanto, el conocimiento de objetos no queda encerrado en meras ideas o fantasmas de las cosas, sino que es posible conocer los objetos empíricos realmente existentes.

Por su parte, la solución que propone Meillasoux respecto a los

enunciados ancestrales, es que a propósito del experimento con isótopos –particularmente la medición de su descomposición y el cálculo sobre acontecimientos ancestrales– las matemáticas evidencian proporcionar un camino de acceso a una realidad independiente de toda subjetividad. Nuestro autor sostiene que a través de las matemáticas alcanzamos verdades absolutas sobre los objetos físicos, es decir, un conocimiento independiente de toda condición subjetiva.

El paso del tiempo presente a la ancestralidad dado por el cálculo matemático es legítimo y nos da acceso a una realidad efectivamente existente previa a toda donación a un sujeto percipiente. Pero para que estas afirmaciones no sean más que una expresión de deseo de una nueva *Mathesis Universalis*, es necesario justificar de algún modo semejante puente a verdades absolutas, es decir, independientes de toda subjetividad.

Meillasoux no dará pruebas o argumentaciones conclusivas. Sin embargo, sí planteará un esbozo de justificación de las matemáticas como lenguaje absoluto, derivando del principio de no contradicción y de factualidad –esto es, de la afirmación de la necesaria contingencia de todo lo existente– la absoluta posibilidad de su traducibilidad a caracteres matemáticos. Sea de esto lo que fuere, plantea serias dudas sobre su pretensión de superación de los idealismos pasados. Más allá del modo excelso en que realiza tales planteamientos y líneas argumentativas, es posible advertir que se trata de una modalidad especulativa e idealista de difícil compatibilidad con una tradición materialista. ¿Qué pensar, por ejemplo, de esta afirmación del principio de factualidad en sentido fuerte?: “Es necesario que haya algo y no nada, porque es necesariamente contingente que haya alguna cosa y no alguna otra. La necesidad de la contingencia del ente impone la existencia necesaria del ente contingente” (Meillasoux, 2015, p. 123). Aquí, de un modo parmenídeo, Meillasoux está deduciendo a partir de ciertos principios especulativos, la necesidad de que existan cosas contingentes. Está nada menos que deduciendo el *ser* del *pensar*. Como si fuera poco,

de paso está dando respuesta a la célebre pregunta leibniziana respecto de por qué hay ser y no más bien nada.

Todo parece ocurrir como si en el intento de superar el idealismo propio del correlacionismo, Meillasoux cayera en un idealismo de la forma. Así el logos de la contingencia absoluta determina el marco idealizado en el que todo lo que existe ha de existir. Luego, para cerrar el círculo especulativo, a partir de una reflexión sobre las matemáticas modernas, argumentará que lo contingente puede ser matematizado.

En abierta crítica al pensamiento dialéctico especulativo, el criticismo kantiano propone para el conocimiento científico de la naturaleza un avance progresivo. Progresión que incluye como legítimos todos los conocimientos coherentes con las leyes de la experiencia. Aquí Kant, sobre objetos no dados o nunca dados a la percepción sensible, refuerza su posición intersubjetiva y coherentista, renunciando a verdades últimas, dejando para la experiencia la última palabra.

Quizá una de las grandes enseñanzas del criticismo kantiano sea advertir sobre las constantes tendencias en filosofía a refugiarse en la autosuficiencia del pensamiento, determinando qué es lo real, para luego subsumir lo real bajo el pensamiento.

Bibliografía y referencias

Allison, Henry (1992), *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, Barcelona: Anthropos.

Kant, Immanuel (2009), *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Argentina: Colihue.

Meillasoux, Quentin (2015), *Después de la finitud*, Buenos Aires, Argentina: Caja Negra.

Prichard, Harold Arthur (1909), *Kant's Theory of Knowledge*, Oxford: Clarendon Press.

Strawson, Peter (1966), *The Bounds of Sense, an essay on "kant's Critique of Pure Reason"*, Londres: Methuen.

Consideraciones críticas al realismo heideggeriano de Graham Harman

Por Ignacio de Marinis⁷⁸

Resumen

Graham Harman, desde el realismo especulativo, propone evitar toda postura correlacionista (entendiendo por ello aquella que niega la posibilidad de acceder a algo que se encuentre más allá del pensamiento) mediante la afirmación del objeto real autónomo. Harman desarrolla dicha filosofía a partir de la comprensión heideggeriana del ser como retiro y la consiguiente imposibilidad de agotar la realidad del objeto por parte de la teoría y la praxis humana. Sin embargo, la afirmación de un mundo objetivo sin correlación ni relación se vuelve problemática al reproducir el argumento platónico de los dos mundos. La existencia independiente es comprendida por Harman como la unidad cualificada del objeto real que, como presencia plena, hace de toda relación y correlación un límite, una reducción

⁷⁸ Doctor en Filosofía (Universidad Católica de Santa Fe), Licenciado y Profesor en Filosofía (UNSTA) y Licenciado en Comunicación (Universidad Austral). Becario del CONICET (2011-2018). Profesor de Antropología en la Universidad Austral y profesor de Lógica y metodología de las ciencias en la Universidad del Cema.

o una deformación de la realidad. De esto resulta un realismo que expulsa la contingencia, tornándose en un idealismo del objeto. Para finalizar el análisis crítico de la filosofía de Harman, señalaremos cómo Meillassoux busca superar los problemas de este realismo del objeto. Mientras que Harman, como gesto heideggeriano, absolutiza el correlato de la correlación, Quentin Meillassoux pretende superar dicho problema radicalizando la facticidad de la correlación y renovando el gesto heideggeriano de una contingencia originaria.

Palabras claves: Harman. Heidegger. Realismo. Correlacionismo

Un modo de poder contraponer el realismo de Graham Harman y al de Quentin Meillassoux es hacerlo sobre la base de las opuestas lecturas de Heidegger que ambos autores realizan. Mientras que Meillassoux (2006) concibe a Heidegger como un representante más del correlacionismo (vale decir, aquella filosofía que afirma que no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a algo que la trascienda), Harman, por su parte, encuentra en la filosofía heideggeriana el fundamento para un realismo que pone al objeto real concreto como centro de la especulación filosófica. El debate acerca de la interpretación realista e idealista de la filosofía de Heidegger tiene una larga historia. El realismo hermenéutico que Dreyfus (2002) destacó en el pensamiento de Heidegger, se sostenía en la posibilidad de pensar el ser real como la realidad independiente de la naturaleza, tal como lo descubre la ciencia (pp. 219-230). Sin embargo, la interpretación realista de Heidegger llevada a cabo por Harman tiene la novedad de considerar la independencia del ente a partir del ente a la mano (*Zuhandenheit*) y no desde el ente que es ahí presente (*Vorhandenheit*). Esta interpretación renueva el debate anteriormente señalado. El objetivo de nuestro trabajo es poder evaluar cuál es el alcance que esta lectura realista de Heidegger tiene y formular algunas posibles críticas a las consecuencias de dicha

interpretación. Finalmente, consideraremos en qué medida la filosofía de Meillassoux, fundada en la lectura idealista de Heidegger, puede ser leída como el intento de superar estas críticas.

I. El realismo de la herramienta

Según Harman (2002), el tratamiento del útil realizado por Heidegger en los §§ 15 y 16 de *Sein und Zeit* constituye el momento privilegiado para comprender el núcleo central y constante de la ontología heideggeriana. Allí Heidegger muestra cómo el ente comparece intramundaneamente como un útil a la mano (*Zuhanden*). Sin embargo, Harman se separa de la interpretación tradicional que encuentra en estos parágrafos la demostración de la primacía de lo práctico sobre lo teórico. Para Harman (2002), si lo propio de la herramienta que comparece en el mundo es su invisibilidad o su no-llamar la atención, la característica ontológica central que se le está atribuyendo al ente como herramienta es su ser o estar-ahí como una subterránea acción, previa a toda visibilización o utilización del mismo (p. 1). Para Harman, las herramientas no son tales porque se usan sino que, por el contrario, “ser” herramienta es la determinación ontológica fundamental que da lugar a toda praxis posible sobre ella. La invisibilidad de las herramientas en el uso cotidiano señala entonces la realidad de las mismas. No es que la praxis humana da el ser al útil sino que toda praxis opera sobre el útil, vale decir, sobre la efectuación misma del ente. La herramienta que ejerce su acción invisible o efectuación es la que permite comprender toda praxis humana (y no es la praxis la que explica el ser del útil). Harman (2011) rechaza con esto la lectura pragmatista tradicional de Heidegger que señala la dependencia inicial del ente respecto a los propósitos humanos, resultado del uso práctico del ente en un contexto cultural e histórico determinado (pp. 48-51). Por el contrario, Harman funda un realismo heideggeriano en esta independencia

inicial del ente respecto a todo uso. Pero, si el eje central de la herramienta es su efectuación subterránea, tenemos dos consecuencias:

1. El ser-herramienta es entonces una característica que posee todo ente.
2. En tanto se desplaza la centralidad del Dasein como determinación del ser del útil, es necesario pensar esta realidad de la herramienta más allá del uso humano.

En efecto, el ser-útil no señala una característica específica de algunos entes que son usados y menos aún de los entes que son usados por el hombre (no se trata de una ontología regional) sino que es la determinación propia de todo ente considerada antes de todo uso o relación. Es decir, toda entidad es y su ser se ejerce de manera subterránea e invisible. Pero entonces si el ente no necesita del Dasein para ser determinado como útil, un objeto inanimado cualquiera que ejerce su ser sobre otro ente cualquiera es una herramienta y está a la mano del ente sobre el que ejerce su presión o prehensión (Whitehead) (Harman, 2015, p. 31). De esta manera, el realismo ontológico de Heidegger operaría como un principio que deconstruye los privilegios que el mismo Heidegger le sigue otorgando al hombre. Si lo determinante de la herramienta está en su ser invisible y no en su visibilidad o ser consciente, el hombre pierde su primacía en el desocultamiento del ente. Del mismo modo, para Harman, hay que pensar al ente como objeto, es decir, desde el ser-herramienta y no desde el uso humano. Vale decir, lo ontológicamente determinante del ser objeto no es su pertenencia a lo social o a lo natural sino su ser-objeto.

Como es sabido, para Heidegger (1977), el útil comienza a llamar la atención cuando falla o está roto (p. 73). Este es el momento en el que el útil adquiere una visibilidad, deja de estar a la mano para estar meramente ahí (*Vorhanden*). Sin embargo, según Harman, lo que

surge en el mero ser-ahí del ente nunca es la herramienta en su ser, en su acción silenciosa. El ser del ente siempre se retrae, resiste en la invisibilidad (Harman, 2002, pp. 133-134). De ese modo, Harman hace uso de la temática heideggeriana del retiro del ser comprendida como el ocultamiento del ser del ente, es decir, la invisibilidad del objeto en su ser-útil o en la ejecución de su ser. Por lo tanto, así como todo uso supone el ser real de la herramienta sin hacerla visible, la teoría que tiene al objeto como ser-ahí (*Vorhanden*) tampoco devela el ser de la herramienta. En palabra de Harman (2011): “Por el contrario, la verdadera oposición es la que existe entre la realidad de cualquier objeto, que se retrae, y la distorsión de ese objeto por medio tanto de la teoría como de la práctica. Contemplar fijamente un martillo no agota su ser, pero tampoco el usarlo” (p. 50).

No hay entonces un acceso privilegiado al ser del objeto; ni lo teórico ni lo práctico dan con el ser del ente. Ambos reducen o deforman la realidad del ente empobreciéndola. Pero ese empobrecimiento no es una deficiencia sobre la base de una plenitud posible. Lo propio del ser del objeto es retraerse ante todo develamiento. Dicho de otro modo, como hemos visto, lo propio del ser del ente o, lo que para Harman es lo mismo, lo propio del objeto real, es su independencia respecto a toda relación. Toda relación que un ente establezca con otro, hace que el ente aparezca de cierta forma. Según Harman, el ente aparece como lo que es, pero siempre desde una perspectiva determinada. Ante la relación con otro ente, el ente real se desoculta “como” lo que es, como un ente determinado, pero nunca en su ser en sí (Harman, 2002, p. 69). El retraimiento de la realidad del objeto muestra un abismo entre el ser del ente (u objeto real) y cualquiera de sus manifestaciones con cualquiera de los otros entes reales con los que se relaciona. De esta manera, queda establecido un dualismo ontológico insuperable entre el ocultamiento del objeto real y el develamiento del mismo en sus manifestaciones a otros entes. Ocultamiento y desocultamiento del ente será uno de los ejes heideggerianos que Harman toma para su ontología del objeto.

¿Qué es lo que hace que el objeto real o el ente en sí quede oculto o se retire a la invisibilidad? Según Harman (2011): “Si bien Heidegger trata de establecer un hiato esencial entre el Ser y el Dasein humano, lo que nos brinda, por el contrario, es una distinción básica entre realidad y relación” (p. 39). El eje entre el ocultamiento y el desocultamiento en la filosofía de Harman corresponde entonces a la distinción entre el ser o la realidad del objeto y las relaciones que este puede establecer con otros objetos. El objeto se retira en la exacta medida en que entra en relación. Toda relación según Harman se da en el modo del “como”, ya que toda relación se da en tal o cual aspecto, el objeto aparece ante otro “como” tal objeto en relaciones determinadas. Si bien la relación supone el ser de objeto, ella impide siempre su presencia. La relación es la fuente de la sustracción del objeto real. En efecto, el objeto real es una realidad independiente de toda relación, es decir, es una realidad absoluta, separada o desligada. Por definición, no existe relación absoluta. Toda relación perspectiviza la realidad del objeto en un aspecto determinado. Ningún objeto se pone en relación con todas las determinaciones de otro objeto. Todas las relaciones son determinadas y nunca absolutas. Según Harman, el mismo objeto, en relaciones con diferentes objetos en diferentes momentos se multiplica en infinitas perspectivas, sin reducirse a ninguna de ellas y sin que ninguna de ellas tenga una prioridad ontológica sobre las otras. Pero, por lo mismo, el ser del ente, como realidad absoluta, no es tampoco la suma de las múltiples perspectivas. El ser del objeto se sustrae a toda perspectiva y relación. Por lo tanto, el ser del ente es pensado como una plenitud absoluta sin relación. Si la relación se basa en el encuentro del objeto real con otro objeto, siempre ese encuentro reducirá la plenitud del ser del objeto real. El objeto real se vuelve un objeto imposible de ser experimentado. Ahí surge el abismo de lo real que separa al objeto real de sus relaciones como dos mundos: “se trata de dos realidades mutuamente imponderables, dos mundo distintos” (Harman, 2015, p. 24).

Según Harman (2002), volver a pensar el objeto como la realidad irreductible a sus relaciones con otros objetos, es volver a pensar el concepto de sustancia (pp. 127 y 204). Para él, no basta colocar una realidad no articulada más allá de la experiencia para superar el idealismo. El realismo de Harman no implica la afirmación de la mera posición de existencia del ente más allá de las determinaciones relacionales. No estamos frente a un realismo negativo. El intento del filósofo estadounidense es volver a pensar los objetos en sí mismos, en su realidad concreta y determinada. Por eso, para Harman, cuando pensamos el objeto real, nos referimos al retiro del objeto en su realidad específica. Eso sólo es posible si se sostiene que el objeto es una sustancia determinada (Harman, 2011, p. 54). Harman llamará a esa tensión de lo real la esencia.

Si la afirmación de la realidad independiente, es decir, más allá de la relación, implica la mera afirmación de la posición de existencia del ente como cosa en sí vacía, se está suponiendo que la única articulación del objeto procede de la experiencia. Que la esencia del ente proviene de la relación con otros objetos, es la tesis del idealismo. Más precisamente, pensar que es el hombre quien determina la esencia o realidad (*Realität*) del objeto mediante el ámbito categorial que se encuentra en lo subjetivo, tiene como correlato la posición de la mera existencia (*Existenz, Wirklichkeit*) del ente en sí. Por lo tanto, un realismo de la existencia del ente no superaría el planteo idealista. Frente a esta ontología del idealismo Harman realiza dos operaciones: por un lado, extiende las determinaciones relacionales a todos los entes existentes (quitándole dicho privilegio al hombre) y, por otro lado, afirma la realidad concreta del ente independientemente de toda relación. Dicho en términos clásicos, Harman afirma al objeto real como la unidad de las determinaciones de esencia y existencia. Las cualidades tienen que ser entonces parte del objeto real y no meras relaciones con otros objetos. Un ente cualificado es lo que permite pensar al objeto real más allá de las determinaciones que éste adquiera en las relaciones y sistemas de los que forme parte

(así también como más allá de las partes que lo componen). Sin la afirmación de un objeto cualificado, no tenemos un objeto en sí sino una materia anterior indeterminada, al modo de un flujo de lo real anterior a toda articulación visible. Harman intenta salirse de la determinación antropocéntrica de la esencia del ente, no extendiéndola a los demás entes, haciendo de la esencia del ente la mera suma de las relaciones actuales o potenciales con otros entes (crítica que Harman le realiza a Bruno Latour) ni tampoco delegando la determinación de la esencia del ente en criterios científicos, sino otorgando la esencia del ente a lo real. Sólo así considera Harman (2011) que es posible superar la demolición (*undermine*) del objeto en componentes o partes reales últimas (partículas, moléculas, etc.) y el sepultamiento (*overmine*) del objeto en estructuras superiores (pp. 12-19). Según su argumento, si el objeto excede las relaciones que puede entablar con otros objetos, se afirma su existencia independiente. Si reconocemos su existencia independiente, reconocemos su realidad específica, de otro modo todos los objetos serían iguales (Harman, 2015, p. 174).

Sin embargo, si el ser del ente es la sustancia del ente, la realidad cualificada del objeto real, se podría pensar que esto contradice lo dicho anteriormente sobre la filosofía de Heidegger. En efecto, Heidegger rechazar la determinación del ser como sustancia como una manera de pensar al ser como ser-ahí (*Vorhanden*), como mera presencia. Ante esta objeción, Harman (2015) recuerda que, si bien se afirma la realidad del ente como realidad sustancial, eso no implica que se pueda acceder de forma directa a dichas determinaciones que la cualifican (pp. 96-97). La sustancia no es algo presente (*Vorhanden*) porque se retira en la invisibilidad inaccesible de su ser en sí.

II. Consideraciones crítica al realismo del objeto independiente

Bajo nuestra consideración, el problema de un realismo positivo como el de Harman, resulta de la difícil conjunción de la pretensión de una afirmación de la realidad del ente existente como esencia junto con la superación de todo antropomorfismo (comprendido como correlacionismo). Concretamente, ¿es posible afirmar la esencia real del ente sin que ésta haga referencia al modo de darse del ente al hombre o a cualquier otro tipo de relación posible? Dicho de otro modo, ¿no existe una velada intervención humana en la definición del objeto como un ente determinado? ¿Es posible definir el objeto independiente sin que éste no implique el modo de darse determinado del objeto al hombre? ¿No es la noción de objeto ya una reducción humana de lo real? Harman (2015) confiesa: “El objeto es... no sé qué es” (p. 98). ¿La ignorancia del qué (*Wassein*) del objeto, no es determinante de la imposibilidad de su determinación como tal? Según este modelo de Harman, el problema no sería tanto el determinar la existencia de un objeto sino determinar que es *un* objeto, es decir, que los límites de lo real corresponden a los mismos con los que el ente se le manifiesta al hombre (más allá de cómo lo conceptualice). ¿Cómo sé que lo que yo percibo como *una* realidad discreta es una realidad (no que es real), un objeto determinado y no varios objetos o la parte de un objeto más amplio? La dilucidación de esto implicaría el conocimiento directo de la realidad que por definición, según Harman, es independiente e inaccesible de modo directo.

Sin embargo, si bien no podemos acceder a lo real en sí, sí podemos comparar los diferentes modos de darse del objeto a los diferentes entes. Podemos pensar en el manido ejemplo de la vida de la garrapata dado por Jakob von Uexküll (1934, pp. 1-10). Según Von Uexküll, la garrapata posee sólo la piel como órgano perceptivo de lo real. En ese mundo pobre, la luz es el primer signo relevante de su entorno que le permite trepar a un árbol para luego dejarse caer

sobre su víctima. Luego viene el signo perceptivo del olor que le permite reconocer a un animal portador de sangre caliente, para dejarse caer encima. Finalmente, el signo del calor le permite reconocer las zonas donde podrá clavar su cabeza para succionar la sangre. Cada uno de los signos, una vez cumplidos, desaparecen para dejar lugar al otro. Ahora, bien, desde la perspectiva de la garrapata (y asumir estos puntos de vista ajenos al hombre es la exigencia de la filosofía de Harman), ¿podemos decir que el árbol es un objeto determinado? Si la percepción de la garrapata en ese momento es la luz, que le permite reconocer las realidades que posee una altura adecuada a su propósito vital, ¿cuál es el objeto que ella percibe? ¿Ese objeto posee los límites de un árbol, tal como nosotros lo definimos? ¿Qué es lo real de esa realidad que la garrapata recibe como luz intensa? Si decimos que la garrapata sólo está percibiendo un aspecto de la realidad árbol, en este caso la luz que se emite a través de él, estamos suponiendo que somos nosotros, con nuestros órganos perceptuales los entes privilegiados para definir los límites de lo real. ¿En qué sentido nosotros tenemos una realidad más plena del árbol que la garrapata? O, mejor aún, ¿en qué sentido podemos decir que es el árbol (realidad determinada, un objeto específico) que, como tal, como árbol, con sus límites específicos, sólo es para mí, en qué medida esa realidad es el mediador real entre la garrapata y el hombre? Si la garrapata luego sólo percibe el olor de la sangre, ¿qué tipo de objetos tendrá enfrente? ¿Tiene diferentes animales como objetos frente a los cuales elige dónde caer? ¿O simplemente tiene una realidad determinada por el olor de la sangre? Que quede claro que el problema que estamos tratando de señalar, no es la cuestión habitual de determinar si eso real existe. La filosofía de Harman no se contenta con hacer ese señalamiento. El problema es la determinación positiva de un ente real determinado sin que en esa determinación intervenga la percepción de ninguno de los entes con los que se relaciona. El animal, el árbol, la piel del animal, sólo son para el hombre (y probablemente para otros entes también que posean órganos perceptivos similares,

aunque nunca iguales); pero no son como tales para la garrapata (es decir, bajo esas determinaciones esenciales, aunque sí bajo otras determinaciones o confinamientos). Nuevamente, que se entienda bien, no estamos diciendo, como sí lo hace Heidegger, que esos entes sólo sean en cuanto tales para el hombre. Muy por el contrario, justamente para evitar ese antropocentrismo (tal como lo propone Harman) lo que estamos diciendo es cómo podemos determinar un objeto cualificado en común sin suponer la primacía de ninguno de los puntos de vista. ¿Existe ese objeto sustancial común neutro de puntos de vista? ¿O ese objeto no es más que la proyección velada de un punto de vista por sobre el resto (habitualmente el punto de vista del hombre)?

