



Tópicos (México)

ISSN: 0188-6649

Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía

Ortiz Santana, Fernando E.
Análisis y crítica del “realismo mínimo” de Maurizio Ferraris
Tópicos (México), núm. 60, 2021, -Junio, pp. 153-174
Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía

DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v0i60.1123>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323066356005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

<http://doi.org/10.21555/top.v0i60.1123>

Analysis and Critique of Maurizio Ferraris's “Minimal Realism”

Análisis y crítica del “realismo mínimo” de Maurizio Ferraris

Fernando E. Ortiz Santana

Universidad de Monterrey

México

fernando.ortizs@udem.edu

<https://orcid.org/0000-0002-5144-2023>

Recibido: 21 – 11 – 2018.

Aceptado: 11 – 02 – 2019.

Publicado en línea: 28 – 10 – 2020.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

This paper analyzes Maurizio Ferraris's "minimal realism" with the aim of showing that his criticisms of correlationism and constructivism are not convincing. Ferraris preserves both a substantivist vision of the objects of knowledge and a substantial difference between sensible things and concepts. These two issues prevent his *Manifesto of New Realism* from being considered the founding moment of the "new realism." The paper concludes with a reflection on those aspects that should be considered and avoided when proposing a philosophical realism.

Keywords: minimal realism; Maurizio Ferraris; correlationism; constructivism.

Resumen

Este artículo analiza el realismo mínimo de Maurizio Ferraris con el objetivo de mostrar que sus críticas al correlacionismo y al constructivismo no son convincentes. Ferraris conserva tanto una visión sustantivista de los objetos de conocimiento como una diferencia substancial entre cosas sensibles y conceptos. Estas dos cuestiones impiden que su *Manifiesto del nuevo realismo* pueda ser considerado como el momento fundacional del "nuevo realismo". El artículo concluye con una reflexión sobre aquellos aspectos que deberían considerarse y evitarse al momento de proponer un realismo filosófico.

Palabras clave: realismo mínimo; Maurizio Ferraris; correlacionismo; constructivismo.

Introducción

En este texto expondré, en primer lugar (*I. Elementos constitutivos del “realismo mínimo” de M. Ferraris*), el “realismo mínimo” (en adelante RM) del filósofo italiano Maurizio Ferraris, presente en su *Manifiesto del nuevo realismo*; esta sección es una breve exposición de los aspectos más importantes del RM con el objetivo de que el lector entre en contexto. En segundo lugar (*II. Análisis del “realismo mínimo” de M. Ferraris*), analizaré críticamente sus elementos con el objetivo de señalar que su crítica al correlacionismo y al constructivismo (en adelante CC) no es lo suficientemente profunda, ya que conserva tanto una visión sustantivista de los objetos de conocimiento como una diferencia substancial entre cosas sensibles y conceptos, cuestiones que le impiden a su *Manifiesto* ser considerado como el momento fundacional del “nuevo realismo”. Esta sección concluye afirmando que la posición de Ferraris no es propiamente innovadora, sino sólo performativa. Finalmente (*III. Conclusión. requisitos para la constitución del realismo*), intentaré generar, en términos generales, una “plataforma” sobre la cual debería constituirse el realismo; esa “plataforma”, como diré, debe contener tanto 1) las características que se deben evitar al momento de afirmar un realismo filosófico, como 2) el horizonte en el cual el realismo podría desarrollarse como algo más que una teoría.

Antes de comenzar con la exposición tengo que señalar que uno de los problemas centrales para Ferraris es encontrar la frontera entre el CC y el RM, por lo cual explicaré qué es el primero. El origen está en la vía que va de Descartes a Kant. Se parte del hecho evidentísimo de que los sentidos nos engañan, de que la experiencia sensible no es fuente confiable y última de conocimientos y de que por ello es necesario “ascender” en el orden de las potencias para alcanzar el “verdadero conocimiento”. ¿Qué es eso? Aquello que por principio *está dado* para un sujeto. ¿Qué es lo que está dado? *La ineludible correlación entre sujeto y objeto*. Con esto el CC trata de evadir dos problemáticas antiguas: el problema del “mundo externo” (en adelante PME) y el problema de la “comunicación de sustancias” (en adelante PCS). El primero dice que hay algo externo al sujeto, con sus propias leyes, propiedades y modo de ser, contradistinto a un “mundo interno”, el sujeto mismo, que tiene un modo de ser propio. El segundo dice que hay cosas cuyo modo de ser es “ser-sensibles” (como un árbol, una piedra, el cuerpo) y

cosas cuyo modo de ser es “ser-inteligibles” (las ideas, los conceptos, el alma). Substancialmente distintas, sin embargo, se relacionan. ¿Cómo es posible que una substancia sensible se relacione con una inteligible? Esta es la pregunta que dirige el PCS, pero que nunca obtuvo una respuesta satisfactoria y mucho menos definitiva.¹

El CC es, pues, producto de la necesidad de modificar el esquema de conocimiento que toma a la verdad como adecuación para instituir uno distinto, uno que asume que la única referencia objetiva es la *estructura universal del sujeto* (en adelante EUS). ¿Qué es esto? Si entendemos por “universal” *aquello que tienen en común todos los sujetos de una misma especie*, entonces tanto el hacer como el conocer están objetivamente asegurados por esa estructura. De allí el siguiente paso es conceder que el conocimiento no es —permítaseme la expresión— “descubrir los secretos de la naturaleza”, sino comprender cómo sujeto y objeto construyen el mundo y qué pone cada uno.

Sobre ese paradigma se apoya el constructivismo (que es el rendimiento epistemológico del correlacionismo). Si, efectivamente, la EUS es referencia objetiva y única para alcanzar un conocimiento igualmente universal y verdadero, los instrumentos y productos del conocimiento los encontramos en él y no en lo exterior a él. Si se descarta lo externo, lo dado por los sentidos, lo único que nos queda son los conceptos *a priori*, conceptos que estarán *sobreentendidos* en toda relación cognitiva de ese sujeto; por ello, finalmente, todo conocimiento es correlativo.

