



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO**
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN
FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

LA REALIDAD Y LA EXISTENCIA
propuesta de una distinción entre ambos conceptos

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
AURELIANO CASTILLO LEÓN

DR. JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Ciudad de México, **DICIEMBRE** 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Prólogo: Hacia una Ontología de la Ficción.	1
Introducción: Dos Horizontes	13
Primera Parte: La Distinción Kantiana.	17
Introducción	19
1.- Categorías Distintas	23
2.- Dos momentos en la Historia de la Distinción	43
§21 Aristóteles	43
§26 Pirronismo	50
3.- Realidad y Existencia:	
Orden empírico / Orden trascendental	69

Segunda Parte: <i>Realitas vel Existentia</i>	91
Introducción	93
1.- El Holograma del Cerdito y la Realidad Virtual	101
2.- La Paradoja de ‘la Matrix’.	123
3.- Las Ideas Platónicas: Todo λόγος se da sobre el trasfondo de un εἶδος.	143
Tercera Parte: Conclusiones.	159
Horizontes Distintos: Realidad y Ontología Existencia y Metafísica	161
Bibliografía	III
Agradecimientos	V

Prólogo
Hacia una Ontología de la Ficción

§1

Cuando uno se propone defender la realidad de los personajes de ficción (cosa que no haré en este trabajo, o no directamente) se enfrenta –de entrada –a la dificultad de esclarecer qué es lo que se quiere decir con *realidad*, ¿qué implica que un personaje *sea real*?

De entrada –respondo a esa pregunta –que es parte de nuestra experiencia, pero no solamente como algo que experimentamos, sino como algo que articula la experiencia de cada individuo y la distingue de otras; es decir, como algo que enriquece la experiencia. Además –me atrevería a agregar –no me parece posible que la experiencia humana se dé sin personaje de ficción alguno, aunque no siempre sean literarios, pero sí cinematográficos, teatrales o hasta mitológicos; sin embargo, este asunto tendrá que quedarse en el tintero para ser desarrollado en trabajos posteriores.

§2

Pero, ¿cómo puede algo ser *real*, si *no existe*? Es ésta la pregunta que motiva el presente trabajo, principalmente porque parece suponer una relación particular entre ambos términos; a saber, que la *realidad* depende de la *existencia*. Lo que me propongo es tratar de dilucidar si es esta [u otra(s)] la(s) relación(es) entre *realidad* y *existencia*, intentando responder por qué se supone una dependencia tal como la de la pregunta con que abro este párrafo, y si es que se puede encontrar un modo de afirmar la *realidad* sin que ésta dependa de que aquello de lo que se afirma exista. ¿Es la *existencia* lo que garantiza que algo sea *real*, o viceversa? ¿O *realidad* y *existencia* son más bien horizontes distintos desde los que pensamos la *experiencia* y lo que en ella nos aparece?

§3

Entiendo como *real* todo aquello que forma parte de nuestra *experiencia*, y quiero empezar por hablar aquí al respecto de lo que entiendo por *realidad* y por *experiencia*. Con esto pretendo trazar la

línea desde la que parto para así presentar a lo largo de la tesis lo que respecta a la *existencia* y su relación con la *realidad*.

Llegado este punto es importante, de entrada, hacerse cargo de la ambigüedad del sustantivo *realidad*: por una parte nombra (α) una propiedad, la de ser *real*. Por otra parte, nombra (β) el conjunto de lo real: le llamamos *realidad*, en este segundo sentido, a la suma de todo lo que consideramos *real*. El sentido en que uso *realidad* en el título de este trabajo es el (α), aunque no siempre es posible separar (α) y (β) de manera tajante; sin embargo, confío en que hacerlo no sea necesario, sobre todo en la medida en que (β) depende completamente de (α) y cuando sea inevitable hablar de *realidad* en ese segundo sentido, llevará por tanto siempre el primer sentido implícito. En otro lugar¹, por ejemplo, comenzaba afirmando que –cuando hablo de *realidad* –no me refiero a algo previamente dado, sino a algo que se construye a partir de los mismos elementos que conforman la *experiencia*; allí, el sentido en que pensaba la *realidad* era (β), pero al

¹ Aureliano Castillo León, *La Construcción de la Realidad en Kant*, pp. 7 – 8.

hablar de que ésta se construye de manera paralela a la *experiencia* lo que está en juego es el otro sentido: la constitución de *lo real*, su *realidad* [en sentido (α)].

Entiendo por *experiencia*, siguiendo a Kant en la *Crítica de la Razón Pura*, el conocimiento sintético² de lo que percibimos los sujetos, y por *realidad* –en tanto (α)– la capacidad que *algo* tiene de formar parte de dicho conocimiento.

§4

A la luz de lo anterior, la pregunta que surge, y que guiará este trabajo, es la siguiente: ¿es necesaria la *existencia* de algo para que ese algo *pueda* formar parte de la *experiencia*? ¿Necesitamos que algo exista para que *sea posible* experimentarlo? Aunque aún me falta delinear lo que entiendo por *existencia*, puedo adelantar aquí que mi respuesta es que no, y eso es lo que trataré de mostrar en este trabajo: la *existencia* no es un elemento constituyente de la *realidad*.

² Con esto quiero decir *surgido de una síntesis*, no *abreviado* ni *reducido a su contenido más importante*. La *síntesis* es, a grandes rasgos, el proceso mediante el cual dos elementos –no pertenecientes el uno al otro– se relacionan.

§5

En esta tesis discuto contra dos posturas que podrían confundirse; para evitarlo, me gustaría aclararlas aquí. Principalmente, mi postura se encuentra frente a aquella que afirma que el hecho de que algo exista con independencia de todo sujeto posible es lo que permite a cualquier sujeto posible conocer las características de ese algo; es decir, aquella postura que Kant llamó '*Realismo Trascendental*'.

Kant indica que lo que esta postura señala es la completa autonomía de *lo real* con respecto a toda *experiencia* subjetiva, misma que más bien se caracteriza –desde el mismo *Realismo Trascendental* –por estar posibilitada (de ahí lo *trascendental*) por esa misma autonomía de *lo real* y de todas sus características; como si *experimentar* fuera un simple proceso de captación. Así, *lo real* es el conjunto de lo dado [la *realidad* (β)]; existe tal como se percibe, con completa independencia de la *experiencia*, posibilitándola, y es justamente esta *existencia* la que constituye su *realidad* [entendida como (α)].

Al *Realismo Trascendental* se contraponen el *Realismo Empírico* de Kant, que señala, por el contrario, que *lo real* radica en lo *empírico*, que la *realidad* [entendida como (β)] no es lo que posibilita a la *experiencia*, existiendo con completa independencia de ella, sino lo que se constituye *en* la *experiencia* misma; lo que resulta de experimentar. Dicho de otro modo, que *lo real* es lo que se experimenta, pero no porque exista de manera independiente y ontológicamente anterior, sino porque se articula desde las estructuras de la subjetividad misma, desde eso que Kant llamó la '*Subjetividad Trascendental*'.

Así, *lo real* no es lo dado, lo que preexiste a toda subjetividad, sino lo que resulta de la puesta en funcionamiento de las estructuras de la *Subjetividad Trascendental*, y es justamente su conformación desde estas estructuras lo que constituye su *realidad* [en el sentido (α)].

De manera secundaria, discuto paralela e implícitamente con una interpretación de la filosofía kantiana que considera innecesario llevar a cabo una distinción como la que trato de plantear en el presente

trabajo. Para autores como Robert Pippin, Henry Allison, John McDowell y Sally Sedgwick una distinción entre *realidad* y *existencia* no resulta pertinente, porque parten de la idea de que el planteamiento kantiano es puramente epistemológico.

En este sentido, pretendo recuperar la importancia de la lectura ontológica de Kant, planteada a partir –por ejemplo –de textos como *Kant y el Problema de la Metafísica*, de Martin Heidegger, frente a las interpretaciones ya mencionadas, que han insistido en la estructura normativa de la razón en Kant para defender su relevancia para la epistemología contemporánea, pero que al no dar cuenta de conceptos como *realidad* y *existencia*, dejan sin aclarar cómo tendrían que entenderse en un contexto post-metafísico.

Como resultado de esta segunda discusión, menos obvia, mi tesis trata de recuperar la lectura ontológica del planteamiento kantiano justamente desde la distinción, primero, entre *realidad* como propiedad y *realidad* como suma de todo lo *real*, y segundo, entre *realidad* y *existencia*.

Sólo en la medida en que nos hagamos cargo de esta distinción podremos aclarar puntos como el que toca Lucy Allais en su libro *Manifest Reality*, en el que defiende, entre otros puntos, el compromiso de Kant con la idea de que el conocimiento humano no agota lo *real* en tanto que no puede abarcar el ámbito de las *cosas en sí mismas*, que serían algo *existente* con independencia de la *subjetividad humana*.

Dejando de lado la discusión particular sobre si hay o no tal compromiso en Kant, lo que resulta relevante señalar aquí es que al decir que *el conocimiento humano no agota lo real (en tanto que no puede abarcar el ámbito de las cosas en sí mismas)*, lo que se está haciendo es contravenir el planteamiento kantiano del *realismo empírico*: en tanto las cosas en sí mismas no son parte de nuestra *experiencia*, no podrían ser consideradas en el planteamiento kantiano *parte de lo real*, ni siquiera esa parte que el conocimiento humano no agota.

Si se quisiera sostener un compromiso de Kant con la *existencia* de las *cosas en sí* mismas, habría que decir más bien –y es en parte eso lo que trato de mostrar en este trabajo –que lo que el conocimiento y la subjetividad no agotan es la *existencia*, no la *realidad*.

Claramente el hablar de *realidad* cuando se hace referencia a lo que rebasa el ámbito de la *experiencia* humana trae consigo la asunción, quizá no reconocida, de un *realismo trascendental*, como resultado justamente de ese no dar cuenta de la dimensión ontológica del planteamiento filosófico de Immanuel Kant.

§6

Ahora bien, no se trata aquí de comprar el *sistema kantiano* en su totalidad; yo mismo no lo hago, ni creo que mi propuesta pueda caber por completo en el marco de la crítica kantiana. La relevancia de Kant en este trabajo surge de que en su filosofía crítica está la clave para entender las razones que hacen necesaria la distinción que quiero proponer entre *realidad* y *existencia*: la perspectiva subjetiva es inescapable. Aun cuando podemos creer que hay algo que existe con

toda independencia de cualquier sujeto, si los sujetos no tuviéramos una estructura común con que (mínimamente) percibirla, no sucedería –como sí parece suceder –que la *realidad* (β) se nos presentara como algo común a todos.

Incluso en el caso de que *experimentar* fuera un simple proceso de captación, lo relevante sería que tenemos la capacidad de captar, y que esa capacidad tiene una estructura básica para todos, y no tanto que lo que captamos existe independientemente de que lo capturemos. De lo que se trata aquí, pues, es de reconocer que aquello que experimentamos nos importa no porque esté dado con completa independencia de nosotros, sino justamente porque *lo experimentamos*, porque *lo vivimos*.

§7

Con esto en mente, la dimensión en la que la pregunta por una ontología de la ficción se vuelve relevante –aunque su respuesta no nos ocupe por ahora –aparece más clara: si lo que importa al preguntar por lo *real* no es que lo que experimentamos esté dado de

manera independiente a su *ser-experimentado*, sino precisamente ese *ser-experimentado*, ¿no es posible pensar –a la larga –que la *ficción* no es antípoda de la *realidad*, como solemos considerarla, sino sólo otra articulación de la misma?

Introducción

Dos Horizontes

§8

El objetivo final de este trabajo es defender no sólo que la *realidad* de algo no depende de que ese algo *exista*, sino también que *realidad* y *existencia* son, en última instancia, horizontes distintos de acercamiento al mundo que experimentamos. Esto es, que *realidad* y *existencia* implican preguntas diferentes y, por tanto, requieren respuestas diferentes.

Por último, pero quizá con mayor relevancia, pretendo defender que es el horizonte de la *realidad* el que apertura la posibilidad de pensar el horizonte de la *existencia*. En función de estos objetivos, he dividido la exposición en tres partes.

Las primeras dos partes tocarán, a veces más, a veces menos, ambos conceptos; sin embargo, el énfasis de cada una estará en la *realidad* – el de la primera –y en la *existencia* –el de la segunda.

La primera parte está dedicada a delinear lo que entiendo tanto por *realidad* como por *existencia*, intentando dilucidar qué es lo que lleva a pensar que la segunda posibilita la primera. El énfasis *realista* de esta primera parte radica en que ella se plantea como marco para entender la autonomía de la *realidad* en relación con la *existencia*.

La segunda parte introduce en el trabajo la noción de *intersubjetividad* –sumamente relevante al hablar de la *realidad* –y presenta diferentes casos en los que la distinción entre *realidad* y *existencia* se hace patente. El énfasis *existencial* de esta segunda parte radica en que el conjunto de los casos que presento en ella tratan de mostrar lo mismo que intento defender en la primera parte, que la *realidad* es autónoma de la *existencia*, *aún* cuando consideremos la *existencia* del mundo experimentado como algo dado, como algo que se presenta en la experiencia tal como *es en sí mismo*.

Así, las dos primeras partes de este trabajo intentan ser –a su vez – una suerte de modelo que refleje los dos horizontes que trataré de presentar.

Finalmente, la tercera parte –mis conclusiones –trata de mostrar que además de ser dos horizontes distintos, el de la *existencia* se nos abre para pensar al mundo gracias al de la *realidad*.

He dividido, además, el trabajo en párrafos temáticos; esto responde a un afán de clarificar la exposición y facilitar (a mí y al lector) la referencia de unos a otros a lo largo del mismo. Algunas veces las ideas generales se continúan entre un párrafo y otro; sin embargo, si están divididos es porque el posterior contiene información que introduce, explica o concluye una idea particular diferente de la que estuviera contenida en el anterior. Otras veces hay saltos, en términos de ideas más generales, de un párrafo a otro; esto indica que una idea general ha concluido (al menos de momento), dando paso a otra, que puede contener –a su vez –nuevas ideas particulares (en sus respectivos párrafos). En cualquiera de los casos, traté de que cada párrafo contuviera siempre una unidad temática que, independientemente de su relación con las otras, permita al lector identificar de qué se está hablando.

Primera Parte

La Distinción Kantiana

Introducción

§9

Aunque más adelante mi propuesta tomará distancia de lo que plantea Kant en la *Crítica de la Razón Pura* –no porque niegue por completo la distinción que él presenta entre *realidad* y *existencia*, sino porque ésta no tiene los alcances distintivos necesarios para mi planteamiento–, la propuesta kantiana sí resulta un punto de partida interesante para mi proyecto; sobre todo porque parece ser que Kant es el primero en poner esta distinción sobre la mesa de manera explícita³.

§10

En esta primera parte me interesa mostrar, en el primer capítulo, la distinción ofrecida por Kant entre *realidad* y *existencia*, siguiendo en parte la interpretación que de ella da Martin Heidegger en *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*; esto porque –aun cuando después toma otros derroteros en lo que respecta a su

³ Tanto así que posteriormente será uno de los puntos que Hegel le criticará, principalmente en la *Ciencia de la Lógica*.

investigación sobre la *existencia* –la de Heidegger es una interpretación que brinda un panorama claro de lo que entiendo por *realidad* y, por tanto, me permite comenzar a delinear mi propia distinción.

En el segundo capítulo, trataré de hacer un esbozo (para nada exhaustivo, pero espero que sí orientador) sobre cómo ha sido tratada la distinción en dos momentos de la historia anterior a Kant, en parte siguiendo aún a Heidegger, pero también contrastando su rastreo histórico con un momento particular de la historia que él deja fuera y que abona mucho más a mi propia postura, sobre todo en lo tocante a la *existencia*.

En tercer lugar, presentaré –en el último capítulo de esta primera parte –mi interpretación acerca de por qué se da lugar a la relación entre *realidad* y *existencia* que parece presentar a la segunda como condición de posibilidad para la primera, aun cuando la distinción ha estado presente en la historia del pensamiento incluso antes del planteamiento kantiano.

§11

Ciertamente esta relación está presente no sólo en el lenguaje filosófico, sino también en el lenguaje cotidiano, lo que hace necesario que presente –también en el último capítulo –los niveles en los que se da (o no) la distinción que presento, para tener un panorama más claro de la propuesta que estoy haciendo y, sobre todo, para explicitar la distancia que tomo de la propuesta de Kant, así como de la investigación de Martin Heidegger.

Esta distinción de niveles, que aclara mi propia distinción entre *realidad* y *existencia*, es importante porque –me parece –es la falta de una distinción tal lo que permite pensar, de acuerdo a lo que plantearé en el capítulo tercero, la *existencia* como condición necesaria para afirmar la *realidad* de algo. Además, estos niveles (u órdenes) resultan relevantes para explicar por qué la distinción que propongo entre *realidad* y *existencia* se mantiene aun cuando no aceptemos el sistema kantiano en su totalidad, pero esto se verá con mayor claridad, espero, hacia el final de la segunda parte, y en las conclusiones.

En suma, en esta primera parte me dedicaré a esbozar el punto de partida de mi propuesta, que se enraíza en el planteamiento kantiano, pero termina por ir más allá de éste para radicalizar la distinción entre *realidad* y *existencia*; espero que, con este primer paso, el resto de lo que propongo –centrado más en exponer la autonomía de la *realidad* con respecto de la *existencia*, entendida en función de la distinción que presentaré –quede más clara.

Capítulo Primero

Categorías Distintas

§12

Comencemos por recordar que, en el planteamiento kantiano, tanto intuiciones como conceptos son representaciones. Las intuiciones, que surgen de la sensibilidad, son representaciones inmediatas –pues articulan en sí mismas la multiplicidad de sensaciones recibidas por la sensibilidad cuando ésta es afectada por los objetos, ordenándolas espacio-temporalmente –y los conceptos, que surgen del entendimiento, son representaciones mediatas –puesto que lo que éstos articulan son intuiciones (u otros conceptos), a través de las notas comunes que tanto las intuiciones como los conceptos puedan compartir, y no ya sensaciones⁴.

⁴ Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, *KrV. B377*. A partir de ahora, todas las referencias a la *Crítica...* las realizaré siguiendo la edición de Mario Caimi (F.C.E., U.A.M., U.N.A.M., México, 2009), y sólo mediante la nomenclatura de la primera (*KrV. A*) o de la segunda (*KrV. B*) edición, según convenga para contextualizar mejor lo dicho, o para encontrar la cita textual presentada.

§13

Las *categorías*, por su parte, son los *conceptos puros del entendimiento*; es decir, aquellos conceptos que –independientemente de todo contenido empírico⁵ –organizan las articulaciones conceptuales posibles que ordenan, a su vez, a las intuiciones, determinándolas. Otra manera de pensar a las *categorías* es como las *reglas de operación del entendimiento*; aquellas que determinan la *forma* en que puede llevarse a cabo toda síntesis –incluso aquella que realiza la *sensibilidad* para producir *intuiciones*⁶.

§14

Antes de pasar a analizar las categorías que me ocupan (*realidad y existencia*), es importante establecer el panorama en el que Kant las enmarca, por lo que me acercaré a ellas siguiendo la exposición

⁵ En este caso, *contenido empírico* hace alusión a la recepción de sensaciones y su ordenación espacio-temporal, primero, y conceptual, después. En otras palabras, las categorías son conceptos que organizan la ordenación conceptual de toda posible experiencia, suceda ésta o no; esta independencia de la experiencia es parte, junto con la *necesidad*, de lo que llama Kant *a priori*.

⁶ *KrV A79*.

kantiana del capítulo primero de La Analítica de los Conceptos⁷, titulado *Del Hilo Conductor para el Descubrimiento de todos los Conceptos Puros del Entendimiento*⁸, en el que Kant busca sistematizar las categorías según un principio que ordene su exposición y garantice a la vez que dicha exposición es exhaustiva; esto es, que no quedan más *conceptos puros del entendimiento* que los expuestos.

Kant encuentra este principio de orden y garantía de exhaustividad de los *conceptos puros del entendimiento* en la forma del juicio, puesto que “todas las acciones del entendimiento podemos reducirlas a juicios, de manera que el *entendimiento* en general puede ser representado como una *facultad de juzgar*. [...] Todas las funciones⁹

⁷ Libro primero de La Analítica Trascendental, división primera de la Lógica Trascendental, que es la segunda parte de la Doctrina Trascendental de los Elementos. *KrV. A50 - A704*.

⁸ *KrV. B91 - B116*.

⁹ Kant entiende por *función* “la unidad de la acción de ordenar diversas representaciones bajo una común.” // Esto es lo que hacen los conceptos, pero también los juicios, puesto que “el entendimiento no puede hacer de estos conceptos ningún otro uso que juzgar mediante ellos.” *KrV. B93*.

del entendimiento pueden, por consiguiente, ser halladas, si se puede exponer de manera completa las funciones de la unidad en los juicios.”¹⁰

§15

La forma del juicio –esto es, la estructura en que éste ocurre, independientemente de su contenido –revela en el planteamiento de Kant que “la función del pensar, en él [en el juicio], puede ponerse bajo cuatro rúbricas, cada una de las cuales contiene bajo sí tres momentos.”¹¹

La Tabla de los Juicios que aparece en la página siguiente muestra la ordenación de la forma del juicio¹² de la que habla la cita anterior, tal como la presenta Kant en *KrV. B95*:

¹⁰ *KrV. B94*.