Otro momento privilegiado en el que se pueden encontrar alguno de los puntos problemáticos del realismo de Harman es en su tratamiento de las sustancias artificiales, los objetos ficcionales y los objetos absurdos. Harman (2015), en contra de Aristóteles y Leibniz, señala que los objetos artificiales son objetos reales, son sustancias y no un mero ensamblaje de objetos naturales (p. 100). Así, afirma el filósofo, por ejemplo, McDonald's es "en un cierto sentido" una vasta red de empleados, bolsas, ingredientes, etc. Pero, "en otro sentido" la empresa es un agente unificado que tiene su propia realidad irreductible a los componentes. Es decir, conforma un objeto real, que no es la mera suma de los objetos que la componen sino una realidad propia e independiente. Así, dice Harman, lo social crea sustancias. Pero, ¿hay algún criterio para determinar qué es un objeto real? ¿Cómo hacer para detener la proliferación indiscriminada de objetos sociales o incluso objetos absurdos? La respuesta a este problema puede pensarse desde la fenomenología. Todo es objeto pero no todo es de la misma manera. La determinación de la objetualidad del objeto viene dada para la fenomenología por los modos de darse del ente. Son los actos de la conciencia los que definen la objetualidad del objeto, por lo tanto, su modo de ser. Cada acto pone al objeto de un modo determinado, el cómo del darse del ente

ordena la dación del objeto y determina su criterio de realidad. Así, la percepción dona el objeto como lo que es dado presente en carne y hueso (*Leibhaftig*, según la expresión de Husserl), mientras que la imaginación dona el objeto de otra manera, vale decir, sin sentido de realidad. Ambos son objetos pero el criterio de determinación viene de la conciencia trascendental. Esta respuesta evidentemente no puede ser dada por Harman. La subjetividad no puede ser el criterio de determinación de los objetos. Otra respuesta que se puede dar es la de Markus Gabriel (2015). Según él, la realidad del objeto se define por su pertenencia a campos de sentido. Así, objetos de la imaginación u objetos artificiales son reales en un campo de sentido determinado (pero no en otro). Sin embargo, esta respuesta tampoco puede ser dada por Harman, ya que esto implicaría hablar de la realidad del objeto en relación a algo. La consideración de la realidad desde los campos de sentido implica afirmar, tal como lo hace Gabriel (2016), que la existencia no se define por la independencia (p. 166). Pero, según lo visto, Harman debe determinar la realidad de los objetos sin criterios de relación (ni respecto al sujeto ni respecto a campos de sentido) ya que la realidad del objeto es independiente de toda relación.

En este momento de la argumentación, el problema de la proliferación de objetos que se le presenta a Harman es muy similar al problema de la multiplicación de las ideas en la filosofía de Platón. Si pensamos que las ideas son realidades independientes y discretas, todo lo sensible particular podría tener como correspondencia una idea universal. Así, habría ideas de cada individuo de la realidad. Por otro lado, también podríamos pensar en ideas de cada una de las particularidades accidentales que esos individuos puedan sufrir (estar caminando, estar despiertos, estar cansados). Este problema de la proliferación indiscriminada de ideas se parece mucho al que sufre la filosofía de Harman. Y esto no es casual, ya que él propone un mundo en sí separado del mundo sensible, subsistente y de una multiplicidad determinada y discreta de entes (similar a las

ideas platónicas) que no puede justificarse por sí, más que en la proyección problemática de lo experimentado en el mundo sensible. Cuando Harman debe determinar qué de lo sensible (perceptible) vale para lo real en sí, cae en el mismo problema que Platón. El núcleo del problema surge en la exacta medida en que lo perceptible y relacional no puede ser nunca el criterio de demarcación de aquello que es independiente y absoluto.

Harman (2005) se propone el siguiente desafío: qué pasa si se piensa en un objeto absurdo que reúna a Kenia, la luna, el Príncipe William y un grupo de cebras (p. 231). ¿Es esto un objeto real? No se puede descartar por los efectos que él cause, ya que eso sería determinar lo real del objeto por sus relaciones con otros entes. Además, Harman (2011) dice que existen objetos dormidos, es decir, objetos que son reales pero que no han manifestado aún ninguna relación (pp. 139-140). ¿Entonces hay que sucumbir a un universo en que se multiplican objetos absurdos sin poder detenerlo? La respuesta de Harman es que lo que define a un objeto no es su eficiencia externa sino su realidad interna. Si un objeto unifica notas determinativas de su esencia, es real. Alguien puede decir que una moneda imaginaria puede unificar notas igual que una moneda real. Pero, según Harman (2005), esto no es verdad, ya que la moneda real no unifica las mismas notas que la “moneda fantasmal o ilusoria” (p. 232). Dice Harman (2005) que “el brillo metálico de la moneda real no es el mismo que el resplandor de las monedas fantasma en la cabeza de un paciente con problemas mentales” (p. 232). Además del criterio propio del empirismo de Hume que nos está dando Harman (como es la intensidad de la impresión sensible, en este caso, el resplandor), éste acude a los efectos que el objeto sensible tiene respecto a un ente que lo percibe o lo imagina. ¿Qué es el brillo sino una percepción y una relación determinada? ¿Por qué una moneda imaginaria no es real? ¿Que no unifique las mismas notas que un objeto real, lo hace irreal? ¿Qué pasa con una moneda falsa? ¿Es un objeto real o no? En la respuesta de Harman, contra el objeto imaginario en la mente de

un sujeto, lo real se volvió entonces la mera existencia material de un objeto. Pero, ¿sólo es irreal lo imaginario? ¿Una moneda imaginaria es lo mismo que una moneda falsa? O, más aún, ¿se puede decir que lo imaginario no tiene existencia real? ¿Tiene una existencia meramente subjetiva? ¿Qué pasa, por ejemplo, con un trauma? ¿Es real o imaginario? Ante esto, Harman (2016) señala que el objeto ficticio o imaginario no es más que la suma de cualidades reales sin objeto real, lo que traduce la tradicional caracterización de lo imaginario como la combinación de cualidades reales conformando un objeto imposible de encontrar en el mundo sensible natural (p. 191). Pero entonces, invirtiendo la prioridad de la filosofía de Harman, en este punto lo sensible se volvió el criterio de lo real. Extrañamente Harman explica esto poniendo los ejemplos del joven Werther, que es un objeto irreal pero que luego se vuelve real en el momento que una serie de jóvenes se suicidan imitándolo; o cuando personajes ficticios como Popeye se vuelven reales al producir contribuciones a las industrias de juguetes o videojuegos (que son objetos sociales pero reales); o cuando una serie de ideas vagas en la mente de disidentes políticos (eso entonces sería una ficción o sería irreal) puede volverse una constitución real que afecte a millones de personas (siendo su escritura la realización de su realidad, lo que hace pensar en *El origen de la geometría* de Husserl; y la relación entre la escritura y lo ideal). Vale decir, justamente por la afirmación de una realidad en sí, independiente, pero que contiene determinaciones cualitativas reales, Harman debe explicar el criterio que une lo real a lo sensible sin que intervengan criterios relacionales. De esta manera, la proliferación indefinida de objetos desde lo sensible hacia lo real es frenada por Harman mediante la imposición de la realidad natural y corporal (una realidad visible) como criterio de demarcación de todo objeto real posible. Pero, en este sentido, la realidad independiente queda contaminada en su determinación por aquello de lo que supuestamente debía diferenciarse.

Sin embargo, Harman se opone a que su filosofía sea caracterizada

como platónica. Él pretende reactivar la sustancia aristotélica, como realidad concreta, si bien más allá de toda relación. Para superar la mera oposición entre lo oculto y lo manifiesto, Harman (2011) hace entrar un segundo eje clásico en la consideración de los objetos: la oposición entre lo uno y lo múltiple (p. 100). Con la consideración cuádruple del objeto, Harman busca superar el dualismo metafísico platónico. De esta manera, él señala que tanto en el plano sensible como en el real, se da una tensión entre el objeto y sus cualidades. Sin embargo, en el plano sensible, las cualidades sensibles no son más que las relaciones accidentales que el objeto sensible tiene con otros objetos. ¿Pero qué pasa en el plano real? Las cualidades reales no pueden venir de las relaciones que el ente tiene con otros objetos porque estaríamos determinando lo real por lo relacional. Por lo tanto, las cualidades reales deben ser también realidades independientes. Harman sostiene que el objeto real posee y no posee las cualidades. Vale decir, el objeto real no está constituido a partir de las cualidades reales como si éste fuese un ensamblaje de cualidades. Como hemos visto, la combinación entre objetos reales y cualidades reales es lo que permite a los objetos reales diferenciarse entre sí (Harman, 2011, p. 57). Según Harman, el objeto no es una X vacía o una unidad vacía. Pero, ¿el objeto real es la totalidad de las cualidades reales? El problema surge porque cuando nos preguntamos si el objeto sensible (el objeto que percibimos) es la totalidad de las cualidades sensibles decimos que no, porque esas cualidades sensibles son accidentes que dependen de las relaciones que entablan con los demás objetos, por lo tanto, el objeto sensible no puede ser la suma de esas cualidades. El objeto tampoco es la suma de las cualidades reales que conocemos por variación eidética porque las cualidades reales se nos sustraen. Pero, ¿qué pasa con el objeto real, es decir, con el objeto más allá de las relaciones y percepciones que se tenga de él? No se puede decir simplemente que el objeto está más allá de las cualidades reales porque las cualidades reales no se pueden descartar como meras relaciones con otros objetos o meras

percepciones deformantes del objeto. Ningún objeto real tiene relación con otro objeto real. Por lo tanto, las cualidades reales no son fruto de relaciones. Esas cualidades son reales al igual que el objeto. ¿Cómo conviven estas cualidades reales con el objeto real? ¿Son lo mismo? Según Harman, no. ¿Entonces el objeto es algo más allá de las cualidades reales? Si el objeto no es la unidad de esa totalidad de cualidades reales, el objeto no es más que una unidad vacía (el concepto de objeto). Siendo más allá de las cualidades reales, algo real más allá de lo real, se convierte en un sustrato vacío. Si, por el contrario, el objeto no está más allá de las cualidades reales, el objeto no se distingue de esas cualidades; es decir, el objeto es lo mismo que sus cualidades y no hay diferencia entre ellos.

Ahora bien, la distinción entre objeto real y cualidades reales no puede ser una distinción de razón, ya que estaríamos implicando al hombre (o cualquier otro ente) en una distinción del plano de lo real. Objeto real y cualidades reales son dos distintos, pero no son dos objetos (este problema nos remite a la conocida distinción real dentro del tomismo, que justamente Francisco Suárez intentó solucionar pensando la distinción entre esencia y existencia como una distinción de razón). Si decimos que el objeto no es más que la totalidad de cualidades reales, entonces no habría distinción entre las cualidades y el objeto, por lo tanto, la distinción es sólo para nosotros (un nosotros universal que va más allá del hombre sino que se extendería a todo ente). Entonces en el plano de lo real estamos hablando de dos que en realidad son uno o que es uno bajo una doble consideración. Y esto es incluir la consideración de la percepción en el plano de lo real. Otra opción para resolver el problema es pensar que las cualidades reales son cualidades generales de las cuales participa en algún sentido el objeto real. Sin embargo, ni que el objeto es una X vacía frente a las cualidades reales ni que el objeto no es más que la suma de las cualidades reales sería aceptado por Harman como una respuesta acorde con su filosofía.

Nuevamente notamos la necesidad de hacer intervenir lo sensible

en la determinación de lo real independiente. Todo este problema surge por la postulación de una metafísica de lo real sin acceso. Por la afirmación de un más allá de la percepción como la plenitud del ser sin fisuras y sin diferencias.

III. Conclusión

En el desarrollo de esta comunicación hemos seguido las vicisitudes del intento de fundar un realismo desde la ontología de la herramienta de Heidegger. Como síntesis, podemos decir que, desde nuestro punto de vista, el intento de Harman fracasa al pretender conjugar la afirmación de una realidad absoluta e independiente con la postulación de una superación inmediata de todo antropomorfismo. Esto tiene como consecuencia la postulación de una necesidad absoluta, independiente de todo acceso óptico (ya sea desde el hombre o desde cualquier otro ente o relación). Esto vuelve a toda relación posible en una realidad gnoseológica, perspectivista y relativa. Pero esa contingencia y pluralidad de lo fenoménico se da sobre el fundamento de una realidad necesaria e inaccesible.

Ahora bien, como ampliación del debate acerca del realismo heideggeriano de Harman y para pensar la posibilidad de una superación de las objeciones anteriormente tratadas, es posible contraponer la filosofía orientada a los objetos al realismo de Meillassoux. Precisamente, para deconstruir este núcleo metafísico de la presencia plena y necesaria del ser sobre el que se sostiene la filosofía de Harman, Meillassoux (2006) apunta a la contingencia absoluta de lo real (pp. 69 y ss.). Para esto, lejos de volver a la realidad una existencia que se encuentra inmediatamente más allá del hombre, Meillassoux radicaliza la facticidad de la correlación entre pensamiento y ser. Puesto en términos del desarrollo de este trabajo, para superar las objeciones vistas en el segundo apartado, sería necesario entonces pensar a Heidegger desde su dimensión trascendental (desde lo que Meillassoux

llama el correlato entre pensamiento y ser). Por el contrario, Harman por no radicalizar el correlacionismo y partir de un realismo inmediato, cae en la afirmación de una realidad en sí independiente y necesaria. Harman representa una ontología del ser real. Si bien busca multiplicar la unidad sin diferencia del ser (lo uno) de la metafísica, el objeto se vuelve un núcleo real sin diferencias. Se sostiene ontológicamente el ser del ente como una realidad absoluta (independiente y oculta) pero necesaria.

Para Meillassoux el realismo sólo es posible desde la afirmación necesaria de la contingencia. Ésta implica la superación de la filosofía del fundamento, en la que Harman se encuentra aún preso. Según Meillassoux, dicha afirmación de la contingencia implica superar la filosofía del correlato, en la que ubica a Heidegger. Sin embargo, precisamente Heidegger (1977) realiza una radicalización del ser Dasein como ser-deudor originario que supera toda cerrazón de la subjetividad, afirmando la necesidad de la contingencia absoluta del ser, es decir, la finitud del Dasein como origen de todo sentido (§§ 58-60). Dicho de modo más concreto, Heidegger (1977) señala que el ser nunca es un correlato para el Dasein (p. 208) ya que el Dasein no es una realidad plena (*Vorhanden*). El Dasein nunca es el dueño de su ser propio. Por eso, el Dasein es el fundamento como el fundamento de su propio no-ser, es decir, el Dasein es la afirmación originaria de su ser-posible. Dicho de otra manera, el Dasein es la contingencia originaria que disuelve toda correlación. Por lo que el trascendentalismo heideggeriano no se ajusta al modelo correlacionista descrito por Meillassoux. Es esta contingencia originaria del Dasein, como ser-posible o negación de toda correlación, lo que supera el debate entre realismo e idealismo, tal como Harman lo reactualiza. La continuación de esta vía superadora de la correlación se puede encontrar en el pensamiento del *Ereignis* del segundo Heidegger. Si bien hemos señalado el camino por el cual es posible decir que Meillassoux logra sortear las críticas al realismo de Harman al tomar la vía de un realismo que se funda en la contingencia

del ser y no en la necesidad de la realidad independiente, resta por pensar el modo en que Heidegger presenta un modelo alternativo a Meillassoux, al sostener una contingencia no metafísica en el hundimiento de la correlación, a partir de una crítica a la noción misma de fundamento.

Bibliografía

Dreyfus, Hubert y Wrathall, Mark (ed.) (2002), *Heidegger Reexamined. Truth, Realism, and History of Being*, Volume 2, London: Routledge.

Gabriel, Markus (2015), *Fields of Sense. A new realist ontology*, Edinburg University Press.

Gabriel, Markus (2016), “Por qué el mundo no existe”, en *El Nuevo Realismo. La filosofía del siglo XXI* (pp. 151-169), México: Siglo XXI.

Harman, Graham (2002), *Tool-Being. Heidegger and the Metaphysics of Objects*, USA: Carus.

Harman, Graham (2005), *Guerrilla Metaphysics. Phenomenology and the Carpentry of Things*, USA: Carus.

Harman, Graham (2011), *The Quadruple Object*, UK: Zero.

Harman, Graham (2015), *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias*, Buenos Aires: Caja Negra.

Harman, Graham (2016), “El camino a los objetos”, en *El Nuevo Realismo. La filosofía del siglo XXI* (pp. 170-192), México: Siglo XXI.

Heidegger, Martin (1977), *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main: Klostermann.

Meillassoux, Quentin (2006), *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingente*, Paris: Seuil.

Von Uexküll, Jakob (1934), *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, Berlin: Springer.

Realidad como concepto comprensor del Ser. En contra de Kant y Heidegger

Por Juan Diego Véjar Serrano⁷⁹

Resumen

El término *realidad*⁸⁰ ha tenido un claro protagonismo en las reflexiones filosóficas acerca del mundo que nos rodea. Sin embargo, en las filosofías posmodernas del siglo pasado, parece haber sido blanco de despiadadas críticas que prometían dejarlo fuera de combate, pese a ello, gracias a las reflexiones *neorrealistas* contemporáneas, parece estar retomando la vigencia y la potencia perdidas. Aun así, no son pocos los problemas que existen al tratar de clarificar el significado que debe entenderse con este término, especialmente

⁷⁹ Juan Diego Véjar es Licenciado en Música por la Universidad Autónoma de Sinaloa (UAS); Lic. En filosofía por la universidad autónoma de Sinaloa (UAS); Maestro en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), con la tesis: “Nuevo realismo. El rescate de la ontología delante de la deconstrucción posmoderna”.

⁸⁰ Es necesario distinguir entre la expresión “término *realidad*”, que se refiere exclusivamente a la palabra latina (derivada del latín) *realidad*, y la expresión “concepto *realidad*”, que se refiere, más bien, al significado, tanto funcional como terminológico, que adquiere el término y que, en cada horizonte especulativo, es radicalmente distinto. Durante el texto utilizaré principalmente la expresión “término *realidad*”.

cuando confrontamos diversas posturas ontológicas tan diferentes como la medieval, la kantiana y la heideggeriana. La apuesta de este trabajo es mostrar la presencia de cierta restricción significativa a la que el término *realidad* fue sometido en la modernidad y específicamente a partir del idealismo trascendental, y apoyados de esto poder comprender con mayor precisión y, tal vez, esquivar la crítica hecha por Heidegger, quien puso en su lugar los clavos definitivos para condenar casi por completo a la *realidad*, y contra quien, muy paradójicamente, los autores neorrealistas no se han enfrentado cabalmente.

Palabras Clave: Realidad. Esencia. Quididad. Posibilidad. Actualidad.

Uno de los grandes ejemplos de pregunta acerca de la realidad de lo real es el mito de la caverna de Platón. En este mito se ven involucrados los problemas inminentes a toda pregunta por la realidad. El mundo para los seres humanos de la caverna es universal, evidente, fáctico y totalmente perceptible. La caverna se siente incluso cómoda y familiar, ya que es el ambiente nativo. Ahí los hechos son cercanos y conocidos, confiables y seguros, son prácticamente la totalidad de lo real. Con este mito, Platón busca quebrar el paradigma de la realidad como aquello que se tiene ante los ojos, ya que puede estar fundado en prejuicios y por tanto constituir un cautiverio esclavizante.

Tanto es el apego a las sombras que no se logra tomar conciencia del *a priori*, de la luz que posibilita su visión deformada, por lo que tampoco se puede preguntar sobre la fuente de esa luz. La caverna le impone al esclavo sin siquiera darle lugar a sospecha la medida del juicio sobre sí mismo y su mundo circundante.

Sin embargo esta situación ignominiosa para el esclavo ni siquiera resulta como algo negativo, al contrario, al ser su realidad más inmediata y cotidiana puede llegar a ser incluso disfrutable, una rutina

amigable y cómoda, jamás reconocida como cárcel porque ni siquiera hay punto de comparación posible.

Parece que Platón nos propone con su alegoría cambiar la mirada y reconocer en nuestra cotidianidad; en nuestra realidad inmediata, usual y acostumbrada, algo digno de sospecha, y más aún algo falso por principio.

Pero entonces ¿qué es lo real? Si lo inmediato, cotidiano y tangible no lo es. Aquí vemos una oposición terminológica implícita en la pregunta por lo real, la verdad como opuesta a la apariencia. Pero entonces no hay tal cosa como realidad inmediata en la caverna, ya que parece ser que es un mundo falso por principio. O ¿es acaso que otro posible significado de realidad sea la inmediatez? Porque ¿qué más verdadero que las sombras delante de los esclavos? ¿En qué consiste su falsedad? O ¿será que existe algo así como una realidad aparente, la caverna, y otra realidad verdadera, el mundo de las ideas? Pero entonces ¿en qué consiste la realidad de lo aparente? ¿Es lícito nombrarla como realidad? ¿Habrá entonces que buscar un “más allá” y volver la espalda al “más acá”? ¿Es acaso más verdadera aquella fuente de luz que, aunque posibilitando la presencia de las sombras, no me resulta cercana? ¿Aquella realidad que se oculta es más verdadera que la que se muestra?

Todas estas preguntas planteadas en el seno del pensamiento de la Grecia antigua parecen llevar al término *realidad* a significar *lo verdadero*, en tanto que fundamento, en oposición a *lo aparente*. Pero ¿acaso solo eso dice “lo real”?

Es claro que el término *realidad* es de estirpe latina; eso no implica en lo fundamental que no apunte a estos mismos problemas ya planteados por la filosofía antigua. Es por ello que aunque no se haya discurrido específicamente sobre dicho término en la filosofía antigua sí hubo un amplio tratamiento de las problemáticas implícitas en su formulación.

La palabra “real” deriva del adjetivo latino *realis*, que literalmente significa “relativo a las cosas”, ya que este adjetivo deriva a su vez del

sustantivo *res* que significa “cosa”; *lo real* puede entenderse, por tanto, como aquello que posee “existencia entre las cosas” en oposición a las ideas o los pensamientos cuya *existencia* no tiene lugar entre las cosas. Sin embargo, desde la filosofía antigua, la especulación sobre este problema trata de distinguir aquello que *es* de modo aparente (φαντασία, φάντασμα) de lo que *es* efectivamente (τὸν, οὐσία, ἐνεργεία). Y así mismo buscar el fundamento de cuya derivación se sostiene la realidad.

