



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS  
CAMPO DE CONOCIMIENTO: METAFÍSICA Y ONTOLOGÍA

**SOBRE LOS MÚLTIPLES SENTIDOS DE LA REALIDAD:  
HERMENÉUTICA COMO MÉTODO PARA UNA ONTOLOGÍA REALISTA**

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

PRESENTA:

Mtro. Juan Diego Véjar Serrano

NOMBRE DEL TUTOR:

Dr. Mauricio Hardie Beuchot Puente  
Investigador Emérito UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:

Dra. María del Pilar Gilardi González  
Instituto de Investigaciones Históricas UNAM

Dr. Ricardo Horneffer Mengdehl  
Facultad de Filosofía y Letras UNAM

Ciudad Universitaria, CD. MX., México, Febrero 2023



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**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:**

<b>Introducción</b> .....	<b>1</b>
<b>Capítulo 1. Realidad: origen y problema</b> .....	<b>6</b>
1) El sentido de la pregunta por la realidad .....	6
2) Aclaración general sobre la relación del lenguaje con la experiencia de mundo - .....	7
3) Sobre los esquemas de pensamiento ontológico como origen de la pregunta - 9	
a) Aristóteles y la realidad .....	9
b) Kant y la realidad .....	13
4) Sobre el comportamiento como origen de la pregunta .....	18
a) Comportamiento productivo como origen de la pregunta por la realidad .....	19
b) Comportamiento perceptivo como origen de la pregunta por la realidad .....	21
5) Horizonte de la pregunta. Aclaración del ámbito del preguntar por la realidad .....	23
6) Sobre la interpretación como conocimiento. La interpretación hermenéutica como conocimiento .....	24
<b>Capítulo 2: Hermenéutica, realidad y analogía</b> .....	<b>26</b>
1) Hermenéutica como metodología ontológica .....	26
a) Comprensión .....	27
b) Interpretación .....	32
i. Sobre el carácter universal de la interpretación - 33	
ii. Sobre el carácter circular de la interpretación - 34	
iii. La libertad de lo ente como condición fundamental para una interpretación auténtica .....	38
c) Sentido .....	40
i. Sentido como horizonte de comprensibilidad ---	41
ii. Sentido y Lenguaje .....	46
2) La realidad como objeto de la hermenéutica .....	49

3) La analogía como modelo de interpretación -----	51
a) Analogía como problema -----	52
i. Contradicción -----	55
ii. Evolución -----	58
iii. Diferencia -----	64
b) Analogía del ser -----	67
c) La multiplicidad del ser -----	72
d) Hermenéutica analógica -----	77
i. El <i>logos</i> como comprensión de contrarios -----	78
ii. <i>Logos</i> y Hermenéutica Analógica -----	83
iii. Hermenéutica Analógica y Realidad -----	86
Capítulo 3.- La realidad se dice de muchas maneras -----	90
1) <i>Realidad como sustancia</i> -----	91
a) Determinaciones fundamentales de la οὐσία en la <i>Metafísica</i> de Aristóteles -----	91
b) La comprensión tomista de la <i>substantia</i> y su modo de ser -	95
c) <i>Realidad como sustancia</i> . Realismo clásico y realismo ingenuo -	98
2) <i>Realidad como esencia</i> -----	101
a) Esencia en Aristóteles -----	101
b) <i>Essentia</i> y <i>realitas</i> en Tomás de Aquino -----	103
c) Realidad como horizonte de posibilidad de algo -----	106
d) Realismo empírico y realismo clásico -----	108
3) <i>Realidad como fenómeno</i> -----	110
a) Husserl sobre la realidad -----	110
b) Heidegger sobre la realidad -----	121
c) Realismo fenomenológico -----	126
i. Sobre la teoría fenomenológica de la experiencia -	127
ii. Sobre la interpretación actualista de la realidad -	128
4) <i>Realidad como construcción</i> -----	129

a) Berger y Luckmann -----	130
b) Searle -----	134
c) Vattimo -----	138
<b>Capítulo 4. La homonimia núcleo-dependiente de la realidad -----</b>	<b>142</b>
1) Demostración de la no-univocidad de la realidad -----	142
2) La homonimia de la realidad -----	143
a) Realidad esencial: El número cero es real -----	144
b) Realidad sustancial: El planeta Neptuno es real -----	145
c) Realidad fenomenológica: La dama de Husserl es real -	147
3) La homonimia núcleo-dependiente de la realidad -----	148
a) Realidad fenomenológico-sustancial: El dolor es real ---	158
b) Realidad fenomenológico-esencial: El Quijote es real ---	159
c) Realidad sustancial-esencial: La energía oscura es real -	161
d) Realidad fenomenológico-sustancial-esencial: Yo soy real -	162
<b>Conclusiones -----</b>	<b>166</b>
a) La realidad no es un género -----	168
b) La realidad es un homónimo núcleo-dependiente -----	171
c) El realismo complejo -----	172
<b>Bibliografía -----</b>	<b>175</b>

## Introducción

Durante el examen de grado de un amigo, un profesor le preguntó acerca de la palabra *realidad* en su tesis, sobre cómo la estaba entendiendo, y para ser todavía más claro con la pregunta le dijo: «¿hablas de la realidad como *Realität* o *Wirklichkeit*?» La pregunta me causó mucha impresión porque, aunque era legítima al tratarse de una investigación sobre Husserl, me parecía bastante extraño que no hubiera posibilidad de desambiguar la palabra *realidad* en el propio español.

No menos sorprendente fue encontrarme, en el texto *Apariencia y realidad en el pensamiento griego* de Boeri (2007), un reconocimiento y aclaración de que, aunque la palabra *realidad* está en el título, responder por ella con la precisión que cabría esperar de un tratado no era algo que ese trabajo hiciera.

Lo mismo me ocurrió con el movimiento del *nuevo realismo*, el cual plantea recuperar *el realismo* que, en la rapsódica opinión de los autores, habría perdido vigencia en la vorágine de los pensamientos posmodernistas. Tuve oportunidad de presentar una ponencia ante *Maurizio Ferraris* y aprovechando la oportunidad le pedí que hiciera algo que, justamente, no hace en sus textos: definir la palabra *realidad*; responder a la pregunta por la realidad. Obtuve la misma respuesta de sus textos. Me resultaba desconcertante la ambigüedad y la evasiva de quienes estarían usando la palabra *realidad* de manera técnica.

Mi empeño en la pregunta me llevó en última instancia a elaborar mi proyecto de investigación doctoral, aquí presente. Este trabajo representa mi esfuerzo para responder no solo la pregunta misma por la realidad, sino también explicar por qué tiene tan difícil respuesta. Esta investigación surge de la ingenuidad honesta de una pregunta por una palabra.

Lo que intento es decir algo sobre lo simbolizado<sup>1</sup> en y por la palabra *realidad*, no de la voz concreta en español; la palabra *realidad* es el objeto de esta investigación, y parto de que la

---

<sup>1</sup> El concepto *símbolo* en este trabajo lo utilizo con base en el modo en que es entendido por la tradición hermenéutica. Por ejemplo Beuchot (2002): «El símbolo es un signo que ofrece un significado manifiesto y un significado oculto. Sólo que únicamente puede detectarlo y comprenderlo quien está al menos un poco iniciado en él. Es condición de su interpretación el poder vivirlo, vivenciarlo, de alguna manera, en alguna. Medida» (p. 278); o Ricoeur (1965): «una meditación sobre los símbolos parte de la plenitud del lenguaje ya constituido y en el cual todo ha sido ya dicho de cierta manera... su primera tarea es, desde el corazón de la

palabra es un símbolo en el que está volcada la comprensión de alguien respecto de algo. Por lo que aunque reiteradamente utilizo la expresión “la palabra *realidad*”, apelo a su ser simbólico que aparece recurrentemente en múltiples idiomas. Es por ello que esta investigación es hermenéutica y no filológica o lexicográfica.

Conforme revisé posibles maneras de comprender el significado de la palabra *realidad* fue como adentrarme en un laberinto lleno de caminos antiguos y problemas nuevos. Era como si, de algún modo, todos compartiéramos un sentido común; un saber implícito que señalamos y remitimos; una comprensión a la que nos referimos cuando usamos la palabra, pero aun así persistiera una confusión fundamental que impidiera descubrir explícitamente qué significa.

La palabra *realidad* es una de las palabras fundamentales del vocabulario filosófico en particular y científico en general, así como del lenguaje cotidiano en múltiples idiomas. Este empleo tan amplio de la palabra ha dado lugar a que en ella se vean reflejados múltiples sentidos fraguados desde todos los flancos: desde las distintas posturas de pensamiento filosófico; las distintas concepciones cosmológicas surgidas a partir del método científico; las distintas culturas que han adoptado la palabra, la han incorporado y la han impregnado de sentido. Todo esto nos ha dejado con una palabra que sigue entregándonos sentido pero que comporta una estructura compleja de significación cuyo desciframiento es tarea central de esta investigación.

*La realidad se dice de muchas maneras... es la forma más natural de mostrar el problema central al que está dirigido este trabajo. Esa expresión revela que un mismo nombre es usado para señalar diversos sentidos, diferentes significados. La realidad es una palabra compleja de múltiples sentidos que señala una vivencia compleja de múltiples fenómenos;*

---

palabra, volver a sí mismo» (p. 6), y también: «El símbolo es un signo; como tal apunta hacia algo y vale por eso a que apunta... Los signos simbólicos son opacos, puesto que el sentido primero o literal o patente, él mismo, apunta analógicamente a un segundo sentido que, por lo demás, no se da sino en el primero. Esta opacidad es la hondura misma del símbolo, inagotable, como se dirá» (ibíd. p. 9). Lo que se pone en juego es que el símbolo y su construcción lingüística ocurren en un orden distinto al de la experiencia misma, precisamente porque la esencia del símbolo es mostrar la experiencia, aspecto decisivo que se radicaliza cuando, por ejemplo, llega incluso a sustituir a lo simbolizado, a modo de fetiche; es por ello que la comprensión de la construcción simbólica de algo, como la palabra *realidad*, implica deconstruir sus estructuras de sentido para rastrear la experiencia originaria respecto de la cual ha sido producido. Aunque todavía existen aspectos de la teoría del símbolo que pueden seguir desarrollándose y cuestionándose, no están elaborados en esta tesis.

es una *unidad múltiple*; una *unidad compleja*. Es por ello que antes de preguntar ¿qué es la realidad?, es necesario preguntar ¿qué significa la palabra *realidad*?

Esta última pregunta es lo que denomino en esta investigación como la *pregunta por la realidad*, no aquella que cuestiona por una supuesta *realidad* sino esta que pregunta por la palabra y su sentido. Sentido y significado son equivalentes en esta pregunta, es por ello que ¿cuál es el sentido de la palabra *realidad*?, es más precisa pero equivalente. Lo que se cuestiona es lo *común* en la palabra que nos permite usarla y comprenderla de manera tácita sin que necesitemos aclararlo de manera explícita.

Explicar la naturaleza de la dificultad para explicitar el *sentido común* de la palabra *realidad* es necesario para la comprensión de las condiciones epistémicas de la pregunta. Es decir, si de esta pregunta puede o no surgir conocimiento depende en buena medida de qué tipo de respuesta podría esperarse.

En esta investigación tengo por objetivo principal demostrar tanto la *multiplicidad* como la *unidad de sentido* de la palabra *realidad*. La palabra *realidad* comporta una multiplicidad de sentidos irreductibles entre sí pero que no están asociados a la misma palabra de manera accidental, sino que esta complejidad tiene un orden que permite su comprensión debido a que la vivencia del fenómeno señalado por la palabra es ella misma múltiple y compleja, pero con *unidad de sentido*.

Esta investigación se centra en la pregunta por el sentido de la palabra *realidad* debido a que es una condición necesaria para que la pregunta por el fenómeno de la *realidad* pueda estar dirigida a su origen. Lo anterior no significa que esta investigación sea *preontológica*, como si se tratara de una preparación o planteamiento de una posterior pregunta ontológica por el fenómeno de la *realidad*. Teniendo en cuenta que la palabra es parte fundamental de la vida humana, lo que se logra al dilucidar el sentido de la realidad es el esclarecimiento del modo en que el ser humano se comprende a sí mismo respecto de aquello que señala con la palabra. La pregunta por la realidad implica asumir su vinculación simbólica con la vivencia que señala, una vivencia de *alguien* respecto de *algo*.

Para asumir el compromiso ontológico de la hermenéutica es necesario asumir que el ser humano vuelca su comprensión sobre sí mismo como *ser-en-el-mundo* en el lenguaje,



especialmente en aquellas palabras fundamentales como la *realidad*. La pregunta por el sentido de la realidad requiere un aparato ontológico que nos permita comprender la vinculación *palabra-fenómeno*. Ese aparato metodológico es, en esta investigación en concreto, la hermenéutica.

Solo mediante un esclarecimiento de *qué se dice* con la palabra podemos plantear adecuadamente una investigación respecto de ello, una ciencia de la realidad, un realismo. De otro modo tendríamos el riesgo de elaborar una ciencia de la realidad señalando algo distinto al sentido de esa palabra.

En el primer capítulo mostraré las posibilidades y los problemas implícitos en la pregunta por la realidad. En particular mi objetivo en este capítulo es mostrar las direcciones filosóficas posibles para investigar la palabra *realidad* y demostrar por qué el problema debe ser remitido a un horizonte hermenéutico y ontológico más fundamental en el que podamos dar cuenta de la condición de sentido específica de la palabra.

En el segundo capítulo desarrollaré las herramientas metodológicas de la hermenéutica que utilizaré como marco de comprensión ontológica sobre el lenguaje que me permita partir de la vinculación *palabra-fenómeno*. En particular, me interesa hacer ver cómo la analogía entendida como *homonimia no accidental* podría explicar suficientemente la condición específica de sentido de la palabra *realidad*, hipótesis central de esta investigación.

Para mostrar cómo la *homonimia núcleo dependiente*, como esquema específico de significación, puede comprenderse como objeto de estudio a partir del cual generar ciencia, expongo cómo ha sido comprendido este esquema en la *Metafísica* de Aristóteles por la investigación especializada. De manera que ligo la postura de mi hipótesis de que la palabra *realidad* tiene a la *homonimia núcleo dependiente* como orden de sentido, a la comprensión de este esquema en el propio origen de la ontología como ciencia primordial en el *corpus* aristotélico.

El tercer capítulo tiene como objetivo investigar los posibles candidatos a sentidos de la palabra *realidad*. En este punto, el objetivo es mostrar cómo y por qué los múltiples sentidos de la palabra *realidad* se amalgaman en ella diciendo cada uno cosas distintas: los momentos estructurales de cada sentido serían *lo dicho* por cada uno de ellos. La lista de

candidatos investigados no es ni pretende ser exhaustiva, pero me interesó fundamentalmente mostrar los autores y las obras en que considero que se fraguan las ideas centrales que históricamente sirvieron de base para la configuración de los distintos conceptos filosóficos de la palabra *realidad*.

Cabe aclarar que iniciar la tesis con una revisión de las ideas que considero centrales en los conceptos filosóficos de la palabra *realidad* pretende, en última instancia, servir de base para revelar las notas y momentos estructurales de los múltiples sentidos, por lo que estos y no los primeros constituirían la *homonimia núcleo dependiente* de la realidad. Esto es porque la investigación es ontológica y no meramente lexicográfica.

En el cuarto capítulo, la investigación se centra en demostrar la estructura compleja de la *homonimia núcleo dependiente* de la palabra *realidad*. Empleo las nociones metodológicas y los conceptos filosóficos para demostrar la multiplicidad de sentidos irreductibles entre sí de la palabra *realidad*, mediante ejemplos concretos y en diversos contextos en que la palabra es usada. Reviso, en particular, que lo dicho en cada caso sea diferente e irreductible a un *sentido unívoco* de la palabra *realidad*.

Por último propongo un modo de asumir las consecuencias de los resultados alcanzados, un esquema específico de *orden de prioridad* y de *solapamientos de sentido* que explique la *homonimia núcleo dependiente* de la palabra *realidad*, a partir de la cual pueda elaborarse una ciencia de la realidad que denomino *realismo complejo*. Cabe aclarar que esta última propuesta no es el objetivo central de esta investigación, es tan solo una muestra de cómo entiendo que se puede ser consecuente con los resultados alcanzados. Estos resultados alcanzados son, aunque de una manera indirecta (espero hacerlo en posteriores trabajos de manera directa) una crítica a los *realismos* revisados y estudiados, por no lograr exponer exitosamente las condiciones significativas de la palabra.

## Capítulo 1. Realidad: origen y problema.

### 1) El sentido de la pregunta por la realidad

En la actualidad la palabra *realidad* posee tal cantidad de sentidos que, tanto en el habla común como en el habla científico académica, parece carecer en absoluto de una significación fundamental. Este fenómeno, en el que un mismo término posee distintos sentidos, tiene diversos nombres: homonimia, polisemia, multivocidad, equívocidad, entre otros. Esta multiplicidad de sentidos es problemática básicamente cuando éstos son lo suficientemente distintos entre sí como para imposibilitar el esclarecimiento temático de lo que refiere el término en cada caso. La resolución de la *multiplicidad de sentidos* se juega en la posibilidad de una *unidad de sentido* al que todos los significados serían reconducidos y esclarecidos.

La palabra *realidad* ha logrado, sin lugar a dudas, convertirse en una palabra *fundamental* en el pensamiento contemporáneo, como una herencia insoslayable de la historia de occidente y de su preguntar filosófico, y el modo en que cada escuela de pensamiento la define y la emplea la lleva cada vez a una mayor crisis de sentido. La palabra *realidad* es, como toda palabra, una indicación, un símbolo, una referencia hacia algo, y mientras no sea claro hacia dónde apunta no nos será posible, si es que es posible, reunirnos con ese algo. Pero qué se pregunta en ¿qué es realidad?

Responder a la pregunta por la realidad, como con la mayoría de las palabras, es posible de tres formas principales. La primera es *semántica*, que consiste en la *referencia* hacia la que la palabra nos vincula en su empleo; como decir “México” nos refiere a un Estado con una geografía y una población determinadas, etc. La segunda es *sintáctica*, que consiste en el *sentido* que tiene la palabra en sí misma y en su relación con otras palabras; aspectos como su historia o su etimología son con los que puede reconstruirse el sentido de una palabra aunque su referencia haya dejado de existir, o aunque sea una creación literaria. La tercera es *pragmática*, la cual consiste en el modo específico en que una palabra es empleada por alguien en una situación concreta, ya que el sentido o la referencia podrían no ser prioritarias para saber el significado de una palabra cuando está afectada por el sarcasmo, por ejemplo.

La relación entre las tres formas de responder a la pregunta por la realidad es íntima, por lo que elegir una no implica desestimar la importancia e influencia que tienen las demás para afectar el significado de dicha palabra en cada caso. Sin embargo hay una forma que fundamenta a las otras, pero el modo de fundamentación y el cómo se manifiesta dicha relación debe ser debidamente explicitado más adelante con más herramientas metodológicas. Por el momento, se expondrán en este capítulo las consideraciones generales para comprender el modo en que, desde la filosofía y la hermenéutica, puede ser formulada adecuadamente la pregunta por la realidad.

## **2) Aclaración general sobre la relación del lenguaje con la experiencia de mundo**

Realidad es una palabra. Para la filosofía y el pensamiento occidental en general entender la naturaleza de la palabra ha sido un tema en constante evolución. Para los griegos el verbo λέγειν tuvo diversas acepciones: cosechar, poner, adherir, tomar, decir, ordenar. Se refiere a, tal como señala Heidegger (1997:3): «hacer algo accesible mediante la unión y la unificación». Es sobre la base de este sentido amplio de unificación que el λόγος puede ser entendido en sentido estrecho como palabra, ya que el carácter propio de la palabra es la unión entre dos cosas que en principio no comparten unidad. La palabra posee como función propia la posición de algo de tal modo que quede manifiesto y accesible. Sin embargo, tal como señala el propio Aristóteles (Met. IX 2, 1046b 22), el λόγος es justamente el principio por el cual le es posible a las potencias que lo usan la producción de una cosa y su contrario, por lo que podemos asumir que si la función propia del λόγος es hacer algo manifiesto y accesible, su función impropia sería ocultar y desunir.

De esta función fundamental del λόγος se configura a su vez la función y la naturaleza de las κατηγορίας que son la acción o la posibilidad de *decir* algo sobre una cosa tal como es; se trata propiamente de la palabra, de lo dicho sobre el ser de algo, con lo que podemos manifestar y hacer accesible lo que nos es dado en la experiencia. Es así como Aristóteles emplea el término κατηγορία, que es uno de los cuatro sentidos en que en la *Metafísica* se habla del τὸ ὄν (el ser). ¿Qué significa el ser en el sentido de las categorías? Es una pregunta que no puede ser respondida a la ligera, pero que de manera sucinta puede decirse que nos pone ante el hecho de que la propia palabra tiene un modo de ser cuya raíz es el

λόγος. La palabra es y en su ser, enraizado en el λόγος, se nos pone de manifiesto a su vez el ser de algo.

Si la palabra es un modo en el que hacemos manifiesto aquello que experimentamos, para comprender su sentido es necesario remitirse a la experiencia de la que surge y al objeto de dicha experiencia. El ámbito de la experiencia es el fundamento y el sentido en y por el que se configura una palabra.

De lo anterior podemos distinguir al menos dos sentidos en que puede ser entendida la pregunta por la realidad. Un *sentido estrecho* en que el preguntar por la realidad es preguntar por el ser de la palabra, como la simbolización de una experiencia (equivalente a la forma sintáctica antes mencionada) y un *sentido amplio* en que se pregunta por el ser experimentado que la palabra nos manifiesta (equivalente a la forma semántica). En ambos casos la pregunta tiene un sentido ontológico ya que lo relevante es el ser, tanto el que se manifiesta como palabra como el que se manifiesta por la palabra.

El ámbito de la experiencia, en que se cimantan ambos sentidos de la pregunta por la realidad antes mencionados, es una proyección significativa en la que se muestra nuestra propia constitución ontológica, que Heidegger denomina *Sorge*, se trata de, sumado a los dos anteriores, un tercer *sentido*, que podemos llamar *fundamental*, de la pregunta por la realidad (y que es equivalente a la forma pragmática). Esta vinculación de la palabra con nuestro modo de ser es más originaria que la anterior, ya que toda experiencia posible lo es por la configuración ontológica del ente que somos nosotros mismos. Podría decirse que la palabra se vincula de modo directo con la experiencia (con sus dos acepciones), pero de modo último y originario con nuestra propia constitución ontológica.

De manera tal que, para dar cuenta de una palabra, es necesario aclarar al menos tres elementos. Por un lado (1) el ente que la palabra nos manifiesta y nos hace accesible; por otro lado (2) el ente que somos nosotros mismos como origen de la palabra y por último (3) la experiencia, como el ámbito de vinculación significativa en que tanto el ente manifestado como el manifestante se encuentran.

Ahora bien, quedando expuestos los retos y las direcciones que deben tomarse para dar cuenta de una palabra es necesario, en el caso específico que nos ocupa, atender a los

esquemas ontológicos en los que fue configurada, es por ello que se expondrán a continuación dos de los momentos fundacionales del pensamiento metafísico occidental para ilustrar el entramado de relaciones terminológicas en el que aparece la palabra *realidad*.

### 3) Sobre los esquemas de pensamiento ontológico como origen de la pregunta.

En este apartado se revisarán de manera general los proyectos ontológicos de Aristóteles y de Kant como los entramados terminológicos en donde se ha configurado históricamente el significado y el modo de empleo de la palabra *realidad*.

#### a) Aristóteles y la realidad

La palabra *realidad* no existe como tal en griego antiguo. Sin embargo, hay expresiones que se consideran equivalentes, por lo que en las traducciones podemos apreciar el empleo de la palabra de distintas maneras. En la traducción de la *Metafísica* (2003) de Tomás Calvo, la primera nota de su introducción señala: «El “más allá” del prefijo (*metá*) apunta, según la interpretación tradicional, tanto al orden de la realidad como al orden del conocimiento» (p 7). El orden de la realidad, como puede leerse, se señala como opuesto al orden del conocimiento. Y ambos ámbitos se plantean en este contexto como el objeto de la ciencia metafísica. Ya desde esta nota podemos apreciar el sentido con el que se interpreta la palabra *realidad*, como *un ámbito de las cosas cuya existencia es autónoma*, aquello que es por sí y no por otro, a diferencia de las cosas cuya existencia depende de la mente como, por ejemplo, el conocimiento.

Más adelante en la misma introducción nos dice: «En efecto, ninguna de las ciencias particulares se ocupa “universalmente de lo que es” sino que cada una de ellas secciona o acota una parcela de la realidad...» (p 18). Aquí podemos apreciar a la palabra *realidad* utilizándose en relación con la propia definición que Aristóteles ofrece de la *ciencia del ser* en *Met. IV, 1*: «Hay una ciencia que estudia lo que *es*, en tanto que *algo que es* (τὸ ὄν ἢ ὅν) y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen» (1003a21-22). Básicamente la utilización que hace Calvo de la palabra *realidad* es para definir -por contraste- a la Metafísica, considerando que si las ciencias particulares solo se ocupan de una parcela o parte de la realidad, la metafísica se ocupa de toda ella: “universalmente de lo que es”, por lo que

puede deducirse que el sentido en que Calvo usa la palabra *realidad* es el del τὸ ὄν ᾗ ὄν, el del *ser en tanto que es*; universalmente considerado.

Otro ejemplo, aún más radical, de esta misma interpretación del τὸ ὄν ᾗ ὄν nos la ofrece Beuchot (2004): «La metafísica tiene por objeto algo universal: la realidad en cuanto tal (ὄν ᾗ ὄν) y sus atributos esenciales» (p. 96). En ésta se identifica, literalmente, el objeto de estudio de la metafísica aristotélica con *la realidad en cuanto tal*. Esta asociación entre el ser y lo real es propia del *realismo aristotélico*, ya que, como veremos más adelante, en el *realismo empírico* de Kant no es posible.

Boeri (2007), cuando se da a la tarea de explicar lo que significa realidad para los griegos nos aclara desde el principio: «Si a uno le preguntan “¿qué es realidad?” se verá seguramente en apuros, pues definir *la* realidad no es una tarea sencilla» (p 18-19).

Después, para explicar cómo Aristóteles trata el tema de la realidad remite al εἶδος (forma) que, siendo inherente al propio ente, es el que “actualiza o efectiviza” la realidad del ente. Esta explicación deja ver una manera distinta, a la antes mencionada, de entender realidad en Aristóteles. Primero porque ya no está relacionada con el carácter *universal* del ser sino, más bien, a la particularidad de la cosa, donde su realidad es *actualizada* por el εἶδος. Pero si la realidad es eso que es actualizado, significa que la realidad de la cosa no es en acto, por lo que habría que concluir que se trata de algo en potencia, de manera que podría tratarse, por oposición a la forma, de la materia de la cosa. Considerar que la realidad es material será una idea dominante en otras tradiciones de pensamiento. Sin embargo, considero que la explicación de Boeri no debe entenderse de esa manera, más bien, querría decir que a la realidad de la cosa, ya constituida, *el acto* le viene de la forma, mientras que *la potencia* de la materia, pero no como si se tratara de *dos cosas* previas, sino como de dos principios cooriginarios en los que se cimenta la constitución ontológica propia de la cosa. De manera que la realidad, en el particular, sería la constitución o configuración propia del ser de la cosa en tanto que cosa.

Al momento ya podemos distinguir al menos dos sentidos para entender realidad en Aristóteles, el primero con carácter universal: *el ámbito de las cosas que son*; y el segundo con carácter particular: *el ser de la cosa en sí misma*; el ser en sentido universal, por un lado, y el ser en sentido particular, por otro. El ser en sentido universal, sin embargo, no se

trata de algo que es como una cosa, sino de un *ámbito* de ser en donde todo lo que es, encuentra *unidad*.

Esta *unidad* de la totalidad de lo que es, es justamente lo que hace posible la configuración de la ciencia del ser. De manera que conseguir explicar adecuadamente la unidad del ámbito universal del ser es el problema central para la configuración de la metafísica como ciencia.

En *Met.* IV, 2 Aristóteles nos ofrece una de las afirmaciones más características y fundamentales de su proyecto ontológico: «Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως»<sup>2</sup> (1003a 33-34). Esta frase es una delimitación del *objeto de estudio* y del *método* involucrados en la fundación y estructuración del proyecto ontológico aristotélico.

El *objeto de estudio* es el τὸ ὄν (el ser). Fue el problema central del pensamiento griego, y el problema consistía en comprender al ser como ἓν (unidad). El más célebre pensador respecto de esta intención fue Parménides. Justamente respecto de él Aristóteles nos ofrece, en *Fís.* I, 3 (186a 22ss), una refutación. Inicia el argumento señalando que sus premisas son falsas, porque dice que el ser se dice en sentido absoluto (ἀπλῶς), cuando es múltiple (πολλαχῶς). El argumento central de Aristóteles es: «οὐ γὰρ ἢ χωριστὸν ἀλλὰ τῷ εἶναι ἕτερον τὸ λευκὸν καὶ ᾧ ὑπάρχει»<sup>3</sup> (186a 31-32). Se trata de un argumento por analogía cuyo punto es que la unidad (como predicado al igual que la blancura) se puede predicar del ser (como cosa concreta) sin que el ser se agote en ese acto (no hay identidad absoluta entre el ser y aquello que es; entre sujeto y predicado), por lo que la unidad y la multiplicidad no son contradictorias: el ser es uno y múltiple. Y eso fue lo que no pudo ver Parménides, según el estagirita. De manera que el objeto de estudio de la ciencia que está describiendo Aristóteles en la *Metafísica* ya no tiene una unidad absoluta (ἀπλῶς), sino que tiene muchos sentidos (πολλαχῶς).

El *método* es el πρὸς ἓν (*muchos sentidos* dirigidos a uno). Los muchos sentidos (πολλαχῶς) del ser solo pueden ser genuinamente entendidos, según el estagirita, si están

---

<sup>2</sup> «El ser se dice en muchos sentidos, pero dirigidos a uno solo y a una sola naturaleza no por mera homonimia» (Trad. mía).

<sup>3</sup> «La blancura es diferente a eso [que es blanco] no como cosa distinta sino por su modo de ser» (Trad. mía).



ordenados y dirigidos a uno solo (πρὸς ἓν) de esos sentidos, y a una sola naturaleza (καὶ μίαν τινὰ φύσιν). De otro modo, la ciencia del ente en tanto ente no es posible. La unidad ontológica que propone Aristóteles no es la *unidad simple* de Parménides, sino una *unidad compleja* que tiene a la base uno de los muchos sentidos del ser. Se trata de un modelo ontológico (pero también lógico-semántico) en el que los elementos involucrados son interpretados con la base provista por uno solo de ellos. Este modelo se conoce con varios nombres: significación focal, homonimia no accidental o analogía.

En la analogía, la prioridad del elemento base del modelo puede ser de dos modos principales: *absoluta* o *relativa*<sup>4</sup>. Si la unidad de los elementos solo puede ser articulada en torno a uno, la prioridad en la interpretación de dicha unidad se dice *absoluta*. Si, por el contrario, al cambiar el modo de apropiación interpretativa la unidad se ve trastocada y la prioridad cambia a otro de los elementos, la prioridad se dice *relativa*.

En el proyecto ontológico aristotélico *el objeto* es el ser en sentido múltiple, y *el método* es la analogía configurada con la base de una *prioridad absoluta* de la οὐσία<sup>5</sup> (sustancia o entidad). Esta elección de la οὐσία como el sentido base del ser se aprecia en muchos lugares, uno de los más claros es *Met.* VII, 1: «τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία»<sup>6</sup> (1028b4).

Con los elementos generales del proyecto ontológico aristotélico ya planteados puede responderse –también de manera muy general– a la pregunta ¿qué es realidad en Aristóteles? Por un lado, *realidad* puede entenderse como *ámbito de las cosas que son*, pero hay que decir que la *unidad* de ese ámbito no puede ser entendida sino solo desde la *multiplicidad* a través del modelo de la analogía, en la que lo múltiple es dirigido a la base proporcionada por el ser en el sentido de la οὐσία. Por otro lado, podemos entender *realidad* como *el ser de la cosa en sí misma*, pero hay que decir que lo que la cosa es en *acto* no agota sus *posibilidades*, por lo que incluso la unidad intrínseca del ente no es absoluta sino múltiple.

---

<sup>4</sup> Vigo (2006a) denomina πρότερον- ὕστερον a las relaciones de prioridad que pueden ser invertidas dependiendo del ámbito de aplicación. Mientras que denomina πρότερον- πρότερον a las relaciones de prioridad que no pueden ser invertidas.

<sup>5</sup> Se traduce οὐσία por “sustancia”, cuando se emplea en su significado técnico, y, en cambio, por “entidad”, cuando el empleo es no terminológico (Cfr. Vigo (2006a), p. 31 nota 15).

<sup>6</sup> «Qué es el ser (ente), esto es qué es la sustancia» (Trad. mía).

## b) Kant y la realidad

Ahora bien, para el tiempo de Kant, la palabra *realidad* ya tenía una larga historia de configuración técnica, ya que Tomás de Aquino reinterpretó, se apropió y desarrolló el proyecto ontológico aristotélico compatibilizándolo con la fe cristiana. Y en ese proceso de apropiación creativa trasladó al latín las ideas expresadas por Aristóteles en griego, utilizando para οὐσία palabras como *substantia*, *essentia*, *quidditas* y *realitas*. Estas palabras fueron cobrando cada vez más equivalencia terminológica, al punto en el que, salvo precisiones técnicas, eran reemplazables una por otra.

Tomás de Aquino introdujo una idea que no aparece en Aristóteles, que consiste en distinguir –*distinctio realis* (distinción real)– la *essentia* (esencia) del *actus essendi* (acto de ser). Esta diferencia fue entendida de diversas maneras por las escuelas que interpretaron el proyecto ontológico tomista, pero fue Francisco Suárez quien consideró que la diferencia era más bien una *distinctio rationis* (distinción de razón). Kant estudió textos de Suárez, y probablemente esta interpretación suarista de la diferencia entre la esencia y el acto de ser haya influido decisivamente en el proyecto ontológico kantiano que se expondrá a continuación.

Estas ideas fueron llevadas al alemán, por el Maestro Eckhart entre otros, traduciendo *realitas* por *Realität* y *actualitas* por *Wirklichkeit*. Ambas fueron insertadas en el proyecto ontológico kantiano dentro de su tabla categorial. *Realität* como categoría de cualidad y *Wirklichkeit* como categoría modal.

Por lo anterior, para responder a la pregunta ¿Qué es realidad en Kant? Debe aclararse (1) qué son para él las categorías, (2) qué papel juega *Realität* dentro de las categorías, y (3) qué papel tiene *Realität* en el proyecto ontológico kantiano.

Sobre 1). Kant expone, a partir del § 12 de la *Crítica de la Razón Pura* (*KrV*), la función y configuración de las *categorías* entendidas como *conceptos puros del entendimiento*. Un concepto es un modo específico de notas, las cuales son «los *únicos* medios a través de los cuales conocemos las cosas» (Vigo 2008a:86), esto es, son las *representaciones* mínimas, ya sea de carácter intuitivo o discursivo; las notas son la mínima expresión de una intuición o de un concepto. No todas las notas son conceptos, pero sí todos los conceptos son notas.

A su vez el concepto es entendido de forma doble: empírico o puro. Un concepto empírico surge de la *síntesis* de una multiplicidad de representaciones dadas en la experiencia que dan como resultado un único conocimiento, que puede ser *tosco y confuso* (*cf.* *KrV* B 103). Llevar esa *síntesis* a concepto es una función del entendimiento. En cambio, si la *síntesis* se lleva a cabo de una multiplicidad de representaciones que no estén dadas empíricamente, sino *a priori*, entonces lo que surge –o, más bien, se manifiesta– se denomina *concepto puro del entendimiento*. La *lógica trascendental* sería la responsable del estudio de la reducción a conceptos de la *síntesis* pura de las representaciones de la intuición.

De acuerdo con Kant, las condiciones de posibilidad para el conocimiento de todo objeto posible son tres: *el espacio y el tiempo* como formas puras de la intuición sensible; *la síntesis* de la diversidad de lo dado *a priori* en las formas puras de la intuición sensible; y *las categorías* como principio y representación de la unidad de la *síntesis* pura.

Las *categorías* o *conceptos puros del entendimiento* son las estructuras de representación del entendimiento, por lo que su configuración no es llevada a cabo, sino que son ellas mismas la condición de posibilidad última de toda experiencia posible. Se trata de la estructura por la cual se configuran las intuiciones (*cf.* *KrV*. A 106) y por la cual es posible todo conocimiento y todo juicio, en tanto que el juicio es una *síntesis* de representaciones conceptuales. Si las *categorías* tienen a su vez algún origen es un problema que no puede ser formulado siquiera con el aparato teórico del *idealismo trascendental*, ya que, como estructuras del entendimiento mismo, son sus límites y no resultaría posible pensar más allá de la configuración ya dada del entendimiento. Las *categorías* son las estructuras *a priori* del entendimiento por las cuales es posible toda experiencia y todo conocimiento.

Sobre 2). La categoría *realidad* se encuentra dentro del segundo grupo categorial denominado “de la cualidad”. Kant distingue, por un lado, a los grupos categoriales cuyos objetos aparecen en la intuición (pura o empírica), se refiere aquí a los grupos categoriales *de la cantidad y de la cualidad*, y por otro lado, a los grupos categoriales *de la relación y de la modalidad* que refieren a la existencia de sus objetos, ya sea por sus relaciones mutuas o por su relación con el entendimiento (*cf.* *KrV*. B 110). Al primer grupo de categorías Kant las denomina “matemáticas”, mientras que al segundo grupo “dinámicas”.

Y la razón para tal distinción es: «como se ve, la primera clase *no tiene correlatos*. Estos sólo aparecen en la segunda» (Ibíd.).

La afirmación “no tiene correlatos” es aplicable a la categoría de *realidad*, como a todas las de *cantidad* y de *cualidad*. Esta característica es de suma importancia para entender qué es *realidad* en Kant. ¿Cómo entender qué es correlato? Y, ¿por qué la realidad no tiene? El Regio considera que las categorías son *estructuras* del entendimiento, *formas* que sin la intuición carecen de materia (*cf.* *KrV*. A 77). Pero en la intuición los objetos pueden estar dados pura o empíricamente. Si se trata de objetos dados a la intuición de manera pura, solo se refiere a la diversidad *del espacio y el tiempo*, la síntesis de esa diversidad le da al entendimiento la materia con la cual representar y constituir los conceptos de los cuales se ocupan las categorías denominadas *matemáticas*.

La unidad sintética de las representaciones de la intuición pura, provee la materia con la que el entendimiento *llena* sus conceptos puros, como la realidad. Es por ello que incluso sin la experiencia (*a priori*) es posible hablar de realidad, una realidad que podemos denominar *pura*, que consiste en la representación de la totalidad de las *notas* de un objeto particular, y así podemos entender el que la categoría *realidad* no necesita *correlato* para la representación de sus objetos. Por ello en la matemática pura, referida solo *al espacio y al tiempo* como formas puras de la intuición, podemos hablar de objetos reales, ya que podemos acceder a las notas que determinan su *objetividad* específica, esto es, las notas que lo constituyen como un objeto específico.

Sin embargo, *realidad* no se limita a este ámbito *a priori*. La *realidad de un objeto* dado en la experiencia, se denomina *realidad empírica*. Esta expresión aparece referida de modo indirecto como “la realidad empírica del tiempo” o “...del espacio”. Sin embargo, puede leerse con claridad que a lo que se refiere Kant con esta expresión es a que el límite del conocimiento humano está dado por los límites de la experiencia, y por lo tanto las notas que podemos atribuir a un determinado concepto o pueden ser *a priori*, en el caso de que nos refiramos al tiempo o al espacio como formas puras de la sensibilidad, o *empíricas*, en el caso de que nos refiramos a los objetos de la experiencia, pero nunca podrían ser *absolutas* como notas o propiedades de las *cosas en sí*. De ahí que podamos hablar de «la *realidad empírica* del tiempo como condición de toda experiencia nuestra» (*KrV*. B 54).