¹¹ *KrV. B95*. El corchete es mío.

¹² Que bien podría entenderse como la forma del pensaren general.

Tabla de los

Juicios

	1	
	<i>Cantidad de los Juicios</i>	
	Universales Particulares Singulares	
2		3
<i>Cualidad</i>		<i>Relación</i>
Afirmativos Negativos Infinitos		Catagóricos Hipotéticos Disyuntivos
	4	
	<i>Modalidad</i>	
	Problemáticos Asertóricos Apodícticos	

§16

En función de lo que me ocupa¹³, son dos los momentos del pensar en general que resultan relevantes a la hora de analizar las *categorías de realidad y existencia*. Por un lado tenemos uno perteneciente a la *Cualidad* (2) de los juicios (su afirmatividad) y, por el otro, uno perteneciente a la *Modalidad* (4) de éstos (su asertoricidad).

¹³ Esto se verá con claridad cuando pasemos a las *categorías* kantianas.

Para empezar, hay que tener claro qué es lo que cada una de estas funciones (la *Cualidad* y la *Modalidad*) de los juicios señala. La primera refiere al hecho de que el predicado se afirme o se niegue del sujeto del juicio, o tan sólo lo limite (en el caso de los juicios Infinitos)¹⁴, mientras que la segunda refiere más bien al modo en que el juicio es enunciado (relativamente a la cópula del mismo), y no a algo relacionado con el contenido de éste¹⁵.

Ahora, los modos en que un juicio puede ser enunciado son aquí los siguientes: (A) Que la predicación sea tomada como una mera posibilidad (lógica), algo que puede¹⁶ afirmarse – independientemente de que sea verdad –(*juicios problemáticos*); (B) que la predicación sea tomada como una verdad, algo que de hecho sucede (*juicios asertóricos*); o (C) que la predicación sea tomada como una necesidad, algo que no puede más que ser así (*juicios apodícticos*). Así, lo que se presenta en la *modalidad* de los juicios es,

¹⁴ *KrV. B97 y ss.*

¹⁵ *KrV. B100 y ss.*

¹⁶ Esto es, que su afirmación no guarda en sí misma contradicción alguna.

en cierto modo, la postura que toma quien juzga ante lo que es juzgado.

El mejor ejemplo para entender esto es analizar un juicio hipotético (*si x, entonces y*): cuando juzgamos, parafraseando el ejemplo del propio Kant¹⁷, que *si la justicia existe, entonces los criminales serán castigados*, tenemos por un lado que el antecedente, ‘la justicia existe’, es la parte problemática del juicio, pues se enuncia no como un hecho verdadero, sino como una posibilidad. Por otra parte, el consecuente, ‘los criminales serán castigados’, es la parte asertórica del juicio, pues se enuncia como una verdad –en relación con la posibilidad anterior; es decir, *es un hecho que los criminales serán castigados (si la justicia existe)*. Finalmente, si pensamos en el antecedente –pero ahora en relación a la verdad del consecuente – tenemos que ‘los criminales serán castigados’ resulta la parte apodíctica del juicio, puesto que el hecho de que *los criminales sean castigados* es una verdad necesaria, y por tanto *a priori*, para que, a

¹⁷ *KrV. B98.*

su vez, ‘la justicia existe’ pueda pasar a ser un enunciado asertórico y no sólo problemático.

§17

“La misma función que da unidad a las diversas representaciones *en un juicio*, le da también unidad a la mera síntesis de diversas representaciones *en una intuición*; [función] que, expresada de manera universal, se llama el concepto puro del entendimiento. El mismo entendimiento, pues, y mediante precisamente las mismas acciones por las cuales él producía [...] la forma lógica del juicio, introduce también [...] un contenido trascendental en sus representaciones¹⁸, por lo cual ellas se llaman conceptos puros del entendimiento que se refieren *a priori*¹⁹ a objetos [...].

¹⁸ Este *contenido trascendental* se refiere a que en las representaciones del entendimiento, en sus conceptos puros, está dada la forma que posibilita la articulación en intuiciones de la multiplicidad recibida por la sensibilidad.

¹⁹ Necesariamente y con independencia de todo contenido empírico.

De esta manera surgen precisamente tantos conceptos puros del entendimiento que se refieren *a priori* a objetos[...], como funciones lógicas había en la tabla precedente [...]; pues el entendimiento se agota enteramente en las mencionadas funciones, y su facultad queda con ellas enteramente mensurada.”²⁰

Aquí establece Kant la relación entre los *conceptos puros del entendimiento* –que también llamará, “siguiendo a Aristóteles”²¹, *categorías* –y las funciones del juicio que se encuentran en la tabla anterior. Para ser más precisos, por cada uno de los momentos que la tabla de los juicios expone, Kant da una *categoría*; cada una de éstas, del mismo modo que los momentos de las funciones judicativas determinan *a priori* la forma en que un juicio se articula, determinan *a priori* la forma en que las intuiciones pueden articularse para dar lugar a la *experiencia*.

²⁰ KrV. A79 – A80.

²¹ Ídem.

Aunque, igual que en el caso de las funciones judicativas, lo que me importa resaltar es la caracterización de sólo dos *categorías*, presento ahora la tabla que las expone completas (B106):

Tabla de las Categorías

	1 <i>De la cantidad</i> <i>Unidad</i> <i>Pluralidad</i> <i>Totalidad.</i>	
2 <i>De la cualidad</i> <i>Realidad</i> <i>Negación</i> <i>Limitación.</i>		3 <i>De la relación</i> de <i>inherencia</i> y subsistencia (<i>substantia et accidens</i>) de <i>causalidad</i> y dependencia (causa y efecto) de <i>comunidad</i> (acción recíproca entre el agente y el paciente).
	4 <i>De la modalidad</i> <i>Posibilidad</i> – imposibilidad <i>Existencia</i> – no-existencia <i>Necesidad</i> – contingencia.	

§18

En función de lo que he expuesto hasta aquí, y si comparamos ambas tablas, tenemos –en lo tocante a las categorías de *realidad* y

existencia –que cada una corresponde a uno de los momentos de las formas del juicio; a saber, *realidad* corresponde a la *afirmatividad* de los juicios (momento de la *Cualidad*) y *existencia* corresponde a la *asertoricidad* de los juicios (momento de la *Modalidad*). Así resulta que, en un análisis preliminar, partiendo sólo de la correspondencia entre momentos de las formas judicativas y *categorías*, la *realidad* (en tanto categoría de cualidad) refiere a aquello que se afirma del sujeto del juicio y la *existencia* (en tanto categoría de modalidad), al modo en que quien juzga considera lo juzgado; esto es, la relación en que se pone quien juzga con aquello que se juzga, que no es sino el mismo sujeto del juicio.

En el caso particular de la categoría de *existencia*, lo que ésta implica es que se considera lo juzgado (el sujeto del juicio) como algo que no solamente es posible, en tanto su concepto no entrañe en sí mismo contradicción alguna, sino como dado de hecho, como dado con *efectividad* (*Wirklichkeit*), como explico a continuación.

§19

Hay que detenerse aquí un momento para hacer una aclaración –harto relevante en lo que respecta al objeto de este trabajo –sobre la terminología kantiana y su aplicación en mi planteamiento: Cuando he hablado hasta aquí de *realidad* (y siempre que lo haga en este trabajo) me refiero a lo que Kant llama en alemán *Realität*. Si uno revisa la versión alemana presentada en la edición bilingüe de la Biblioteca Immanuel Kant²², la *categoría* de *realidad* es justamente *Realität*.

Por otro lado, *existencia* (categoría de modalidad) en alemán es *Existenz*; sin embargo, esta categoría es equiparada por Kant –por las razones que he dado en los tres párrafos anteriores –con el concepto que yo he llamado *efectividad* (*Wirklichkeit* en alemán²³), cuyo uso lógico (no-empírico) es el que se ha explicado con respecto a la relación de quien juzga con respecto de lo juzgado (que es el sujeto

²² Que es la que he estado citando desde el principio.

²³ Este vocablo suele verse al español como *realidad efectiva*, traducción de la que hablaré en el tercer capítulo de esta primera parte. Ver *infra* nota 69.

del juicio). En dicho uso lógico se considera a este sujeto no sólo como posible, sino como *efectivo*; esto se traduce –en términos empíricos –en que aquello sobre lo que se juzga aparece *efectivamente* (de hecho) en la *experiencia* de quien lo juzga, y no sólo como una posibilidad en su pensamiento.

Así, la categoría *existencia* rige *a priori* la síntesis de representaciones en las que no sólo se incluye al sujeto del juicio, sino también la relación de éste con el entendimiento que lo está juzgando; esto es, *existencia* es la categoría con la que se realiza la síntesis de las representaciones, tanto del objeto de la *experiencia* sobre el cual se realiza el juicio, como de la *posición* de este objeto con respecto de quien lo juzga. *Posición* porque cuando se considera al objeto como existente es porque éste se presenta como algo *puesto fuera* de quien así lo juzga.

§20

Lo anterior es lo que advierte Martin Heidegger en el análisis que hace de los conceptos *realidad* y *existencia* en Kant, como parte de su

investigación sobre el sentido del *ser* y la *diferencia ontológica*²⁴, investigación que lleva a cabo, en parte, en *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*²⁵.

En el §7 de dicho texto, Heidegger señala, primero, que *ser* y *existencia* se equiparan en la filosofía kantiana –equiparación que puede encontrarse, siguiendo lo que ya he afirmado arriba, en *B626*, donde Kant afirma que: “*Ser* no es, evidentemente, un predicado real, es decir, un concepto de algo que pudiera añadirse al concepto de una cosa. Es mera posición de una cosa [...]” Luego, Heidegger explica esto de la siguiente manera: “El *ser* no es un predicado *real* significa que no es un predicado de una *res*. No es un predicado en absoluto, sino mera posición.”²⁶

²⁴ Diferencia entre *ser* y *ente*: “El *ser* del ente no «es», él mismo, un ente”, según la traducción de *Ser y Tiempo* realizada por Jorge Eduardo Rivera G. (Trotta, 2003).

²⁵ Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. de Juan José García Norro, Trotta, 2000. A partir de ahora, todas las referencias a esta obra las haré con la abreviatura *PFF* y el número de la paginación original alemana, que en la traducción de García Norro aparece al margen del texto.

²⁶ PFF. 44.

La definición de *real* como *lo perteneciente a una res* refiere a lo que en el prólogo yo he llamado el sentido (α) de *realidad*; a saber, la *cosidad* de una cosa o, de otro modo, su *esencia*²⁷, lo que la determina como esa y no otra cosa. Así, lo que tenemos en *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología* resume muy bien la distinción categorial kantiana entre *realidad* y *existencia* que intenté presentar en los párrafos anteriores.

§21

Ahora bien, el uso de *realidad* que está haciendo Kant es equivalente –según Heidegger –“a la expresión de Leibniz *possibilitas*, posibilidad.”²⁸ Más aún, agregaría yo, es equivalente a lo que el mismo Kant llama *possibilitas*; esto es, a la primera categoría de la *modalidad* que nos presenta en la tabla de las categorías²⁹.

²⁷ *Infra* nota 35.

²⁸ *PFF* 45.

²⁹ *Supra* §17.

Para entender esto, es necesario tomar en cuenta lo que Kant explica después de dar con las *categorías* a partir de la tabla de los juicios:

“Esta tabla [de las *categorías*] que contiene cuatro clases de conceptos del entendimiento, se puede dividir, en primer lugar, en dos secciones, de las cuales la primera se dirige a objetos de la intuición (tanto de la pura como de la empírica), y la segunda, a la *existencia* de estos objetos (ya sea unos en relación con los otros, o [en relación] con el entendimiento.

La primera clase la llamaría yo la de las categorías *matemáticas*, y la segunda, la de las *dinámicas*.”³⁰

Tenemos, pues, *categorías matemáticas* (las *de la cantidad* y las *de la cualidad*) que refieren a los objetos de la intuición, y *categorías dinámicas* (las *de la relación* y las *de la modalidad*) que refieren a la *existencia* de dichos objetos. Lo interesante es notar que este referir a la *existencia* de los objetos de la intuición es, en ambos casos, una

³⁰ *KrV. B110*. El énfasis en *existencia* y el primer corchete son míos.

cuestión relativa. En el caso de las *categorías de la relación*, la *existencia* de los objetos es pensada en relación con otros objetos, mientras que en las *categorías de la modalidad* es en relación con el entendimiento.

Si nos centramos en las *categorías de la modalidad* tenemos por un lado la *posibilidad*, que entiendo como el hecho de que la articulación conceptual de un objeto no implique contradicción alguna; así, la relación con el entendimiento que esta categoría supone radica en que la *posibilidad* nos indica que algo *puede* pensarse, que es un *objeto de la experiencia posible*.

Por otro lado, tenemos la *existencia*, que señala –como ya he dicho –que el objeto pensado no sólo no entraña contradicción alguna, sino que se *piensa* como *puesto fuera* del entendimiento que lo *piensa*; en otras palabras, que es un *objeto de la experiencia efectiva*³¹.

³¹ Es por esto que la *existencia* está ligada en Kant a la *efectividad* (Wirklichkeit).

Por último, tenemos la *necesidad*, que “no es sino la *existencia* que está dada por la *posibilidad* misma”³²; es decir, que la articulación conceptual del objeto, cuando *necesario*, no sólo no entraña contradicción alguna, y por tanto *puede* pensarse, sino que además tal articulación implica que el objeto *tiene que* darse de manera *efectiva*; dicho de otro modo, es un *objeto de la experiencia necesaria*. No resulta relevante aquí dilucidar si hay tal cosa como una *experiencia necesaria* o no, sino simplemente desglosar las *categorías de la modalidad* –según las entiendo –para mostrar con mayor claridad la equivalencia entre *realidad* y *posibilidad*.

Realidad (categoría de la cualidad que refiere a las determinaciones que definen a la cosa) y *posibilidad* (categoría de la modalidad que refiere a la posibilidad de pensar esas cualidades articuladas en la cosa) refieren a la articulación conceptual de los objetos de la *experiencia* (mínimamente, de la posible), cada una desde el marco de la sección en la que se suscribe: la *realidad* desde

³² KrV. B111. El énfasis es mío.

las *cualidades* del objeto y la *posibilidad* desde el *modo* en que éste se relaciona con el *entendimiento* que lo piensa.

§22

Me parece que he dado, con lo dicho hasta aquí, un panorama suficientemente claro de la distinción categorial entre *realidad* y *existencia* que Kant presenta en la *Crítica de la Razón Pura*. En el siguiente capítulo haré un rastreo histórico de dos momentos en que la filosofía ha señalado una distinción similar a la kantiana, misma que ahora puedo enunciar como sigue: la distinción entre lo que determina que la cosa sea lo que es (*realidad*) y el hecho de que esa cosa se presente de manera *efectiva* en la *experiencia* de un sujeto (*existencia*).

El objetivo de hacer un rastreo histórico tal es doble; por un lado me permitirá esbozar los antecedentes de la distinción kantiana y, por el otro, comenzar a delinear (quizá por contraposición) mi propia distinción que –como ya he dicho, y como trataré de mostrar con claridad en los dos últimos capítulos de esta primera parte –toma la de

Kant como punto de partida, pero termina por separarse de ella, particularmente en lo tocante a mi caracterización de la *existencia*.

Hasta ahora, ciertamente, no he revelado de manera directa³³ aún lo que yo entiendo por *existencia*, y no considero que sea momento todavía de hacerlo –por eso la necesidad del rastreo histórico. Sin embargo, sí puedo adelantar que, aunque no entiendo por *existencia* exactamente lo mismo que Kant (y mucho menos lo mismo que Heidegger), mi propia definición de la *existencia* está relacionada, para quienes sostienen un *Realismo Trascendental*, con lo que ambos plantean (Kant como *existencia* [Existenz o Dasein en alemán] y Heidegger como *subsistencia*).

³³ Digo *de manera directa* porque creo que puede encontrarse mi acercamiento al concepto de *existencia* ya en lo que he planteado en el prólogo.

Capítulo Segundo

Dos Momentos en la Historia de la Distinción

§23

El Lenguaje de Aristóteles

Tomaré como primer momento de esta *sucinta historia* el lenguaje aristotélico, que en griego tiene dos términos que –aunque normalmente se traducen ambos por *esencia*³⁴ –parecen señalar, en la *Metafísica*, lo que señala Kant con las categorías *realidad* y *existencia* en la *Crítica*...; a saber, los conceptos τὸ τί ἐστί (tò tí estí) y τὸ τί ἦν εἶναι (tò tí ên eînai).

La traducción de los términos aristotélicos es fuente de innumerables discusiones que cruzan una y otra vez la línea entre lo filosófico y lo filológico³⁵. Sin embargo, lo que importa aquí es que –

³⁴ Es importante señalar algo que espero dejar más claro en los primeros párrafos de este capítulo: en el sentido en que la planteo, *realidad*, obviamente entendida como (α) [ver *Prólogo*, §3, §4, §5 y §6] es un concepto muy cercano a *esencia* (si no es que concomitante o hasta sinónimo).

³⁵ Un breve panorama introductorio a estas discusiones puede encontrarse en la introducción de casi cualquier edición académica de los textos aristotélicos –en el caso de la metafísica, recomiendo revisar la sección *SOBRE LA TRADUCCIÓN DE*

en el caso de los conceptos que presento –éstos nos ayudan a hacer una distinción similar a la que me ocupa. Siguiendo las explicaciones de Valentín García Yebra, tenemos que

“el sentido fundamental de $\tau\acute{o}\ \tau\acute{i}\ \tilde{\eta}\nu\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ es el de «concepto esencial», es decir, la esencia considerada en abstracto, con anterioridad lógica frente a la cosa constituida por tal esencia; en otras palabras, es el contenido abstracto de la definición. En cambio, el sentido básico de $\tau\acute{o}\ \tau\acute{i}\ \epsilon\sigma\tau\acute{i}$ es el de «concepto real» en cuanto es inmanente en la cosa y la constituye.”³⁶

Antes de pasar a la traducción de estos términos –que echa más luz sobre la distinción que estoy buscando –es importante notar el uso que hace García Yebra de *real*, pues este uso parece implicar que lo

ALGUNOS TÉRMINOS TÉCNICOS, en la introducción a la edición trilingüe que Valentín García Yebra publicó en editorial Gredos (1970). Ahí se compara la traducción de los términos griegos en el texto latino y en la traducción castellana del propio García Yebra, quien nos presenta sus razones para traducir de tal o cual modo.

³⁶ V. García Yebra, en la introducción a *Metafísica*, edición trilingüe de editorial Gredos, p. XXXVIII.

real yace solamente en lo inmanente de la cosa³⁷, mientras que lo que yo trato de señalar es que ya la determinación –que él llama abstracta –es *real*. En el sentido que estoy planteando, el ‘*real*’ de la explicación que cito en la página anterior debe tomarse como *efectivo* (en alemán *Wirklich*); esto es, presente en la experiencia.

§24

Ahora bien, ya la explicación de García Yebra se nos deja ver que Aristóteles considera, por un lado, lo que yo llamo la *realidad* de la cosa (la articulación de sus determinaciones en una definición – abstracta, según G. Yebra –que indica qué es lo que hace a la cosa ser lo que es) y, por otro lado, el que esa *realidad* forme parte de la experiencia; es decir, que sea *efectiva*. En este segundo caso, la *efectividad* radica en lo que García Yebra llama la *inmanencia en la cosa*, pues esta inmanencia supone el hecho de que la cosa esté

³⁷ Podría quizá discutirse si este uso de *real* señala que García Yebra –tal vez siguiendo al mismo Aristóteles –está partiendo desde una posición que acepta, implícitamente, al *realismo trascendental* del que hablé en el prólogo, pero esa posibilidad la dejo para que otros la retomen, si no es que se ha hecho ya, en otro momento.

presente en la *experiencia*, y que su *realidad* no es sólo una posibilidad, sino algo que está articulando la cosa que se presenta.

§25

Siguiendo las consideraciones anteriores, en su edición trilingüe de la *Metafísica* de Aristóteles, G. Yebra traduce el $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \tilde{\eta}\nu\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ por ‘esencia’ y el $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \epsilon\sigma\acute{\iota}$ por ‘quiddidad’, término latino que deriva de *quid*, traducción literal de la partícula griega $\tau\acute{\iota}$ (‘¿qué?’ en castellano). A su vez, ‘esencia’ es la traducción del término latino *essentia*, que es –como explica el mismo G. Yebra³⁸– un término derivado del verbo latino *esse* (‘ser’, en castellano).