La intención de Ferraris es, como decía antes, encontrar la frontera entre el CC y el RM, lo cual significa no rechazar el CC, sino reestructurarlo de tal modo que no entre en conflicto con el realismo y así alcanzar un “tratado de paz perpetua” entre ellos. Pues bien, mi

¹ El PCS es casi tan viejo como la filosofía misma: inicia desde Parménides (KR 291-293), Platón (*Fedón*, 65e6-67b5) y Aristóteles (*Met.* XII, 6, 1071b3-21), pasa por san Agustín (*De academicis*, III, 17, 37) y santo Tomás de Aquino (*Quaestiones disputatae de veritate*, a. 1, resp.) y llega hasta Descartes (AT, VII, pp. 27-28 y 169-170), Locke (I.1.1-4, pp. 17-18), y muchos otros que, como decía, tratan de evadir tanto el PME como el PCS. En términos simples, el PCS divide todo lo que hay en dos ámbitos, 1) inteligible y 2) sensible, y trata de encontrar la forma en que éstos se relacionan ontológica y epistemológicamente; el CC, en cambio, parte de la asunción de que el mundo externo no es independiente, sino que está ordenado por principio a un sujeto cognoscente.

intención, repito, es discutir si Ferraris logra o no establecer esa frontera, y con ello el “tratado” que fundaría el “Nuevo Realismo”. Pasemos a la parte expositiva.

I. Elementos constitutivos del “realismo mínimo” de M. Ferraris

El RM de Ferraris se alza primeramente desde una diferencia de alcance de los esquemas conceptuales en nuestro conocimiento del mundo. Nos dice: “Lo que el realista se pregunta es hasta dónde tiene validez la acción de los esquemas conceptuales, y es aquí donde se manifiesta el conflicto entre realistas y postmodernistas” (Ferraris, 2012, p. 75). Los recursos para reconocer los límites de acción de los esquemas conceptuales son las falacias de la discursividad postmoderna: la “falacia del ser-saber”, la “falacia del acertar-aceptar” y la “falacia del saber-poder”. Es menester entenderlas para encontrar la frontera entre el RM y el CC.

La primera consiste en lo siguiente:

[...] en el momento [en] que asumimos que los esquemas conceptuales tienen un valor constitutivo con respecto a cualquier tipo de experiencia, entonces, con un paso sucesivo, podremos aseverar que tienen un valor constitutivo con respecto a [toda] la realidad (por lo menos si, kantianamente, asumimos que hay una realidad fenoménica del mundo que coincide con la experiencia que tenemos de ella). A este punto, con una plena realización de la falacia del ser-saber, lo que hay resulta determinado por lo que sabemos de éste (Ferraris, 2012, p. 35).

La segunda consiste en aceptar “[el] dogma que equipara el acertar con la realidad con su aceptación sin más” (pp. 63-64). Ferraris dice:

Recordemos la objeción según la cual el único contenido del realismo sería afirmar la existencia de la realidad. Una variante ético-política de la misma consiste en sostener que el realismo conlleva la aceptación del estado de cosas existente, [...] que he llamado ‘falacia del acertar-aceptar’ (Ferraris, 2012, p. 63).

La tercera consiste en lo siguiente: “Si el Iluminismo relacionaba el saber con la emancipación, en la postmodernidad ha prevalecido la

visión nietzscheana según la cual el saber es un instrumento de dominio y una manifestación de la voluntad de poder” (p. 91). Ahora bien, eso no quiere decir que la crítica del RM sobre el CC se haga por una vía lógica-discursiva; tanto establecer los límites de los esquemas conceptuales como señalar los recursos utilizados para tal propósito son apenas el diagnóstico que servirá como plataforma del nuevo realismo.

Pues bien, una vez establecidos los límites y los recursos es menester preguntar ¿en qué consiste el RM? Según lo que el propio filósofo italiano dice en su *Manifiesto*, en tres cosas: *Ontología*, *Crítica* e *Iluminismo* (p. 28). La *Ontología*, nos dice, “[...] significa simplemente que el mundo tiene sus leyes, y las hace respetar, no siendo la dócil colonia sobre la que se ejercita la acción constructiva de los esquemas conceptuales” (p. 29). La *Crítica*, por su parte, implica “[...] la posibilidad de criticar (con tal que quiera) y de transformar (con tal que pueda), con la fuerza del mismo motivo banal por el cual el diagnóstico es la premisa de la terapia” (p. 29). Por último, el *Iluminismo* es “[...] el ‘osar saber’, marcando ‘la salida del hombre de un estado de minoría imputable a él mismo’. Esto requiere una confianza en la humanidad” (p. 31). Pero esto es apenas la mitad de la respuesta; todavía falta desarrollar *in extenso* sus elementos para encontrar, no sus rendimientos, sino sus premisas.

En primer lugar, la *Ontología* es la respuesta al constructivismo en el siguiente sentido:

[...] *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 equivalgan, y que, aún más, entre ontología y epistemología existen numerosas diferencias esenciales a las que los construccionistas no prestan atención*” (Ferraris, 2012, p. 31).

¿Cuáles son esas diferencias? Manifiestamente tres: *inenmendabilidad*, *mundo externo* y *experiencia*. La *inenmendabilidad* se define así:

[...] *el hecho [de] que lo que está frente a nosotros no puede ser corregido o transformado a través del mero recurso a esquemas conceptuales, al revés de lo que ocurre en la hipótesis del construccionismo [...]* (Ferraris, 2012, p. 49).

Puedo saber o no saber que el agua es H₂O, me mojaré de todas maneras, y no podré secarme sólo con el pensamiento de que el hidrógeno y el oxígeno en cuanto tales no son mojados [...]. La inenmendabilidad nos señala, en efecto, la existencia de un mundo externo no respecto a nuestro cuerpo (que es parte del mundo externo), sino respecto de nuestra mente, y más exactamente, respecto de los esquemas conceptuales con los que tratamos de explicar e interpretar al mundo. Como se ha visto [...], la inenmendabilidad se manifiesta esencialmente como un fenómeno de resistencia y de contraste (Ferraris, 2012, pp. 48-49).

El *Mundo externo*, por su parte, “[...] es externo a los esquemas conceptuales, y desde este punto de vista encuentra en la inenmendabilidad de la percepción su propio paradigma” (Ferraris, 2012, p. 53). Y para comprender qué significa que sea externo a los esquemas conceptuales, hay que revisar tres cuestiones: 1) la autonomía de la estética respecto de la lógica, 2) la antinomia de la estética respecto de la lógica, y 3) la autonomía del mundo con respecto a nuestros esquemas conceptuales y aparatos perceptivos. Con respecto a la primera, ésta implica:

[...] la independencia de la percepción de los esquemas conceptuales o, en positivo, la existencia de contenidos no conceptuales. Estos contenidos se manifiestan justamente en la insatisfacción tradicional respecto de la percepción, considerada como fuente necesaria y, al mismo tiempo, inatendible de conocimientos (Ferraris, 2012, p. 54).