La categoría *realidad* es la regla de representación del entendimiento mediante la cual se atribuyen a los objetos las notas o propiedades que *añaden información* a su concepto, y por tanto lo enriquecen. La constelación de notas por las cuales se configura el concepto de un objeto dado en la experiencia, se denomina *realidad empírica*. Ahora bien, si lo necesario para configurar el concepto de algo a través de sus notas es que esas notas *añadan información* a su concepto, podemos entonces comprender por qué para el Regio *el ser* no añade información al concepto de algo: « “ser” no es un predicado real» (*KrV*. A 598/B 626). Como él mismo explica a continuación, ser no es un concepto sino *simplemente* la posición de una cosa.

Para Kant, el conocimiento de algo así como *la realidad* en sentido *trascendental* o en sentido *absoluto*, simplemente no es posible. Solo es posible la realidad empíricamente considerada, ya sea de objetos dados *a priori* (como condición de toda experiencia posible) o *a posteriori* (como fenómenos en la experiencia). La realidad tiene su límite-horizonte en la experiencia.

Sobre 3). Para comprender la importancia y el sentido de *realidad* en el proyecto iniciado en la *Crítica de la razón pura*, se ilustrará a grandes rasgos el proyecto ontológico kantiano recurriendo a una de las definiciones que el propio Kant nos ofrece de la doctrina que él denomina como *idealismo trascendental*:

Entiendo por *idealismo trascendental* la doctrina según la cual todos los fenómenos son considerados como meras representaciones, y no como cosas en sí mismas. De acuerdo con esta doctrina, espacio y tiempo son simples formas de nuestra intuición, no determinaciones dadas por sí mismas o condiciones de los objetos en cuanto cosas en sí mismas (*KrV*. A 369)

En esta descripción general, lo que es puesto sobre la mesa es la preparación de una distinción por contraste del modo de abordar el problema ontológico. Según la primera afirmación, hay una oposición entre *meras representaciones* y *cosas en sí mismas*. Pese a las diferencias técnicas y no muy claras entre “objeto trascendental”, “cosa en sí” y “nómeno”, para los efectos de explicación relacionados con esta descripción pueden ser considerados intercambiables. Esto se debe a que cuando Kant dice *cosas en sí mismas* no se refiere en sentido estricto al concepto con el que aborda el problema de nómeno, más bien se refiere a la relación posible entre *los fenómenos* y su causa. La idea a la que está

oponiendo su idealismo es aquella según la cual los fenómenos (como objetos de la experiencia) son causados, tanto en su aparecer como en su contenido por *cosas en sí mismas* sin que nuestro aparato psíquico y perceptivo se encuentre involucrado en el aparecer de dicho fenómeno. De tal manera que nuestro conocimiento de fenómenos sería *adecuado* a las cosas tal como son en sí mismas, postura que Kant denomina *realismo trascendental*:

A este idealismo se opone un realismo trascendental que considera espacio y tiempo como algo dado en sí (independientemente de nuestra sensibilidad). El realista trascendental se representa los fenómenos exteriores (en el caso de que se admita su realidad) como cosas en sí mismas, existentes con independencia de nosotros y de nuestra sensibilidad y que, consiguientemente, existirían fuera de nosotros incluso según conceptos puros del entendimiento (Ibíd.).

Sin embargo, la postura de Kant no puede ser considerada como una negación de la *realidad trascendental* o *externa*, ya que como él mismo afirma, no puede negarse que la *causa* de los fenómenos esté dada por algo externo al sujeto (*cfr. KrV A 372*); sin embargo, la diferencia entre *el realismo* y *el idealismo* trascendentales es el modo de esa *causación*. El *realismo trascendental* (tal como lo presenta Kant) considera que lo que conocemos en los fenómenos es el modo en el que las cosas son en sí mismas, o que *el espacio y el tiempo* son *dados en sí* (independientemente de nuestra sensibilidad), representando así todos los fenómenos como cosas existentes fuera de nosotros y de acuerdo al modo en el que se nos aparecen. Por su parte *el idealismo trascendental*, aunque concede que la causa de las intuiciones esté dada por algo externo (*cfr. Ibíd.*), niega con toda radicalidad que los *objetos exteriores* puedan ser conocidos de manera cierta y enteramente segura, ya que la configuración y constitución de los fenómenos es causada por aquello que sí podemos percibir de manera inmediata, nuestra propia conciencia, a través de la intuición y del entendimiento.

Por lo tanto, *el idealismo trascendental* no es como tal un escepticismo, sino más bien se trata de un *realismo empírico*, en el que aunque no se niega la realidad externa, sí se niega la posibilidad de establecer una relación causa-efecto entre lo que las cosas son en sí mismas y lo que nosotros experimentamos, por lo que los límites de la experiencia son los

límites del propio entendimiento, es decir, los límites de *la realidad* a la que nos es posible tener acceso epistemológico.

La propuesta en sentido positivo del proyecto ontológico kantiano es la comprensión y exposición de las estructuras de la intuición y del entendimiento por las cuales se configura y se constituye toda experiencia y todo conocimiento posibles; y, en consecuencia *la realidad* empíricamente considerada. Mientras que la propuesta en sentido negativo es la demarcación de los límites de toda experiencia posible y de todo conocimiento posible. Por ello, el concepto de *nómeno* se trata de una negación, es decir, de una aplicación negativa de una nota o propiedad destinada a señalar los límites de *la realidad* a la que tenemos acceso.

#### **4) Sobre el comportamiento como origen de la pregunta**

Kant y Aristóteles representan posturas que apuntan en direcciones distintas respecto del problema ontológico. Mientras que el estagirita asume una *relación de las cosas que son con el lenguaje y la experiencia* (lo cual hace posible un cierto acceso al ser de las cosas mismas), el regio, por su parte, desecha toda posible relación de acceso y asume que todo cuanto se juega antes y después de la experiencia deriva de las estructuras propias de la subjetividad. Esta podría considerarse la diferencia que distingue radicalmente el proyecto ontológico realista del idealista: el modo de relación de la *experiencia* –y del modo en que hablamos desde ella– con eso que llamamos *realidad*.

Heidegger, en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (PFF), utiliza un esquema interpretativo denominado *reducción fenomenológica*. Este esquema forma parte de un total de tres fases interpretativas nombradas por Heidegger como *reducción*, *construcción* y *destrucción*. Aunque forman parte de un todo metodológico de la fenomenología, los tres momentos tienen funciones distintas.

Heidegger (2000) distingue su modo de entender el *método reductivo* respecto del husserliano, aclarando que lo que él persigue es la reconducción de la mirada desde el *ente* hasta el *ser*, entendido como el horizonte de comprensión en el que se manifiesta el ente y en el que es entendido en su especificidad y concreción (*cf.* p 46-47). Esto implica la búsqueda, en la *cotidianidad* del ser humano, de la fundamentación desde la que se hace



comprensible *el modo de dirigirse a lo ente* a partir del cual se elabora una determinada especulación ontológica.

Este *modo de dirigirse a lo ente* se trata básicamente de *la intencionalidad* (cfr. p 87), entendida como el modo de comportarse respecto de lo ente. Es por ello que el concepto empleado es el de *comportamiento*. Heidegger cree poder explicar la especulación ontológica de Aristóteles y de Kant a partir de un determinado comportamiento desde el cual se hace comprensible cada pensamiento. Con ello logra, a su vez, el desentrañamiento de la estructura existencial propia del ser humano, en tanto Dasein, por la cual comprende al ser.

De este modo se pone de manifiesto uno de los paradigmas claves para la especulación ontológica heideggeriana, que consiste en considerar el *ámbito práctico* como el fundamento de toda ulterior *comprensión teórica*. Antes de toda reflexión teórica, el ámbito práctico es el modo en el que ya nos proyectamos hacia el mundo y a las cosas en él. Por ello, la reducción es el intento por explicar la conexión de la teoría con el ámbito práctico del cual proviene y la comprensión del ser que de él deriva.

En este apartado se expondrá, a grandes rasgos, lo que corresponde a la interpretación *reductiva* que lleva a cabo Heidegger de los proyectos ontológicos mencionados. Con ello se ganará claridad respecto del *alcance*, del *modo* y del *sentido* de la pregunta por la realidad de esta investigación.

#### **a) Comportamiento productivo como origen de la pregunta por la realidad**

*ὄσεία* es el modo de ser que Aristóteles consideró como el prioritario, debido a que provee una base interpretativa a partir de la cual puede elaborarse una unidad respecto de la multiplicidad de sentidos del ser. De manera que aunque la multiplicidad de sentidos no se diluye sino se acentúa, lo que permite la comprensión de la multiplicidad en unidad es la referencia a la *ὄσεία*. Interpretar el proyecto ontológico aristotélico como una suerte de *doctrina sustancialista*<sup>7</sup> oscurece radicalmente las intenciones del estagirita; sin embargo, ha sido una interpretación recurrente.

---

<sup>7</sup> Heidegger (1997:37), acusa a W. Jaeger de tener una interpretación sustancialista del proyecto ontológico aristotélico.



Esta interpretación básicamente considera que la señalada multiplicidad ontológica, de algún modo, se supera con la unidad provista por la οὐσία; sin embargo, atender a la refutación de Aristóteles a Parménides en la *Física* I, 3 (186a 25ss) es suficientemente esclarecedor, ya que el primer argumento –y quizá el más definitivo– es que Parménides habría caído en un *error* por considerar que el ser se dice en sentido absoluto cuando es múltiple. Por ello debemos descartar toda posibilidad de que Aristóteles pretenda una interpretación ontológica *absoluta*, sino, más bien, el esclarecimiento de la multiplicidad y su auténtica tematización a través de la analogía, la cual constituye lo fundamental, en cuanto a método, de la ontología aristotélica.

Es por ello que aunque no deba entenderse la primacía de la οὐσία como una disolución de la multiplicidad, sí existe en esa multiplicidad una peculiar unidad provista por la οὐσία. Debido a ello su comprensión resulta fundamental.

En *PPF* Heidegger recupera el sentido común que tenía οὐσία más allá de su configuración técnica. El término en su empleo no técnico es traducible por *propiedad, posesión* e incluso *riqueza*. Según el filósofo de la Selva Negra se trata de «*lo disponible que subsiste delante a la mano [vorhandenes Verfügbares]*» (p 143). Esta idea de οὐσία como *aquello que subsiste por su propio derecho* es lo que brinda la base para su configuración técnica, pero Heidegger cree encontrar en el *comportamiento productivo* la base intencional antepredicativa por la cual se configura dicha idea.

El *comportamiento productivo* es un modo determinado de orientarse a lo ente con base en aquello que se quiera producir, ya sean herramientas, arte, alimento, etc. En todos esos casos, quien produce debe tener *una visión* del resultado que quiere lograr, una visión que orienta el proceso y el resultado final. Esta visión es tanto del *aspecto* como de *la función* de aquello que se produce, por lo que tanto el aspecto como la función de lo producido poseen una anterioridad respecto del *producto*. Mientras mejor sea el productor más capaz será de visualizar adecuadamente aquello que quiere producir y efectuar dicha visión en *un material* que dé lugar a un *producto* que ya no necesite del productor para seguir teniendo ese aspecto y función. En esta breve descripción se pueden apreciar los elementos centrales del *comportamiento productivo*, donde lo visionado puede llamarse *forma* (μορφή) o *idea* (εἶδος), que a su vez se trata de *lo que un ente ya era* (τὸ τί ἦν εἶναι), el material entendido

como *materia* (ύλη), y *el producto* ya realizado como *algo que es por sí mismo* (οὐσία) (cfr. Heidegger 2000:140ss).

Todos estos elementos pueden encontrarse en la ontología griega en general y en la ontología aristotélica en particular, con el sentido general en el que aparecen cuando el *comportamiento productivo* es la base de la especulación. La *reducción fenomenológica* consiste en explicar la construcción teórica de la ontología desde el modo de ser cotidiano del ente que somos nosotros mismos. Lo anterior permite que, al poner al descubierto la estructura del *producir*, se haga comprensible nuestro propio modo de ser. La reducción nos lleva a comprender *la teoría* a partir de *la praxis* desde la que se configura, una praxis entendida como precomprensión del ser que aparece como el horizonte de toda ulterior comprensión.

#### **b) Comportamiento perceptivo como origen de la pregunta por la realidad.**

Para llevar a cabo la *reducción* de la ontología kantiana Heidegger utiliza otro modo de la intencionalidad que denomina *comportamiento perceptivo*. Siguiendo la tesis kantiana según la cual «“ser” no es un predicado real» (*KrV*. A 598/B 626), Heidegger explica que lo que Kant entiende por “ser” se da a partir de la categoría de modalidad *Wirklichkeit* (existencia).

Para Kant la categoría *Realität* (realidad) puede obtener materia de objetos *a priori* (realidad pura), por lo que no necesita de *correlato*. Sin embargo, cuando la constelación de notas que determinan las condiciones de posibilidad asociadas a un objeto en la experiencia (*realidad empírica*) son relacionadas con el cómo es ese objeto de *manera efectiva*, lo que opera ya no se trata de la *Realität* sino de la *Wirklichkeit* (existencia o efectividad), categoría de modalidad, que lo que hace es determinar al entendimiento la *efectividad* concreta de un objeto dado en la experiencia. Mientras que la *Realität* se encarga de la constelación de notas que determinan *las posibilidades* de un objeto, formando así su concepto, la *Wirklichkeit* se encarga de determinar *la efectividad* del objeto como el *modo* en el que es dado a la experiencia; por eso es una categoría de modalidad. Por ello *Wirklichkeit* se traduce como *existencia, ser, actualidad, efectividad*, etc. Debido a ello el

*ser* no es *real*, porque la existencia de una cosa no añade información al concepto de esa cosa; una cerveza que *existe* no es *más* –en el concepto– que una cerveza.

Para Kant *Wirklichkeit* tiene un *correlato*: *la percepción*. «Nuestra conciencia de toda existencia (sea inmediata, en virtud de la percepción, sea mediante inferencias que enlacen algo con la percepción) pertenece por entero a la unidad de la experiencia» (*KrV* A 601/B 629). Por ello, *el ser* (existencia) al que Kant se refiere es el *ser-percibido*. Heidegger (2000) distingue en todo comportamiento dos momentos constitutivos: (1) *el qué respecto del que se comporta* (*intentio*) y (2) *el qué hacia el que está dirigido* (*intentum*) (*cf.* p 87). Tanto en el *comportamiento productivo* como en el *perceptivo* el *intentum* es el ser, el cual *cambia* de acuerdo con lo que los distingue, que es la *intentio*: *la producción* o *la percepción*.

El modo en el que Kant comprende y tematiza tanto *el ser* o *la efectividad* como la *realidad empírica* (su proyecto ontológico) tienen el origen en una modalidad de la estructura intencional con la cual decide –deliberadamente o no– abordar el problema; *la percepción* es el punto de partida del proyecto kantiano.

El nexo que se establece y que une el proyecto aristotélico y el kantiano, es que ambos comportamientos, en los que se basan, comprenden en el ser un cierto *liberar*, un *dejar ser* a la cosa lo que esa cosa es, tanto para que pueda venir al encuentro de la percepción o después de ser producida o para, a partir de ella, producir algo más (*cf.* Heidegger 2000:153ss). Sin duda alguna la idea de la existencia o del ser de las cosas, entendido como *ὄνσία* o *Wirklichkeit*, como *lo que es por sí mismo y libremente*, tiene detrás de sí un modo intencional que vincula necesariamente la especulación teórica con el modo de ser del ente que somos nosotros mismos. La *teoría* tiene su raíz y fundamento en la *praxis*. Por ello, toda pregunta elaborada en sentido ontológico debe dar cuenta en primer lugar de las estructuras existenciales propias de nuestro modo de ser.

Con lo expuesto hasta ahora, hemos ganado los elementos básicos con los cuales señalar adecuadamente el horizonte o el campo de investigación en el que se elaborará la pregunta por la realidad.

## 5) Horizonte de la pregunta. Aclaración del ámbito del preguntar por la realidad.

El horizonte o campo de investigación constituye el ámbito en el que se asume se puede lograr una respuesta a una determinada pregunta. Para una pregunta como “¿qué necesita una planta para crecer?”, no puede buscarse respuesta adecuada desde el campo de la matemática pura o el de la psicología social. De ahí que la elaboración de una pregunta como “¿qué es realidad?”, debe implicar una clara demarcación del horizonte de investigación en el que sea posible buscar una respuesta adecuada.

La ontología es el campo de investigación desde el que, en este trabajo, se buscará alguna respuesta a la pregunta por la realidad. En este horizonte se implica el dar cuenta del modo de ser de los entes involucrados en la pregunta. Tanto del ente que formula la pregunta como el ente hacia el cual se dirige la pregunta, así como de las condiciones que posibilitan el nexo intencional (experiencia) entre los entes involucrados. La palabra se torna en un símbolo que busca señalar algo determinado que aparece en el ámbito de la experiencia para, de ese modo, hacerlo accesible.

En la pregunta por la realidad se involucran el estatuto ontológico (1) del símbolo (*la palabra*), (2) del ente que somos nosotros mismos (*el ser humano*), (3) del ente señalado (*la cosa*) y (4) del ámbito en el cual se relacionan (*la experiencia*). Ninguno de estos elementos puede ser disociado del resto, por lo que para comprender uno es necesario explicitar su relación con el resto.

La pregunta por la realidad es, en este trabajo, *una pregunta por el estatuto ontológico del símbolo*, pero sería imposible dar cuenta de él si los demás elementos no son traídos para dar cuenta de la relación por la cual se constituye la palabra. De manera directa, la pregunta por la realidad, tal y como es formulada en este trabajo, no es una búsqueda por una referencia objetiva, sino por el carácter simbólico por el que la palabra cobra sentido. El sentido de la palabra como símbolo sería una posible respuesta a la pregunta por la realidad.

Cabe aclarar desde ya que la *Hermenéutica Analógica* (metodología de esta investigación) asume el compromiso del proyecto ontológico aristotélico de renunciar y demostrar la imposibilidad de un *sentido absoluto* de la palabra como símbolo. Por ello, dar cuenta de la

modalidad de *la unidad de sentido* será la tarea metodológica fundamental que guíe este trabajo.

La pregunta por la realidad es la pregunta por un símbolo fundamental para el desarrollo del pensamiento ontológico occidental desde la antigüedad hasta la más inmediata contemporaneidad. Por lo anterior habrá que indicar, en su momento, con claridad y suficiente especificidad, los momentos y lugares que serán traídos para tratar de descubrir en ellos el sentido de la palabra. El horizonte específico de la pregunta por la realidad es *el sentido ontológico de la palabra como símbolo*.

#### **6) Sobre la interpretación como conocimiento. La interpretación hermenéutica como conocimiento.**

Una vez teniendo claro el horizonte específico de la pregunta, es necesario dar cuenta de la metodología que será empleada para buscar respuesta. La *Hermenéutica Analógica* es una propuesta filosófica hecha por Mauricio Beuchot, elaborada principalmente en su *Tratado de Hermenéutica Analógica* originalmente publicado en 1997. En esta metodología, como es claro, los elementos primordiales son la *analogía* (como modelo) y la *hermenéutica* (como método). Antes de explicar *el método* debemos explicar qué podemos entender por *interpretación*.

La interpretación es el acto de comprensión de *la unidad de conjunto* en que distintos elementos se nos presentan. La aprehensión de la unidad de conjunto es alcanzable solo mediante el examen de los diversos *sentidos aparentes* que disipan la unidad de conjunto, la riqueza compleja detrás de la multiplicidad. La hermenéutica busca representarse la multiplicidad a través de un modelo, un esquema interpretativo que, de manera simbólica, nos indique dónde buscar y hacia dónde mirar para aprehender *la unidad*. Lo que nos revele a todos los elementos en unidad, en su descubrimiento y adecuada representación, se juega toda posible labor hermenéutica.

Es por ello que no puede sorprendernos la muy fructífera adopción y aplicación de la hermenéutica para la resolución de los principales problemas ontológicos a los que se enfrentó el siglo XX. Ella fue llevada de sus aplicaciones regionales a distintos problemas específicos en la interpretación de textos, hasta la elucidación del propio acto interpretativo

como esquema del conocimiento humano, logrando así radicalizar aún más su labor hasta llegar al problema ontológico fundamental, consistente en la pregunta por el modo de ser del ente que se proyecta hacia sí mismo y su entorno mediante una comprensión significativa, el ente que somos nosotros mismos. Poniendo de manifiesto la íntima relación del *lenguaje* con *el ser*, como símbolo del modo en el que inmediatamente comprendemos y articulamos nuestra *experiencia*.

La *Hermenéutica Analógica* apuesta por la aplicación del esquema interpretativo clásico de la analogía para esclarecer los problemas más contemporáneos a los cuales se enfrenta la filosofía en general. Una de las afirmaciones más radicales del *Tratado* (Beuchot, 2015) es: «No se puede alcanzar una interpretación perfectamente unívoca...» (p. 58). No es posible *el sentido absoluto*. Ésta es tanto una renuncia como un principio que dirige y estructura el modo en que la hermenéutica en general ha entendido no solo su labor, sino también la naturaleza misma de su objeto de estudio, el cual es de modo específico *el texto*, de modo general *todo acto interpretativo* y de modo fundamental *todo cuanto significativamente constituye nuestra experiencia de mundo*.

Los detalles de la aplicación de esta metodología al problema específico de la pregunta por la realidad serán el tema del siguiente capítulo.

## Capítulo 2. Hermenéutica, realidad y analogía

### 1) Hermenéutica como metodología ontológica

La hermenéutica que utilizaré como base metodológica para la elaboración de la pregunta por el sentido de la realidad es, esencialmente, la desarrollada durante el siglo XX hasta nuestros días por autores como Heidegger, Gadamer y Ricoeur, entre otros. Claramente en ellos existen matices y diferencias importantes, pero en lo fundamental han señalado la misma base a partir de la cual es posible plantear el problema hermenéutico. Por ello es necesario poner de manifiesto cuáles son las estructuras o *supuestos* que conforman esa base, así como prever las consecuencias en su aplicación específica a esta investigación.

Cabe aclarar que la hermenéutica heideggeriana (de la que abrevan tanto Gadamer como Ricoeur) surge a partir de la fenomenología husserliana, de ahí que se suele denominar como *hermenéutica fenomenológica* o *fenomenología hermenéutica*. La especificidad del enfoque hermenéutico de la fenomenología consiste en abandonar el enfoque eminentemente reflexivo, esto es, el estudio de la subjetividad estática como principio de las operaciones dirigidas al mundo; por un enfoque en el que la historicidad y el mundo no son el mero objeto de las operaciones de la subjetividad sino la condición de la elaboración ontológica de la existencia del Dasein. El mundo ya no es el mero objeto de las operaciones de la subjetividad sino el “terreno de arraigo” que posibilita su comprensión ontológica. (Cfr. Heidegger 1997a:60) De ahí que la ontología fenomenológica universal: «...tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein». (Ibíd. P. 61)

Este capítulo tiene la función de explicitar las consideraciones hermenéuticas que alejan esta investigación de otras que pudieran elaborarse sobre la misma pregunta “¿qué significa la palabra *realidad*?”. Por lo que mi objetivo aquí no es problematizar o discutir las particularidades y diferencias de la hermenéutica y su progreso en el siglo pasado, sino mostrar mi comprensión particular con la que he de elaborar tanto la pregunta como la respuesta por la realidad.

Por lo anterior me centraré en los primeros apartados del capítulo en dar cuenta de las nociones de *comprensión*, *interpretación* y *sentido*, ya que son nociones fundamentales de la hermenéutica que permiten disociar y especificar su quehacer científico, mostrando sus

objetivos y alcances al estudiar una palabra en tanto resultado de la actividad humana, temática específica que será abordada en el segundo apartado de este capítulo.

Por último, en el tercer apartado expongo el concepto de analogía que utilizaré como herramienta específica de análisis para elaborar la respuesta a la pregunta por la realidad, y también hago un comentario sobre la *Hermenéutica Analógica* de Mauricio Beuchot, para aclarar las diferencias respecto de su postura y del modo específico en que ha tratado el problema de la realidad.

### **a) Comprensión**

El desarrollo que tuvo el término *comprensión* a partir de *Ser y Tiempo* (1997a) (*SyT*) fue, sin lugar a dudas, decisivo para el desarrollo de la hermenéutica contemporánea. Pasó de ser entendido como una operación del entendimiento, distinto de la *explicación*, a ser uno de los modos fundamentales de la estructura existencial del ser humano. Y es justamente este movimiento de radicalización de la comprensión, ya no entendida en términos epistemológicos, sino, más bien, ontológicos, lo que posibilitó la expansión definitiva de la hermenéutica como una metodología ontológica fundamental para el planteamiento de la pregunta por el ser en general; sin embargo, la radicalización de la comprensión no se detuvo después de lo dicho por Heidegger, y es justo en la dirección y profundidad en que se radicalizó este término –y sus derivados– lo que separó los distintos rumbos en que se desarrolló el pensamiento hermenéutico hasta nuestros días.

En el contexto del capítulo quinto de la primera sección de *SyT* (§§ 31-33) y del cuarto de la segunda (§ 68), es donde de modo específico Heidegger nos expone su pensamiento acerca del existencial *comprender* [*Verstehen*].

La analítica existencial en *SyT* es el aparato teórico con el que Heidegger expone y distingue el ser del Dasein respecto de los demás entes que no tienen ese modo de ser. Así plantea dos modos de ser distintos y en oposición (teorética): existencia y realidad. En palabras del propio autor: «La delimitación de la estructura del cuidado...» es decir, la elaboración de la analítica existencial, «...proporcionó la base para una primera distinción ontológica entre existencia y realidad...» cosa que ocurre en el párrafo 43 «...esto nos



llevó a la tesis: la sustancia del hombre es la existencia<sup>8</sup>) (1997a:332). En esta breve descripción de la primera sección de *SyT* puede apreciarse que la analítica existencial es elaborada con un doble sentido: el sentido positivo de exponer fenomenológicamente el modo de ser del ente que somos nosotros mismos: «la sustancia del hombre es la existencia»; y el sentido negativo de distinguir radicalmente a ese ente de las meras cosas que *están-ahí*, entendidas por la tradición con base en la noción de *realidad*. Por lo que *SyT* puede ser visto como un texto eminentemente crítico a la idea de realidad de la tradición filosófica. El comprender, al igual que los demás existenciales, debe ser entendido con base en este doble sentido.

En el § 31 de *SyT* Heidegger establece que el comprender se trata de un modo fundamental del ser del Dasein, distinto del comprender como modo de conocimiento. El comprender es anterior ontológicamente a toda elaboración teórico-temática, es, más bien, la apertura mediante la cual el Dasein transparenta su propio ser como poder-ser a través de las posibilidades fácticamente determinadas por la situación de acción en que se encuentra. Al comprender el Dasein se *ve* a sí mismo como poder-ser, y en esa *visión* es su propia posibilidad. La significatividad de la apertura del mundo es abierta cooriginariamente con la comprensión, por lo que, aunque no se identifican, ambas abren el mundo en tanto el *ahí* en donde el Dasein habita como poder-ser. Según Heidegger el comprender implica un cierto “saber”, sin embargo, no se trata de un saber epistemológico, tampoco de una autopercepción inmanente; por lo que debe entenderse no como una operación de segundo orden, sino como la propia actividad del ser del Dasein en cuanto poder-ser. Este poder-ser es al ser *sabido* o *visto*, así comprendiendo el Dasein es su propia posibilidad.

De esta manera el comprender no es para Heidegger una actividad que pueda llevar a cabo el Dasein, es su propio ser que se apropia de sí mismo como poder-ser-en-el-mundo en una visión de conjunto, una visión comprensora de su ser como *posibilidad*. De este modo es que la estructura existencial de la comprensión es denominada *proyecto* [*Entwurf*]. Ya que es justamente un proyectar el propio ser hacia el mundo y las cosas en él para lograr

---

<sup>8</sup> «...*die Substanz des Menschen ist die Existenz*» esta tesis aparece tal cual solo en dos ocasiones en todo *SyT* en el §43 y en el §63. Y resulta particularmente interesante por el vocabulario empleado en ella, es por ello que Rivera añade una nota explicando que *sustancia* [*Substanz*] debe ser entendida en sentido “amplio”, lo mismo quizá habría que decir de *hombre* [*Menschen*].

transparentar en esa visión proyectiva su propia posibilidad. Por ello insiste el alemán en que el proyecto «... es la estructura existencial de ser del ámbito en que se mueve el poder-ser fáctico» (Heidegger 1997a:169). La palabra *fáctico* en la frase refiere precisamente a la situación de acción específica y concreta en que el Dasein *está*; no se trata de una proyección lanzada al vacío y desde la arbitrariedad, sino de una que, apropiándose adecuadamente del mundo y de la situación concreta, revela un ser específico en un mundo específico; una proyección que muestra al Dasein tanto su *ahí* como su *ser-posible*. El comprender como proyecto no es un *comportamiento* del Dasein, sino que es el modo en que *existe*, por lo que siempre es proyectante.

La hermenéutica, entendida como interpretación de textos, se vería transformada desde esta visión ontológica de Heidegger sobre la comprensión: la apertura de un mundo en donde el Dasein se descubre a sí mismo como posibilidad. Paul Ricoeur, tal como señala Grondin (2008), dijo que: «la comprensión se apoya en el mundo al que la obra me abre y en el que me permite habitar» (p 67). Por lo que el intérprete ya no tendría una labor pasiva respecto de la obra, sino que su ser debe también ser parte de lo tematizado y de lo puesto en cuestión. El propio Heidegger (1997a) ratifica esto cuando dice: «Cuando esa particular concreción de la interpretación que es la interpretación exacta de los textos apela a lo que “está allí”, lo que por lo pronto está allí no es otra cosa que la obvia e indiscutida opinión previa del intérprete» (p 174).

En la estructura de la comprensión no es posible elaborar a cabalidad una disociación entre el ser comprensor y lo comprendido; la supuesta objetividad lograda con la “suspensión” o “eliminación” de los *prejuicios* u *opiniones* propias del intérprete, no es más que su ocultamiento. Más bien, de acuerdo con lo expuesto, la actitud adecuada sería poner al descubierto y someter a cuestión estos *prejuicios* y con ellos al propio intérprete. Tal como señala Grondin (Cf. 2008:60), asumir la estructura ontológica de la comprensión descrita por Heidegger obliga a un ejercicio de rigor y, en consecuencia, de autocrítica.

El comprender tiene un origen y un final en el propio ser-comprensor, aunque lo que se comprende de modo inmediato y regular es el mundo y las cosas en él ya que a partir de la visión comprensora del mundo es elaborado el proyecto como tal, el objeto final de la comprensión es el ser-posible del propio comprensor. Entre estos dos elementos no se

plantea una dialéctica, sino una unidad compleja que tiene como fundamento el ser del Dasein; el mundo y las cosas en él son irrenunciables. Sin embargo, esta unidad entre ser-comprensor y mundo no ha sido, según Heidegger, puesta al descubierto por la ontología tradicional. Según lo expone, la tradición nos ha entregado una reflexión ontológica tomando como referencia el ser de las meras cosas (Cfr. *SyT*, § 43, apartado *c*). Y aunque la ontología tradicional es una elaboración teórica, Heidegger considera que tiene su origen en el propio ser del Dasein, y por ello la comprensión tiene dos modalidades: la propia y la impropia.

La comprensión impropia, aunque estructuralmente sigue siendo la misma, su desarrollo no parte del ser-comprensor y tampoco llega a él, sino que se pierde en el mundo y en las cosas en él, tomándolas como origen y referencia: «El comprender *puede* establecerse primariamente en la aperturidad del mundo, es decir, el Dasein puede llegar a comprenderse inmediata y regularmente a partir de su mundo» (Heidegger 1997a:169). Por su parte el comprender propio «...surge del propio sí-mismo en cuanto tal...» (Ibíd.). ¿Cómo entender esta diferencia de modalidad? Tal como aclara el alemán, el mundo pertenece a la mismidad del Dasein (Cfr. Ibíd.), entonces ¿por qué partir del mundo no es partir del propio Dasein? Solo es posible entender estas modalidades como modificaciones ónticas en el proyectar del comprender, no se trata de modificaciones ontológicas, por lo que la posesión anticipativa, que es ejercida por el Dasein respecto de sí mismo a través del mundo, se *transpone* en su totalidad proyectiva cuando *es* desde una determinada posibilidad existencial, cuando comprende su modo de ser: “soy un ente con una naturaleza determinada, un animal racional” o “soy un ser-posible, un Dasein”, esta perspectiva proyectiva de la mismidad modifica, según Heidegger, el *proyectarse* en su integridad. Tal como puede apreciarse, la perspectiva impropia está basada en la noción de *acto*, de *constante presencia*; mientras que la propia en la noción de *potencia*, de *posibilidad*.

La noción de *posibilidad* que emplea el filósofo de la Selva Negra es particularmente importante. Incluso nos dice que se trata no solo de un existencial sino de «la más originaria y última determinación ontológica positiva del Dasein» (Heidegger 1997a:167). La posibilidad, como categoría modal, es inferior –porque todavía no es– a la realidad y a la

necesidad; mientras que para Heidegger «Por encima de la realidad está la *posibilidad*»<sup>9</sup> (Ibid. P 61).

En el comprender el Dasein es su propio ser como *posibilidad*, no es nunca una cosa que está-ahí, determinado y tan solo presente, sino un ser-posible que existe asumiéndose o renunciándose en las posibilidades de su ser. Comprender es ser desde la visión de una determinada posibilidad de existencia. Y con base en este *presupuesto* respecto de la existencia como modo de ser del ser humano, Heidegger argumenta que no es posible captar la esencia de este ente a través del presupuesto de la *realidad* basada en la noción de οὐσία (Cfr. Heidegger 2000:155 ss). Así la *posibilidad* no solo se posiciona como un presupuesto guía de la especulación ontológica, sino que se revela como el *fundamento* de toda posible investigación ontológica –y, derivadamente, de toda posible investigación en general– por tratarse del modo de ser de quien investiga, es decir, del origen de la investigación; sin embargo, este *fundamento* no tiene el mismo carácter que el fundamento de la tradición, más bien, éste carece de determinaciones absolutas y en cambio es *apertura*, idea que el alemán nombrará en textos posteriores como *Abgrund*, pero que es dibujada ya en *SyT* (Cfr. 1997a:324).

Aunque la originalidad y contundencia de la argumentación heideggeriana no puedan sino solo reconocerse, cierto es que la estructura de pensamiento con que elaboró su exposición sobre el comprender como existencial no es por entero “original”. Ya que como apuntó Gadamer (Cfr. 2002:138), los años en los que *SyT* estaba siendo escrito, la presencia filosófica dominante, tanto en clases como en trabajos no publicados, en el pensamiento de Heidegger, era justamente Aristóteles. Lo que vendría a ser confirmado después con la publicación de dichos cursos, especialmente con la publicación del *Sofista de Platón* en 1992 como el volumen 19 de la *Gesamtausgabe*; este texto habría sido escrito para el curso del mismo nombre impartido en 1924-25, semestre de invierno, en la universidad de Marburgo. Este texto es de vital importancia para poder apreciar la relación entre el

---

<sup>9</sup> En estas declaraciones se aprecia con claridad el carácter crítico de *SyT* respecto de la –así llamada por Heidegger– noción tradicional de *realidad* como modo primario de ser. Sin embargo, esta opción por la posibilidad, como la noción guía para una adecuada interpretación del ente que somos nosotros mismos, responde también a la *prioridad* asignada por Aristóteles en el libro IX de la *Metafísica* al *acto*, y que Heidegger comenta en extenso en el Vol. 33 de la *Gesamtausgabe*.

comprender como existencial y la interpretación de la  $\varphi\rho\nu\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$  aristotélica elaborada sobre el libro VI de la *Ética Nicomáquea*<sup>10</sup>.

## b) Interpretación

La historia de la hermenéutica es, en esencia, la historia de la interpretación. La propia palabra hermenéutica aparece en el siglo XVII cuando Dannhauer denominó con ella al arte de la interpretación [*Auslegungslehre*] (Cfr. Grondin 2008:21). Claro que en ese primer contexto de aparición, y desde antiguo, este *arte* era aplicado a la interpretación de los textos, específicamente los que tenían importancia capital, a saber: teológicos (*hermeneutica sacra*), jurídicos (*hermeneutica iuris*) y filológicos (*hermeneutica profana*). Después de esta aplicación específica de la interpretación, Dilthey buscó su expansión a las denominadas ciencias del espíritu, alcanzando así la hermenéutica un carácter, más bien, general. Y fue Heidegger quien, no solo con su revolución respecto del fenómeno de la comprensión sino con su crítica a la modernidad y a la tradición, pudo volcar la interpretación no solo a un carácter universal, sino fundamental, esto es, inherente y constitutivo de toda posible articulación práctico-operativa y, aún más, teórico-especulativa. Tal y como él mismo escribe: «los supuestos ontológicos del conocimiento histórico trascienden fundamentalmente la idea del rigor de las ciencias más exactas. La matemática no es más rigurosa que la historia, sino tan sólo más estrecha...» (Heidegger 1997a:177). Esta priorización del ser humano en el esquema ontológico –y subsecuentemente epistemológico– fue el impulso decisivo para posteriores elaboraciones de la hermenéutica entendida como ciencia-metodología fundamental.

Heidegger expone su modo de entender a la *interpretación* en el párrafo 32 de *SyT*. Aunque allí nos aclara que su análisis está dirigido específicamente a su modalidad impropia y auténtica, lo cual quiere decir, sin entrar en detalles, que expondrá la interpretación referida a los entes intramundanos, a los entes que están-ahí, a lo a la mano.

La intención principal de Heidegger es explicar las consecuencias de que la interpretación esté fundada en el comprender. Hay 3 consecuencias principales, a saber: 1) el carácter

---

<sup>10</sup> Sobre este punto tratan en extenso Vigo (2008), estudio 8; y Volpi (2012), capítulo III.

universal de la interpretación. 2) el carácter circular de la interpretación. 3) la libertad de lo ente como condición fundamental para una interpretación auténtica.

### **i. Sobre el carácter universal de la interpretación**

El comprender es un existencial, uno de los modos fundamentales de la existencia humana, podríamos decir que se trata de la *estructura* y que la interpretación es su puesta en *práctica*. Heidegger (1997a) dice que la interpretación es el *desarrollo* del comprender (Cfr. p 172), por lo que no es que sea algo separado, sino que es el mismo comprender desplegado en la especificidad. La interpretación es el modo en que el ser humano se relaciona comprensoramente respecto del mundo y los entes en él; es el comportamiento mediante el cual el ser humano abre al ente intramundano en su significatividad mediante la elaboración de sus posibilidades. A diferencia del comprender la interpretación sí es una *moción intencional* –un comportamiento<sup>11</sup>– mediante la cual se descubren los entes que comparecen en el mundo, pero no es un comportamiento más entre otros, sino que el propio comportarse es ya interpretante, por lo que, aunque el comportamiento sea distinto en cada caso, su estructura siempre es el cuidado [*Sorge*] y por tanto se trata de un desarrollo del comprender. Todo comportamiento del Dasein es interpretante en tanto que es la efectuación de su propio ser respecto de los entes intramundanos o respecto de sí mismo.

El comportamiento es tratado en *SyT* en sus formas *práctica* o *teórica*. Por ejemplo:

El cuidado, en cuanto totalidad estructural originaria, se da existencialmente *a priori* “antes”, es decir, desde siempre, *en* todo fáctico “comportamiento” y “situación” del Dasein. Este fenómeno no expresa, pues, en modo alguno, una primacía del comportamiento “práctico” sobre el teórico. La determinación pura-mente contemplativa de algo que está-ahí no tiene menos el carácter del cuidado que una “acción política” o un distraerse recreativo. “Teoría” y “praxis” son posibilidades de ser de un ente cuyo ser debe ser definido como cuidado (Heidegger 1997a:215).