Así, lo que tenemos en la distinción entre la *quiddidad* ($\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \epsilon\sigma\acute{\iota}$) y la *esencia* ($\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \tilde{\eta}\nu\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$), si las pensamos –para ejemplificar lo dicho hasta aquí –como referidas a una misma cosa, es la distinción que señala, con el primer término, lo que la cosa *efectivamente* es³⁹ y,

³⁸ *Ídem*.

³⁹ Es decir, lo que la cosa, *presente en la experiencia*, es; por ello el uso de la partícula interrogativa ‘¿qué?’ ($\tau\acute{\iota}$) *antes del verbo ser*, y la conjugación de éste en tercera persona del *presente singular indicativo activo* ($\epsilon\sigma\acute{\iota}$). En su explicación de

con el segundo, lo que *determina* –independientemente de su *efectividad*; esto es, independientemente de que se haga presente o no en la *experiencia* –que *sea* esa cosa y no otra.

§26

En este primer momento de la historia previa a la distinción kantiana tenemos ya un acercamiento a la misma, pero su formulación no coincide del todo con el planteamiento de Kant; aunque ya en Aristóteles esté presente la diferencia entre la *esencia* como la articulación de determinaciones de una cosa⁴⁰ y la *quididad* como esa misma articulación, pero *efectuada* en una cosa presente en la *experiencia*⁴¹, en ambos términos aristotélicos tenemos, de hecho, una referencia a la constitución esencial de la cosa, mientras que en la

la traducción, G. Yebra (*Op. Cit.*) señala que en el *τὸ τί ἐστί*, el énfasis radica justo en la partícula interrogativa, a diferencia de lo que sucede con *τ τί ν ε ναι*, donde el énfasis radica más bien en el *infinitivo* del verbo ‘ser’ (*ε ναι*). Según lo anterior, otra traducción posible para los términos sería *el qué es algo* (*τὸ τί ἐστί*) y *el qué es ser algo* (*τὸ τί ἦν εἶναι*).

⁴⁰ Que, para Kant, es a lo que la *categoría* de *realidad* se refiere.

⁴¹ Entendiendo por *presente en la experiencia* lo mismo a lo que la *categoría* de *existencia* refiere en el planteamiento kantiano .

categoría kantiana de *existencia* sólo hay referencia a la *presencia* de la cosa ante quien la juzga.

Es por lo anterior que M. Heidegger considera que la *realidad* en Kant refiere también al término latino *quiddidad*⁴², pues la *realidad* es la articulación de determinaciones que responde tanto al *qué es* lo que se presenta en la *experiencia*, como al *qué es* lo que haría que algo, al presentarse en la *experiencia*, sea lo que es. En pocas palabras, la *realidad* es la categoría que refiere a la *esencia* de la cosa, *efectiva* o no.

§27

A la luz de lo que he dicho, y antes de pasar al siguiente momento de este breve rastreo histórico de la distinción, me parece pertinente recuperar una aclaración hecha por Heidegger con respecto del uso kantiano de la palabra ‘realidad’, aclaración que despejará en el lector algunas dudas que puedan surgir en una lectura que compare lo que

⁴² En *PPF* 45 dice “cuando Kant habla de la *omnitudo realitatis*, de la totalidad de realidades, quiere decir con ello [...] la totalidad de las determinaciones quiditativas posibles, [...] de las esencias, de las cosas posibles.”

aquí planteo con los términos en los que se expresa Kant en la *Crítica de la Razón Pura*.

“Este concepto de realidad [*Realität*] –dice Heidegger –debe distinguirse del concepto de *realidad objetiva* [*objective Realität*], que es aquella índole en que se cumple el objeto que mediante ella se piensa [...], o sea, aquella índole que se muestra en el ente experimentado como efectivo, como *estando ahí*.”⁴³

No se debe confundir, entonces, la categoría kantiana *realidad* con su especificación en la *realidad objetiva*, que hace referencia a la *efectividad*, pero sí podemos ver que la *quiddidad* (el *τὸ τί ἐστί*), en Aristóteles, resulta equivalente en términos generales a esta *realidad objetiva* kantiana: ambas hacen referencia a la articulación quiditativa de la cosa, pero en tanto esta cosa se presenta de manera *efectiva* en la *experiencia*. Igual que Aristóteles con la *quiddidad*, Kant usa la *realidad objetiva* para referir a la relación entre la *realidad* y la

⁴³ PFF 49. El énfasis y los corchetes son míos.

efectividad (estrechamente relacionada con la *categoría* de *existencia*), pero además –a diferencia del Estagirita –introduce la categoría de *existencia* como complemento de la *realidad* para referir al hecho de que lo *efectivo* se nos presenta como algo *puesto fuera*⁴⁴ de nosotros.

§28

Pirronismo

Entre el siglo IV a.C. y el siglo II d.C. se desarrolló en Grecia una escuela filosófica que terminaría por repercutir con fuerza en la filosofía moderna (Kant incluido) y que resulta otro eje sobre el mapeo histórico que intento realizar de la distinción entre *realidad* y *existencia*, además de acercarse más que el lenguaje aristotélico a mi propio planteamiento sobre la *existencia*. Este segundo momento de esta sucinta historia es el escepticismo que nace con Pirrón en el siglo

⁴⁴ Como algo *ex-sistente*.

IV a.C., entendido –en su forma más acabada –como Sexto Empírico lo presenta en sus *Esbozos Pirrónicos*⁴⁵.

Este escepticismo pirrónico separa, en principio, los fenómenos y lo teórico, entendiendo por los primeros todo lo que se manifiesta de manera sensible, y por lo segundo, todo lo que se piensa acerca de dichos fenómenos, que resulta –por contraposición a ellos –lo no manifiesto⁴⁶. Esta primera distinción es crucial, puesto que es la que da lugar a la introducción de los términos con que puede compararse –como intenté hacer arriba en lo tocante a Aristóteles –la distinción que Kant presenta; a saber, por un lado el término *φύσις* (y, por el otro, la expresión *τὰ ἐξοθεν ὑποκείμενα* (*tà éxothern hypokeímena*).

Antes de abundar más en estos conceptos y sus traducciones, quiero presentar el marco en que se inscriben, siguiendo la exposición

⁴⁵ Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*. Introducción, traducción y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego, Editorial Gredos, Madrid, 1993. Las referencias a esta obra las realizaré a partir de ahora con la abreviatura *EP* siguiendo a esta el número de libro (I, II ó III) y el número de párrafo (1, 2, 3, ...) en que se encuentre el pasaje citado.

⁴⁶ *EP I*, 9 y 19.

de los *Esbozos...* para tener un panorama mínimo con el cual comprender cómo pueden éstos analizarse en paralelo a la distinción kantiana, al tiempo que abren la puerta a mi propia distinción entre *realidad y existencia*.

§29

“El escepticismo [pirrónico] –dice Sexto Empírico en la sección IV del libro I –es la capacidad de establecer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas, [...] gracias a la cual nos encaminamos [...] primero hacia la suspensión del juicio y después hacia la ataraxia⁴⁷.”⁴⁸ Esto quiere decir que su corte –como corriente filosófica –es principalmente epistémico y ético, no tanto metafísico; sin embargo, las implicaciones metafísicas del escepticismo no son sólo aparentes, sino parte fundamental de la postura pirrónica, pues fundan su contraposición al dogmatismo de la época, que daba por verdaderas afirmaciones metafísicas (es decir, sobre lo no

⁴⁷ “La suspensión del juicio –aclara el mismo Sexto en el párrafo 10 –es ese equilibrio de la mente por el que ni rechazamos ni ponemos nada. Y la ataraxia es bienestar y serenidad de espíritu.” *EP I, 10*.

⁴⁸ *EP I, 8*. El corchete es mío.

manifiesto). De lo que el escepticismo pirrónico duda es, justamente, de las afirmaciones metafísicas que pretenden dotar a los fenómenos de un sustrato exterior que *existe* independientemente de su aparición fenoménica.

Es por ello que Sexto señala, sobre la cuestión de si el escéptico pirrónico invalida o no el fenómeno, que:

“Nosotros [los escépticos pirrónicos] no echamos abajo las cosas que, según una imagen sensible y sin mediar nuestra voluntad, nos inducen al asentimiento [...]. Y eso precisamente son los fenómenos.

Sin embargo, cuando nos dedicamos a indagar⁴⁹ si el objeto es tal como se manifiesta, estamos concediendo que se manifiesta y en ese caso investigamos [o dudamos] no sobre el fenómeno, sino sobre lo que se piensa del fenómeno. Y eso es distinto a investigar [o dudar de] el propio fenómeno.

⁴⁹ Bien podríamos sustituir aquí ‘indagar’ por ‘poner en duda’, puesto que uno indaga sobre lo que no acepta como un hecho o una verdad, que es lo que los dogmáticos –según el mismo Sexto– sí hacen.

La miel, por ejemplo, nos parece que tiene un sabor dulce. Eso lo aceptamos porque percibimos el dulzor sensitivamente. Tratamos de saber si, además, literalmente «es» dulce. Lo cual no es el fenómeno, sino lo que se piensa del fenómeno.”⁵⁰

Lo que el escéptico pone en duda, entonces, es que las cosas sean en sí mismas tal como se perciben, y contraponen esa duda a la afirmación dogmática de que las cosas son tal como se presentan en los fenómenos. Aquí puede empezar a verse la relación con el planteamiento kantiano.

Ahora bien, es importante aclarar que dudar no es lo mismo que negar; al escéptico no le interesa afirmar que el sustrato exterior *no* existe, pero tampoco que sí. El punto es más bien poner en duda que se pueda afirmar cualquiera de las dos cosas con certeza. Por eso habla Sexto Empírico de que es justo la posibilidad de que se dé cualquiera de esas opciones lo que el escéptico indaga. Esto puede

⁵⁰ *EP I*, 19 – 20. Los corchetes los he puesto yo, en función de lo dicho en la nota anterior.

verse con mayor claridad cuando él mismo, caracterizando al escéptico pirrónico, y a sus afirmaciones, dice: “En la exposición de esas expresiones dice [el escéptico] lo que a él le resulta evidente y expone sin dogmatismos su sentir, sin asegurar nada de la *realidad exterior*.”⁵¹

§30

Esa ‘*realidad exterior*’ de la que el escéptico pirrónico no asegura nada no es más que la traducción del *τὰ ἐξοθην ὑποκείμενα* que ya había mencionado más arriba, mismo que hace aquí su aparición, por primera vez, en los *Esbozos*.... Sobre el término⁵² nos dicen A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego en la nota 7 a su edición de los *Esbozos*... que “la expresión griega es *tà éxothern hypokeímena*, literalmente «lo que subyace fuera (a los conocimientos)».”⁵³ Me parece, sin embargo, que habría que agregar que eso sobre lo que un

⁵¹ *EP I*, 15. El énfasis es mío.

⁵² También en este caso puede abrirse la discusión acerca de si la traducción como *realidad externa* obedece a alguna suerte de *realismo trascendental* implícitamente aceptado por los traductores.

⁵³ Sexto Empírico, *Op. Cit.*, p. 57.

escéptico pirrónico no asegura nada no subyace fuera sólo a los conocimientos, sino en general a los fenómenos mismos, como nos lo indica el ejemplo sobre el dulzor de la miel.

Tomando lo anterior en cuenta parece ser que la postura dogmática a la que el escepticismo pirrónico se contrapone –esa que aseguraría que lo que se manifiesta en el fenómeno es en sí mismo del mismo modo en que se manifiesta, pero de manera independiente a que se manifieste o no –es en gran medida lo que he llamado (siguiendo a Kant) un *realismo trascendental*. Es por esta razón que, sin demeritar otros aspectos de la traducción, me parece que traducir por ‘*realidad exterior*’ la expresión griega τὰ ἐξοθην ὑποκείμενα traiciona el sentido del escepticismo pirrónico mismo, pues pone *lo real* afuera –haciendo que, por mucho que se dude de si es o no como se manifiesta en el fenómeno, se pueda asegurar de ello al menos una cosa (que es *real*) lo cual parece contradictorio.

§31

A *lo que subyace fuera* se enlaza otro término griego, *ὑπαρξιν* (*hyparxin*)⁵⁴, que se traduce por *existencia*⁵⁵, pero no en el sentido de la categoría kantiana –tomando en cuenta lo dicho sobre *lo que subyace fuera* –sino más bien en el sentido en que quiero establecer mi propia distinción con respecto de *realidad: existencia*, como traducción de *ὑπαρξιν*, refiere a aquello que está dado *fuera* de lo fenoménico⁵⁶.

La pregunta que surge en este punto es, quizá, la siguiente: ¿por qué conservar el sentido kantiano de *realidad*, pero no el de *existencia*? La respuesta radica en que la categoría *existencia* en Kant implica la suposición (de quien juzga algo –en función de su *efectividad* –como existente) de que eso que se juzga está ahí, *puesto fuera* de quien lo juzga, con completa independencia. Lo anterior se

⁵⁴ EP II, 14 y ss.

⁵⁵ Según el diccionario Vox, aunque Muñoz Diego y Gallego Cao utilizan, una vez más, *realidad*.

⁵⁶ A continuación (y sobre todo a partir del capítulo siguiente), entenderé *existencia* exclusivamente de este modo, alejándome –aunque no mucho, por lo que se dirá a continuación –de la categoría kantiana.

ve con claridad a la luz de lo que he explicado acerca de que *existencia* es una categoría modal que refiere a la relación en que quien juzga pone, con respecto de sí mismo, al objeto juzgado. En otras palabras, quien juzga algo como *existente* lo hace justamente porque *supone* –y no hay que perder de vista el ‘*supone*’ –que ese algo está ahí afuera con independencia de su aparecer, de su estar presente en la experiencia.

Ahora bien, es necesario separarse del sentido kantiano de *existencia* y plantearla en el sentido de los escépticos pirrónicos justamente para mostrar que el hecho de que la *categoría existencia* implique esa suposición no significa que la tenga por verdadera; mucho menos a la afirmación de que –aún si los objetos juzgados estuvieran ahí afuera con completa independencia de su presentarse en la *experiencia* –los objetos estén ahí afuera (o *en sí mismos*) tal como *efectivamente* se presentan en la *experiencia*.

Así, lo que Kant plantea puede leerse no como una afirmación de la *existencia* del mundo, sino como una descripción de cómo es que

funcionan los juicios de los sujetos y cuáles son las suposiciones detrás de dichos juicios. Puesto de tal modo, vemos que –como a otros modernos –el pirronismo influyó a Kant y a su filosofía, al menos indirectamente.

§32

El otro concepto griego que está en juego dentro de lo que plantea el escepticismo pirrónico es *φύσις* (*physis*), proveniente del verbo griego *φύω* (*phyo*), *surgir* o *brotar*. La traducción común de este término es *naturaleza*, pero en él podemos observar una ambigüedad similar a la que señalé ya en el prólogo con respecto a *realidad*; a saber, por un lado se entiende *φύσις* como el conjunto –o la totalidad –de lo natural⁵⁷ y, por el otro, como la constitución esencial de las cosas. En este segundo sentido, decimos que es la *naturaleza* de algo lo que hace a ese algo ser lo que es.

Ambos sentidos de *φύσις* poseen un paralelismo con los sentidos (α) y (β) de *realidad*: como totalidad de lo natural, *φύσις* no se

⁵⁷ Sentido que podrían compartir, *realidad* y *φύσις*, con el concepto de *mundo* (*cosmos*, de origen griego κόσμος).

distingue casi del sentido (β)⁵⁸ de *realidad*, salvo quizá por el hecho de que comunmente no incluimos en el dominio de la *naturaleza* todo aquello que no *brot*a por sí mismo, sino que es *manufacturado*⁵⁹, pero todo ello sí forma parte de *lo real*. Sin embargo, es quizá en su sentido de constitución esencial de las cosas donde *φύσις* encuentra su paralelismo más fuerte con uno de los sentidos de *realidad*, el (α)⁶⁰, incluso entendida la *realidad* desde la categoría kantiana: esa constitución esencial de las cosas, esa *naturaleza*, es el conjunto de determinaciones que hacen a cada cosa ser lo que es, sea de manera *efectiva* –porque la cosa se presenta en la *experiencia* –o sólo de

⁵⁸ *Realidad* como conjunto, o totalidad, de lo *real*.

⁵⁹ Otro interesante tema de investigación es la relación entre *natural* y *artificial*, pero debe también quedarse al margen de este trabajo. Para acercarse a él recomiendo la lectura de *Cabe los Límites*, donde la Dr. María Antonia González Valerio explora, entre otros temas, dicha relación, abriendo una puerta de entrada lo suficientemente amplia para que quienes se interesen por la *filosofía de la naturaleza* puedan introducirse a su estudio.

⁶⁰ *Realidad* como la cualidad de ser *real*. Esta cualidad, según lo que he presentado, es el conjunto de las determinaciones que hacen a una cosa ser lo que es (su *quiddidad*, según M. Heidegger).

manera *posible* –porque la cosa está pensada, pero no presente de manera empírica.

§33

Revisemos el siguiente pasaje con lo anterior en mente, poniendo especial atención al uso de ‘*realidad*’:

“No nos ocupamos, en efecto, de la *realidad* para emitir opiniones con firme convicción sobre alguna de las cosas admitidas como dogma en el estudio de la *realidad* [...]”⁶¹

Los traductores, en este caso, explican en la nota 8 a su edición que el verbo griego que Sexto Empírico utiliza en el pasaje anterior para ‘ocuparse de la *realidad*’ y para ‘estudio de la *realidad*’ es φυσιολογέω (physiologéō), estudio o conocimiento sobre la *naturaleza*, y sobre su traducción nos dicen que “el término φύσις no distingue nuestros dos conceptos «Naturaleza» y «Realidad». Aquí es preferible el segundo, porque en el libro III [de los *Esbozos*...] se aprecia bien que la Física engloba tanto la Cosmología⁶² como la

⁶¹ *EP I*, 18. El énfasis es mío.

⁶² Ver *supra*, nota 57.

Ontología. «Estudio de la Naturaleza» iría bien sólo para la Cosmología.”⁶³ Esta distinción entre *naturaleza* y *realidad* con respecto a la Cosmología opera –a mi entender –justo desde el sentido (β) de *realidad*, cuyo dominio se piensa mayor que el de la *naturaleza* por el hecho de incluir todo lo artificial; sin embargo, desde el sentido (α) sí que puede pensarse la *φύσις* como *naturaleza*, justamente porque la *naturaleza* –en tanto constitución esencial –de algo señala justamente la dimensión ontológica de ese algo. Esta es, a mi entender, la razón de que la Ontología resulte, como señalan Muñoz Diego y Gallego Cao, comprendida dentro de la Física.

§34

Para cerrar este segundo capítulo, me gustaría introducir un matiz sobre lo dicho arriba acerca de que *naturaleza* y *realidad*, en sentido (β), se distinguen por incluir la *realidad* –como conjunto de *lo real* – más que la *naturaleza* –como conjunto de *lo natural*.

⁶³ Sexto Empírico, *Op. Cit.*, p. 58.

A partir de la dimensión ontológica de los conceptos –donde, siguiendo lo dicho al final del párrafo anterior, *naturaleza* y *realidad* son equiparables –y considerando que el acceso que se tiene a cualquiera de los dos conjuntos [*realidad* (β) y *naturaleza*] es a través de lo que se manifiesta en la *experiencia*, puede pensarse esta acepción de *realidad* como *naturaleza* si se considera que *φύσις* implica que algo se manifiesta (*brotar*); es decir que puede entenderse la *realidad* (β) como *naturaleza* en tanto se entienda el brotar que implica la *φύσις* no como un *surgir por sí* mismo en el mundo, sino como un *manifestarse en la experiencia*. Tomada así, la *φύσις* incluye también todo lo artificial, puesto que ello también –no desde su origen material (que es más bien resultado de la técnica o arte), sino desde su origen ontológico –se manifiesta en la *experiencia*.

§35

Entendiendo entonces *φύσις* como el conjunto de lo manifiesto, tenemos un marco desde el cual entender el sentido de la palabra *metafísica*: el estudio de lo no manifiesto. Esta es, quizá, la diferencia más grande entre Kant y el escepticismo pirrónico que presenta Sexto,

pues mientras que el escéptico no hace afirmaciones metafísicas –esto es, no aseguran nada sobre *lo que subyace fuera* (de lo manifiesto) –Kant, por su parte, sí nos presenta una ontología construída metafísicamente; es decir, Kant se preocupa por responder a la pregunta ‘¿por qué [lo que se manifiesta] se manifiesta de modo tal que podemos generar conocimiento acerca de ello?’