En cuanto a la segunda:

[...] la apelación a la sensibilidad se revela antitética con relación al sensualismo: si el sensualista valora los sentidos desde el punto de vista epistemológico (en tanto instrumentos cognoscitivos), yo los aprecio desde el punto de vista ontológico, por la resistencia que oponen a nuestros esquemas conceptuales. Es desde esta antinomia que surge la autonomía del mundo y su

trascendencia respecto del pensamiento (Ferraris, 2012, pp. 54-55).

Por último, la tercera se debe entender de la siguiente manera: “La realidad posee un nexo estructural (y estructurado) que no sólo se resiste a los esquemas conceptuales y a los órganos de la percepción (en esta resistencia radica la inenmendabilidad), sino que los precede” (p. 55). La *Experiencia*, finalmente, se diferencia de la ciencia porque 1) si la ciencia necesita siempre del *lenguaje*, la experiencia no (cfr. p. 56), porque 2) si la ciencia tiene una intrínseca *historicidad*, la experiencia carece de ella (cfr. p. 57), y porque 3) si la ciencia es una *actividad libre*, es decir, *deliberada*, la experiencia no tiene tal estructura (cfr. p. 57).

En segundo lugar, la *Crítica* es la respuesta al conformismo en el sentido de que “Para el realista [...] está abierta la posibilidad de criticar (con tal que quiera) y de transformar (con tal que pueda), con la fuerza del mismo motivo banal por el cual el diagnóstico es la premisa de la terapia” (p. 30). ¿Pero crítica sobre qué? Sobre la *banalización* y la *deconstrucción*. La primera consiste en que no es posible indicar el punto de discontinuidad entre las percepciones y los hechos (cfr. pp. 70-71), lo que tiene como resultado que tanto los hechos del mundo físico como los del mundo histórico tienen un componente de *inenmendabilidad* e *irrevocabilidad* no susceptible de interpretación y sobre el cual, en todo caso, se ejerce esta última (cfr. p. 71). La segunda consiste en que se debe llevar a cabo un ejercicio que no tenga como objetivo concluir que toda la realidad (*objetos-naturales*, *objetos-sociales*, *objetos-ideales*) está socialmente construida (cfr. p. 74), sino que ayude a comprender qué objetos están contruidos y cuáles no (cfr. p. 73). Por tal razón, es mejor llamar a este ejercicio *reconstrucción*, el cual —según Ferraris— conforma el núcleo positivo del RM. Sus elementos son: a) a partir de la distinción entre ontología y epistemología, salvaguardar “[...] la colisión entre los objetos y el conocimiento que tenemos de ellos, cuestión que empieza con la filosofía trascendental y culmina con la postmodernidad” (p. 82), y b) a partir de la distinción entre objetos naturales y objetos sociales, “[...] la reconstrucción es un elemento decisivo para superar la falacia del acertar-aceptar, y para hacer de la realidad social un terreno concreto de análisis de transformación” (p. 82).

En tercer lugar, el *Iluminismo* es la respuesta a la visión nietzscheana y después postmoderna de que el saber es un instrumento de dominio, pero lejos de aceptar ingenuamente que la producción y utilización del

conocimiento es desinteresada, propone conservar una idea firme de la propuesta iluminista del saber como emancipación y, al mismo tiempo, adoptar moderadamente la falacia saber-poder (cfr. p. 93). Finalmente, nos dice: “He aquí la importancia del saber: la corrección, siempre posible y obligada, del ‘madero torcido de la Humanidad’, no resignarse a ser ‘menores de edad’, a pesar de lo cómodo que resulta serlo, como escribía Kant” (p. 117).

En esto consiste el RM de Ferraris, el cual, a diferencia de los realismos clásicos, no intenta reducir la explicación de nuestro conocimiento del mundo a un solo principio, antes bien se desarrolla como “programa”, y eso quizá es lo más interesante de la propuesta. ¿Cuál es, entonces, la frontera ente el RM y el CC? La “reconstrucción” de los límites de los esquemas conceptuales. Ferraris no rechaza el CC *per se*, sino los excesos de sus principios y los derivados de su utilización. Si llevamos a cabo ese “programa de reconstrucción”, encontraremos por fin el equilibrio o “tratado de paz perpetua” entre el RM y el CC (cfr. p. 34). “Reconstrucción”, como ya había señalado, es el núcleo positivo del realismo y responde a la necesidad de salvaguardar la colisión entre los objetos y el conocimiento que tenemos de ellos; ello resulta en que haya “un meollo inenmendable del ser y de la experiencia” que deja entonces al saber en una posición constructivista, deliberada y emancipadora. Además, la “reconstrucción” tiene como objetivo “hacer de la realidad social un terreno concreto de análisis de transformación” (p. 82), lo que tendrá como rendimiento que la epistemología tenga una función *constatativa* con respecto a los objetos naturales y una función *constitutiva* con respecto a los objetos sociales. Esta última, porque conlleva un elemento productivo, debe considerarse como *performativa*. Finalmente, en lo que concierne a lo mental, afirma el filósofo italiano que “no puede surgir si no se le sumerge en un baño social”, y como complemento está “la enorme categoría de los objetos sociales que no podrían existir si no hubiese sujetos que piensan que existen” (p. 87). La conclusión de estas propuestas nos da, finalmente, el ideario del RM:

El resultado de la reconstrucción es [...] un “tratado de paz perpetua” entre las intuiciones construccionistas y las realistas. Se trata simplemente de asignarles a cada una su esfera de competencia: 1. Los objetos naturales son independientes de la epistemología y hacen verdaderas a las ciencias naturales. 2. La experiencia

es independiente de la ciencia. 3. Los objetos sociales son dependientes de la epistemología, sin ser por esto subjetivos. 4. Que “las intuiciones sin conceptos son ciegas”, vale antes que todo para los objetos sociales (donde tiene un valor constructivo) y, en suborden, para el acercamiento epistemológico al mundo natural (donde tiene valor reconstructivo). 5. La intuición realista y la intuición construccionista tienen, por lo tanto, la misma legitimidad, en sus respectivos sectores de aplicación (Ferraris, 2012, p. 89).