«Todo fáctico comportamiento» aquí expresa el carácter fundamental del comportamiento, la facticidad: la acción concreta en la que se despliega la estructura del cuidado es el

---

<sup>11</sup> La palabra *comportamiento* [*Sichverhalten*] en *SyT* tiene una connotación particular, es empleada por Heidegger (1997) en oposición a la *estructura* o “*armazón*” de la *Sorge* (Cfr. p 199). La distinción no es como entre lo que cambia y lo que no, ya que la *Sorge* también cambia entre distintas modalidades, sino como entre el *poder-ser* –*Sorge*– y el *despliegue* o *facticidad* de este poder-ser –comportamiento–.

desarrollo fáctico del ser humano; comportamiento es el ser humano actuando. Una determinada acción es humana cuando es el despliegue de su estructura existencial, y en ese sentido el ser humano es Dasein, su propio poder-ser. Es una de las principales diferencias que se pueden establecer entre Dasein y ser humano: un ser humano respira o suda en tanto que tiene cuerpo, pero no en tanto Dasein, pero disfruta un aroma o se ejercita en tanto Dasein, porque ahí pone en juego y despliega su ser como cuidado.

El despliegue del cuidado en el comportamiento tiene un carácter intencional, no así el cuidado como estructura, el cual tiene un carácter eminentemente ontológico en el que se funda el ser del humano. El práctico y el teórico son dos modos de desplegarse el ser propio del humano, dos modos de dirigirse hacia, en este sentido, estando el comprender dentro de esta estructura de ser, todo comportamiento es comprensor y así toda acción propiamente humana es interpretación.

## ii. Sobre el carácter circular de la interpretación

El argumento del círculo es empleado dos veces en *SyT*, en el § 32 y en el § 63. Y tiene una importancia capital para entender la labor hermenéutica, ya que lo que podría parecer en principio una refutación es más bien «...una positiva posibilidad del conocimiento más originario» (Heidegger 1997a:176).

Por la interpretación el ser humano descubre a los entes intramundanos desde una totalidad de significatividad, desde un cierto horizonte en el que la comparecencia de lo ente es posibilitada. Por lo que la comparecencia de lo ente ante el ser humano no es diáfana, como parecería en el esquema clásico de sujeto-objeto, sino que lo ente es descubierto desde un cierto horizonte emanado del propio ser humano. Esta estructura de comparecencia es nombrada por Heidegger (1997a:173) como el *en cuanto*.

Se trata de una estructura *anterior* a la comparecencia (Cfr. Ibid.), es un desarrollo del comprender previo a todo trato con las cosas, previo a toda tematización o teoría, Heidegger no ahonda demasiado en cómo es que llega a formarse el “en cuanto”, ya que no se corresponde al comprender como estructura sino a su desarrollo como interpretación, por lo que si no es parte de la estructura existencial pero es anterior al trato con las cosas, puede deducirse que esta anterioridad que le corresponde no es cronológica –no tendría sentido la

prioridad—, sino más bien es una anterioridad *lógica*, es decir, que el trato con las cosas es posible solo a partir del “en cuanto”, y a su vez éste se forma y se transforma por el descubrir de las cosas intramundanas. Esto ya nos muestra la circularidad propia de la interpretación la cual hunde sus raíces más profundamente todavía.

El “en cuanto” tiene dos formas que Heidegger (1997a) denomina el “en cuanto” *apofántico* y el “en cuanto” *hermenéutico-existencial* (p 181). El más originario es el hermenéutico-existencial, en el sentido de que es el modo fundamental de descubrir una cosa en cuanto tal o cual, el habérselas con las cosas en el trato cotidiano funda nuestro modo de descubrirlas en lo que *son*, ser que se descubre en el propósito (su *poder-ser*) por el cual o desde el cual abrimos las cosas que nos rodean. Dahlstrom (Cfr. 2001:191) considera que una afirmación como: “la puerta es una salida” está basada en el trato antepredicativo con la “puerta” y con la precomprensión de “salida” de modo que *puerta* es proyectada, en el trato cotidiano, al horizonte de comprensión provisto por *salida*, quedando de este modo configurada la interpretación hermenéutico-existencial de “puerta *en cuanto* salida”.

El “en cuanto” *hermenéutico-existencial* no tiene una forma *temática* ni *enunciativa*, es, más bien, el modo en el que estructuramos nuestro trato inmediato con los entes intramundanos. Es por ello que Heidegger llega a nombrarla *la básica estructura hermenéutica de la vida humana* (Cfr. Ibid:190). Es un modo *horizontal* de relacionarnos con las cosas, en el sentido de que a partir de un determinado horizonte, al que proyectamos la cosa, ésta aparece como comprensible en cuanto su *para-qué*, en cuanto su *utilidad*; así, el *en cuanto* es la más básica y fundamental estructura de relación con los entes intramundanos. No se trata de un movimiento por el que la interpretación añade significado a las cosas, como si se arrojara sobre ellas algo que no tienen, más bien, es la estructura que hace posible la comparecencia y la relación fundamental con las cosas, Heidegger (2004) dice: «la pizarra es incomprensible, no está dada como tal, está oculta si no es comprensible como algo para escribir. Lo mismo con la puerta, para salir y entrar. Estas cosas comprensibles (...) son tan evidentes que esto lo olvidamos por completo en su estructura fundamental para la constitución de las cosas» (p 120).



Heidegger (1997a) cree poder explicar la estructura del “en cuanto” hermenéutico-existencial a partir de tres elementos: el *haber previo* [*Vorhabe*], la *manera previa de ver* [*Vorsicht*] y la *manera previa de entender* [*Vorgriff*] (p. 173 ss). El *haber* o *tener previo* refiere no a una posesión sino a un *habérselas con las cosas* un *tener que ver con ellas* (Cfr. Heidegger 2004:120), es nuestra constitutiva orientación hacia el mundo y sus cosas, es la dirección de nuestro salir comprensor desde nosotros mismos hasta los entes intramundanos; el *haber previo* es el “de dónde” del interpretar, a partir del cual se proyecta lo que ha de ser interpretado hacia un horizonte determinado, que fundamentalmente es el *para-qué* en el cual encontramos la primaria expresión del ser de la cosa. En la interpretación –la elaboración comprensora del *para-qué*– son traídos tanto el *de donde* como lo que ha de ser interpretado y son puestos juntos, fenómeno que Heidegger explica a partir de su lectura de la σύνθεσις aristotélica<sup>12</sup> (Cfr. Ibid:124), la cual consiste en que esta *composición* implica que ambos elementos están fundamentalmente separados, lo cual no debe perderse de vista, sobre todo en la elaboración explícita de la interpretación. El *haber previo* pone de manifiesto cómo el *habérselas con las cosas* es constitutivo del ser humano, por lo que el *de donde* de la interpretación refiere a una *totalidad respeccional*, a un ámbito significativo de comparecencia que constituye nuestra mismidad y que hace posible todo nuestro *dirigirnos hacia*, por lo que la *composición* entre el *de donde* y lo que ha de ser interpretado, es entre ser humano y ente intramundano –en el caso de la interpretación impropia–.

Por su parte la *manera previa de ver* o *pre-comprensión*, es explicada como: lo que «...“recorta” lo dado en el haber previo hacia una determinada interpretabilidad» (Heidegger 1997a:174). Heidegger no ofrece muchos detalles sobre cómo entender este estadio de la interpretación, pero por la expresión con la que nos explica podemos hacer dos preguntas principales: 1.¿qué es lo dado en el haber previo? Y 2.¿qué implica el *recorte* hacia una determinada interpretabilidad?. A la primera puede responderse que es el ser de lo ente entendido *en cuanto* su *para-qué*, constituido por la unidad del *de donde* como totalidad respeccional del ser humano y lo que ha de ser interpretado; es decir: lo ente se

---

<sup>12</sup> La lectura de Heidegger consiste en que los fenómenos del λόγος señalados por Aristóteles: σύνθεσις y διαίρεσις, no son posibilidades distintas, sino que son propiedades constitutivas del λόγος, en el sentido de que éste no *une* o *separa*, sino que, más bien, *une separando* y *separa uniendo* mediante la mostración del ser que permite; puede verse en Heidegger 1997a:182ss; 2004:119ss; 1997b:183ss.

muestra y es comprendido como *poder-ser*. Ahora bien si lo dado en el haber previo es el *poder-ser* de lo ente, podríamos responder a la segunda pregunta diciendo que el *recorte* implica una *determinación* del poder-ser, de modo que el *para-qué* del *haber previo* se transforma en un *como* propio del trato práctico-operativo cotidiano en el que el *poder-ser* de lo útil a la mano queda determinado y concretado en una forma *recortada* (Cfr. Vigo 2008:90ss; Dahlstrom 2001:203ss).

En el caso de la *manera previa de entender* Heidegger (1997a) nos da una pista valiosa para entender su postura hermenéutica: «La interpretación puede extraer del ente mismo que hay que interpretar los conceptos correspondientes, o bien puede forzar al ente a conceptos a los que él se resiste por su propio modo de ser. Sea como fuere, la interpretación se ha decidido siempre, definitiva o provisionalmente, por una determinada conceptualidad» (p. 174). La conceptualidad precede al ejercicio interpretativo, y en su anterioridad pone a la interpretación en una dicotomía: *forzar al ente o extraer de él los conceptos*. *Forzar al ente* implica priorizar una determinada conceptualidad ante lo que ha de ser interpretado, mientras que *extraer de él los conceptos* implica priorizar lo que ha de ser interpretado. Al respecto Heidegger (1997a) nos dice: «... la interpretación... empieza por ceder la palabra precisamente a aquello mismo que ha de ser interpretado, a fin de que éste decida desde sí mismo si él proporciona, en cuanto tal ente, la constitución de ser con vistas a la cual él ha sido abierto en el proyecto formal-mente indicativo... ¿hay otra manera en la que ese ente tome la palabra con respecto a su ser?» (p. 333). En este caso el propio autor nos da claras indicaciones de sus intenciones metodológicas: desde una determinada conceptualidad nos aproximamos a un ente, haciendo explícitas estas condiciones previas de la interpretación cedemos entonces la palabra al ente, y dejamos que, desde su mostración fundamental, se configure la conceptualidad que le corresponda en esa situación de mostración. La conceptualidad como *manera previa de entender* debe ser puesta en cuestión por la mostración propia de lo ente.

De este modo la *existencia* como idea central en *SyT* es el *pre-supuesto* con que Heidegger inicia su análisis para extraer del ente que somos nosotros mismos en cada caso su conceptualidad propia, para que desde sí mismo exponga el modo de mostrarse ante sí mismo, dando lugar a una *autointerpretación* [*Selbsauslegung*], ésta es la última frontera de

la interpretación, donde la dicotomía del círculo aparece de forma eminente: priorizar una conceptualidad para a partir de ella *recortar* nuestro *poder-ser* de modo que nos entendamos como un *para-qué*, o darnos la libertad de tomar la palabra respecto de nuestro propio *poder-ser-en-el-mundo*. En la primera alternativa no hay círculo, éste se rompe con la prioridad del concepto, de modo que la libertad de tomar la palabra respecto al propio ser podría explicar lo que Heidegger (1997a) dice: «Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él en forma correcta. Este círculo del comprender... es la expresión de la *estructura* existencial de *prioridad* del Dasein mismo» (p. 176). Tratar de eliminar o evitar el círculo solo muestra el desconocimiento del fundamento mismo de la vida humana.

De este modo tenemos que la interpretación es la estructura básica de la vida humana, por lo que toda acción propiamente humana es interpretación y de ahí que posea un carácter universal, en el sentido de que es la condición de posibilidad de las acciones humanas. Y por otro lado su estructura fundada en el *haber previo*, la *manera previa de ver* y la *manera previa de entender*, tiene un carácter constitutivo eminentemente circular, en el sentido de que la interpretación se elabora interpretando y al ponerse ella misma en cuestión, el *de donde* y lo que ha de interpretarse se constituyen mutuamente en una *unión que separa*. Ahora se ahondará en la tercera consecuencia, que puede denominarse propiamente metodológica, en el sentido de cómo explicitar y tematizar tanto la universalidad como la circularidad propias del fundamento hermenéutico de la vida humana.

### **iii. La libertad de lo ente como condición fundamental para una interpretación auténtica**

Una vez expuesta la interpretación como estructura básica de la vida humana, la pregunta ahora es: ¿cómo interpretar la hermenéutica como *ciencia*? Responder a esta pregunta implica ante todo tomar como punto de partida tanto la condición universal de la interpretación como su carácter circular, de manera que sean los principios mediante los cuales permitamos retirar la *prioridad* del concepto y entregarla a lo que ha de ser interpretado; cederle la palabra para que decida desde sí mismo cómo ser expresado. Heidegger (1997a) dice en este sentido: «El todo de significaciones de la comprensibilidad *viene a* palabra. A las significaciones les brotan palabras, en vez de ser las palabras las que, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones» (p. 184). En este fragmento

podemos apreciar la oposición entre palabras y *significaciones* tal como en el pasaje sobre la *autointerpretación* (Ibid:333) en donde la oposición es entre *forzar lo ente mediante la palabra* o *cederle la palabra*. En este caso el ente no *decide* sino que le *brotan* palabras.

Así podemos entender este carácter de *libertad*, no como una propiedad intencional de la cosa sino del intérprete, que no debe someter el ente a concepto sino priorizar la mostración y la experiencia como una *unión separación* entre su mismidad y la de aquello que ha de ser interpretado, como un *encuentro* entre dos *distintos*; debe dejar al ente mostrar su propio ser desde sí mismo. La libertad de lo ente debe ser entendida como el resultado de un determinado comportamiento del intérprete que no prioriza el concepto sino lo que ha de ser interpretado.

La *manera previa de entender* no tiene un carácter peyorativo como el de una mera opinión o prejuicio, como si fuese un estorbo del que habría en todo caso que deshacerse. Esta postura es la que ha señalado Gadamer (1999) como el *prejuicio contra los prejuicios* (Cfr:338ss). La postura de Gadamer (1998) al respecto del papel de la *manera previa de entender* o *pre-comprensión* es, en palabras de él mismo:

El que intenta comprender un texto está dispuesto a dejar que el texto le diga algo. Por eso una conciencia formada hermenéuticamente debe estar dispuesta a acoger la alteridad del texto. Pero tal receptividad no supone la «neutralidad» ni la autocensura, sino que implica la apropiación selectiva de las propias opiniones y prejuicios. Es preciso percatarse de las propias prevenciones para que el texto mismo aparezca en su alteridad y haga valer su verdad real contra la propia opinión. (p. 66)

Aquí, aunque el centro de la investigación gadameriana es el texto, lo es porque al enfrentarse a él se ponen a prueba de manera paradigmática los esquemas ontológicos propios del ser humano, por lo que el texto y los retos que implica su interpretación son una muestra de la misma estructura ontológica implicada en todo quehacer interpretativo, es decir, en toda acción humana. Ceder la palabra al ente no implica renunciar a la *pre-comprensión*, sino que en oposición a ella se juega su posibilidad última y positiva como el ante-qué el ente debe tomar la palabra.

La interpretación debe situar adecuadamente a la *pre-comprensión* para permitir que en el ente sea revelada una posibilidad de existencia del propio intérprete; en lo ente a interpretar

se muestra también el mundo en el que habitamos y ceder la palabra al ente implica expandir el propio mundo. Tal como dice Bultmann (Cit. por Grondin, 2008): «No se trata de eliminar la precomprensión, sino de elevarla al nivel consciente» (p 67).

La *pre-comprensión* debe ser puesta a prueba tanto en su origen como en su validez por una adecuada interpretación, solo de este modo el círculo hermenéutico muestra su potencia y su positividad como posibilidad de conocimiento auténtico y enriquecedor del conocimiento en general, en las ciencias entendidas como conocimiento ordenado y metodológico, porque solo entendiendo lo que ha de ser interpretado como una alteridad, que debe ser puesta en cuestión junto a la mismidad, puede darse la apertura interpretante auténtica en cualquiera de sus formas.

Incluso hasta el conocimiento más “riguroso”, como el de las ciencias matemáticas, está fundado en la interpretación como estructura básica de la vida humana, aunque no deba referir constantemente su objeto de estudio a este fundamento para explicarse a sí misma, no puede escapar de su propio origen y fundamento. Es por ello que Heidegger (Cfr. 1997a:177) señala que la matemática no es propiamente más “rigurosa” que la historia, sino más estrecha.

Una vez expuestas la comprensión y la interpretación, podemos ahora plantear uno de los términos centrales de esta investigación: el sentido. Y con ello habremos ganado los presupuestos hermenéuticos fundamentales para la elaboración adecuada de la pregunta por la realidad.

### **c) Sentido**

El sentido es un término protagónico de *SyT*, debido a que es el medio por el cual la pregunta ontológica es replanteada de manera radical. Se cambia de la pregunta por el ser, para preguntar, más bien, por su sentido. Este desplazamiento del problema ontológico sitúa la investigación heideggeriana en una dirección que la hermenéutica seguiría decididamente. En este apartado se expondrá el modo en que el sentido es asumido a partir de Heidegger como el problema hermenéutico-ontológico central.

### **i. Sentido como horizonte de comprensibilidad**

Los lugares principales dónde Heidegger nos expone su pensamiento acerca del sentido en *SyT* son los §§ 32 y 65. De las muchas descripciones y caracterizaciones que nos ofrece sobre el sentido una de las más completas es: «Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo» (Heidegger 1997a:175). La palabra horizonte [*das Woraufhin*] es una elección de traducción hecha por Rivera para el literal “hacia-que”, aunque el original no incluya el sustantivo alemán *Horizont*, la idea es la misma: *aquello a partir de lo cual algo se hace comprensible en cuanto algo*. Gaos traduce: «sobre el fondo de que», lo cual es interesante, ya que un fondo, en la visión, es lo que nos permite destacar un particular y enfocarnos en él, sin él no podríamos percibirlo, como un punto negro sobre un fondo negro, en este caso el fondo es lo que nos imposibilita percibir. Más allá de la específica elección de traducción, la idea es que el sentido es aquello que posibilita la comprensión –*algo se hace comprensible*– y la interpretación –*en cuanto algo*–. Por lo que una pregunta por algo implica necesariamente la explicitación del sentido que hace posible la mostración de ese algo.

El desplazamiento de que en lugar de preguntar por algo se pregunte, más bien, por su sentido, no es una indagatoria de una propiedad de lo ente, así como tampoco se trata de un añadido que el ser humano haga sobre el ente para que se manifieste; preguntar por el sentido de un ente o de un ser es preguntar por el modo en que ese ser es descubierto por el ser humano. En palabras del propio Heidegger (1997a): «El sentido es un existencial del Dasein, y no una propiedad que adhiera al ente, que esté “detrás” de él o que se cierna en alguna parte como “región intermedia”» (Ibíd.). *El sentido es un existencial*, esta afirmación es bastante curiosa, ya que el comprender y la disposición afectiva son existenciales a los que parece que Heidegger dedica mucha más atención que al sentido como existencial; sin embargo, la expresión “existencial” podría decirse que tiene una carga no terminológica en este fragmento, es decir, no es que se esté buscando considerar al sentido como parte de la estructura de existenciales correlativos al cuidado, más bien, parece que aquí solo se está refiriendo a que el sentido corresponde a la existencia como modo de ser, dándole un lugar determinado en oposición a “propiedad de un ente” o

“región intermedia”; aun así, cuando se pone de manifiesto el carácter horizontal respecto de la comprensión y la interpretación, parece que se está concediendo una especie de anterioridad al sentido respecto del comprender, lo cual pone un mayor acento en la circularidad y en el carácter horizontal de estos, ya que si lo que se quiere comprender es el comprender mismo esto solo podría hacerse si existe un horizonte en el cual proyectar, algo que haga comprensible al comprender, lo mismo con toda la estructura existencial humana; solo podría ser comprensible si tiene sentido, esto es, si comparece ante el ser humano en un determinado horizonte.

Preguntar por algo es preguntar por el sentido que posibilita su comprensión e interpretación como ese algo que es. Paul Ricoeur (2002) apropiándose de esta idea fundamental para la hermenéutica dice: «...toda pregunta sobre un ente cualquiera es una pregunta sobre el sentido de ese ente» y «Optar por el sentido es, pues, el supuesto más general de la hermenéutica» (p. 54). Con este supuesto de la hermenéutica se pone de relieve su objeto propio y a su vez la demarcación de sus límites. El objeto propio de la hermenéutica es todo aquello que comparece en el comprender, y en consecuencia, *lo que tiene sentido*; no es el sentido mismo sino aquello que por él puede ser comprendido, Heidegger (1997a) dice: «... lo comprendido no es, en rigor, el sentido, sino el ente o, correlativamente, el ser». El sentido, en tanto existencial, no es un ente que se muestre, sino que es aquello por lo que los entes pueden mostrarse, por lo que en el mostrarse de lo ente el sentido queda implicado, sin llegar a ser un ente; sin embargo, esto es aplicable al sentido como horizonte último de comprensibilidad, ya que hay otros sentidos que sí pueden ser expuestos como ente, tal es el caso de los comportamientos: si un árbol es considerado *materia prima*, el sentido que posibilita la mostración del árbol *en cuanto* materia prima es un comportamiento productivo que puede ser, a su vez, puesto sobre el horizonte de sentido de la praxis humana, y el sentido inicial se muestra ahora como un *ente* (objeto de estudio). Por lo que un determinado horizonte de sentido puede ser remitido a otro, y este a su vez a otro, etc.

Lo anterior nos pone delante de un problema de la hermenéutica: no existe un único sentido; un único horizonte en el cual hacer comprensible todo. Y es que el sentido existencial del que habla Heidegger, como aquello en lo que se mueve la comprensibilidad



de algo, no debe entenderse como cargado de contenido, como un universal, sino todo lo contrario, se trata de algo que se configura de modo irreductiblemente particular, esto es: en cada caso concreto y para cada *proyecto* del comprender existe una determinada configuración de sentido que aunque cambia, es siempre lo que hace posible la comprensión de algo, sea el propio ser humano como proyecto, sea un ente intramundano. Por lo que podemos deducir que hay una circularidad entre el sentido y el comprender, ya que aunque la anterioridad del sentido sea ontológica, su configuración específica no puede venir de sí misma sino del comportamiento respecto de lo ente. Así como la interpretación se determina en una circularidad con lo interpretado, de ese mismo modo el sentido se configura respecto del proyecto específico, como modo del ser humano de comprenderse a sí mismo, al cual posibilita comparecer.

Lo arriba dicho se hace claro con el modo en que Heidegger (1997a) explica lo que para él constituye el sentido del ser humano: «El sentido de ser del Dasein (...) es el mismo Dasein que se autocomprende» (p. 342). Esto quiere decir que cuando nos comprendemos de una determinada manera o de otra, esa modificación del proyecto que somos nosotros mismos es el propio sentido a partir del cual nos hacemos comprensibles. Este carácter circular y múltiple del sentido es consecuencia de nuestro ser como poder-ser. Con esto planteado el alemán nos ofrece la determinación ontológica última y fundamental del sentido: «la temporeidad se revela como el sentido del cuidado propio» (Ibíd:344) o «...el sentido del Dasein es la temporeidad...» (Ibíd:348).

La temporeidad o tiempo originario, es el sentido del ser que somos nosotros mismos. Ésta es una respuesta parcial a la pregunta por el sentido del ser en general originalmente planteada en *SyT*, ya que solo alcanza a dar cuenta cabalmente de lo que tiene el modo de ser del Dasein, no así con aquel que no. Sin embargo, en el caso del ser humano, aunque es una determinación positiva y fundamental de su sentido, el tiempo originario es el que se configura como proyecto –porque es su propio ser–, por lo que su carácter múltiple y circular persiste como constitutivo de su poder-ser, si fuese uno y determinado el poder-ser no sería su determinación ontológica fundamental.

Aunque existe un horizonte último dador de sentido que es el tiempo, su configuración específica es tal que nunca es idéntico a sí mismo, por lo que el trabajo hermenéutico, que



consiste en preguntar por la configuración específica del horizonte en el que una cosa es entendida en cuanto algo, resulta en una tarea que, por más auténtica y justa que sea, no es nunca posible de cumplir a cabalidad, ya que cada comprensión e interpretación elabora de nuevo un fondo sobre el cual hacer manifiesto su objeto, cada apropiación de sentido es una generación de sentido; la circularidad y la multiplicidad son constitutivos del sentido.

Es por ello que el horizonte de sentido, que hace posible la comprensión de algo en cuanto algo, no es jamás puesto en cuestión de manera absoluta, sino solo a través de otro horizonte de sentido, el del intérprete. Este fenómeno es el que Gadamer (1999) nombra como *fusión de horizontes*: «Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos “horizontes para sí mismos”» (p. 376ss). Lo que se juega en esta fusión es la distancia entre los horizontes en el proceso apropiación de sentido, una distancia que instaura un abismo, una alteridad irrenunciable históricamente mediada (Cfr. Vigo 2002:243); esta fusión no es absoluta y es por ello que siempre se trata de un proceso creativo, de apropiación y generación de sentido.

Este constante devenir de apropiación y generación de sentido implica, también, pérdida de sentido; sin embargo, es el carácter propio del movimiento de la historia como el gran entramado de sentido que es generado, comunicado, apropiado y recreado cada vez por los seres humanos; estas *metanarrativas* en las que se configuran los procesos históricos son horizontes de sentido que atraviesan épocas y naciones enteras, en una danza de sentido solo comparable con el océano; el devenir de estas grandes manifestaciones de sentido es nombrado por Gadamer como *historia efectual* [*Wirkungsgeschichte*], que también es traducida, por Grondin (2008), como el *trabajo de la historia*; estructura explicativa utilizada también para dar cuenta de uno de los grandes problemas en la academia –como una instancia más de reproducción, generación y apropiación de sentido–, la *tradición*: «La experiencia hermenéutica tiene que ver con la *tradición*. Es ésta la que tiene que acceder a la experiencia. Sin embargo, la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es *lenguaje*, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú» (Gadamer 1999:434). La historia, así descrita, no es un sentido objetivado que está-ahí, sin más, inerte y pasivo respecto nuestro; es un constante *trabajo* de reproducción

e imposición de sentido; una voz imperativa cuyo contenido debe ser escuchado y puesto en cuestión.

Con la idea de cuestionar a la tradición como instancia de sentido se erigió, lo que Ricoeur (2003) denomina, la *hermenéutica de la sospecha*; opuesta a la *hermenéutica de la confianza* –nombrada así por Grondin (2008)–. La segunda se apropia del sentido que le ofrece la tradición en espera de cierta orientación:

La tarea de esta hermenéutica es mostrar que la existencia sólo accede a la palabra, al sentido y a la reflexión procediendo a una exégesis continua de todas las significaciones que tienen lugar en el mundo de la cultura; la existencia no deviene un sí mismo —humano y adulto— más que apropiándose de ese sentido que primeramente reside “afuera”, en obras, instituciones, monumentos de cultura, donde la vida del espíritu se ha objetivado (Ricoeur 2003:26).

Mientras que la primera pone en cuestión el sentido ofrecido por la historia y la tradición apelando a un origen oculto que resulta más una amenaza que un apoyo:

En sí misma, la ilusión es una función cultural que presupone que los significados públicos de nuestra conciencia enmascaran los significados reales a los cuales sólo puede acceder la mirada desconfiada de la crítica, la mirada de la sospecha.

Nietzsche y Freud, de manera paralela, desarrollaron un tipo de hermenéutica reductora que es al mismo tiempo un tipo de filología y un tipo de genealogía. Es una filología, una exégesis, una interpretación, en la medida en que el texto de nuestra conciencia puede ser comparado con un palimpsesto bajo cuya superficie hay otro texto escrito. Descifrar ese texto es la tarea de esta exégesis especial. Pero esta hermenéutica es, al mismo tiempo, una genealogía porque la distorsión del texto procede de un conflicto de fuerzas, de pulsiones y de contrapulsiones, cuyo origen debe ser develado (Ibíd. p. 399).

Estos dos modos de hacer hermenéutica no son sino dos posibilidades intrínsecas del quehacer filosófico, por lo que no deben comprenderse sin más, como tareas contrapuestas, sino como dos caras de la misma moneda, dos posibilidades que el hermeneuta debe asumir.

El carácter horizontal del sentido, que ha sido explorado, lejos de agotar el problema no hace sino amplificarlo y radicalizarlo. Por ello en seguida se pondrá en cuestión la relación del sentido con el lenguaje, como su manifestación más inmediata y su anclaje ontológico.

## ii. Sentido y Lenguaje

El lenguaje [*Sprache*], tal y como lo comprende Heidegger en *SyT*, es la manifestación óntica de una estructura ontológica previa: el discurso [*Rede*]. Discurso es como se traduce el término *λόγος* en el § 7 de *SyT* ya que, como nos dirá el propio autor: «Los griegos no tienen ninguna palabra para el lenguaje; ellos comprendieron este fenómeno “inmediatamente” como discurso» (Heidegger 1997a:188). Sin embargo, cuando traduce *λογος* por *Rede*, aclara que se trata de su significado *fundamental*, ya que el discurso es «el fundamento ontológico-existencial del lenguaje» (Ibíd:184). Por lo que aunque *λογος* signifique fundamentalmente discurso, el lenguaje, como derivación del discurso, queda necesariamente implicado. El problema, que pone de manifiesto el alemán, es considerar al lenguaje y sus propiedades como el sentido propio del pensamiento lógico de los griegos.

El discurso es tratado por Heidegger en el § 34 de *SyT*. Allí es puesto de manifiesto el papel preponderante que tiene en el entramado de la estructura existencial del ser humano. Una de las definiciones más completas que se nos ofrece en el párrafo es: «El discurso es la articulación en significaciones de la comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar-en-el-mundo» (Ibíd:186). La aperturidad, representada aquí por el comprender y la disposición afectiva, es articulada significativamente a través del discurso; por lo que tanto el comprender, entendido como la proyección del poder-ser, como la disposición afectiva, entendida como la retroyección a la condición de arrojado, están ya siempre articulados significativamente, es por ello que ya de antemano en el § 18 queda claro que la red de remisiones que conforman la estructura del mundo debe ser entendida en términos de significatividad (Cfr. Fernández 2004:400). La significatividad es, propiamente dicha, la función ontológica primordial del *λόγος*, nombrado aquí como discurso; es una mostración en cuyo mostrar *une* con lo mostrado y *separa* de él en el mismo movimiento.

La significatividad como estructura del mundo, en cuanto totalidad de significaciones, se descompone en significaciones particulares, las cuales están siempre provistas de sentido, ya que el sentido es lo articulable en el discurso (Cfr. Heidegger 1997a:184). La relación

entre sentido y discurso queda dibujada por unas escuetas pero paralelas definiciones que Heidegger (1997a) nos ofrece de ambos: «Sentido es lo articulable en la apertura comprensora» (p. 175); «El discurso es la articulación de la comprensibilidad» (p. 184) y «Lo articulable (...) en el discurso, ha sido llamado el sentido» (Ibíd.). Sentido es lo articulable mientras que el discurso es la articulación; pero, lo que propiamente posibilitan estos existenciales no es una mutua relación respecto de la comprensibilidad, sino el estar abierto de nuestro propio ser a otros seres humanos y a los entes intramundanos, con los cuales nos las tenemos que ver y respecto de los cuales nos comportamos (Cfr. Fernández 2004:410). Es significa que el estar-en-el-mundo, como condición ontológica fundamental de nuestro ser, se articula discursivamente respecto del sentido.

De esta relación primordial entre el discurso y el sentido como existenciales *brot*a el lenguaje en cuanto palabra, concreción óptica de la significatividad articulada. Por lo que la palabra es un ente, una objetivación de sentido, cuyo origen ontológico es el discurso como el modo propio de apropiación y mostración de nuestro ser respecto de sí mismo, de otros seres humanos y de los entes intramundanos. Es por ello que tanto el *callar* como el *escuchar* son constitutivos del discurso, el primero como la negación de una posibilidad y el otro como el reconocimiento de la mostración de otro ser como el nuestro, Heidegger (1997a) incluso afirma que «El escuchar constituye incluso la primaria y auténtica apertura del Dasein a su poder-ser más propio» (p. 186). La vinculación de la palabra con el poder-ser más propio del Dasein pone de manifiesto que no tiene un carácter peyorativo, sino que es el ente en el que se revela nuestro propio ser como ser-en-el-mundo. Esto es característico del proceder metodológico de Heidegger en esta época de su pensamiento, *reconducir la mirada desde el ente al ser*; llegar a ver nuestro ser implica poner en cuestión aquello por lo que lo mostramos, siendo la palabra nuestra manera más propia.

Claro es que no toda palabra es *primordial*, esto es: no todas gozan de esta conexión mostrativa con el poder-ser más propio de nuestro ser, menos aún si lo que queremos comprender es el sentido del pensamiento de otra época; es decir, si lo que queremos atravesar es la distancia histórica entre nosotros y los griegos, por ejemplo. Reconstruir su pensamiento implica llevar sus palabras al horizonte de sentido del cual surgieron, horizonte que podemos intentar reconstruir gracias a las objetivaciones de sentido que son

sus palabras, las cuales surgieron y son expresión de una *experiencia humana esencial* (Cfr. Heidegger 2007:50). Solo tenemos, en ese texto, el juicio de Heidegger (Ibíd.) sobre dos palabras: φύσις, que es palabra primordial y *Metafísica*, que no es primordial. El alemán cree atinar en reconstruir la experiencia de la que la φύσις es expresión al traducirla como: «el imperar de lo que impera» (Cfr. Ibíd:54).

La mediación histórica, insalvable e irrenunciable, no es un impedimento, sino la posibilidad misma de ampliar nuestro propio horizonte de comprensión; el *escuchar* palabras dichas o escritas desde otros horizontes de sentido significa dejarnos llevar a cercanía de su origen, en donde podemos reconocer posibilidades de nuestra propia existencia señaladas en el mundo en el que dichas palabras nos permiten habitar, ya sea que confiemos o sospechemos de ellas.

El sentido en su íntima relación con el discurso, que se hace manifiesto por la palabra, configuran los límites y las posibilidades todas de nuestro poder-ser más propio; en palabras de Gadamer (1999): «El ser que puede ser comprendido es lenguaje» (p. 567). El propio Heidegger (1997a) da fe de esta idea cuando habla del *sin sentido*: «todo ente que tenga un modo de ser diferente del modo de ser del Dasein deberá ser concebido como *sin sentido*» (p. 175), y como ejemplo de esto: «Y sólo lo *sin-sentido* puede ser un *contrasentido*. (...) como sucede, por ejemplo, con el desatarse de devastadores fenómenos de la naturaleza» (Ibíd.). La φύσις, mostrada aquí como un imperar devastador, se impone como *contrasentido*, contra nuestro sentido, siendo así incomprensible nos hace experimentar el abrumador abismo del *sinsentido*; una alteridad tan otra, tan indiferente que parece que –como nos dice Heráclito (Fr. 123)– *ama ocultarse*. Ante el *sinsentido* nuestro poder-ser solo puede experimentarse a sí mismo como impotente, como nada.

Una vez expuestos los supuestos hermenéuticos de este trabajo, puede señalarse cómo será abordado el objeto de esta investigación. Tratando de hacer hermenéuticamente clara la pregunta por la realidad se ahondará en las consecuencias de los supuestos sobre el objeto.

## 2) La realidad como objeto de la hermenéutica

El objeto propio de la hermenéutica es *lo que tiene sentido*. Esto debe entenderse de una doble manera. La manera positiva es que todo cuanto comparece ante nuestro ser, aquello de lo que podemos tener experiencia, comparece ya siempre como dotado de sentido, es decir, en un horizonte concreto mediante el cual es comprendido e interpretado en cuanto algo, ya que nuestro propio ser en cuanto descubridor es sentido. El tiempo originario, que constituye el horizonte último de sentido de nuestro propio ser, es lo que nos permite articular lo que comparece. Nuestro propio ser es el sentido último y primordial con respecto al cual las cosas comparecen en cuanto algo; la propia comparecencia es un evento que implica nuestro propio ser como horizonte de comprensión. Al *escuchar* una palabra, ya sea en un texto o de un amigo, nos apropiamos de algo, manifestado por la palabra, que ya ha comparecido respecto de otro horizonte, y al comprender ese algo como palabra *escuchada* nos apropiamos de algún modo del horizonte que dio lugar a su comparecencia. La manera negativa de entender el objeto de la hermenéutica es la idea del más allá del sentido, el sinsentido como le llama Heidegger; el sentido no es capaz de mostrarlo *todo*, aunque todo lo que pueda ser mostrado lo es por el sentido. Preguntas como ¿qué hay más allá del sentido? Valga la redundancia, no tienen sentido, no puede preguntarse por aquello que no puede ser mostrado. Es por ello que el sentido representa el lugar propio en el que la pregunta hermenéutica es y debe ser planteada. La trascendencia pura, para la hermenéutica, se revela como un sin sentido, como un imposible y, en todo caso, como un pseudoproblema.

Preguntar por el sentido de la realidad implica, ante todo, reconocer su carácter eminente como palabra dotada de sentido; implica poner de manifiesto que, en tanto palabra, es una objetivación de sentido, es decir, es fundamentalmente la indicación y la expresión de una experiencia humana. Con ello no se está afirmando que la realidad sea como tal una palabra *primordial* en el sentido en que Heidegger (2007) habla de la φύσις, independientemente de esa cuestión –que también debe ser elaborada– toda palabra tiene su origen en la estructura básica de la vida humana y es en ese contexto originario donde debe buscarse su *significado* y su *sentido*. Así debe ser entendido el modo hermenéutico de preguntar por el

sentido de la realidad: la búsqueda de la experiencia de la que brotó y del sentido mediante el cual se comprende.

Por lo anterior, la pregunta por el sentido de la realidad exige, al menos, una doble respuesta preliminar: una que dé cuenta del horizonte de sentido respecto del cual es posible comprender la palabra, y otra que dé cuenta de la experiencia de la cual surge la palabra como expresión y significación.

En el caso de la primera respuesta buscada se trata del horizonte de sentido específico desde donde se hace comprensible la palabra *realidad*, esto consiste en una revisión de las tesis principales que dejan al descubierto el modo en que en las diversas *tradiciones* han comprendido de manera explícita –teórico-temática– la palabra *realidad*, con el fin de hacer ver el horizonte específico en el que se cimenta su comprensión.

Mientras que en la segunda respuesta buscada, el reto consiste en la implementación de un proceso *reductivo*: reconducir la mirada desde la palabra –y de su horizonte específico de comprensión– hasta la configuración específica de la estructura básica de la vida humana a la que *expresa y señala*. De modo que atinemos en el comportamiento o en la estructura existencial que explique a la propia palabra –como horizonte de sentido más originario–. Para ello será una guía los momentos estructurales del discurso señalados por Heidegger (1997a): *el sobre qué, lo dicho en cuanto tal, la comunicación y la notificación* (Cfr. p. 186). Estos momentos constitutivos del discurso, que se concretizan y se exteriorizan en y por la palabra, deberán llevarnos hacia la articulación específica de nuestro estar abiertos a nosotros mismos, al mundo, a otros seres humanos y a los entes intramundanos, apertura en la que la realidad adquiere su contenido específico.

La palabra *realidad* es la concretización de una experiencia y del modo en que nos comportamos ante esa experiencia. Develar esa experiencia y el modo en que nos comportamos significa develar el *contenido histórico* propio de la palabra. El que sea histórico hace referencia explícita al carácter *operante de la historia, la historia efectiva* de Gadamer (1999), como proceso constante de producción, transmisión, conservación y pérdida de sentido. Proceso que implica de manera indirecta a los individuos, pero de manera directa a la historia como movimiento constante. Esta historia no debe ser entendida desde la perspectiva *académica* como llana revisión de actos humanos del pasado, sino

como la averiguación de los intereses, prejuicios, preguntas o preocupaciones que motivaron la producción y trasmisión de sentido. Debe asumirse que en los distintos modelos de entender a la palabra *realidad* se pusieron en juego intenciones particulares y específicas de cada época y modo de pensar. En hacer ver este fondo intencional, en el que se basa la articulación específica de la palabra, se juega este modo de responder a la pregunta por la realidad.