Lo que parece motivar a Kant (y darle justificación a su empresa filosófica) es justamente el hecho de que el conocimiento se dá, razón por la cuál su *Crítica de la Razón Pura* suele ser tomada por una *epistemología*. Sin embargo, los planteamientos *epistémicos* de Kant están respondiendo una pregunta *metafísica*, y aun así, él mismo –como los escepticos pirrónicos –se abstiene de afirmar o negar nada en lo tocante a eso *que subyace fuera*, y que el llama *la cosa en sí*.⁶⁴

⁶⁴ Más que una posición contradictoria, esta postura de Kant responde a que –aunque su planteamiento es, en sentido estricto, metafísico –lo que está buscando es una ontología sin metafísica. De esto hablaré con más detalle en §101.

§36

Desde mi lectura, lo que hace Kant es justamente quitar de en medio la *existencia* a la hora de articular su ontología, relegándola al sitio de una mera suposición –implicada en la *categoría de existencia* –que no puede afirmarse más que dogmáticamente, pero que surge del hecho de que *los objetos de la experiencia* (igual que las sensaciones con que éstos se articulan) *aparecen ante nosotros como algo separado e independiente en la experiencia*.

Algo similar, propongo, es lo que lleva a Kant a hablar de la *cosa en sí*⁶⁵ y de su injerencia en las *sensaciones*, y en este punto podemos ver una fuerte influencia pirrónica: es necesario hacerse cargo del factor involuntario (e inconsciente) inherente a las afecciones con que la *sensibilidad* –esa facultad que recibe las *sensaciones* y las articula espacio-temporalmente –trabaja, formando las *intuiciones empíricas*, que además serán determinadas categoríalmente por el entendimiento.

⁶⁵ Eso incondicionado que *subyace fuera* de la *experiencia* y que es incognoscible para nosotros. *KrV BXX*.

Esta involuntariedad (e inconciencia) de la afección sensible es lo que Sexto señala cuando dice que “[los escépticos pirrónicos] no echamos abajo las cosas que, según una imagen sensible y *sin mediar nuestra voluntad*, nos inducen al asentimiento [...]. Y eso precisamente son los fenómenos.”⁶⁶

Lo que Kant hace, entonces, al hablar de la *cosa en sí*, es lo mismo que Sexto Empírico en el pasaje que acabo de citar: hacerse cargo de la involuntariedad (e inconciencia) inherente a la afección sensible. Sin embargo, que dicha *cosa en sí* sea exactamente lo mismo que lo que se manifiesta –valga la redundancia –en los fenómenos, o que sea algo completamente distinto, es algo que Kant ni afirma ni niega.

En lo tocante a la *existencia*, como los escépticos pirrónicos, al hablar de la *naturaleza de lo que subyace fuera* (de los fenómenos), Kant *suspende el juicio*⁶⁷, limitando así su metafísica a las condiciones de posibilidad de esos mismos fenómenos; es decir, a dar

⁶⁶ *EP I*, 19. El énfasis es mío.

⁶⁷ Ver *supra*, nota 48.

una explicación sobre qué es lo que permite que, de lo que se nos manifiesta, surja un conocimiento uniforme.

Capítulo Tercero

Realidad y Existencia: Orden empírico / Orden trascendental

§37

He expuesto ya lo que entiendo por *realidad* (constitución esencial de la cosa o conjunto articulado de las determinaciones que la hacen ser lo que es) y *existencia* (que la cosa sea algo que *subyace fuera* del fenómeno; es decir, que esté dada con independencia de si aparece o no en la *experiencia*), pasando por la *efectividad* (la presencia de la cosa en la *experiencia*); ahora intentaré terminar de delinear las fronteras entre los tres conceptos.

Lo primero que hay que señalar es que la *realidad* siempre está volcada hacia la *experiencia*; cuando señalamos que la *realidad* de una cosa radica en que la articulación de sus determinaciones esenciales *sea posible*, lo que esta *posibilidad* señala es *que* (la cosa) *pueda hacerse presente en la experiencia*, aun cuando esa presencia no se dé de hecho. Así, cuando hablo de la *realidad* (α) como el conjunto articulado de las determinaciones que hacen a la cosa *ser lo*

que es, a lo que la expresión ‘*ser lo que es*’ se refiere es a lo que la cosa *es en la experiencia*, o, en otras palabras, *lo que es para nosotros*.

Esto es así porque –como Kant vio muy bien –no podemos escapar de la subjetividad; no tenemos acceso a lo que las cosas sean en sí mismas, ni siquiera tenemos acceso –llevando todo lo dicho a sus últimas consecuencias –al hecho de que las cosas sean fuera del fenómeno, fuera del hecho de que se nos aparecen en la *experiencia*. El *ser* está circunscrito a la *experiencia*, y a lo que la articula, precisamente porque todo sujeto posible lo está: fuera de lo que forma parte de la *experiencia* –posible o efectiva –, sólo podemos *creer* en la *existencia* de las cosas, pero no conocerla ni afirmar nada acerca de ella con certeza.

§38

La noción de *existencia* que presento, por su parte, lo que quiere justamente es separarse de la *experiencia*: afirma el ser de las cosas *en sí mismas*, con completa independencia de su *ser experimentadas*.

Es esa *creencia*, esa suposición que yace detrás del juicio existencial en el que el sujeto juzga algo como existente. Esta suposición tiene su origen –me parece –en el hecho de que el material sensible con el que se articula la experiencia es recibido de manera involuntaria (e inconsciente): la *f fuente* de las impresiones sensibles debe estar en algún lado. El asunto es que fuera de esa afirmación, no hay más que podamos decir al respecto; cualquier otra afirmación (que vienen de las cosas mismas, que [un] Dios nos las da o que nos las inventamos) es algo que no podemos ni afirmar ni negar⁶⁸.

Afirmar –como hacen los *realistas trascendentales* –que es la *existencia* (o, dicho de otro modo, el que las cosas sean *en sí mismas*) lo que garantiza la *realidad* de la *experiencia* es una posición dogmática porque no hay manera de dar el salto del fenómeno a las cosas *en sí mismas* (y mucho menos de regreso): podemos creer que es así, pero nada nos lo asegura con certeza; nada en la *experiencia*.

⁶⁸ Esto es, justamente, lo que señalaba David Hume, otro de los autores influidos por el escepticismo.

Mostrar esto con mayor claridad es a lo que me dedicaré en la segunda parte de este trabajo.

Llegado este punto, queda claro (o eso espero) que el motivo para adoptar esta manera de entender la *existencia* es negativo: quiero –junto con Kant –oponerme a los *realistas trascendentales*, pero me parece que si el concepto de *existencia* no se usa en los términos de éstos, la crítica que pueda plantearseles se vuelve oscura y confunde al lector.

Más allá de que Kant quisiera explicar con sus *categorías* –como me parece que sí hace –el modo en que juzgamos el mundo que la *experiencia* nos presenta (y sí que lo juzgamos existente, por la suposición que mencioné antes), quedarnos sólo con la categoría de *existencia* tal como Kant mismo la presenta, permite una lectura que contemple sólo su uso para juzgar al mundo de la *experiencia*.

En otras palabras, quedarnos sólo con la *categoría* obstaculiza la crítica al dogmatismo del *realismo trascendental* porque mantiene la posibilidad de leer el planteamiento kantiano sólo como eso: una

descripción del modo en que la subjetividad juzga y, por tanto, una descripción del modo en que conoce el mundo que se presenta en la *experiencia*, dejando de lado la parte más importante: dado que no tenemos acceso a *lo que subyace fuera* de lo que se nos presenta en la *experiencia*, es la subjetividad misma, y no la *existencia* del mundo *experimentado*, lo que articula –y no sólo la que juzga –dicho mundo.

Cuando juzgamos algo como existente, entonces, lo hacemos porque hemos articulado ese algo con la *categoría* de *existencia* para señalar que se nos presenta *como algo puesto fuera de nosotros*, no porque tengamos la certeza de que –independientemente de ese presentársenos –lo juzgado *esté de hecho* puesto (o *subyaciendo*) *fuera de nosotros*.

§39

Antes de pasar a la *efectividad* me parece importante señalar aquí que –con lo dicho en los dos párrafos anteriores –aparece ya, por primera vez, la distinción que quiero presentar en este trabajo entre

realidad y existencia, sobre la que aún hay que seguir elaborando, pero que puede adelantarse en este momento de la siguiente manera:

Mientras que la *realidad* determina el horizonte desde el que nos preguntamos por la *experiencia*, sus condiciones de posibilidad y sus contenidos (horizonte que está por tanto enraizado en lo *subjetivo*), la *existencia* determina otro horizonte, uno donde la pregunta no es ya sobre la *experiencia*, sino que el preguntar intenta rebasar lo empírico para pensarle a esto un asidero fuera de toda subjetividad.

Espero delinear esto con mayor claridad en la última parte de esta tesis, pero necesito para ello despejar primero la suposición de que es la *existencia* lo que *posibilita* a la *realidad*.

§40

“*Mediante la realidad efectiva* [Wirklichkeit]⁶⁹ de una cosa pongo, ciertamente, más que la posibilidad;

⁶⁹ Durante este trabajo he usado, y seguiré usando, el término *efectividad* para traducir el alemán *Wirklichkeit*. Esto es así porque me parece que la traducción de dicho vocablo alemán por *realidad efectiva*, como lo hace el traductor de la *Crítica*, confunde, principalmente porque me parece que trae consigo, de manera implícita –

pero no *en la cosa*; pues ella nunca puede contener, en la realidad efectiva, más de lo que estaba contenido en su posibilidad completa. [...] [L]a realidad efectiva es [...] una conexión de ella [de la posibilidad] con la percepción.”⁷⁰

del mismo modo que sucedía con las traducciones tanto de Aristóteles como de Sexto Empírico que he comentado –, una asunción del *realismo trascendental*, que es la postura en oposición a la que planteo en esta tesis, pero que además es también la postura a la que el mismo Kant se opone, por lo que –como aquellas otras traducciones –me parece que traiciona los objetivos del planteamiento kantiano.

Me explico: si la *realidad* es la articulación de determinaciones que posibilita la aparición del objeto en la *experiencia* aún si esto no sucede, llamarle a la *efectividad* más bien *realidad efectiva* invita a pensar que algo es *real* hasta que se efectúa en la *experiencia*, sin embargo –como señala Kant en repetidas ocasiones – la *efectividad* de algo no le suma nada a su *realidad*, no lo hace más *real* porque no aumenta su concepto, las determinaciones que lo componen. Lo que se encuentra *efectuado* en la *Wirklichkeit* es la *experiencia* (que ya no es sólo la *experiencia posible*, mínimo requisito para que algo sea *real*), no la *realidad*.

En caso de ser necesario –por tratarse de una cita de la *KrV* (donde *Wirklichkeit* se traduce por *realidad efectiva*) –señalaré siempre el término alemán junto a la traducción.

⁷⁰ *KrV*. A235, nota hecha por Kant, marcada con un * al final de A234. Los corchetes son míos.

He dicho ya que la *efectividad* (*Wirklichkeit*) refiere a la presencia de algo en la *experiencia*, al hecho de que algo no sólo sea posible, sino que *de hecho* se dé. Pues bien, la materia de toda *experiencia efectiva* es la *sensación*, eso que se *percibe* y que se articula, espacio-temporalmente en la *sensibilidad* y conceptualmente en el *entendimiento*.

Cuando Kant señala, en el pasaje citado aquí arriba, que la realidad efectiva es una conexión de la posibilidad con la percepción, lo que está diciendo es eso mismo: que algo sea *efectivo* (*Wirklich*) implica que su determinación *objetiva* (esto es, lo que lo determina como objeto) no es sólo una articulación posible de determinaciones esenciales, sino que parte de una *percepción sensible*, así como de la articulación espacio-temporal y conceptual de la percepción misma.

La diferencia, entonces, entre lo *posible* y lo *efectivo* es que la determinación *objetiva* de lo *posible* es una articulación de determinaciones que nos permite sólo pensar un *objeto de la experiencia posible*, mientras que la determinación *objetiva* de lo

efectivo es una articulación de determinaciones que nos permite – además de pensar el objeto –*experimentarlo*.

§41

Como expuse en el capítulo anterior, la *efectividad* de algo trae consigo la suposición de que ese algo –además de presentarse en la experiencia –*existe*. Esta suposición tiene, si tomamos en cuenta todo lo dicho en el §36, su raíz en la involuntariedad e inconsciencia inherente a lo que Kant llama en la *Estética Trascendental*⁷¹ la *receptividad* de la *sensibilidad*; esto es, las sensaciones son algo que le es dado a la *sensibilidad*. A partir de esta *receptividad* –que se opone a la *espontaneidad*⁷² con la que el *entendimiento* se da a sí mismo sus conceptos y categorías –tenemos que las *sensaciones* vienen de *fuera*, pero este *fuera* tiene dos lecturas que es importante distinguir, para facilitar la comprensión de la *receptividad sensible*.

⁷¹ KrV. B33 – B73.

⁷² Esta *espontaneidad* la expone Kant en la *Lógica Trascendental*, sobre todo en lo que está comprendido entre B74 y B294.

§42

Por un lado, en sentido *empírico*, el afuera del que proceden las *sensaciones* son justamente los *objetos de la experiencia*. Para entender esto es de suma importancia tener en cuenta que el orden de la exposición que Kant presenta en la *Crítica de la Razón Pura* no pretende trazar una línea que muestre de manera cronológica cómo es que se articula la *experiencia*; esto es, no se trata de una prescripción de lo que se necesitaría, *paso a paso*, para que se diera la formación de la *experiencia*.

Lo que Kant presenta es más bien un análisis descriptivo de las condiciones que posibilitan la *experiencia*, pero parte de ella como algo dado⁷³. En este sentido *empírico* (desde la *experiencia*) son los objetos que experimentamos los que nos provocan las sensaciones con que los articulamos.

En el orden *empírico*, el de lo experimentado, es al tocar mi teclado, por ejemplo, que me son dadas las sensaciones de lo frío, lo

⁷³ KrV. B1 y B2.

duro, lo liso, etc., que articulan la *experiencia* que tengo del teclado mismo.

§43

Hay, sin embargo, otro orden; uno en que se consideran los objetos no desde lo *empírico* (es decir, no como algo experimentado), sino desde lo *trascendental* (es decir, desde las condiciones que posibilitan que éstos se den en la *experiencia*⁷⁴, pero con independencia de que este darse en la *experiencia* suceda). En este sentido *trascendental* es en el que se hace presente la *suposición* de la *existencia* de los objetos que nos provocan las sensaciones.

Es en el orden *trascendental* donde suponemos que algo *subyace fuera* de la subjetividad y sus representaciones, puesto que las *sensaciones* que se articulan en dichas representaciones son, por una parte, condición necesaria para que se dé la *experiencia* y son también, por otra parte, involuntarias e inconscientes.

⁷⁴ Sobre esta definición de *trascendental*, ver *KrV. B25* y *B80*.

Lo que provoca las sensaciones no es, pues, la voluntad del sujeto que experimenta los objetos, sino algo ajeno a dicha voluntad.

Pero –podría decirse– estoy hablando de una suposición y, sin embargo, parece que el hecho de que las sensaciones no son dadas al sujeto por el sujeto mismo es una certeza. Pues bien, puede ser; pero, aún en ese caso, la certeza de que las sensaciones son *recibidas* por el sujeto no es suficiente para afirmar que –fuera del modo en que los objetos aparecen en la *experiencia* –son los objetos, *en sí mismos*, los que *subyacen fuera* de la *experiencia* tal como aparecen en ella, provocando en el sujeto las *sensaciones* del mismo modo que sucede en el orden *empírico*.

Vemos entonces cómo el que las *sensaciones* son provocadas por algo ajeno a la conciencia del sujeto trae consigo la *suposición* de que son los mismo objetos de la *experiencia* los que *existen* tal como aparecen en ella y los que provocan tales *sensaciones*. Sin embargo, lo único que podemos afirmar con certeza, o de manera no-

dogmática, es que *algo* provoca las sensaciones; *algo* que no depende de la voluntad del sujeto.

A este *algo*, Kant le llama el *objeto trascendental*, y de él dice que es “la causa *meramente inteligible* de los fenómenos en general⁷⁵, [a la que llamamos así, *objeto trascendental*] *solamente* para tener algo que corresponda a la sensibilidad considerada como receptividad.”⁷⁶

§44

Con respecto a este *objeto trascendental*, la distinción entre estos dos órdenes (*empírico* y *trascendental*), y el hecho de que la *existencia* de los objetos *en sí* mismos tal como aparecen en la *experiencia* es sólo una suposición, se ve con mayor claridad en el pasaje que cito a continuación.

⁷⁵ Hay que recordar siempre que los fenómenos son articulaciones espacio-temporales de sensaciones recibidas; por ello este *objeto trascendental* sería –en tanto causa de las sensaciones –la causa de los fenómenos *en general*. Por ‘meramente inteligible’ tiene que entenderse, en función de lo que he dicho, justamente que el *objeto trascendental* es la representación *la certeza* de que las sensaciones llegan de algún lado ajeno a la voluntad del sujeto.

⁷⁶ *KrV B522*. El énfasis es mío.

“A este objeto trascendental *podemos atribuirle* toda la extensión y toda la interconexión de nuestras percepciones posibles⁷⁷, y podemos decir que él es dado en sí mismo antes de toda *experiencia*. Pero los fenómenos, con respecto de él, *no son dados en sí*, sino sólo en esa *experiencia*, porque son meras representaciones que sólo como percepciones significan un objeto *efectivamente real* [Wirklich], a saber, [los fenómenos significan un objeto *efectivo* (Wirklich)] *cuando esa percepción está interconectada con todas las otras según las reglas de la unidad de la experiencia.*”⁷⁸

Con esto en mente, tenemos que aun cuando le atribuyamos al *objeto trascendental* todo lo que el *objeto empírico* posee cuando se nos presenta en la *experiencia*, no será esa atribución la que garantice la *efectividad* del *objeto empírico*, sino que las *percepciones* (que el *objeto trascendental* da a la *sensibilidad*) estén enlazadas según las

⁷⁷ Es decir, *podemos atribuirle* el hecho de ser tal como el *objeto empírico*.

⁷⁸ *KrV B523 – A495*. Los énfasis y corchetes son míos.

reglas que posibilitan la *experiencia*; esto es, según las reglas de la subjetividad: articulación espacio-temporal y determinación conceptual, todo según los enlaces que dictan las *categorías*.

Es por ello que la *existencia* de los *objetos* fuera de la *experiencia*, pero tal como en ella se presentan, no puede ser más que una suposición: toda certeza resulta de la articulación de la *experiencia*, no de lo que *subyazca* fuera de ella.

§45

Con esto puedo ya ensayar una explicación a aquello con que cerraba §39: parece ser –a partir de lo dicho –que la razón de que se considere que es la *existencia* lo que posibilita la *realidad* radica en que se confunden los órdenes *empírico* y *trascendental*, tomando lo que en la *experiencia* tiene anterioridad *cronológica* por fundamento *ontológico* de sí mismo.

Es decir, cuando se afirma –dogmáticamente, puesto que no hay para justificarlo más prueba que la suposición ya explicada –que aquello que permite que algo que se presenta en la *experiencia* sea

real es el hecho de que ese *algo* exista tal como en ella se presenta, pero con independencia de que se presente o no, lo que se está haciendo es mezclar ambos órdenes. Se le está otorgando al *orden empírico* valor *trascendental* en sí mismo, sin poner en cuestión lo que implica que se dé un *orden empírico* ni qué es lo que lo posibilita. Se está aceptando, pues, la *realidad* (β) como fundamento de sí misma, por el simple hecho de que *se me presenta*, como si en ese presentármese no estuviera involucrada en lo absoluto mi propia subjetividad⁷⁹.

Por el contrario, mi propuesta es que algo es *real* cuando está articulado de tal manera que *puede presentarse en la experiencia*; es decir, cuando está articulado desde las reglas de la *subjetividad*. Como decía en §37: la *realidad* siempre está volcada hacia la *experiencia*.

⁷⁹ Por eso, a las posturas filosóficas, establecidas desde esa fusión de los órdenes *empírico* y *trascendental*, se les llama también *realismos ingenuos*.

§46

Para cerrar esta primera parte, quisiera detenerme un momento más en la distinción entre el orden *empírico* y el *orden trascendental* que permite clarificar también la distinción entre *realidad* y *existencia*, además de establecer, como expuse, por qué no es la *existencia* lo que posibilita la *realidad*, y que la autonomía de esta última radica en que aquello a lo que la *realidad* refiere es a la *experiencia* y no a lo que sea que *subyazca fuera* de ella.

Ambos términos (*realidad* y *existencia*) tienen un uso dentro de cada uno de estos órdenes, como expondré a continuación, y es la confusión de estos usos lo que trato de despejar para ver los alcances de la distinción entre los conceptos, y sus posibles relaciones, con mayor claridad.

§47

En el *orden empírico* se entiende por '*realidad*' lo que he estado llamando *realidad* (β); esto es, el conjunto de todo lo *real*, o, en otras palabras, el mundo de la *experiencia*. Por su parte, el uso de

‘*existencia*’ en este orden es exactamente el de la categoría kantiana: *presencia del objeto* en la experiencia.