La ontología intenta dar cuenta de la estructura propia de la realidad, y su mayor o menor solvencia, como ciencia, se juega en la capacidad que tenga para explicar y resolver los diversos problemas acerca de todo cuanto *aparece* como real. Por ello podemos decir que, en estricto sentido, las ontologías son distintos “modelos de realidad”, ya que su intención es dar cuenta teórica y temáticamente, no práctica ni técnicamente, de la totalidad de lo real.

En general, un realismo, o teoría de la realidad, es fundamentalmente un intento de responder a la pregunta por el τὸν ἢ ὄν, *ens qua ens*, el ente en tanto que ente. Por ello entender el término *realidad* en tanto concepto comprensor del ser, implica concebir de modo teórico un *modelo* que dé cuenta de las estructuras fundamentales del ser de lo ente; del ser de lo real.

Para explorar los posibles significados que el término *realidad* ha tomado en algunos de los momentos más álgidos de la historia de la filosofía, nos centraremos en dos tesis de dos grandes y muy distintas especulaciones ontológicas. La primera será de Kant y la segunda de Heidegger. Ambas utilizan el término *realidad* como protagonista y lo que me interesa, principalmente, es poner énfasis en la restricción significativa que puede apreciarse en ambas teorías y que es causa de algunos de los muchos prejuicios sobre el término *realidad* y los realismos.

¿Cómo deben entenderse las tesis ontológicas: “El ser no es un predicado real” (de Kant) y “Por encima de la realidad está la posibilidad” (de Heidegger)?

Tesis de Kant “El ser no es un predicado real”

Esta es una de las tesis más problemáticas y sugerentes de la metafísica kantiana, la cual citada en extenso reza: “Ser no es *evidentemente* un predicado real, esto es, un concepto de algo, que pudiera añadirse al concepto de una cosa. Es tan sólo la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí” (KrV A 599) (Kant 1998:504).

A partir de este fragmento se pueden esbozar una gran cantidad de preguntas, pero las más acuciantes son: ¿qué significa “un predicado real”? Y ¿qué significa el ser como posición de ciertas determinaciones? Para responder a estas preguntas es necesario esclarecer los términos de *realität* y *wirklichkeit*.

El término alemán *realität* es una germanización del latín *realitas*, que, por su parte, está íntimamente relacionado con la *quidditas* o *essentia* en la Edad Media, mientras que el término *Wirklichkeit*, como muchos otros términos en la filosofía alemana, proviene del Maestro Eckhart, quien la utilizó para traducir la palabra latina *actualitas*.

Es por ello que Kant disocia entre la *essentia* o constitución quidditativa, por un lado, y, por otro, la *actualitas*, *existentia* o *wirklichkeit* como un específico modo de ser que se añade a la esencia del ente.

De modo que *realität* y *wirklichkeit* o *dasein* (existencia) pertenecen a distintos modos categoriales. Mientras la *realität* o realidad es una categoría de cualidad, *wirklichkeit* es una categoría modal. Para Kant, la realidad no es lo contrario de lo inexistente sino más bien la afirmación acerca de la esencia de un ente, por lo que su contrario sería más bien la negación. Por su parte, la *wirklichkeit* es una categoría modal que refiere a la efectividad de un ente. Es por ello que su traducción más común es “realidad efectiva”, su contrario es la inexistencia, evidentemente, y se ubica junto a otras dos categorías modales, a saber: la posibilidad y la necesidad.

Neumann (2010) ofrece un buen ejemplo para distinguir estos dos términos tal y como son propuestos por Kant. Imaginemos estar en un restaurante y pedir al mesero que nos traiga una cerveza. Si

además le pedimos al mesero que la cerveza sea fría y oscura, los adjetivos “fría” y “oscura” están añadiendo información al concepto de cerveza que queremos, reduciendo las posibilidades de lo que el mesero puede traernos, por tanto podemos ver cómo la *realität* de nuestro pedido cambia y se enriquece con la nueva información. Pero si pidiéramos, más bien, una cerveza que exista, en este caso, la aparente especificación que hemos hecho no es tal, ya que el mesero no puede traernos una cerveza que no exista, de tal manera que la existencia está implícita de algún modo en el concepto de nuestra petición original, y por lo tanto no le añade nada a la *realität* de la cerveza que estamos pidiendo. Esta existencia es lo que debe entenderse por *wirklichkeit*, una existencia efectiva y perceptible.

Realität responde a la pregunta “¿qué es esto?” referida a un ente. Sin embargo, la referencia de ese *qué* no es esbozada en relación a la “cosa en sí”, sino más bien al contenido o materia (no a su forma) de la experiencia. Mientras que las demás categorías constituyen la forma de la experiencia. En estricto sentido se puede decir que sólo las categorías de modalidad no añaden nada a la constitución quiditativa (esencia; *realität*) de un ente y por tanto no pueden considerarse *reales*.

Es por ello que mientras *relität* apunta a la constitución quiditativa de un ente, la *wirklichkeit* apunta a la existencia fáctica de ese ente, y en consecuencia apunta a la percepción como prueba de la efectividad de un ente. Por tanto, la percepción y el ulterior ser percibido apuntan a la facticidad de lo posible; al hecho que, siendo posible previamente, se ha efectuado. Esta anterioridad, en Kant, le pertenece a la esencia; a la *realität* (Cfr. Segura 2007:206).

De modo que, tal y como afirma Barrio (1987:59), es posible afirmar que la pregunta por aquello que añade la existencia a la esencia, como pura posibilidad del concepto, en realidad está preguntando por el estatuto ontológico de la esencia en su independencia, como autoconsistente, debido a que en las condiciones de posibilidad están ya dadas de antemano todas las determinaciones del objeto, incluida

la existencia. Debido a que si en la esencia de algo se implica que su existencia no repugna, entonces en el concepto mismo está dada la existencia como mera posibilidad.

Si Kant afirma que la constitución quiditativa (esencia) de un ente es lo mismo que las condiciones de posibilidad de un ente, cabe preguntar ¿en qué sentido se está comprendiendo la potencia o posibilidad? Ya que, tal como se dijo, el término *realidad* depende enteramente del modo de comprensión del término esencia. Y por tanto para entender la relación fundamental entre *lo posible* y *lo real*, hace falta explicitar y mostrar el sentido de *lo posible* en la filosofía kantiana y su diferencia respecto de la filosofía escolástica.

El término *realidad*, para Tomás de Aquino y junto con él una gran parte de la filosofía latina, aunque exprese la constitución quiditativa o esencia, no puede ceñirse a ella de modo absoluto, e implica, también, el “acto de ser” o la “existencia”. De manera que la idea según la cual la “existencia” no forma parte de la “realidad” sino que se le *añade* (a la manera de un accidente), no es en absoluto compatible con la ontología tomista. Para el aquinate el término *realidad* no expresa solamente la constitución quiditativa de un ente, ya que para él ni la esencia ni el acto de ser gozan de independencia absoluta el uno del otro, “...sino que son coprincipios constitutivos de lo real. Separados uno del otro, no tienen ningún tipo de realidad; juntos, forjan la realidad” (Echauri 2007:123).

Por tanto la esencia o *realität*, propuesta por Kant, *consiste* como posibilidad sólo en la mente pensante, a diferencia de la esencia tomista que no tiene estatuto ontológico previo a la existencia. Mientras que el regio está delimitando el horizonte de la realidad como anterior a la efectividad (sólo en la mente pensante en tanto que mera posibilidad abstraída de toda existencia), el aquinate va más allá de ello diciendo que la esencia es un coprincipio de la realidad en tanto que determinación fáctica de las posibilidades (principio de las operaciones) del ente real. Mientras que la potencia de la *realität* kantiana es una posibilidad racional cuya existencia posible no supone contradicción

alguna, la potencia de la *realitas* tomista es el principio propio de las operaciones del ente en sí mismo. Mientras que la *realität* tiene consistencia lógica, la *realitas* tiene existencia ontológica.

La razón por la que Kant le concede esta *consistencia* (como alternativa al modo de ser de la *existencia*) lógica a la realidad, es porque a la base hay una revolución epistemológica propuesta, es el así llamado giro copernicano, que implica entre otras muchas cosas la reformulación de la comprensión del papel ontológico de las categorías judicativas.

Para Kant, en oposición a la formulación clásica, el juicio es “el modo de llevar los conocimientos dados [a la sensibilidad] hasta la unidad objetiva de la apercepción” (KrV B 141 y s.). Ya que sólo así es posible la obtención de conocimiento, es decir, de juicios que *añadan* algo a los objetos mismos, y no sólo las derivaciones tautológicas de las leyes de asociación o del estado empírico del sujeto.

Por ello las categorías modales (Posibilidad [*Möglichkeit*], existencia [*Wirklichkeit*] y necesidad [*Notwendigkeit*]) deben entenderse como determinaciones del entendimiento respecto de sí mismo, con la finalidad de posibilitar la *posición* de lo dado en la percepción sensible (Cfr. Neumann 2010:74-75).

Y estas determinaciones no son reales en la medida en que son puestas por el sujeto una vez abstraídos todos los datos desde la sensibilidad. No se trata de un *poner* la cosa como si el sujeto le otorgara la existencia a la cosa, sino *poner* las condiciones de posibilidad para que la cosa pueda aparecer como objeto.

El ser o existencia (*Wirklichkeit; Dasein*) para Kant es la posición en tanto efecto de la apercepción trascendental que mediante las categorías no reales, es decir modales, determina la manera en que el objeto le es dado al entendimiento; existir es una determinación modal en que el sujeto asume al objeto en su donación.

En definitiva, podemos concluir hasta este punto que el problema con la tesis kantiana estriba no en su contenido temático, sino en cómo reduce el término *realidad* para expresar la esencia como

constitución quiditativa de un ente, en tanto que susceptible de ser pensada sin contradicción, y por tanto como posibilidad pura, abstraída de toda subsistencia o efectividad. Mientras que el término latino *realidad* tiene una riqueza significativa muy por encima de ello, debido a que expresa a la esencia no como definición sino como el principio de las operaciones de un ente, es decir, a la esencia en tanto *physis* o *natura*; expresa al ente existente en y por sí mismo de acuerdo con los principios constitutivos de su esencia, por tanto puede decirse que *realidad* expresa en sentido propio la “potencia activa”, mientras que a la “potencia pensada” kantiana la expresa sólo de modo derivado.

Tesis de Heidegger “Por encima de la realidad está la posibilidad”

El contexto del famoso párrafo 7 de *Ser y Tiempo* [SyT] (2003) es bien conocido, ya que refiere a la fenomenología tal y como la entiende y se la apropia Heidegger. Sin embargo, muchos están de acuerdo en que es una de las frases centrales y más expresivas con las que se puede entender la propuesta heideggeriana de la ontología fundamental.

Por tanto veamos qué posible sentido tiene esta frase viéndola como una afirmación ontológica. Para ello debemos aclarar qué entiende el filósofo de la Selva Negra por cada elemento en la frase: “posibilidad” y “realidad”. Iniciemos por la posibilidad.

¿Qué es posibilidad o potencia? Para responder esta pregunta quisiera atenerme a la exposición que hace Brentano en su texto *Los múltiples significados del ente en Aristóteles*. Como es sabido también, este texto tuvo una enorme influencia en el pensamiento heideggeriano. En este texto se señala que en la *Metafísica* de Aristóteles podemos encontrar cuatro significados para δύναμις (potencia o posibilidad), a saber:

1. Principio del movimiento o de la variación en otro, en tanto que otro.
2. Potencia pasiva. Principio conforme al cual algo es movido por otro, en tanto que otro.
3. Propiedad de la impasibilidad, Fuerza de resistencia.
4. (Potencia activa) Principio no ya sólo del actuar (o del padecer), sino de hacerlo bien y conforme al deseo.

Sin embargo, existe una quinta acepción sobre lo posible que aparece en la modernidad y que de algún modo parece haber afectado decisivamente la comprensión acerca de lo posible.⁸¹ En palabras del propio Brentano (2007):

Se trata, en concreto, de un “posible” que, abstrayendo toda la realidad de lo que se denomina posible, sólo afirma que algo puede existir, en la medida en que su existencia no supone contradicción alguna. No existe, por tanto, en las cosas, sino en los conceptos objetivos y las conexiones conceptuales de la mente pensante; es algo puramente racional (p. 84).

Para explicar a qué sentido de posibilidad se refiere Heidegger, recurriré al parágrafo 76 de *SyT*. En donde se inicia afirmando que toda ciencia, en sentido estricto y amplio de la palabra, tiene su origen, a modo de *a priori* posibilitante, en la historicidad propia del Dasein y por tanto en la temporeidad. En el texto Heidegger

⁸¹ Esta acepción de lo posible que define Brentano es perfectamente compatible y equivalente a la tesis kantiana sobre la realidad como condición de posibilidad, expuesta en el apartado anterior. Sin embargo, decidí colocarla aquí debido a la cercanía que tiene Heidegger con este autor.

demuestra que el saber histórico en sentido propio es más sobre *lo posible* y no sobre *los hechos* (aquí podemos apreciar uno de los sentidos en los que Heidegger asume el término *realidad*) de lo que efectivamente ha sido. Esta expresión de lo posible se refiere más bien a que “...el verdadero y ‘efectivo’ haber-existido será la posibilidad existencial en la que fácticamente se ha determinado el destino individual, el destino colectivo y la historia del mundo” (Heidegger 2003:380).

Pongamos por ejemplo una “partida inmortal” de ajedrez. Si sólo reproducimos las jugadas una tras otra sin explicarlas, podría parecer una fría secuencia de movimientos mecánicos, carecería por completo de interés para quienes somos solamente aficionados, menos aún para quienes ni siquiera conocen los movimientos básicos del juego. Mientras que si alguien, un maestro o incluso un periodista, nos explica cada jugada como una decisión ante un abanico de amenazas, planes y posibilidades, e incluso el contexto deportivo, político y emocional en el que se lleva a cabo el juego, entonces la partida se vuelve atractiva y sumamente interesante en todos los niveles, porque así podemos entender el dilema y la tremenda dificultad de cada jugada, y la importancia deportiva de la partida en cuestión, lo cual nos abre la situación existencial que el jugador tenía en cada movimiento, cosa que resulta virtualmente imposible al ver, sin más, una tras otra las jugadas.

Podemos distinguir aquí entre las simples jugadas como los “hechos” a los que pretende llegar la historia de corte positivista, mientras que con la explicación de las jugadas nos aproximamos a los problemas con los que tuvo que lidiar el jugador, es decir, a esa “posibilidad existencial” en la que el jugador determina mediante sus decisiones su *destino* individual y el de la partida, bien dicen que una partida inmortal la hacen dos jugadores, no sólo el vencedor.

Este ejemplo puede funcionar como analogía para cualquier evento histórico. Es por ello que las novelas históricas son mucho más atractivas para los que no somos historiadores ya que en ellas se ex-

ploran los conflictos, amenazas, incertidumbres y posibilidades en las que se ven envueltos los personajes históricos. Por eso Heidegger afirma que el método de la historia debe ser la hermenéutica y no el método científico positivo, ya que este no es capaz de acceder al terreno existencial del ser humano, el cual es un destino resuelto (historicidad fáctica), y para abrir la historicidad de lo acontecido es necesario un análisis hermenéutico de modo que en la *repetición* "... lo posible irrumpa en la existencia fáctica, es decir, que venga a ella en su futuridad" (Heidegger 2003:380).

Esta crítica la hereda de Dilthey y el Conde York, quienes señalan que los historiadores positivistas en el afán de buscar objetividad científica han olvidado el modo de ser particular de su objeto de estudio, debido a que el acceso positivo no les permite acceso a otra cosa sino sólo a lo que puede ser medido con total certeza y sin rastro de duda. Esta es por cierto la definición que ofrece Max Planck sobre *lo real*: "aquello que podemos medir". El punto es que esta crítica a la Historia, en tanto ciencia positiva, consiste en que parece haber perdido toda conciencia de la naturaleza del objeto que estudia. En palabras del conde York (cit. por Heidegger en *SyT*): "Homero, Platón, el nuevo testamento. Todo lo efectivamente real se convierte en espectro cuando se lo considera como cosa en sí, cuando no se lo vive" (p 385).

Por tanto lo posible para Heidegger, referido a la analítica existencial de *SyT*, refiere a la comprensión (*verstehen*), es decir, al modo en el que Yo me ocupo de mi propio ser es a partir de mis *posibilidades* fácticamente determinadas, en donde los entes intramundanos aparecen en tanto provechosos o perjudiciales para el ente que soy yo mismo en cada caso. Es sumamente importante para Heidegger la explicación de lo posible en este preciso sentido, ya que la vía de acceso para el conocimiento del ente que es siempre contingente en la concreción y particularidad de su propio ser, es decir, el camino ontológico para el conocimiento del modo propio de ser del ser humano es el análisis existencial estructural del cuidado, en la medida

en que nos lleva a nuestro propio ser, a la luz de nuestra siempre contingente situación de acción, a partir de lo que somos, de nuestras posibilidades fácticamente determinadas.

A pesar de que el significado funcional que Heidegger le asigna a la posibilidad dentro del aparato teórico de la ontología fundamental, podemos decir que el significado terminológico de la posibilidad que está empleando es el cuarto de los que aborda Brentano, es decir: (Potencia activa) Principio no ya sólo del actuar (o del padecer), sino de hacerlo bien y conforme al deseo.

Habiendo visto el significado que tiene el término posibilidad, hace falta que veamos ahora qué significado tiene el segundo elemento de la tesis heideggeriana: el término *realidad*. Para ello recurriremos al parágrafo 43 de *SyT*. En este parágrafo, H lanza una despiadada crítica tanto al idealismo como al realismo, que se basa en demostrar la insuficiencia de ambas especulaciones ontológicas respecto de la analítica existencial del Dasein. Sin embargo, se centra en el término *realidad* para elaborar su crítica.

Respecto del término *realidad* dice:

El concepto de realidad tiene, pues, una peculiar primacía en la problemática ontológica. Esta primacía obstruye el camino hacia una genuina analítica existencial del Dasein e impide incluso dirigir la mirada hacia el ser de lo inmediatamente a la mano dentro del mundo. Finalmente, ella fuerza a la problemática del ser en general a orientarse en una falsa dirección. Los demás modos de ser son determinados negativa y privativamente con respecto a la realidad.

Por este motivo, no sólo la analítica del Dasein, sino también la elaboración de la pregunta por el sentido del ser en general, deben ser arrancadas de su unilateral orientación por el ser en el sentido de realidad (Heidegger 2003:201).

La crítica de Heidegger se aplica tanto al idealismo como al realismo en la medida en que ambas asumen, según el alemán, el significado de realidad en tres sentidos concretos, a saber:

1. Como sustancia
2. Como mundo exterior
3. Como resistencia

Heidegger (2003) atribuye la *sustancialidad* como primer significado de realidad: "...el ente es concebido primero como un conjunto de cosas (*res*) que están-ahí. El *ser* cobra el sentido de *realidad* [*Realität*]" . Asimismo, puede verse claramente cómo el problema del *mundo exterior* (cosmos o naturaleza) y su ulterior *demostrabilidad* aparecen.

Así mismo considera que "el problema de la realidad" en tanto que problema de la *existencia* y *demostrabilidad* de un mundo exterior es una tarea imposible y absurda, debido a que la misma formulación de la pregunta implica la aperturidad del mundo como punto de partida, sobre lo que dice: "El 'escándalo de la filosofía' no consiste en que esta demostración aún no haya sido hecha hasta ahora, sino, más bien, en que tales demostraciones sigan siendo esperadas e intentadas" (Ibid. p 204).

El filósofo alemán explica el idealismo señalando que uno de sus principales puntos de partida es considerar que "el ser y la realidad sólo están 'en la conciencia'" sugiriendo con ello que su comprensión (del ser y la realidad) no se juega a partir del modo de ser de los entes en sí, a los cuales no existe ningún tipo de acceso posible, sino a partir de la relación con el sujeto como posibilitador de la experiencia. Al respecto dice: "(...) el idealismo construye su interpretación de la realidad sobre el vacío" (Ibid. p 208).

La crítica central que Heidegger hace a ambas teorías (el realismo y el idealismo) es que "(...) yerran propiamente (...) por haber omitido la analítica existencial del Dasein" (Ibid. p 207). Esto sig-

nifica que desde ambos horizontes y con las herramientas teóricas que ofrecen es imposible dar cuenta de la estructura extático-temporal de la existencia humana, es decir, del ente que somos nosotros mismos en cada caso.

Por tanto, sale a relucir la razón fundamental por la que el alemán decide utilizar el término Dasein, dicha en *SyT*:

Y como la determinación esencial de este ente no puede realizarse mediante la indicación de un contenido quiditativo (*realität*), sino que su esencia consiste, más bien, en que este ente tiene que ser en cada caso su ser como suyo, se ha escogido para designarlo el término Dasein como pura expresión de ser (Heidegger 2003:23).

Y si le preguntamos ¿por qué no puede realizarse mediante la indicación de un contenido quiditativo? Podría responder:

Este ente no puede ser interpelado, como tal, mediante la pregunta: ¿qué es esto? Sólo mediante la pregunta ¿quién es? Logramos acceder a ese ente. Por tanto el Dasein no está constituido por una quididad, sino, si se nos permite acuñar la expresión, por una *quisidad* [*Werheit*] (Heidegger 2000:156).

En este punto resulta más claro el nervio central de la crítica del filósofo de la Selva Negra a la tradición ontológica, la cual podemos reconstruir del siguiente modo: hay un ente, y por tanto un modo de ser, que ha sido pasado por alto, a pesar de que es el *a priori* de toda posible comprensión ontológica. Y ya que este modo de ser no puede ser restringido a la subsistencia y a la efectividad, y por tanto tampoco al término *realidad* en el sentido de la tradición, la cuestión de la posible *multiplicidad del ser* y con ello, a la vez, de la *unidad del concepto de ser en general* se hace acuciante; el fundamento de comprensión del ser, es decir la realidad, la sustancialidad, se han revelado como insuficientes para dar cuenta de un modo de ser; el modo de ser del ente que somos nosotros mismos en cada caso,

es decir, el horizonte ontológico tradicional no es capaz de explicar la estructura propia de nuestra existencia; de la existencia humana (Cfr. *Ibíd.* 155-156).

Lo insinuado por Heidegger es que ese centro focal (el de la realidad o sustancia), al cual son reconducidos para su comprensión la pluralidad de los distintos modos de ser, al no ser suficiente es necesario establecer uno distinto que dé cuenta de todos los modos de ser, incluido el ente que somos nosotros mismos en cada caso. Y esto sólo es posible al referir *toda comprensión de la subsistencia, de la efectividad* al ente que somos nosotros mismos, ya que somos nosotros mismos el *a priori* de toda posible pregunta y comprensión ontológica. Este es el sentido –incluso aunque Heidegger no lo interprete explícitamente así– de la “articulación fundamental del ser” o de la ontología fundamental propuesta en *SyT*.