Una vez que se haya expuesto esta doble respuesta preliminar a la pregunta por la realidad, estaremos delante del verdadero reto que nos plantea la pregunta. Ya que la *multiplicidad* de tradiciones, que en principio –tal como se mostró en el primer capítulo– no son compatibles entre sí, deben ser puestas en cuestión respecto de una posible *unidad* de sentido que nos permitiera entender la naturaleza de la palabra como una. Solo así la palabra sería comprensible como *unidad*.

La multiplicidad de sentidos respecto de los cuales ha sido comprendida la realidad es el problema central de este trabajo. ¿En qué consiste el carácter problemático de la multiplicidad? Y ¿por qué es necesaria la unidad como solución a la multiplicidad? Son las preguntas fundamentales que serán respondidas con el modelo interpretativo, la *manera previa de entender*, la *precomprensión* hermenéutica respecto de la multiplicidad con que nos aproximaremos y daremos cuenta de la naturaleza del problema: la analogía de atribución, también llamada homonimia no accidental o significación focal.

### **3) La analogía como modelo de interpretación**

La analogía de atribución es la *pre-comprensión* con la que se planteará la pregunta por la realidad y su sentido; es el modelo establecido por Aristóteles en *Metafísica* IV, 2. Este modelo de analogía tiene diversos nombres: *significación focal* (Owen 1960); *homonimia núcleo dependiente* (Shields 1999); *homonimia no-accidental* (Vigo 1999); pero su nombre tradicional y de referencia más extendida es el de *analogía de atribución*.

Aristóteles hace referencia al empleo de este esquema interpretativo con la expresión *λέγεται πολλαχῶς* que traduce: “... se dice de muchas maneras”. Lo cual ha dado pie a que muchos intérpretes y comentaristas consideren la analogía como un esquema estrictamente semántico; es decir, como un accidente lingüístico en el que no se ven involucradas



consideraciones eminentemente ontológicas, sino solamente lógicas; sin embargo, aunque esta interpretación tiene cabida en el pensamiento aristotélico, especialmente con referencia a trabajos tempranos del estagirita, el compromiso y la amplitud con que Aristóteles asume la analogía tiene una profundidad mayor a la que estas consideraciones la restringen.

De hecho, con los presupuestos hermenéuticos ya presentados, podemos anticipar una interpretación mucho más allá del ámbito lógico-semántico en la expresión aristotélica. Puesto que como han apuntado ya algunos comentadores como Wieland (1970) y el propio Heidegger (1997), en el eslogan aristotélico nos encontramos con una novedad filosófica propia del estagirita, con la que pretende superar lo logrado por sus antecesores – especialmente a Platón–. Se trata del reconocimiento de la irrenunciable vinculación del λόγος, la palabra, con aquello que nombra, eso distinto de la palabra, aquello sin λόγος, α-λόγος, pero que se muestra ya siempre a través y desde el λόγος, ανα-λόγος, esto es la analogía. En esta descripción, todavía tosca, se nos muestra de antemano que la analogía no es un mero esquema lógico-semántico, sino que es el indicador del fenómeno primario de la *interpretación*, y más aún, que la estructura del *en cuanto* es, propiamente dicha, analogía; la estructura existencial fundamental de la vida humana.

En este apartado se expondrá a la *analogía de atribución* –modo de aplicación específico de la analogía– como modelo de interpretación ontológica. Para explicar la analogía de atribución y esclarecer sus detalles metodológicos –especialmente en lo que respecta a la ontología– se recurrirá al propio Aristóteles.

#### **a) Analogía como problema**

Aunque estemos hablando de la analogía en un registro fundamentalmente ontológico, el objetivo de este apartado es dar cuenta de su aplicación y apropiación específicas a través del lenguaje. La analogía de atribución ha sido objeto de mucha discusión a lo largo de la historia, pero se intensificó especialmente cuando Aubenque (1987) señaló una aparente contradicción en el corpus aristotélico acerca de la posibilidad de una ciencia del ser.

El problema inicia con una serie de textos en los que Aristóteles tiene por propósito refutar a Platón y su doctrina acerca de una ciencia del bien. El primer texto en cuestión al que nos hace referencia Aubenque es *Tópicos*: «A veces (lo bueno) es el *cuando*, v.g.: lo que se da

en el momento oportuno: pues se llama *bueno* lo que se da en el momento oportuno. Muchas veces es lo cuanto, v.g.: en el caso de lo ajustado a medida: pues también se llama *bueno* lo ajustado a medida. De modo que lo bueno es homónimo» (I, 15, 107a8-11). La intención del estagirita en este pasaje no es solo señalar que la misma palabra es aplicada a distintas cosas, sino, más fundamentalmente, que entre cada género de cosas su significación es distinta. Esto es porque la homonimia, según el argumento que se esboza en el tratado, no tiene una fundamentación ontológica, sino que remite a la ontología misma como modo en el que aparece el ser, de tal manera que la homonimia del bien es una remisión a la del ser. De ahí la invocación a la doctrina de las categorías en este pasaje para sustentar la homonimia de lo bueno.

Luego el pasaje de la *Ética a Eudemo*: «Así pues, lo mismo que el ser no es uno en las categorías que acabamos de enumerar, tampoco el bien es uno; y no puede haber una ciencia única del ser ni del bien» (I, 8, 1217b33ss). De nuevo el argumento central es contra la idea platónica del bien, concluyendo contundentemente en contra de la posibilidad de una ciencia única ni del bien ni del ser.

Y el pasaje de la *Ética a Nicómaco* es paralelo al anterior:

Además, puesto que la palabra “bien” se emplea en tantos sentidos como la palabra “ser” (...), es claro que no podría haber una noción común universal y única; porque no podría ser usada en todas las categorías, sino sólo en una. Por otra parte, puesto que de las cosas que son según una sola idea hay una sola ciencia, también habría una ciencia de todos los bienes. Ahora, en cambio, hay muchas ciencias, incluso de los bienes que caen bajo una sola categoría (I, 6, 1096a24-33).

El argumento en contra de la idea universal del bien y de una ciencia correspondiente consiste en mostrar una multiplicidad de sentidos del bien. Lo anterior se logra al exponer el presupuesto sobre el que opera la postura platónica, a saber: que el bien posee una noción *común* (κοινόν) *universal* (καθόλου) y *única* (ἕν). Si el bien es distinto en cada caso –en la guerra no puede hablarse del bien de mismo modo que en la medicina– entonces cada caso requiere una ciencia distinta, por lo que, en consecuencia no hay una base sobre la cual brindar unidad, desarticulando así la posibilidad de una ciencia del bien.

En general, en los tres pasajes apreciamos la misma estructura, 1) la demostración de la homonimia del bien basada en la doctrina de las categorías, con lo que encuentra una correlación fundamental con la homonimia del ser; 2) la necesidad de unidad para la conformación de una ciencia única acerca del bien, tal como pretendía Platón y 3) la imposibilidad de 2) a causa de 1).

El problema es que estos tres textos entrarían en directa contradicción a lo dicho por Aristóteles en *Metafísica*: «el estudio de las cosas que son, en tanto que cosas que son, corresponde también a una sola ciencia» (IV, 2, 1003b15). Ya que, si seguimos lo dicho por el propio estagirita, un requisito primordial para la conformación de una ciencia es, en primer lugar, la determinación unívoca de un género que brinde *unidad* al objeto de dicha ciencia; luego, puesto que el ser comporta una *multiplicidad* de sentidos a través de un esquema de homonimia y el propio Aristóteles considera esto, en el caso del bien, un argumento suficiente para desarticular la posibilidad de una ciencia unitaria, debemos concluir que una ciencia del ser no es posible y que la contradicción es flagrante e insostenible.

Aubenque (1987:214) expresa esta aporía a través de tres proposiciones sostenidas simultáneamente por Aristóteles: 1) hay una ciencia del ser en cuanto ser; 2) toda ciencia se refiere a un género determinado; 3) el ser no es un género.

Tanto la primera como la tercera son ideas sostenidas por Aristóteles en la *Metafísica*, la primera es el inicio literal del libro IV. La tercera proposición –que aparece literalmente en varios lugares–, según Aubenque (1987:218), es equivalente a la homonimia del ser, ya que el género sería la unidad universal máxima desde la cual los individuos contenidos en un campo de significación pueden ser expresados; desde otro género el sentido de la significación así como de lo significado son radicalmente distintos, de este modo la homonimia implica de suyo la multiplicidad de géneros, los cuales no son susceptibles de ser englobados a su vez en un género aun mayor, por ello que el ser no sea un género implica que sus múltiples sentidos no se ordenan a él como individuos, y por tanto no habría unidad posible en torno al ser que permitiera la conformación de una ciencia. Ambas ideas son tratadas en el libro IV para dar lugar a la ciencia del ser, pero, aparentemente, con graves problemas insuficientemente solventados.

El conflicto está en la segunda proposición, la cual no aparece en la *Metafísica*; sin embargo, es la idea central de Aristóteles en contra del platonismo en los textos en contra de la ciencia del bien y, es la que desarticularía por completo los intentos de constituir una ciencia del ser. Esta aporía nos deja con tres interpretaciones principales: 1) Aubenque (1987): *Contradicción* entre la *Metafísica* y los pasajes antiplatónicos; 2) Jaeger (2014) y Owen (1960): Una *evolución* en el pensamiento de Aristóteles que lo lleva a una postura menos radical en contra de Platón; 3) Shields (1999): existe una *diferencia*, no provista explícitamente por Aristóteles, que permite sostener una ciencia del ser sin género.

### **i. Contradicción**

Esta postura considera que Aristóteles desestima su propia tesis acerca de la ciencia para dar lugar a la ciencia del ser, cayendo así en una contradicción que no es posible solucionar cabalmente.

Aubenque (1987:214) señala que las acepciones que Aristóteles considera en la palabra género están íntimamente relacionadas con la unidad, ya sea en sentido lógico u ontológico, es ella la que permite la conformación del sentido necesario para la determinación del objeto propio de una ciencia. Este objeto sería *uno* por la sinonimia, *universal* por ser género y *único* (o particular) por no poder referir a nada distinto de su propia determinación. Por lo que la determinación de un género para la constitución de una ciencia no es casual, ya que constituye la unidad dentro de la cual todas las afirmaciones que le corresponden adquieren sentido, esto es, sentido unívoco.

El género es el *universo* particular de significación de un discurso científico en un doble sentido. En sentido positivo de incluir todas las especies actuales o posibles que comparten ese género; el género no es por sí mismo, sino que es una relación entre los particulares (Cfr. *Arg. Sofist.* 22,178b37), no pertenece absolutamente a ninguna especie sino que las abarca a todas, y por la diferencia es que se constituyen como especie dentro del género; el género es el sujeto de la diferencia, ya que sin unidad genérica no habría posibilidad de diferencia ni de unidad específica. Y en sentido negativo porque excluye a los demás géneros: una especie no puede transitar de un género a otro (cfr. *Met.* I, 7, 1078b27), como el caso de un animal, puede enfermar, reproducirse, crecer, etc. Pero no puede dejar de ser animal para ser un mineral, es decir, cuando lo hace al morir, por ejemplo, deja de ser eso

que era para ser otra cosa, de modo que pasar de un género a otro implica dejar de ser, por lo que no hay tal paso. Un género no es reductible a otro género, por lo que la unidad genérica implica una exclusión absoluta de otros géneros.

Por lo anterior Aubenque (1987) considera que el género es la universalidad irrebasable luego de la cual es imposible la unidad, de modo que los géneros «imponen una parada, al parecer, definitiva al discurso humano» (p. 215). Es decir, más allá del género cualquier búsqueda de unidad resulta vacía y absurda, semejante a los argumentos sofisticos en donde la equívocidad imposibilita la intelección de un sentido unitario del discurso humano, de la ciencia. Más allá del género como unidad máxima del universal no es posible la ciencia, así como tampoco es posible más acá en el particular. Es en la unidad genérica donde el conocimiento adquiere la amplitud necesaria sin perder la unidad de sentido en la que se contienen todas sus proposiciones.

Para una ciencia es necesaria la unidad de sus proposiciones, y el género es lo que puede proveerle eso con la significación universal. El que una ciencia pueda referir solo a un género con exclusión de todos los demás no es una necesidad arbitraria, sino el modo propio en que el conocimiento humano logra la tensión extrema entre la máxima amplitud significativa sin la pérdida del sentido unitario (Cfr. Aubenque 1987:216ss). De modo que la afirmación “hay una ciencia del ser en cuanto ser” implicaría forzosamente que el ser es género, lo cual no es posible.

Que el ser no es un género se demuestra con distintos argumentos, aunque son dos los principales. El primero es que su universalidad significativa es absoluta, su amplitud es mayor a la de un género, porque es predicable de todo; sin embargo, del ser no puede predicarse nada, ya que sería necesaria alguna diferencia que permitiera la concreción significativa para decir algo, por tanto el ser no puede ser sujeto de ninguna proposición, por lo que no puede ser definido (Cfr. *Met.* I, 2, 1053b17), y en consecuencia no puede ser género de nada. El segundo es que un género más la diferencia da lugar a una especie, esto es porque la diferencia reduce la significación del género; el acotamiento de la diferencia solo puede ejercerse en un campo determinado (*Tóp.* VI, 6, 144b12-25), ya que si fuera un campo infinito no habría tal acotamiento; sin embargo, el ser no es determinado sino

infinito, ya que significa a todo sujeto, por lo que añadir una diferencia no logra ningún acotamiento, y al no ser susceptible de diferencias el ser no puede ser un género.

Con lo anterior se deja en evidencia la contradicción, si hay una ciencia del ser y toda ciencia requiere la base de un género, ¿cuál es el género de la ciencia del ser si el ser no es un género? La *Metafísica*, con base en la lectura de Aubenque, sería solo el intento fallido de establecer una ciencia imposible cuya vaguedad indeterminada sin género no lleva a ningún lado sino solo a la confusión de la equivocidad. Si «el ser no es nada fuera de la esencia, la cualidad o la cantidad» (*Met.* I, 2, 1054a18), entonces una ciencia acerca de él es imposible, y concluye Aubenque (1987): «El discurso ontológico, discurso explícito acerca del ser, se esfuerza por circunscribir esa unidad; y lo expresado por la tesis *el ser no es un género* es, precisamente, el fracaso de semejante esfuerzo» (p. 227).

El argumento de Aubenque parece resumirse, en uno de sus puntos, a que Aristóteles quiere hacer del ser un género para dar lugar a la ciencia del ser, lo cual no es posible; sin embargo, el estagirita no hace tal cosa. No se pretende en la metafísica hacer del ser un género, sino ampliar el requerimiento del discurso científico. El problema central de la posibilidad de una ciencia del ser pone en cuestión el paradigma del género como única posibilidad de unidad de sentido para el discurso científico. En la *Metafísica* se explora una posibilidad de unidad al objeto de la ciencia del ser que no se corresponde a la naturaleza del género, pero que tampoco llega a la dispersión absoluta de la significación infinita, atribuida en principio a la homonimia.

Para Aubenque solo habría dos posibilidades en las que el ser como objeto de una ciencia podría estar: 1) sinonimia (género); 2) homonimia. De la segunda no es posible hacer ciencia, y el ser tampoco se corresponde con la primera; sin embargo, las palabras de Aristóteles son: «La expresión “algo que es” se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia» (*Met.* IV, 1, 1003a32-35). En esta afirmación –que resume la postura de la *Metafísica* sobre el ser– no se afirma de ningún modo que el ser sea un género, sino que se niega explícitamente que la homonimia del ser sea como cualquier otra. Por lo que estaríamos delante de una tercera posibilidad para establecer la unidad científica que, todo parece indicar, no es considerada por Aubenque para dar cuenta del modo en el que está estructurada la ciencia del ser.

## ii. Evolución

La postura que asumen Jaeger (2014) y Owen (1960) no es tan dura como la de Aubenque. Se limitan a señalar la incompatibilidad entre los textos del corpus aristotélico como una evolución en su pensamiento, en donde la conformación de la ciencia del ser pertenecería a una etapa mucho más madura mientras que los textos antiplatónicos pertenecerían a una etapa temprana. Uno de los descubrimientos fundamentales que marcaría la diferencia entre una etapa temprana y otra madura, en la especulación metafísica de Aristóteles, sería la homonimia del ser.

Hay elementos en el pensamiento metafísico de Aristóteles que permiten reconstruir esta evolución. Jaeger (2014) resume su modo de leer la *Metafísica* del siguiente modo:

La doctrina que debemos sostener ahora –y es realmente patente de suyo– es la de que incluso durante los años inmediatamente anteriores y posteriores a la muerte de Platón fue la metafísica el verdadero centro de la actividad crítica de Aristóteles. Por otra parte –y éste es un resultado no menos importante–, volvió Aristóteles sobre el tema durante su último período, emprendiendo una reorganización que introdujo nuevas ideas en el viejo material, eliminó partes de él y reformó otras para ajustarlas a sus nuevas circunstancias (p 224).

El pensamiento metafísico de Aristóteles correspondiente a esta etapa temprana y cercana a la academia, está marcada por una actitud crítica y escéptica frente a la teoría de las ideas, pero tratando de resolver las mismas aporías y problemas; es decir, vislumbraba la crisis de la doctrina platónica y de ahí deriva fundamentalmente la originalidad de su pensamiento.

El pensamiento metafísico temprano parece también ubicar en un ser concreto el objeto de la ciencia del ser (*Met.* VI, 1, 1026a13), es cuando se define a esta ciencia como *teología*, debido a que se encargaría del ser divino, siendo este el género más alto del ser. En este punto es donde sí encajaría la crítica de Aubenque, sobre un determinado intento de fundación de la ciencia del ser en un género más alto; sin embargo, tampoco aquí es consistente esta crítica porque esto difiere mucho del tratamiento de la ciencia del ser provisto en el libro IV que, en principio, es el objeto principal de la crítica del francés.

Jaeger (2014:250) distingue así las dos etapas del pensamiento metafísico de Aristóteles. En la primera la ciencia del ser tiene un objeto especial y determinado<sup>13</sup>, por lo que sería más bien una *teología*; una doctrina sobre el *ser más perfecto*; el *ser divino*; el *motor inmóvil*. Esta ciencia no se trata sobre el ser en general sino sobre un ser en particular, un ente separado (Cfr. *Met.* VI, 1, 1025 b 8) de los demás seres móviles que serían objeto de la *Física*. En la segunda etapa la ciencia sobre el ser pretende por objeto al *ser en cuanto ser* (ὄν ἢ ὄν)<sup>14</sup>, el ser en cuanto tal en toda la amplitud de sus múltiples significaciones, ya no un solo ser determinado (ἡ ἀπλῶς) sino al ser en tanto que múltiple (πολλαχῶς).

Esta contradicción posee un carácter distinto que la señalada por Aubenque, aunque es el mismo problema: el objeto de la ciencia del ser. El cual habría pasado de ser un género, el más alto de todos, pero uno entre los demás géneros, a ser el ser en sus múltiples significaciones, alcanzando así un carácter universal.

El propio Aristóteles se percató de la contradicción y en el libro VI (1, 1026a23-32) parece querer combinar ambas especulaciones ontológicas en un mismo discurso unitario; sin embargo, esto no soluciona la contradicción sino tan solo la hace más patente y problemática. Es por ello que tanto Jaeger (2014) como Bonitz (cit. por Jaeger) concluyen que el filósofo no encontró una solución satisfactoria que diera algún tipo de continuidad a los dos proyectos ontológicos: «No queda sino admitir que el filósofo no encontró la solución del problema, o en todo caso que no se le ocurrió hasta después de estar ya fundidas las dos versiones en una» (p. 251).

Por lo que habría que distinguir, en todo caso, dos momentos y dos proyectos especulativos radicalmente diversos que, aunque el propio autor haya querido amalgamar, no son compatibles y por tanto responden de manera distinta y contradictoria a la pregunta por la fundación de la ciencia del ser. Por lo que, en un afán de ser rigurosos y de evitar los problemas intrínsecos entre estos dos modos de especulación ontológica, habría que separar lo que *equivocadamente* el autor –o los compiladores– nos entregaron unido: «Estos dos conceptos de la naturaleza de la metafísica no brotaron, ciertamente, de uno y el mismo

---

<sup>13</sup> Puede apreciarse esta inclinación en los Libros VI, XII y XIV de la *Metafísica*.

<sup>14</sup> El libro IV es el más representativo de esta etapa.



acto de reflexión. Entrelazados están aquí dos cursos de pensamiento fundamentalmente diversos» (Ibíd.).

El proyecto de la ciencia del ser del libro IV sería el más maduro, y es justamente donde se nos presenta el reto más grande de la especulación aristotélica: la analogía como el modo de brindar unidad a la ciencia del ser, renunciando a la posibilidad de fundarla en un género, yendo más allá de ellos, abarcándolos en un acto de reflexión que permite, según el filósofo, unidad científica más allá de lo que parecería imposible de lograr.

Esta postura de entender la contradicción del proyecto ontológico como una evolución histórica e intelectual en la especulación de Aristóteles desde un primer proyecto hasta uno segundo y más maduro, no nos entrega una respuesta a la pregunta central de la fundación de la ciencia sobre el ser en cuanto ser. Ya que la cuestión fundamental es si el proyecto de una ciencia tal es realmente posible o no, incluso si el propio filósofo no fue capaz de desligarla de un proyecto anterior, incompatible y contradictorio.

Owen (1960) siguiendo a Jaeger trató de explicar esta contradicción sobre el objeto propio de la ciencia del ser, como una evolución marcada por el *descubrimiento* de la *significación focal*<sup>15</sup>, como el esquema interpretativo posibilitante de una alternativa a la unidad de sinonimia provista por un género. Refiriéndose al proyecto de la ciencia del ser en tanto ser, del libro IV de la *Metafísica*, Owen (1960) dice que se trata de «una metafísica general cuyo primer objetivo es mitigar la ambigüedad de las palabras que tienen diferentes usos en diferentes categorías mostrando que todos sus sentidos tienen un foco, un elemento común» (p. 183). De esta manera el proyecto ontológico tardío de Aristóteles no tendría pretensiones meramente universales –como argumentaba Jaeger– sino el interés fundamental de tratar a la homonimia –entendida en un principio como equivocidad o ambigüedad– como el principal objeto de estudio. En eso consistiría el giro del filósofo, de una actitud radicalmente crítica respecto de la homonimia a una distinción profunda de sus matices y posibilidades, al grado de poder ser el centro metodológico de su proyecto ontológico:

---

<sup>15</sup> Es el término que decide utilizar para hablar de la analogía de atribución.

En suma, entonces, el argumento de *Metafísica* IV y VI parece registrar un nuevo punto de partida. Proclama que el “ser” no debió nunca haber sido asimilado a los casos de simple ambigüedad, y consecuentemente que la antigua objeción a una metafísica general sobre el ser falla. El nuevo tratamiento del *to on* y otras expresiones cognadas como *pros hen kai mian tina phusin legomena*, “dicho relativo a una cosa y a una sola naturaleza” –o, como yo lo llamo en adelante, teniendo *significación focal*– ha permitido a Aristóteles convertir una ciencia especial de la sustancia en una ciencia universal del ser, “universal en la medida en que es primera” (Ibíd. p. 184).

La marcada aversión a la homonimia, en los textos antiplatónicos, dejaría en evidencia que, en estos textos, el filósofo no habría llegado aún a la significación focal, como posibilidad metodológica radicalmente distinta de la mera homonimia. Lo que hace posible la implementación de una significación focal es un esquema de prioridad en la multiplicidad de sentidos de una palabra, revelando a uno de los sentidos como el centro o foco desde el cual se ordenan y se hacen inteligibles los demás: «La expresión “algo que es” (τὸ ὄν) se dice en muchos sentidos (πολλαχῶς), pero en relación con una sola cosa (πρὸς ἓν) y una sola naturaleza (μίαν τινὰ φύσιν) y no por mera homonimia» (*Met.* IV, 1, 1003a33-35). En este pasaje puede apreciarse la estructura básica de la significación focal: muchos sentidos pero en relación a uno. Lo múltiple ordenado a la unidad.

Lo que antes eran conceptos absolutamente antagonistas, ahora adquieren una íntima relación en el objeto de la ciencia del ser. Heidegger (1997:22) comenta este recurso de Aristóteles diciendo que no está destruyendo o deshaciéndose la idea de *unidad* (ἓν)<sup>16</sup>, sino que está tematizándola en su intrínseca complejidad, transformando por completo el problema. La unidad del ser dejaría de estar amenazada por la intromisión de la multiplicidad, ya que no destruye la unidad del ser, sino que la sitúa en el horizonte de comprensión que le es propio, de acuerdo a la experiencia misma a través de la cual se nos muestra, en las cosas, sus propiedades y sus procesos y en nuestra propia situación particular de acción. Es, por tanto, una reformulación mucho más compleja de las ideas de unidad y multiplicidad, vistas ahora, y por primera vez, como perteneciéndose mutuamente.

---

<sup>16</sup> Aristóteles estaría alejándose radicalmente de una noción absolutista de la unidad, de lo que acusa a Parménides: «Sus premisas son falsas porque supone que “ser” sólo se dice en sentido absoluto (ἢ ἀπλῶς), siendo que tiene muchos sentidos (πολλαχῶς)» (*Fís.* I, 3, 186a25).

Owen (1960) explica que la prioridad descrita por Aristóteles tiene dos principales empleos: uno lógico y otro natural. El empleo lógico de la prioridad se corresponde con las categorías y es el que se usa primordialmente en los textos antiplatónicos, mientras que el natural sería el adoptado en el libro IV para establecer la unidad del objeto propio de la ciencia del ser. Heidegger (1997:21) señala estos dos modos de la prioridad en los múltiples sentidos y denomina como *estrecho* al de las categorías y *amplio* al del objeto de la ciencia del ser.

Ambos sentidos de prioridad corresponden fundamentalmente a la homonimia del ser, pero es precisamente el segundo sentido el que permite la fundación de la ciencia del ser.

Aristóteles no desconocía este modo de prioridad y su aplicación a la homonimia en los textos tempranos, de hecho tenemos ejemplos de su aplicación en la *Ética a Eudemo* (I, 8, 1218a3ss). De lo que no tenemos constancia –hasta su aplicación en *Met. IV*– es que el filósofo considere que este tipo de prioridad nos provea de una base sobre la cual establecer la unidad necesaria para la conformación del conocimiento, reemplazando, de este modo, la función del género como el único campo posible en el que una ciencia puede erigirse. En palabras de Owen (1960): «Lo que da el ímpetu y el carácter a este nuevo punto de partida es solo que Aristóteles ha visto ahora, en el concepto de la significación focal, una manera de derrotar esa objeción<sup>17</sup>» (p 191).

Ahora bien, el modo en el que Owen (1960) considera el funcionamiento de la significación focal es bastante peculiar y problemático. Ya que la describe como «un reclamo de que las afirmaciones acerca de las no-sustancias pueden ser reducidas a –traducidas en– afirmaciones acerca de sustancias» (p 180).

Esta descripción parece alinearse con la idea bastante extendida de que la ciencia del ser es una doctrina de la sustancia, paradigma de lectura en el que Heidegger (1997) acusa a Jaeger y Brentano de haber basado su interpretación de la *Metafísica*, y lo califica de ser un error fundamental. Ya que aunque la sustancia posea un carácter de prioridad en el esquema de significación focal, no implica que los demás sentidos del ser queden *reducidos*. El problema principal que Aristóteles intenta evitar es convertir al ser en un género –cosa imposible como él mismo demostró–, y para lograrlo es necesario mantener la unidad del

---

<sup>17</sup> Sobre la necesidad de un género para una ciencia.

ser tanto como su multiplicidad. La tesis de la reducción, desde esta perspectiva, no haría más que destruir la multiplicidad. Es por ello que a diferencia de Owen, Heidegger no cataloga a la analogía del ser como el punto de partida de la ciencia del ser, sino, más bien, como su problema central; su más compleja e intrincada aporía.

Tal como afirma Peterson (2018), el compromiso aristotélico con la analogía trasciende el horizonte ontológico y aparece a la base de prácticamente la totalidad del corpus. Respecto del ser significa que no es posible “el ser” único y universal, a modo del género y parecido a la tesis de la reducción. Y más todavía, ni siquiera la misma unidad es única y universal (Cf. *Met.* IV, 2 1003b32-34). De modo que mantener la multiplicidad es crucial para apreciar el problema nuclear sobre el que está fundada la ciencia sobre el ser: su unidad múltiple; su unidad compleja.

Lo anterior, sin embargo, no resuelve el problema sobre cómo se entiende la analogía del ser para dar lugar a partir de ella al conocimiento científico, ya que el filósofo no nos ofrece ninguna definición exacta y exhaustiva acerca de la significación focal: «Él sólo ha dado las condiciones necesarias, no las suficientes, para su utilización» (Owen 1960:189). La razón de ello es que el propio Aristóteles comprende que cualquier respuesta sería incompleta, inexacta y equivocada, ya que la propia naturaleza de la analogía cambia en cada caso dependiendo de su aplicación concreta, puesto que su comportamiento no es el de un género y por lo tanto no existe la posibilidad de una definición absoluta: «El concepto de una palabra con múltiples sentidos apuntando de múltiples formas a un sentido central es un logro filosófico mayúsculo; pero su enfoque y poder deben ser entendidos por su empleo y no por una definición» (Ibíd.).

Quedan en evidencia los motivos por los cuales Owen (1960:190) suscribe la hipótesis de lectura de Jaeger sobre que el pensamiento de Aristóteles sufrió una evolución desde una etapa temprana –eminentemente crítica respecto de Platón– a una madura en donde el resultado es la conformación de la ciencia sobre el ser bajo el esquema de la significación focal.

### iii. Diferencia

Shields (1999), en cambio, adopta una postura distinta respecto del modo en el que Aristóteles trata el problema del ser. Según esta postura, ni la idea de contradicción ni la de evolución atinan en el tema que el filósofo discute en cada caso, ya que, en esencia, estaría hablando de temas diferentes.

Por un lado, en los textos tempranos, nos encontramos con la refutación a la idea, según la cual, el ser tiene una significación absoluta en alguno de sus múltiples sentidos, y que, por lo tanto, no puede ser tratado a la manera de un género, de modo que no habría ninguna ciencia que desarrollar partiendo de esa base equivocada. Podríamos hablar de contradicción solo si la ciencia del ser en cuanto ser fuese la misma ciencia que es negada en los textos tempranos:

Si lo entendemos en el *Organon* como sosteniendo que hay ciencia del ser solo si hay un género del ser, y como negando la existencia de la ciencia porque niega la existencia del género, entonces cuando cambie su pensamiento, deberíamos esperar que cambie su idea sobre la ciencia que requiere la existencia de un género del ser. No hay ninguna evidencia de Aristóteles postulando ningún tipo de género en la *Metafísica* (Shields 1999:224).

Lo argumentado por el estagirita, en sus textos tempranos, no entraría en contradicción alguna con lo dicho en *Metafísica* IV. Por lo que explicar esa contradicción como una evolución es, a su vez, un error. Aristóteles en *Metafísica* jamás habla de la ciencia del ser en sentido absoluto, sino de la ciencia del ser *en tanto* ser de múltiples sentidos. Y esa locución “*en tanto*” nos pone delante de un enfoque de investigación radicalmente distinto al negado en los textos tempranos, acerca de una ciencia del ser en sentido absoluto.

Respecto del modo de hacer ciencia que le corresponde a la ontología aristotélica, presentada en el libro IV, no existe ni siquiera una mención en los textos tempranos, menos aún una refutación «su silencio sobre el tema es simplemente silencio» (Ibíd. p. 223).

La cuestión sobre cómo justificar la ciencia del ser en tanto ser se vuelve ahora mucho más acuciante. Ya que si bien hemos podido evitar, al parecer, el problema de la contradicción, no es todavía claro cómo fundar una ciencia del ser en la analogía.

No son pocos los problemas y las preguntas que se derivan del hecho de no poder recibir respuestas definitivas y definitorias del modo en el que la analogía es empleada para reemplazar al género como objeto de una ciencia; pero, lo que sí puede decirse es que, tanto en el género como en la analogía del ser, lo buscado es la unidad de sentido que permita la intelección y la investigación. De modo que la condición necesaria es la unidad, de ahí que el problema más crucial y el núcleo de la investigación de la ciencia del ser es la indagación de su modo de unidad; unidad que «se despliega con dependencia a un núcleo que nos ayuda a discernir el corazón del concepto, a pesar de su no-univocidad» (Shields 1999:39).

Shields establece tres problemas que deberían ser superados para corroborar el carácter de *homonimia núcleo dependiente* de una palabra. El primero es establecer su no-univocidad (Cfr. *Ibíd.* p. 62-64), esto implica la demostración de que los múltiples sentidos que se le adjudican no son absolutamente explicables o reductibles unos a otros; es decir, que, aunque haya solapamiento de sus significaciones, no estén absolutamente implicados unos en otros, ya que de ser así solo estaríamos delante de una sinonimia de género. Establecer la no-univocidad de un término implica: 1) múltiples sentidos, y 2) que entre ellos no haya sinonimia y por tanto no haya un género.

El segundo problema es que habiendo ganado la no-univocidad tenemos el riesgo de perder la asociación de los múltiples sentidos entre sí (Cfr. *Ibíd.* p. 65), lo que nos dejaría con una mera homonimia. Para no perder asociación es necesario develar el núcleo de dependencia al que los múltiples sentidos se ordenan para hacerse inteligibles. El caso de la palabra “sano” es con el que Aristóteles explica esta correlación de dependencia de los múltiples sentidos a uno solo: «“Sano” se dice en todos los casos en relación con la salud –de lo uno porque la conserva, de lo otro porque la produce, de lo otro porque es signo de salud, de lo otro porque ésta se da en ello– ... así también “algo que es” se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación con un único principio» (*Met.* IV, 2, 1003a35ss).

De esta explicación que ofrece Aristóteles acerca de los múltiples sentidos de “sano” Shields retoma la tesis de Cayetano acerca de la relación causal:

La analogía de este tipo [analogía de atribución] puede darse de cuatro formas, de acuerdo a los cuatro géneros de causa... por ejemplo la salud en *Met.* IV se refiere a la causa final, mientras que el ejemplo médico en el mismo lugar refiere a la causa eficiente, la analogía del

ser, también en el mismo lugar, a la causa material, mientras que la analogía del bien, introducida en *EN I*, 7, refiere a la causa formal (*De nominum analogia* 2.9).

De este modo si consideramos que “sano” se dice principalmente de un ser vivo como una persona, entonces las expresiones “práctica sana”, “finanzas sanas”, “complexión sana” o “relación sana” se relacionarían a modo de indicadores, preservadores, motivos o fines de “persona sana”, siendo éste el sentido nuclear por el que los demás se hacen inteligibles. Por lo que el sentido de “persona sana”, aunque sea uno de los múltiples, tiene prioridad en el concepto de “sano”, pero no lo agota. Pero por esa prioridad es posible afianzar la asociación de los múltiples sentidos resolviendo el segundo problema.

El tercer problema para corroborar el carácter núcleo-dependiente de la homonimia de una palabra es distinguir la posición, en este caso de Aristóteles, ante la postura platónica. Es decir, si es posible una ciencia del ser en cuanto ser, ¿por qué no es posible, según los argumentos de los textos tempranos, establecer la ciencia universal del bien que anhelaba Platón?

Este último problema que propone Shields puede responderse con el argumento que él mismo emplea para entender a la negación de la ciencia del ser de los textos tempranos como no relativa a la ciencia del ser presentada en *Met. IV*. La ciencia del bien, presuntamente pretendida por Platón y refutada por Aristóteles, tendría por objeto a un bien en sentido absoluto y unívoco, el cual no puede ser establecido, debido a la naturaleza de múltiples sentidos que tiene, y que queda demostrada con el recurso a la doctrina de las categorías; es decir, deriva de la naturaleza multívoca del ser mismo. Por lo que una ciencia del bien, que tenga a la base la naturaleza de múltiples sentidos, no encontraría argumentos en contra por parte de Aristóteles. Es discutible si al desarrollo de dicha ciencia responden los tratados éticos del estagirita.

Este tercer problema, que menciona Shields, es una manera de deslindarse de la hipótesis de lectura según la cual, la especulación ontológica de Aristóteles, sería una doctrina de la sustancia. Ya que, una idea tal, es equivalente a la pretendida absolutización de dicho principio y, por tanto, una vuelta al platonismo del que el filósofo pretendía deslindarse. Por lo que se demostraría que el planteamiento de la ciencia del ser en *Met. IV*, no

representa una suavización, evolución o, mucho menos, una contradicción de la postura temprana antiplatónica.

Las tres posibilidades interpretativas en torno a la posibilidad de la ciencia del ser – contradicción, evolución o diferencia–, dentro del corpus aristotélico, muestran facetas del pensamiento del estagirita que claramente demuestran la madurez y complejidad en su pensamiento. La ciencia del ser no puede ser desarrollada a partir de meras consideraciones lógicas, pese a que el planteamiento inicial de su posibilidad reside en el *λογος* esto no implica que habría identidad entre la palabra y aquello que señala. Aristóteles no cae en una contradicción con sus principios lógicos sino que atisba por primera vez sus límites.

Pese a que puede afirmarse que el estagirita no dejó nunca de ser un platónico, debido a su compromiso con la íntima relación entre el orden de la palabra y el orden del ser, su originalidad depende, más bien, de una nueva comprensión de dicha relación, basada en privilegiar el modo inmediato en que el ser nos es manifiesto en la experiencia, y cómo es que llevamos a palabra esa experiencia; es en atención a esta estructura de prioridad, puesta en el ser que nos es manifiesto, que el filósofo se entrega a la complejidad de su multiplicidad y atisba ahí el modo fundamental de la unidad, no en su representación en el concepto sino en su presentación en la experiencia. Una nueva comprensión; una nueva ontología.

### **b) Analogía del ser**

Luego de tener un panorama más detallado acerca de las condiciones en que es puesto en marcha el proyecto ontológico de la *Metafísica*, es necesario ver más de cerca la estructura metodológica sobre la que es elaborado dicho proyecto, ya que es esta estructura la que será empleada en la presente investigación acerca de la palabra *realidad*.

Luego de haber establecido el carácter núcleo-dependiente de una palabra, Shields (1999) propone cuatro criterios con los cuales podría entenderse el funcionamiento de esta estructura:

*a* y *b* son homónimamente *F* de modo núcleo-dependiente si y solo si: 1) ellos tienen sus nombres en común; 2) sus definiciones no se superponen por completo; 3) necesariamente, si *a* es la instancia nuclear de la *F*-eidad, entonces el ser de *b* se sitúa en una de las cuatro



relaciones causales al ser *F* de *a* (hipótesis de Cayetano); y 4) el ser *F* de *a* es asimétricamente responsable por la existencia del ser *F* de *b* (p. 124).

El primer y segundo criterios son los principios básicos de este tipo de homonimia: dos –al menos– cosas distintas entre sí que comparten el mismo nombre no por accidente, sino porque sus definiciones se correlacionan, siendo ambas dos sentidos distintos pero correlacionados de la misma palabra. El tercer criterio responde al modo en el que esta correlación tendría que ocurrir. Mientras que el cuarto criterio responde al orden de prioridad con el que –en este tipo de homonimia– están ordenados los múltiples sentidos.

En orden a probar que estos criterios son sostenibles, veamos el caso sobre la *continuidad* y la *sucesión* como propiedades estructurales en campos de significación distintos, pero en correlación de dependencia: el espacio, el movimiento y el tiempo en *Física IV*, 11. La unidad que tienen es denominada “por sucesión”, la cual es una de las formas de la homonimia núcleo-dependiente<sup>18</sup>.