Como he mencionado ya en varias ocasiones, este sentido de *existencia* es equivalente a *efectividad*; si acaso, lo que distingue a ambos términos en el orden *empírico* es que *existencia* hace referencia a *objetos*, mientras que *efectividad* –al menos en el lenguaje kantiano –puede aplicarse también a las categorías, conceptos y, en general, a las estructuras subjetivas que estructuran la *experiencia*, así como a la *experiencia* misma.

Así, podemos hablar de un *objeto* que existe (en términos *empíricos*) cuando éste es *efectivo*, y de una *experiencia* (concepto, categoría o estructura subjetiva) *efectiva* cuando no es meramente una articulación de las reglas que determinan cómo debe darse cualquier *experiencia posible*, sino que además tal articulación se *efectúa*, es experimentada.

En el *orden trascendental*, por otro lado, ‘*realidad*’ es el término cuyo uso está descrito por la categoría kantiana, o lo que yo he estado llamando *realidad* (α); esto es, el conjunto de determinaciones esenciales que hacen a algo ser lo que es y que, siguiendo el planteamiento kantiano, debe estar articulado acorde con las reglas que determinan cómo se da cualquier *experiencia posible*. Por su parte, ‘*existencia*’ en sentido trascendental refiere a aquello que *subyace fuera* de la *experiencia*, sea lo que sea, en tanto se le piensa como condición de posibilidad de la *experiencia misma*. Lo que he intentado mostrar es justamente que usar *existencia* trascendentalmente implica una confusión del *orden trascendental* con el *orden empírico*. Dada la *existencia empírica* de los objetos (es decir, su *aparecer en la experiencia*) puede pensarse la *existencia* de éstos; sin embargo, que tal *existencia* sea tal como aparecen ellos en la *experiencia* (o no) no es condición de posibilidad de la *experiencia*.

La *existencia* tiene su uso legítimo en un tercer orden, del que hablaré con más detalle en el tercer capítulo de la segunda parte y en

la tercera parte, pero que aquí comienza a vislumbrarse: el orden *trascendente*. El *estar puesto fuera* de la *experiencia* es justamente lo *trascendente* de la *existencia* como la entiendo.

§49

En este punto dos cosas resultan claras: por un lado, que para realizar la distinción que propongo es necesario distinguir a su vez estos dos órdenes –y particularmente el uso de ‘*existencia*’ en cada uno de ellos.

Además, por otro lado, es claro que la distinción que propongo es principalmente entre el uso *trascendental* de *realidad* y el uso *trascendente* de *existencia*; sin embargo, las consecuencias de la distinción afectan, sobre todo, la comprensión del *orden empírico*.

En la medida en que entendemos que *realidad* (en su sentido *trascendental*) y *existencia* (en su sentido *trascendente*) son dos acercamientos distintos al mundo⁸⁰, es más fácil ver cómo, que algo sea *real* –aun en el *orden empírico* –, no depende de que *exista* en

⁸⁰ A saber, los que he presentado en el §39.

sentido *trascendente*; más bien, que algo exista en sentido *empírico* depende de que sea *real* en sentido *trascendental*.

Segunda Parte

Realitas vel Existentia

Introducción

§50

¿*Realidad* o *Existencia*? Esta pregunta encabeza la segunda parte de este trabajo porque en ella pretendo reflexionar más profundamente acerca de cuál de estos dos horizontes, que aún no se han delineado de manera suficiente, es el marco desde el cual pensamos la *experiencia*, justamente para poder terminar de trazar ambos horizontes con claridad suficiente.

Ciertamente es algo así lo que ya he intentado hacer en la primera parte; sin embargo, allí me interesaba mucho más esbozar cada uno de los términos para tener un punto de partida más claro en términos de la distinción de horizontes.

Es decir que, aún cuando en la primera parte ha habido momentos –sobre todo hacia el final –en los que se ha dejado ver la respuesta a la pregunta, el énfasis estaba colocado más bien en tres puntos: 1) La definición de *existencia* (§31) y *realidad* (§20); 2) el establecimiento de los órdenes *empírico* y *trascendental* (§42 y §43); y 3) la

distinción tanto de estos órdenes, como del sentido de *existencia* y *realidad* en cada uno de ellos (§47 - §48).

Trasladaré ahora el énfasis propiamente a responder la pregunta; o más bien, a desarrollar con más claridad –desde tres momentos de reflexión, progresivos, pero no históricos –la respuesta que se ha bosquejado ya hacia el final de la parte anterior, para delinear así con mayor claridad los dos horizontes que, propongo, son la *realidad* y la *existencia*.

§51

En el primer capítulo presento dos casos que nos permiten ver más claramente la operación que se da, con respecto a la *experiencia*, entre los niveles *empírico* y *trascendental* –tal como los he expuesto arriba. Reflexionaré primero sobre los hologramas, que no existen en sentido *trascendental*, pero que son reales en la medida en que forman parte de nuestra *experiencia efectiva*. Después pasará a exponer el caso de la *realidad virtual* y sus posibles implicaciones en lo tocante a la *realidad* (β).

En el segundo capítulo presento una reconstrucción del *realismo trascendental* a través de un análisis del planteamiento de la película *The Matrix* (Hermanas Wachowski, 1999); lo que intento mostrar es cómo resulta ingenuo aceptar que lo que hace que la *experiencia* sea *real* es el hecho de que el mundo experimentado exista, por un lado, como algo que *subyace fuera* de la *experiencia* misma, pero idéntico a cómo se presenta *en ella*, por el otro.

En el tercer y último capítulo presento una relectura de la teoría platónica de las ideas que intenta reivindicar la afirmación de que es en el orden del εἶδος donde radica lo más *real*, no porque las ideas *existan*, sino porque –independientemente de su *existencia trascendente* –dan un principio formal que articula *trascendentalmente* la *realidad* (β).

En otras palabras, este capítulo pretende defender que, en el planteamiento platónico, las ideas son la *realidad* (α), o bien, la *realidad* en sentido *trascendental*, y cómo, en esa medida, ya en Platón se vislumbra la distinción entre el *orden empírico*, el *orden*

trascendental y el *orden trascendente*. Con esto en mente, propongo leer en la teoría platónica de las ideas una semilla germinal de la distinción entre los horizontes de la *realidad* y la *existencia*.

§52

Antes de entrar de lleno en esta segunda parte, quisiera abordar brevemente una cuestión que se hará presente como piedra angular de la *realidad* en los casos sobre los que reflexionaré en los siguientes capítulos. Además, es relevante traerlo a colación porque aceptar justamente que se trata de la piedra angular de la realidad emana como consecuencia de aceptar, a su vez, los planteamientos kantianos que he tomado como punto de partida, puesto que es algo supuesto en la filosofía crítica de Kant. Hablo de la intersubjetividad.

Dije al principio que lo relevante es, para este trabajo, que los sujetos poseemos una estructura común –al menos en lo tocante a la

percepción⁸¹ –, puesto que de otro modo la *realidad* (β) no se nos presentaría como algo común.

Además, he dicho que el análisis kantiano parte de la certeza de una *experiencia* común a todo sujeto y, por tanto, se dedica a investigar las condiciones que posibilitan que esto sea así⁸².

Con estos dos puntos en mente no resulta descabellado afirmar que la necesidad, presentada por Kant, de condiciones subjetivas que funjan como reglas *a priori* de toda *experiencia posible* se funda en un carácter intersubjetivo. Esto es así en la medida en que no se trata de condiciones de un solo sujeto –ni siquiera de condiciones pensadas desde cada subjetividad individual –, sino de las condiciones de *todo sujeto posible*.

Este carácter intersubjetivo surge, pues, de lo que Kant llama la *subjetividad trascendental*, que no es más que el conjunto de las

⁸¹ Cfr. *supra* §6.

⁸² Cfr. *supra* §42.

estructuras y reglas que, a priori, determinan toda experiencia posible.

Esta *subjetividad trascendental* no es ella misma un sujeto, sino la estructura que posibilita a *cualquier sujeto*. Es por ello que es ésta, a su vez, la estructura que funda la *intersubjetividad*: la *subjetividad trascendental* es lo que todos los sujetos tienen en común.

§53

Ahora bien, nuevamente afirmo que no es necesario comprar el programa kantiano en su totalidad, sino simplemente su reconocimiento de que la *subjetividad* juega necesariamente el papel de mayor relevancia a la hora no sólo de conocer, sino de determinar lo que es *real* y por qué lo es.

Lo que es importante recordar en este punto es que, tanto aquí como en el planteamiento kantiano, lo *real* no hace referencia a lo que sea que haya en el mundo con completa independencia de la *experiencia*. Lo *real* es, más bien, justamente lo que compone a la *experiencia* misma.

Así, por ejemplo, intentaré mostrar a partir del primer capítulo de esta segunda parte que —mientras sean acordes, al interior de sí mismas, con lo que he llamado la *realidad* en sentido *trascendental*— es posible pensar que se dé más de una *realidad* en sentido *empírico*, entre las cuales la nuestra (lo que he llamado la *realidad* (β)) sería sólo una más.

Capítulo Primero

El Holograma del Cerdito y la Realidad Virtual

§54

Imagina lo siguiente: ante ti tienes la viva imagen de un cerdito. Es un cerdito tan tierno que quieres tocarlo, pero –al estirarla–, tu mano atraviesa la imagen tridimensional del cerdito y te das cuenta del aparente engaño. Lo que estás viendo es un holograma proyectado ante ti, no un cerdito.

Ahora bien, me parece que hay dos preguntas que surgen al experimentar algo así; a saber, ¿es real el cerdito?, por un lado, y ¿existe⁸³ el cerdito?, por el otro. De entrada parece que la respuesta a ambas preguntas es negativa: la imagen tridimensional es un engaño, un truco visual que hace creer al observador que está ante un tierno cerdito, pero delante de él sólo hay luz, en un cierto acomodo que representa a un cerdito ante el observador, que lo manifiesta ante sus

⁸³ A menos de que indique otra cosa, a partir de ahora, ‘*existencia*’ (igual que el verbo *existir*) será usado siempre en sentido *trascendente* como *lo que subyace fuera de la experiencia*.

ojos. Sin embargo, me parece que el asunto es un poco más complejo que eso.

§55

Para empezar, si bien no está *materialmente* ahí, sino que se trata de una ilusión óptica, el cerdito holográfico no es una alucinación tuya: cualquiera que se ponga frente a la proyección (o, lo que es lo mismo, a cualquiera que se le proyecte el holograma) podrá ver la representación del cerdito. ¿Entonces es *real*, o no, el cerdito? ¿Existe o no?

Creo que hacer ambas preguntas por separado echa luz –por usar una metáfora consonante con el ejemplo –sobre el asunto.

§56

¿Es real el cerdito? Para responder esto hay que analizar a qué le llamamos ‘el cerdito’, porque claramente no se trata de un mero nombre vacío. No, la expresión ‘el cerdito’ refiere –en el experimento del holograma –a algo.

De entrada, me parece atinado afirmar que en un primer momento –cuando nos encontramos, sin saberlo, bajo el influjo de la ilusión óptica –le llamamos ‘el cerdito’ a lo que creemos que es un tierno cerdito que *está puesto* frente a nosotros; luego –cuando descubrimos el engaño visual –usamos el nombre para designar al holograma, a la proyección holográfica de un tierno cerdito. A partir de lo anterior podemos afirmar, me parece, que el cerdito *que creíamos estar viendo* no es *real*; sin embargo, el holograma –esa proyección de un cerdito – sí lo es, puesto que no es una alucinación de quien la está viendo.

Y es *real*, además, tanto en sentido *empírico* como en sentido *trascendental*: *empíricamente*, el holograma es parte de la *realidad* (β), pero además, *trascendentalmente*, tiene una articulación de determinaciones esenciales tal que, de acuerdo a las reglas de la *realidad* (α), es *experimentable* por cualquier *sujeto posible*. Esto último tiene que ser así, puesto que si llamamos a un amigo, y a otro y a otro (mientras ninguno de ellos sea ciego), todos ellos van a ver también el holograma; inclusive, si no les decimos que lo es, van a

caer en la trampa, en la misma ilusión óptica en la que caímos nosotros antes de saber que el cerdito era un holograma.

§57

¿Existe el cerdito? No, no existe. Lo único que de hecho está ahí, *puesto* delante de nosotros es el holograma, una configuración particular de luz.

¿Existe la luz? En sentido *empírico* sí, dado que es algo presente en la *experiencia*, es lo que he venido llamando algo *efectivo* –esto mismo puede aceptarse del holograma.

Ahora bien, supongamos por un momento que podemos afirmar que la luz existe también en sentido *trascendental*. Aún cuando así fuera, aun cuando tuviéramos la certeza de que la luz *subyace fuera de la experiencia*, ni el cerdito ni el holograma *estarían puestos fuera de la experiencia*. El holograma es sólo una apariencia, una ilusión óptica hecha posible por la disposición de *nuestra percepción visual* con respecto a la plasticidad (por llamarla de algún modo) de la luz.

Lo que quiero decir es que, si no hubiera sujeto alguno para experimentarlo, el holograma no sería nada.

§58

Un holograma (o cualquier espejismo) es una buena analogía *física* de cómo es que opera, *metafísicamente* hablando, la *realidad* (α) en relación a la *existencia*: aún cuando aceptáramos que las cosas existen tal como las percibimos, las llamaríamos reales no porque existen, sino justamente porque forman parte de nuestra *experiencia*.

En otras palabras, aún cuando pudiéramos afirmar la *existencia* de las cosas que nos aparecen en la *experiencia*, éstas serían reales porque nuestra percepción estaría determinada de tal modo que nos permitiría –gracias a dicha determinación, más que a la *existencia* de las cosas en sí mismas –percibir las cosas tal como en sí mismas fueran.

Sí, por ejemplo, oliéramos el color, viéramos la textura y tocáramos el olor de las cosas, por mucho que una piedra fuera, *en sí misma*, de color gris, de textura rugosa y con olor a tierra, *en nuestra*

experiencia sería de color rugosa, de textura terrosa y con olor gris. Claramente el ejemplo es una caricatura, pero clarifica –o eso espero –lo que estoy diciendo.

En términos kantianos –más rigurosos, pero quizá menos ilustrativos – podríamos decir que aún cuando las cosas *en sí mismas* tuvieran, *trascendentalmente*, algo así como una distribución espacial (por ejemplo), si nuestra percepción no fuera *trascendentalmente* espacial a su vez, poco importaría tal configuración: no experimentaríamos las cosas espacialmente en el *orden empírico*.

Más aún, si en el *orden* trascendental de la *subjetividad* no hubiera un principio unificador⁸⁴ de las percepciones sensibles, éstas no formarían objetos: serían sensaciones aisladas unas de otras.

§59

Ahora bien, del mismo modo que el *realismo trascendental* puede entenderse como una confusión de los niveles *empírico* y *trascendental* –confusión que sustituye la autonomía del primero de

⁸⁴ Con respecto a esto, ver *KrV*. §16 y §17, más precisamente *B133 – B136*.

ellos por aquella que encontraríamos en el segundo (si pudiéramos afirmarlo con certeza) –, una postura que utilizara lo dicho hasta ahora para afirmar que –como los hologramas –el resto de la *realidad* (β) se da sólo en la *experiencia* y no posee ningún sustrato ajeno a la *subjetividad*⁸⁵, estaría llevando a cabo una confusión similar, pero invertida: El *fenomenismo ontológico* toma el carácter *real* de la *experiencia*, garantizado por la *subjetividad*, y lo hace ser lo único que hay⁸⁶, negando por completo la *existencia*.

Negar por completo la posibilidad de la *existencia* de las cosas es una postura tan dogmática⁸⁷ como afirmar que dicha *existencia* de las cosas es lo que garantiza la *realidad* (α) de lo *real*. No trato, por

⁸⁵ El *fenomenismo ontológico* de Berkley, por ejemplo.

⁸⁶ Es interesante notar que, a pesar de negar toda *existencia* de las cosas fuera de la *experiencia*, el *fenomenismo ontológico* parece seguir necesitando una suerte de *realismo trascendental*: esta dislocación de lo *empírico* para hacerlo lo único existente convierte ahora el *orden trascendental* de lo subjetivo en eso que *subyace fuera...*

⁸⁷ No olvidar que a lo largo de este trabajo se ha entendido lo dogmático como aquello que se afirma sin que algo asegure su certeza: “El uso dogmático de la razón –dice Kant –sin crítica conduce a afirmaciones sin fundamento”. *KrV. B22*.

tanto, de afirmar que no hay nada fuera del fenómeno –esto me llevaría a dejar de lado, en función de lo dicho en el §36, la involuntariedad (e inconciencia) con que las afecciones sensibles (*sensaciones*) son dadas a la *sensibilidad*. De lo que se trata más bien aquí es de encontrar una postura que medie entre ambas posiciones dogmáticas, reconociendo lo que cada una critica, pero no aceptando lo que cada una afirma.

§60

Junto con el *fenomenismo ontológico*, la postura que presento reconoce que la *realidad* es lo que se da en la *experiencia* según las reglas de la *subjetividad*, mientras que –con el *realismo trascendental* –reconoce que debe haber un elemento que escapa a la *subjetividad*.

Sin embargo, en oposición al *realismo trascendental*, esta postura no acepta, por una parte, la posibilidad de afirmar la *existencia* de las cosas como lo que garantiza la *realidad* (α) de la *experiencia*⁸⁸. Por

⁸⁸ Y eso sería como afirmar que la subjetividad se limita a recibir. Sin embargo, como ya dije antes, aun si las cosas en sí mismas fueran como se nos presentan en la experiencia, y fueran directamente sus propiedades las que estuviéramos recibiendo,

otra parte, en oposición al *fenomenismo ontológico*, no acepta la posibilidad de negar absolutamente la *existencia* de las cosas; lo que se niega es la posibilidad de conocerlas *en sí mismas*.

Es por esto que, con respecto del *realismo trascendental*, esta postura –siguiendo a Kant –es más bien un *realismo empírico*, y con respecto del *fenomenismo ontológico* es más bien un *fenomenismo gnoseológico*. Espero mostrar, con lo sucesivo, que no es necesario para sostener una postura como ésta –como tampoco lo es para sostener la distinción entre *realidad* y *existencia* –aceptar el programa kantiano, sino sólo su reconocimiento del papel de la *subjetividad* en la articulación ontológica de la *experiencia*.

§61

El adjetivo ‘*virtual*’, que tiene su origen en el vocablo latino *virtus* (virtud, fuerza, facultad o poder) tiene, en el Diccionario de la Real

esto sería posible gracias a una disposición subjetiva (la *receptividad*) y no a la *existencia* de las cosas.

Academia de la Lengua Española⁸⁹, dos acepciones relacionadas con este análisis sobre la *realidad* y la *existencia*.

Por un lado tenemos que algo *virtual* es lo que tiene la facultad para producir un *efecto*, pero no lo produce en el presente. En este sentido, *virtual* se opone a *efectivo*. Así, por ejemplo, toda articulación de una *experiencia meramente posible* que sea acorde con las *reglas subjetivas* que determinan la *realidad* (α)⁹⁰, pero que no esté de hecho ocurriendo, es –según esta acepción –una *experiencia virtual*.

Por otro lado (quizá más interesante para esta exposición), hay una acepción más, que se presenta como uso de la física: algo es *virtual* cuando tiene *existencia aparente*, pero no *real*.

§62

Existencia real... Esta expresión hace patente el *realismo trascendental* que hay detrás de la segunda acepción de *virtual*.

⁸⁹ Consultado online en <http://dle.rae.es/> el día 21 de diciembre del 2017.

⁹⁰ Es decir, lo que necesita cualquier articulación de determinaciones para ser una *experiencia posible*.

Claramente, a lo que se le llama aquí *existencia aparente* es lo mismo a lo que yo he llamado *existencia* en sentido *empírico*: presencia en la *experiencia*. Por contraposición a esto, lo que sería la *existencia real* no es más que lo que he llamado antes *existencia* en sentido *trascendente*⁹¹. De este modo, lo *virtual* es aquello que –aunque se presenta en la *experiencia* –no posee *existencia*, no *subyace fuera de esa experiencia del sujeto que la vive*.

Pensando en el ejemplo del holograma con el que abrí este capítulo esto queda más claro: mientras que el cerdito *aparece* en la *experiencia* como algo *externo* al sujeto (esto es, como algo *existente*), fuera de lo fenoménico el cerdito del holograma no existe.

El problema con la segunda acepción de *virtual* no es que afirme la *no-existencia* del cerdito –yo mismo hice eso hace un momento. El problema, lo que delata el *realismo trascendental* detrás de la acepción física de *virtual*, es que ésta le llama *real* a la *existencia*

⁹¹ ¿De qué otra manera podríamos llamarle *existencia real* a algo que no sea la *presencia en la experiencia*, que –según lo que he expuesto en la primera parte –es el único sentido certero en que la *existencia* tiene algo que ver con la *realidad*?

trascendental, que es la que el cerdito no posee, y tampoco el holograma.