A pesar de lo duro y profundo de la crítica hecha al término *realidad*, entendido tanto por el idealismo como por el realismo, cabe señalar que nos deja sólo con 2 posibilidades:

1. Que el término *realidad* y lo implicado en su formulación es absolutamente insuficiente, porque no da cuenta del modo de ser del Dasein.
2. Que el significado terminológico de realidad al que está aludiendo Heidegger es inadecuado y estrecho, y que por tanto habría que recuperar de alguna manera el significado originario del término.

En toda la argumentación de Heidegger hay una base significativa que restringe al término *realidad* a referir solamente a la constitución quiditativa de un ente, en tanto que *posibilidad* separada de toda efectividad. Esta *posibilidad separada* alude al modo de potencia que, según su formulación, implica sólo que la existencia de esa *realidad* no supone contradicción. Sin embargo, tal como se vio,

tanto la ontología tomista como la interpretación de la potencia como separada de toda efectividad son ajenas a los orígenes filosóficos terminológicos y funcionales del término *realidad* como expresión latina. Ya que aunque también habla de la realidad en tanto *mundo exterior*, éste sólo lo entiende en la medida en que es susceptible de ser demostrado, es decir, sólo como concepto en oposición a la conciencia. Es por ello que esta *posibilidad separada* de la realidad (tanto como sustancia, mundo exterior o resistencia) no alcanza a dar cuenta de la *posibilidad existencial* (la cual terminológicamente es perfectamente equiparable a la *potencia activa*) del Dasein.

Como ya se señaló, para Tomás el *ensrealis*, “lo real” no se ciñe solamente a la constitución quiditativa de un ente sino también al acto de ser que ejerce. Es por ello que tanto el *acto* como la *potencia activa*, en tanto principio de las operaciones, están implicados en el término *realidad*.

Por tanto la tesis de que “por encima de la realidad está la posibilidad” sólo es posible si entendemos junto con Kant a la *realität* como una posibilidad existente sólo en la mente (a la que no le añade nada la constatación empírica o perceptiva), si entendemos que la diferencia entre esencia (*realität*) y existencia (*wirklichkeit*) no es real sino racional. De modo lo posible desde su estatuto ontológico como *potencia activa*, o la posibilidad fácticamente determinada como modo propio de comprensión del Dasein sobre sí mismo tendría una relevancia y primacía por encima de la realidad. Sin embargo, si entendemos el término *realidad* desde sus connotaciones latinas en el pensamiento tomista, podemos concluir que la tesis de Heidegger no tiene sentido, ya que la posibilidad como *potencia activa* está implicada en *lo real*, aunque haya sido utilizada por la tradición (eso sí habría que concedérselo al genio de la Selva Negra) para dar cuenta del modo propio de ser del ente que somos nosotros mismos en cada caso.

Mientras Kant sometió al término *realität* a un significado estrictamente quiditativo en donde ni siquiera la existencia tenía lugar,

la formulación latina del término parece mantenerlo en una fundamental riqueza significativa. En el horizonte semántico del idealismo alemán, en el que se vio preso el término, y que Heidegger critica despiadadamente, aparece como insuficiente. En su origen latino no hay tal restricción y por tanto la crítica heideggeriana no aplica a la comprensión latina del término, incluso a la comprensión del habla cotidiana.

Y ya que el término *realidad* es de origen latino, podemos asumir que el estrechamiento significativo que señala Heidegger es responsabilidad de la malcomprensión del idealismo alemán sobre el término *realidad*, ya que hacen jugar todo su significado “respecto de la conciencia”.

Es bastante curioso una observación que me hizo Mauricio Beuchot, que justamente los nuevos realismos que están intentando replantear diferentes modos de comprensión del término *realidad*, sean en su mayoría autores latinos, es decir, los ejemplos más eminentes son Maurizio Ferraris, italiano, Mauricio Beuchot, mexicano, Quentin Meillassoux, francés, José Luis Jerez, argentino. Y bastante interesante que el alemán neorrealista Markus Gabriel tiene, en mi humilde opinión, un concepto bastante idealista de la *realidad*, que creo que se aprecia muy fácilmente en el comentario que hace Žizek de su libro y que curiosamente aparece en la portada, “un majestuos experimento mental”.

A modo de conclusión:

Sobre el Nuevo Realismo como movimiento filosófico

Tal y como hemos visto, dos de las principales especulaciones ontológicas tienen serios problemas para construir una adecuada interpretación sobre el término *realidad*. Es sobre esa base de malinterpretación que el, muy entre comillas, diálogo de las ontologías contemporáneas parece más bien una discusión de sordos donde cada uno entiende lo que le da la gana, de una

manera estrecha en unos casos e imprecisa en otros. Por tanto podemos asumir que la lucha por comprender el significado sintáctico, semántico y pragmático del término *realidad* es todavía muy vigente, y debemos celebrar también el protagonismo que está cobrando, incluso hoy, un término latino como protagonista de las especulaciones ontológicas más contemporáneas. Porque decía Schopenhauer (cit. por Wisser): “Las palabras *wirklichkeit* y *wirlich* son mucho mejor y más exactas en filosofía que sus equivalentes *realität* y *real*: aquellas son exclusivamente propias de la lengua alemana, que tiene ahí motivo de orgullo”, sobre lo cual dice Richard Wisser: “Pero el orgullo no ha servido para nada, y no es más que un *flatus vocis germanicus...*”, la cual no es más que el intento de traducir el término latino *actualitas*. Y bueno, si los alemanes quieren tener motivo de orgullo por un término que les es propio y que no acaba de expresar todo lo que el término latino sí hace y en muchas más lenguas, excepto en la de ellos ya que no supieron comprenderla bien, pues allá ellos. Por nuestra parte, podemos reivindicar el papel protagónico del término y ofrecer una vía especulativa alterna a los problemas suscitados en el siglo pasado, por la desconfianza en la ontología y sus alcances, de manera que podamos replantear el significado terminológico y funcional del realismo como un modelo capaz de ayudarnos a interpretar nuestro propio ser, el de los demás, así como de los entes intramundanos.

El Nuevo Realismo Analógico como “modelo de realidad”

Existe, tal y como nos lo dice el sentido común, una distancia entre nuestros pensamientos y las cosas a las que apuntan tales pensamientos. Esta intuición aparentemente evidente sin embargo, tal y como nos lo señala brillantemente Ferraris en su texto *Manifiesto del nuevo realismo*, ha sido uno de los objetivos de ataque predilectos para el pensamiento posmoderno, dando lugar a la falacia del ser-saber, en palabras del mismo Ferraris (2013): “El realista no se limita

a decir que la realidad existe. Sostiene una tesis que los construccionistas niegan, o sea, que no es verdad que ser y saber se equivalgan” (p 82). Si partimos de aquí, tenemos que asumir una distancia entre un aparato teórico como el *Nuevo Realismo* y la totalidad de lo real que éste trata de explicar. Pero aquí surge una pregunta difícilísima: ¿Cómo salvar o recorrer esa distancia? ¿Es acaso una distancia absoluta? Y si no ¿en qué consiste y cómo afecta a la comprensión que tenemos de la teoría? Es decir, aquí aparecen dos problemas que le son inherentes a toda especulación ontológica, primero, el problema de la *significación*, y segundo, el problema del *acceso*. Respecto del problema de la *significación*, considero que la Hermenéutica Analógica ha dado grandes pasos para entender la naturaleza de esta relación, la cual en términos beuchotianos no es unívoca o absoluta, como tampoco equívoca o absolutamente relativa, sino que es análoga, simbólica, con toda la riqueza implícita en este modo de significación, lo que la hace fundamental y eminentemente problemática, en el mejor de los sentidos. Y respecto del *acceso*, considero que se han dado pasos interesantes entre el método positivo propio de la ciencia contemporánea y el método hermenéutico que le es propio a la filosofía contemporánea, y que pronto veremos mayor unidad entre ambos modos de *ver* e *interpretar* aquello que llamamos *realidad*.

Bibliografía y referencias

Barrio, J. (1987), *El ser y la existencia. Analítica del ser como acto y como hecho*, Madrid: UCM (Tesis doctoral).

Beuchot, M. (1992), *La esencia y la existencia en la filosofía escolástica medieval. Su repercusión en la filosofía analítica actual*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas.

Beuchot, M. (2007), *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, México:

UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas.

Beuchot, M. (2008), *Conocimiento, realidad y acción en Santo Tomás de Aquino*, España: San Esteban.

Boeri, M. (2007), *Apariencia y realidad en el pensamiento griego: investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción en algunas teorías de la Antigüedad*, Buenos Aires: Colihue.

Brentano, F. (2007), *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*, Madrid: Encuentro.

Echauri, R. (2007), *Esencia y existencia en Aristóteles*. 05/03/2017, de Universidad de Navarra. Sitio web: <http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/1896/1/05.%20RA%C3%9AL%20ECHAURI,%20Universidad%20de%20Rosario,%20Esencia%20y%20existencia%20en%20Arist%C3%B3teles.pdf>

Ferraris, M. (2013), *Manifiesto del nuevo realismo*, Madrid: Biblioteca Nueva.

Heidegger, M. (2000), *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid: Trotta.

Heidegger, M. (2003), *Ser y tiempo* (Trad. Rivera, J.), Santiago: Universidad ARCIS (*Ed. Electrónica*).

Neumann Soto, H. (2010), *Heidegger y la tesis de Kant sobre el ser*, Praxis Filosófica, 30, 65-84.

Kant, E. (1998), *Crítica de la razón pura* (Trad. Pedro Ribas), Madrid: Alfaguara.

Segura, C. (2014), *Kant: El ser no es un predicado real. Categorías de la modalidad y postulados del pensamiento empírico*, 02/06/2017, de Universidad Complutense de Madrid. Sitio web: <http://eprints.ucm.es/25166/1/El%20ser%20no%20es%20un%20predicado%20real.pdf>

Segura, C. (2007), *Heidegger y la metafísica*, Madrid: Publicisa.

Wissen, R. (1971), *Martin Heidegger y el cambio de la realidad de lo real*, 28, IX, 2-7.

La hermenéutica de Ambrosio de Milán en el *Noé*

Por Lidia Raquel Miranda⁸²

Resumen

El tratado *Noé* forma parte del conjunto de obras exegéticas en las que Ambrosio de Milán reflexiona, a través del comentario hermenéutico, sobre la condición humana y los efectos de las acciones del hombre en el orden natural. *Noé* fue compuesto en la misma época que los dos tratados anteriores, *El paraíso* y *Cain y Abel*, es decir hacia el año 378, aunque el tercero abandona la secuencia de la narración genésica ya que pasa de concentrarse en la creación del cielo, la tierra y la humanidad a enfocarse en la figura puntual del patriarca, cuya historia es muy difícil de ubicar en la cronología de los sucesos

⁸² Lidia Raquel Miranda es Doctora en Letras, Magíster en Estudios Sociales y Culturales y Magíster en Historia de la Literatura Española. Investigadora Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina). Profesora Adjunta de Literatura Española I y Lengua Española en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa (Argentina). Directora del Instituto Interdisciplinario de Estudios Americanos y Europeos (IDEAE) en la misma Universidad. Docente investigadora categoría I en el Programa Nacional de Docentes Investigadores.

bíblicos. El contenido de la obra de Ambrosio se organiza de manera paralela y consecuente con la narración de la historia de Noé que aparece en el Génesis.

En este trabajo nos ocupamos de describir los aspectos formales del tratado que hacen de él, al decir de la crítica, un texto bastante particular en el panorama de la obra literaria del obispo. En ese sentido, hemos elegido las secciones de la obra que se desplazan en la concepción metafórica del arca como cuerpo —la más original del tratado— para posibilitar un análisis más concreto. Así, consideraremos el método exegético alegórico elegido por el autor, quien desde el inicio acompaña de un comentario más profundo (*profundior*) a los pasajes literales con la finalidad de extraer las consecuencias morales (*moralia*) del significado de las palabras, lo cual le permite, a la vez, trascender el pensamiento de Filón de Alejandría que le sirve como precedente. Por otro lado, tomamos en cuenta los alcances del esquema apologético de preguntas y respuestas, también provisto por Filón, que evidencia la intención de ofrecer soluciones a las inquietudes que se le presentan al cristiano en su camino hacia la virtud.

Palabras clave: Hermenéutica. Ambrosio de Milán. Arca. Cuerpo

Investigadora Responsable del Proyecto de Investigación Orientado (PIO) “Retórica, lengua y disciplina: desafíos educativos para la Universidad en el siglo XXI” (financiado por CONICET) y del PICT 2016 “La metáfora corporal en la construcción ideológica de las instituciones jurídicas y políticas” (financiado por la ANPCyT). Ha sido becaria doctoral del programa FOMECA (1998-2002) y becaria posdoctoral de la ANPCyT (2007-2008). Su producción científica y su actividad docente y de formación de recursos humanos se vinculan con la retórica y la literatura tardoantigua y medieval. Sus últimos libros son *Metáfora y episteme: hacia una hermenéutica de las instituciones* (Círculo Hermenéutico, 2017) y *Héroes medievales en espejo. Personajes históricos y literarios de la Edad Media* (EdUNLPam, 2018).

Breve panorama de los primeros escritos exegéticos de Ambrosio

Se supone que *El paraíso, Caín y Abel* y *Noé* son el producto, elaborado en el taller de retórica ambrosiana, de la predicación del obispo de Milán a lo largo de los años 374-378. La estructura de estos tratados viene dada por el texto bíblico que comentan, versículo a versículo, aunque no falta en ellos cierta sistematización de algunos tramos de la exposición (López Kindler, 2013).

Para comprender la exégesis de Ambrosio, es necesario tener presente que el sentido del comentario de la Escritura surge, ante todo, del acto litúrgico, en el se siguen las *lectiones* escriturarias que proceden del sermón. En efecto, en el siglo IV, el libro no era un objeto cultural de gran difusión, salvo para una minoría de intelectuales o de doctores, como el mismo Ambrosio, por lo que la palabra de Dios era para la mayoría del pueblo cristiano expresión oral: la Escritura era aprehendida a través de una *lectio*, como palabra litúrgica, lo cual la hacía más propensa a la plegaria colectiva que a la meditación individual (Nauroy, 2003). Por ello, es necesario considerar que el comentario exegético, tal como lo leemos en los tratados, supone una reubicación, ya en el contexto del discurso escrito, de las posibles intervenciones explicativas del obispo durante la homilía. En ambos casos, sin embargo, el rol que cumple el comentario es el de contribuir a esclarecer el sentido de la exposición y a disipar muchas de las opacidades de la palabra sagrada.

Por lo general, la *historia*, o sea el relato bíblico,⁸³ era conocida por

⁸³ “La *historia* no es solamente, ni siquiera en primer lugar, la exégesis literal o histórica de un lugar bíblico, por oposición a las *moralia* o al sentido místico, sino la historia escrituraria misma en su tenor objetivo, tal como ha sido leída, como una bella historia, en el marco de las lecturas litúrgicas que preceden al sermón, cf. *Ioseph* 1, 1 (SCEL 32, 2, p. 73, 6): ‘Hodiesancti Ioseph *historia* occurrit’ (donde el verbo *occurrit* marca bien que la *historia* es un elemento exterior y anterior a la exégesis, la materia sobre la cual se va a ejercer el esfuerzo de la *interpretatio*) (Nauroy, 2003: 264, nota 45, mi traducción).

el receptor, lo que explica por qué Ambrosio es parco a la hora de explayarse en ella y prefiere las breves menciones. La misma razón justifica que el comentario omita ciertos versículos o episodios o que se pongan de relieve otros pasajes: el discurso de Ambrosio no se expande con libertad pues está sometido a las restricciones del desarrollo del culto litúrgico, del cual es un componente más.

Pero esta subordinación [del comentario al desarrollo del culto litúrgico] hace al valor de los textos exegéticos de Ambrosio, asegurándoles una tensión, una diversidad, una concisión a pesar de muchas digresiones, y sobre todo una forma sintética que trasciende el detalle y la integra en una visión de conjunto. Este ideal no se logra sin errores ni desaciertos, que hay que imputar tal vez, en parte, a la intervención ulterior de Ambrosio editor. Este no maneja siempre las tijeras con una satisfacción sin culpa en el momento de ensamblar y de “suturar” muchos sermones para formar un tratado homogéneo (Nauroy, 2003: 265, mi traducción).

Los tratados exegéticos de Ambrosio también se destacan porque han recibido una fuerte influencia de Filón de Alejandría. En el caso de *Noé*, se advierte gran dependencia de *Quaestionen in Genesim*. López Kindler (2013) alerta acerca de la importancia de explicar bien los términos y el alcance de esa influencia, en primer lugar, porque se sigue discutiendo si Ambrosio conoció directamente la obra filoniana o si le llegó a través de un intermediario cristiano, tal vez Orígenes.

No nos extenderemos en este punto, pero vale la pena recordar que, pese a la base judeohelenista que el pensamiento de Filón le aportó a Ambrosio, para él es el Nuevo Testamento y su sentido cristológico a lo que debe abocarse la exégesis cristiana. De ahí que el Antiguo Testamento desempeñe un papel casi instrumental en su hermenéutica, con el objetivo de potenciar al Nuevo y destacar la continuidad de la historia de la salvación desde el momento de la Creación. En este sentido, la originalidad de Ambrosio al utilizar las fuentes bíblicas

y judeohelenistas radica en la hábil técnica de mezclarlas en collage que las dota de un nuevo sentido: “A menudo se tiene la impresión de que la lectura de sus modelos es para el obispo de Milán, ante todo, una fuente de ideas: los escucha, registra y retiene sus propios razonamientos, de modos que con esas mismas palabras construye planteamientos diferentes, incluso a veces diametralmente opuestos” (Tissot, 1958, citado por López Kindler, 2013: 11).

Asimismo, Ambrosio aprovecha la significación⁸⁴ de los nombres de los personajes veterotestamentarios para darles un sentido en relación con el rol y el destino de cada uno en la historia de la Redención (Miranda, 2014). Aun en los casos en que no alude explícitamente a la etimología de los personajes, como ocurre con Adán y Eva en *El paraíso*, la identificación de uno y otra con la mente (*nous*) y la sensibilidad (*aistesis*) es clara, así como la unidad de lo humano a pesar de la división de los géneros masculino y femenino que representan (Miranda, 2011a, 2011b y 2011c). En los otros tratados que nos ocupan en este acápite, Caín, Abel y Noé contienen a partir de sus nombres la explicación de su situación y estado, las causas de su denominación y los acontecimientos y circunstancias determinantes de su biografía. De igual modo, algunos nombres geográficos y los números también adquieren sentido simbólico y teológico en los tratados.

Para sintetizar, podemos acordar con López Kindler (2013) en que la dimensión cristológica es el nervio de la producción literaria de Ambrosio.

⁸⁴ El significado asignado a un término tiene validez en un determinado sistema semiótico. Como afirma Eco (1995), un sistema —especialmente el lenguaje— se organiza para permitir la significación. En cambio, el sentido es interno a los enunciados o textos, por ello toda interpretación requiere un mínimo de información léxica (el significado) y una vasta información sobre lo ya dicho (el sentido), ya que los términos aislados solo tienen significación.

En primer lugar, su visión de Dios, impregnada de una clara dimensión antropológica, se traduce en una bondad y misericordia infinitas, compatibles de una parte con su justicia y de otra con la libertad y la proclividad del hombre al pecado. [...]. Jesús es la figura clave a la hora de captar la palabra de Dios. Lo es en dos sentidos: de una parte –y esto es fundamental para entender el Antiguo Testamento– porque tanto los personajes como los acontecimientos de éste son tipos, figuras o símbolos de Jesucristo, y de otra porque Él, tal como aparece en el Nuevo Testamento, constituye tanto la cumbre de la Historia de la Redención como el modelo de vida para sus seguidores (López Kindler, 2013: 21).

La exégesis en el tratado *Noé* y la metáfora del cuerpo

Luego de bosquejar, a grandes rasgos, las características de los tratados exegéticos de Ambrosio, de recordar el marco homilético de su composición y las condiciones de su transformación en textos escritos y de sintetizar los contenidos más relevantes como conjunto, nos concentraremos a continuación en el método hermenéutico del obispo en relación con la letra de la Escritura, oscura muchas veces y, por lo tanto, ávida de una interpretación cristiana, en algunas secciones de *Noé*, obra en la que el autor pasa del tema de los orígenes del cielo, la tierra y la humanidad (que habían sido abordados en *El paraíso* y *Cain y Abel*) a la historia de Noé y su descendencia, que comienza con la propagación del mal sobre la tierra y la decisión de Dios de destruir el mundo creado.

Desde el inicio, el tratado evidencia el uso del comentario literal de la palabra sagrada paralelamente al del alegórico,⁸⁵ que para el autor es *altior*, *profundior* o *verior*. En breves palabras, el sentido literal considera el significado de las palabras en relación con los usos comunes o en relación estrecha con la realidad; mientras que el alegórico apun-

⁸⁵ Remitimos a Miranda (2012) para comprender en qué consiste el método alegórico para Ambrosio de Milán.

ta a las consecuencias en el orden moral (*moralia*) de cada acontecimiento expresado lingüísticamente, lo cual exige una interpretación al no desprenderse su sentido del plano superficial del discurso.

Con esta técnica Ambrosio trasciende (es decir, cristianiza) el texto filoniano que le sirve de pauta y quiere mostrar que todo hombre está expuesto a sufrir un derrumbamiento moral, un verdadero diluvio cuando no se esfuerza por cultivar la virtud y se deja arrastrar por las pasiones. Al mismo tiempo, deja claro que, por encima de la miseria y la debilidad humanas, campea la misericordia divina siempre dispuesta a salvar eficazmente cada alma (López Kindler, 2013).

Asimismo, en *Noé*, de acuerdo con el modelo de las *Quaestiones in Genesim* de Filón, Ambrosio utiliza más que en los anteriores tratados el esquema apologético de preguntas y respuestas, que tan vigente se mantuvo hasta bien avanzada la Edad Media.

Los dos capítulos de *Noé* a los que nos referiremos son dos de los que contienen las ideas que más han llamado la atención de toda la obra, ya que la descripción del arca permite a Ambrosio establecer una metáfora que la parangona con el cuerpo humano.⁸⁶

No es esta la única metáfora que Ambrosio utiliza en su obra. Las imágenes de la fuente de agua viva, del mar y del alimento espiritual para mostrar las condiciones de la sagrada Escritura y las actitudes de quienes la escrutan son las que con mayor claridad expresan la actitud exegética del autor (cf. Nauroy, 2003: 266, 275 y 276). En el caso del tema del arca, el agua sigue presente en la imagen pero ya aplicada al ámbito antropológico.