Este argumento tiene por objetivo demostrar la derivación de dependencia que las propiedades de *continuidad* y *sucesión* poseen en el tiempo con respecto al movimiento y, éste a su vez, con respecto al espacio: «El movimiento sigue [ἀκολουθεῖ<sup>19</sup>] a la magnitud (*espacial*)» (*Fis.* 219a11). Por lo que para comprender el sentido que dichas propiedades tienen en un ámbito de significación como el tiempo, es necesario comprender el sentido y funciones estructurales que poseen en el campo que les es propio, este tipo de prioridad es el que Aristóteles describe en *Met.* V, 11, 1018b37-1019a1. Allí se establece que si entre dos objetos uno es *anterior* al otro, entonces sus propiedades también serán anteriores a las propiedades del otro: La línea es anterior a la superficie, por lo que *recto*, como propiedad de la línea, es anterior a *liso*, como propiedad de la superficie. *Continuidad*, por ejemplo, es aplicable tanto al espacio como al movimiento y al tiempo, pero la continuidad espacial tiene prioridad sobre la continuidad en el movimiento o en el tiempo.

---

<sup>18</sup> El propio Aristóteles lo menciona en *Met.* IV, 2, 1005a6-13. Reale (2004) p. 845-846 (nota 31), y Vigo (2006), p. 91-92, lo reiteran.

<sup>19</sup> El verbo ἀκολουθεῖω normalmente se traduce como *seguir*, *ser guiado por*, *ir después de*; pero también puede significar una relación de codependencia como es el caso de la relación estructural entre las nociones de *ser* y *uno* en *Met.* 1003b22-24.

Tanto la continuidad y la sucesión deberían ser comprensibles, de acuerdo con el argumento, solo cuando a la base de la interpretación está la magnitud espacial. La posición relativa que un punto en el espacio posee respecto de otros determina el lugar en el que se encuentra, por lo que en el movimiento debemos entender la misma relatividad respecto de otros puntos de cambio que nos permitan *localizar* la etapa del movimiento en cuestión; sin embargo, en un movimiento locativo lo anterior es fácil de visualizar, y de establecer la relación de analogía entre el movimiento y el espacio en el que el movimiento ocurre, por lo que lo dicho del primero es entendido por referencia al segundo, no así en el caso de un movimiento cualitativo, por ejemplo, en el que, sin haber movimiento locativo, puede ser identificado el proceso del cambio y señalar su evolución de un momento *a* a un momento *b*, y la intermediación entre uno y otro, por lo que distinguirlos nos hace romper la continuidad para hablar de sucesión, y pese a que la referencia al espacio no sea tan nítida como en el movimiento locativo, solo con la base provista por él podemos entender este proceso como *lineal* y de ese modo alcanzar la comprensión interpretativa adecuada de lo que significa la continuidad y la sucesión en el movimiento<sup>20</sup>.

La traslación del sentido que la continuidad y la sucesión poseen en el espacio al movimiento ocurre de modo análogo en el tiempo, ya que el tiempo es: «número del movimiento según el antes y después» (*Fis.* IV, 11, 219b2). Esta definición se complementa con la aclaración sobre qué es el número: «el número [*lo percibimos*] mediante la negación del continuo» (*De Anima*, III, 1, 425a19). En este ámbito de significación del tiempo, la continuidad y la sucesión ya no se presentan directamente por la evolución de procesos locativos o cualitativos en sí mismos, como en el caso del movimiento, sino que dependen de la percepción que tenemos de dichos procesos ya sean internos en la mente o exteriores a ella (Cfr. *Fis.* 218b26ss); sin embargo, la referencia a la línea –como magnitud espacial– es bastante nítida en este caso, y cómo es que a partir de ella hacemos comprensible el sentido y las funciones estructurales que tienen la continuidad y la sucesión en el tiempo, ya que una línea es la manera más común con que nos representamos el transcurrir del tiempo.

---

<sup>20</sup> Un análisis recomendable sobre este tema se encuentra en Vigo (2006), cap. III.

Una vez aclarado el argumento de Aristóteles sobre la analogía de la continuidad y la sucesión, veamos si los criterios ofrecidos por Shields (1999) se cumplen. El primer criterio se cumple ya que en los tres ámbitos de significación la continuidad y la sucesión conservan el mismo nombre. El segundo criterio se cumple ya que las definiciones que pudiéramos elaborar de dichas propiedades en cada ámbito de significación no serían idénticas pero tampoco completamente ajenas, debido a la dependencia que guardan al espacio como su ámbito propio. El cuarto criterio también se cumple, ya que sin la referencia espacial como base de interpretación no habría manera de hacer inteligible dichas propiedades, al menos no de la misma manera en que nos las representamos a partir de esa base, de modo que la “existencia” –que en este caso deberíamos llamar utilización– de dichas propiedades depende del núcleo de interpretación provisto por el espacio.

Según el tercer criterio los ámbitos secundarios o no-nucleares deberían situarse en una de las cuatro causas respecto del ámbito primario o nuclear. Si esto es así la continuidad y la sucesión en el movimiento y en el tiempo tendrían que ser causa material, formal, eficiente o final de sus respectivos en el espacio. La continuidad en el movimiento no es causa de la del espacio en ningún sentido, aunque si bien podríamos ubicar al movimiento locativo como causa final del espacio no parece ser adecuado ni preciso, menos aún con el movimiento cuantitativo o cualitativo. Podría argumentarse que el espacio sea la causa material del movimiento locativo, ya que sin él no podría ocurrir; sin embargo, en el movimiento cualitativo dicho argumento no tendría sentido. Ahora bien, si el tiempo es número del movimiento y del movimiento no se puede predicar relación de causa respecto del espacio, podemos concluir por extensión que tampoco en el caso del tiempo es posible; sin embargo, ¿el movimiento y el tiempo podrían tener una relación causal? Esta pregunta, tan interesante y difícil de contestar con precisión, se convierte en irrelevante una vez establecido que el ámbito propio de significación de la continuidad y de la sucesión es el espacio, y si respecto de él no puede establecerse esa relación entonces el tercer criterio queda en entredicho.

Este criterio funciona en otros casos de homonimia núcleo-dependiente, como “sano”, ejemplo utilizado por el propio Aristóteles para explicar el tipo de homonimia del objeto de la ciencia del ser en *Met.* IV. Pero, aunque este sea el caso, si el criterio pretende describir

el funcionamiento del modelo, como tal debe responder a todos los casos en los que éste se aplica y no solo en algunos. Por lo que debo concluir que la *homonimia núcleo dependiente* no requiere necesariamente de relaciones causales entre los ámbitos de significación no-nucleares y el ámbito nuclear. Aunque pueda ser empleado como un indicador y un buen criterio de análisis en algunos casos, si no funciona en algunos no puede darse por sentado como criterio de aplicación de este tipo de analogía.

Shields (1999) ni siquiera considera que pueda aplicarse a cabalidad a la analogía del ser; sin embargo, sus motivos preceden a los criterios de funcionamiento de la homonimia núcleo-dependiente, ya que él considera que «Aristóteles no solo falló al establecer la no-univocidad en el caso del ser sino que él no pudo establecerla» (p. 261). Ya que, de acuerdo con él, «los seres son siempre sinonímicamente seres» (Ibíd.). Esta conclusión a la que llega se debe a que Shields ha partido de un presupuesto según el cual *el ser* equivale a la *existencia* por lo que todos los predicados existenciales, sin importar su ámbito de aplicación refieren sinonímicamente a la existencia: «En cuanto a la *existencia* en las afirmaciones de existencia a través de todas las categorías será sinónimo, sin importar qué relación de dependencia óptica posea entre los miembros de las distintas categorías» (Ibíd. p 266). Por lo que su conclusión de que la homonimia del ser no es correcta, se reduce a la idea de que el ser significa siempre y bajo cualquier circunstancia existir.

Dicha identificación es en sí misma problemática y errónea, implica abandonar el presupuesto mismo de la *Metafísica*, según el cual, no es posible afirmar al ser de modo absoluto, cosa que se hace al equipararlo siempre a predicado existencial; ni siquiera se cuestiona el autor sobre la validez de dicha equivalencia. El ser no es para el estagirita existir, sino aquello concreto que se presenta en la experiencia, incluido el pensamiento mismo al ser objeto de experiencia en la contemplación. El ser de la *Metafísica* no es, de modo absoluto, ninguna cosa, sino todo aquello que, a través del *logos*, se nos presenta, dando lugar a la experiencia y, ulteriormente, a toda proposición y conocimiento posible; el ser es presencia de la cual tenemos experiencia.

### c) La multiplicidad del ser

Sobre cuáles son los múltiples sentidos del ser descritos en la *Metafísica* ha habido, a su vez, múltiples discusiones y posturas. El texto principal en que se enlistan los múltiples sentidos del ser es:

Pero puesto que “lo que es”, sin más precisiones, se dice en muchos sentidos: en primer lugar, está lo que *es* accidentalmente [κατὰ συμβεβηκός]; en segundo lugar, lo que *es* en el sentido de “es verdadero” [ὡς ἀληθές] y lo que *no es* en el sentido de “es falso” [ὡς ψεῦδος]; además, están las figuras de la predicación [κατηγορίας] (por ejemplo, qué [es], de qué cualidad, de qué cantidad, dónde, cuándo [es], y cualquier otra cosa que signifique de este modo), y aún, además de todos estos [sentidos], lo que *es* en potencia y en acto [δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ] (*Met.* VI, 2, 1026a33- b 1).

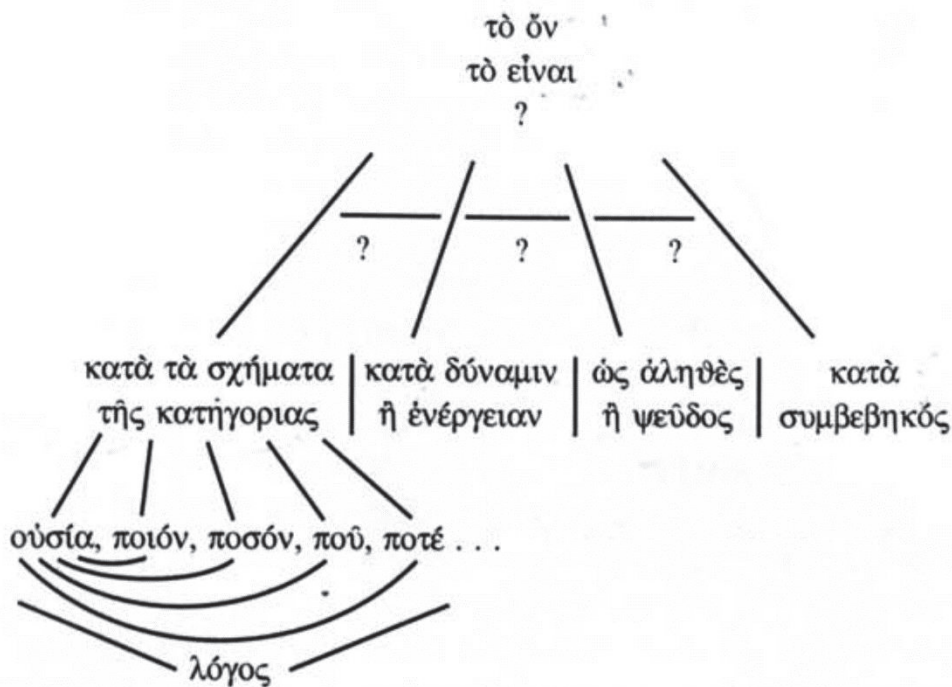
Brentano (2007) extrae de este fragmento los cuatro que constituyen la multiplicidad de sentidos del ser. Existen otras posturas respecto del número de estos sentidos, Aubenque (1987) considera que el ser en cuanto verdadero o falso no debería considerarse como un sentido del ser empleando como argumento principal el fragmento: «La falsedad y la verdad no se dan, pues, en las cosas (como si lo bueno fuera verdadero y lo malo, inmediatamente falso) sino en el pensamiento, y tratándose de las cosas simples y del qué-es, ni siquiera en el pensamiento» (*Met.* VI, 4, 1027b25-27).

De aquí se suele argumentar un carácter eminentemente lógico en el sentido del ser como verdad o falsedad. Heidegger (2007) argumenta sobre la verdad como eminentemente ontológica, dice: «En el capítulo final del noveno libro de la *Metafísica*, en el que el pensar aristotélico sobre el ser del ente alcanza su altura cumbre, la desocultación es el rasgo fundamental y soberano del ente» (p. 295). En línea con lo dicho en § 9 de *The essence of human freedom*, donde discute en extenso la pertenencia del ser en tanto verdad o falsedad a la *Metafísica* en contra de Jaeger, principalmente, allí concluye: «El κυριώτατα no será sacudido: permanece firme, anunciando la intención de Aristóteles no solo de tratar el ser-verdad dentro de su *Metafísica*, sino de interpretarlo como el más propio modo de ser, y concluir su tratado sobre el ser propio de esta manera» (Heidegger 2002:61). La verdad, si ha de ser incluida en la ontología, no será en tanto propiedad lógica de los juicios, sino como un modo en el que el ser es en su manifestabilidad: «lo que es en el sentido más

fundamental [κυριώτατα], verdadero o falso, tiene lugar en las cosas» (*Met.* IX, 10, 1051a35), de modo semejante aclara Aristóteles cómo el ser en tanto acto y potencia no pertenecen a la ontología en su carácter físico sino porque la trascienden: «La potencia y el acto van más allá de sus significados relacionados exclusivamente con el movimiento» (*Met.* IX, 1, 1046a1-2).

Por la complejidad del proyecto ontológico aristotélico se han diseñado en torno a estos fragmentos distintas listas de los múltiples sentidos del ser tratados en la *Metafísica*; sin embargo los listados en el libro VI son los más aceptados, Brentano (2007) los enlista del siguiente modo: 1) El ser en tanto accidente; 2) el ser en tanto verdad; 3) el ser en tanto potencia y acto; 4) El ser en tanto las categorías.

Heidegger (1997:14), siguiendo a Brentano, los esquematiza del siguiente modo:



Sitúa en la parte superior al ser desplegado en sus cuatro sentidos, y debajo de las categorías sitúa al *λόγος*, insinuando de este modo su hipótesis de lectura según la cual habría dos registros de la analogía del ser: uno amplio desplegándose en los cuatro sentidos y otro estrecho concerniente solo a las categorías. Podría parecer paradójica esta ubicación

del λόγος, ya que desde el comienzo en el libro IV se deja claro que el objeto de la ciencia del ser es: «Τὸ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς» “El ser *se dice* en muchos sentidos” (*Met.* IV, 2, 1003a33), por lo que el λόγος es la base sobre la que se establece el objeto múltiple de esta ciencia, pero no él por sí mismo sino en tanto que nos *reúne* (sentido principal del verbo λέγω) con algo distinto de él, pero que solo a través suyo se nos es dado; sin embargo, en las categorías su despliegue puede ser dado en referencia a sí mismo, y es por ello que ubicarlo ahí no implica perder de vista que está a la base de la totalidad del proyecto ontológico del estagirita.

Aristóteles considera que la unidad en esta multiplicidad es dada por la primera de las categorías, la sustancia: «Pero “primero” se dice en muchos sentidos. Pues bien, en todos ellos es primera la *sustancia* [οὐσία]» (*Met.* VII, 1, 1028a32). Aristóteles trata en dos textos acerca de los distintos modos en que puede entenderse *prioridad*<sup>21</sup>, ya que tampoco este término está exento de la equívocidad propia del lenguaje. En *Categorías* 12 y en *Metafísica* V, 11 expone listas de los múltiples sentidos en que puede decirse que algo es *prioritario* (anterior; πρότερον). Sin embargo, las líneas generales del tratamiento en uno y otro texto ponen de manifiesto al menos dos órdenes de sentido principales en que algo puede ser considerado prioritario. En *Categorías* se muestran relaciones de *prioridad lógico-semánticas* mientras que en *Metafísica*, más bien, relaciones de *prioridad ontológica* del tipo el fundamento – lo fundado; la causa – el efecto; etc. (Cfr. Vigo 2006:30 ss).

A su vez, en esos órdenes, prioridad tiene dos esquemas básicos de aplicación: *prioridad absoluta* y *prioridad relativa*<sup>22</sup>. La primera ocurre cuando los *elementos en unidad* a los que se dirige la interpretación solo pueden ser esclarecidos y auténticamente tematizados en torno a uno de ellos, incluso aunque el modo de apropiación interpretativa sea cambiado. Si la unidad de los elementos solo puede ser articulada en torno a uno, su prioridad en la interpretación de dicha unidad se dice *absoluta*. Si por el contrario al cambiar el modo de

---

<sup>21</sup> Estudios pormenorizados acerca de la prioridad en Aristóteles pueden encontrarse en Vigo (2006) Cap. I; II y XIII.

<sup>22</sup> Vigo (2006) denomina πρότερον- ὕστερον a las relaciones de prioridad que pueden ser invertidas dependiendo del ámbito de aplicación. Mientras que denomina πρότερον- πρότερον a las relaciones de prioridad que no pueden ser invertidas.



apropiación interpretativa la unidad se ve trastocada y la prioridad cambia a otro de los elementos, la prioridad se dice *relativa*.

En la obra de Aristóteles podemos encontrar tres ejemplos claros de aplicación de prioridad absoluta, a saber: 1) la relación entre acto y potencia; 2) entre lo perfecto y lo imperfecto y 3) entre sustancia y accidentes. En los tres casos la relación no cambia entre los elementos cuando pasamos de un sentido a otro de prioridad, sino solo se amplía y se confirma.

Veamos el caso de la relación entre acto y potencia, el cual aparece en *Metafísica IX*, 8.

En ese capítulo Aristóteles recurre a tres sentidos de prioridad para demostrar «Que el acto es, ciertamente, anterior a la potencia y a todo principio de cambio...» (1051a2-3). Los sentidos de prioridad son: 1) en cuanto a la *noción* (λόγῳ) 2) en cuanto al *tiempo* (χρόνῳ) y 3) en cuanto a la *entidad* (οὐσίᾳ).

En cuanto a la *noción*, el estagirita explica que el acto es anterior a la potencia, porque es necesario que sepamos qué es el acto hacia el cual se dirige la potencia para que entonces podamos conocerla (Cfr. 1049b12 ss).

En cuanto al *tiempo*, Vigo (2006) señala que solo se puede atribuir prioridad al acto con la excepción de que en el individuo la potencia es anterior en el tiempo al acto; sin embargo esta “restricción” se diluye con el propio argumento de Aristóteles cuando dice: «... lo que es en acto se genera siempre de lo que es en potencia por la acción de algo que es en acto» (1049b24-25). La restricción sí es legítimamente aplicable pero sólo en el ámbito discreto del ente móvil, en el ámbito general este argumento no funciona, ya que incluso los entes eternos o el primer motor visto en sentido individual escapan.

En cuanto a la *entidad*, se subdivide en dos sentidos más: 1) de la *forma* (εἶδος) como *fin* (τέλος) y 2) de lo *eterno* (ἄδιος) ante lo *corruptible* (φθαρτός). Sobre 1) Aristóteles ofrece el argumento de la vista en los animales, en donde la potencia (capacidad) de ver está en función del acto de ver y no al revés (como si viendo<sup>23</sup> se alcanzara la capacidad de ver). Si invertimos la prioridad de los elementos se pierde la unidad y el sentido en la interpretación. Sobre 2) dice: «nada que es en potencia es eterno» (1050b6) pues lo que es

---

<sup>23</sup> En todo caso, si hubiera un acto perceptivo previo con el que se alcanzara ulteriormente la capacidad de ver, este acto previo no podría denominarse como acto de ver, por lo que el fin del acto no puede ser la potencia.



en potencia podría no ser y solo puede llegar a ser por la acción de otra cosa, por lo que es necesario que antes que lo que es movido según la potencia exista algo que solo sea movido y motor según el acto, pues el principio del movimiento estaría eternamente en ese algo y se realizaría eternamente desde ese algo.

En cuanto a la *prioridad relativa* un ejemplo es el de lo cognoscible *para nosotros* (πρὸς ἡμᾶς) y lo cognoscible *en sentido absoluto* (ἀπλῶς) (Cfr. *Met.* I, 8, 989a15-18; *Met.* VII, 4, 1029b3-12). Tal como explica Vigo (2006:36-37) siguiendo a Wieland, el conocimiento *para nosotros* no debe entenderse como un orden *subjetivo* frente a un orden *objetivo*, sino más bien entre dos órdenes de nuestro propio conocimiento donde el más inmediato se centra en lo particular y en lo sensible, mientras que el conocimiento mediado, estructurado o guiado por lo conceptos se centra en lo universal y en lo no sensible. Por lo que el color rojo de una mesa, por ejemplo, puede ser prioritario si nos referimos al conocimiento inmediato, y sería lo último si nos referimos al conocimiento por conceptos.

La sustancia en el proyecto ontológico aristotélico posee prioridad absoluta respecto de los demás sentidos y categorías. Tanto en el orden lógico como en el ontológico, a partir de la sustancia obtenemos una base con la que se hace inteligible el ser. El ser de la sustancia, como aquello que es por sí, manifiesto desde sí, que actúa desde sí y que nos es cognoscible a través del λόγος; la sustancia es lo que permite la inteligibilidad del ser como unidad compleja. Cabe mencionar que la prioridad de la sustancia, no desarticula la complejidad de la unidad múltiple del ser, dicho de otro modo: el ser no es sustancia de un modo absoluto. Afirmar esto, como la tesis de Jaeger, pierde de vista el logro y originalidad de la ontología aristotélica: la unidad múltiple lograda en la analogía. La sustancia provee la base desde la cual hacer comprensible el corazón de la experiencia humana que se nombra como ser; la sustancia no es el ser, sino el camino que nos permite la comprensión de su multiplicidad intrínseca.

La analogía no es la solución al problema ontológico, sino el esquema mediante el cual podemos enfrentarnos a su complejidad; la analogía es el planteamiento, el núcleo y la más intrincada aporía de la ontología. Sus elementos fundamentales son la multiplicidad y la unidad. La multiplicidad se logra mediante la observación de la incapacidad semántica de definición absoluta, es decir la demostración de la homonimia. La unidad se logra mediante

el establecimiento de un esquema de prioridad, que nos permite comprender la estructura de sentido mediante la cual se nos es dada la experiencia múltiple como una; refiriendo la multiplicidad a la unidad provista por el corazón de la palabra.

#### **d) Hermenéutica analógica**

El marco metodológico que he presentado podría denominarse *hermenéutica analógica*, debido a que la *hermenéutica* es el método y la *analogía* la herramienta específica; sin embargo, el nombre “hermenéutica analógica” corresponde a la propuesta filosófica de Mauricio Beuchot. Él ya ha planteado en diversos trabajos el problema de la *realidad*. No pretendo reproducir aquí todos sus argumentos al respecto, me interesa aclarar que aunque el trabajo del coahuilense es inspiración directa, esta investigación no es una continuación ni una reproducción de sus ideas.

Explicaré la estrategia general de la *hermenéutica analógica* de Beuchot y el modo específico en que ha sido aplicada al problema de la palabra *realidad*, como una manera de señalar un camino que deliberadamente he decidido no seguir en este trabajo. La principal razón para ensayar un camino diferente es la convicción de que la potencia de las ideas del mexicano no está supeditada a sus textos, sino que son capaces de producir nuevas reflexiones; de algún modo me apropio del *dictum*: “por encima de la realidad está la posibilidad”.

Para lograr lo anterior mostraré que la estrategia de la *hermenéutica analógica* puede ser explicada en términos generales por la estructura teórico-práctica señalada por Aristóteles en *Met.* IX, 2; de acuerdo con la cual el *logos* es comprensión de una cosa y su contrario, dicho esquema no es exclusivamente *teórico* sino también, y quizá principalmente, *práctico*. Si lo anterior es cierto y la *hermenéutica analógica* (HA) de Beuchot puede entenderse en términos generales como la aplicación y radicalización del *logos* aristotélico, entonces eso me permitiría establecer con claridad el punto de disociación con esta estrategia argumentativa para redirigir el problema de la *realidad* no desde éste sino desde el esquema de la *homonimia núcleo dependiente*.

La diferencia fundamental entre los esquemas antes mencionados es que para ejecutar el conocimiento del *logos* de una cosa y su contrario es necesario asumir una conexión

significativa directa entre el *logos* y la *cosa* (lo que ocurre con la mayoría de las palabras); dicha conexión no es posible en el caso específico de un homónimo. Por lo que la *homonimia núcleo dependiente* sería un esquema sustituto aplicable para el conocimiento respecto de palabras homónimas, cuyo significado no pueda establecerse respecto de una única cosa.

Puesto que sostengo que la palabra *realidad* es un homónimo, considero que la estrategia aplicada por el mexicano no es adecuada para plantear el problema que supone la homonimia de la realidad.

### i. El *logos* como comprensión de contrarios

En Met. IX, 2, Aristóteles explica cómo las potencias que pertenecen a la *parte racional del alma* producen ellas mismas ambos contrarios, a diferencia de las potencias *irracionales* que solo producen uno de los contrarios. De las potencias racionales se propone el ejemplo de la medicina, es decir, la capacidad de alguien de sanar, la cual es capaz tanto de producir salud como enfermedad; mientras que una potencia irracional, como la capacidad para calentar, solo puede producir calor.

Esta diferencia entre potencias es explicada por Aristóteles del siguiente modo:

La causa de ello es que la ciencia es conocimiento racional y, a su vez, el conocimiento racional da a conocer la cosa y su privación, si bien no de la misma manera, pues en cierto modo se ocupa de aquella y de ésta, pero en cierto modo se ocupa, más bien, de la cosa misma (Met. IX, 2, 1046b7-10).

En la traducción se ha optado por traducir *λόγος* como “conocimiento racional” por lo que en español podría parecer un tanto redundante decir “la ciencia es conocimiento racional”, parecería que se trata de una afirmación tautológica. Sin embargo, es más sugerente cuando tenemos en cuenta que un párrafo antes se nos dijo que *λόγος* está en una parte del alma: «...en la parte racional [ἐν τῷ λόγον ἔχοντι] del alma...» (1046b1), siendo más literales con el griego podríamos traducir “la parte del alma que posee *logos*”. Este detalle de la *posesión* del *logos* pasa desapercibido en la traducción e induce a pensar que *logos* es una parte del alma, imprecisión que a su vez induce a pensar que un tipo específico de *logos* como lo es la ciencia sea, también, parte del alma. Es importante señalar que en el contexto de este

capítulo esas interpretaciones no pueden derivarse del propio texto, debido a la explicitación de la relación entre alma y *logos*. Por lo que cuando Aristóteles dice “la ciencia es *logos* [conocimiento racional]” no estaría hablando de la ciencia como una *parte del alma* sino de algo que es *poseído* o *adquirido* por el alma.

Pues bien, este *logos* que adquiere el alma, denominado *ciencia*, “... da a conocer una cosa y su contrario”. Aristóteles no nos ofrece en este capítulo mayores detalles de cómo entender qué es *lo contrario* de algo. Heidegger (1997) considera que *lo contrario* de algo es aquello que es puesto de lado cuando se establecen los límites de lo que algo es, de manera que lo contrario es *lo que ese algo no es*. Makin (2006) considera más bien que *lo contrario* es la ausencia o la privación de algo. Heidegger además, aclara que la formulación aristotélica de *forma* implica de antemano la noción de *contrario*, ya que si *forma* implica la *determinación* de lo que algo es lo contrario sería lo *no determinado* por esa forma, la *materia prima* sería un concepto de pura *indeterminación* (ἄπειρον) que además sería el *contrario* absoluto respecto de lo cual algo es *determinado*.

De acuerdo con el ejemplo que aparece en Met, IX, 2. ¿qué es lo contrario a la salud que un médico es capaz de producir? Si seguimos la indicación que nos sugiere Heidegger lo contrario de salud es todo aquello que no sea parte de la definición o determinación de salud. De manera que es necesario que tengamos una delimitación precisa de la definición de salud para que todo aquello que no esté dentro pueda ser identificado como contrario. Si no tenemos una definición clara y precisa de qué es salud tampoco podría haber una comprensión clara y precisa de qué no es salud, y, por tanto, no habría modo de distinguir lo uno de lo otro. Lo contrario a la salud sería todo aquello que escape a la definición que tengamos de salud, por lo que el conocimiento que un médico tiene acerca de la salud le permite identificarla y, en consecuencia, también a todo aquello que no entre en su definición.

Quiero hacer énfasis en la necesidad de una definición clara para que el *logos* efectivamente pueda otorgarnos una comprensión clara y precisa de ambos contrarios. Solo de ese modo la comprensión de contrarios puede operar, a partir de la *determinación formal* que proporciona la *definición*. Sin esos límites provistos por la definición, la comprensión de contrarios simplemente resulta imposible.

Es necesario tener una clara referencia de aquello que la cosa es, lo cual implica una precisa distinción respecto de lo que no es, de modo que el *logos* estaría dirigido a una cosa desde una *percepción y comprensión* precisa respecto de lo que es así como de lo que no es. Por lo que la percepción y la comprensión de algo implica en simultáneo la percepción y comprensión de lo que ese algo no es. Lo anterior podría incluso ser utilizado como un criterio para establecer qué tan buena es la comprensión respecto de algo; por ejemplo, un médico tendrá una comprensión mucho más amplia y profunda de la salud en la medida que conozca también las causas y los procesos de la enfermedad, de modo que sea capaz de actuar para recuperar y producir salud o para conservarla. Si un médico no tiene una comprensión clara de las causas y procesos de la enfermedad será incapaz de preservar la salud.

Una capacidad, como la medicina, basada en un *logos* amplio y preciso sobre la salud implica, a su vez, una comprensión amplia y precisa sobre las causas y procesos de la enfermedad y en esa medida será capaz de producir, con fundamento en ese *logos*, en esa ciencia, tanto lo uno como lo otro.

Pero ¿es posible una ciencia que proporcione una comprensión amplia y precisa sobre la cosa pero no sobre su contrario? Por ejemplo, según Makin, el *logos* en este capítulo, entendido como algo externo al alma, puede ser entendido como un tratado o una compilación de conocimiento sobre algo, tal como los libros de medicina. Si asumimos que dicho *logos* proporciona conocimiento sobre la salud y su contrario (la enfermedad), tal como se dice en Met. IX, 2, la consecuencia es que de un tratado de medicina podemos adquirir la habilidad tanto para sanar como para herir. Pero, ¿podría conocer un médico las causas y los procesos para sanar sin conocer las causas y los procesos para herir?

En principio si el *logos* que ha adquirido el médico es genuino tendría que *dar a conocer* la cosa y su contrario. Pero si un *pseudomédico* conoce algún procedimiento para sanar sin tener una comprensión clara de las causas que producen esa sanación podría llegar a aplicar ese procedimiento de manera inadecuada y herir en lugar de sanar. Podríamos decir que el *pseudologos* del *pseudomédico* no le otorga la capacidad para herir y para sanar, ni él ni el *pseudologos* podrían ser considerados como causa de la herida o sanación que ocurra, más bien la causa serían las condiciones en que la acción negligente fue aplicada. En

consecuencia podemos considerar que el conocimiento de las causas y los procesos por los que un procedimiento médico sana o hiere es el *logos* que permite que la habilidad procedimental de la medicina sea aplicada para producir uno de los contrarios. Es por ello que la ciencia consiste en el conocimiento de las causas y principios generales y no solo del dominio de los procedimientos específicos mediante los cuales se aplica dicho conocimiento.

Por ejemplo, la ciencia médica actual podría ser comparada con otras prácticas como la sanación religiosa (que se practica en diferentes religiones, creencias y culturas). El criterio ofrecido en *Metafisica* para determinar cuál es un *logos* que da a conocer más de la cosa es qué tanto capacita para producir ambos contrarios. Esta idea implica considerar que comprender las causas y los procesos mediante los cuales podemos producir la mayor cantidad de daño a la salud es constitutivo de la ciencia médica. Dificilmente podríamos desarrollar técnicas precisas para dañar a alguien a partir del conocimiento religioso para sanar. Y si eso es cierto, tenemos que concluir que debido a que este *logos* no nos da a conocer el contrario de aquello a lo que está dirigido, entonces su comprensión de la cosa no es ni amplia ni precisa, y probablemente tampoco sea genuina, de modo que tendríamos un *pseudologos*.

El *logos* se mide entonces en su capacidad de otorgar a alguien una comprensión de una cosa y su contrario, es por ello que entre *logos* y *cosa* no hay ni puede haber *identidad*. De ahí que el criterio derivado de este planteamiento para determinar la “calidad” de un *logos* sea su grado de adecuación con la cosa. Siguiendo el criterio de IX, 2 esta adecuación con la cosa puede ser medida respecto de la capacidad que otorga a un agente para producir su contrario.

De acuerdo con lo anterior, una persona que produce algo sin una comprensión amplia y precisa de las causas y principios de ese algo que lo habiliten también a la producción de su contrario es indistinguible de la casualidad. Si bien, podemos establecer una escala de comprensión desde una vaga y tosca hasta una amplia y precisa, en el extremo de la no comprensión de algo y su contrario la producción de ese algo no tiene su causa en el agente sino en las condiciones en que se produce. En este sentido sanar no te hace médico, es decir, no implica de suyo la posesión del *logos* necesario para comprender la salud y su

contrario. Según el argumento aristotélico, lo que te hace médico es una capacidad, para producir salud o su contrario, que tiene por fundamento un *logos* que comprende tanto a la salud como su contrario.

La comprensión de contrarios es un criterio central en el contexto de *Met.* IX, 2 para definir una habilidad que esté dirigida a ambos contrarios y de ese modo distinguirla de las habilidades que están dirigidas tan solo a uno de los contrarios. Una habilidad dirigida a ambos contrarios tiene por fundamento una *comprensión* (un *logos*) de ambos contrarios, mientras que una habilidad dirigida a solo uno de los contrarios no tiene ese fundamento. Por ello las habilidades bidireccionales son exclusivas de los agentes que pueden poseer *logos*, que pueden comprender. Esto es equivalente a decir que una ciencia que otorgue a un agente una comprensión mayor de una cosa y su contrario será preferible que una que otorgue una comprensión peor o de solo uno de los contrarios.

Por lo anterior, un tratado de medicina, por ejemplo, que dé cuenta de las condiciones de salud y no dé cuenta de su contrario, es decir, de las causas y los principios de la enfermedad no será preferible a uno que sí dé cuenta de la enfermedad, puesto que eso permite una comprensión más precisa de los límites que definen a la salud y sus condiciones.

Heidegger (1997) insiste en que *logos* no debe ser restringido a una noción meramente *lógica* o *racional*, como algo meramente *especulativo*. Más bien, *logos* debe ser entendido como un modo en que el ser humano dirige su *intención* tanto *especulativa* como *práctica*. Aunque Aristóteles indica en *Met.* IX, 2 que el *logos* posibilita a un agente el desarrollo de una capacidad bidireccional (la producción de una cosa y su contrario) la posibilidad de entender al *logos* como *conocimiento racional explícito* (esta idea la sugiere Makin al decir que *logos* podría ser la compilación de conocimiento explícito en un tratado) implicaría que un agente que no posea explícitamente los conocimientos de las causas y los principios de algo no podría desarrollar habilidades bidireccionales. El problema está en que ese conocimiento no tiene por qué ser explícito, podría ser implícito o tácito, de modo que aunque el agente no pudiera explicitar su conocimiento “práctico” sobre algo ese conocimiento no sería menos racional y le capacitaría en igual o mayor medida para producir una cosa o su contrario.

Lo anterior puede ejemplificarse con actividades como el ajedrez, ya que algunos jugadores desarrollan la capacidad de percibir jugadas como mejores o peores sin ser capaces de explicar por qué. En ese caso el *logos* que les permite producir un ataque o una defensa no es explícito, se trata de una percepción antepredicativa que por la familiaridad con el juego les permite operar con buenos resultados. De este modo podríamos entender que *logos* no necesariamente refiere a *conocimiento especulativo explícito*, sino que implica también un *conocimiento práctico tácito*. El *logos* atraviesa la vida humana sin restringirse a un único ámbito de aplicación. Aristóteles mismo señala esta amplitud del *logos* en *De anima*, III, 9: «la parte sensitiva [del alma] a la que no resultaría fácil caracterizar ni como racional [λόγον ἔχον] ni como irracional [ἄλογον]» (432a30ss).

## ii. *Logos* y Hermenéutica Analógica

La *hermenéutica analógica* de Beuchot puede ser entendida como aplicación de una estrategia crítica de diversos problemas filosóficos alineada con el criterio de *comprensión de contrarios* expuesto en *Metafísica*. Es por ello que la estrategia del coahuilense suele consistir en demostrar que entre dos teorías aparentemente contrarias se esconde frecuentemente una comprensión de contrarios, por lo que es necesario conciliar la *contrariedad* de las teorías en una *mediación analógica* que permita comprender los alcances de dichas teorías dentro de una sola.

El argumento en términos generales suele estructurarse del siguiente modo: 1) hay dos teorías contrarias sobre algo 2) ese algo puede ser explicado directamente o desde la comprensión de su contrario 3) si ambas teorías muestran genuinamente ese algo o su contrario entonces pueden ser unificadas en una sola teoría 4) una mediación analógica puede preservar la comprensión de ambos contrarios que son explicables a partir de ambas teorías. El resultado es una teoría *mediadora* que resuelve la contrariedad entre las teorías desde una misma comprensión de contrarios.

Cabe aclarar que lo anterior es una manera bastante tosca de entender el proceder de la hermenéutica analógica. Pero se alinea con el criterio de que la comprensión de contrarios puede ser lograda mediante la conciliación analógica entre dos teorías aparentemente contrarias.



En el *Tratado de Hermenéutica Analógica* (2015) se puede apreciar esta estrategia desde el principio. El problema hermenéutico se plantea desde dos teorías generales y contrarias (extremas señala Beuchot): 1) la univocista 2) la equivocista. En el tratamiento que se da para explicar cada una de las teorías hermenéuticas se insiste tanto en las limitaciones como las ventajas que tiene cada una tomada por sí sola. Por lo que el argumento del mexicano sobre la posibilidad de una teoría mediadora consistiría en la unificación a través de un modelo analógico que conserve las ventajas y elimine las limitaciones de las teorías en conflicto:

Por eso la lucha aquí, en este modelo, es evitar que se vaya más a lo equívoco, pugnar por alcanzar lo más que se pueda la univocidad; resistir al vértigo de lanzarse a la turbulencia e incontenible corriente de la equivocidad; sujetar el sentido y tensionarlo lo más posible hacia lo unívoco, que él por sí solo se encarga de tirar hacia lo equívoco (p. 52).

Como se puede ver, en esta explicación del modelo interpretativo de la *hermenéutica analógica* (HA), no está planteando renunciar a la referencia provista por las teorías precedentes, antes bien, considera necesario tener claridad sobre estas posturas extremas. Por lo que la teoría de la HA no implica un abandono o superación absoluta de las teorías precedentes sino que requiere de ellas (como referencia) para elaborar el esquema analógico.

Lo que quiero señalar es que para Beuchot ambas teorías están describiendo aspectos complementarios del mismo fenómeno, por lo que no son mutuamente excluyentes, y que para poder superar las limitaciones de ambos esquemas es necesario ordenarlos en un esquema de *comprensión de contrarios*.

Por un lado tenemos una interpretación *univocista* (atribuida al *positivismo*, por ejemplo) que pretende, mediante el rigor lógico, producir una única interpretación correcta; y por otro tenemos a una interpretación *equivocista* (atribuida al *romanticismo*, por ejemplo) que pretende que la validez de una interpretación proceda de la *subjetividad* del intérprete, por lo que no sería posible establecer una única interpretación como válida. Beuchot (2015) dice:

Otra vez observamos que los extremos se tocan, pues si la hermenéutica positivista –que en realidad no es hermenéutica– pretende la máxima objetividad, la hermenéutica romántica pretende lograr esa máxima objetividad por medio de la máxima subjetividad, acorde con su

exaltación del yo, del sujeto, y de las facultades más subjetivas —a saber, las sentimentales— del hombre (p. 50).