Con esto termino la exposición de los elementos constitutivos del “realismo mínimo” de Maurizio Ferraris. A continuación expondré las razones por las cuales me parece que su propuesta no va lo suficientemente lejos en lo que respecta a la crítica del CC y que le hace falta rigurosidad en su visión por no darse cuenta de los elementos *sobreentendidos*.

II. Análisis del “realismo mínimo” de M. Ferraris

Hay que tener en cuenta que la crítica de Ferraris se desarrolla como “programa”, lo cual tendría que significar que no parece que le interese afirmar que, en última instancia, su RM es el fundamento de toda filosofía del porvenir. Eso, sin embargo, me parece que no hace que su “programa” sea no más que la fotografía, por usar sus propias palabras,² de una realidad que ciertamente se está desarrollando, pero que nunca llega a tocar. Comoquiera que sea, será visible sólo a través de la crítica.

En primer lugar, la estructura de su *Ontología (inenmendabilidad, mundo externo y experiencia)* no parece considerar las críticas que se han hecho a esos mismos temas no sólo por parte del CC sino también por los mismos realistas.³ La *inenmendabilidad* o resistencia y contraste de

² “Pero el *nuevo realismo* al que aludiremos aquí no es en absoluto una teoría mía, ni una dirección filosófica específica, ni una *koiné* de pensamiento, sino simplemente la fotografía (que sí considero realista) de un estado de cosas, como me parece que ha sido demostrado varias veces en el amplio debate de los últimos meses” (Ferraris, 2012, pp. ix-x).

³ Tótese, por ejemplo, el caso de Reinhardt Grossmann, quien, en *Ontología, Realismo y Empirismo* (2010), hace una crítica a varias tesis realistas a pesar de que él se considera realista. En otra fuente del mismo Grossmann (1992) éste da elementos críticos que debilitarían la noción de “inenmendabilidad” de Ferraris..

la realidad, según la define Ferraris, parece estar todavía henchida de correlacionismo, puesto que cuando nos dice: “el hecho que lo que está frente a nosotros no puede ser corregido o transformado a través del mero recurso a esquemas conceptuales” (Ferraris, 2012, p. 48) no se entiende sino a partir de asumir que lo real está frente o “de cara” a un sujeto (por más que esa cara sea resistente y contrastante). Además, la caracterización de la realidad como resistente y contrastante es únicamente negativa, y si bien también nos da elementos positivos, éstos no parecen resarcir la negatividad de su primera consideración.⁴ Al respecto Ferraris quizá no tendría objeción en tanto que no rechaza por completo el CC, sino el exceso en su uso y la falta de conciencia de sus límites. Donde sí parece asentar la crítica es en que de la *inenmendabilidad* no podemos deducir la existencia del mundo externo. El idealismo berkeleyano es un perfecto ejemplo de lo que decimos.⁵ Todavía más: la consideración de la realidad como exterioridad deja cabos sueltos; la definición de “mundo externo” como “externo a los esquemas conceptuales”, por ejemplo, toma como punto de referencia a éstos, es decir, toma su definición de otra cosa que sí mismo y que, por si fuera poco, está frente a él. Una definición tal no puede considerarse rigurosa en ningún sentido por cuanto falla en significar a lo definido por lo que le corresponde. Si, en efecto, el *ex-* de esa exterioridad se define por lo que se toma como centro (los esquemas conceptuales), no sólo se está admitiendo acríticamente que *lo externo* a los esquemas conceptuales es un mundo, sino que además no se dice bajo qué análisis se ha resuelto que eso exterior es *mundo*, y mucho menos qué *contenidos* (al parecer el cuerpo es uno de ellos) tiene ese mundo (cfr. p. 49). En este sentido, el “Programa” de Ferraris parece responder más a señalar las inconsistencias de las llamadas “falacias de la postmodernidad” que a asentar las bases para una teoría filosófica de corte realista. Además, el intento de Ferraris no es el de abrir un espacio para un realismo, sino *discursivamente* criticar al CC apelando a tesis realistas, lo cual constituye, propiamente, un *performance*. El *Manifiesto*

⁴ Para una consideración positiva de la realidad hay que dirigirnos más bien a la trilogía *Inteligencia sentiente* de Xavier Zubiri, es decir, *Inteligencia y realidad* (1998), *Inteligencia y logos* (1982) e *Inteligencia y razón* (2001a), así como a *Sobre la esencia* (1985) y *Sobre la realidad* (2001b).

⁵ Sobre todo si atendemos a lo que dice en *Principios del conocimiento humano* XIX: “La existencia de los cuerpos externos no aporta explicación alguna sobre el modo de producirse nuestras ideas”.

de Ferraris es, a mi parecer, un *performance discursivo* completamente adscrito al CC y con fines estéticos más que filosóficos.

Si tomamos en consideración los elementos que —según Ferraris— constituyen la exterioridad, podemos concluir que, a diferencia del CC, no es algo imposible de conocerse, sino en todo caso algo que se resiste y contrasta. El “realismo mínimo” de Ferraris, por ello, surge a partir de considerar a la exterioridad desde la ontología y no, como lo hacía el CC, desde la Epistemología, cuestión que parece sugerirle que tiene una estructura propia y que es anterior a los esquemas conceptuales (y aún de nuestra percepción). Pero ¿cómo podría ser lo externo al sujeto algo estructurado y primero? Nos diría: pues precisamente porque la consideración de la exterioridad parte de la diferenciación entre ontología y epistemología cuando por la segunda entendemos “esquemas conceptuales”. Así, aquélla sería el fondo resistente, primero y de contrastación de lo que, por vía analítica, se considera “centro”. El problema, repito, es que, entonces, esa exterioridad ya no sería “sí misma”, esto es, no sería “aquello que no puede expresarse con palabras o conceptos” (según la definición común del término), sino aquello estructurado, primero y contrastante que sirve como plataforma de los esquemas conceptuales con fines reconstructivos, estéticos (*performativos*) y emancipadores. Por ello, mi conclusión es que al final del “programa” de Ferraris nos encontramos con un *performance realista*, pero no con un realismo. Diría, todavía mejor, que lo que propone el filósofo italiano es una *ontología performativa*, pero no un “nuevo realismo”.