El desarrollo de la metáfora corporal es detallado y abarca varios

⁸⁶ Algunas de las reflexiones sobre la metáfora corporal en relación con el arca fueron expuestas en Miranda (2017a y 2017b) a los que remitimos para una mayor profundización en el tema.

campos semánticos,⁸⁷ entre los cuales podemos mencionar la oposición alto/bajo que divide la estructura corporal; la oposición mente/cuerpo (que retoma las reflexiones ya expuestas por el autor en *El paraíso* y en *Cain y Abel*); la enfermedad y la necesidad de purificación (que se emparentan con las metáforas del diluvio y una serie de analogías relacionadas con el agua y lo acuático), entre varios otros.

En el capítulo 6 aparece el tema del arca como figura del cuerpo humano y se demuestra la estrecha dependencia de Ambrosio respecto de la obra de Filón de Alejandría, especialmente de las *Quaestiones in Genesim*. El arca se presenta como un cuadrángulo bien articulado, condición que caracteriza también al cuerpo. La idea del conjunto de partes y su exquisita proporción permiten calificarlo como “obra perfecta de Dios”. La frase *opus Dei*, que se refiere a la expresión precedente *deus auctornostri corporis*, sirve tanto para estimar la obra de la creación en general como, en particular, al hombre y al cuerpo humano: “Es cierto que llamamos cuadrángulo a lo que está bien ensamblado en todas sus partes y proporcionado entre sí. Se afirma, por consiguiente, que Dios es el autor de nuestro cuerpo (*deus auctornostri corporis*) y el creador de la naturaleza y que con estas palabras se expresa la perfección de su misma obra (*opus ipsum perfectum*)” (*Noé* 6, 13).

La explicación del sentido de lo cuadrangular da lugar, junto a las abundantes menciones a los números en distintas secciones de la obra, a una manifestación explícita y casi plástica de la perfección de la obra divina dado que remite a las proporciones y a las relaciones exactas entre los distintos elementos creados. Además, en el caso del tórax se acude a la imagen de la desmesura del vientre como ejemplo de la falta de simetría que conduce al hombre a perder el equilibrio. Conviene recordar que no es la primera vez que Ambrosio utiliza

⁸⁷ El campo semántico es un paradigma léxico que surge de dividir un continuo de contenido lexical en diversas palabras de la lengua, entre las que se crea una oposición mediante rasgos distintivos del contenido (cf. Coseriu, 1977 y Mársico, 2005).

la idea del equilibrio como condición corporal asociada a la moral. En efecto, se puede citar como ejemplo ilustrativo los alcances de la noción de pecado, concebido como “caída” (*praevaricatio*) en *El paraíso* (concretamente en *Par I*, 11), que refiere a la fragilidad del hombre en virtud de la realidad corporal y espacial a la que, metafóricamente, alude el contexto (cf. Miranda, 2009).

En la consideración de pies manos, brazos, muslos y piernas la proporción no se entiende como igualdad de longitud y extensión sino como “cierta analogía” que justifica funcionalmente los contrastes entre longitud, anchura y espesor.

El último párrafo del parágrafo 13 del capítulo 6 concluye con la idea de que el cuadrado simboliza el conjunto armónico de elementos (miembros del cuerpo, en este caso) que son simétricos o proporcionales y, debido precisamente a ello, fuerte y resistente. Estas condiciones, por traslación, se aplican al arca que las exige para poder cumplir con su objetivo de mantenerse y subsistir al diluvio.

El parágrafo 14 del capítulo 6 se concentra en la metáfora del nido. Precisamente, tanto el cuerpo completo como los distintos miembros que se van mencionado (los ojos, la nariz, los oídos, la boca, los huesos y las vísceras) son presentados como nidos, es decir, como espacios que permiten la entrada, la penetración, la clausura y las cavidades. Esta idea del cuerpo y sus miembros como receptáculos, en consonancia con la etimología de ‘nido’ que sugiere la idea del movimiento hacia adentro y/o abajo, es funcional a la concepción que Ambrosio ha desarrollado en *El paraíso* y en *Cain y Abel* sobre el hombre: criatura ontológicamente ambigua, el hombre modelado en su forma ha recibido en sí también el hálito divino que le concedió el alma. La figura del nido desarrollada en *Noé* continúa en esta línea antropológica al proponer al cuerpo la perspectiva dual de un continente y un contenido, en la que este último es el encargado de controlar o guiar al primero desde adentro. Asimismo, la imagen establece la relación necesaria entre la parte corporal y el alma, conjunto que define al hombre como un todo.

Las distintas partes del cuerpo son descriptas como cuencos que

tienen una determinada función: alojar, proteger y propiciar ciertos movimientos, igual que el arca en medio del diluvio.

El párrafo culmina con la natural relación de la idea del nido con las aves, imagen que insiste nuevamente con el espacio de protección (la casa) para lo que ha sido engendrado (los polluelos):

Por eso supongo que el salmista se ha expresado no sólo en sentido místico, sino también natural, cuando dice en el salmo: *Halla ciertamente para sí una casa (domum) el pájaro y la golondrina un nido donde poner (reponat) sus polluelos*. En efecto, existe ya en este cuerpo un nido para el pudor, donde antes estaba el nido de la concupiscencia irracional. Y así, donde antes el placer alimentaba hijos deformes, allí crece ahora la estirpe de una pureza que confiere decorosa honra (*Noé 6,14*).

La sección 15 del capítulo 6 enfatiza el tema de la conexión y encastrado de los distintos elementos que conforman el cuerpo para explicar la referencia bíblica acerca de que el arca debía estar recubierta con brea. La impermeabilización que brinda la capa de brea en el arca ofrece su imagen al acoplamiento de las partes del cuerpo que les permite estar articulados y mantenerse unidos a pesar de la diversidad que los caracteriza. Para el arca específicamente, el simbolismo recae en la idea de seguridad, imprescindible para mantenerse a salvo en el diluvio, que se logra gracias a las conexiones estables de las maderas que la componen.

La calafatearás con brea, dice. El cuerpo humano consta de muchos huesos y nervios y algunos otros elementos. Por consiguiente, por dentro y por fuera (*et forisigitur et intus*) forma un todo compacto, conexo entre sí por una estructura bien conjuntada y mantenido por una singular ensambladura (*apta compageconexumsibiadhaeret et habitudinepropria*) —que los griegos llaman *éxin*—, de modo que el espíritu infundido y mantenido en él (*intus clausus*), o la sustancia espiritual que en su interior actúa (*quaeintusoperaturveleti*), como si se encontrara constreñida por una doble atadura, no ande vagando, sino que se vea forzada a una eficiente y armónica unidad y a una fuerte conexión

(*sed ad unitatem aptam et concinentem conexioremque validam cohibeatur*).

De ahí la orden de que el arca sea unificada con brea, porque ésta está destinada por naturaleza a unir estrechamente. De ahí el nombre griego de *asphaltos*, que deriva de *asphaléias*, que significa “seguridad”, porque uno lo que está separado y lo vincula con unos lazos tan indisolubles, que se podría creer que sus elementos se han conjuntado, gracias a una unidad natural.

Por este motivo el arca es calafateada por dentro y por fuera: para que su vital cohesión no se rompa fácilmente. (*Noé* 6,15)

Noé 7, 16, plantea que el arca es una imagen simbólica del mundo, idea que no será profundamente explotada en los otros párrafos del capítulo pero que resulta relevante para comprender el sistema de analogías en los que se fundamenta el texto. Efectivamente, como el conjunto de los capítulos 6 a 10 se ocupan de parangonar el arca con el cuerpo humano, establecer que el arca “es imagen simbólicamente representativa del mundo” implica afirmar que también el mundo es como el cuerpo. Es posible entenderla como una metáfora por relación de analogía, forma de construir una metáfora que aparece en *Poética*, 21, 23-25 y *Retórica*, 1410b y ss. Pese a que Aristóteles entiende que hay analogía cuando existen cuatro elementos relacionados de tal manera que el segundo es al primero como el cuarto es al tercero, la transitividad de un ámbito a otro y de este a un tercero, como se da en el texto que nos ocupa, también evidencia la relación de semejanza que subyace al concepto de analogía, en tanto correspondencia o proporción.⁸⁸ También este párrafo compara la actitud de los santos con la de los pecadores, de acuerdo con una argumen-

⁸⁸ “La proporción a la que se refiere la etimología [de la palabra ‘analogía’], y que ha fundamentado su uso tanto en el lenguaje ordinario como en el filosófico, es la proporción matemática, llamada propiamente geométrica, que se expresa según la secuencia a:b::b:c, en la que el primer término se refiere al segundo igual como este al tercero; cada uno de estos términos se llama analogado; la relación o proporción, cuantitativa de origen, pasó luego a ser cualitativa” (Palma, 2015: 22, nota 2).

tación ya desarrollada por Ambrosio en *El paraíso*. Por último, el arca es presentada como la condición de los pecadores, inestable, corruptible y a merced de los vaivenes del alma.

El tema de las medidas y proporciones es importante en el inicio del párrafo 7, 17, como en todo el opúsculo.

Y no se debe pasar por alto que, tras decir: *Y harás un arca de trescientos codos de largo y cincuenta de ancho*, añadió: *Fabricarás el arca ensamblando sus piezas y la acabarás añadiendo un codo por arriba*, para añadir al resto del cuerpo – compuesto de forma cuadrada con una armonía de medidas conveniente a la gracia– la cabeza del hombre, una especie de ciudadela regia (*regalemarcem*) desde la cual, tanto se difunden (*transfunderentur*) todos los sentidos sobre cada una de las partes del cuerpo, como, sobre todo, los ojos (*oculi*) –que la providencia nos ha dado como centinelas y guardianes (*speculatoresetcustodes*) de la naturaleza– observan desde lo alto (*desuper*) casi todo el estado de nuestra ciudad (*nostraestatum*) (*Noé* 7,17).

Como leemos, se retoma la descripción del cuerpo ya desarrollada precedentemente y aparece la imagen de la cabeza. Su ubicación superior, provista por la comparación con una ciudadela (*arx*), se completa con el verbo elegido (*transfundo*) que implica un movimiento descendente. En una clara metáfora bélica de la defensa, los ojos ocupan un lugar fundamental en la fortaleza que representa la cabeza: son los centinelas y guardianes que controlan el cuerpo (nuestra ciudad). La correspondencia entre la cabeza como rectora de las acciones humanas y la observancia de los controles sociales ya ha sido establecida por Ambrosio en *Cain y Abel*, lo que demuestra las vinculaciones temáticas y metafóricas que tiene el grupo de tratados exegéticos.⁸⁹ En este caso, se vuelve a la metáfora organicista del cuerpo cívico, cuya cabeza realiza una función especial, por lo cual no recae en cualquiera,⁹⁰ como demuestra el empleo del adjetivo “regia” (*regalis, -e*).

La metáfora continúa con la referencia a la mente, también alojada

en la cabeza y presentada como una sala imperial.

Allí fue colocada también la mente (*mens*), según la opinión de la mayoría, sobre todo la de Salomón, que dijo: *Los ojos de sabio están en su cabeza*, como si reuniese en torno a sí, como en una sala imperial (*aula imperiali*), la asamblea de las virtudes (*virtutumconcilium*) y, rodeada de semejante séquito (*quo stipatacomitatu*), ella misma se encontrara más segura, y como si ejerciera el gobierno sobre todo el cuerpo desde un Santo de los santos protector y supiera dar respuestas gracias a la cuales fuéramos capaces no solo de ver en nuestro pasado, sino también de escrutar los secretos celestiales con la profunda visión de la sabiduría (*Noé 7, 17*).

Las relaciones con el campo semántico del gobierno real continúan: la cabeza es el espacio físico que hospeda la mente y el conjunto de virtudes es la escolta que la ayuda a ejercer el gobierno del cuerpo, auxiliado por los sentidos (especialmente los ojos, como notamos antes) en el control. Dicho gobierno está destinado a proteger y conocer los caminos de la salvación. Sin ser explícita en este sentido, la metáfora establece la jerarquía entre la mente, las virtudes y los sentidos en el contexto capital: la mente gobierna, las virtudes la acompañan y aprueban y los sentidos la protegen.

En la cabeza residen la salvación y la gracia, y de ella provienen la

⁸⁹ En *Caín y Abel*, la cabeza se muestra como el principio de cohesión y crecimiento del resto de los miembros del cuerpo; también es sede del cerebro, órgano que alberga el alma. Asimismo, la metáfora vincula la falta de razón con el deterioro del cuerpo así como el desgobierno con la destrucción de la ciudad.

⁹⁰ El imaginario corporal es un medio útil para representar las relaciones sociales y el cuerpo político. “La metáfora del cuerpo político parte de la demostración de Foucault sobre el efecto de las reglas sociales y su condicionamiento sobre los cuerpos físicos a través de los discursos sobre la educación (1975), la sexualidad (1978) y la salud/enfermedad (1982) para llegar al conocimiento de las condiciones discursivas de posibilidad del cuerpo como objeto de dominación” (Olavarría, 2010: 11).

protección y la belleza para todo el cuerpo: la glosa del autor que sintetiza lo dicho anteriormente es relevante puesto que incorpora a las características y funciones de la cabeza la belleza, la que se percibe, en primer lugar, en el rostro. La enunciación metafórica se extiende en la presentación de la hermosura como la necesaria ostentación en el porte exterior de toda condición interior sobresaliente.

El inicio del párrafo 7, 18, retoma los fundamentos metafóricos de Pablo en 1 Co 12, 14-26, donde el Apóstol pone énfasis en la unidad y comunión de la pluralidad de miembros que componen el cuerpo y, transitivamente, la sociedad. De acuerdo con Pablo, Ambrosio defiende la función y necesidad de todas las partes del cuerpo, pero introduce el objetivo de belleza como finalidad de la estructura corporal. Además, la argumentación procede con una estructura hipotética que supone la intervención del receptor en la comprobación de lo que el autor afirma (*namque si spectes*): “Porque, si te fijas (*namque si spectes*) en cada uno de los órganos que en la configuración del cuerpo humano parecen estar dispuestos para un uso preciso –por ejemplo, los ojos para ver, los oídos para oír, las narices para oler, la boca para hablar–, todos cumplen su función para contribuir a la belleza” (*Noé 7, 18*).

La proyección metafórica se hace a otros ámbitos, ya que el rostro sin ojos es como el cielo sin sol y la noche sin luna: la estrella y el satélite son los ojos del rostro celestial que pierde su belleza si ellos no están. Como se advierte en la continuación del párrafo, el cuerpo permite decodificar y ampliar las señales culturales ya que “construye un campo de interacciones, un auténtico intersticio en el que la naturaleza y la cultura comparten un mismo ámbito de borrosidad” (Olavarría, 2010: 8): “¿Qué deformes (*deformes*) son los rostros de los ciegos! Y ¿qué tiene de sorprendente el que el rostro del hombre sin ojos sea deforme, si incluso el cielo sin sol pierde su belleza? Sin sol pasamos días tristes, las noches sin luna no nos gustan, porque ambos son, en cierto sentido, los ojos del mundo” (*Noé 7, 18*).

El opuesto de belleza expresado en el párrafo es lo deforme que,

como sinónimo de feo y contrapuesto a lo bello, implica “una reacción de disgusto, incluso de violenta repulsión, horror o terror” (Eco, 2007: 19). Pero se trata de una fealdad formal, un desequilibrio en la relación orgánica entre las partes del todo, que perturba por la falta de armonía que es la que genera belleza, tal como había expuesto el autor en los párrafos precedentes.

La descripción prosigue en términos metafóricos y conectando el ámbito celeste con el rostro: ahora, las estrellas son parangonadas con los ojos y la falta de su luz en el cielo con una ceguera deforme, con la reiteración del mismo término. La forma enunciativa del fragmento nuevamente se vale de la función apelativa, ya que la voz enunciativa se dirige a una segunda persona para que compruebe, teóricamente, lo que ocurre en el cielo al quitar la luz de las estrellas, de modo tal que se promueve una asociación mental entre la ceguera y el miedo a la oscuridad.

Quita (*detrahe*) la luz a las estrellas y parece que en el mismo cielo haya una ceguera deforme (*caecitatis deformitas*). Los mismos cabellos que orlan la cuenca de los ojos y establecen una especie de empalizada para que la pupila no sea dañada por alguna suciedad y mota de polvo, ellos mismos salen en su defensa si se presenta cualquier objeto que pueda hacer mal al ojo, si éstos se ponen acuosos, lo cual es desagradable (*dedecet*), si el párpado se ha contraído, cuando se cortan las cejas, que resplandecen como entretejidas por piedras, como si fueran joyas preciosas (*Noé 7, 18*).

El detalle del ojo predomina en la representación de esta sección: las pestañas, la pupila, el párpado y las cejas son descriptos como las piedras preciosas de una joya, con lo cual la metáfora se extiende a otro campo semántico. También se destacan aquí las funciones defensivas y protectoras del ojo que tiene cada uno de los órganos mencionados.

El parágrafo 7, 19, se ocupa de las orejas, también con centro en su belleza y en su función. En este caso, hasta los aspectos menos

agradables de la oreja, como el cerumen y lo laberíntico de su disposición, son justificados por su función de extrema utilidad para atenuar los sonidos e impedir el ingreso de elementos perniciosos para el organismo.

La sección 20 del capítulo 7 continúa con la nariz. La descripción opera a partir de la valoración negativa, es decir, con la presentación del tipo de narices que alejan al hombre de su condición humana y lo acercan a la de un animal: las narices chatas. La metáfora remite claramente a la relación hombre-naturaleza, con una marcada visión antropocéntrica que suscita un vínculo jerárquico en el que el ser humano está por encima de los animales (Rueda de Twentyman, 2016). Así, el fragmento deshumaniza el rostro que, desafiando las leyes de la naturaleza (*contra naturam*), se aleja del prototipo de belleza que es, como dijimos antes, equivalente a la condición moral positiva: “Las narices chatas parecen ir contra la naturaleza (*contra naturam*). Porque, si fueran cortadas, ¿cómo se podría sobrevivir, una vez suprimido el canal respiratorio? ¡Hasta qué punto se tiene más por la cabeza de un animal que por el rostro de un hombre!” (Noé 7, 20).

En el parágrafo 21 Ambrosio retoma la metáfora de la cabeza como espacio regio, en la cual los cabellos se presentan como los guardias del cerebro⁹¹ que lo protegen del aire, de la lluvia y del sol. A diferencia de lo dicho antes, en esta parte del texto los elementos naturales no son equiparados al cuerpo sino presentados como entidades diferentes a él que pueden resultar nocivos, lo cual se deduce del matiz negativo de los verbos empleados: *laedo* (herir, lastimar, lesionar), *ferio* (golpear) y *aduro* (quemar, chamuscar). Se alude a las diferencias sexuales y etarias y a las necesidades estacionales para

⁹¹ El texto es ambiguo en este sentido, pero cabe preguntarnos si cuando Ambrosio dice “cerebro” lo entiende como sinónimo de “mente”, en una proyección semántica que no distingue, en el plano lingüístico, entre partes del cuerpo concretas y abstractas.

justificar la belleza de los cabellos cortos y largos.

¡Con qué agradable veste cubren el cráneo los cabellos de la cabeza, como una especie de guardias del palacio real, a fin de que el aire no lesione (*nece-rebrum aura laedat*) el cerebro, o lo golpee la lluvia (*imberferiat*), o lo queme el sol (*sol adurat*)! Mas la naturaleza nos lo ha proporcionado de modo que, según el sexo, la edad, o en general las condiciones del tiempo y de la estación, nos gusten más largos o más cortados (Noé 7, 20).

En esas condiciones se extiende el fragmento que sigue: las canas de los ancianos, la menor extensión del pelo en el verano y la generosidad de la cabellera femenina permiten al obispo distinguir los usos estéticos y relacionarnos con el decoro que la naturaleza impone a hombres y mujeres, lo cual se subraya con una cita de 1 Cor 11, 14 s.

El siguiente párrafo se concentra en la boca (a la que no nombra literalmente), con referencias a la voz y a los dientes. La primera permite el discurso que tiene origen en la cabeza: si antes la cabeza era el palacio real, aquí lo es la voz, concebida como señal de nuestros pensamientos y heraldo del espíritu. Estos atributos también se sustentan en la “gran cadena del ser” aristotélica, que establece una clasificación de los organismos naturales en relación con su complejidad: de los cuatro reinos que establece el filósofo griego, el más significativo es el del hombre que, entre otras capacidades, asienta su superioridad natural en la propiedad del lenguaje, que le permite desarrollar conocimientos y exteriorizar los pensamientos y emociones:

¿Qué puedo decir del mismo palacio real a través del cual se pronuncian los discursos (*sermones*) regios, especie de indicadores de nuestros pensamientos y mensajeros del espíritu (*quidam mentisnostraeindicesanimiqueinternuntii*)?

¿Qué decir del mismo orden de la dentadura, que a la vez que gracias a su trabajo distribuye energía a todo el cuerpo, también modula la voz? Si cae uno de los dientes, la voz comienza a cojear (Noé 7, 22).

Si se conectan las imágenes de esta parte con otras anteriores del

tratado se constata una especie de entimema: la mente es el palacio real (*Noé* 7, 17), la cabeza es el palacio real (*Noé* 7, 21) y la voz también es el palacio real, entonces la voz, la mente y la cabeza son la misma entidad. Sin duda, la condición humana radica en el raciocinio (*mens*) y éste se asienta en la capacidad de lenguaje (*sermo*): si ambos se ubican en la cabeza, son metonimias en tanto representan a la cabeza, órgano más amplio que los contiene.

El último párrafo de nuestro análisis se inicia con una justificación del motivo de la descripción de la cabeza, lugar más elevado del cuerpo desde donde se asignan todas las funciones corporales: “Nos hemos alargado al decir todo esto de la cabeza porque fue oportuno colocar todos los sentidos en el lugar más elevado para distribuir desde allí todas las funciones entre las restantes partes del cuerpo” (*Noé* 7, 23).

Se completa la imagen con la presentación de la nuca, en la parte de atrás de la cabeza, y de los brazos, a ambos lados del cuerpo, entendidos como guardianes fuertes y valerosos de la fortaleza imperial (la cabeza). Por último, se menciona al pecho y al estómago, órganos de mejor jerarquía corporal pero que igualmente cumplen funciones útiles en el organismo, aunque subordinadas a la cabeza.

Comentario final

Ambrosio de Milán inscribe su homilía *Noé* en la tradición de la enseñanza de los sabios antiguos al adoptar un estilo dialogado (aunque enteramente retórico), del que hemos dado cuenta en algunas de las secciones antes analizadas. Su palabra, además, explica los tópicos a partir de la experiencia común: por ello, la metáfora, una vez impuesta, es trabajada con agrado y detalle, lo que reafirma el espíritu predicador de la obra y su autor, en tanto el *genushumile* no sucumbe a las seducciones de la retórica.