La expresión “los extremos se tocan” estaría mostrando que de manera tácita el autor está *comprendiendo* ambas teorías como compatibles, ordenándolas en una *comprensión de contrarios*. Finalmente el autor incluye de manera explícita en una especie de definición del modelo de interpretación analógico a ambas teorías hermenéuticas: «En cambio en la analógica se dice que hay un sentido relativamente igual (*secundum quid idem*) pero que es predominante y propiamente diverso (*simpliciter diversum*) para los signos o textos que lo comparten» (ibíd. p. 51).

*Relativamente igual* (hermenéutica univocista) y *propiamente diverso* (hermenéutica equivocista). Como dije, lo que me interesa señalar es la presencia, en todo el argumento del mexicano, del criterio de *comprensión de contrarios*. En este contexto el *logos* hermenéutico que permitiría a un agente producir una interpretación *correcta* o *incorrecta* —solo alguien hábil podría producir deliberadamente una interpretación falsa o engañosa— sería justamente la comprensión de ambos contrarios. Tanto la *corrección rigurosa* de una interpretación que tiende a la *descripción objetiva* de algo como la *libertad subjetiva* de una interpretación que tiende a la *descripción subjetiva* de algo.

Siguiendo el argumento de *Metafísica*, un intérprete con un *logos* (una *comprensión tácita* o *explícita*) de cómo interpretar algo tiene, en consecuencia, una habilidad interpretativa bidireccional que le permite producir deliberadamente una interpretación correcta o incorrecta. Mientras que un intérprete que actúe sin fundamento en un *logos*, es decir, sin una comprensión de los contrarios de la interpretación, no es capaz de utilizar deliberadamente su habilidad interpretativa de manera bidireccional. Interpretará de manera correcta o incorrecta pero la causa de ello no será su habilidad, sino la casual circunstancia. Solo una habilidad fundada en el *logos* produce deliberadamente ambos contrarios.

Por lo anterior afirmo que a la base del argumento de Beuchot, sobre un esquema de interpretación analógico, está presente el criterio del *logos* como *comprensión de contrarios*. El cual, como he señalado, requiere como condición *sine qua non* que el *logos* nos entregue una comprensión de *una cosa* y *su contrario*, en este caso la cosa sería la interpretación correcta y su contrario sería una interpretación incorrecta o engañosa.

### iii. Hermenéutica analógica y realidad

En el caso específico del problema de la realidad, Beuchot (2015) aplica la hermenéutica analógica de manera bastante consistente con la estructura interpretativa propuesta. En primer lugar define el *logos* preliminar de la realidad: «el realismo consiste, en líneas generales, en la *aceptación de que hay una realidad independiente de nuestro pensamiento*» (p. 212).

La idea de la realidad como “independiente de nuestro pensamiento” es uno de los momentos estructurales centrales del pensamiento aristotélico-tomista, el cual ha dado como resultado el sentido de la realidad como *sustancia* -como expondré en el tercer capítulo-. Esto le permite a Beuchot (2015) situar las interpretaciones realistas en posición de contrarios en torno a la *cosa* de la que tienen que dar cuenta, la realidad. Por un lado el *realismo*, que sostiene una «verdad como correspondencia (aristotélica)» y por otro el *antirrealismo* que sostiene una «verdad como *aletheia* (heideggeriana), incluso la verdad como consenso (habermasiana)» (p. 211).

De este modo la pregunta por la realidad es planteada en términos dialécticos, gracias al esquema de *comprensión de contrarios*. A partir del cual le es posible a Beuchot (2015) plantear una teoría analógica mediadora que unifica ambas posturas en una misma comprensión de contrarios, ya que ambas estarían mostrando aspectos legítimos de la misma cosa, la realidad. Ambos fenómenos, tanto el de la *realidad independiente* como el de la *interpretación subjetiva condicionada culturalmente*, describen aspectos que no son incompatibles –según el planteamiento beuchotiano–. Por lo que el *realismo analógico-icónico* debe asumir que ambas herramientas interpretativas son válidas para describir los aspectos o fenómenos que señalan: «trata de aprovechar las lecciones que nos han dado el escepticismo y el criticismo. Sin embargo, no se derrumba en el craso escepticismo ni en un criticismo a ultranza, que conduce al idealismo» (p. 217).

Debo insistir, lo que me interesa señalar es la presencia del criterio de *comprensión de contrarios* presente en todo el argumento. Este criterio solo puede ser elaborado, en el caso del problema de la realidad, si hemos asumido que el *logos* “realidad” (la palabra como signo) está dirigido a *una cosa*, a *un significado*. Si somos capaces de definir esa *cosa* a la que está dirigida la palabra entonces y solo entonces podemos ejecutar el criterio de *comprensión de*

*contrarios*. Beuchot nos ofrece una definición de lo que significa en términos generales la palabra *realidad*: “existencia independiente” (cf. p. 212) y solo después de eso aplica la estrategia hermenéutica.

Es justamente en este punto básico del argumento en el que mi trabajo de investigación se aleja del pensamiento de Beuchot. Esta investigación parte del supuesto de que la palabra *realidad* no tiene un *único* significado sino *múltiples*. Es decir, la hipótesis central de mi trabajo es que la palabra *realidad* es un *homónimo núcleo dependiente*, lo cual quiere decir que ese *logos* no muestra solo *una* cosa sino *muchas*. La *existencia independiente* como momento estructural de la *realidad sustancial* sería uno de esos significados pero no el único –esto lo defenderé en el capítulo tres–, y la idea de un único significado de la palabra *realidad* es fundamental en el argumento de Beuchot.

Beuchot (2015) explica la necesidad de este significado de la palabra suscribiendo el criterio de Pierce: «hay una realidad independiente de nuestro conocimiento, a la cual percibimos, pero también la interpretamos, desde nuestros condicionamientos culturales» (p. 217). Solo si asumimos este significado de la palabra *realidad* podemos situar a las teorías en oposición de contrarios extremos, por un lado los *realistas ingenuos* que defienden radicalmente la existencia independiente de la realidad y por otro lado los *antirrealistas escépticos* que niegan radicalmente la existencia independiente de la realidad. Solo así se abre la posibilidad de mediación analógica propuesta por el mexicano.

Un ejemplo concreto de cómo el criterio del *logos* como comprensión de contrarios no es aplicable al caso de los homónimos está a la base de la propia *Metafísica*. Uno de los grandes problemas que trae consigo el desarrollo de la *ciencia del ser* es que, como ya lo comenté (inciso *a* de este capítulo), es la imposibilidad de una “noción común universal y única” de la palabra *ser*. Esa es la preocupación central de este trabajo respecto de la palabra *realidad*, la imposibilidad de una *noción común universal y única*.

Por lo anterior es que Aristóteles se ve en la necesidad de demostrar en la *Metafísica* la posibilidad de una metodología que no requiera de esta *noción única*. Esta metodología es la *homonimia núcleo dependiente*. La ciencia del ser, en consecuencia, no puede hacer uso del criterio del *logos* como *comprensión de contrarios*. Si eso fuera posible, Aristóteles

habría tenido que ofrecer una definición del ser<sup>24</sup> respecto de la cual pudiéramos distinguir los límites precisos que lo distinguirían de su contrario y esa comprensión precisa entre el ser y su contrario sería justamente la *episteme*, el *logos* o la *ciencia* del ser. Esta estrategia fue refutada en numerosas ocasiones por el propio estagirita.

El problema central que esta investigación plantea puede ser expresado tal que así: la realidad se dice de muchas maneras. Beuchot no considera este problema en su texto y eso le permite avanzar en su argumento mediante la asunción de una *noción común* de la palabra *realidad*; y eso precisamente, como mostraré en el capítulo tres, es el modo de proceder de los autores revisados para esta investigación, lo cual validará mi diagnóstico de que esta multiplicidad de sentidos latente en la palabra *realidad* no ha sido expuesta y tratada a cabalidad.

Para demostrar la homonimia de la palabra *realidad* seguiré los criterios propuestos por Shields (1999): 1) demostrar la no-univocidad del término a través de la imposibilidad de reducir los múltiples sentidos a un solo género; 2) demostrar la asociación de los múltiples sentidos por el solapamiento de sus definiciones y por recurso a un esquema de prioridad – la cual podría ser relativa o absoluta– respecto del sentido nuclear; y 3) demostrar que la prioridad no implica la construcción de un género, lo que implica probar la unidad compleja.

El modo de corroborar la unidad compleja de este esquema de analogía de atribución se lograría mediante los criterios –también de Shields (1999)–, que de algún modo persiguen un movimiento inverso al anterior: 1) nombre común de los múltiples sentidos, 2) definiciones solapadas, y 3) dependencia nuclear de los múltiples sentidos. Omito deliberadamente el criterio de la relación causal –la tesis de Cayetano–, entre los sentidos no-nucleares respecto del sentido nuclear, ya que no es válido en el problema ontológico fundamental y por tanto tampoco para la palabra *realidad* como su símbolo.

---

<sup>24</sup> Hay algunos autores como Jaegger (2014) que consideran que la función de la definición del ser estaría cumplida por la noción de *sustancia*; sin embargo, asumir esto da lugar a que se valide el argumento de Aubenque (1987) –que comenté en el inciso *a* de este capítulo– por esa razón no debe entenderse a la noción de *sustancia* como definición del ser en Aristóteles, en el capítulo tres expongo cómo podría entenderse la noción de *sustancia* para evitar la objeción de Aubenque.

Adoptar este modo de plantear la pregunta, implica de antemano consecuencias importantes. La realidad no es ni significa una única cosa, en una unidad compleja no es posible una definición exacta y exhaustiva; solo sus usos, sus múltiples sentidos, pueden indicarnos el corazón de la palabra y develar la experiencia de la que procede como símbolo.

Los retos del planteamiento de la pregunta por la realidad se reducen al develamiento de su *multiplicidad* de sentidos y su *unidad* compleja. Y por ello el siguiente capítulo se centrará en mostrar la multiplicidad. La cual provisionalmente señalo con las cuatro nociones principales con que ha sido abordado el problema de la realidad: 1) la realidad como *sustancia*. 2) la realidad como *esencia*. 3) la realidad como *fenómeno*. 4) la realidad como *construcción social*. Una vez expuesta esta multiplicidad y develada su unidad, estaríamos preparados para indicar la experiencia de la cual procede la palabra como símbolo.

### Capítulo 3.- La realidad se dice de muchas maneras.

En este capítulo el objetivo principal es mostrar *la multiplicidad de sentidos* en que se dice la palabra *realidad*. Para ello es necesario rastrear el origen de cada uno de los sentidos en que puede ser entendida la palabra y mostrar sus diferencias. Solo con una multiplicidad establecida será posible investigar el *modo de unidad* significativa de la palabra.

Cabe aclarar que esta multiplicidad, esta lista de sentidos en que será investigada la palabra *realidad* no es, ni pretende, ni podría ser exhaustiva. La principal consecuencia de mostrar una multiplicidad de sentidos de una palabra es demostrar la naturaleza compleja de la significatividad del lenguaje humano y de aquello a lo que refiere: la experiencia. Así mismo los autores elegidos son solamente referencias en las que se muestran nítidamente estos múltiples sentidos de la palabra *realidad*.

El primer criterio para establecer la multiplicidad de sentidos de la palabra *realidad* es demostrar la no-univocidad del término. Esto se mostrará una vez indicado cada sentido y se corrobore que no dicen lo mismo. Para ello es importante mostrar cómo se ha configurado cada sentido y cómo es que se han amalgamado en la misma palabra. Cada uno de los sentidos en que se comprende la palabra *realidad* es en el fondo un *uso* dado al término, en el que se buscará la indicación del corazón de la palabra, su núcleo significativo.

Estos distintos usos han dado lugar a tradiciones completas de pensamiento que dependen en general de una comprensión determinada del sentido de la palabra *realidad*. A ello se refiere el término *realismo*, el cual busca mostrar una comprensión especializada arraigada en toda una tradición que configuró la palabra de una manera concreta.

En cada uno de los sentidos que serán señalados, se buscará responder las siguientes preguntas: 1) ¿cuál es el origen histórico y la significatividad específica de este sentido? 2) ¿cómo es que ha llegado a comprenderse cada sentido a través de la palabra *realidad*? 3) ¿qué comprensión tradicional ha usado la palabra en este sentido y con qué consecuencias teóricas?

## 1) *Realidad como sustancia*

### a) *Determinaciones fundamentales de la οὐσία en la Metafísica de Aristóteles*

El concepto de sustancia (οὐσία) alcanzó una configuración teórica culminante en el pensamiento de Aristóteles. Dicha configuración conceptual es expuesta a profundidad en *Metafísica*, en los libros VII y VIII. La investigación desarrollada en estos libros parte de que, en primer lugar, el ser se dice en muchos sentidos (Met, VII, 1, 1028a10), y la οὐσία es el primero (πρῶτον) de esos sentidos (Cf. Ibíd. 14-15); en el texto, esta prioridad de la οὐσία se demuestra con recurso a sus determinaciones fundamentales: ningún otro sentido del ser *es por sí mismo* (καθ' αὐτὸ πεφυκός) (Ibíd. 23), y ningún otro sentido *puede ser separadamente*<sup>25</sup> (χωρίζεσθαι δυνατόν) (Ibíd.).

La investigación especializada ha considerado estos dos momentos claramente disociados por Aristóteles, como uno solo: “la capacidad de existencia separada”<sup>26</sup>. Puede apreciarse en la fórmula anterior un entrelazamiento de las dos determinaciones. El que sea considerada como una sola determinación, no es un problema en sí mismo, ya que de algún modo expresan al ser que es *uno*. Pero el que se trate de dos y no de una determinación fundamental es algo que el propio Aristóteles estudia a fondo en el libro IX, ya que se trata del acto y la potencia en unidad compleja; resulta curioso que esta doble afirmación en el inicio del libro VII haya sido simplemente amalgamada en una sola por la investigación especializada.

Estas dos determinaciones fundamentales de la οὐσία, con las cuales se deduce su *anterioridad o prioridad* ontológica, son puntos de partida de la investigación aristotélica, que no son puestos en cuestión en este tratado. Son asumidos como lo implicado en la

---

<sup>25</sup> Sobre la separación Aubenque (1987) señala: «*Separado* (χωριστός) tiene en Aristóteles dos sentidos, y designa: a) Lo que está separado de la materia (así en el *De anima*, II, 1, 413 a y *passim*, el νοῦς, a diferencia de la ψυχή, se dice que está “separado” del cuerpo); b) Lo que es subsistente por sí y no tiene necesidad de otra cosa para existir; cfr. *Met.*, Δ., 18, 1022 a 35: “δὲ αὐτὸ κε-χωρισμένον καθ' αὐτό”; en este sentido, la “separación” es la propiedad fundamental de la “sustancia”» (p. 39). Aunque atina en señalar el aspecto de la *separación* como constitutivo de la sustancia, Aubenque pasa por alto el estatuto ontológico de esta *separación*, ya que, tal y como señala el propio Aristóteles, se trata de un *poder* y no de una *acción*.

<sup>26</sup> Vigo (2006) desarrolla todo su estudio sobre la prioridad lógica y ontológica de la sustancia sobre esta doble determinación fundamental de la sustancia invocándola como una sola; así mismo, pero con otros fines argumentativos, invocan como una esta expresión Witt (1989); Cleary (1988); Frede (1987); Shields (1999); Aubenque (1987); Marmodoro (2014).



misma expresión οὐσία, por lo que si una οὐσία es nombrada como tal, entonces debe cumplir con dichas determinaciones en orden a efectivamente ser una οὐσία. La investigación ontológica, así planteada, implica de antemano la noción del λόγος en el sentido de *reunión* entre *el enunciado* (dicho por *el enunciante*) y *lo enunciado*. Es por ello que la investigación del libro VII procede desde *el enunciado* para encontrar *aquello enunciado*. Y con eso en mente, estas determinaciones de la οὐσία son encontradas, en primer lugar, en el propio *enunciado* del *ser de algo* (λόγος τῆς οὐσίας), para luego corroborar si el *ser de algo* efectivamente se muestra como el enunciado.

La primera determinación fundamental de la οὐσία con que parte este texto es: «οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ἐστὶν οὔτε καθ' αὐτὸ πεφυκὸς...» (1028a22), traducido al español por Tomás Calvo dice: «Y es que ninguna de estas cosas es (existente) por sí...», y al inglés es traducido por David Bostock del siguiente modo: «*for none of them either is of a nature to be in its own right...*». Tanto Calvo como Bostock coinciden en traducir πεφυκὸς simplemente por el verbo ser. No obstante, este verbo también puede ser entendido o traducido por *engendrar, producir, crear, suscitar*; este verbo indica el cómo algo llega a ser, en el caso de la οὐσία esto es καθ' αὐτὸ: *por sí misma, por su propio derecho*. La οὐσία de algo es aquello en virtud de lo cual *es*; el número, por ejemplo, no puede ser *por sí mismo*—καθ' αὐτὸ—, *por su propio derecho*, sino que *llega a ser* en virtud de lo numerado.

La investigación que se desarrolla de la οὐσία en *Categorías* gira en torno a este aspecto primario y fundamental del λόγος τῆς οὐσίας (1, 1a2), expresado bajo el término ὑποκείμενον, que es traducido como *sujeto*. La οὐσία es el ὑποκείμενον del λόγος acerca de algo, en el sentido de que lo que se predica de algo se hace respecto del *ser propio* de ese algo. El *sujeto lógico*, así entendido, es la indicación de aquello por cuya virtud algo es. De acuerdo con el ejemplo ofrecido por el estagirita, “ser humano” se dice respecto a un individuo concreto cuyo ser no *es* en virtud de *algo más*, sino que *es por sí mismo*, distinto del ser de lo predicado, el cual se *sustenta* en la οὐσία del individuo.

La investigación pone a prueba a distintos candidatos. *La materia* junto con *la forma* y *el compuesto de ambas*, son modos de entender a la οὐσία como *sujeto*. Sobre *la materia* nos dice: «... la materia viene a ser entidad: en efecto, si ella no es entidad, se nos escapa qué otra cosa pueda serlo, ya que si se suprimen todas las demás cosas, no parece que quede

ningún (otro) sustrato» (*Met.* VII, 3, 1029a10-13). Sin embargo, tras un breve análisis concluye: «En efecto, el ser *capaz de existencia separada* -χωριστὸν- y el ser *algo determinado* -τόδε τι ὑπάρχειν- parecen pertenecer en grado sumo a la entidad -οὐσίαν-; por lo cual la forma específica y el compuesto de ambas habría que considerarlos entidad en mayor grado que la materia». Son justamente estas determinaciones fundamentales de la οὐσία las que nos permitirían reconocer en qué consiste el *ser de algo*, la οὐσία *de algo*. El *sustrato* o *sujeto* por el que toda ulterior predicación es posible; en virtud del cual todas las determinaciones que le corresponden *sustentan* su ser.

En la investigación desarrollada en *Metafísica* (VII, 3) este aspecto *predicativo* de la οὐσία como *sujeto* es tomado como un presupuesto necesario pero insuficiente (Cf. 1029a9), indicando que el carácter de la investigación emprendida pretende ir más allá de la mera predicación. Este ir más allá de la predicación, implica que lo que se quiere señalar es *el ser de algo*, que se muestra y viene a la predicación desde *su propio ser*; desde *su ser en acto*; por *su propio derecho*. Refiere a la asunción de que el *ser de algo*, su *presencia*, es sustentada por su propio ser; la *mostración* de ese *ser en acto* no acontece en virtud de algo ajeno al ser de ese algo, surge de *su propio ser*, y en esa medida es entendido fundamentalmente como *ser*. Algo cuya presencia acontece gracias a algo distinto de sí, no es οὐσία; no *es* en sentido propio.

Este carácter primordial de la οὐσία señala la *acción* en virtud de la cual algo es, en el sentido de que el ser del *sujeto individual* de quien se predica es fundamentalmente un *acto de ser*, un *ser en acto*. Este acto de ser es un acto de *su propio ser*. La οὐσία es el *propio acto de ser* en virtud del cual toda ulterior predicación es posible. La noción fundamental de la οὐσία como acto –ἐνέργεια– es desarrollada en el libro IX de la *Metafísica*, ahí mismo se aclara que es tan elemental que no puede ser definida (Cf. 1048a30ss) sino que debe ser captada como *analogía*.

La segunda determinación fundamental de la οὐσία es «...οὔτε χωρίζεσθαι δυνατὸν τῆς οὐσίας» (1028a23). Traducida al español por Tomás Calvo del siguiente modo: «...ni capaz de existir separada de la entidad»; y al inglés por David Bostock del siguiente modo: «...or is capable of being separated from substance». Refiriéndose a las demás categorías como modos en que es predicado el ser, dice que ninguna de ellas *puede ser separadamente* de la

οὐσία. Del acto de ser que le es propio a la οὐσία, se deduce la *impotencia* de las demás categorías de existir por sí mismas. De lo anterior se deduce que el *acto de ser* es, de cierto modo, un *poder ser*. *Poder ser separadamente* es algo propio de la οὐσία precisamente porque su *acto de ser* se sustenta en sí mismo. Esta *separación* de la que *es capaz* la οὐσία es respecto de otra οὐσία, un *sustrato* o *fundamento* anterior, otro *sujeto* respecto del cual no tiene dependencia ontológica<sup>27</sup>, al menos no de la misma manera en que un número depende de lo numerado para *poder ser*.

La noción de *poder* –δύναμις– con relación a la οὐσία es tratada en el Libro IX de la *Metafísica*. Allí se pone de manifiesto su íntima correlación con la noción de *acto* –ἐνέργεια–. Correlación anticipada ya en esta doble razón de por qué la οὐσία es *la primera* entre las categorías. El *poder ser separadamente* de la οὐσία no es algo que deba *ser en acto*; es decir, una οὐσία no necesariamente *es en acto separadamente*, pero toda οὐσία *puede ser separadamente*<sup>28</sup>. No depende ontológicamente de algo más que *sustente* su ser, sino de sí misma y derivado de su propio *acto de ser* también *puede ser separadamente*.

El *ser por sí* y el *poder ser separadamente* son las características fundamentales del sentido *prioritario* del ser, la οὐσία. Con esta doble tesis preliminar, Aristóteles desarrolla su investigación cuya pregunta fundamental es «¿qué es la οὐσία?» (*Met.* VII, 1, 1028b4), pregunta equivalente, tal y como él mismo nos dice, a la pregunta ontológica fundamental «¿qué es el ser?» –τί τὸ ὄν– (Ibíd.). Esta equivalencia entre las dos preguntas es posible debido a que, de entre los múltiples sentidos en que se dice el ser, la οὐσία es primera.

Las determinaciones propias de la οὐσία no constituyen una respuesta a la pregunta ontológica fundamental “¿qué es el ser?”, son su contenido intrínseco, aquello por lo que se está preguntando. Son su articulación propia como λόγος, es por ello que son el presupuesto de investigación. Se investiga si el modo en el que está articulado este λόγος muestra lo que, antes de toda predicación, *comprendemos* de modo inmediato como οὐσία. Por lo que, siguiendo al estagirita, en este λόγος se muestra una comprensión inmediata de la οὐσία

---

<sup>27</sup> Vigo (2006) denomina esta capacidad de la sustancia como *autonomía ontológica*.

<sup>28</sup> En eso consiste básicamente la razón de que Aristóteles asigne al acto una prioridad respecto de la potencia (Cfr. *Met.* IX, 3, 1047a30ss), ya que aunque una semilla sea en sí misma una οὐσία, su poder-ser nos permite comprender su ser más que su acto de ser, y a su vez esa potencia es comprensible solo por su ulterior realización en acto: llegar a ser un árbol.

desplegada en dos momentos constitutivos, uno de *acto: ser por sí*; y otro de *poder: poder ser separadamente*.

Entre los momentos constitutivos del *ser de algo* (οὐσία) no hay composición ni multiplicidad. Para Aristóteles, ambas determinaciones son tan solo lo dicho en la expresión οὐσία. Esta investigación aristotélica intenta esclarecer lo dicho y lo señalado en esta expresión; alcanzar a ver lo que ya está articulado en la expresión antes incluso de ser pronunciada.

El momento constitutivo de *acto de ser por sí*, señalado por Aristóteles, considero que refiere a lo que en adelante denomino como *existencia independiente*. La idea de que algo existe por sí mismo y por su propio derecho. Es la actitud natural hacia las cosas de percibir las como existiendo por sí mismas al margen de que las perciba o no; la asunción trascendental de que *están ahí delante*.

Por su parte el momento constitutivo de *poder*, el *poder ser separadamente*, considero que refiere a lo que en adelante denomino *autonomía ontológica*. Es la idea de que las *propiedades o capacidades* de una cosa derivan de sí misma; sus determinaciones tienen origen en su ser. Es la actitud natural hacia las cosas de concebirlas como *autodeterminadas* en sus posibilidades propias de ser.

Mientras la *existencia independiente* señala la *presencia* de algo, su *estar ahí delante*; la *autonomía ontológica* señala las *propiedades* que derivan de su ser, de sus propias determinaciones. Estos dos momentos estructurales están íntimamente unidos y simultáneamente son dichos en la expresión aristotélica οὐσία.

### **b) La comprensión tomista de la *substantia* y su modo de ser**

Tomás de Aquino asumió las determinaciones fundamentales de la οὐσία y renovó la investigación sobre su sentido en prácticamente toda su obra. Debido a necesidades teóricas propias de su tiempo, logró percibir problemas que las investigaciones ontológicas de la *Metafísica* no abordaron. En ese contexto del pensamiento latino, del que el aquinate es un pensador fundamental, es cuando aparece y se configura la palabra *realidad* y su concepto.

El contexto fundamental de transferencia de sentido de las determinaciones fundamentales de la οὐσία puede apreciarse en dos textos: 1) *De ente et essentia*; y 2) *Sententia libri Metaphysicae liber IV*.

Del primero:

*Et quia illud, per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est hoc quod significatur per diffinitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quiditatis mutatur. Et hoc est quod philosophus frequenter nominat quod quid erat esse, id est hoc per quod aliquid habet esse quid (Cap. 1).*

Traducción<sup>29</sup>: Y ya que aquello, por lo que una cosa se constituye en su propio género o especie, es lo que señalamos con la definición indicando lo que es esa cosa, de aquí que el término esencia sea intercambiable con el de quidad por los filósofos. Esto es lo que el filósofo [Aristóteles] frecuentemente llama *lo que el ser era*. Y es aquello por lo que algo es un *ser algo*.

Y del segundo:

*Quaecumque duo praedicantur de substantia alicuius rei per se et non per accidens, illa sunt idem secundum rem: sed ita se habent unum et ens, quod praedicantur per se et non secundum accidens de substantia cuiuslibet rei. Substantia enim cuiuslibet rei est unum per se et non secundum accidens. Ens ergo et unum significant idem secundum rem (Lib. 4.2.7).*

Traducción: Dos [afirmaciones], cualesquiera, predicadas *de* –como pertenecientes a– la sustancia de una cosa, por sí mismas y no por accidente, son lo mismo cósicamente: por ello, como se ha dicho, lo uno y lo ente se copertenecen, como predicados, por sí mismos y no accidentalmente, de la sustancia de una cosa cualquiera. La sustancia, de una cosa cualquiera, es una, por sí misma y no accidentalmente. Por lo tanto, lo ente y lo uno señalan lo mismo cósicamente.

---

<sup>29</sup> Ambas traducciones de los pasajes de Tomás de Aquino son hechas por mí, la principal razón por la que no utilizo traducciones ya publicadas es por el uso que se le da en ellas a la palabra en español *cosa*, esta palabra traduce del latín *res* y en estas traducciones es usada en momentos en donde el original no tiene la palabra *res*. La palabra *res* interesa especialmente para esta investigación ya que la palabra *realidad*, al menos etimológicamente, es una abstracción del modo de ser de una *res*. Por lo anterior, puse especial atención en traer al español la palabra *cosa* solo cuando el latín pone *res*, así podrá apreciarse de mejor manera cómo el aquinate está pensando y usando el término.

Ambos textos permiten apreciar cómo el aquinate comprendió la investigación ontológica acerca de la οὐσία, traducida como *substantia*. El primer fragmento es una explicación sobre cómo entender propiamente el término *substantia*. Para aclarar esto, en el contexto en el que aparece ese fragmento se nos dice que *substantia* se usa de dos modos: 1) en el sentido de las categorías; y 2) en el sentido de lo verdadero. Ofrece una breve explicación de lo que significan cada uno de estos modos de la *substantia* en la *Metafísica* de Aristóteles, y aclara lo siguiente: «*Sed primo modo non potest dici ens nisi quod aliquid in re ponit*» –Pero en el primer modo algo no puede decirse ente a menos que *inhiera* en la cosa–. Y concluye citando a Avicena: «*Ens primo modo dictum est quod significat substantiam*» –Ente, dicho como el primer modo, es lo que señala a la sustancia–. Estas aclaraciones ponen de manifiesto el modo en el que se está asumiendo la palabra *substantia* y cuál es su relación con la *res*.

La palabra *res* es lo que nos ofrece Tomás como distinción entre el primer y el segundo sentido de *substantia*. Ya que el primer modo “*in re ponit*”: *inhiera*, pone o añade en la cosa; es una *posición* en la cosa. Así comprendida *substantia* es la cosa misma *per se*, καθ' αὐτὸ. Lo señalado por la *substantia* es *quid est res*, lo que es la cosa *por sí misma*. Podemos concluir que el primer sentido de *substantia* es ontológico, *secundum rem*. Mientras que el segundo es meramente lógico, entendido como el mero contenido de la predicación.

*Quid est res*, lo que es una cosa, es una expresión central en la explicación que nos ofrece Tomás acerca de la *substantia*, la *essentia* y la *quiddidad*. En la *res* estas expresiones se copertenececen –*se habent*–, señalan lo mismo. Gracias a esta conexión, es posible ver cómo la noción de *res* es configurada técnicamente por el aquinate con base en la noción de οὐσία.

La equivalencia ontológica entre *substantia* y *res* en el primer fragmento sólo es posible a través del enlace *indicantem*. Es decir, la idea de Tomás es que *substantia indicat quid est res* –la sustancia indica lo que la cosa es–. Y si atendemos a lo que se dice en el segundo fragmento, tenemos que concluir que la relación es recíproca; es decir, *res indicat quid est substantia* –cosa indica lo que es una sustancia–, o dicho de otro modo: *res et substantia convertuntur* –cosa y sustancia son intercambiables–; las dos palabras se señalan; se significan mutuamente. Con base en lo anterior, si *res* dice *substantia*, podemos concluir

que *res* señala el ser de algo determinado por dos momentos estructurales: uno de acto, *ser por sí mismo*; y otro de poder, *poder ser separadamente*.

Tomás de Aquino establece una relación de convertibilidad de *res* con *substantia* sólo en el primer y fundamental sentido de ésta, el ontológico; por lo que esta equivalencia sólo es viable cuando nos referimos a algo que *es por sí mismo y puede ser separadamente*.

Podemos apreciar la insistencia, en toda la obra del aquinate, de que *res* refiere sólo al carácter ontológico de la sustancia y no al lógico; por ejemplo, en la *Summa theologiae*, en donde al preguntar por las relaciones intrínsecas del ente divino aclara que éstas deben ser entendidas como *realiter* (Cf. I q.28 a.1 s). *Res* es usada aquí en forma de adverbio para indicar el *modo de ser* de las relaciones en el ente divino. Precisamente discute entre el estatuto ontológico contra el lógico que podría atribuírsele a dichas relaciones. Con ese uso del término nos confirma la relación de equivalencia ontológica entre *res* y *substantia*, y nos da la pista definitiva para entender su abstracción: *realitas*, realidad.

En este punto la palabra *realitas* se vuelve clara, se trata de la indicación de un *modo de ser*, el modo de ser de una *res*, de una *substantia*. *Realitas* se traduce al español como realidad; sin embargo, otra posibilidad sería traducirlo como *coseidad* (modo de ser de una cosa) o incluso como *sustancialidad* (modo de ser de una sustancia). Mientras que *res* señala *algo concreto que es por sí mismo y que puede ser separadamente*; *realitas* señala su *modo de ser* desplegado en esos dos momentos estructurales de la *res*. *Realitas* es el nombre de un *modo de ser*, que consiste en *ser por sí mismo y poder ser separadamente*.

### c) **Realidad como sustancia. Realismo clásico y realismo ingenuo**

El sentido de realidad como modo de ser de una sustancia señala sus momentos estructurales de *acto* y de *poder*; hablar de la realidad de algo, implica hablar de ese algo como un *ser por sí mismo* y como un *poder ser separadamente*. La expresión “realidad de algo” indica que lo señalado *es por sí mismo y puede ser separadamente*; es la indicación del modo como algo se manifiesta, sobre cómo se comporta en la experiencia. Indicar esta modalidad importa especialmente para distinguir los accidentes (como aquello que no es por sí mismo y que no puede ser separadamente) de la sustancia. Pero ¿significa esto entonces que los accidentes no son reales? Su realidad, su manifestación como cosas, no radica en ellos mismos por propio derecho; no tienen poder por sí mismos sino que



dependen de la sustancia para ser y poder ser, ella es causa de su realidad, por lo que no son ellos mismos cosas<sup>30</sup>.

Esta idea básica de la realidad como modo de ser es lo que fundamenta el pensamiento ontológico del realismo clásico (aristotélico-tomista). Es el punto de partida y su prejuicio fundamental: la idea de que las cosas, con las que nos las vemos en la experiencia cotidiana, tienen distintos modos de ser, siendo algo real aquello que tiene en sí mismo y por sí mismo su propio ser en acto y su propio poder ser. Este prejuicio implica el anclaje de la investigación en el λόγος; la expresión de este modo de ser sólo es la indicación –en forma de palabra– y la asunción de que el fundamento del acto de ser y del poder ser de aquello que se muestra en la experiencia proceden de la cosa misma.

La definición de algo es el intento por indicar lo que algo es; a través del género y diferencia específica se pretende expresar el ser de ese algo que aparece en *acto* en la experiencia y sus condiciones de *posibilidad*; se intenta indicar los momentos estructurales de la realidad de ese algo.

Ahora bien, si asumimos (como Tomás y Aristóteles) el compromiso de la investigación ontológica del Libro IV de la *Metafísica*, no podemos soslayar que el ser no se identifica con la sustancia ni con su definición; la sustancia es el sentido fundamental de ser, pero no su sentido absoluto<sup>31</sup>. La razón de ello es la homonimia del ser, que implica que el decir del ser es múltiple, que su unidad es compleja. Ello no implica simplemente una incapacidad del λόγος de no poder mostrar de manera absoluta al ser, sino al contrario, es justo esa incapacidad de mostración absoluta la que nos abre el modo fundamental en que se nos es entregado el ser en la experiencia. La homonimia o analogía del ser no es un accidente lógico sino su problemática naturaleza más íntima. Si asumimos esto, entonces es necesario

---

<sup>30</sup> Cabe aclarar que Aristóteles distingue niveles de importancia o relación de distintos accidentes respecto a la sustancia de algo. Ya que aunque la sustancia del objeto entendido en su connotación más universal no admite remisión a accidentes, la sustancia del objeto concreto depende de ellos para justamente ser captada en su irreductible concreción; Sócrates no sólo es humano (animal racional) sino además fue un sabio, y sólo con esa aclaración accidental nos acercamos a la especificidad del personaje. Aubenque (1987:422ss) comenta en extenso esta aportación importante y original del pensamiento aristotélico. Pero, aun cuando algunos accidentes nos permitan captar la sustancia de algo en concreto, ello no implica que son sustancias a su vez o que podrían ser separadamente.

<sup>31</sup> El propio Aristóteles rechaza explícitamente esta reducción (Cfr. *Met.* V, 28, 1024b15).



comprender la elaboración del realismo clásico como un sistema de pensamiento que intenta señalar el modo de ser de las cosas desde el reconocimiento de la analogía del ser.

La comprensión de la analogía no es la solución con que el realismo clásico intenta establecer epistémicamente la ontología, sino el reconocimiento del problema más íntimo y crucial del ser. El realismo clásico no es un intento de resolver ese problema sino un intento por comprender sus consecuencias; por comprender la analogía del ser y asumir su intrínseca problematicidad.

Ahora bien, justamente en ese compromiso inicial del problema intrínseco del ser está el principal riesgo que trae consigo el realismo clásico: el realismo ingenuo. La ingenuidad implica un olvido de la problematicidad del ser y eso implica abandonar ese compromiso inicial y asumir que la ontología no sólo es capaz de mostrar al ser sino que además es capaz de mostrarlo absolutamente.

El realismo ingenuo asume que a través de la razón es posible no sólo conocer al ser, sino conocerlo, definirlo y mostrarlo absolutamente; consiste en la asunción de que la razón es capaz de lograr un conocimiento que se identifica absolutamente con la más intrínseca naturaleza del ser mismo. La pretensión absolutista de este realismo se expresa a través del establecimiento de “leyes” de la naturaleza o de la historia, como si fuese posible conocer y expresar absolutamente algo tal. El realismo ingenuo consiste en el olvido, renuncia o incomprensión radical de la analogía del ser como su fundamento insoslayable e intrínseco, como el más crucial problema de la ontología y el conocimiento.

Interpretar el realismo clásico como realismo ingenuo igualmente implica desestimar la importancia y la naturaleza de su anclaje en el planteamiento del problema ontológico del Libro IV de la *Metafísica*. A su vez implica no considerar que la construcción del concepto de *res* se funda en este mismo proyecto, con lo que la palabra *realidad* adquiere como uno de sus sentidos primigenios la indicación del modo de ser de la sustancia. El realismo ingenuo no es equivalente al realismo clásico, sino que es su más profunda y fundamental degradación.

## 2) *Realidad como esencia*

### a) *Esencia en Aristóteles*

En la *Metafísica* el concepto de esencia se ha traducido desde la expresión τὸ τί ἦν εἶναι. Es estudiada como uno de los cuatro sentidos fundamentales de la οὐσία (VII, 4, 1028b35) en los que el estagirita investiga si sus determinaciones se muestran de modo eminente.

Lo enigmático de la expresión τὸ τί ἦν εἶναι ha dado pie a multitud de interpretaciones a lo largo de la historia<sup>32</sup>. El filósofo nos ofrece una definición específica del término, la cual aparece en libro VII de la *Metafísica*: «...ἐκάστου ὃ λέγεται καθ' αὐτό» (Ibíd.) -...lo dicho de cada cosa por sí misma-. Esta definición remite claramente al anclaje de la investigación ontológica al lenguaje y al καθ' αὐτό como indicador de una de las determinaciones fundamentales de la οὐσία.

El τὸ τί ἦν εἶναι no se identifica con la οὐσία, pero radica en ella de modo absoluto (Cfr. Ibíd. 1030a23). El tratamiento dado a esta expresión en el capítulo 4 del libro VII indica que su relación más íntima se da con la definición (Cfr. Ibíd. 1030b6) debido a que, al construirse mediante la indicación del género más diferencia específica, indica aquello en lo que consiste el ser de algo concreto *por sí mismo*.

Una οὐσία, entendida como una cosa determinada, puede ser entendida como *ser* y como *una* en la medida en que pueda ser captada su unidad más íntima, aquello en lo que se sustenta su identidad y su ser más elemental. Witt (1989) hace referencia a este carácter nuclear del τὸ τί ἦν εἶναι argumentando que «La esencia es la causa de las sustancias sensibles en tanto que las hace ser una» (p. 103). Lo que quiere Witt es tomar a la esencia como el modo de explicar la multiplicidad intrínseca de los compuestos hilemórficos, por lo que tendría como principal función explicar cómo los individuos compuestos son fundamentalmente unidad y sólo de modo secundario poseen propiedades accidentales.

En el mismo sentido Vigo (2006) explica esta relación entre el τὸ τί ἦν εἶναι y la οὐσία señalando que «...a las unidades accidentales no puede corresponder definición, puesto que éstas son sólo unidades en la medida en que dos determinaciones distintas se dan

---

<sup>32</sup> Un detallado repaso de las principales interpretaciones históricas se encuentra en Aubenque (1987) p. 437ss.

vinculadas en un mismo sujeto» (p. 70). En este sentido, sólo la unidad de la que goza la οὐσία puede ser expresada por la definición en la articulación de géneros y especies, logrando con ello expresar sus propiedades primordiales, su τὸ τί ἦν εἶναι.