Además, la apelación al *Iluminismo* no parece ser distinta en propósito al constructivismo, en el sentido de que coinciden en que el conocimiento es *enmendable*, *revocable* y *emancipador*. A diferencia de los hechos, cuya índole se limita por su inenmendabilidad, irrevocabilidad y positividad, el conocimiento no sólo se puede corregir, sino que justamente su corrección es idéntica a su emancipación. Cuando corregimos (o revocamos) un concepto, ¿no es eso emancipar al concepto de su antiguo significado? Y si eso lo llevamos a los seres humanos, ¿no es eso lo que hacemos todos los días cuando llevamos a cabo el *performance* del pensar? ¿No constituye la crítica discursiva de las falacias de la postmodernidad un *performance* del pensar y, por lo tanto, debe considerarse ya emancipador? Pero si el *performance* crítico se considera, por ello mismo, conocimiento, ¿no estamos aceptando completamente el núcleo del CC y, por consiguiente, convirtiéndonos en sus seguidores más que en sus críticos?

Quizá todavía el “realismo mínimo” puede sortear esta crítica, puesto que no rechaza por completo las falacias de la postmodernidad, sino su exceso. Pero en cuanto a los “hechos”, ¿qué vamos a decir? Porque la consideración que Ferraris tiene de ellos no sólo entra completamente en lo que llamamos “positivismo”, a veces parece que cae en el realismo ingenuo. Cuando nos dice, por ejemplo:

Tómese [...] el caso de los dinosaurios: existieron hace millones de años, después desaparecieron y quedan los fósiles. Es una prueba evidente del hecho que hubo formas de vida organizada que se desarrollan de manera completamente independientes de nuestro lenguaje, de nuestro saber y de nuestros esquemas conceptuales. O también, si queremos, manifestación de una ontología que precede en millones de años a toda posible epistemología. Ahora, también en ámbitos que dependen de los esquemas conceptuales, como por ejemplo, los eventos históricos, tenemos que ver con la clara manifestación de inenmendabilidad, de la irrevocabilidad de los eventos pasados sobre los cuales se construyen, por parte de los historiadores, las interpretaciones. Por ejemplo, es un hecho que en 1813, en Leipzig, el contingente sajón abandonó a Napoleón y se pasó al lado de los austriacos, prusianos, rusos y suecos; es un evento que puede ser evaluado de varios modos, pero de todas maneras es un hecho, y quien pretendiese decir que no tuvo lugar, no daría una mejor interpretación de lo acontecido, simplemente diría una cosa falsa. Tomar razón del hecho que existieron los dinosaurios y que en Leipzig los sajones cambiaron de alianza, difícilmente puede ser considerado como una actitud acrítica con respecto a lo real. Es una actitud neutra, que hay que presuponer, de todas maneras, a cualquier crítica. La pregunta si los sajones hicieron bien o no al cambiar alianza es, por ejemplo, una interrogación legítima, pero ella sólo se puede hacer en la medida en que los sajones cambiaron efectivamente de aliados (Ferraris, 2012, pp. 69-70).

Es interesante que no le preocupe caer en un positivismo declarado, al cual se le podría criticar desde la Escuela de la sospecha. Considerar los eventos pasados como “hechos” es una posición difícil de sostener, todavía más cuando se pretende no caer en revisionismos. ¿Cuál es la crítica que se le aplica al positivismo clásico y que podría afectar al mismo “realismo mínimo” de Ferraris? Aquella contra la concepción de que hay “hechos puros”; Nietzsche, Marx y Freud tienen algo que decir sobre eso.⁶ En la sección *¿Positivismo?* de su *Manifiesto* (cfr. pp. 59-61), Ferraris hace una defensa de su postura frente a las posibles críticas; sin embargo, y de manera sorpresiva, no menciona en absoluto el problema que estamos señalando (su aceptación de una “pureza” en los hechos). Su única crítica hacia el positivismo clásico es que rechaza que la ciencia posea todas las verdades, aun las filosóficas (cfr. pp. 59-60) y, ya que es consecuente con su crítica, no puede decirse que haga una defensa de la “omnitud” de la ciencia y por lo tanto que sea él mismo positivista. Por si fuera poco, concede que aceptar “hechos” no es acrítico, sino una “actitud neutra”, lo cual se alinea perfectamente con el ideal positivista y juega en su contra en la medida en que declara en la sección *La falacia del*

⁶ Nietzsche, por ejemplo, en el aforismo 7 [60] “Contra el positivismo”, recogido en sus *Fragmentos póstumos* (2006): “Contra el positivismo, que se queda en el fenómeno ‘sólo hay hechos’, yo diría, no, precisamente no hay hechos, sólo interpretaciones. No podemos constatar ningún *factum* ‘en sí’: quizás sea un absurdo querer algo así”. Marx, por lo que afirma en la primera tesis sobre Feuerbach: “El defecto capital de todo el materialismo precedente (comprendido el de Feuerbach) es que el objeto, la realidad efectiva, sensibilidad, sólo se capta bajo la forma del objeto o de la intuición; pero no como actividad sensible humana, como práctica; no subjetivamente” (2015, p. 14). Freud, en fin, por lo que dice en la segunda parte de *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci* (1910): “La historiografía, que había empezado por registrar al paso las vivencias del presente, arrojó la mirada también hacia atrás, hacia el pasado, recogió tradiciones y sagas, interpretó los relictos de antiguas épocas en los usos y costumbres, y creó de esa manera una historia de la prehistoria. Era inevitable que esta última fuera más una expresión de las opiniones y deseos del presente que una copia del pasado, pues muchas cosas se eliminaron de la memoria del pueblo, otras se desfiguraron, numerosas huellas del pasado fueron objeto de un malentendido al interpretárselas en el sentido del presente, y además la historia no se escribía por los motivos de un objetivo apetito de saber, sino porque uno quería influir sobre sus contemporáneos, animarlos, edificarlos o ponerles delante un espejo” (2007, p. 78).

acertar-aceptar que “[...] el realismo, como lo propongo, es una doctrina crítica en dos sentidos. En el sentido kantiano del juzgar qué cosa es real y qué cosa no lo es, y en el marxista, de transformar lo que no es justo” (p. 63), pues ello resulta indefectiblemente en una contradicción performativa: ¿cómo es posible tener al mismo tiempo una actitud neutra y una crítica? Alguien podría decir que Ferraris ve esta problemática y por ello señala: “Es una actitud neutra, que hay que presuponer, de todas maneras, a cualquier crítica” (p. 70). Sin embargo, ¿no es eso poner una actitud positivista como condición de posibilidad de la actitud realista? Todavía más: si hacemos caso a Popper, esa “actitud neutra” es ya una actitud valorativa,⁷ lo cual resulta en una paradoja.

