

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

Por Juan Diego Véjar Serrano<sup>79</sup>

## Resumen

El término *realidad*<sup>80</sup> 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

---

<sup>79</sup> 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".

<sup>80</sup> 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.<sup>81</sup> 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

---

<sup>81</sup> 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 constructivistas 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.