En el caso puntual de la metáfora corporal para explicar las con-

diciones del arca se pueden advertir todas las características de su hermenéutica antropológica, destinada a un mensaje moral y pastoral que es lo que da sentido a la función evocativa de este tipo de figura y enunciación. Efectivamente, la certeza de lo necesario y ostensible que es la vida biológica para el desarrollo de cualquier otro espacio humano (relacional, institucional y moral) conduce al autor del tratado a preferir la metáfora del cuerpo como uno de los instrumentos privilegiados de argumentación a la hora de explicar la sagrada Escritura.

Referencias bibliográficas

Ediciones y traducciones

López Kindler, A. (trad.) (2013), *Ambrosio de Milán. El paraíso, Caín y Abel. Noé*, Traducción, introducción y notas, Madrid: Ciudad Nueva.

Obras citadas

Coseriu, Eugenio (1977), *Principios de semántica estructural*, Madrid: Gredos.

Eco, Umberto (1995), *Signo*, Barcelona: Labor.

Eco, Umberto (2007). *Historia de la fealdad*. Barcelona: Lumen.

Mársico, Claudia T. (2005), “Antístenes y la prehistoria de la noción de campo semántico”, en *Nova Tellus*, 23 2: 69-99.

Miranda, Lidia Raquel (2009), “¿Cuál fue el pecado original? Traducciones e interpretaciones de Gn 3, 1-24”, *Circe, de clásicos y*

modernos, 13. Buenos Aires: Miño y Dávila: 157-171.

Miranda, Lidia Raquel (2011a), “Tras los pasos de Filón: la naturaleza humana en *De paradiso*, de Ambrosio de Milán”, en *Anales de Filología Clásica*, Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras: 121-137.

Miranda, Lidia Raquel (2011b), “Metáforas y algo más en la retícula simbólica de *De paradiso* y *De Cain et Abel* de Ambrosio de Milán”, *Circe, de clásicos y modernos*, 15, Buenos Aires: Miño y Dávila: 99-112.

Miranda, Lidia Raquel (2011c), “Unidad y dualidad de la naturaleza humana en los tratados *De paradiso* y *De Cain et Abel* de Ambrosio de Milán”, en *Argos. Revista de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos*. Vol. 34, 2. Buenos Aires: Argos: 22-35.

Miranda, Lidia Raquel (2012), “Tension and Affinity Between Discourse Forms and Faith Profession in Paradise by Ambrose of Milan” en Tchibozo, G., (dir.), *Actes du Congrès international de recherche en sciences humaines et sociales*, Paris-Strasbourg (France): Analytrics: 191-198.

Miranda, Lidia Raquel (2014), “Instituciones y tradiciones. El caso de los nombres alegóricos Caín y Abel en Ambrosio de Milán y Filón de Alejandría”, en Lell, H., J. Ferrari y C. Cantera (eds), *Actas del I Workshop “Metáfora y episteme: hacia una hermenéutica de las instituciones”*, Santa Rosa: Ed. UNLPam (E-book).

Miranda, Lidia Raquel (2017a), “La metáfora del cuerpo humano en la representación del arca en *Noé* de Ambrosio de Milán”, ponencia presentada en el XVI Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval 2017, Santiago de Chile, 24 al 26 de mayo de 2017 (in-

édito).

Miranda, Lidia Raquel (2017b), “Pastoral pero violento: estrategias retóricas en la descripción de la cabeza en *Noé* 7, 16-23”, ponencia presentada en el III Congreso Internacional de Retórica en Interdisciplina y IV Coloquio Nacional de Retórica, San Miguel de Tucumán, 6 al 8 de septiembre de 2017 (inédito).

Olavarría, María Eugenia (2010), “Presentación: Cuerpo(s)”, en *deSignis*, 16. *Cuerpo(s). Sexos, sentidos, semiosis*. Buenos Aires: La Crujía: 7-12.

Nauroy, Gérard (2003), *Ambroise de Milan. Écriture et esthétique d'une exégèse pastorale*, Berna: Peter Lang.

Palma, Héctor (2015), *Ciencia y metáforas. Crítica de una razón incestuosa*, Buenos Aires: Prometeo.

Pérez, Elena del Carmen y Alday, María Victoria (2016), “Zoosemia y metáfora: la estrategia ‘fusión literal-metafórico’” en Rueda de Twentyman, Nelly y Mariana Montes (eds.). *Metáforas, de la cognición al texto*, Córdoba: Comunicarte: 97-106.

Rueda de Twentyman, Nelly (2016), “Funcionalidad discursiva de las metáforas zoosémicas” en Rueda de Twentyman, Nelly y Mariana Montes (eds.). *Metáforas, de la cognición al texto*. Córdoba: Comunicarte: 75-83.

La interpretación legislativa y filosófica de los dos primeros mandamientos del Decálogo bíblico: las *Leyes particulares I* de Filón de Alejandría

Por Paola Druille⁹² y Laura Pérez⁹³

Resumen

En el siglo I d. C., Filón escribió cuatro tratados conocidos como *Leyes particulares*, en los que ordena los mandamientos del Decálogo bíblico en normativas especiales, que sistematizan su interpretación legislativa de la preceptiva mosaica. El primer libro de *Leyes particulares* es emblemático en este sentido. El filósofo expone allí acerca de los dos primeros mandamientos del Decálogo: honrar al único Dios y su culto. Estos mandamientos, que abarcan todo el campo

⁹² Paola Druille es Doctora y Licenciada en Letras, Investigadora Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina). Docente en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa (Argentina). En la actualidad integra el Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica (PICT) « Filón de Alejandría en clave contemporánea ». Ha sido codirectora del Proyecto de

de la vida religiosa y moral, incluida la prohibición de adorar a otros dioses y la negación de su existencia, junto con la exigencia de un culto exclusivo al Dios de Moisés, son la base fundacional del monoteísmo judío. Por ello, además de sintetizar las normas específicas que conducen al cumplimiento de ambos mandatos, Filón explica su profundo sentido filosófico y teológico, aplicando muchas veces el método de la interpretación alegórica, instrumento principal de su lectura hermenéutica de la Biblia. En este trabajo intentaremos analizar cuál es el significado legislativo y filosófico de los dos mandamientos que inician el Decálogo para Filón, y cuáles las leyes particulares que deriva de cada uno de ellos, con la intención de demostrar que *Leyes Particulares* I encierra los contenidos ideológicos determinantes del pensamiento del filósofo.

Investigación de Incentivos Docentes (PID) « Mesianismo y política en la literatura y la filosofía ». Ha publicado el prólogo, traducción y notas de *Sobre los Querubines* en *Obras Completas de Filón de Alejandría*. Vol II (Madrid, Trotta). Su producción científica y su actividad docente y de formación de recursos humanos se enmarcan en las áreas de la literatura y la filosofía griega antigua (paodruille@gmail.com).

⁹³ Laura Pérez es Profesora y Licenciada en Letras. Doctora en Letras. Becaria posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina). Ha sido investigadora del « Proyecto Internacional Philo Hispánicus, I : Edición de las Obras de Filón de Alejandría ; II : Estudio de su relación con la Cultura Occidental » dirigido por el Dr. José Pablo Martín (Proyecto 30/3102 de la Universidad Nacional de General Sarmiento) y del Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica Orientado « Metáfora y *episteme* : hacia una hermenéutica de las instituciones » dirigido por la Dra. Raquel Miranda (PICTO 2011-0201, financiado por la ANPCyT y la UNLPam). Actualmente es investigadora del Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica « Filón de Alejandría en clave contemporánea », dirigido por la Dra. Marta Alesso (PICT 2015-0343, financiado por la ANPCyT). Su producción científica se dedica a temas relacionados con la literatura y filosofía griega antigua, el judaísmo helenístico y el cristianismo antiguo (lau_perez75@hotmail.com).

Palabras clave: Decálogo. Mandamiento. Monarquía. Culto. Alegoría. Filón

I. Introducción

Ubicado en contemporaneidad con Jesús, Filón de Alejandría se instituye como uno de los principales exegetas del Pentateuco debido a que utiliza un método de interpretación destinado a destacar las verdades permanentes del texto. En *Leyes particulares* I,⁹⁴ uno de los tratados menos estudiados del corpus *philonicum* aunque en gran medida representativo del pensamiento de la comunidad judía de Filón, el filósofo aplica los pasos del proceso alegórico implementado sobre los libros vectores del Decálogo bíblico, *Éxodo*, *Levítico*, *Números* y *Deuteronomio*. Luego de un análisis exhaustivo de algunos versículos claves presentes en estos libros, explica la monarquía divina del único Dios y los cultos específicos que merece. La singularidad de la interpretación que elabora con respecto a estas cuestiones paradigmáticas del pensamiento bíblico se origina en la funcionalidad que adquiere

⁹⁴ Las traducciones de los textos de Filón nos pertenecen y las remisiones a los tratados se realizarán según las abreviaturas de los títulos en latín, establecidas por *The Studia Philonica Annual*: *Cher.*=Sobre los Querubines; *Abr.*=Sobre Abraham; *Conf.*=La confusión de las lenguas; *Contempl.*=La vida contemplativa; *Det.*=Las insidias; *Deus*=Sobre la inmutabilidad de Dios; *Ebr.*=Sobre la ebriedad; *Fug.*=Sobre la fuga y el encuentro; *Her.*=El heredero de los bienes divinos; *Jos.*=Sobre José; *Leg.* 1-3=Alegorías de las Leyes 1-3; *Migr.*=La migración de Abraham; *Mos* 1-2.=Vida de Moisés 1-2; *Mut.*=Sobre el cambio de nombres; *Opif.*=La creación del mundo según Moisés; *Praem.*=Premios y castigos; *QG* 1-6=Cuestiones sobre el Génesis 1-6; *Sacr.*=Los sacrificios de Abel y Caín; *Spec.*1-4=Las leyes particulares 1-4; *Somn.*1-2= Sobre los sueños 1-2; *Virt.*= Sobre las virtudes; *Aet.*=Sobre la indestructibilidad del mundo; *QE.*=Cuestiones sobre el Éxodo. Seguimos la edición de Cohn, Wendland y Reiter (1962).

la exégesis judeohelenista para llevar a cabo una fundamentación filosófica del monoteísmo judío sobre la base de los lineamientos divinos dados a conocer por Moisés a los hombres. De hecho, durante su lectura del Pentateuco Filón reconoce la existencia de un mensaje universal que Moisés quiso hacer trascendental entre los hombres,⁹⁵ y registra un doble contenido en el texto bíblico: por un lado, la narración o descripción concreta, *i. e.* el sentido literal, y por otro, sus significaciones. En *Leyes particulares* I, Filón no atiende tanto a la literalidad del texto mosaico, sino a los significados que se activan en cada instancia de lectura, y la ἀλληγορία (“alegoría”) es el recurso que lo auxilia en su recorrido interpretativo.

En efecto, si se examina el concepto ἀλληγορία en los tratados de Filón, inmediatamente se distingue la filiación directa con otro término que las investigaciones modernas han tratado de identificar y definir por separado: ὑπόνοια. Desde el punto de vista semántico, ὑπόνοια es el significado subyacente detrás de una historia o mito, y ἀλληγορία es la búsqueda de significados posibles para un término que encuentra dificultades de comprensión.⁹⁶ Según las palabras del propio Filón, leer la Biblia es justamente extraer el pensamiento oculto (ὑπόνοια) que contienen las alegorías (ἀλληγορίαι).⁹⁷ La alegoría consiste, entonces, en una pluralidad de manifestaciones en el texto narrativo bíblico que determina otra pluralidad de interpretaciones. Por este motivo, el concepto ὑπόνοια⁹⁸ no debe ser confundido con

⁹⁵ Dos escritores que antecedieron inmediatamente a Filón, Aristeas y Aristóbulo, asumieron que el Pentateuco es un mensaje extendido de Moisés, que a menudo habla de tópicos morales o cosmológicos por medio de imágenes y narrativas de otras cosas. Cf. Dawson, 1992, p. 75.

⁹⁶ Cf. Martín, 1993, pp. 154-155.

⁹⁷ Cf. *Opif.* 157; *Jos.* 28; *Praem.* 65 y *Contempl.* 28.

⁹⁸ En *República* 378 d-e, Platón utiliza el término ὑπόνοια para referir al sentido alegórico de los relatos mitológicos.

ἀλληγορία, pues esta última funda un método exegético hasta ese momento desconocido en la cultura helenística.⁹⁹ A partir de Filón, el concepto ἀλληγορία comienza a ser entendido como un método de exégesis que se contrapone al sentido literal y enfatiza las verdades permanentes del texto.¹⁰⁰ Sus procedimientos hacen posible realizar una reconstrucción del sentido en niveles jerárquicos y generales¹⁰¹ de interpretación que incorporan para su desarrollo la tradición filosófica de la cultura judeohelenista, determinando así un movimiento pendular que oscila entre la Escritura y la filosofía precedente.¹⁰² Mediante este movimiento elabora un trabajo sistemático que le permite llegar a un resultado filosófico específico y crear un aparato teológico particular dirigido a demostrar el monoteísmo de la religión judía. En este sentido, la interpretación de los dos primeros mandamientos que, según Filón, encabezan el Decálogo bíblico, deja entrever la manera en que el filósofo usa el método alegórico con la finalidad de explicar la existencia de un único Dios y la exclusividad de su culto.

A continuación intentaremos analizar cuál es el significado legislativo y filosófico dado por Filón a estos dos mandamientos, y cuáles las leyes particulares que deriva de cada uno de ellos, con la intención de demostrar que *Leyes Particulares* I encierra los contenidos ideológicos determinantes del pensamiento del filósofo.

⁹⁹ El concepto alegoría aparece en el siglo I a. C. como “lenguaje velado” o, para los gramáticos, como tropo de elocución (cf. Demetrio, *Sobre el estilo* 100 y 282-286). El primer testimonio del uso del término como género literario pertenece a Filón (Martín, 2009, p. 47, nota 109), quien incluso escribe tres tratados titulados *Alegorías de las Leyes* en el que el método alegórico cobra una predominancia especial.

¹⁰⁰ Cf. Alesso, 2009, pp. 162-163.

¹⁰¹ Alesso (2009, p. 232) considera que la alegoría filoniana se mantiene en el plano de una lógica diairética que le permite ordenar sus argumentaciones en estructuras piramidales, *i.e.* de lo universal a lo particular.

¹⁰² Cf. Long, 1997, pp. 198-210.

II. El método hermenéutico de Filón en los tratados *Leyes particulares*

La obra de Filón, centrada en la exégesis del Pentateuco, comprende diversos géneros y temáticas. Si bien no se ha logrado determinar de modo exacto la cronología y organización del corpus, suelen distinguirse tres series principales de tratados: las *Quaestiones* —que despliegan el método de preguntas y respuestas o *zetemático*—, el *Comentario alegórico* y la *Exposición de la Ley de Moisés*. Los tratados que conforman la *Exposición de la Ley* se organizan según un esquema de tres niveles, que se corresponden con las tres partes que, según Filón, conforman el Pentateuco:¹⁰³ una sección cosmológica, que se ocupa de la creación del mundo y, en el conjunto de la *Exposición*, sirve para comprender que la legislación contenida en la Torá está en conformidad y armonía con la naturaleza del universo y sus leyes (*La creación del mundo según Moisés*); otra sección de carácter genealógico e histórico, donde se relatan las vidas de hombres virtuosos, que vivieron de acuerdo a la ley natural y constituyeron modelos o encarnaciones de la ley divina (las vidas de los patriarcas: *Sobre Abraham* y *Sobre José*). Luego una tercera sección que consiste en la exposición legislativa, que incluye tanto los principios generales de la Ley, los diez mandamientos, y las leyes especiales o particulares que se agrupan bajo aquellos diez (*Sobre el decálogo* y *Las leyes particulares*).¹⁰⁴

¹⁰³ Filón explica la relación entre estos tres géneros o partes del Pentateuco en *Premios y castigos* 1-3. Cf. Royse, 2009, pp. 45-46.

¹⁰⁴ Completan la serie un tratado sobre la relación entre las leyes y las principales virtudes griegas, *Acerca de las virtudes*, y uno sobre los premios que recibirán quienes cumplan las leyes y los castigos destinados a quienes no lo hagan, *Premios y castigos*. Los dos tratados *Vida de Moisés* I y II, están muy relacionados con la serie de la *Exposición*; en efecto, si bien la tendencia más corriente ha sido la de considerarlos dentro de los escritos apologeticos e históricos, se acepta actualmente que pueden

Nuestro interés en el presente trabajo se concentra en uno de los tratados que se incluye en la sección propiamente normativa de la *Exposición, Las leyes particulares I*,¹⁰⁵ que es la primera parte de los cuatro tratados sobre *Las leyes particulares* y contiene la exégesis de dos de los diez mandamientos del Decálogo bíblico. En este escrito, de la misma manera que sucede con el resto de los libros incluidos en la sección legislativa, el alejandrino tiene como objetivo “investigar detalladamente” o “describir con exactitud” (ἀκριβῶς) las leyes escritas relacionadas con el monoteísmo judío, a fin de comprender su sentido, incluso aquellos que puedan aparecer ocultos en forma de alegorías (*Decal.* 1), de modo de “explicar y sacar a la luz aquello que no resulta comprensible para la mayoría” (*Spec.* 3, 6). Esta finalidad explicativa se combina con una operación de sistematización basada en un criterio también claramente explicitado.¹⁰⁶ Los dos mandamientos, honrar al único Dios y su culto, promulgados por Dios mismo sin intermediarios, son a la vez leyes generales y “compendios de las leyes particulares” (νόμων τῶν ἐν μέρει κεφάλαια)

entenderse como una especie de introducción a la serie que se ocupa de la Ley mosaica. Cf. Morris, 1987, p. 855, y Goodenough, 1962, p. 33. Martín (2009, p. 24) separa los libros *Vida de Moisés I-II* y *La creación del mundo según Moisés* como “libros especiales y programáticos;” dada la dificultad para incluirlos en una única serie. Sobre *Vida de Moisés I* y *II* comenta que “pueden tener la función de una introducción general a la obra exegética de Filón” (p. 25).

¹⁰⁵ No se ha alcanzado aún un acuerdo acerca de la cronología de la serie completa de la *Exposición*, pero es claro que el grupo central de tratados, *Sobre el decálogo* y *Las leyes particulares I-IV*, fueron compuestos alrededor de los años en que Filón participó de los eventos políticos relacionados con los tumultos antijudíos del año 38. Al inicio de *Las leyes particulares III*, el autor se lamenta porque ha debido abandonar sus ocupaciones filosóficas para dedicarse a cuestiones políticas; es decir, que los acontecimientos del 38 y la posterior delegación ante Gayo presidida por Filón interrumpieron transitoriamente la composición de la serie.

reveladas a través del profeta Moisés (*Decal.* 19). Tal organización de la legislación bíblica en géneros y especies guía la construcción de este tratado, que se ocupa de presentar las numerosas leyes particulares que cada mandamiento encierra y que se encuentran diseminadas en las diversas secciones del Pentateuco, como se analizará en los siguientes apartados.

III. La monarquía de Dios

Los preceptos que conforman el Decálogo, las diez palabras reveladas por Dios en forma directa ante Moisés y la asamblea de todos los israelitas reunidos en el desierto, están asentados en el libro de *Éxodo* 20: 2-17 y se reiteran en *Deuteronomio* 5: 6-21 en el contexto del discurso que Moisés dio a los israelitas en Moab, cuando se preparaban para cruzar el Jordán y entrar en la tierra de Canaán. Los dos primeros mandamientos están contenidos en los cinco versículos iniciales de estos pasajes; sin embargo, estos no han sido leídos ni separados de la misma manera por todos los intérpretes de las leyes bíblicas. En el caso de Filón, los dos mandatos que abren el

¹⁰⁶ El interés del tratamiento filoniano de las leyes de la Torá está relacionado con su situación de judío en la diáspora, la cual supone una comprensión de las leyes bíblicas permeada por la profunda formación helenística con que contaba Filón y por las tradiciones jurídicas griega y romana, que se aplicaban en las cortes egipcias. De hecho, se ha discutido mucho si la obra de Filón refleja una interpretación de las leyes mosaicas de acuerdo a una tradición oral proveniente de la *Halajá* palestina o, al contrario, su explicación se basa en mayor grado en las concepciones jurídicas y éticas greco-romanas y en corrientes filosóficas como el estoicismo, a las que el autor adaptaría el sentido de las normativas bíblicas. En todo caso, ambas direcciones de análisis no deben considerarse incompatibles, pues en su condición cultural de judío helenizado, lo más probable es que Filón haya recibido influencias de las dos tradiciones.

decálogo son sintetizados en la apertura del tratado *Leyes particulares I* en los siguientes términos: 1) no reconocer otros dioses soberanos fuera del único Dios, y 2) no divinizar imágenes fabricadas por la mano del hombre. Filón, de esta forma, no alude en absoluto al versículo de Ex 20: 2, en el que la tradición talmúdica y el judaísmo ortodoxo ubican el primer precepto y donde se proclama la relación privilegiada entre Dios y el pueblo de Israel:¹⁰⁷ “Yo soy el Señor tu Dios, el que te sacó de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre” (Ἐγώ εἰμι κύριος ὁ θεός σου, ὅστις ἐξήγαγόν σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου ἐξ οἴκου δουλείας).¹⁰⁸ El alejandrino, en cambio, se basa en Ex 20: 3 para el primer mandato, que sanciona “No tendrás otros dioses aparte de mí” (οὐκ ἔσονται σοι θεοὶ ἕτεροι πλὴν ἐμοῦ), mientras que agrupa para conformar el segundo precepto los vv. 4-6 de Ex 20, que prohíben la elaboración y adoración de ídolos (“No te harás ningún ídolo ni imagen”, οὐ ποιήσεις σεαυτῶ εἰδωλον οὐδὲ παντὸς ὁμοίωμα, v. 4; “No te prosternarás ante ellos ni los adorarás”, οὐ προσκυνήσεις αὐτοῖς οὐδὲ μὴ λατρεύσης αὐτοῖς; v. 5) y anuncian castigos para quienes transgredan estas normas y sus generaciones subsiguientes, así como recompensas y gracias para quienes las cumplan (vv. 5-6).¹⁰⁹

Los dos primeros mandamientos bíblicos así formulados constituyen para Filón la base sobre la que se sustenta el monoteísmo judío y sus dos corolarios esenciales: Dios es único, por lo tanto, sólo a Él debe rendirse culto y está prohibido adorar como dioses a otros seres

¹⁰⁷ Cf. Daniel, 1975, p. xv. No obstante, la autora propone que el tratamiento de la circuncisión en la apertura del tratado, en tanto símbolo de la Alianza, podría responder a este v. 2. Sobre las diversas divisiones del decálogo, cf. Lluch Baixauli, 1997, p. 425; Meyers, 2005, p. 163; Kadosh, 2007, p. 526.