Además, en lo que respecta al “núcleo positivo del Realismo”, hay que establecer que afirmar la existencia de “objetos naturales” no valida *per se* a la ciencias naturales. Antes de poder hacer una aseveración de tal calibre es menester aclarar lo que tienen de naturales esos objetos más allá de que tengan como propiedad ser inenmendables y por lo tanto no ser objeto propio ni adecuado de la epistemología. Pero eso Ferraris nunca lo hace. Además, su separación entre “objetos naturales” y “objetos sociales” parece ser arbitraria en tanto se les denomina así por su término y no por su principio. Puede ser que la definición de los segundos sea más o menos clara (cfr. p. 78), pero la definición de los primeros es controversial, por decir lo menos: “[...] los objetos naturales [son los] que existen en el espacio y en el tiempo, independientes de los sujetos” (p. 74). De hecho, si comprendemos aquella cita a la par de esta otra, es muy difícil no acusar a Ferraris de realista ingenuo:

Pero la cosa más importante, para filósofos y no filósofos, es no confundir los objetos naturales, como el Monte Blanco o un huracán (que existen sea que haya hombres y sus interpretaciones, sea que no los haya) con los objetos sociales, como las promesas, las apuestas y los

⁷ “De manera, pues, que hay que ser conscientes no sólo de que no hay, en la práctica, científico alguno al que la objetividad y la neutralidad valorativa le resulten alcanzables, sino de que incluso la objetividad y la neutralidad valorativa constituyen en sí *valores*. Y como la neutralidad valorativa es en sí misma un valor, la exigencia de una total ausencia de valores, de una completa neutralidad valorativa viene a resultar paradójica” (Popper, 1973, p. 112).

matrimonios, que existen sólo si hay hombres provistos de ciertos esquemas conceptuales (Ferraris, 2012, p. 77).

Por si fuera poco, la crítica de Ferraris no parecen llegar al fundamento del CC; su incapacidad de elaborar una crítica profunda no se explica tan sólo por aceptar parcialmente sus tesis, sino por una falla en el modo mismo de comprenderlo. El CC se legitima a partir de que confunde los “modos de acceder” con los “modos de ser”, y eso es a lo que debe dirigirse la crítica. Me explico. Cuando se habla de lo “sensible” y el “sentir”, lo “inteligible” y la “intelección”, ¿de qué estamos hablando? La respuesta inmediata es que hablamos de “modos de ser”, ¿pero es eso cierto? Decimos en filosofía que hay “cosas sensibles” y “cosas inteligibles”, y por extensión que hay un “mundo (o ser) sensible” y un “mundo (o ser) inteligible”, ¿pero cuál es el origen de tales términos? Porque si no lo sabemos, entonces estamos aceptando un dualismo generado quizá arbitrariamente. Por este motivo afirmo que el verdadero objetivo de una crítica de corte realista no consiste tan sólo en mostrar las insuficiencias del CC; necesita, además, conocer su origen, de tal manera que sea consciente de sus presupuestos y de los condicionamientos derivados del horizonte que lo alberga. El problema con la propuesta de Ferraris, repito, es que no llegan al fondo del problema, ya que no parece ser consciente de los principios que sostienen y legitiman al CC.

En primer lugar, el CC parte de la asunción de que la investigación sobre el fundamento de lo dado es irrelevante o imposible⁸ en

⁸ Quizá el mejor ejemplo de la primera postura es Locke, cuando tajantemente nos dice: “El designio. Siendo, pues, este mi propósito de investigar los orígenes, la certidumbre y el alcance del entendimiento humano, junto con los fundamentos y grados de las creencias, opiniones y asentimientos, no me meteré aquí en las consideraciones físicas de la mente, ni me ocuparé en examinar en qué puede consistir su esencia, o por qué mociones de nuestros espíritus o alteraciones de nuestros cuerpos llegamos a tener sensaciones en nuestros órganos, o ideas en nuestros entendimientos, ni tampoco, si en su formación, esas ideas, algunas o todas, dependen o no de la materia. Estas especulaciones, por más curiosas y entretenidas que sean, las dejaré a un lado como ajenas a los designios que ahora tengo” (I.1.2, p. 17). Un ejemplo de la segunda postura es Hume cuando comenta: “Con esto podemos descubrir la razón por la que ningún filósofo, que sea razonable y modesto, ha intentado mostrar la causa última de cualquier operación natural o exponer con claridad la acción de la fuerza que

comparación con aquélla que necesita comprender las condiciones de posibilidad de su conocimiento, y si bien esto lo tiene en cuenta Ferraris y lo hace objeto de crítica, se le escapa que el origen del CC es la imposibilidad de resolver el PCS por parte de los filósofos medievales, y su consecuente redefinición, resultado del antropocentrismo, como problema epistemológico, cuyos elementos son el “mundo interno” y el “mundo externo”. Ya que no pudieron resolver el PCS, la modernidad optó por *dislocarlo*, esto es, asumirlo en su horizonte mental. Esa asunción, más que acrítica, habría que decir que fue por impotencia. A tal asunción, y su posterior aceptación como fondo, le llamaré *dislocación*. *Dislocación* porque, repito, los modernos no resolvieron el PCS, tan sólo lo movieron de su lugar de origen, el problema del fundamento, y lo dejaron como fondo de otro que, precisamente por no poder resolver el anterior, concentró la atención de los filósofos: el problema del conocimiento. La *dislocación* del PCS es, entonces, haberlo sacado de su lugar como centro de la filosofía y dejarlo en el fondo.