Esto es problemático porque, como ya expuse, ninguno de los dos (cerdito ni holograma) *existen*⁹² ni siquiera en el caso de que la luz sí *exista*, pero el holograma sí tiene *existencia empírica* o, dicho de otro modo, si es una modificación *efectiva* de la luz (también *efectiva*) que –ante cualquier sujeto posible –presentará siempre la imagen del cerdito, y en esa medida *existe realmente*; es decir, *existe* en la *realidad* (β) porque es parte de la *experiencia* de cualquier sujeto posible, y no es sólo una alucinación, o algo que un sujeto en particular se imagina.

§63

Además, si llevamos lo que he venido exponiendo a sus últimas consecuencias, lo único que puede afirmarse de la *existencia empírica* es que es *aparente*. El mundo sólo *existe* (empíricamente, o para nosotros) en la medida en que aparece. No es posible afirmar con

⁹² ...*realmente* (si seguimos el uso de los términos que hace la RAE en la segunda acepción de *virtual*).

certeza no dogmática la *existencia real*, tal como es pedida por la acepción física de *virtual*⁹³, de nada.

La única manera de referir a ella es si por *existencia real* hablamos de su *presencia en la experiencia* y, en ese caso, los espejismos y los hologramas tienen, junto con todo el resto de la *realidad* (β), *existencia real*.

En este punto alguien podría objetar que un holograma o un espejismo son distintos de otras cosas –cosas que, según la acepción física de ‘*virtual*’, *sí existen*. Pero, ¿en qué son distintos? La única distinción *empírica* constatable que puedo vislumbrar es la siguiente: mientras que un holograma o un espejismo se presentan sólo visualmente, otras cosas se presentan también auditiva, olfativa, gustativa y táctilmente.

Es decir que la diferencia entre una ilusión óptica –que es una configuración de la luz acorde a los requerimientos de nuestra

⁹³ ...y que yo he llamado *Existencia Trascendental* o simplemente *existencia*.

percepción visual –y otras cosas *físicas* (que “*sí existen*”) es que estas últimas se presentan a una mayor cantidad de sentidos.

¿Es suficiente entonces la acumulación de sentidos para afirmar la *existencia* de algo? No lo parece. Más bien, parece ser que el segundo uso del adjetivo ‘*virtual*’ sólo tiene cabida cuando se presupone un *realismo trascendental*, *realismo* que afirme que la de la *experiencia* es la *existencia real*, pero entendida *trascendentalmente*, de las cosas; aquella *existencia* en comparación con la cual la *experiencia* de un holograma, por ejemplo, sería sólo *virtual*.

§64

Contemporáneamente se denomina *realidad virtual* a ciertas experiencias inducidas por vía electrónica que se consideran *simulaciones de realidad*: ficciones creadas digitalmente cuya interfaz busca –y logra cada vez con mayor nivel de *realismo* –sustituir la percepción sensorial del sujeto, alimentándola con estímulos que poco a poco han logrado abarcar áreas mayores que la meramente visual.

Sin embargo, no es necesario recurrir aún a la avanzada tecnología de la *realidad virtual* contemporánea para tener a la mano ejemplos de cómo es que esta clase de experiencias ponen en entredicho al *realismo trascendental* (y también al *fenomenismo ontológico*, dicho sea de paso⁹⁴); quienquiera que haya soñado lo contrario a un sueño lúcido (es decir, quien haya soñado y no supiera que estaba soñando) puede dar cuenta de algo muy parecido a la *realidad virtual*.

§65

Cuando se sueña sin saber que se está soñando, la sensación general es la de que el sueño es la *realidad*⁹⁵, y no es hasta que se despierta del sueño que uno puede reconocer que –entre el sueño y la vigilia –se ha dado un rompimiento de la continuidad. Es decir, hasta que uno está despierto puede *comparar* la *realidad* del sueño con la de la vigilia, misma que –además –guarda continuidad con la *experiencia* anterior al sueño. A partir de dicha comparación, el sujeto

⁹⁴ Esto se verá en el próximo capítulo.

⁹⁵ Aunque en este párrafo dejo sin especificar, al hablar de *realidad*, si se trata del sentido α o β , esto con el afán de mantener la ambigüedad, pues en el caso sobre el que reflexiono aquí ambos sentidos pueden aplicarse casi indistintamente.

puede juzgar la *realidad* del sueño como *virtual*, y considerar la *realidad* de la vigilia algo así como lo que *realmente existe*, a diferencia del sueño que se aparece –*tras la comparación* –como una invención de la mente de quien lo ha soñado.

Algo similar debió ocurrir con toda esa gente que –según cuenta la leyenda –se aterrorizó ante la llegada del tren a la estación de Ciot, que no era otra cosa que una de las primeras proyecciones cinematográficas de los hermanos Lumière.

Haya sucedido o no, lo importante de este ejemplo es que, más allá del impacto inicial que pudiera tener la reproducción de la llegada del tren ante los espectadores, no fue hasta que pudieron comprobar –tras salir corriendo despavoridos del café en que se realizaba la proyección –que no llegaba ningún tren a estrellarse contra ellos, que los espectadores se calmaron. Es decir, sólo al *comparar* la *experiencia virtual* de la proyección con la *experiencia* considerada *real*, los espectadores pudieron considerar la primera justamente como algo *virtual*.

Lo que quiero entresacar de ambos ejemplos es justamente la noción de *comparación*, sin la cual no habría distinción entre lo que consideramos *virtual* y lo que no. Claramente en el caso de la proyección cinematográfica de la llegada del tren, bastaba con que alguno de los espectadores se quedara en la sala para comprobar que, cuando la muerte por atropellamiento ferroviario resultaba más inminente, el tren desaparecía en uno de los bordes de la proyección, dejando intacta la integridad física del aterrorizado espectador. Pero, en ese caso, ahí habría estado la comparación: una cosa es lo que parecía que iba a suceder y otra lo que sucedió.

Lo importante es cómo fue *experimentado* lo primero *antes* de poder compararse con lo segundo: cuando el sediento caminante del desierto ve el oasis, va hacia él –sólo para toparse con que era un espejismo, sí, pero inicialmente todo le decía que estaba ahí; cuando el incauto amigo al que le mostramos nuestro holograma ve al tierno cerdito, intenta tomarlo; mientras el durmiente sueña –sin ser conciente de ello –vive el sueño como si fuera la vigilia.

Pero, ¿qué pasaría si no pudiéramos comparar? ¿Qué si no tuvieramos modo de saber que lo que se *experimenta* es una *simulación*?

§67

Imagina ahora otra cosa: estamos en algún momento del futuro en el que la tecnología ha avanzado tanto que es posible generar estas supuestas *simulaciones de realidad* con un *realismo* absoluto; esto es, alimentando digitalmente absolutamente todos los sentidos de la percepción. Quien se sumerge en una *realidad virtual* tal puede tocarla, olerla, probarla, verla y oírla.

Ahora imagina que, desde el momento de su nacimiento, un ser humano es perceptivamente alimentado por una de estas simulaciones. ¿No sería lógico pensar que, para ese ser humano, lo que nosotros llamamos *realidad* se daría justo en la *simulación*?

Dejo esta pregunta como estímulo para desarrollar una posible respuesta en el próximo capítulo; sin embargo, me importaba mucho introducirla aquí justamente porque lo que se elimina en este

experimento de pensamiento es la posibilidad –para el sujeto conectado a los estímulos electrónicos –de la comparación entre lo *virtual* y lo *real*.

Para nosotros, imaginando el ejemplo, es posible afirmar que hay una *realidad* fuera de la *simulación* que alimenta los sentidos del recién nacido, pero nosotros estamos también fuera de la *realidad* (β) en que él está y comparamos la nuestra con la suya. Nosotros, por nuestra parte, estamos dentro de la propia *realidad* (β), sin tener algo *externo a ella* con lo que podamos compararla como hacemos con la que consideramos *virtual*. Justamente por eso es que pensamos que la nuestra es la *real*, y la de él es sólo *virtual*. Sin embargo hay dos detalles importantes. Primero: del mismo modo que nosotros, el neonato no tiene nada más con qué comparar la *realidad* en la que se halla sumergido. Segundo: no tenemos manera de afirmar que no haya nada *fuera* de la *realidad* (β) de nuestra *experiencia*, sólo que si hay algo no se nos presenta.

§68

Recordemos ahora el párrafo con que abrí el §64:

“Contemporáneamente se denomina *realidad virtual* a ciertas experiencias inducidas por vía electrónica que se consideran *simulaciones de realidad*: ficciones creadas digitalmente cuya interfaz busca –y logra cada vez con mayor nivel de *realismo* –sustituir la percepción sensorial del sujeto, alimentándola con estímulos que poco a poco han logrado abarcar áreas mayores que la meramente visual.”

En función de lo dicho, vemos que sólo es posible pensar la *realidad virtual* como una *simulación* desde la *comparación* de ésta con lo que consideramos la *existencia real*⁹⁶ de las cosas. Del mismo modo, lo que ahí arriba se denomina *realismo* es el resultado de dicha comparación: la *experiencia virtual* es más o menos realista en la medida en que se parece, más o menos, a la *realidad* que *subyace*

⁹⁶ Aquí sí, entendida como “lo realmente real”. Ver *supra* nota 69.

fuera de la realidad simulada, que es la que, considera quien supone un realismo trascendental, sí es real.

Es la presuposición de un *realismo trascendental* lo que permite una comparación así: primero porque nos dice que esta *realidad* que vivimos es la *real* en tanto es lo que *existe* (y no así, la *realidad* virtual) y, segundo, porque dicha noción de *realismo (trascendental)* está articulada de una manera muy similar al *realismo* que se pretende alcanzar cada vez más en la *realidad virtual*. Es una noción que gira en torno a la idea de la *realidad* (β), la idea del conjunto de todo lo que consideramos *real* y su reproducción fiel, ya sea en la *experiencia vivida* por el sujeto o en la *experiencia simulada* por las máquinas. Sin embargo, el *realismo trascendental* se desfonda –o así me lo parece– justo ante la *experiencia* de las llamadas *realidades virtuales*, del mismo modo que ante el *sueño no lúcido*.

§69

Aun cuando hay una *realidad* que *subyace fuera* de la *experiencia virtual*, las cosas que *subyacen* en tal *realidad* externa no son las

cosas en sí mismas de la *experiencia virtual*. Esto es así porque no son tales cosas (externas a la *realidad virtual*) las causantes de las afecciones que modifican la sensibilidad de quien está sumergido en esa *realidad virtual*, generando las cosas que en ella aparecen. No; si acaso, estas cosas son modelos de las que se presentan en la *realidad virtual*, pero no necesariamente. Las cosas en sí de esa *realidad virtual* son más bien los impulsos digitales que el medio electrónico induce en el sujeto. Lo que hace *real* a la *experiencia virtual* (por lo que es llamada *realidad*) es que dichos impulsos se articulan según las *formas subjetivas* que le permiten al sujeto *experimentarlos efectivamente*.

Capítulo Segundo

La Paradoja de 'la Matrix'.

§70

En el §68 he dicho que el *realismo trascendental* es una noción de *realismo* que gira en torno a la idea de *realidad* (β) que presenté en el prólogo. En este sentido, el *realismo trascendental* se parece mucho a la noción de *realismo* de las artes plásticas y la literatura: una pieza u obra es *realista* en la medida en que *reproduce* la *realidad* (β) que *subyace fuera* de ella.

Ahora bien, en este capítulo intentaré defender que la noción de *realismo empírico* gira más bien en torno a la idea de *realidad* (α); en otras palabras, que en el *realismo empírico* no es la *reproducción* de una *realidad exterior* (*trascendentemente existente*), sino más bien la *adecuación a las formas subjetivas* lo que hace a algo *real*.

§71

En su película de 1999, *The Matrix*, las hermanas Lana y Lili Wachowski presentan un mundo post-apocalíptico en el que las

máquinas gobiernan el mundo. Para lograrlo, las máquinas han conectado a la humanidad entera a una *realidad virtual*, llamada *La Matrix*: una reproducción del mundo a finales de los 90.

Sin embargo, *fuera de la Matrix* hay un grupo de humanos que han logrado desconectarse de la *simulación* y que viven precariamente resistiendo la dominación de las máquinas. Estos individuos pueden conectarse y desconectarse a voluntad de la *realidad virtual* y han aprendido incluso a modificarla subrepticamente, pues tienen acceso al código de programación que la conforma. Poco a poco, los rebeldes desconectados van convenciendo a otros individuos de que viven dentro de una *simulación*, y los van sacando a lo que les presentan como el *mundo real*.

§72

Lo que llamo la paradoja de ‘*la Matrix*’ surge de la siguiente situación: una vez que despiertan a ese supuesto *mundo real*, los individuos que son despertados por la resistencia de humanos rebeldes no se preguntan ya más por la *existencia* de la *realidad* (β) a

la que han despertado. Simplemente aceptan que esa es la buena, la que *existe realmente*, como diría la RAE.

Del mismo modo que ante *la Matrix*, los individuos *despiertos* consideran que esto que están viviendo es lo que existe, aun cuando acaban de ser desconectados de una *realidad virtual* que alimentaba absolutamente a todos sus sentidos; una *realidad* (β) que, en última instancia, pone en entredicho la posibilidad de que cualquier *realidad* (β) exista en sí misma, por el simple hecho de que muestra a cualquier sujeto que –mientras sea alimentada con la información suficiente de acuerdo con las reglas que la rigen –su mente articulará una *realidad experimentable*.

La paradoja es que –si bien nunca podemos estar seguros de la *existencia* de la *realidad* (β) que experimentamos –no podemos tampoco negarle a ninguna *realidad* (β), a ninguna realidad experimentada, su *realidad* (α). *La Matrix* no es menos *real* que el mundo post-apocalíptico al que los individuos despiertan.

§73

El único modo de *irrealizar* a *la Matrix* sería justamente comparándola con esa *realidad* (β) que se considera *el mundo real*; sin embargo, lo único que hace suponer al individuo que ha despertado que no está a su vez en otra *simulación digital* –por ejemplo –es que en el mundo al que ha llegado está despierto, ¿pero acaso no le parecía exactamente lo mismo cuando estaba dentro de *la Matrix*?

Esto es lo mismo que lo que presentaba en el §67: un escenario en que –para quien está conectado –no hay un *mundo exterior* con el cual comparar la *realidad* (β) que se experimenta.

§74

A mi juicio, justo con el ejemplo de *la Matrix* lo que se desfonda es, además del *realismo trascendental*, el *fenomenismo ontológico*. Aun cuando la *realidad* (β) sea articulada por la mente de los sujetos, existen fuera de la *experiencia* de toda *realidad* (β) al menos dos cosas, distintas en sí mismas del fenómeno: 1) las reglas *subjetivas* que dan la pauta de cómo debe realizarse la articulación de la

experiencia, y 2) *algo* que alimenta la percepción sensible de los sujetos para que puedan llevar a cabo justamente esta articulación⁹⁷.

Podría pensarse que, de hecho, el despertar a un *mundo existente* cuya historia pasada ha servido como modelo para el *mundo virtual*, desfonda el *fenomenismo gnoseológico*; puede parecer que esto es tener acceso a las *cosas en sí mismas*. Sin embargo no es así, justamente porque no hay manera de afirmar que el mundo al que se despierta tiene *existencia* en sí mismo, y no es a su vez otro *mundo virtual*.

Además, como ya dije, en el caso de cualquier *realidad virtual*, no es el mundo exterior el que provoca las sensaciones del mundo *virtual*, razón por la cual no pueden las cosas exteriores ser consideradas las *cosas en sí mismas* que provocan las sensaciones,

⁹⁷ Que no podamos saber cómo es en sí mismo ese *algo* que alimenta la percepción lo único que niega es la posibilidad de afirmar que ese *algo* es en sí mismo tal como las cosas que se presentan en la *realidad* (β) que se experimenta; no niega la posibilidad de que ese *algo* exista fuera de ellas. Por eso esta postura es un *feomenismo gnoseológico*: sólo es posible conocer el ‘cómo es’ del fenómeno.

sensaciones que a su vez generan –dentro de la *realidad virtual* –las cosas que el sujeto conectado experimenta.

De hecho, las cosas externas a una *realidad virtual* son –con respecto de ésta –*trascendentes*⁹⁸. Lo que esto quiere decir es que hay una *realidad* que trasciende (que está en un plano distinto y ajeno) a la *realidad virtual*. Este *realismo trascendente* no es *trascendental* para la *realidad virtual* porque no son las cosas que *hay* en esa *realidad trascendente* las que posibilitan⁹⁹ la *experiencia* de la *realidad virtual* en cuestión.

La razón por la que *la Matrix* desfonda el *fenomenismo ontológico* no es, entonces, que haya de hecho un mundo exterior, sino la

⁹⁸ Hablaré más sobre la *trascendencia* (entendida como aquello que está fuera de la *experiencia*) en el siguiente capítulo, último de esta segunda parte; me interesa, sin embargo, señalar que (en estos dos capítulos, y en la primera parte de este trabajo) cada vez que se habló de suponer que el mundo o las cosas *existen* fuera de la *experiencia*, esa *existencia* –que en última instancia es la que afirman los realistas trascendentales –era considerada *trascendentemente*, pero no de manera *trascendental*, por todo lo que ya se ha expuesto. Ver nota siguiente.

⁹⁹ Recordemos que lo *trascendental* es lo que posibilita *a priori* algo, en particular la *experiencia*.

existencia de (1) y (2) –los únicos elementos que, sin ser fenómeno ellos mismos¹⁰⁰, son necesarios para que pueda darse cualquier fenómeno.

§75

En función de lo dicho hasta aquí podemos regresar un momento al caso de los sueños no lúcidos¹⁰¹. He dicho ya que la única manera de *irrealizar* una *realidad* (β) es presuponiendo un *realismo trascendental* que permita comparar a tal *realidad* (β) con el mundo *exterior a ella*, que dada la presuposición del *realismo trascendental*, consideraríamos *existente*.

Espero haber mostrado cómo es que tal *realismo trascendental* se desfonda ante las *realidades virtuales*, pero me parece que aún puede profundizarse más en lo tocante a la distinción entre el sueño y la vigilia.

¹⁰⁰ Las reglas subjetivas y ese *algo* que provoca las sensaciones, sea lo que sea, no son algo que aparezca en la *experiencia*, aunque se deducen gracias al modo en que la *experiencia* misma se da.

¹⁰¹ Aquellos en los que quien sueña no es consciente de que está soñando.

Hay, en dos textos de la etapa pre-crítica de Kant, nociones que pueden acercarnos –en palabras del mismo Kant –a lo que he expuesto como la necesidad de la *comparación* entre una *realidad* (β) que consideramos existente y una *realidad* (β) *virtual* para poder considerar a la segunda no-*real*. En términos de los sueños no lúcidos podríamos considerar estas nociones criterios de distinción entre el estado de vigilia y el estado de ensoñación.

Por un lado, en el *Ensayo sobre las enfermedades de la Cabeza*, publicado anónimamente por Kant en 1764, nos encontramos con una introducción al tema de las alucinaciones que está completamente centrada en el sueño; por el otro, en *Los Sueños de un Visionario*, libro de 1766, Kant ofrece una postura que nos permite entresacar con un poco más de claridad los criterios que distinguen, para él, la vigilia del sueño.

§76

“Más bien hay que suponer –dice Kant en el primero de los textos mencionados –que, en el primer

caso, sólo las vívidas impresiones sensoriales [de la vigilia] oscurecen las imágenes, más frágiles, de las quimeras¹⁰² y las hacen irreconocibles, mientras que éstas poseen toda su fuerza mientras dormimos, cuando a todas las impresiones externas les está cerrada la entrada al alma. Por ello no es extraño que los sueños, mientras duran, se tengan por verdaderas experiencias de cosas reales. Puesto que entonces constituyen las representaciones más intensas en el alma, son en este estado precisamente lo que las sensaciones en la vigilia”¹⁰³.

Como se ve, cuando Kant dice que “no es extraño que los sueños, mientras duran, se tengan por *verdaderas experiencias de cosas reales*”, lo que está en juego es justamente la comparación, pero en este caso, entre la vigilia y el sueño.

¹⁰² Entiéndase aquí como: las invenciones del sueño.

¹⁰³ Immanuel Kant, *Ensayo sobre las enfermedades de la Cabeza*, Ak. II, 264. El corchete es mío.

Lo primero que hay que hacer para ver cómo opera tal *comparación* es dilucidar qué quiere decir Kant aquí al hablar de *impresiones externas*. A la luz de todo lo que ya he expuesto, parece que lo que distingue las representaciones de la vigilia de las representaciones del sueño es el origen de las *sensaciones* que las provocan: Por una parte, las de la vigilia provienen de ese *algo* que afecta nuestra *sensibilidad*, mientras que, por otra parte, las del sueño son creadas por nosotros mismos.