¹⁰⁸ Las traducciones de textos de la *Septuaginta* y otros autores griegos son nuestras.

¹⁰⁹ Ya en *Sobre el decálogo* Filón había presentado la misma división de las dos primeras leyes (*Decal.* 51, 52-65 y 66-81).

u objetos naturales, así como divinizar las imágenes culturales. El principio general se resume en el concepto de la monarquía divina, según se desarrolla en *Spec.* 1, 12-20. Allí el filósofo explica que, al observar el ordenado funcionamiento de los procesos del cosmos –la sucesión del día y la noche, de las estaciones, la generación de los animales, plantas y frutos– muchos entendieron que los astros, el sol, la luna y los demás planetas, controlaban y tenían efectos sobre estos ciclos y consideraron que ellos eran las causas que los gobernaban. De allí derivaron la divinización de los astros, sin percibir que estos eran también objetos creados y sensibles, como el resto de los elementos del mundo, y que por lo tanto debían haber sido generados y regidos por una causa previa y superior, no generada, ni visible, ni corruptible. Filón identifica en esta creencia y actitud la mayor impiedad e insensatez (*Decal.* 61; *Spec.* 1, 20), puesto que de esta manera los hombres han otorgado a los servidores, súbditos y subordinados los honores debidos al único Dios (*Spec.* 1, 14; 19-20), de igual modo que si asignaran a los sátrapas mayores honores y jerarquía que al gran Rey (*Decal.* 61).¹¹⁰

El filósofo judío resume entonces en dos argumentos su explicación de la superioridad y unicidad de Dios: los objetos del mundo, tanto los astros como los elementos de la naturaleza, *i. e.* agua, fuego, aire, tierra, no pueden ser las causas de todo lo que sucede en el cosmos, pues están regidos ellos mismos por una causa superior. La diferencia irreductible entre esta Causa y las subordinadas radica en sus cualidades de inteligible e inengendrada. La primera de estas características se ejemplifica mediante el paralelismo con la relación entre alma y cuerpo, pues así como en el hombre la sensibilidad es subalterna al intelecto, en el cosmos los objetos y seres sensibles son necesariamente subordinados y servidores del inteligible (*Spec.* 1, 17-18; *Decal.* 59-60). La segunda establece la insalvable distancia

¹¹⁰ Cf. también *Decal.* 155; *Spec.* 2, 224; *Virt.* 179; 220; *Conf.* 170-175; *Her.* 169; *Fug.* 11.

entre el Creador y las criaturas, al enfatizar que ninguna de las partes del mundo puede ser considerada un “dios autónomo” (αὐτοκρατῆ θεόν), pues el mundo, por haber sido creado, tuvo un comienzo, así como hubo un tiempo en que no existía y, por el mismo hecho de que el nacimiento es el principio de la corrupción, no existirá para siempre. E incluso si fue hecho inmortal por la providencia divina, no puede compararse a Dios, puesto que de un dios no puede decirse ni que pueda dejar de existir, ni que en algún momento no haya existido (*Decal.* 58).

En consecuencia, es para Filón un error fruto de una extrema ignorancia el rendir a los objetos creados, y por lo tanto posteriores, los honores debidos al Padre y Creador (*Decal.* 64; *Spec.* 1, 20), la Causa invisible y aprehensible solo por la inteligencia. Los astros y otros elementos, aunque puedan considerarse causas de muchos fenómenos y procesos naturales, no son las causas únicas y finales, sino que actúan como subordinadas a la causa primera: son como “magistrados” (ἄρχοντας) que, en una “gran ciudad” (πόλις μεγίστη),¹¹¹ gobiernan a los “súbditos” (ὑπηκόους) mientras permanecen ellos mismos subordinados al rey, “cuya autoridad imitan cuando dirigen rectamente según la justicia y la ley cada uno de los sucesos” (οὗ μιμουμένους τὴν ἐπιστάσιαν κατορθοῦν πρυτανεύοντος κατὰ δίκην καὶ νόμον ἕκαστον τῶν γεγονότων) (*Spec.* 1, 13). De hecho, por ser el Padre y Creador del mundo, Dios es también quien ha establecido las leyes que gobiernan la naturaleza, así como aquellas por las que debe

¹¹¹ La analogía entre el universo y la ciudad es recurrente en Filón y está en conexión con la filosofía estoica; cf. Marco Aurelio, *Meditaciones* 4, 4 (BS 30, 22); Cicerón, *De legibus* 1, 22 (SVF 2, 339; BS 30, 4); *De natura deorum* 2, 78 (SVF 2, 1127), 2, 133 (SVF 2, 1131) y 2, 154 (BS 30, 28); *De finibus* 3, 64 (SVF 3, 333; BS 30, 45); Dión Crisóstomo, *Orationes* 36, 29 (SVF 2, 1130); etc. No obstante estos precedentes, Filón es el primer autor en llamar al cosmos μεγαλόπολις, “gran ciudad”; véase *Spec.* 34 y *Opif.* 19; 143; *Jos.* 29; *Mos.* 2, 51; *Prov.* 2, 39.

regularse la comunidad humana –reveladas en forma directa y por mediación del profeta Moisés–, de modo que es el garante de la justicia y armonía en todos los órdenes del cosmos.

En estos párrafos resulta evidente que Filón desarrolla una argumentación distanciada de la literalidad del texto bíblico y que se sustenta en la teología filosófica elaborada por la tradición griega. De hecho, el concepto de la monarquía se relaciona aquí con la noción de la causa suprema, eterna e inmóvil, de la cual dependen todos los movimientos y causas subordinadas,¹¹² uno de los principales argumentos esgrimidos por los filósofos en la explicación de la existencia y definición de Dios.¹¹³ Un ejemplo muy cercano a Filón en la filosofía helenística puede hallarse en el tratado pseudo-aristotélico *De mundo*,¹¹⁴ donde la acción y providencia de Dios sobre el mundo, “la causa cohesionante de todas las cosas” (397 b), se explica mediante una comparación con el gobierno del gran Rey sobre el imperio persa (398a-b), justamente la misma analogía que esboza Filón en el párrafo citado de *Decal.* 61.

Por otra parte, el concepto político de la monarquía vinculado con la noción filosófico-teológica de la causa primera permite también expresar mediante el mismo procedimiento analógico la crítica del

¹¹² Cf. Martín (2009, p.45): “en Filón acontece una radicalización filosófica del monoteísmo, en el sentido de que existe sólo una causa primera y de que toda multiplicidad deriva de ella y a ella se debe”.

¹¹³ Cf. Platón, *Timeo* 28c-29a; Aristóteles, *Metafísica* 1071b-1073a; Sexto Empírico, *Adversus mathematicus* 9, 75-76 (= SVF 2, 311; BS 17, 6); 9, 133-135 (= SVF 1, 152; BS 17, 4); Cicerón, *De natura deorum* 2, 16 (= SVF 2, 1012; BS 17, 5); cf. el comentario de estos últimos textos en Boeri y Salles, 2014, pp. 413-414.

¹¹⁴ Seguimos la traducción del texto de Martín (2010), quien sostiene que la datación del tratado no puede ser anterior al siglo I a. C. (*ibid.*, p. 197). Runia (2002, p. 305) piensa que el escrito podría ser más temprano de lo que generalmente se acepta, tal vez del 200 a.C.

politeísmo. En efecto, como afirma Calabi, en el pensamiento de Filón, “monarquía y monoteísmo constituyen los dos términos de una analogía” (2015, p. 101, trad. propia), frente a los cuales se opone en forma diametral el politeísmo,¹¹⁵ consistente en divinizar a muchos seres y, por lo tanto, asimilado a la oclocracia, el gobierno anárquico de las masas, la peor forma de constitución política.¹¹⁶ Pero si la divinización de los objetos de la naturaleza es un error producido por la ignorancia, más censurable aún es la práctica de adorar a objetos creados por la mano del hombre, *i. e.* estatuas, esculturas, imágenes pintadas, seres imaginarios inventados por los mitógrafos y los poetas. Filón rechaza estas acciones prohibidas por el segundo mandamiento mediante dos argumentos. En primer lugar, arguye que el carácter creado de los ídolos —obra de artistas, poetas y escultores que en la mayoría de los casos son por todos conocidos— es absolutamente evidente (*Spec.* 1, 21; 28-30).¹¹⁷ En segundo lugar, el filósofo vincula la adoración de los ídolos con el amor por la riqueza y otras clases de bienes efímeros, como los honores y la gloria, simbolizados por la plata y el oro, materiales vedados expresamente por el texto bíblico en Ex 20: 23 (*Spec.* 1, 22-27).

Frente a los dos tipos de actitud prohibidos por el primer y segundo mandamientos, Filón dedica algunos párrafos a la demostración de la existencia de Dios (*Spec.* 1, 32-35) y a la pregunta por su esencia (*Spec.* 1, 36-50), cuestiones que se vinculan con ambos preceptos, puesto que la prohibición de tener otros dioses se justifica sólo cuando resulta posible comprender y aceptar la existencia del único Dios

¹¹⁵ Filón, de hecho, es quien acuña este término, hasta entonces desconocido en la lengua griega, véase *Conf.* 42 (πολύθεος) y cf. Martín, 2009, p. 45, n. 104.

¹¹⁶ Véase *Conf.* 170; *Somn.* 2, 286-289; *Agr.* 45; 50-51. Sobre la valoración positiva de la monarquía y negativa de la oclocracia en Filón, cf. Barraclough, 1984, pp. 518-520 y 524-529.

¹¹⁷ Cf. *Decal.* 66-72.

Creador, Padre y Soberano del mundo. Sin embargo, la preceptiva bíblica no es la única fuente de la disquisición teológica de Filón, sino que esta tiene su origen en la filosofía griega y, especialmente, helenística, que organizaba las partes de los estudios teológicos en dos grandes secciones: primero, la pregunta de si la divinidad existe (εἰ ἔστι τὸ θεῖον) y, en segundo lugar, la cuestión de cuál es su naturaleza o esencia (τί ἐστὶ κατὰ τὴν οὐσίαν) (*Spec.* 1.32).¹¹⁸ Si bien Filón comienza declarando modestamente la dificultad de conocer al Padre y Soberano, mediante una frase que alude sin duda al *Timeo* de Platón,¹¹⁹ luego sostiene que la primera de las dos cuestiones planteadas, sobre la existencia de Dios, es fácil de intuir y comprobar. Para ello recurre al argumento cosmológico que deduce del diseño y organización del mundo la necesidad de la existencia de una causa inteligente que lo haya proyectado y creado.¹²⁰ Así, arguye el alejandrino, de igual forma que en cualquier obra creada —una escultura, una nave, una casa— pueden percibirse las señales de su creador, el cosmos, que es la obra elaborada con mayor arte y perfección, necesariamente “fue realizado por la ciencia de alguien de la más absoluta bondad y perfección”, de modo que a través de su sola contemplación “alcanzamos la noción de la existencia de Dios” (*Spec.* 1, 35).¹²¹

Pero la segunda pregunta, la que indaga acerca de la naturaleza de

¹¹⁸ Cf. Runia, 2002, pp. 299-300, para una comparación con pasajes de Cicerón (*De natura deorum* 1, 65; 2, 3; 2, 12-13; *Disputationes Tusculanas* 1, 36). En los doxógrafos como Aecio (*Placita* 1, 6; 1, 7) y Sexto Empírico (*Adversus mathematicus* 9, 48) estos interrogantes son precedidos por el problema epistemológico: cómo los hombres obtienen la concepción de la divinidad (Runia, 2002, p. 281).

¹¹⁹ Cf. Platón, *Timeo* 28c y Runia, 1986, p. 112; 2002, p. 299.

¹²⁰ Este argumento es desarrollado por Filón en otros lugares, véase especialmente *Leg.* 3, 97-99; *Praem.* 41-43. Cf. Colson, 1998, p. 61; y para otros usos de esta demostración en la filosofía, cf. *SVF* 2, 1009-1020.

la divinidad, a diferencia de las respuestas confiadas y positivas que solía recibir en la filosofía helenística,¹²² es respondida en forma negativa por Filón: la esencia de Dios, sostiene, es inaprehensible para el hombre.¹²³ Para demostrarlo, Filón recurre a la exégesis alegórica de un pasaje de Ex 33: 13-23 en que Moisés suplica a Dios que se revele o manifieste ante él, pero Dios se niega. Filón, a partir de este pasaje, explica que ni siquiera el primer y más importante profeta es capaz de recibir esta manifestación, pues conocer a Dios en su esencia no está a la medida del hombre (*Spec.* 1, 41-50). No obstante, ante la insistencia de Moisés de que al menos le muestre “su gloria” (Ex 33: 18), Dios accede a permitirle ver “lo que hay detrás” de Él, pero no su rostro (Ex 33: 23). En una extensa reelaboración de este pasaje de *Éxodo* en forma de un diálogo entre Moisés y el Señor, Filón introduce en las palabras del profeta la explicación de su propia concepción de la divinidad. Mediante la contemplación del mundo el hombre puede percibir, no a Dios mismo, pero sí a sus potencias (*δυνάμεις*, *Spec.* 1, 46), que se describen aquí como marcas de la actividad (*ἐνεργείας*, *ibid.*, 47) divina y se homologan a las ideas o

¹²¹ El concepto de la existencia de Dios es tan fundamental para Filón que considera que la mejor denominación que se le puede asignar es “el Existente” o “el Que es” (τὸ ὄν, ὁ ὢν), dado que Dios es y existe por sí mismo desde la eternidad y de Él derivan su existencia todos los demás seres, posteriores y creados, que nada son con independencia de la Causa. Véase *Mos.* 1, 75 y cf. Martín, 2009, pp. 56-59.

¹²² Cf. Runia, 2002, p. 300.

¹²³ Runia, 2002, p. 301-304, ve en estas respuestas divergentes de Filón el surgimiento de una nueva concepción teológica con respecto a las formulaciones helenísticas: una teología a la vez positiva, en cuanto a la confiada afirmación de la existencia de Dios, y negativa, en su negación de la posibilidad humana de conocer la naturaleza de la divinidad. Esta tesis se distancia, sin embargo, de aquellos autores que quisieron hacer a Filón el fundador de la teología negativa (*ibid.*, pp. 310-311), como es el caso de Wolfson (1962 II, p. 110-126); cf. Martín, 2009, p. 57, y n. 154.

formas ejemplares (ιδέας, *ibid.* 48), que otorgan cualidades, forma, figura, límites a todas las cosas que existen, sin alterarse ellas en modo alguno, como los sellos (σφραγίδες).¹²⁴ Dado que estas potencias, al igual que Dios mismo, son invisibles (ἀόρατοι) e inteligibles (νοηταί), *i. e.*, aprehensibles sólo por la inteligencia, tampoco pueden ser comprendidas por el hombre en su esencia, pero ello no impide que su búsqueda misma sea benéfica, pues el deseo del conocimiento de Dios es el origen de la piedad y de todas las demás virtudes.

La explicación filosófica que Filón deriva de los dos primeros mandamientos muestra que para el alejandrino ambos preceptos forman la base para la defensa y justificación de un único principio fundamental: el monoteísmo. Por lo tanto, las leyes especiales contenidas en este tratado de *Leyes particulares* I están vinculadas, más que con cada uno de los mandatos individuales, con ambos en conjunto.¹²⁵ En primer lugar, Filón incluye dos leyes estrechamente relacionadas con la cuestión de la creencia y reconocimiento del único Dios. Por un lado, la aceptación de los prosélitos, que tienen derecho a ser aceptados en la comunidad política que respeta la Ley de Dios (*Spec.* 1, 51-53). Este tema es de gran importancia en el pensamiento filoniano¹²⁶ y da cuenta de una consecuencia trascendental de

¹²⁴ El tema de las potencias de Dios –que no se encuentra en el pasaje del Pentateuco– constituye un aspecto importante de la teología de Filón. El estudio más completo sobre las potencias y los diferentes sentidos que estas adquieren en los textos de Filón es el de Cristina Termini (2000; cf. pp. 41-46 para su análisis de *Spec.* 1, 32-50); además cf. Calabi, 2008, pp. 82 ss.; Alesso, 2011, esp. pp. 13-19. Específicamente, sobre las potencias en *Spec.*, cf. Munnich, 2016, pp. 221 ss.

¹²⁵ Cf. Daniel, 1975, p. xvi.

¹²⁶ Véase *Spec.* 1, 309; *Virt.* 105-108; 180; 219. Cf. Borgen, 1998, pp. 63-64; Birnbaum, 2007, pp. 193-219, y también la abundante bibliografía a la que esta autora remite; Hadas-Lebel, 2012, pp. 45 ss.

la concepción de la monarquía divina: puesto que el único Dios es creador del cosmos y la humanidad entera, todos los hombres pueden participar de su culto, sin importar su origen étnico, social o político. Así como se desentendió del primer versículo del Decálogo, que colocaba a Israel en un vínculo especial y privilegiado con el Dios universal, Filón muestra aquí hasta qué punto la concepción universal de la divinidad implica la apertura de la participación en el culto y la comunidad político-religiosa a todos los hombres. Por el contrario, los judíos que se apartan de la piedad y el honor a Dios deben ser castigados con las más grandes penas, pues teniendo la oportunidad de participar en la verdad, la rechazan (*Spec.* 1, 54-58). Por otro lado, Filón incorpora en relación con estos mandatos la ley que prohíbe la adivinación, que al encontrar en los signos de la naturaleza indicios sobre los acontecimientos futuros, hace que se otorgue a estas señales el valor de causas y realiza así el primer paso hacia la impiedad que supone el desconocimiento de la Causa verdadera (*Spec.* 1, 59-65).

Luego de referirse a estas leyes vinculadas con el reconocimiento del Dios único y el rechazo del politeísmo, Filón pasa a tratar las formas correctas de rendirle culto.

IV. El sacrificio como símbolo de la perpetuidad y perfección de la única creación de Dios

Las leyes sobre el culto ocupan la mayor parte del tratado *Leyes particulares* I, aunque el aspecto más importante incluido en estas normas es la perpetuidad y perfección simbolizadas por el ritual sacrificial. En efecto, dado que Filón ha identificado el monoteísmo judío con la monarquía universal de Dios, también el sacrificio se aleja en su interpretación del particularismo que lo liga a la nación judía y a la Promesa de Dios a Abraham, para vincularse a la humanidad y el cosmos entero. Este carácter universal, que asegura

la veracidad de una forma única de observar, explicar u organizar la realidad cotidiana mediante un paradigma común, consensuado desde certezas trascendentales, encuentra en las leyes sobre los sacrificios la sistematización de la relación entre los hombres y Dios y el ordenamiento del accionar diario a través del acto ritual.

Consciente de esto, Filón desarrolla su interpretación de los sacrificios en *Spec.* 1, 168-345, donde a partir de su lectura de los capítulos 28 y 29 de *Números*, que reanudan el ciclo litúrgico de Lv 23: 13; 17-18,¹²⁷ comienza la segunda mitad de *Leyes particulares* I con la división del ritual sacrificial en dos partes bien diferenciadas: 1) los sacrificios que son por toda la nación, y hasta por todo el género de los seres humanos, y 2) los que se realizan por cada uno de los que tienen derecho de administrar como sacerdotes (*Spec.* 1, 168). Para llevar adelante su explicación de ambas partes, Filón alude literalmente a las regulaciones bíblicas sobre los sacrificios, pero concentra su atención en las interpretaciones que deriva de esas disposiciones; vincula la enseñanza bíblica con sus conocimientos acerca del cosmos y su funcionamiento, un proceso hermenéutico que el filósofo implementa a lo largo de todo su tratado. Así, cuando observa el sacrificio del séptimo día, realiza una exégesis alegórica de un pasaje de Nm 28: 3-4, en que se regulan las leyes sobre las oblações cotidianas del pueblo de Israel. Luego de mencionar que “está declarado expresamente que cada día se sacrifiquen dos corderos, uno al alba, otro al caer la noche” (*Spec.* 1, 169), interpreta que ambos sacrificios se realizan “por agradecimiento” (ὕπερ εὐχαριστίας), uno por las cosas recibidas durante el día y otro por las buenas acciones de la noche, “las que Dios suministra incesante y de manera ininterrumpida al género de los seres humanos”.¹²⁸

¹²⁷ Cf. Ez 45: 21-25; 46: 11 y 13-15, todos estos lugares en relación con el reglamento del templo.

¹²⁸ Para una relación de *Spec.* 1, 169 con la Ley oral, cf. Belkin, 1940, p. 54.

No conforme con esta explicación, anota un segundo precepto, que ordena: “en los días séptimos duplica el número de las víctimas” (ταῖς δ’ ἑβδόμαις διπλασιάζει τὸν τῶν ἱερειῶν ἀριθμὸν, *ibid.*, 170),¹²⁹ y agrega: “porque (...) el séptimo día, que conmemora el nacimiento de todo el cosmos,¹³⁰ es igual en honor a la eternidad” (ἰσότιμον ἡγούμενος αἰῶνι τὴν ἑβδόμην, ἦν καὶ γενέθλιον τοῦ κόσμου παντὸς ἀνέγραψεν, *ibid.*). El libro de *Números* no regula sobre el sacrificio del séptimo día, menos aún propone una interpretación de los sacrificios cotidianos que debe rendir el pueblo judío. La explicación de Filón, en este sentido, es producto de su comprensión personal de los versículos bíblicos. Para el filósofo, el sacrificio del día séptimo tiene una importancia mayor que los que se realizan a diario, porque perpetúa los sacrificios cotidianos. Esta “perpetuidad” (ἐνδελέχεια) de los sacrificios diarios –idea que Filón extrae de Nm 28: 3, donde aparece la frase “holocausto perpetuo” (ὄλοκαύτωσιν ἐνδελεχῶς), y de 28: 6, que anota “holocausto de perpetuidad” (ὄλοκαύτωμα ἐνδελεχισμοῦ),¹³¹ que tienen al día séptimo como jornada simbólica representativa de la perennidad implícita en el acto ritual– asocia el sacrificio con todo lo que no tiene fin, lo inacabado y permanente, que alude en última instancia a la creación única y continua de Dios figurada por el número siete. De esta manera, Filón interpreta que el número siete no es sólo una abstracción que representa una cantidad, sino que esconde un significado más profundo. Es un número sagrado que representa la “perpetuidad”.

El mismo procedimiento alegórico en relación con el siete se observa con el número diez. Filón sostiene, en efecto, que una vez establecidas las prescripciones de los sacrificios del séptimo día, la ley ordena sobre los sacrificios de los primeros días del mes, según lo

¹²⁹ Esta disposición no está prescrita en *Números*. Cf. Nm 28: 24-25.