Pues bien, la crítica de Ferraris, por ende, no debería agotarse en la proposición de una “reconstrucción”, sino que debería, a partir de *hacerse consciente* de lo que produjo tal *dislocación*, mostrar tanto el *espíritu de la época* como el *principio rector* del CC. Lo que quiero decir, en definitiva, es que el problema del CC no se puede entender, por un lado, si no se asume que hay un Dios creador, que es el *espíritu de la época*; y, por otro, si no se acepta 1) que en el término de la acción creadora

produce cualquier efecto singular en el universo. Se reconoce que el mayor esfuerzo de la razón humana consiste en reducir los principios productivos de los fenómenos naturales a una mayor simplicidad, y los muchos efectos particulares a unos pocos generales por medio de razonamientos apoyados en la analogía la experiencia y la observación. Pero, en lo que concierne a las causas de estas causas generales, vanamente intentaríamos su descubrimiento, ni podremos satisfacernos jamás con cualquier explicación de ellas. Estas fuentes y principios últimos están totalmente vedados a la curiosidad e investigación humanas.” (E 4-1, SB 30; Hume, 1988, p. 53). Pero la de Kant es, quizá, la más reconocida: “Si entendemos por noumeno una cosa, *en la medida en que no es objeto de nuestra intuición sensible*, pues hacemos abstracción de nuestro modo de intuición de ella; entonces esto es un noumeno en sentido *negativo*. Pero si entendemos por tal un *objeto* de una *intuición no sensible*, entonces suponemos una particular especie de intuición, a saber, la intelectual, que no es empero, la nuestra, y de la cual no podemos entender ni siquiera la posibilidad; y eso sería el noumeno en significado positivo” (B307).

hay una diferencia substancial, y 2) que “el modo de ser” de lo creado corresponde por principio a los “modos de acceder” que tiene el sujeto para el cual fue creado, que son los elementos que constituyen el *principio rector* de esa época. Es menester dirigir la crítica, por consiguiente, a la legitimidad del CC, en el sentido de ser producto de ese *espíritu de la época* y su *principio rector*.

¿Qué rendimientos tiene esta forma de la crítica? El más inmediato es considerar al CC como un problema sistémico, esto es, que depende de la asunción de otros problemas y no —como parece ser la postura de Ferraris— considerarlo como un asunto en solitario. No parece excesivo establecer que, cuando para desarrollar una crítica se comienza por tomar los problemas como aislados del *espíritu de la época* y su *principio rector*, dicha crítica está condenada a fracasar; y es que cuando la crítica asume una postura “sustantivadora”, que es precisamente lo que quiere resolver de su objeto, no tiene efectividad, o en todo caso su efectividad será únicamente estética (como dije antes). La crítica necesita ser consciente, por utilizar otros términos, de lo *sobreentendido* y de lo que se *asume* a la hora de considerar algo como problema; cuando lo hace —para ser consecuentes con el término utilizado anteriormente— hay que llamarla “des-sustantivadora”, esto es, debe tomar a los problemas como *tópicos*, como *respectivos a otros problemas*. Ferraris, en este sentido, *sobreentiende* (es decir, es guía de todo su “programa realista”) un esquema dualista entre el “mundo externo” y los “esquemas conceptuales”, y ése es justo el problema: que no ha justificado esa diferencia substancial, sino que apenas la ha afirmado desde una contraposición discursiva. Es así porque no distinguir entre “modos de ser” y “modos de acceder” lleva indefectiblemente a considerar a las cosas sensibles como “mundo externo” y a los esquemas conceptuales como “mundo interno”, generando con ello un dualismo exactamente igual al que se quiere superar.

Por último, el diagnóstico sobre la crítica elaborada por Ferraris es que asume una dualismo substancial que no ha justificado. Que ese dualismo no es sino el resultado del correlacionismo en el sentido de que se parte de la afirmación de que los esquemas conceptuales, con todo y que no pueden agotar al “mundo externo” por virtud de su inenmendabilidad, coinciden con lo externo a ellos, es indudable. Pero ése no es el problema, pues sigue estando presente como fondo; de lo que se trata es de ser críticos con él, y eso sólo puede hacerse si somos conscientes de que no hay demostración —y por lo tanto tampoco

justificación— de la existencia de una diferencia radical entre ontología y epistemología. Frente a ese horizonte no se puede sino dar un paso atrás y reconsiderar las condiciones de posibilidad de nuestro objeto de estudio, en el sentido de adoptar o renunciar a sus compromisos ontológicos y epistémicos.

En definitiva, el problema más serio del “realismo mínimo” de Ferraris —según mi consideración— es que la frontera entre su RM y el CC no está suficientemente consolidada, lo cual provoca que, en última instancia, su realismo sea, más bien, un realismo correlacionista, o como dije antes, una *ontología performativa*. Por esta razón no me parece que su *Manifiesto del nuevo realismo* sea el momento fundacional de una nueva corriente filosófica, sino apenas una “fotografía” del realismo, como señalé antes.

Con esto termino la sección de crítica; sólo queda plantear algunas alternativas de interpretación y reestructuración del realismo. Es lo que plantearé en las conclusiones.

III. Conclusión. requisitos para la constitución del realismo

He dejado en claro al principio que mi intención era discutir el “realismo mínimo” de Ferraris porque no parece llegar al fondo de la crítica del CC, cuestión que debería llevarse a cabo si, efectivamente, la intención es fundar un nuevo modo de hacer filosofía; como dije, eso sólo podrá lograrse si se comprende lo *sobreentendido* y lo *asumido* del CC. Por supuesto, tenemos que partir de lo que se ha propuesto como estructura de la crítica: una visión sistemática que contemple el objeto de estudio en respectividad con el *espíritu de la época* y su *principio rector*; para poder proponer una alternativa, no sólo se trata de incluir nuevos elementos, sino fundamentalmente de comenzar desde otro principio. Si, en efecto, nuestra intención es desarrollar una nueva corriente filosófica, sólo será posible si, primero, somos conscientes de los elementos *sobreentendidos* y *asumidos* de nuestro horizonte mental, y si, segundo, nos colocamos en un horizonte distinto del anterior.

He de declarar que por la misma naturaleza de este texto no puedo explicar cada uno de los problemas *in extenso*, por lo cual me disculpo con el lector por sólo poner, por así decirlo, los encabezados.