§77

Observemos ahora lo que dice Kant en *Los sueños de un visionario* sobre esta distinción entre vigilia y sueño, desde el punto de vista de quien sueña:

“[...]al mismo tiempo que él [quien sueña] se representa [en la vigilia] estos objetos [los sueños] como dentro de sí, se representa otros objetos, aquellos que siente por los sentidos, como fuera de sí; en consecuencia cuenta a aquellos entre los que recibe y sufre desde el exterior. Pues aquí *todo depende de la relación en que son pensados los*

objetos respecto a él mismo [...], y, por tanto, también respecto a su cuerpo. Por eso, las susodichas imágenes [del sueño] pueden tenerle muy ocupado durante la vigilia, pero no llegar a engañarle por muy claras que sean. Aunque también entonces tiene en el cerebro una representación de sí mismo y de su cuerpo con la que *confronta* sus imágenes fantásticas, sin embargo, las auténticas sensaciones de su cuerpo a través de los sentidos externos producen frente a dichas quimeras un *contraste o confrontación* por el que considera a aquellas [las del sueño] como elucubradas por él, y a éstas [las de la vigilia], por el contrario, como sentidas. Si llega a adormecerse, la representación sentida de su cuerpo desaparece y sólo queda la inventada por él mismo frente a la cual las restantes quimeras son concebidas como exteriores y han de engañar necesariamente mientras duerme al que está soñando, porque no hay ninguna sensación que, en contrastación con aquella, permita diferenciar el original de la sombra, es

decir, lo exterior de lo interior”¹⁰⁴.

Aquí, me parece, la distinción entre exterior e interior puede aplicarse, de la misma manera que en el pasaje citado del *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, como aquella que depende del origen de las representaciones que se tienen en cada uno de los dos estados puestos sobre la mesa.

Ahora parece mucho más claro que el verdadero criterio no es nada más el origen (*exterior* o *interior*) de las representaciones, sino el hecho de que se les considere como producidas por uno mismo o como recibidas sensorialmente a raíz de la comparación entre las que *aparecen* en el sueño y las que *aparecen* en la vigilia. Lo que se juega aquí es una suerte de noción acerca de la consciencia que quien sueña tiene –una vez despierto –de que había estado soñando.

§78

En la Lógica Trascendental de la *Crítica de la Razón Pura*, Kant nos dice que tanto *intuiciones* como *conceptos* son “*empíricos* cuando

¹⁰⁴ *Ibid*, *Los Sueños de un Visionario*, p. 64. Los corchetes y el énfasis son míos.

una sensación (que presupone la presencia efectiva del objeto) está allí contenida”¹⁰⁵. Esto nos enfrenta a la siguiente cuestión, ¿si, mientras duermo, el proceso que mi mente lleva a cabo es el mismo que cuando estoy despierto, no presupongo también al dormir la presencia efectiva del objeto de mis representaciones? Parece que sí, que sólo al despertar dejo de presuponer tal presencia detrás de las representaciones soñadas.

Así, para Kant, la diferencia entre sueño y vigilia radica en que uno se da cuenta de que todo lo *percibido* en el sueño tuvo su origen *dentro de uno mismo*. Sin embargo, para que este *darse cuenta* ocurra, hay que despertar; mientras se duerme el sueño es la *realidad* (β) que se experimenta.

§79

Ya que tenemos claro que el único criterio de distinción para la vigilia y el sueño depende de que nos encontremos despiertos, parece más bien que lo que tenemos es sólo un criterio parcial, puesto que

¹⁰⁵ *KrV A50*.

mientras se sueña se procesa del mismo modo lo que se percibe en el sueño que lo que después se percibe en la vigilia.

Así que, no nos queda más que pensar que, mientras se está experimentando el sueño, no podemos comparar, del mismo modo que quien estuviera conectado en una *realidad virtual* que alimenta de manera absoluta sus sentidos, la *realidad* (β) que se presenta en el sueño con nada *externo* a ella.

Para el que duerme, lo que percibe en el sueño es tan *real* en ese momento cómo lo será después la *realidad* de la vigilia. La cuestión es, en este punto, determinar si hay o no experiencia *durante el sueño*¹⁰⁶.

§80

Si recordamos entonces que la *experiencia* es el producto de dicha facultad cuando trabaja con la materia bruta de la *sensibilidad*, y si pensamos también en lo dicho acerca de la *sensibilidad* en los sueños

¹⁰⁶ Es importante subrayar una vez más que ese *durante* hace referencia sólo al momento en que se está soñando, antes de despertar.

(que se ve afectada por los *objetos/representaciones* producidos *internamente*), tenemos que –justo cuando aceptamos que las representaciones del sueño se producen *interiormente* –el entendimiento está activo aún en el sueño, procesando las *intuiciones* y determinando los *objetos* de éstas aun cuando, en el sueño, éstos estén producidos por el sujeto mismo y no dados de modo *externo* a la sensibilidad. Si no fuera así, los sueños no-lúcidos no provocarían sensaciones vívidas y quien duerme no confundiría la *realidad* (β) del sueño con la *realidad* (β) de la vigilia.

Parece, entonces, que el criterio que ofrece Kant para distinguir sueño de vigilia en estos textos precríticos no basta para declarar no *real* a la *experiencia* del sueño, puesto que –en tanto que sólo podemos aplicar tal criterio durante la vigilia para saber que lo que soñábamos antes de despertar era un sueño –no nos permite saber, mientras dormimos, que estamos dormidos.

§81

Del mismo modo que en el caso de *la Matrix*, lo que hace *real* a la *experiencia* del sueño es que se adecua a las reglas de articulación de toda experiencia posible, aunque cuando despertemos podamos pensar que la *realidad* (β) que se acaba de experimentar era sólo una creación de nuestra cabeza, sin ningún elemento externo a ella.

La paradoja se aplica al caso del sueño de igual manera que en el caso de la *realidad virtual*: si bien al despertar podemos estar seguros de que el contenido de lo *experimentado* durante el sueño era una fantasía de nuestra mente, no podemos afirmar lo mismo del contenido de nuestra *experiencia* presente.

No podemos tampoco, entonces, esgrimir la certeza de la *existencia trascendental*¹⁰⁷ de la *experiencia presente* para *irrealizar* el contenido de lo soñado en un sueño no-lúcido. Ambas experiencias, la de la vigilia y la del sueño, tienen su *realidad*

¹⁰⁷ Esto es, la *existencia* de lo que se presenta en la *experiencia* siendo en sí mismo tal como se presenta en ella, y –por tanto– posibilitándola.

garantizada en la medida en que se adecuen a las reglas de la subjetividad que hacen posible cualquier *experiencia*.

§82

Para evitar cargar con la visión dogmática del *realismo trascendental* hay que tener a la vista tres puntos importantes, en función de lo expuesto hasta aquí:

- I. La exterioridad con que experimentamos los *objetos* que afectan nuestra *sensibilidad* en el orden *empírico* es una representación de la *subjetividad*, y su *existencia trascendental* es sólo una suposición.
- II. Durante el sueño (o al experimentar una *realidad virtual*), los objetos también nos parecen como dados *externamente*; es decir, también nos los representamos como algo *espacialmente* externo. Incluso suponemos, en el sueño, que *existen*.
- III. Toda *realidad* (β) es *trascendentalmente subjetiva*; esto es, se configura independientemente de los sujetos

particulares que la experimentan, pero no independientemente de la racionalidad humana. Al contrario, cualquier *realidad* (β) está íntimamente ligada a la naturaleza representacional humana; es decir, al *hecho básico* de que los *objetos* se nos manifiestan de cierto modo, siguiendo unas ciertas reglas de nuestra *subjetividad*.

§83

Podemos afirmar que dormimos y soñamos. Podemos afirmar también que esos sueños se nos presentan como originados dentro de nosotros una vez que despertamos. Lo que no podemos afirmar –al menos no sin caer en dogmatismos –es que lo que llamamos la *realidad (en el instante de vigilia)* no es al mismo tiempo el contenido de un sueño del que simplemente no hemos despertado, o bien el producto de una estimulación electrónica por parte de algún aparato al que estamos conectados. Sin embargo, ¿importa? Mi propuesta es que no.

Es de suma importancia recordar que para que sea tal, una *realidad* (β) tiene que darse de acuerdo con las *reglas* que rigen la posibilidad de *toda experiencia*, y no sólo aparecer para alguien en algún momento. Esto es lo que distingue a un holograma de una alucinación: mientras que quien alucina sufre un desgarramiento en la *experiencia* –que siempre puede compararse con la *realidad* (β) en la que está sumergido, un holograma es parte de esa *realidad* (β), y puede por tanto ser experimentado por cualquiera que tenga frente a sí la proyección del mismo.

En tanto no podemos negarle *realidad* (α) a ninguna *realidad* (β) en función de la *existencia* del mundo presentado en dicha *realidad* (β), lo relevante para entender la *experiencia* en sentido *trascendental*¹⁰⁸ no es, entonces, la *existencia trascendente* del mundo experimentado –aunque podamos pensarla y discutirla –, sino la *realidad* (α) de dicha *experiencia*, que está garantizada por la

¹⁰⁸ Esto es, entenderla en función de sus *condiciones de posibilidad a priori*.

articulación de todo lo *empírico* según las reglas de la *subjetividad trascendental*.

Capítulo Tercero

Las Ideas Platónicas: Todo λόγος se da sobre el trasfondo de un εἶδος.

§84

Dispersa a lo largo de varios de sus diálogos, la *teoría de las ideas* (o de las *formas*) que desarrolla Platón es explicada –a mi entender –con mayor fuerza, principalmente, en dos textos; a saber, *Fedón*¹⁰⁹ y *República VII*¹¹⁰. A continuación presento un muy breve resumen.

En la teoría de Platón hay dos géneros de cosas reales; por un lado está el género *sensible*, que se compone de todo aquello que es percibido mediante los sentidos. Por otro lado está también el género de lo *inteligible*, que está compuesto por las *ideas*: entidades no-sensibles (existentes e imperecederas) que son, sin embargo, el modelo (o la *forma*) según la cual las entidades sensibles se manifiestan.

¹⁰⁹ 66d y ss., 74a - 79a, 99e - 100d. Todas las referencias a los *Diálogos* platónicos las haré mediante la numeración canónica de la edición de Stephanus.

¹¹⁰ 514a y ss.

La *experiencia* que los seres humanos tienen del género sensible está mediada por su *conocimiento* de lo inteligible, que es el único conocimiento posible en la teoría platónica. El alma humana (existente e inmortal) contempla las *ideas* de manera análoga al modo en que los ojos contemplan las imágenes. Esta contemplación de las *ideas* es lo que posibilita que se reconozca a las *ideas* mismas como el modelo según el cual está *formado* lo *sensible* y, en esa medida, se aproxime una comprensión de lo sensible.

Por ejemplo, quien contempla algo que le parece bueno, sólo puede hacerlo cuando su alma ha contemplado antes la *idea* de lo Bueno en sí mismo. Sin embargo, el ser humano no es consciente de poseer este conocimiento previo de las *ideas*, sino hasta que la contemplación de lo sensible le lleva a recordarlo. A esto último Platón le llama la *reminiscencia*. Hay en el alma humana una *reminiscencia* de la contemplación de las *ideas* en sí mismas que es lo que le permite a los individuos reconocer las *formas* en los entes sensibles.

Ahora bien, en el planteamiento de la *reminiscencia* como condición de posibilidad de la comprensión del mundo sensible –y, por tanto, de su *experiencia* –puede encontrarse un paralelismo con el *a priori* kantiano: por una parte, la *reminiscencia* debe estar presente en la mente con independencia de la percepción sensible (o *empírica*) para que sea posible *experimentar* los fenómenos sensibles, pero no es hasta que éstos son percibidos¹¹¹ que se puede reconocer la *reminiscencia* que posibilitó su comprensión.

Esto recuerda el pasaje de la *Crítica de la Razón Pura* en que Kant dice que: “aunque todo nuestro conocimiento comience **con** la experiencia, no por eso surge todo él **de** la experiencia.”¹¹² La diferencia entre Kant y Platón en lo tocante a la comparación que acabo de hacer es que mientras el primero concede el carácter de conocimiento a la *experiencia*, el segundo no. Con respecto al pasaje que acabo de citar, por ejemplo, quizá sea más pertinente –desde la

¹¹¹ *Fedón*, 75a.

¹¹² *KrV B1*. El énfasis es mío.

perspectiva platónica –decir: aunque todo nuestro conocimiento comience **con** la experiencia, no surge él **de** la experiencia, sino que con ella es recordado.

§86

Lo importante, sin embargo, para este trabajo es el hecho de que en el planteamiento platónico se encuentran ya elementos suficientes para terminar de delinear la distinción entre la *realidad* y la *existencia*. Por una parte, porque la distinción entre el *mundo sensible* y el *mundo* de las *ideas* no es tan diferente de la distinción entre el *orden empírico* y el *orden trascendental* que he presentado – justamente en lo que respecta a que uno es la condición de posibilidad del otro –, y por otra parte, porque en lo que sí se distingue el planteamiento platónico a los *órdenes* que yo he presentado desde la teoría kantiana¹¹³ es un punto que me permite señalar con más precisión cómo es que no es el hecho de que *algo* exista lo que lo

¹¹³ Esto es, que los elementos que posibilitan la *experiencia* no son *meramente subjetivos* en la medida en que existen con toda independencia de los sujetos.

hacer *real*, sino que ese algo es parte de nuestra articulación del mundo que *experimentamos*.

§87

Lo primero que hay que tomar en cuenta es que en el planteamiento platónico la *existencia* de las *ideas* es *trascendente*; esto quiere decir que las *ideas* (esos modelos inteligibles de todo lo sensible) son completamente independientes de la *subjetividad* que las piensa; es decir que *existen* –lo mismo que el alma –antes incluso de ser pensadas.

Entendida así la *existencia*, se esclarece mucho lo que he estado presentando respecto de ella en los experimentos de pensamiento de los capítulos anteriores. Pensar la *existencia*, que no la *realidad*, es pensar las cosas desde la posibilidad de su independencia respecto de la *subjetividad humana*.

§88

Ahora bien, aunque las *ideas* platónicas son trascendentes, son también –y al mismo tiempo –*trascendentales*. Esto es así porque,

además de *existir*, las *ideas* posibilitan la *experiencia* del mundo *sensible* y lo hacen *a priori*¹¹⁴. Me explico: las *ideas* tienen que estar presentes en la mente de quien va a experimentar lo sensible para que la *experiencia* (y no sólo la captación simple de sensaciones) sea posible, y tienen que estarlo con independencia de que haya una *experiencia* ya dada. He aquí las características con las que reconstruí el *a priori* kantiano: *necesidad* e *independencia*¹¹⁵. Encontramos ya en Platón, pues, una posible semilla de un *idealismo trascendental*.

§89

Sin embargo, aunque la *existencia trascendente* de las *ideas* sirve muy bien para caracterizar el modo en que entiendo la *existencia* en general, es importante aclarar aquí que –aun cuando en la teoría platónica las *ideas* son *en sí mismas* y sirven de modelo a las cosas sensibles –no hay en el planteamiento platónico un *realismo trascendental*; las *ideas* no son *sensibles* y, por tanto, son correlato del *mundo sensible* (*orden empírico*), pero no son la *cosa en sí* de

¹¹⁴ *Fedón*, 75a

¹¹⁵ Ver *supra*, nota 5.

dicho mundo. No son las *ideas* las que nos dan las *sensaciones*, sino las que nos indican qué son esas *sensaciones* que hemos recibido.

En este sentido, las *ideas* son esencias –sí, igual que la *realidad* (α) –y por ello, lo más *real* que hay en el planteamiento metafísico de Platón. Pero esta *realidad* no les viene por su *trascendencia* (dicho de otro modo, porque *existen*), sino justamente por su carácter esencial con respecto del *mundo sensible*; es decir, por su *trascendentalidad*.

§90

La *trascendencia* de las *ideas* lo que plantea más bien es un *idealismo trascendente* (además de *trascendental*) que pasa a ser, además, un *realismo trascendente*, pero no porque el *mundo sensible* exista *trascendentemente*, sino porque, para Platón, *realidad* es lo que se juega en el ámbito de lo *inteligible* (más que de lo *sensible*).

Si recordamos la categoría kantiana *realidad* (*Realität*) –que es la base sobre la que defino lo que he llamado la *realidad* (α) a lo largo de este trabajo –veremos que lo que Platón está haciendo no bloquea a la *realidad* como hemos venido entendiéndola. Más bien, lo que

está presente en la teoría platónica es una negación de la *verdad* con respecto de la *efectividad*. Lo que conocemos y juzgamos, pues, no son los objetos sensibles de la experiencia, sino las ideas de las que éstos participan.

§91

El término griego que se traduce por *realidad* en el caso de la teoría platónica de las *ideas* es *ἀλήθεια* (*alétheia*), cuya traducción más literal sería “lo que no está oculto” o “lo descubierto”, “lo presente”. Es por esto que hablo aquí de *verdad*; es este carácter de estar descubierto lo que Platón le niega al *mundo sensible*: Mientras que las *ideas* se nos *manifiestan* de manera inteligible, el mundo que se *manifiesta sensiblemente* es sólo una copia de éstas, una copia que nos distrae del ámbito inteligible.

El movimiento que realiza Platón es, como decía arriba, negar la *verdad* del *mundo sensible* en tanto éste no hace más que *manifestar* – en el mejor de los casos – las *ideas* (o *esencias*) que lo modelan; en el

peor, las ocultan, pues distraen a quien percibe de las *ideas mismas*, permitiéndole quedarse en la pura *sensualidad*.

Lo que me importa aquí, sin embargo, no son las implicaciones éticas de la teoría, sino revisar cómo es que ya en ésta podemos encontrar la división entre el *orden empírico* y el *orden trascendental*. El primero (que para Platón no es *verdadero*¹¹⁶) es la *experiencia* del *mundo sensible* y el segundo (que sí es verdadero) es la *reminiscencia* del *mundo inteligible*, que posibilita al primero.

¹¹⁶ Quizá una aproximación más apegada al planteamiento platónico sería *sincero* u *honesto*. No hay que entender, por tanto, *falso* o no *verdadero* como *ficticio* o *inventado*. Ciertamente que el mismo Platón dice que lo *inventado* (un poema o un retrato) es *falso*, pero mi lectura es relativista con respecto de ello: el retrato y el poema son *falsos* en relación con el mundo *sensible*, y éste lo es, a su vez, con respecto del mundo *inteligible*. Pero siempre entendiendo falso como algo *no honesto*, que no muestra las ideas tal cual son. Sin embargo, el mundo *sensible* no parece –al menos yo no lo he leído así– una invención de cada sujeto que lo percibe. Si bien no es *verdadero*, tampoco es una *mera alucinación* o *invento*. Un poema o un retrato son *no verdaderos* por partida doble: por una parte son *sensibles* y, por tanto, *falsos* en el mismo sentido que el resto del mundo *sensible*, pero –además– son, por otro lado, *inventados*; ni siquiera están presentes en el mundo *sensible* por sí mismos.

§92

En el libro VII de la *República*¹¹⁷, Platón escribe en boca de Sócrates la *alegoría de la caverna*, que presenta –si tomamos su sentido más literal –además de un buen ejemplo de todo lo que he dicho hasta aquí, un experimento de pensamiento similar al que hicimos cuando expuse lo que sería algo así como una *realidad virtual absoluta*, en el §67.

Imaginemos una caverna, en el fondo de la cual hay unas personas encadenadas de espalda a un fuego y frente a una de las caras internas de la caverna. Esta *pared* interna es usada como pantalla, pues entre las personas encadenadas y el fuego se levanta un medio muro sobre el cual otras personas hacen pasar diversos objetos. Los objetos proyectan sus sombras en la pantalla frente a la que se hallan inmovilizadas las personas encadenadas, que no pueden más que ver las sombras –de los objetos y de sí mismas.

¹¹⁷ 514a y ss

La salida de la caverna es una pendiente escarpada que lleva al exterior, donde brilla el sol –que en la teoría platónica es la representación de la *idea* de bien (o el Bien en sí mismo). La alegoría hace todo un desarrollo acerca de lo que pasaría si una de las personas encadenadas saliera a contemplar el sol.

§93

Lo importante para este trabajo es que –una vez más –la *comparación* de lo que se vive (el *mundo* sensible en este caso, pues es lo que se compara con la proyección de las sombras) con aquello de lo cual ese mundo es copia (el *mundo inteligible*) es lo que permite declarar al primero *no verdadero* (o *no real*, siguiendo la traducción al castellano). Esto es relevante porque, como en el ejemplo de la *realidad virtual absoluta*, mientras no hay posibilidad de hacer la comparación, las personas encadenadas –según el mismo Platón¹¹⁸ – sólo pueden reconocer como *reales* las *sombras* que les son proyectadas.