Uno de los ejemplos que se ofrecen es el de *superficie blanca* (Ibíd. 1029b25ss), su τὸ τί ἦν εἶναι sería aquello en lo que por sí mismo consista el ser-superficie-blanca. Aristóteles observa que ser-blanco y ser-superficie no son igualmente importantes para señalar *el ser por sí*. Por lo que si bien algo determinado tiene propiedades concretas, no todas ellas expresan su ser por sí, por lo que ser-superficie-blanca no se juega en ser-blanca, y de ahí que no todas las categorías entren en la definición (ὁρισμός) de algo, sino sólo aquellas en que se juega el *ser por sí* de algo. La unidad entre ser-blanco y ser-superficie es tan sólo accidental y por ello puede señalarse en la definición. Por lo que se llega a la conclusión que τὸ τί ἦν εἶναι se expresa de manera eminente en aquello mostrado por la definición (ὁρισμός) de algo (Ibíd. 1030a6).

La intención de Aristóteles es mostrar cómo la definición no es propiamente dicha una adhesión de propiedades sino la mostración de algo que en sí mismo se presenta en unidad. Por ello, como señala Vigo (2006:73), suele haber vacilación en el *corpus* aristotélico al caracterizar la definición como enunciado o juicio, o como término o nombre. La definición tan solo pretende mostrar lo que algo es en sí mismo, en unidad, lo cual puede verse encubierto por la forma predicativa del juicio, la cual separa al mismo tiempo que une.

La relación entre la οὐσία y la definición remite a la fórmula de los *Segundos Analíticos* (90b, 30-32), donde se pone de manifiesto que la definición (ὁρισμός) se relaciona de modo directo con la οὐσία y el τί ἐστὶ, mientras que la demostración (ἀποδείξεις) las presupone. De aquí que se haya considerado una cierta equivalencia entre las expresiones τὸ τί ἦν εἶναι y τί ἐστὶ que, salvo precisiones técnicas gramaticales e históricas, remiten ambas a la definición como su mostración eminente y a la οὐσία de algo como su fundamento determinado.

El τὸ τί ἦν εἶναι es aquello en la οὐσία en que se juegan sus propiedades más primordiales, excluyendo a lo que, pese a que constituya el ser específico de algo (como Sócrates se constituye específicamente por su ser-sabio), no entra en lo expresable por la definición. Por lo que podemos concluir que la expresión τὸ τί ἦν εἶναι, aunque no se identifica con la

οὐσία, refiere a lo máximamente universal y siempre presente en la identidad de una οὐσία; aquello que no puede ser de otra manera en la identidad propia de algo determinado; lo que una οὐσία específica tiene de eterna e inmutable respecto de sí misma (καθ' αὐτό) y que es mostrado por la definición.

### b) *Essentia* y *realitas* en Tomás de Aquino

Como ya se indicó, la palabra *realidad* se fraguó en las investigaciones ontológicas propias de la escolástica, con la apropiación y discusión respecto del pensamiento griego. Pese a la configuración técnica realizada por Tomás del concepto *res*, no faltaron fuertes ambigüedades que han dado lugar a la riqueza de significados de su abstracción en la palabra *realidad*. Justamente la idea de la esencia permitió esta expansión de la palabra.

Tomás de Aquino heredó la expresión aristotélica τὸ τί ἦν εἶναι con su traducción latina *quod quid erat esse*. En el fragmento del *De ente et essentia* que ya se comentó, esta expresión se indica como convertible con *quiditas* y *essentia*, las cuales a su vez son señaladas por la *definitio* a través del género y la diferencia específica.

Sin embargo, la originalidad del pensamiento del aquinate en este respecto aparece cuando explica las consecuencias de esta idea en el contexto del cristianismo. Ya que, con la necesidad de explicar la distinción entre el estatuto ontológico del ente divino y del ente creado, recurre a esta idea para señalar el modo en que corresponde a cada uno el acto de ser. En la *Summa Theologiae* comenta:

*Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio* (I, q.3, a.4).

Traducción: Es imposible que el propio ser de algo sea causado como tal por los principios esenciales de la cosa, debido a que ninguna cosa, si posee un ser causado, sustenta por sí misma lo que sea causa de su ser. Debe [concluirse], por tanto, que el propio ser de algo, que posee el ser causado por otro, es otro respecto a su esencia.

La conclusión de este argumento es contundente: «...*esse est aliud ab essentia sua*...» —el ser de algo es *otro* respecto a su esencia—. De modo que el estatuto ontológico de la esencia se juega en comprender la naturaleza de ese *aliud*; la *otredad* o diferencia entre la esencia y

el ser. El propio Heidegger (2000:121-133) elabora un estudio detallado de las tres principales interpretaciones de esta diferencia.

Si tomamos como referencia el fragmento de *Sententia libri Metaphysicae liber IV* que ya fue comentado, tenemos que considerar que para Tomás tanto el *esse* como la *essentia* son predicados del ente creado por sí mismos, y siendo así deberían ser entendidos como una y la misma cosa. El problema de la diferencia se convierte entonces en si el acto de ser y la esencia pertenecen a la *res* necesariamente o por accidente.

El dilema puede entenderse del siguiente modo: si el *esse* es distinto de la *essentia*, y si el *esse* tiene una relación accidental con la *res*, entonces la *res* considerada solo por sí misma se reduce a la *essentia*. Si lo anterior es así entonces *realitas* como abstracción del modo de ser de la *res* debe ser entendida fundamentalmente como algo distinto del *esse*, ya que le correspondería sólo como un accidente.

Esta disociación no puede ser planteada si sólo tomamos en consideración la cosa misma ya constituida como tal, aparece cuando planteamos la posibilidad de que exista un ser al que le corresponda el *esse* de modo eminente y otros a los que no, y aunque podríamos encontrar una remisión al problema del primer motor aristotélico en este dilema, los compromisos del estagirita para explicar la naturaleza de este ser son radicalmente distintos a los del aquinate, de ahí que sus esfuerzos le lleven por otros caminos y a otros problemas.

En el fragmento de la *Summa Theologiae* que se está comentando, la diferencia planteada es entre una *res* causada y otra no causada. Si nos atenemos a ello podríamos decir que el concepto de *res* no es necesariamente causado para el aquinate, y que una *res* incausada tendría *essentia* y *esse* de un modo distinto. Es por ello que dice: «Deus non solum est sua essentia...» –Dios no sólo es su esencia– (Ibíd.). Esta afirmación implica necesariamente que el ente divino posee esencia, pero de un modo distinto que el ente creado; sin embargo, el hecho de que la esencia no sea reductible a lo causado implica a su vez que *res* no es reductible a lo causado. Por lo que puede concluirse que para el aquinate el concepto de *res* no implica de suyo la distinción entre *essentia* y *esse*, ésta aparece en el ente causado.

De lo anterior podemos concluir que la diferencia entre *essentia* y *esse* no es constitutiva del concepto de *res*, por lo que en la abstracción de su modo de ser tampoco debe ser

asumida de suyo. De manera que la diferencia entre esencia y acto de ser no puede ser decisiva para la elaboración del concepto de *res* en general, y por extensión tampoco al de realidad, en lo que al pensamiento del aquinate respecta.

Más adelante, en el artículo en cuestión, el propio Tomás nos ofrece más elementos con los cuales entender la diferencia: «*Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam*» –Debe concluirse, por tanto, que la relación entre el propio ser con la esencia que es otra respecto de lo mismo, es igual a la del acto respecto a la potencia– (ibid.). La esencia es al ser lo que la potencia al acto, por lo que tenemos que concluir que la esencia de la *res* causada es sólo posibilidad, en el sentido de que requiere de la acción de un agente externo para llegar a ser.

Tomás de Aquino es muchas veces contundente al negar toda clase de potencia en el ente divino (Cf. *S.T.* q.3, a.1); sin embargo, si consideramos la definición de potencia que nos es provista en la *Metafísica* (IX, 1, 1046a9) como *principio del movimiento*, y a su vez la idea del ente divino como *motor* (Cf. *S.T.* q.2, a.3), es necesario concluir que lo negado en el ente divino por el aquinate es la potencia en sentido pasivo, como algo que pudiese ser movido en él, no así la potencia como poder o capacidad de mover, de lo contrario no podría ser motor.

Con base en lo anterior puede concluirse que el sentido de la esencia de la *res* causada, antes de ser causada, antes de la existencia o efectividad, es mera condición de posibilidad; si comprendemos *realitas* como abstracción exclusivamente de este modo de *res* en particular, debe ser entendida como indicación de esa condición de posibilidad. Claramente no es posible que una esencia tal tenga un estatuto ontológico previo a la existencia, es la esencia pensada la que admite semejante consideración.

Por tanto, si la definición es la mostración eminente de la esencia de la cosa, podemos concluir que a través de ella nos es dado el *horizonte de posibilidad* en que la cosa puede ser entendida; es el símbolo a través del cual comprendemos todo cuanto es posible en la cosa concreta. Considerar la realidad como *horizonte de posibilidad* en que puede ser comprendido el ser de una cosa concreta, y que es expresado a través de la definición, deriva del corazón mismo del problema ontológico en el que fue forjado su concepto en la escolástica.

Pese a las conclusiones a las que puedan llegarse sobre la interpretación adecuada de lo que significó para Tomás de Aquino la diferencia entre *essentia* y *esse*, es claro que el momento estructural que sigue señalando la palabra *realidad*, como abstracción del modo de ser de la *res*, se corresponde con la *δύναμις*, como una de las determinaciones fundamentales del sentido primordial del ser en Aristóteles. En el caso preciso de la esencia mostrada en la definición del ente creado, el *poder-ser*, es entendido como mera posibilidad. De este modo, el corazón del concepto no está lejos del origen de la pregunta por el modo de ser fundamental de la sustancia.

### c) Realidad como horizonte de posibilidad de algo

La escisión entre realidad como esencia y el acto de ser como efectividad, fue apenas una idea secundaria en la ontología medieval. Ya que la esencia entendida como mera posibilidad correspondiente al concepto o definición de algo no era considerada tan relevante delante de las cosas existentes efectivamente, desde las cuales el entendimiento abstraía la información de su ser a través de la indicación de su género y diferencia, construyendo su definición como símbolo de las meras posibilidades en que el ser de algo podría presentarse. Esta prioridad epistémica y ontológica de las cosas efectivas, fue poco a poco sometida a más y más problemas, produciendo una importancia cada vez mayor en la escisión entre la realidad y la efectividad para resolver problemas epistémicos y ontológicos.

Las posturas escépticas como la de Berkeley implican abandonar dicha escisión entre realidad y efectividad, para admitir la realidad entendida como representaciones explicables sólo desde la sensibilidad y el entendimiento. Estas posturas fueron fuertemente criticadas y rechazadas por Kant, denominándolas como “idealismo empírico” (Cfr. KrV a 372).

La realidad como esencia escindida de la efectividad como acto de ser encontró en Kant a su principal desarrollador. Todo el proyecto ontológico de la *Crítica de la razón pura* depende de la escisión fundamental entre realidad como esencia y efectividad como acto de ser. De este modo se soluciona indirectamente el problema implícito en la variedad propia de la experiencia cotidiana. Lo anterior es posible anulando la intrínseca problematicidad de la unidad compleja entre la posibilidad y la efectividad.

La escisión sólo es posible cuando se asume que la efectividad es radicalmente diversa de la realidad, tanto en su naturaleza como en su causalidad. Ya que de otro modo tanto la efectividad como la realidad tendrían que derivar ambas de una causa común. Si desde el idealismo se ubica esa causa en la subjetividad se deriva necesariamente un solipsismo absoluto, en el que el sujeto absorbería dentro de sí la totalidad. Postura que el propio Kant rechaza y denomina como idealismo empírico.

La escisión entre realidad y efectividad se hace posible desde el idealismo trascendental sólo si se sostiene a la cosa en sí, trascendentalmente considerada, como causa de la efectividad. Como indica García (1993), para Kant la estructura de la sensibilidad y del entendimiento articula nuestras experiencias, pero no las crean. Lo anterior explica el porqué de la declaración simultánea del proyecto kantiano como idealismo trascendental y realismo empírico. Heidemann (2011) denomina este doble posicionamiento kantiano como *dualismo empírico*, ya que implica abandonar la pretensión escéptica de negar la existencia de las cosas externas mientras que al mismo tiempo se separa radicalmente lo que aparece como objeto –la realidad– de la cosa en sí trascendentalmente considerada –como causa de la efectividad–.

La dualidad de este planteamiento implica una relación inexorable entre los términos apariencia-cosa en sí. Ello ha traído una enorme cantidad de retos interpretativos que la investigación especializada ha tratado de resolver. Ya que el término cosa en sí considerado trascendentalmente no puede ser considerado ontológicamente, es decir, se trata tan sólo de un *concepto límite* en el que se sitúa la causa de la ulterior manifestación de las cosas tal y como aparecen a los sentidos, de modo que sólo puede concedérsele estatuto epistémico. Prauss (1971:22) distingue numéricamente las apariencias empíricas de las cosas en sí empíricas debido a que dicha escisión tiene que ser radical, de lo contrario no se sostendría a cabalidad una explicación de la experiencia desde la estructura propia de la sensibilidad y el entendimiento.

La coherencia del sistema kantiano, tal y como es propuesto desde este doble posicionamiento, depende enteramente de un prejuicio, de un concepto límite: la cosa en sí trascendentalmente considerada. Despojada de toda realidad, de cualquier carácter empírico y ontológico, la idea de la cosa en sí en el idealismo trascendental es un reconocimiento y



una radical afirmación –en contra del escepticismo– del acto de ser de algo que a modo de causa permite toda posible experiencia, sin tener ningún otro tipo de relación con ella.

Schulking (2011) describe este estatuto epistémico de la escisión como una deontologización de la cosa en sí trascendentalmente considerada. Según su exposición de la interpretación tanto de Allison como de Prauss, la cosa en sí no tiene ningún tipo de importancia ontológica. El giro trascendental del idealismo kantiano requiere de ese concepto tan sólo para indicar la independencia de la causa de la presencia efectiva de las cosas, sin que exista relación alguna con cómo nos son dadas ni con cómo llegamos a conocerlas.

#### **d) Realismo empírico y realismo clásico**

La diferencia entre realismo clásico y realismo empírico radica en una suposición, en un prejuicio. Mientras que el realismo clásico considera una relación de semejanza, una insoslayable conexión analógica entre la experiencia y el ser. Por su parte, el realismo empírico niega radicalmente esa posibilidad, no a la manera escéptica, sino porque afirma que una relación tal no puede ser objeto de conocimiento. En ambos casos opera un prejuicio.

La realidad de algo, para el realismo empírico, es la indicación de lo que a un objeto le corresponde como delimitación de sus posibilidades intrínsecas, independientemente de aquellas que estén efectivamente presentes; la realidad así planteada es el ámbito significativo en el que todos los juicios de posibilidad sobre algo pueden ser elaborados y comprendidos en una cierta unidad anterior e independiente a toda experiencia.

Lo que hace posible la experiencia, antes incluso que la propia presencia y manifestación de una cosa determinada, es la propia estructura de la sensibilidad y del entendimiento. De tal manera que la configuración del concepto de algo, de la realidad de algo, implica señalar los límites de la sensibilidad y del entendimiento dentro de los cuales puede desarrollarse cualquier experiencia posible de esa cosa determinada.

El realismo empírico implica un cambio en la dirección de la pregunta ontológica del realismo clásico, en el sentido de que se centra no en discutir la relación hipotética entre nuestra experiencia y el ser de las cosas que desde sí mismas se manifiestan, sino en la

estructura de nuestra propia sensibilidad y entendimiento ya presentes en toda experiencia para explicar desde allí el modo específico en que se articula dicha experiencia.

El proyecto ontológico del realismo empírico consiste en explicar la realidad de algo sólo desde las estructuras subjetivas que la hacen posible. La idea seminal de escindir la realidad como esencia pensada del ser, efectuación o acto, hace posible considerar que este último sea apenas un corolario, un correlato insuficiente para dar cuenta de la realidad de algo, y por tanto es necesario buscar en otra fuente la explicación de su estructura intrínseca.

La realidad desde la perspectiva del realismo empírico tiene en sí misma un momento estructural: la posibilidad. Este momento implica una escisión radical, pero no una negación, del otro momento estructural de la realidad desde la perspectiva del realismo clásico: el acto en íntima y compleja unidad con el poder.

Es innegable la exitosa separación conceptual en el proyecto ontológico del realismo empírico entre la realidad como esencia y la efectividad como acto de ser, al explicar la realidad de algo sólo desde la estructura propia de la subjetividad que la hace posible. Sin embargo, implícita está la necesidad de que esta estructura posibilitante sea ella misma efectiva y actualice sus facultades, y justo ese movimiento es explicable sólo desde un acto de ser y un poder ser en íntima unidad. No es posible desembarazar a la realidad de sus momentos estructurales clásicos.

Lo anterior no es un argumento contra la validez del realismo empírico, sino una muestra de que la comprensión humana en torno de la palabra *realidad* oscila entre la íntima unidad de sus dos momentos estructurales. De algún modo todo el esfuerzo teórico por escindirlos demuestra qué tan arraigados están en la comprensión cotidiana y antepredicativa; qué tan íntimamente se copertenecen.

### 3) *Realidad como fenómeno*

En este apartado mostraré cómo fue comprendida la palabra *realidad* por los autores fundamentales de la fenomenología: Husserl y Heidegger. Con la finalidad de hacer ver qué comprensión ontológica vincularon con dicha palabra.

Mi objetivo central es mostrar que, para estos autores, (1) existe una cierta *equivalencia* entre *fenómeno* y *realidad*, (2) pero, a su vez, hay un *problema nominativo*. Lo anterior se basa en mi afirmación de que ejercieron una *restricción significativa* específica sobre la palabra alemana *Realität* que *oscurece* la comprensión de algo así como una *realidad fenomenológica*, que a su vez nos pondría delante de lo que denominaré como *realismo fenomenológico*.

En el caso de Husserl afirmo que la pregunta *¿qué significa realidad?* no puede ser respondida cabalmente con lo que él denomina *Realität* sino con lo que él denomina *reale Wirklichkeit*. Y en el caso de Heidegger mostraré cómo él asume el sentido de *realidad* elaborado por Husserl y construye a partir de ahí su proyecto ontológico.

Por último, mostraré qué implica asumir la *noción de realidad* de ambos autores como base de un *realismo fenomenológico*.

#### a) **Husserl sobre la realidad**

Para desarrollar la ciencia fenomenológica en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (en adelante *Ideas*), Husserl (2013) establece sus ideas fundamentales y su aparato conceptual en torno de la distinción entre *conciencia* y *realidad*. Sin embargo, para comprender lo allí expuesto tomaré en paralelo (esto por indicación expresa del propio Husserl [Cf. 2013:126]) los análisis de las *Investigaciones Lógicas* (en adelante *IL*), especialmente las investigaciones V y VI.

Uno de los ejemplos expuestos por el propio Husserl en *IL* (1999) es:

A fin de examinar esto de un modo más exacto, consideremos un ejemplo concreto: Paseando por el poliorama encontramos en la escalera a una bella desconocida, la consabida sorpresa del poliorama. Es una muñeca, que nos ha engañado por un momento. Mientras somos presa de la ilusión, tenemos una percepción, tan percepción como otra cualquiera. Vemos una dama, no una muñeca. Reconocido el engaño, sucede a la inversa; vemos una muñeca, que *representa* a

una dama. Este término de representar no significa, naturalmente, que la muñeca funcione como retrato de una dama, o sea, al modo de otros muñecos del mismo poliorama que funcionan como retratos “de” Napoleón o “de” Bismarck. La percepción de la muñeca no es base de una conciencia reproductiva, en el sentido de retrato; lo que pasa es que la dama y la muñeca aparecen conjuntamente; son dos aprehensiones perceptivas o dos apariencias de cosas que se penetran mutuamente, identificándose, por decirlo así, en cierto contenido fenoménico. Y se penetran en el modo de la antítesis, pudiendo la mirada atenta volverse ya al uno, ya al otro de los objetos aparentes, que se anulan mutuamente en el ser (pp 542-543).

El objetivo de este ejemplo es mostrar cómo en la experiencia la ilusión no ocurre porque *la cosa* tenga propiedades *engañosas*, sino porque ante una determinada impresión perceptiva nuestra atención se dirige hacia un determinado *objeto*. La dama, respecto de la cual nos comportamos, es el *objeto intencional* de la vivencia específica anterior al aparecer de la muñeca; mientras existe la dama como contenido intencional no puede aparecer la muñeca y una vez que aparece la muñeca la dama desaparece, es por ello que “se anulan mutuamente en el ser”.

La ilusión de la dama solo se muestra una vez que ha desaparecido. *La realidad*, el ser, de la dama era tan solo una presunción, un avanzarse de la vivencia ante una determinada impresión perceptiva que queda anulada en el devenir de la experiencia en el que aparece la muñeca. Husserl (1999) señala: «Es la misma dama la que aparece en ambos casos; y lo hace en ambos con idénticas propiedades fenoménicas. Pero en un caso se nos presenta como una realidad [*Wirklichkeit*]; en el otro, por el contrario, como una ficción, que aparece en persona y, sin embargo, como no siendo nada» (p 543). La dama *real* es respecto de la que nos comportamos en un inicio y la dama *ficción* es la que aparece junto con la muñeca. La dama real y la dama ficción no pueden identificarse, mientras que la dama ficción y la muñeca sí tienen una identidad material, no así cualitativa. Es decir, la muñeca no es ni puede identificarse intencionalmente con la dama ficción, ya que esta solo es tal respecto de la dama real; la dama ficción depende ontológicamente de la dama real, ya que solo si esta es dada es posible que se de aquella.

Según Husserl (1999) lo único que impide la *realidad* de la dama es la percepción de la muñeca. Es la realidad de la muñeca la que nos impide continuar con la vivencia de la dama. Por tanto, siguiendo el argumento, la muñeca real anula a la dama real. Sin embargo, ambas

son reales. La dama ficción no tiene lugar en la vivencia anterior a la muñeca; la dama es el contenido intencional de la vivencia, es la dirección de los actos intencionales que ocurren en esa experiencia concreta anterior a la muñeca, y en eso consiste su realidad. Nos dice EH: «*Es indiferente a este respecto en qué sentido y con qué razón se hable de su «ser» [Sein], es indiferente que sea real [real] o ideal, que sea verdadero, posible o imposible; el acto va “dirigido a él”*» (Ibíd. p. 521).

La idea misma de ilusión es paradójica, ya que antes de *descubrirse* nuestra experiencia no es respecto de una “ilusión” sino que nos comportamos respecto de algo que asumimos como “realidad”, y una vez descubierta deja de tener ese carácter que ahora señalamos con ese nombre, aunque ya no nos *ilusiona*. Como señala Baudrillard (1997): «Es el concepto de ilusión, y sólo él, lo que es una ilusión» (p. 32).

La dama aparece como algo real, como algo independiente que se nos es dado empíricamente, que percibimos como un sí mismo que está ahí delante, respecto del cual nos comportamos y hacia el cual nos dirigimos. Sin embargo, esta *realidad* de la dama no soporta su ser en *lo percibido* y es por eso que en las siguientes percepciones sucumbe ante la muñeca.

El tránsito de la dama a la muñeca, podría inducirnos a pensar que hemos logrado algo así como una percepción *verdadera*, una vez que se ha revelado la muñeca; que hemos dado con el fundamento de las percepciones, que está “ahí delante” al margen de cómo sea percibido; sin embargo, esto no es más que una nueva vivencia de la actitud natural, que, como con la dama real, pensamos que estamos delante de algo que está ahí independientemente de nuestras vivencias y allende toda experiencia.

Este problema no puede ser resuelto cabalmente con recurso a consideraciones meramente ontológicas. Como comenta Conte (2019): «*nada* distingue al maniquí del ser humano real, salvo un acto diferente de la conciencia intencional» (p. 307). La experiencia ocurrida en la *ilusión* no deriva de una realidad que *nos engañe*, sino del modo en el que en cada caso asumimos lo dado. De este modo la experiencia implica en cada caso una correlación de constitución e interdependencia entre las estructuras propias de la vivencia y lo vivido.

La realidad que atribuimos tanto a la dama como a la muñeca es expresada por EH con la palabra alemana *Wirklichkeit*. Es el modo de ser que atribuimos en la actitud natural a las

cosas que experimentamos. Sin embargo, si consideramos esta vivencia en tanto vivencia, el modo de ser tanto de la dama como de la muñeca deben ser anclados en la propia experiencia, y como tal su realidad consiste en ser el contenido intencional de la experiencia. EH (2013) dice: «En la actitud fenomenológica SOFRENAMOS, con universalidad de principio, la EJECUCIÓN de todas esas tesis cogitativas... en lugar de vivir EN ellas, de EJECUTARLAS, ejecutamos actos de REFLEXIÓN dirigidos a ellas, y las captamos a ellas mismas como el ser ABSOLUTO [absolute Sein] que son» (p. 191). El *ser absoluto que son* es su ser como *vivencias*, no como *cosas en sí* que están “ahí delante” y que luego son percibidas. El compromiso fenomenológico consiste en asumir el ámbito de la experiencia como el horizonte último de sentido, lo cual implica detener y desestimar la tesis ontológica de la actitud natural según la cual las cosas vividas son en sí mismas algo fundamentalmente extraño a las vivencias en las que aparecen; según EH ésta es la tesis del *realismo*.

La realidad de la dama y de la muñeca: «No es en sí algo absoluto que se enlace secundariamente a algo distinto, sino que en sentido absoluto no es, literalmente, nada» (Husserl 2013:190). Esta realidad que no es nada en sentido absoluto es expresada por EH con la palabra alemana *Realität*.

La dama aparece como una *cosa independiente* que nos es dada, y nuestra vivencia natural consiste en asumirla como siendo tal en sí misma, como algo que está ahí al margen de que la percibamos. No solo la dama aparece tal que así, sino que la totalidad de las cosas vinculadas a la experiencia concreta de la dama: las escaleras, el edificio, el clima, la hora; todo cuanto compone la situación de hecho en que aparece ella. Esta totalidad dada originariamente en toda experiencia es denominada por Husserl (2013) como *Mundo*: «El mundo es la suma total de los objetos de la experiencia posible y del conocimiento de experiencia posible, de los objetos que sobre la base de experiencias actuales son conocibles en el pensar teórico correcto» (p. 88). Esta relación entre la dama y la vivencia que se dirige a ella es la preocupación central del pensamiento de Husserl: la correlación entre conciencia y realidad (cf. Walton 1993:9).

Ahora bien, la realidad mentada en la correlación no es la realidad asumida en la actitud natural. Si bien empíricamente se identifican, no así teóricamente. La realidad asumida en la actitud natural implica la noción de un objeto presente ahí delante que percibimos pero que,

de algún modo, se mantiene al margen de nuestra percepción en su propio ser trascendente esencialmente distinto de cuanto acontece en la experiencia concreta que tengamos de él: «resulta completamente claro que todo cuanto en el mundo de las cosas está ahí para mí, es por principio SÓLO REALIDAD [*Wirklichkeit*] PRESUNTIVA» (Husserl 2013:179).

Lo anterior implica que la *Wirklichkeit* es presuntivamente el modo de ser del mundo, y de las cosas en él, si solo tomamos la base de nuestra experiencia actual y de la actitud natural desplegada en ella. Esta tesis de la actitud natural de asumir como *Wirklichkeit* el modo de ser del mundo de las cosas, afirma Husserl (Cf. *Ibíd.* p. 191), es tan solo una presunción ingenua que es necesario detener para lograr establecer la ciencia fenomenológica. La detención de este juicio ontológico de la actitud natural es lo que EH denomina *ἐποχῆ* (*epoché*) fenomenológica.

La *epoché* le permitió a Husserl establecer de manera firme la diferencia entre conciencia y realidad. Con ella queda de manifiesto que el mundo natural y las cosas en él no son otra cosa distinta a la experiencia en la que los encontramos, pero la experiencia considerada en sí misma como vivencia *pura* no se identifica con esa experiencia natural. En palabras de EH (2013): «Conciencia (vivencia) y ser real [*reales Sein*] son todo menos especies de ser coordinadas, que moren pacíficamente una junto a otra, "refiriéndose" una a otra o "vinculándose" una con otra tan solo ocasionalmente.(...) Entre conciencia y realidad [*Realität*] se abre un verdadero abismo de sentido» (p. 189)<sup>33</sup>.

Lo que Husserl denomina como *Realität* es el modo de ser del mundo y de las cosas en él que, tomadas como cosas que son, carecen esencialmente de independencia. No tienen ellas mismas como tal algún tipo de esencia absoluta (Cf. Husserl 2013:190). Todo su ser es meramente intencional como aquello vivido en la experiencia y en consecuencia son radicalmente contingentes, innecesarias; mientras que la experiencia como su horizonte

---

<sup>33</sup> Husserl deja claro numerosas veces que él piensa que el mundo y la experiencia no son cosas diferentes, por lo que la diferencia entre conciencia y realidad no debe ser entendida como una diferencia entre mente/interno y mundo/externo, sino como una distinción elaborada al interior mismo del horizonte último de sentido: la experiencia. Ahí sí podemos distinguir entre lo que constituye *el contenido objetivo o descriptivo* y *el contenido intencional*. Dreyfus (1995), por ejemplo, piensa que: «Mente y mundo, Husserl sostiene, son dos campos de la realidad totalmente independientes» (p.74). Adrián (2013) comenta y rechaza esta interpretación señalando que la distinción entre conciencia y realidad (la mente y el mundo del que habla Dreyfus) debe ser puesta sobre la tesis fundamental husserliana de que el mundo y la experiencia son conceptos esencialmente *intedependientes* y que constituyen conjuntamente el horizonte último de sentido (cf. p. 20ss).

absoluto de manifestabilidad es en sí misma necesaria y absoluta: «TODO LO CÓSMICO [Dingliche] DADO EN PERSONA PUEDE NO SER; NINGUNA VIVENCIA [Erlebnis] DADA EN PERSONA PUEDE NO SER» (Husserl 2013:180).

El ser de las cosas se identifica con lo que ellas son en la experiencia. Y es en ese horizonte en donde encuentra toda posible consideración de sentido respecto de su modo de ser. Es un *grave error*, piensa Husserl, confundir el ser de las cosas como algo distinto a lo que son intencionalmente en la experiencia: «Es un grave error establecer una distinción real [reellen] entre los objetos “meramente inmanentes” o “intencionales” y los objetos “trascendentes” o “reales [wirklichen]” que les corresponderían eventualmente» (Husserl 1999:529).

Mientras que sí podemos distinguir a la experiencia real o natural de la experiencia *pura*, considerada en su esencialidad propia. La diferencia ilegítima entre la experiencia y algo distinto, extraño o trascendente a ella es un sinsentido. Husserl piensa que esa distinción entre experiencia y algo distinto y trascendente es la tesis central del *realismo*:

¿Debemos, entonces, decir en el sentido del "REALISMO" [Realismus], tan difundido, que lo realmente [wirklich] percibido (y lo que aparece, en el primer sentido) ha de considerarse, por su parte, como apariencia o substrucción instintiva de algo distinto, íntimamente extraño a él y separado de él? ¿Debe esto último pasar, bajo el punto de vista teórico, por una realidad [Realität] completamente desconocida, pero que hay que admitir hipotéticamente a fin de explicar el curso de las vivencias de aparición, como una CAUSA de estas apariciones, escondida y sólo caracterizable indirecta y analógicamente por medio de conceptos matemáticos? (Husserl 2013:194).

La refutación que ofrece Husserl consiste en mostrar que si tal cosa existiese tendría que ser experimentable, y si es experimentable habría que distinguir de nuevo entre lo experimentado y la experiencia misma, por lo que el argumento implica un regreso *in infinitum*. También aclara que ese argumento es distinto del que se ejecuta en las ciencias empíricas cuando se explica alguna cosa mediante una relación causal con otra cosa hipotética, como con el descubrimiento del planeta Neptuno (cf. *Ibíd.*).

Pues bien, si la anterior distinción resulta un absurdo para el filósofo, la distinción entre conciencia y realidad es más bien algo necesario, ya que si se pensara que entre la experiencia misma y lo experimentado no hay ninguna diferencia entonces se cae en una “hipostatización



platónica” (Cf. 2013:126). Es por ello que la *epoché*, como señala Walton (1993), no solo detiene la idea de una realidad al margen de toda experiencia sino también la de un yo como agente o generador de esa experiencia (Cf. p. 12).

La experiencia, en consecuencia, no puede ser explicada a través de un retorno a su causa eficiente; podemos intentar señalar sus causas materiales como las percepciones de que se compone; sus causas formales como la estructura de las vivencias del sujeto; y su causa final como aquello a lo que se dirige la experiencia actual. Pero buscar su causa eficiente es un contrasentido, y por ello el *principio de todos los principios* implica desestimar esa búsqueda y más bien: «TODO lo que se nos OFRECE EN LA "INTUICIÓN" ORIGINARIAMENTE (por decirlo así, en su realidad en persona [*in seiner leibhaften wirklichkeit*]) HAY QUE ACEPTARLO SIMPLEMENTE COMO LO QUE SE DA, pero también SÓLO EN LOS LÍMITES EN QUE EN ELLA SE DA» (Husserl 2013:129). Por ello toda intuición o, lo que es lo mismo, toda experiencia originaria (Cf. *Ibíd.* p. 88) es una fuente legítima de conocimiento.

Y sobre esa base empírica, piensa Husserl, se validan epistemológicamente las ciencias de hechos, mientras que las ciencias de esencias, como las matemáticas o la fenomenología trascendental, se basan en una intuición de esencias o visión de esencias. La reducción es la conducción de un objeto de conocimiento hacia su horizonte de sentido originario, ya sea la experiencia real o la experiencia pura.

Con lo anterior se explica por qué los fenómenos de la fenomenología trascendental, por no ser una ciencia de realidad sino de esencia, son caracterizados por Husserl (*Ibíd.* p. 80), como *irreales*, ya que su horizonte de sentido es la experiencia pura. Sin embargo, estos fenómenos no son obtenidos de alguna suerte de contemplación ajena o paralela a la experiencia, sino que se trata de ver los mismos fenómenos sin su contenido de realidad (*Realitätsgehalt*). Si esa visión esencial logra efectivamente *purificar* los fenómenos de su contenido de realidad entonces nos quedamos con la experiencia absoluta, cuyo modo de ser es denominado por Husserl con la palabra alemana *Wirklichkeit*.

Por tanto, para Husserl tenemos dos posibles fenómenos: 1) el fenómeno real (tanto la de la cosa singular o la del mundo en su totalidad), y 2) el fenómeno puro (que no es otro sino el mismo sin su contenido de realidad). Esta es la distinción fundamental entre conciencia y

realidad. Husserl (1999) también expone esta diferencia del siguiente modo: «Es cierto que el oír no puede separarse del oír el sonido, como si continuase siendo algo sin el sonido. Pero con esto no se ha dicho que no deban distinguirse dos cosas: el sonido oído (el objeto de la percepción) y el oír el sonido (el acto de la percepción)» (p. 500).

La realidad no puede separarse del fenómeno de la realidad, pero la realidad del fenómeno mismo no es igual al fenómeno de la realidad (Cf. *Ibíd.* p. 478). El fenómeno de la realidad es lo que Husserl denomina *reale Wirklichkeit*, mientras que el fenómeno mismo es lo que se denomina *Wirklichkeit*.

La realidad considerada en sí misma como trascendente, piensa Husserl, es un absurdo, mientras que si es reconducida al horizonte en el que se da mediante la *reducción fenomenológica*, puede ser vista en su ser auténtico y originario como experiencia real, es decir, al asumirla como experiencia dada, entonces la captamos como fenómeno de realidad, denominada *realidad real*<sup>34</sup>. Y si distinguimos al fenómeno *absoluto* de su contenido de realidad entonces tenemos la denominada *realidad*<sup>35</sup>. En consecuencia, y para hacerlo todavía más evidente: *la realidad* conduce a un absurdo a menos que sea vista como *realidad real* a la cual hay que purificar de *la realidad* para lograr así ver a *la realidad* en sí misma como *realidad*. Por tanto, la distinción ilegítima de la actitud natural consiste en distinguir *la realidad* y *la realidad real*, mientras que la distinción legítima llevada a cabo por la fenomenología trascendental consiste en distinguir *la realidad* y *la realidad real*. Con un galimatías hemos topado.

El galimatías consiste en la dificultad para distinguir las expresiones: 1) realidad; 2) realidad; y 3) realidad real. Esta dificultad es lo que denomino *problema nominativo*. Este problema muestra, al menos, dos cosas: 1) la *restricción significativa* presente en la fenomenología respecto de la palabra alemana *Realität*; 2) que la realidad se dice de muchas maneras.

---

<sup>34</sup> «No se "interpreta", ni menos se niega, la realidad *real* [*reale Wirklichkeit*], sino que se desecha una interpretación de ella que entraña un contrasentido, esto es, que contradice su PROPIO sentido intelectivamente aclarado. Esta interpretación nace de una absolutización FILOSÓFICA del mundo, que es completamente extraña a la manera natural de considerar el mundo» (Husserl 2013:205).

<sup>35</sup> «...la actualidad de mis vivencias es realidad [*Wirklichkeit*] ABSOLUTA, dada por una posición incondicionada, simplemente insuprimible» (Husserl 2013:179).

Este *problema nominativo* aparece también de manera evidente a las puertas de *Ideas*, en el § 1 Husserl dice: «Las ciencias de esta actitud primigenia [la actitud natural] son, según esto, en conjunto ciencias del mundo, y mientras ella sea la exclusivamente dominante, coinciden los conceptos "ser verdadero", "ser real", es decir, ser *real*, y -puesto que todo lo *real* se reúne en la unidad del mundo- "ser en el mundo"» (Husserl 2013:88). En este fragmento, en español, la repetición de “ser real” no es más que un pleonasma, un galimatías, que no refleja en absoluto la intención del autor.

En alemán no es problemática nominativamente la distinción entre las expresiones: 1) realidad; 2) realidad; y 3) realidad real. Ya que 1) se traduce desde *Realität*; 2) se traduce desde *Wirklichkeit*; y 3) se traduce desde *reale Wirklichkeit*.

De manera que el galimatías se aclara con sus respectivas expresiones en alemán: la *Realität* conduce a un absurdo a menos que sea vista como *reale Wirklichkeit* a la cual hay que purificar de la *Realität* para lograr así ver a la *reale Wirklichkeit* en sí misma como *Wirklichkeit*. Por tanto, la distinción ilegítima de la actitud natural consiste en distinguir la *Realität* de la *reale Wirklichkeit*, mientras que la distinción legítima llevada a cabo por la fenomenología trascendental consiste en distinguir la *Wirklichkeit* de la *reale Wirklichkeit*.

La distinción entre conciencia y realidad tan importante para Husserl se ve oscurecida por el particular modo en que asume el significado de *Realität*. Para Husserl la palabra *Realität* solo alcanza su auténtico sentido como adjetivo del modo de ser de las vivencias a través de la expresión *reale Wirklichkeit*. Es por ello que el concepto husserliano *Realität* conduce a error, ya que sugiere (aunque no la implica ni la significa) una distinción que fenomenológicamente no tiene sentido: la distinción entre un objeto real y la experiencia en el que ese objeto aparece<sup>36</sup>. Esta distinción es reiteradamente probada por Husserl como un *contrasentido*<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup>Esta distinción es radicalmente distinta a la que se da entre el *contenido intencional* y el *contenido real* (tal y como se menciona en *IL* p. 512ss). Esta última se trata de una distinción analítica entre el *objeto real* y el *objeto intencionado*; es preciso hacer esta distinción porque nos permite ver a la intencionalidad en su esencialidad propia sin referencia a los objetos intencionados y así mismo nos permite ver cómo un mismo objeto puede ser intencionado de maneras distintas sin que ello implique multiplicar los objetos. Esta distinción es la base que posibilita la reducción eidética de la fenomenología trascendental. Es decir, en ningún caso se pretende en la fenomenología ver a los objetos al margen de la vivencia, pero sí a la vivencia al margen de los objetos.