¹³⁰ Véase *Spec.* 2, 59.

¹³¹ Cf. Belkin, 1940, p. 44.

establecido en Nm 28: 11-14. En esos primeros días “deben ser sacrificados diez holocaustos completos” (δεῖν θύειν ὀλόκαυτα δέκα τὰ σύμπαντα, *Spec.* 1, 177): dos becerros, un carnero y siete corderos, y explica: “dado que el mes en que la luna termina su ciclo es perfecto (τέλειος), se considera que también el número perfecto de animales (τέλειον ἀριθμὸν ζώων) debe ser sacrificado” (*ibid.*). Este razonamiento de Filón, donde el número diez es símbolo de perfección, se puede entender en los siguientes términos. Por un lado, define que “el diez es un número perfecto” (ἡ δεκάς δὲ παντελῆς ἀριθμός, *ibid.*, 178), y dice que ha sido muy bien asignado a los sacrificios antes mencionados; y por otro lado, establece una analogía entre el número de animales fijado para el sacrificio y el movimiento de los cuerpos celestes. Primero, sostiene que son dos los becerros, porque dos son los movimientos de la luna, que siempre vuelve al punto de partida: uno en crecimiento hasta la luna llena, y otro en decrecimiento hasta su conjunción. Segundo, dice que uno solo es el carnero, porque la luna crece y decrece en iguales intervalos, cuando ilumina y cuando deja de iluminar. Por último, siete son los corderos, porque la luna recibe sus formas completas –creciente, llena, menguante y nueva– en períodos de siete días.¹³² Es así como Filón une los dos números que viene tratando desde el inicio de la segunda parte de *Leyes particulares* I: el diez como símbolo de perfección y el siete de perpetuidad.

Pero Filón no detiene aquí su explicación del sacrificio de holocausto. Por el contrario, luego de desarrollar la simbología del siete y el diez, dedica especial atención al acto ritual que, según lo establecido en Lv 1: 3-13, ordena la ejecución del holocausto de la siguiente manera: 1) selección de un becerro, un cordero o un cabrito macho como víctima del sacrificio; 2) matanza del animal; 3) recepción y esparcimiento de la sangre alrededor del altar; 4) di-

¹³² Véase *Opif.* 101.

visión del animal en miembros completos;¹³³ 5) lavado de vientre y de patas;¹³⁴ y 6) quema completa del animal en el fuego sagrado del altar (*Spec.* 1, 198). Este orden de las distintas etapas del holocausto refleja el sentido literal transmitido por la ley en *Levítico*, pero también revela otro sentido, el que expresa la palabra oculta mediante emblemas visibles de cosas invisibles. El macho es la víctima que se sacrifica como holocausto, porque es más perfecto, dominante y afín con la Causa activa que la hembra. La hembra, por el contrario, es imperfecta y sumisa, por su pasividad ante lo activo (*ibid.*, 200). De esta interpretación antropológica, Filón extrae otra de naturaleza anímica. Las dos partes de las que está formada el alma, la racional y la irracional, son el varón y la mujer. La parte racional, que tiene asignado el intelecto y el razonamiento, es de procedencia masculina, y la irracional, que recibió la sensación, deriva de lo femenino.¹³⁵ Y agrega “como el varón con respecto a la mujer, el intelecto también pertenece a un género completamente superior a la sensación” (*ibid.*, 201), porque emana directamente del único Existente, y en tal sentido simboliza el mundo de la realidad superior. Esta es la razón por la que el intelecto es el sacrificio más santo y completamente agradable para Dios.

Pero Filón no detiene aquí su interpretación. Luego de su analogía entre la víctima sacrificial y el intelecto, añade el significado de la sangre derramada en el altar y de la división en miembros completos del animal. Dice, en efecto, que la sangre es vertida con movimiento circular, porque el círculo tiene todos sus lados iguales, un mismo principio y fin, y por esto es la más perfecta de todas las

¹³³ Cf. Lv 1: 6. Munnich (2016, p. 228) considera que mediante el comentario de Lv 1, Filón ilustra el hecho de que todo viene de la unidad y retorna a la unidad.

¹³⁴ Cf. Lv 1: 13.

¹³⁵ Cf. Runia, 1986, p. 331.

¹³⁶ Cf. Platón, *Timeo* 33b3-6; Runia, 1986, p. 186.

figuras¹³⁶ (*ibid.*, 205; *QE* 2, 81).¹³⁷ Con respecto a la separación de los miembros del animal¹³⁸ propone una interpretación alegórica más compleja. Para el filósofo,

el razonamiento sobre [Dios]¹³⁹ admite partición¹⁴⁰ y división en cada una de las potencias y excelencias divinas (τομὴν ... καὶ διαίρεσιν καθ' ἑκάστην τῶν θεῶν δυνάμεων καὶ ἀρετῶν); pues el Dios bueno (ὁ γὰρ θεὸς ἀγαθός)¹⁴¹ es también hacedor y engendrador (ποιητὴς καὶ γεννητὴς) de todas las cosas, providente (προνοητικός) de lo creado, salvador y benefactor (σωτὴρ τε καὶ εὐεργέτης),¹⁴² pleno de dicha y de toda felicidad (πάσης εὐδαιμονίας) (*Spec.* 1, 209).¹⁴³

¹³⁷ En *Spec.* 1, 205, Colson (1998, p. 216, nota a) observa que el alma en su sentido más bajo (véase *Spec.* 1, 177) es un símbolo apropiado del alma en su sentido más alto, *i. e.*, el intelecto.

¹³⁸ La víctima sacrificial es dividida en partes completas en orden a enseñar la importancia de dar gracias a Dios por su creación del universo. Véase *Spec.* 1, 209-211. Sobre la interiorización y espiritualización del sacrificio en Filón, cf. Nikiprowetzky, 1977, pp. 97-116; Laporte, 1972.

¹³⁹ Sobre la frase “el razonamiento sobre [Dios]” cf. Runia, 1986, p. 170.

¹⁴⁰ La expresión en griego es ὁ δὲ περὶ αὐτοῦ λόγος τομὴν ἐπιδέχεται (“el discurso sobre él admite partición”). Esta referencia al λόγος τομὴν recuerda el largo tratamiento acerca del mismo tema desarrollado en *Her.* 129-130 en relación con Gn 15: 10. Munnich (2016, p. 229) asegura que la influencia que permite la interpretación presente en *Her.* es platónica. Cf. *Fedro* 265d3-e3.

¹⁴¹ Cf. Platón, *Timeo* 29d-30a; Runia, 1986, 132-136.

¹⁴² En un largo número de tratados filónicos, las características de la bondad divina o de la beneficencia son mencionados como un aspecto intrínseco del poder creativo. Véase *Opif.* 21; *Leg.* 3, 73; *Cher.* 27; *Migr.* 183; *Her.* 166; *Somn.* 1, 162-163, 185; *QG* 1, 57; 2, 51, 75. Cf. Runia, 1986, p. 134.

¹⁴³ Véase *Spec.* 2, 42; *Fug.* 95 y ss.

Este pensamiento teológico que Filón deriva de Lv 1: 6 y 13 es analizado por Munnich (2016, pp. 228-232) de la siguiente manera. Primero, observa que la preocupación de Filón está en asociar los sustantivos δύναμις y ἀρετή para retornar a una sola temática que es la cuestión del holocausto que desarrolla desde *Spec.* 1, 198. Segundo, considera que la expresión τῶν θεῶν δυνάμεων καὶ ἀρετῶν debe ser comprendida a partir de la manera en que Filón cualifica a Dios a lo largo de *Spec.* 1, 209, pues estima que la frase pone el acento sobre el “Dios bueno” (θεὸς ἀγαθός), y en su actividad como “hacedor y engendrador de todas las cosas” (ποιητὴς καὶ γεννητὴς τῶν ὄλων),¹⁴⁴ cuya providencia sobre lo creado se manifiesta en su función de “salvador y benefactor” (σωτὴρ τε καὶ εὐεργέτης), pleno de felicidad y de toda forma de bondad. Munnich (*ibid.*) entiende, en definitiva, que el alejandrino no valora aquí el poder creativo de Dios y su génesis del mundo como algo concluido, sino como una “*création continue*” (*ibid.*, p. 230), que mantiene al universo en una permanente “felicidad” (εὐδαιμονία).¹⁴⁵ La potencia divina de Filón es, entonces, aquella que asegura la buena marcha del mundo y “*apte à réaliser l’ἀρετή*” (*ibid.*, p. 230). En este contexto, δύναμις no es ni una potencia, en el sentido de un atributo divino, ni un sinónimo de ἀρετή, sino una dinámica de la virtud (*ibid.*, p. 231); es una potencia que se ejerce en el sentido de la excelencia, especificado justamente mediante el segundo sustantivo, ἀρετή. La expresión δυνάμεων καὶ ἀρετῶν, por lo tanto, define menos una modalidad de la potencia que una declaración de su aplicación a través del ejercicio de la providencia divina¹⁴⁶ en su creación de lo existente (*Spec.*

¹⁴⁴ Cf. Platón, *Timeo* 28c3.

¹⁴⁵ Véase *Spec.* 4, 187-188.

¹⁴⁶ Una primera indicación de la importancia que Filón atribuye a esta doctrina puede obtenerse del lugar preeminente que le da en su explicación al relato bíblico del primer día de la creación. En *Opif.* 21-23, Filón introduce la “potencia creadora del mundo”

1, 210-211; *Contempl.* 25-26).¹⁴⁷ Como creador, Dios muestra su bondad sobre todo lo creado, el cosmos y el hombre, por lo que todo sacrificio, en especial el holocausto, responde a la perpetuidad de su obra¹⁴⁸ (*QG* 2, 13; *Mos* 2, 61), que no es más que la afirmación de que su obra es única e irrepetible.

(δύναμις κοσμοποιητική, 21), que tiene como fuente “el verdadero bien” (τό προς ἀλήθειαν αγαθόν, *ibid.*), porque el padre y creador es bueno. Una declaración similar se encuentra en *Cher.* 127: εὐρήσεις ... τῆς δὲ κατασκευῆς (τοῦ κόσμου) αἰτίαν τὴν αγαθότητα τοῦ δημιουργοῦ. En dos pasajes más pertenecientes al *Comentario Alegórico*, Filón vuelve al tema del motivo de Dios en la creación del cosmos, *Leg.* 3, 78 y *Deus* 108 (cf. *Plant.* 91). De manera significativa, ambos implican una exégesis del texto Gn 6: 8, que dice: “Noé halló gracia a los ojos de Dios” (Νωε δὲ εὗρεν χάριν ἐναντίον κυρίου τοῦ θεοῦ). El hombre justo hace un hallazgo verdaderamente excelente, que todas las cosas en el cosmos y el cosmos mismo son una χάρις (“gracia”) de Dios. Ante la pregunta cuál es la “causa de la generación” (αἰτία γενέσεως, cf. Platón, *Timeo* 29d7), Filón dice en *Deus* 108, “yo responderé siguiendo la escuela de Moisés (...) que es la más antigua de sus <potencias, la fuente> de sus gracias”. La pregunta por la causa de la generación del mundo la hace Platón, *Timeo* 29d 7, y la respuesta la da en 29e 1: porque su hacedor es “bueno”. Filón hace la misma pregunta y da una respuesta inspirada en Platón, pero la atribuye a Moisés. De hecho, la idea se desplaza del entendimiento platónico y se acerca al bíblico cuando Filón hace de la bondad un equivalente de la “gracia”. Cf. el concepto creacional de “gracia” en *Leg.* 3, 78; Runia, 1986, pp. 132-136. A los que preguntan por el “principio de la generación” (ἀρχή γενέσεως; cf. *Timeo* 29e4), en *Leg.* 3, 78 responde que es la “bondad y gracia de Dios” (ἀγαθότης καὶ χάρις τοῦ θεοῦ). De hecho, la bondad y la gracia de Dios están tan estrechamente asociadas en la mente de Filón que la palabra χάρις en el texto bíblico le induce, sin ningún apoyo del contexto, a recordar la versión creacional.

¹⁴⁷ En *Spec.* 1, 210-211, Filón admira y elogia al cosmos y a su creador, y agradece a Dios el Creador por el hombre (y por el cosmos, véase *Mos.* 2, 191). Estas tareas se repiten en otros tratados: *Deus* 7; *Agr.* 50-54; *Her.* 110- 111; 196-200; *Mut.* 218-223; *Mos.* 2, 148, 191, 239; *Virt.* 72; *QG* 4, 130; *Prov.* 2, 63.

¹⁴⁸ Cf. Runia, 1986, p. 133.

Incluso los elementos que participan en el ritual del sacrificio —el fuego, la sal y las lámparas— tienen la cualidad de lo perpetuo. “El fuego”, dice Filón, “arderá sobre el altar continuamente inextinguible” (πῦρ (...) ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου καθήσεται διὰ παντὸς ἄσβεστον, *Spec.* 1, 285).¹⁴⁹ Esta presencia continua de un mismo fuego implica la unión indisoluble de todos los sacrificios pasados, presentes y futuros en un solo fuego como demostración de la unicidad de Dios (*ibid.*, 285-287). La sal,¹⁵⁰ por su parte, permite la preservación de lo corporal; de la misma manera que el alma es la causa de que los cuerpos no se corrompan, también las sales mantienen sus miembros unidos, y los vuelven casi inmortales (*ibid.*, 289-290). Las lámparas, por último, también son un elemento de perpetuidad. La ley exige, según Filón, que se mantengan encendidas en el sagrado candelabro dentro del velo del Templo desde el atardecer hasta la mañana temprano (*ibid.*, 296),¹⁵¹ y enumera una serie de razones que justifican su argumento: 1) porque el Templo debe estar siempre libre de oscuridad e iluminado sucesivamente después de la luz del día; 2) porque los ritos emparentados y afines a los sacrificios diurnos deben cumplirse también durante la noche, para que no se omita ningún tiempo u ocasión de acción de gracia; y 3) porque los hombres deben estar inmersos en la felicidad del único existente tanto despiertos como dormidos (*ibid.*, 296-297).

Todas las acciones rituales, desde el sacrificio hasta los elementos sacrificiales, están destinados a demostrar la existencia única de Dios, la presencia permanente de sus mandatos y la universalidad de su monarquía. La honra de la unicidad de Dios y el culto exclusivo que exigen de una manera taxativa los dos mandamientos que Filón toma del Decálogo están encauzados en este sentido. La

¹⁴⁹ Cf. Lv 6: 2, 5-6, 9, 12, 13.

¹⁵⁰ Cf. Lv 2: 13.

¹⁵¹ Cf. Ex 27: 20-21; Lv 24: 3-4.

comprensión del acto creativo de Dios como perpetuo es el reconocimiento de su obra como perfecta, única y permanente. Esta concepción filoniana de la creación inacabada de Dios, representada por los sacrificios y sus elementos, es fundamental para la explicación del culto en *Leyes particulares I*.

V. Conclusión

El Decálogo bíblico es, para Filón, la síntesis de la legislación divina; cada uno de sus mandamientos acompaña el movimiento exegético que le permite interpretar la preceptiva mosaica para explicarla a partir de los múltiples contenidos de su conocimiento y descubrir su atadura fundamental con Dios. Su lectura hermenéutica, por lo tanto, abre una senda de análisis no sólo sobre el ámbito legislativo, sino también sobre aspectos fundamentales del mundo cosmológico y teológico que utiliza Filón para pensar el gobierno absoluto del Creador sobre su creación. En este camino, los dos mandamientos del Decálogo que Filón interpreta en *Leyes particulares I* son ordenados jerárquicamente por el trabajo del exegeta (*Ebr.*, 91-92), que lleva a cabo una sistematización filosófica de su ideología monoteísta basada en la monarquía divina.

La exégesis que despliega en *Leyes particulares I* es tanto un ejemplo capital del procedimiento mediante el cual el filósofo pone la Escritura al servicio de su propia metodología, como también una forma de ofrecer sentido universal a las expresiones mosaicas. Al orientar el método alegórico hacia la búsqueda ininterrumpida de las verdades permanentes del Pentateuco, compone una estructura hermenéutica particular, una manera de observar las modalidades metafísicas asimiladas de su contacto continuo con los desarrollados instrumentos de la filosofía judeohelenista. Así, siguiendo la preceptiva de la ley mosaica, Filón llega a resultados de suma trascendencia. La interpretación de los mandamientos que legislan sobre el Dios único y la

exclusividad de su culto, es una declaración absoluta de la unicidad divina y la afirmación de su presencia y providencia universales en el mundo.

VI. Bibliografía citada

Alesso, M. (2011), “Qué son las potencias del alma en los textos de Filón”, en *Circe*, 15/2, 11-26.

Alesso, M. (introd., trad. y notas) (2009), “Alegoría de las leyes III”, En J. P. Martín. (Ed.), *Obras Completas de Filón de Alejandría*, Vol. 1 (pp. 231-301), Madrid, España: Trotta.

Barraclough, R. (1984), “Philo’s Politics. Roman Rule and Hellenistic Judaism”, en *ANRW*, II, 21, 1, 417-553.

Belkin, S. (1940), *Philo and the Oral Law. The Philonic Interpretation of Biblical Law in Relation to the Palestinian Halakah*, Cambridge (Massachussets), Estados Unidos: Harvard University Press.

Birnbaum, E. ([1996] 2007), *The place of Judaism in Philo’s Thought. Israel, Jews and Proselytes*, Atlanta, Estados Unidos: Scholars Press.

Boeri, M. y Salles, R. (2012), *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética. Traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos*, Sankt Agustín: Academia Verlag (= BS).

Borgen, P. (1998), “Proselytes, Conquest, and Mission”, en P. Borgen *et al.* (Ed.), *Recruitment, Conquest, and Conflict. Strategies in Judaism, Early Christianity, and the Greco-Roman World* (pp. 57-77), Atlanta, Estados Unidos: Scholars Press.

Calabi, F. (2008), *God's Acting, Man's Acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Leiden, Países Bajos -Boston, Estados Unidos: Brill.

Calabi, F. (2015), "Il potere regale di Dio e le sue crepe in Filone di Alessandria", en F. Calabi, O. Munnich, G. Reydamas-Schils, E. Vimercati. (Eds.), *Pouvoir et Puissances chez Philon d'Alexandrie* (pp. 97-110), Turnhout, Bélgica: Brepols.

Cohn, L., Wendland, P. y Reiter, S. (eds.) ([11896-1915] 1962), *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, Vols. I-VII. Berlin, Alemania: De Gruyter.

Colson, F. H. (introd., trad. y notas) ([11937] 1998), *Philo*, Vol. VII. Cambridge (Massachusetts), Estados Unidos-London, Inglaterra: Harvard University Press.

Daniel, S. (Introd., trad. y notas) (1975), *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie. Vol. 24. De Specialibus Legibus I et II*, Paris, Francia: Éditions du Cerf.

Dawson, D. (1992), *Allegorical Redadders and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Oxford, Inglaterra: University of California Press.

Goodenough, E. R. (1962), *An introduction to Philo Judaeus*, Oxford, Reino Unido: Blackwell.

Hadas Lebel, M. (2012), *Philo of Alexandria. A thinker in the Jewish diaspora*, Leiden, Países Bajos-Boston, Estados Unidos: Brill.

Kadosh, D. (2007), "Decalogue", en F. Skolnik y M. Berenbaum. (Eds.), *Encyclopaedia Judaica* (pp. 520-526), Farmington Hills, Estados Unidos: Keter.

Laporte, J. (1972), *La doctrine eucharistique chez Philon d'Alexandrie*, Paris, Francia: Beauchesne.

Lluch Baixauli, M. (1997), “El tratado de Filón sobre el Decálogo”, en *Scripta Theologica*, 29/2, 415-441.

Long, A. A. (1997), “Allegory in Philo and Etymology in Stoicism: a plea for drawing distinctions”, en *The Studia Philonica Annual*, 9, 198-210.

Martín, J. P. (1993), “Metáfora y metonimia para nombrar a Dios. Otra lectura de Filón”, en *Epimeleia*, 2, 153-168.

Martín, J. P. (2009). “Introducción general”, en J. P. Martín. (Ed.), *Obras Completas de Filón de Alejandría*, Vol. 1 (pp. 9-91), Madrid, España: Trotta.

Martín, J. P. (2010), “Sobre el Mundo de Pseudo Aristóteles”, en *Circe*, 14, 2, 197-214.

Meyers, C. (2005), *Exodus*, Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.

Morris, J. (1987), “The jewish philosopher Philo”, en Schürer, E. et al., *The History of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B.C. - A.D. 135)*, Vol. III. 2 (pp. 809-889), Edinburgh, Reino Unido: T & T Clark.

Munnich, O. (2015), “Les puissances divines dans les Lois spéciales de Philon d'Alexandrie”, en F. Calabi, O. Munnich, G. Reydam-Schils, E. Vimercati. (Eds.), *Pouvoir et Puissances chez Philon d'Alexandrie* (pp. 219-243), Turnhout, Bélgica: Brepols.

Nikiprowetzky, V. (1967), “Le spiritualisation des sacrifices et le culte sacrificiel au temple de Jérusalem chez Philon d’Alexandrie”, en *Semitica*, 17, 97-116.

Royse, J. R. (2009), “The Works of Philo”, en Kamesar, A. (Ed.), *The Cambridge Companion to Philo* (pp. 32-64), Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.

Runia, D. (1986), *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden, Países Bajos: Brill.

Runia, D. (2002), “The Beginnings of the End: Philo of Alexandria and Hellenistic Theology”, en Frede, D. y A. Laks (Eds.), *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, Leiden, Países Bajos: Brill.

Termini, C. (2000), *Le potenze di Dio: Studio su dunamis in Filone di Alessandria*, Roma, Italia: Institutum Patristicum Agustinianum.

Von Arnim, J. (ed.) (1964), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Vols. I-IV, Stuttgart: Teubner (= SVF).

Wolfson, H. (1962), *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, 2 vols. Cambridge, Reino Unido: Harvard University Press (1947).



El presente volumen reúne las actas del Coloquio Internacional sobre Nuevo Realismo llevado a cabo el 15 de septiembre de 2017 en la Universidad de Flores. El encuentro contó con la presencia del filósofo italiano Maurizio Ferraris (Universidad de Turín) como orador principal, a quien se lo distinguió con un Doctorado Honoris Causa. También hubo disertaciones a cargo de José Luis Jerez (UFLO - UNAM - LabOnt); Héctor Monteserín (UFLO - UNCo); Alberto Roldán (ISEDET - UNQ); Lidia Raquel Miranda (CONICET - IDEAE - FCH - UNLPam); Helga Lell (CONICET - CICJ.FCEyJ - UNLPam); Paola Druille (CONICET - IDEAE - UNLam) e Ignacio de Marinis (UCSF - CONICET).