¹¹⁸ *República VII, 515c.*

Cierto que tal cosa es un engaño de los sentidos, pero hay dos puntos a considerar, recordando siempre que estamos leyendo la alegoría en su sentido más literal. 1) No es posible saber esto estando encadenado dentro de la caverna; 2) si consideramos esto junto con la teoría de la *reminiscencia*, lo que tenemos es que –en última instancia –la razón por la que las personas encadenadas consideran reales las sombras que les son proyectadas es que estas sombras están hechas tomando como modelo las *ideas*, de las cuales las personas encadenadas poseen en su mente un recuerdo. Este recuerdo (la *reminiscencia*) posibilita que, como dice Platón, las personas encadenadas creen “estar nombrando las cosas que pasan y que ellos mismo ven”¹¹⁹.

§94

Lo que propongo respecto a esto es no olvidar que, aunque nuestro vocablo ‘*realidad*’ cubre el sentido de *verdad* que se está presentando en la teoría platónica, *realidad* según la he expuesto aquí refiere más bien a la *esencia*, a lo que hace que la cosa (*res*) sea una y no otra.

¹¹⁹ *Ídem*, 515b.

De este modo –independientemente de que haya un plano trascendente que es más *verdadero* que el plano *sensible* –el mundo que *aparece* en la *experiencia* está configurado a partir de las *esencias ideales* y, por ello, es lo que he llamado una *realidad* (β).

§95

Con respecto al conocimiento, o *logos* ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$), si bien Platón plantea que el único conocimiento *verdadero* es el de lo *inteligible*, él mismo dice que “si lo hemos pensado [lo *inteligible*] no es posible pensarlo, sino a partir del hecho de ver o de tocar o de alguna otra percepción de los sentidos.”¹²⁰ Esto me lleva a pensar que –aun cuando no es *verdadero* –el conocimiento de lo *sensible* es necesario para acceder a aquel otro que sí es *verdadero conocimiento*, el de lo *inteligible*. Además, cuando se *conoce* lo *sensible* en función de lo *inteligible*, es decir, cuando se piensa sobre las *esencias* que permiten a lo *sensible* ser lo que es, se tiene en cierto sentido un *conocimiento verdadero*.

¹²⁰ *Fedón*, 75a.

En ambos casos, lo que tenemos es que son las *ideas* las que posibilitan al *conocimiento*. En otras palabras, que es el trasfondo de un *εἶδος* lo que posibilita al *λόγος*. Esto resuena fuertemente con lo que he venido exponiendo, justamente porque lo que intento presentar es que la *experiencia* –que no es otra cosa que el conocimiento del *mundo sensible* –es posible sólo por el marco *ideal* de la *subjetividad trascendental*.

Claramente la diferencia más grande que se da entre lo que yo propongo y la teoría platónica radica en que el *realismo empírico* no considera menos verdadero lo *sensible* que lo *inteligible*; más aún, me atrevería a afirmar que, para el *realismo empírico* la *verdad* (entendida platónicamente como ‘lo *manifiesto*’ y no en el sentido kantiano de *correspondencia* entre el concepto y objeto) sólo tiene cabida en el *orden empírico*. Esto es así porque, nuevamente, la afirmación de la *trascendencia* de las *ideas* no puede hacerse más que dogmáticamente. Ciertamente es que en el planteamiento de Platón éstas son necesarias para experimentar el *mundo sensible*, pero no son

subjetivas, sino que *existen* por sí mismas. Este planteamiento *trasciende*, obviamente, la *experiencia*, por ello la *verdad* radica en las *ideas* –que son, ultimadamente, lo que se manifiesta *a través* de lo *empírico*. En cambio, para el *realismo empírico*, lo *ideal* sólo se piensa *gracias* a que posibilita la articulación de lo *manifiesto*, de lo *empírico*.

Tercera Parte

Conclusiones

Horizontes Distintos:
Realidad y Ontología / Existencia y Metafísica

§97

Hasta aquí, he intentado mostrar que la *realidad* y la *existencia* son dos horizontes autónomos con los que se piensa el mundo de la *experiencia*. Por un lado, la *realidad* es el horizonte desde el cual el mundo se piensa *tal como se nos aparece* –con todo y sus leyes naturales. Por otro lado, la *existencia* es el horizonte desde el cual nos preguntamos por el mundo *en sí mismo*; es decir, independientemente de su *aparecer en la experiencia*.

Estos horizontes son autónomos (no dependen el uno del otro) en la medida en que, por una parte, no es suficiente que algo aparezca en la *experiencia*, es decir, que sea *real*, para afirmar que ese algo *existe* –como nos muestran los sueños no-lúcidos y la *realidad virtual*. Por otra parte, tampoco sería suficiente que algo *existiera* para que formara parte de la *experiencia*, para que fuera *real* –como queda claro también en el caso de la *realidad virtual*, en el que nuestra

realidad (β) trasciende la *realidad* (β) de quien está conectado al dispositivo que le alimenta las sensaciones que su mente articulará para formar su propia *experiencia* y, sin embargo, no es esta trascendencia de nuestra *realidad* (β) lo que asegura la *experiencia* del sujeto conectado, sino justamente su propia *subjetividad*.

§98

Para ejemplificar lo anterior con mayor detalle, propongo un experimento de pensamiento más. Imaginemos ahora un mundo en el que hay unos sujetos con un único sentido perceptivo, digamos la vista. Además de estos sujetos hay objetos en ese mundo. Objetos materiales con distintas características. Entre las características de algunos de estos objetos está la de ser visualmente imperceptibles; es decir, en ese mundo hay objetos que los sujetos que lo habitan no pueden percibir en absoluto. Entonces, si pensamos que esos sujetos tienen también la capacidad de razonar, comunicarse y conceptualizar, y pensamos que usan dicha capacidad para hablar acerca de su *realidad*, la pregunta que surge es: ¿son los objetos imperceptibles para ellos parte de esa *realidad*? Me parece que no, y

si tú o yo nos sintiéramos tentados a decir que sí en función de que sabemos que esos objetos *existen* (es decir, que están en el mundo con independencia de que los sujetos los perciban o no), estaríamos abusando del ejemplo; ni tú ni yo formamos parte del mundo que estamos pensando.

El punto –y lo que he tratado de esclarecer a lo largo de todo este trabajo –es que la *realidad* que se da entre los seres racionales depende no de lo que *existe*, sino de lo que esos seres racionales pueden percibir y, por lo tanto, de aquello sobre lo que pueden pensar; es decir, la *realidad* depende de lo que la *subjetividad* de esos seres racionales les permite *experimentar*. Que los objetos imperceptibles existan es irrelevante para quienes no pueden, en absoluto, relacionarse con ellos. La *existencia* del mundo entero es irrelevante –llevando lo anterior a sus últimas consecuencias –para la *realidad* del mismo; todo puede ser una ficción computarizada, pero es lo que los sujetos *experimentan*, lo que es la *realidad*.

§99

Ahora bien, siguiendo un poco más con el ejemplo, para los sujetos del mundo que hemos imaginado tampoco es posible afirmar la *existencia* de los objetos que forman parte de su *realidad*. Los sujetos del ejemplo no tienen forma de saber que lo que perciben está ahí afuera, de manera completamente independiente a su *experiencia*.

Nuevamente, nosotros podemos afirmar que los objetos perceptibles por los sujetos del ejemplo –igual que los imperceptibles –*existen*, pero sólo en la medida en que comparamos nuestra *realidad* (β) con la de ellos (en la que no están presentes los objetos imperceptibles). Sin embargo, en lo tocante a nuestra propia *realidad* (β), tampoco nosotros podemos afirmar con certeza la *existencia* de los objetos que forman parte de ella, por mucho que creamos en ella.

§100

Los horizontes que tenemos con la *realidad* y la *existencia* son los de la *experiencia* y la *trascendencia*, respectivamente. Con la *realidad* pensamos lo *experimentado*, lo *vivido*, y con la *existencia* lo que va más allá de esa *experiencia*.

En esa medida es que lo que está en juego en el horizonte de la *realidad* es la *ontología* (que podríamos entender como el estudio de lo manifiesto), mientras que en el horizonte de la *existencia* lo que está en juego es la *metafísica* (en el sentido en que la planteaba en el §35 como el estudio de lo no *manifiesto*).

¿Puede plantearse una ontología fundada en la *existencia* del mundo? Sí, pero sólo dogmáticamente. ¿Puede plantearse una ontología sin metafísica? Sí; desde mi lectura es precisamente eso lo que hace Kant en la *Crítica de la Razón Pura*.

§101

En sentido estricto, las *reglas y estructuras* de la *subjetividad trascendental* no forman parte de lo manifiesto, no son objetos del mundo de la *experiencia*, y es en este sentido que la ontología de Kant se contruye metafísicamente. Sin embargo, se trata de una ontología sin metafísica porque la *subjetividad trascendental* no está articulada como algo *trascendente*, algo que rebasa la *experiencia*.

Al contrario, toda validez de la *subjetividad trascendental* está dada por su aplicación a la articulación de la *experiencia*. Lo que quiero decir es que, aunque la ontología de Kant se construye metafísicamente, las respuestas que ofrece sobre la *experiencia* no son metafísicas, sino físicas –comprendiendo física desde el sentido de *φύσις* como lo manifiesto.

Incluso me atrevo a afirmar que, del mismo modo que las ideas platónicas, la *subjetividad trascendental* se manifiesta justamente en el hecho de que la *experiencia* se da, aunque –a diferencia de aquellas –no tenga un carácter *trascendente*.

§102

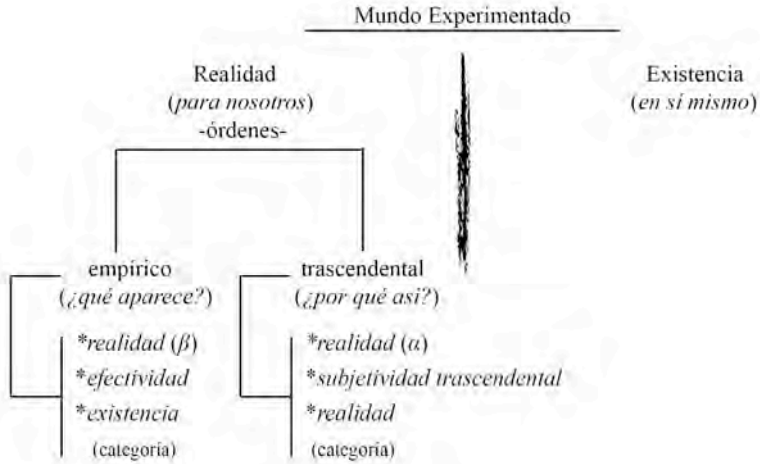
Ese manifestarse en la *experiencia* tanto de las *ideas* platónicas como de la *subjetividad trascendental* (o en términos no kantianos, lo que yo he llamado la *realidad* (α)) radica justamente en que tanto las *ideas* como la *subjetividad trascendental* constituyen el orden *trascendental*, o dicho de otro modo, las condiciones de posibilidad de la *experiencia*.

A partir de la distinción entre los horizontes de la *realidad* y la *existencia* me parece que es importante señalar ahora que la distinción que hice en el tercer capítulo de la primera parte entre los *órdenes empírico* y *trascendental* es relevante sólo dentro del horizonte de la *realidad*. A lo que cada uno de dichos órdenes refiere es (1) a lo que *experimentamos* (el *empírico*) y (2) al cómo y al porqué es que lo *experimentamos* así (el *trascendental*).

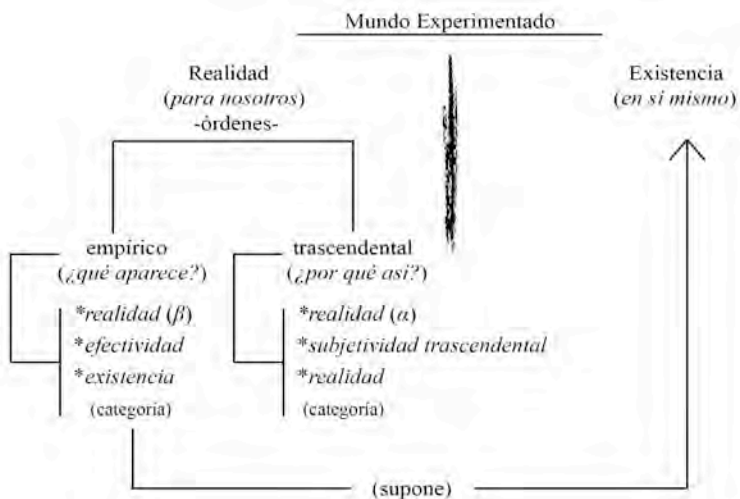
Pensar estos órdenes en el horizonte de la *existencia* pierde relevancia en la medida en que —como he señalado ya— ni lo *empírico* ni lo *trascendental* se dan en función de la *trascendencia* del mundo, aun cuando ésta pueda ser un hecho independiente de toda *experiencia posible*.

§103

El esquema de la página siguiente muestra, visualmente y a grandes rasgos, lo que he expuesto hasta aquí:



Si recordamos además que la categoría *existencia* (*Existenz*) trae consigo la suposición de la *trascendencia* de los objetos a los que se aplica, el esquema podría quedar como sigue:



Lo primero que se puede ver a partir del esquema es que la distinción entre *realidad* y *existencia* corre en dos niveles. Por un lado está la distinción entre el horizonte ontológico¹²¹ y el horizonte metafísico. Por el otro, tenemos la distinción entre las categorías que Kant presenta.

§104

En ningún sentido el objetivo de este trabajo es negar la suposición, entrañada en el uso empírico de la categoría *existencia*, de que la *realidad* (β) trasciende a la *experiencia* y *existe* con independencia de ésta. De lo que se trata, más bien, es de mostrar lo que he repetido ya varias veces: aun cuando la *realidad* (β) existiera con completa independencia al modo en que aparece en la *experiencia*, el hecho de que la *experiencia* sea posible no sería gracias a tal *existencia* de la *realidad* (β).

¹²¹ Ontológico porque todo ente (todo lo que *es* algo) está circunscrito al ámbito de la *realidad*. Como ente *efectivo* en el orden *empírico* y como ente *posible* en el orden *trascendental*.

En otras palabras, que experimentemos una *realidad* (β) como algo externo, no es suficiente para afirmar su *existencia trascendente*, sino sólo su *ser-experimentada* (dentro de la cual usamos la categoría *existencia*). Mucho menos, por tanto, podemos afirmar –desde el *ser-experimentada* de la *realidad* (β) –la trascendentalidad, de una *existencia trascendente* de la *realidad* (β), con respecto de la *experiencia* en la que aparece.¹²²

§105

En el caso del *Realismo Trascendental*, lo que tenemos no es sólo la confusión entre los *órdenes empírico y trascendental* de la que ya había hablado al final de la primera parte, sino además una identificación de los dos horizontes que yo presento separados; identificación provocada por la misma confusión entre los órdenes del horizonte de la *realidad*: es dicha confusión la que lleva al *realista trascendental* a pensar la *existencia* como condición de posibilidad de

¹²² Esto es, no resulta suficiente que una *realidad* (β) sea *experimentada* para afirmar que la *existencia trascendente* de tal *realidad* (β) es condición de posibilidad de su *ser-experimentada*.

la *experiencia* y, por tanto, a llamar *realidad* al conjunto de lo *existente*.

Es un movimiento sutil, puesto que –como puede verse en el segundo esquema antes presentado –parece estar acorde con el uso *empírico* de la categoría *existencia*; sin embargo, el problema está en concederle a dicho uso *empírico* un carácter *trascendental*, convirtiendo la suposición que el uso *empírico* entraña en una certeza, y el uso *empírico* mismo en la prueba de ésta.

§106

En lo tocante a la *realidad virtual*, si se me acepta que es sólo en función de un *realismo trascendental* presupuesto que ésta se llama *virtual*, tendríamos que entender que lo que realmente es *virtual* es la *existencia* de los objetos que en ella aparecen. Ciertamente, mientras podamos comparar la *realidad* (β) que se presenta en la *experiencia* de quien está conectado a una *realidad virtual* con la *realidad* (β) de quienes no lo están, podremos seguir pensando a aquella como *virtual*, por un lado, y, por el otro, como una simulación de la

realidad (β) que consideramos *exterior* a ella y *realmente real*,
válgase la redundancia.

Sin embargo –si dejamos de lado la comparación (que tiene al *realismo trascendental* por piedra de toque) –resulta que ambas *realidades* (β) son reales en igual medida. Lo que resulta *virtual*, entonces, en ambos casos es más bien la *existencia*: en *virtud* de su aparecer en la *experiencia* se consideran *existentes* los objetos que conforman la *realidad* (β).

Esto es así tanto para la *realidad* (β) de la mal llamada *realidad virtual*, como también para la *realidad* (β) de la que –en comparación con aquella –es considerada como la *realidad real* cuando no se realiza la distinción que en este trabajo he propuesto.

§107

Esto me lleva al último punto que me interesaba defender con este trabajo: más allá de que los horizontes que presento son autónomos, hay desde la perspectiva de la *experiencia humana* una relación entre ellos que no podemos dejar de lado.

A lo largo de este trabajo he intentado mostrar que la *realidad* de algo no depende de que ese algo *exista* con completa independencia de su *aparecer* en la *experiencia*, que basta con que sea un *algo posible* para que sea *real*¹²³. Del mismo modo, que ese algo *exista*, no depende tampoco de que sea *real*.

Sin embargo, que consideremos algo como *existente* y que, a partir de esa consideración, nos preguntemos sobre su *existir* con independencia del modo en que nos *aparece*, sí que depende de que ese algo *nos aparezca*; es decir, de que sea *real*. Así, a pesar de ser horizontes autónomos el uno con respecto del otro en lo tocante al modo en que desde cada uno de ellos se piensa el mundo que nos *aparece* en la *experiencia*, es sólo gracias a que la *experiencia* se articula (horizonte de la *realidad*) que se apertura a su vez la posibilidad de preguntarse por la *trascendencia* del mundo que en ella nos aparece (horizonte de la *existencia*).

En pocas palabras, sin *realidad* no se piensa la *existencia*.

¹²³ Aunque no para que sea *efectivo*. Ver, capítulos 1 y 3 de la primera parte.

Bibliografía

- 1.- Aristóteles, *Metafísica*, Trad. de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2000.
- 2.- Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Trad., Estudio Preliminar y Notas de Pedro Ribas, Taurus, Madrid, 2004
- 3.- —————, *Crítica de la Razón Pura*, Trad., Estudio Preliminar y Notas de Mario Caimi, Biblioteca Immanuel Kant. Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2009.
- 4.- Heidegger, Martin, *Kant y el problema de la Metafísica* Trad., de Gred Ibscher Roth, revisada por Elsa Cecilia Frost, Fondo de Cultura Económica, México, 2012.

- 5.- —————, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trad. y Prólogo de Juan José García Norro, Trotta, Madrid, 2000.
- 6.- Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, Trad. y Notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego, Gredos, Madrid, 2008.
- 7.- Platón, *Fedón*, Trad. y Notas de Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 2014.
- 8.- ———, *República*, Trad. y Notas de Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid, 2014.

Agradecimientos

Este trabajo no habría sido posible sin el invaluable apoyo de *Montserrat Cisneros Meléndez*, con quien comparto mi vida hace ya dos años. Gracias a su compañía y a sus comentarios el contenido de esta tesis tomó forma más rápido de lo que me imaginaba.

A *todos mis alumnos*, pasados, presentes y futuros, gracias por su confianza en mi persona y en lo que pudiera enseñarles. Mucho de mi pensamiento se ha cristalizado gracias a ustedes, a su hambre de crecer que me ha impulsado desde hace ya más de once años a estructurar y pulir no sólo mis métodos de enseñanza, sino también la información que creo pertinente compartir con ustedes. Sin todo lo que les he aprendido este texto jamás hubiera visto la luz.

A *Alberto Lomnitz*, mi ídolo de la dirección escénica, le agradezco el haberme dado cobijo como su adjunto durante tres años en la materia de Dirección I y II del Colegio de Literatura Dramática y Teatro de la Facultad de Filosofía y Letras de la U.N.A.M. Sin todas esas sesiones de discusión acerca de la puesta en escena y la *ficción*, mi visión de la *realidad* no estaría ni de cerca tan clara.

A *mis profesores del posgrado* les agradezco el tiempo y la dedicación, pero sobre todo que hayan abierto en sus clases los espacios de discusión y análisis pertinentes para todos, incluidos aquellos cuyo tema de investigación escapaba de la línea general de sus cursos.

A *Jorge Armando Reyes Escobar*, mi director de tesis, le agradezco con el alma la confianza que deposita en mí y en mis ideas, y la libertad que me ha dado siempre para trabajar a mi modo, con sus comentarios siempre a la orden y la disposición para escucharme y leerme atentamente.

A mis otros lectores, *Marcela García, María Teresa Padilla, Nydia Lara y Ricardo Horneffer*, quienes además me han dado clase en la maestría o en la licenciatura, les agradezco sus observaciones y el tiempo que le han dedicado a la revisión de este trabajo.

A *mi familia*, de sangre o de aliento, gracias por acompañarme siempre...

Κατέβην χθὲς εἰς Πειραιᾶ (encore)...

Aureliano Castillo León

México, D.F. 5 de Diciembre, 2018