El primer paso para alcanzar una razonable plataforma para el realismo es, según mi perspectiva, *no sustantivar* los problemas, esto es, no aislarlos del *espíritu de la época* y su *principio rector*. En ese sentido, el realismo no puede hablar sino de *state of affairs* o “estados de cosas”,

es decir, privilegiar una visión sistémica de sus objetos de estudio. El beneficio que trae esta otra forma de aproximación es que son dejados atrás tanto el PME como el PCS; es así porque desde una visión sistémica de la realidad no hay lugar para una diferencia substancial, que es el asunto que sostiene a aquellos dos problemas.

El segundo paso, derivado del anterior: el realismo debe *hacerse consciente* de los elementos *sobreentendidos* en el CC, de tal modo que pueda distinguirse no sólo por sus alcances, sino sobre todo por sus principios. No se trata únicamente de lograr un “tratado de paz perpetua” —como quiere Ferraris—. Eso no ayuda al realismo a consolidarse y legitimarse como opción filosófica; lo único que alcanza con ello es no ser una “opción riesgosa” de la filosofía, es decir, su ejercicio y productos son plenamente estéticos. De lo que se trata es de reclamar el espacio que de manera ilegítima se le ha quitado al realismo, y la forma de hacerlo es mostrando que tiene un horizonte de desarrollo contradistinto al del CC. En este sentido, con *hacerse consciente* quiero decir que el realismo debe comenzar por reclamar un horizonte de desarrollo propio, donde no tenga que resolver los problemas del CC y, por ello, pueda ganar legitimidad científica y no sólo discursiva. El horizonte que le corresponde al realismo es el de una visión sistemática y estructural de todo lo que hay; eso quiere decir: sin diferencia substancial de ningún tipo, sin dualismos ontológicos y epistemológicos, y —tomando prestado un término de Xavier Zubiri— con conocimiento *progreidente* (cfr. Zubiri, 2006, pp. 122-123).

El tercer paso, por lo anterior, es la *no aceptación de la diferencia substancial* entre “mundo externo” y esquemas conceptuales, pues aceptarla implica la asunción del CC. Es así porque en el momento en que aceptamos que toda substancia está necesitada de ser intervenida por un sujeto en orden a aparecer en sus esquemas mentales (y de allí a *todo* sujeto), la proposición de cualquier realismo tendrá que hacerse aceptando de una u otra manera el CC. Que es lo que termina haciendo Ferraris. Insisto en que por ello se necesita instaurar otro horizonte, pues debe eliminarse la diferencia substancial en favor una visión sistemática y estructural de la realidad, constituida —como apenas dije— por “estados de cosas” y no por individuos. Los “estados de cosas” contienen a las substancias pero no se agotan en ello. Subsumidos los individuos, no hay necesidad tampoco de multiplicar “modos de ser”; en cambio, sólo habrá un solo “modo de ser” que contiene “estados de cosas”.

Finalmente, también es menester *deshacernos de la idea del “mundo externo”*. El modo de liberarse de la proposición del “mundo externo” es mostrando que se trata, en realidad, de una construcción histórica y correlacionista. Histórica, dado que “mundo externo” *en tanto que externo* es producto del horizonte que toma como principio que hay un Dios que creó todo lo que hay. Ese mismo Dios, se dice dentro de ese horizonte, dotó al hombre de un “mundo interno”, contradistinto al “mundo externo”. Correlacionista en tanto que, a pesar de ser contradistinto, conserva una mínima “disposición” con el mundo interno: (por lo menos) se le ofrece. La alternativa aquí es la misma que en los puntos anteriores: en una visión sistemática y estructural de la realidad no ha lugar para la diferencia entre “mundo externo” y “mundo interno”.

Estas consideraciones son —creo yo— la plataforma desde la que debe desarrollarse un “nuevo realismo”, y por eso mismo no me parece que el planteamiento de Maurizio Ferraris alcance a abrir un nuevo horizonte filosófico. Lo que sí es rescatable del *Manifiesto* es que intenta reclamar un espacio de reflexión filosófica perdido, o por lo menos acorralado hasta ahora por el CC. Por eso, más que crítica demoledora, he intentado acompañar al filósofo italiano en su esfuerzo, pero acompañar no significa asentir sin más, sino compartir críticamente el camino.

Bibliografía

- Aristóteles. (1998). *Metafísica*. Gredos.
- Berkeley, G. (1985). *Principios del conocimiento humano. Tres diálogos entre Hylas y Filonús*. Hyspamerica.
- De Aquino, T. (2001). De la verdad. En *Opúsculos y cuestiones selectas. I. Filosofía*. (pp. 199-282). Biblioteca de Autores Cristianos.
- De Hipona, A. (1963). Contra los académicos. En *Obras de san Agustín. III. Obras filosóficas*. (pp. 1-189). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Descartes, R. (1904). *Oeuvres de Descartes. VII. Meditationes de prima philosophia*. C. Adam y P. Tannery (eds). Leopold Cerf.
- Ferraris, M. (2012). *Manifiesto del nuevo realismo*. Ariadna Ediciones.
- Freud, S. (2007). Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci. En *Obras completas. XI. Cinco conferencias sobre psicoanálisis. Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci y otras obras*. (pp. 53-127). Amorrortu Editores.
- Grossmann, R. (1992). *La existencia del mundo*. Tecnos.
- ____ (2010). *Ontología, realismo y empirismo*. Ediciones Encuentro.
- Hume, D. (1988). *Investigación sobre el conocimiento humano*. Alianza.

- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. FCE-UAM-UNAM.
- Locke, J. (2005). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2015). *Karl Marx: Tesis sobre Feuerbach. Texto y traducción*. (C. Bendaña-Pedroza y M. L. Romero, eds.). Félix Burgos Editor.
- Nietzsche, F. (2006). *Fragmentos póstumos (1885-1889). Vol. IV*. Tecnos.
- Platón. (1988). Fedón. En *Diálogos III. Fedón. Banquete. Fedro*. (pp. 23-141). C. García Gual (trad.). Gredos.
- Popper, K. R. (1973). La lógica de las ciencias sociales. En *La disputa del positivismo lógico en la sociología humana*. (pp.101-119). Grijalbo.
- Zubiri, X. (1982). *Inteligencia y logos*. Alianza.
- ____ (1985). *Sobre la esencia*. Alianza.
- ____ (1998). *Inteligencia y realidad*. Alianza.
- ____ (2001a). *Inteligencia y razón*. Alianza.
- ____ (2001b). *Sobre la realidad*. Alianza.
- ____ (2006). *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Alianza.