<sup>37</sup> En *IL* dice: «El objeto intencional de la representación es el mismo que su objeto real [wirklicher Gegenstand] y -dado el caso- que su objeto exterior, y es un contrasentido distinguir entre ambos. El objeto

Por tanto es paradójico que no haya optado, más bien, por resignificar fenomenológicamente la palabra *Realität* como experiencia sin más, es decir, eso que él denomina mediante la expresión *reale Wirklichkeit*. Además no ofrece alguna razón para justificar el sentido con el que deliberadamente decide entender a la palabra *Realität*. Por lo que bien podría entenderse esta *restricción significativa* como arbitraria y, en consecuencia, como insignificante.

Lo anterior podría explicar por qué los traductores al español, tanto de *IL* como de *Ideas*, hicieron caso omiso de la distinción husserliana entre *Realität* y *Wirklichkeit*, y optaron por traducir ambas indistintamente por la palabra *realidad*, dejando sin más alternativa al lector que acudir al texto alemán para poder desenmarañar el galimatías. Podrían haber usado la palabra *efectividad* para traducir *Wirklichkeit* y que estas dificultades estuvieran solventadas; pero, ya sea deliberadamente o no, no consideraron que la palabra *realidad* se correspondiera exclusivamente con lo que EH denomina *Realität*.

Con base en todo lo expuesto se puede concluir que el concepto fenomenológico de *realidad* es lo que Husserl denomina mediante la expresión *reale Wirklichkeit*, que es traducido al español como *realidad real*. El argumento podría resumirse tal que así: 1) la palabra *realidad* no se corresponde exclusivamente ni con la palabra *Realität* ni con la palabra *Wirklichkeit*; 2) la palabra *realidad* fenomenológicamente considerada solo tiene como posible base significativa fundamentante el ámbito de la experiencia originaria; 3) la experiencia originaria es mentada con la expresión *reale Wirklichkeit*; 4) por tanto la palabra *realidad* fenomenológicamente considerada se corresponde con la *raele Wirklichkeit*.

Independientemente de la conclusión antes dicha, más importante aún es destacar que el empleo que los traductores al español hacen de la palabra *realidad* demuestra tácitamente (no explícitamente) la principal hipótesis de este capítulo, a saber: que la realidad se dice de muchas maneras. Y, sin embargo, no es algo que comparta el propio Husserl, ya que la traducción literal de la palabra *Realität* al español sería *realidad*, y por ello es importante señalar la *restricción significativa*, ya que nos permite ver el *problema nominativo*, evadirlo y quedarnos con el auténtico espíritu fenomenológico que no depende solo de *términos y nombres*.

---

trascendente no sería *el objeto de esta representación*, si no fuese *su objeto intencional*. Y de suyo se comprende que ésta es una proposición *meramente analítica*» (p. 529).

*La unidad* entre conciencia y realidad (ya no entendida como *Realität* sino como *reale Wirklichkeit*) está fundada en la experiencia, mientras que *la diferencia* está fundada en su esencia. Por tanto, *la unidad* está científicamente fundada en una *reducción fenomenológica*; mientras que *la diferencia* está científicamente fundada en una *reducción eidética*. No se trata de una distinción *ontológica*, como si la conciencia tuviese un ser distinto de la realidad, sino que es una distinción *analítica*, ya que la correlación implica una mutua constitución, en el sentido de que el mundo no se presenta causado por la conciencia o viceversa, sino que el límite de la dación nos deja con un suceso irreductible: la experiencia. El surgimiento inmotivado de la realidad impone una parada radical a la especulación fenomenológica<sup>38</sup>. Y en ese surgimiento está anclada la correlación mutuamente constituyente e interdependiente entre conciencia y realidad.

La distinción fenomenológica crucial consiste en distinguir la *experiencia real* de la *experiencia pura*, y si además consideramos que el concepto fenomenológico de realidad se corresponde con la primera, podría expresarse esta distinción con los nombres: *realidad* y *realidad pura*. Siendo la primera equivalente a la expresión *reale Wirklichkeit*, como el auténtico sentido fenomenológico de la realidad; y la segunda como *Wirklichkeit* entendida como el modo de ser esencial de la realidad.

Los conceptos husserlianos de *vivencia*, *experiencia* y *conciencia* son equivalentes y refieren al objeto último de la ciencia fenomenológica: los fenómenos mismos, tal y como se dan, es decir: como son vividos, experimentados o concientes. Y ya que fenomenológicamente la única realidad es la experiencia. Hay que concluir que el objeto último de la fenomenología es la realidad. Y por ello sostengo una *equivalencia ontológica* entre *fenómeno* y *realidad*.

Tal como señala Tugendhat (citado por Adrián 2013):

La reducción trascendental no nos retrotrae a un sujeto sin mundo; al contrario, nos pone ante el fenómeno trascendental del mundo. Lo que se pone entre paréntesis en el parágrafo 49 es el

---

<sup>38</sup> Merleau-Ponty (Cf. 1993:13) concluye que la reducción no puede ser elaborada a cabalidad porque en ningún momento pretende lograr algo extraño a la realidad, sino que pretende verla en su compleja correlación constitutiva, la cual nos implica pero nos excede. Y esa implicación y excedencia de la experiencia del mundo y de nosotros mismos implica, a su vez, un radical inacabamiento de la especulación fenomenológica que, en palabras del propio Husserl (Cf. 2013:90), no puede nunca lograr una visión de la realidad “por todos lados”.

mundo natural dado por supuesto, y es precisamente la operación de la reducción la que nos permite descubrir la correlación esencial entre mundo y subjetividad (p. 23).

Con lo dicho, se puede parafrasear a Tugendhat diciendo que *la reducción nos pone ante el fenómeno trascendental de la realidad*, y nos descubre su correlación esencial con nuestro propio ser que la vive.

Lo anterior explicaría por qué el propio Husserl llega a entender su pensamiento como realista<sup>39</sup>, ya que sienta las bases para una consideración rigurosa de la realidad tal y como se da; es decir, la vida misma considerada ya no desde la actitud natural con que la vivimos sino fenomenológicamente.

### **b) Heidegger sobre la realidad**

Heidegger comprende las palabras alemanas *Realität* y *Wirklichkeit* de un modo continuista con la fenomenología husserliana. Aun así son puestas en un proyecto ontológico y un aparato teórico distintos; sin embargo, la aclaración de estas distinciones no forma parte de los objetivos de este apartado. En este apartado mostraré (1) cómo sigue presente en Heidegger el *problema nominativo* de la palabra *realidad*, lo cual se hace patente en las traducciones de las obras al español. Además, (2) mostraré la interpretación heideggeriana según la cual el poder o la posibilidad, y no la presencia o actualidad, es el momento estructural ontológico *prioritario* mediante el cual alcanzar una descripción adecuada de la *realidad*<sup>40</sup>. Para sostener lo anterior tomaré como referencia el análisis realizado en torno al *ser del animal* en *Los Conceptos Fundamentales de la Metafísica* (CFM) –especialmente los §§ 57-61–; el § 43 de *Ser y Tiempo* (SyT) y los §§ 10-12 de los *Problemas Fundamentales de la Fenomenología* (PFF).

En *CFM* se llega a una conclusión respecto del ser del animal:

---

<sup>39</sup> Transcrito por Kern en *Husserl und Kant* y citado por Walton (1993): «ningún “realista” en el sentido habitual es tan realista y lo ha sido concretamente como yo, el “idealista-fenomenológico” (una palabra que por lo demás ya no utilizo)» (p. 65).

<sup>40</sup> Cabe aclarar que en el caso de EH no hay un posicionamiento claro –en los textos consultados– que me permita asumir una *prioridad* en su pensamiento de alguno de los momentos ontológicos de poder o acto. Lo anterior en MH es una cuestión sumamente clara e importante, lo cual me hace sospechar de una inclinación tácita en el pensamiento de EH a priorizar el acto; esta intuición no puede ser probada explícitamente en este trabajo, y es la razón por la que el fragmento correspondiente a EH no hay una aclaración en este sentido.

Al cabo, de la esencia de la realidad [*Wesen der Wirklichkeit*] del animal forma parte el ser posible y el poder [*Möglichsein und Können*] en un sentido determinado, no sólo en el sentido de que esto real [*Wirkliche*], en tanto que es, previamente tenga que ser posible en general: no esta posibilidad, sino que *ser capaz* [*Fähigsein*] forma parte del *ser real* [*Wirklichsein*] del animal, de la *esencia de la vida*. (...) El ser capaz [*Fähigsein*] no es la posibilidad [*Möglichsein*] del organismo frente a lo real [*Wirklichen*], sino que es un momento constitutivo del modo como el animal es en cuanto tal, de su ser (p. 287).

Heidegger llega a esta afirmación en diálogo con la biología, y su afirmación central consiste en determinar que lo esencial en el ser del animal no es aquello que aparece como meramente presente, incluso perceptible y experimentable sensiblemente: visible, medible, etc.; sino *el poder* que se realiza en aquello que está realmente presente.

Uno de los ejemplos que se utiliza es el del ojo, su realidad no consiste en sus dimensiones, colores, figura... sino en *poder ver*. Algo que no *puede ver* no es *realmente* un ojo. El ser esencial del ojo no consiste en *tener* la capacidad de ver, como si esta capacidad fuese una propiedad del ojo; en esta afirmación se entiende al ojo como “algo que tiene la capacidad de ver”. El “algo que...” indicaría una *realidad subyacente* en la que luego inhiere “...la capacidad de ver”. Esta idea implicaría que un animal es algo *realmente* presente que, además, tiene ciertas capacidades, como ver.

Este esquema de prioridad de lo real ante lo posible genera dos consecuencias importantes: (1) una oposición excluyente entre realidad y posibilidad, y (2) un esquema de prioridad en donde la realidad se concibe como anterior a la posibilidad. Al afirmar que la *realidad* del animal es un *ser capaz*, MH está subvirtiendo ambas consecuencias. Si una posibilidad no se anula con su realización sino que se conserva en ella no como realidad sino como poder, entonces no podemos asumir una diferencia tan tajante entre ambos modos de pensar al ser; y si esto es así, entonces también tenemos que repensar el esquema de prioridad: ¿quién tiene a quién? Si el poder es anterior y condición de la realidad, entonces el *poder ver* es anterior -en el ser del animal- a sus ojos, y por tanto los ojos serían la consecuencia, el modo en que se realiza el *poder ver* del animal. El animal no puede ver porque tiene ojos sino que tiene ojos porque puede ver.



Señala Gilardi (2018): «En el orden de lo fáctico existe una correspondencia absoluta entre órgano y capacidad: la capacidad requiere del órgano y el órgano de la capacidad. Pero es la capacidad la que define la constitución del órgano en la medida en que esta última está determinada por la interacción significativa con aquello que la rodea» (p. 104). Si bien tanto el poder (la capacidad) como la realidad (el órgano) son momentos constitutivos del ser, no pueden ser considerados con un esquema de prioridad cualquiera. Podríamos ensayar una solución en que ambos momentos fuesen cooriginarios y no hubiese ninguna anterioridad del uno respecto del otro, pero no estaríamos de acuerdo con el planteamiento heideggeriano. Según MH, solo a través de una prioridad del poder podemos captar el ser –en este caso del animal– del modo en el que originariamente se muestra. Gilardi denomina esto como *antecedencia ontológica* (Cf. *Ibíd.* p. 105).

Gilardi (2018), para explicar lo anterior, remite al *dictum* de SyT: «Por encima de la realidad [*Wirklichkeit*] está la *posibilidad* [*Möglichkeit*]» (p. 61). Y en la nota 27 señala:

El modo de ser de la naturaleza no debe entenderse del modo en que suele comprenderse lo real o la realidad (*Wirklichkeit*). Desde ésta última, los distintos modos de ser son reducidos al ámbito de la presencia. Para Heidegger, la *Realität* está íntimamente unida a la noción de actualitas, subsistencia y efectividad, no compatibles con la idea del órgano como capacidad (p. 105).

En esta nota se deja ver claramente, lo que denomino *problema nominativo*. Debo insistir en que las palabras *Realität* y *Wirklichkeit*, no son expresiones equivalentes ni sinónimas; su distinción no solo es de matiz sino que son conceptos fundamentales –al menos críticamente– para la fenomenología en general, y para Heidegger en particular. El *problema nominativo* agrupa la constelación de problemas que muestra el empleo indiferenciado y la traducción de ambos términos por la palabra *realidad*; lo cual muestra que la palabra *realidad* no se corresponde exclusivamente con las palabras *Realität* o *Wirklichkeit*, y que para comprender algo así como un realismo fenomenológico no puede simplemente optarse por alguno de los dos términos<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Esto no está basado solo en el problema mostrado por la traducción, sino que tiene por base el hecho de que ambos términos son usados tanto por MH como EH de maneras distintas, y su empleo *crítico* no debe ser la guía para comprender la fenomenología en sentido realista; sino su empleo *constructivo*, es decir, una vez que ha sido asumido como parte del aparato fenomenológico.



Sin embargo, lo anterior no es así para el propio Heidegger. La diferencia entre *Realität* y *Wirklichkeit* es expuesta en *PFF*. Para explicar la distinción escolástica entre *essentia* y *existencia*, señala: «A la constitución de ser de un ente pertenece el carácter de qué, el carácter quiditativo [*Sachcharakter*] o, como dice Kant, la constitución quiditativa [*Sachheit*], la realidad [*Realität*]» (p. 109). Y luego dice: «La existencia (*existere*), en este amplio sentido, no en el que lo tomamos nosotros como modo de ser del Dasein, sino en el sentido de subsistencia, el existir o la efectividad kantianos... La expresión alemana *Wirklichkeit* (efectividad) es la traducción de actualitas» (p. 120).

Cabe aclarar que en *PFF* sí están traducidos de manera diferenciada. La *Realität* es la constitución quiditativa de un ente, su *qué*, mientras que la *Wirklichkeit* es la existencia, o su presencia efectiva, su *cómo*. Una cosa es real en el sentido de *Realität* si este tiene una determinada constitución quiditativa, sin que ello implique su existencia, por ejemplo: los personajes de ficción o los entes matemáticos. Mientras que una cosa es real en el sentido de *Wirklichkeit* si este tiene una presencia efectiva, si está ahí delante. La posibilidad está por encima de la *Wirklichkeit* en el *dictum* heideggeriano.

Para Heidegger (2000) la diferencia entre estos términos no es equivalente a la *diferencia ontológica*, según la cual: «el ente se caracteriza en cada caso mediante una determinada constitución de ser. El ser mismo no es un ente» (p. 109). El “ser” expresado por la *Wirklichkeit* no es de manera completa el *ser* que constituye al ente. Según el filósofo: «ni la *realitas* es un ente ni tampoco la *existentia* lo es, sino que ambas constituyen precisamente la estructura del ser. La distinción entre *realitas* y *existentia* articula, de una forma más intrínseca, el ser en su constitución esencial» (Ibíd.).

¿Qué significa que la *Realität* y la *Wirklichkeit*, en su distinción y copertenencia ontológica, articulen al ser en su constitución esencial? Heidegger (2000) dice: «lo posible, la *res*, la *quidditas*, tiene un cierto ser: el ser posible [*Möglichsein*] se distingue del ser efectivo [*Wirklichsein*]. Si realidad [*Realität*] y *possibile* coinciden, es digno de notarse que, en Kant, realidad y posibilidad [*Möglichkeit*] pertenecen a categorías de distintas clases, a la cualidad y a la modalidad» (p. 122). Si la *Realität* y lo posible coinciden entonces el *dictum* podría parafrasearse diciendo que “por encima de la realidad [*Wirklichkeit*] está la realidad [*Realität*]”. Esto solo hace más acuciente la pregunta por esta diferencia y copertenencia.

En cualquier cosa podemos distinguir lo que esa cosa es y cómo se presenta. Si vemos un animal amenazante nos sobresaltamos y reaccionamos porque asumimos que está ahí presente. Podríamos, a partir de esto, construir un ejemplo paralelo a la *dama* de Husserl y descubrir qué tan continuista es la comprensión de Heidegger respecto de la comprensión de ambas palabras. Sin embargo, la verdadera novedad del pensamiento heideggeriano no se encuentra en la comprensión de esta diferencia.

Para Heidegger (2007) lo crucial es señalar cómo en la realidad no debe concebirse una anterioridad de la presencia. Y por eso la idea de que, en el animal, el poder sea el momento fundamental de la realidad<sup>42</sup>. Si lo anterior es así entonces, fundamental y fenomenológicamente, la realidad –al menos en el animal– no es presencia sino poder. Y si asumimos esto ¿No se viene abajo entonces la consideración de que la analítica del Dasein no puede ser elaborada a partir de la noción de realidad? si el ser del Dasein es un poder-ser, entonces podríamos decir que la realidad del Dasein es lo descrito por la analítica existencial ¿estamos frente al realismo fenomenológico heideggeriano?

Heidegger no piensa de ese modo. En *SyT* dice: «Que el ente que tiene el modo de ser del Dasein no pueda ser concebido desde la realidad y la sustancialidad, lo hemos expresado por medio de la siguiente tesis: *la sustancia del hombre es la existencia*» (p. 233). Y en *PPF* dice:

Constitución quiditativa, *realitas* o *quidditas* es lo que responde a la pregunta: *¿quid est res?* ¿qué es esta cosa? Incluso una consideración muy sumaria muestra que el ente que nosotros mismos somos, en general, no puede ser interpelado, como tal, mediante la pregunta: ¿qué es esto? Sólo logramos acceder a ese ente si preguntamos: ¿quién es? El Dasein no está constituido por una quididad, sino, si se nos permite acuñar la expresión, por una quisidad [*Werheit*]. La respuesta no da una cosa, sino un yo, un tú, un nosotros (pp. 155-156).

La vida y el mundo humanos, piensa Heidegger, no pueden ser captados mediante una consideración realista, ya que en ella están supuestos y no tematizados tanto la estructura de significatividad –el cuidado–, a través de la cual se posibilita toda comprensión, como la estructura de aperturidad –el mundo–, que posibilita toda mostración. Aun cuando la noción

---

<sup>42</sup> «...su ser es poder [*Sein Sein ist Können*]...» (CFM p. 286); «...ser capaz de rodearse es el momento fundamental [*Grundmoment*] de la realidad del animal [*Wirklichkeit des Tieres*]» (Ibid. p. 312)

de *realidad* esté basada en una noción de poder y no de acto, no permite por sí sola, si la consideramos como fundamento, tematizar las estructuras existenciales –ya desplegadas y operantes en su comprensión– del ente que somos nosotros mismos en cada caso.

Lo anterior -que la realidad basada en una noción de poder no permita el esclarecimiento temático del ente que somos nosotros mismos en cada caso- no implica que debemos desestimar o desechar esta noción de realidad. La comprensión de la realidad desde una base de poder, sostengo, es un análisis del modo en que fenomenológicamente se despliega el ser de los entes intramundanos –ya no solo el del animal–. Por tanto, la noción de realidad ofrecida en *CFM* es la consecuencia de haber asumido los compromisos fenomenológicos de la analítica existencial de *SyT*, es la consecuencia de que «*la realidad queda remitida al fenómeno del cuidado*» (*SyT* p. 233).

La *realidad* como *poder* es la noción fundamental de una fenomenología del ente intramundano. Y de ahí que afirme que, para Heidegger, la realidad tiene una equivalencia con la noción de fenómeno, en la medida en que este coincida con la mostración del ente intramundano, los entes que no somos nosotros mismos. El fenómeno de la intramundaneidad solo puede ser captado con base en una noción de realidad como poder, no así el fenómeno del cuidado o ser-en-el-mundo.

### c) Realismo fenomenológico

En Husserl existe una equivalencia entre *realidad* y *fenómeno*. Mientras que en Heidegger existe una equivalencia entre *realidad* y *fenómeno intramundano*. Por lo que la equivalencia que sostengo entre *realidad* y *fenómeno* en la fenomenología, en el caso de Husserl puede ser entendida de un modo amplio y en Heidegger de un modo estrecho.

La tesis fundamental de lo que denomino como *realismo fenomenológico* tiene que ser entendida como una *reducción* de la realidad y su concepto al ámbito en el que acontece su mostración: la experiencia. Por lo que un realismo fenomenológico tiene una necesidad previa a la tematización de la realidad: la descripción rigurosa de *lo humano* en la experiencia. Ahora bien, si en esa descripción de *lo humano* en la experiencia nos encontramos con la *esencia* o *estructura* de la realidad misma es una cuestión que podría ser discutida en Husserl, pero no en Heidegger. En ese sentido se podría explicar por qué Husserl se considera *realista*

y Heidegger no. Independientemente de esa discusión –que debe ser estudiada con mayor rigor– en ambos autores podemos encontrar la misma tesis fundamental en torno al problema: que la comprensión fenomenológica de la realidad está fundada en la experiencia.

Lo anterior tiene al menos dos consecuencias importantes que distinguen a este realismo de los arriba dichos: 1) la necesidad de una teoría fenomenológica de la experiencia, 2) la negación radical de una interpretación actualista de la realidad.

### **i. Sobre la teoría fenomenológica de la experiencia**

Esta necesidad de la que hablo distingue al realismo fenomenológico del modo en el que el problema de la experiencia fue tratado por Kant. La tesis fundamental del *realismo empírico* es que la estructura *a priori* de la subjetividad determina, a modo de causa, a la experiencia –no porque la produzca sino porque la estructura o articula–. Lo anterior produce una escisión que admite la posibilidad de la *cosa en sí*, como causa externa de la experiencia. Aunque es discutible el papel que juega el concepto de *cosa en sí* en el proyecto ontológico kantiano, lo importante es señalar que su consideración implica una relación entre la experiencia y un algo otro, extraño e inaccesible pero cuya posibilidad habría que admitir. Para la fenomenología es crucial desembarazar a la ontología de la idea de la *cosa en sí*.

En el concepto fenomenológico de realidad no puede asumirse algo ajeno a la experiencia, no hace sentido suponer la posibilidad de algo extraño al margen de toda experiencia, no porque haya una relación de causa ontológica –como si algo no existiera si no fuese experimentado–, sino, más bien, que todo cuanto es posible concebir y comprender remite necesariamente a la experiencia como ámbito de mostración y de comprensión. La experiencia es el horizonte de sentido gracias al cual toda mostración y comprensión son posibles.

La interpretación ingenua del *realismo clásico* también asume esta misma diferencia entre la experiencia y algo extraño a ella. El cientificismo ingenuo, por ejemplo, asume que solo a través de la correcta ejecución del método es posible eludir a la subjetividad latente en la experiencia cotidiana para captar a la realidad tal como es en sí misma. En este esquema late el mismo prejuicio del que renuncia el realismo fenomenológico: la diferencia entre experiencia y realidad.

Aunque en el realismo clásico podamos elaborar una interpretación fenomenológica –de la cual el propio MH ha hecho gala en sus comentarios a la obra de Aristóteles–, aun así no hay una tematización clara de la naturaleza propia constitutiva del objeto de estudio. Si en el realismo clásico lo que está a la vista es la experiencia, la fenomenología no está elaborada en ella a cabalidad en la medida en que la tematización de dicha experiencia no reconoció la correlación interdependiente entre *la subjetividad y la realidad*.

Por ejemplo, si lo que Aristóteles elabora en la *Metafísica* es una fenomenología en la medida en que el *λόγος* es la base en la que se articula la ciencia del ser, y que por tanto el objeto de estudio no es *algo siendo por sí mismo* sino *algo que se muestra por el λόγος como siendo por sí mismo*. Aun cuando pudiéramos validar una interpretación de este estilo del realismo clásico, el compromiso fenomenológico va todavía más allá, ya que no asume este *λόγος* como algo estático o pasivo, sino que es necesario mostrar en qué medida la estructura existencial humana constituye activamente a la experiencia, sin que ello implique una producción deliberada.

La realidad fenomenológica es un acontecimiento inmotivado en el que late la irrenunciable correlación interdependiente y constitutiva entre la experiencia y la subjetividad, el ente que somos nosotros mismos en cada caso. El realismo fenomenológico depende de la indicación de esta correlación y de una teoría de la experiencia consecuente con ella.

## **ii. Sobre la interpretación actualista de la realidad**

La realidad, si bien es un acontecimiento inmotivado, no puede ser interpretada sin más como un acto sino como una correlación. Es decir, la realidad no tiene un carácter simple, una unidad absoluta. En ella se revela una multiplicidad operante e interdependiente entre *lo que se muestra* y *ante quien se muestra*.

Para el realismo clásico el acto es la noción fundamental y prioritaria de la ontología. El acto de ser de la sustancia como momento estructural prioritario, aunque no único, implica una independencia ontológica, que aunque pueda ser interpretada fenomenológicamente, no reconoce el fenómeno de la correlación. La radicalización de la noción prioritaria del acto de la sustancia posibilita, aunque no la implique, la interpretación del *realismo ingenuo* según la cual la realidad es algo trascendente al margen de toda experiencia. Por ello es importante

para MH arrancar y desactivar esa noción, ya que solo así es posible la reconducción de la mirada a la correlación fundamental en la que se muestra nuestra propia estructura existencial como constitutiva de la mostración misma de dicho acto.

Por lo anterior es necesaria la subversión de la noción de acto en el núcleo de la realidad. Esto podría considerarse como una manera de expresar la intención fundamental de la *epoché*. Pero, como señalé antes, Heidegger no se conforma con ello y va más allá: la realidad entendida como presencia no capta el modo en el que los entes intramundanos aparecen y cómo nos comportamos respecto de ellos; es la noción de poder la que permite explicar cómo aparecen y cómo nos comportamos respecto de ese acontecimiento. El realismo clásico falla en privilegiar una noción derivada de la captación de que algo *puede* permanecer en su ser: *el acto es originariamente un poder*. Solo una prioridad de la potencia permite una comprensión fenomenológica de la realidad.

#### 4) *Realidad como construcción*<sup>43</sup>

El pensamiento constructivista ha tenido especial relevancia en la discusión contemporánea sobre el significado de la palabra *realidad*. Y ha dado pie a múltiples debates no solo sobre el significado sino sobre los sistemas epistémicos a partir de los cuales interpretarla. En este apartado mostraré el modo en que fue usada la palabra *realidad* por tres pensadores constructivistas: Berger y Luckmann, Searle y Vattimo.

Al igual que en los apartados anteriores el objetivo principal es mostrar qué significa la palabra *realidad*. Mostraré que los autores, a pesar de tener enfoques muy distintos, utilizan la palabra en el sentido de la *sustancia*. Usando dos notas derivadas de la noción de *acto* asociada con la *sustancia*: 1) *existencia independiente* y 2) *autonomía ontológica*. *Existencia independiente* señala la permanencia de las cosas en su ser por su propio derecho, mientras que la *autonomía ontológica* señala la capacidad de las cosas de determinar por sí mismas su modo de ser y sus propiedades.

---

<sup>43</sup> Este apartado estuve a punto de no incluirlo, porque, a diferencia de lo que yo inicialmente pensaba, después de revisar los textos he llegado a la conclusión de que el *constructivismo* no propone una idea de *realidad* distinta u original. La incluyo, sin embargo, porque creo que abona en comprender la manera en que concibo los sentidos de la palabra *realidad*, que no son exclusivos de una corriente de pensamiento sino que de algún modo están implícitos en la palabra constituyendo el *sentido común* latente en ella. Develar ese *sentido común* es mi objetivo en esta investigación, y aunque el resultado es negativo en este apartado, en él sí se expone cómo es esa búsqueda de sentido que hago.

Lo anterior resulta especialmente paradójico tratándose del pensamiento constructivista que postularía a bote pronto que la realidad es una construcción –política y epistémica– humana. Mostraré que lo anterior no es radicalmente válido, ya que es necesario distinguir entre dos tipos de realidad en este pensamiento, una es la *construida* y otro la *trascendental*.

La realidad *construida* es de producción humana y son los sistemas epistémicos y políticos en los que se desenvuelve la vida de los seres humanos, y la realidad *trascendental* no es de producción humana y está constituida por partículas y campos de fuerza, también denominada *mundo exterior* o *naturaleza*.

Estos autores en particular están interesados en sostener la realidad *trascendental*, por lo que no postulan un idealismo empírico, de acuerdo con el cual toda experiencia es producto de una subjetividad. Más bien les interesa mostrar que los seres humanos, en su estar unos con otros, producen una determinada *realidad* que no es ni puede ser identificada con la realidad en sentido trascendental. Señalar y dismantelar la confusión entre la realidad *construida* y la *trascendental* representa el principal objetivo del pensamiento constructivista.

Pese a la anterior distinción, mostraré que el sentido en que se usa la palabra *realidad* es el de la *sustancia*. Ya que ambos tipos de realidad son entendidas por los autores con las notas de *existencia independiente* y *autonomía ontológica*. La consecuencia de lo que afirmo es que el pensamiento constructivista no ofrece un sentido distinto a los mostrados en los apartados anteriores, por lo que no puedo afirmar que *realidad* como *construcción* sea un sentido de la palabra.

#### **a) Berger y Luckmann**

Berger y Luckmann exponen en su texto, originalmente publicado en 1966, *La construcción social de la realidad* (2003) su concepción de la palabra *realidad*. Aunque no es una obra eminentemente filosófica sí pone de manifiesto aspectos fundamentales del pensamiento constructivista.

Los autores abren su texto con una definición de realidad: «Para nuestro propósito, bastará con definir la “realidad” como una cualidad propia de los fenómenos que reconocemos



como independientes de nuestra propia volición (no podemos “hacerlos desaparecer”))» (Berger & Luckmann 2003:11).

La *existencia independiente*, según lo anterior, es el rasgo fundamental de lo real, aquello que no podemos hacer desaparecer solo con quererlo. Más adelante en el texto explican la *existencia independiente* al referirse a las instituciones humanas: «... están *ahí*, fuera de él, persistentes en su realidad, quiéralo o no: no puede hacerlas desaparecer a voluntad. Resisten a todo intento de cambio o evasión» (Ibíd. p. 80). *Existencia independiente*, es una forma de entender la palabra *realidad*, que como se mostró antes, deriva de la noción de *acto* como modo de ser de la *sustancia* tal como es expuesto por Aristóteles en la *Metafísica*. Quiero mostrar cómo esta sentido de la palabra, a pesar de las diferencias entre el pensamiento constructivista y el realismo clásico, es equivalente en ambos casos.

El concepto central del texto es el de la *realidad de la vida cotidiana*, que también es denominada *suprema realidad* (Cfr. Ibíd. p 41ss). Esta realidad sería el ámbito máximo de significaciones en el que se erige y transcurre la vida de los individuos, un *continuum* de significados y tipificaciones que envuelve a la conciencia y a la que el individuo regresa siempre aunque por momentos se introduzca en enclaves de significados concretos como el de las experiencias estéticas y religiosas.

La vida cotidiana ocurre en un mundo compuesto por *objetos sociales* de producción humana y por *objetos naturales* que no son de producción humana. Los objetos sociales de producción humana serían la suma de las tipificaciones y significados intencionales de aquellos con quienes los individuos tratan “cara a cara” o anónimamente a través del lenguaje o del simbolismo cultural.

Todo el entramado de significados y tipificaciones simbólicas objetivadas y producidas por seres humanos componen la *suprema realidad de la vida cotidiana*. Son elementos esenciales que *están ahí* y *que persisten en su ser* incluso si no son comprendidas:

Ejercen sobre él –sobre el individuo– un poder de coacción, tanto de por sí, por la fuerza de su pura facticidad, como por medio de los mecanismo de control habitualmente anexos a las más importantes. La realidad objetiva de las instituciones no disminuye si el individuo no comprende el propósito o el modo de operar de aquéllas (Ibíd. p. 80).



Para los autores es importante la distinción entre el *origen* o *naturaleza* distinta de las *realidades u objetos sociales* respecto de las *realidades u objetos naturales*, debido a que su confusión es problemática. La confusión anterior es denominada *reificación*: «la reificación es la aprehensión de los productos de la actividad humana *como* si fuera algo distinto de los productos humanos, como hechos de la naturaleza, como resultados de leyes cósmicas, o manifestaciones de la voluntad divina» (Ibíd. p. 114).

Si la realidad social se concibe como un *hecho de la naturaleza*, impide que el ser humano reconozca su propia labor productiva y las consecuencias de ese rol. Aunque como parte de la sociedad haya producido y siga produciendo activa y continuamente la realidad social en la que habita, la concepción reificada del mundo social implica *deshumanizar ese mundo*, y dar una interpretación errada de su naturaleza. Implica asumirlo como un hecho que *está ahí* inalterable y del que, por tanto, no se tiene responsabilidad alguna.

Los autores centran en esta distinción su principal preocupación teórica, la *reificación* implica que el mundo social pierde su relación dialéctica de mutua constitución con la sociedad y los individuos que la componen: «El ser humano es capaz de olvidar que él mismo ha creado el mundo humano, y, además, que la dialéctica entre el ser humano, productor, y sus productos pasa inadvertida para la conciencia» (Ibíd. p 114). De ahí que los dos objetivos del texto sean demostrar: 1) que la *realidad suprema* de la vida cotidiana se compone de *realidades sociales* y de *realidades naturales* y 2) que la realidad social es producto humano y por tanto su irrenunciable responsabilidad.

El constructivismo propuesto por los autores implica una antropología subyacente, es decir, una concepción del ser humano como individuo y como sociedad en una continua dialéctica productiva mutuamente constituyente entre los objetos sociales y la vida cotidiana de los individuos. Todo lo anterior es un modo de comprender al ser humano y el modo en que se comporta como individuo y sociedad.

El ser humano, en su estar unos con otros, en su existencia cotidiana externaliza simbólicamente su vida y en ese proceso de cohabitación acontece la sociedad como la suma de los significados objetivados. Este universo simbólico sería a su vez una *realidad objetiva* en la medida en que su existencia es externa a los individuos en tanto individuos pero dependiente de ellos en tanto componentes de la sociedad. La anterior es la tesis

principal de texto: «Los orígenes de un universo simbólico arraigan en la constitución del hombre» (ibíd. p. 132). La explicación de la realidad social como una *construcción* o *producción* humana implica la dialéctica social de producción simbólica.

Esta capacidad de *producción* o *construcción* es tarea del ser humano, pero no en tanto individuo, sino en tanto sociedad. La sociedad misma es una realidad objetiva, que *está ahí*, y aunque ella misma es un producto humano, el ser humano es también un producto social. Hay aquí una relación dialéctica circular de mutua necesidad entre el ser humano y la sociedad. Y es facultad exclusiva de la sociedad *producir* o *construir realidad*: «El poder en la sociedad incluye el poder de determinar procesos decisivos de socialización y, por tanto, el poder de *producir* la realidad» (Ibíd. p. 151).

El constructivismo bergeriano basa su concepción antropológica en esta dialéctica entre el ser humano y el mundo social producido por él: «en la dialéctica entre la naturaleza y el mundo socialmente construido, el propio organismo humano se transforma. En esa misma dialéctica, el hombre produce la realidad y por tanto se produce a sí mismo» (Ibíd. P. 225). Sin embargo, esta dialéctica se constituye sobre una *realidad natural* consistente en materia y hechos brutos. Se trata de un constructivismo que no tiene por objetivo la negación de una realidad externa o de explicar al mundo como un solipsismo social, sino que se centra en la distinción de tipos de realidades para explicar al ser humano desde el modo en el que se constituye el universo simbólico de su vida cotidiana.

La palabra *realidad* para estos autores significa *existencia independiente* y *autonomía ontológica*. Tanto la *realidad natural* como la *realidad social* tendrían ese modo de ser respecto de la vida cotidiana de los individuos. El punto del texto es que esa *existencia independiente* y *autonomía ontológica* de la realidad social no la deshumanizan; no la reifican; no la desconecta de la labor productiva y constitutiva de la sociedad compuesta a su vez por el individuo que la habita en la realidad suprema de su vida cotidiana.

Con lo anterior podemos concluir que la palabra *realidad* para estos autores tiene el sentido de *sustancia*. Es decir, realidad dice el modo de ser de las cosas que *están ahí*, *persistentes en su ser* por su propio derecho. Señala a una cosa con *existencia independiente*: persistente y resistente en su existencia; y *autonomía ontológica*: su ser es determinado por sí mismo y

por su propio derecho. Aunque un objeto sea simbólico o institucional, se dice real porque su modo de ser no depende de individuos y porque es capaz de existir al margen de ellos.

### **b) Searle**

Searle (1997) en su texto *La construcción de la realidad social*, expone sus ideas constructivistas sobre la realidad. Uno de los ejemplos que se utiliza en el texto es:

Por ejemplo, yo afirmo que hay un escritorio frente a mí ahora. ¿Qué significa esta afirmación? Bien, todo aquello de lo que tengo conocimiento directo son estas experiencias visuales y táctiles, y todo aquello de lo que yo -o cualquier otro- pudiera llegar a tener conocimiento directo no son sino más experiencias de este tipo. Bien, ¿a qué se reduce mi afirmación primera? Se reduce a la afirmación de que hay experiencias reales y posibles (*sense data* en la jerga del siglo veinte, “ideas” e “impresiones” en la de los siglos diecisiete y dieciocho), o, si se afirma algo más, entonces tiene que ser una afirmación sobre algo totalmente incognoscible e inaccesible a cualquier investigación. Tal afirmación es vacua empíricamente, La conclusión es obvia: la experiencia es constitutiva de la realidad (Searle 1997:177).

Según Searle, este argumento es erróneo por dos razones: 1) la idea de que en la percepción sólo tenemos acceso a datos sin implicar una causa ulterior; 2) la idea de que la inaccesibilidad de la causa implica su inexistencia. Para el autor, la realidad, es algo cuya existencia es independiente de las representaciones que tengamos de ella (Cfr. *ibíd.* p. 170), por lo que no es necesario ningún tipo de “adecuación” entre *representaciones* y *realidad* para validar su existencia.

La tesis constructivista del autor consiste en afirmar que la dimensión socialmente construida constituye la experiencia humana sin que esta a su vez sea constitutiva del mundo. Por lo que, más allá de la experiencia, habría un mundo compuesto de partículas y campos de fuerza cuya existencia es independiente de que la conozcamos, percibamos o experimentemos. De ahí que considere que «sólo podemos representar la realidad desde un punto de vista, pero la realidad ontológicamente objetiva no tiene punto de vista» (p. 184). La representación de la realidad sería una operación mediante la cual una cosa es percibida *como* escritorio, lo cual solo es posible desde un determinado sistema lógico

representacional. Eso implica que esa cosa en sí misma no es necesariamente un “escritorio” y que desde otro horizonte representacional su realidad como escritorio podría ser radicalmente distinta, ya que no habría ninguna relación necesaria entre el concepto representacional y el objeto físico.

Todo el texto tiene por objetivo demostrar la independencia de dos dimensiones del mundo que, según el autor, han sido erróneamente relacionadas. Por un lado estaría la dimensión propia de la experiencia humana y por otro estaría la dimensión física del mundo. Ambas dimensiones constituyen un único mundo, pero la dimensión cultural propia de la experiencia humana es construida socialmente mientras que el mundo físico existe independientemente sin ser construido.

Searle considera que ambas dimensiones son denominables como realidad: «La realidad socialmente construida requiere una realidad ontológicamente objetiva a partir de la cual pueda construirse». Por lo que habría *dos realidades* que componen el único mundo en el que vivimos: «vivimos exactamente en un mundo, no en dos, o en tres, o diecisiete» (p. 19). Es por ello que la palabra *realidad* tendría al menos esos dos sentidos: lo construido socialmente y lo físico, el hecho bruto.

Para Searle (1997), la percepción no implica que lo percibido se adecue con las representaciones, pero sí implica que *algo* es percibido, y ese algo existe independientemente de mis representaciones y también compone al mundo que experimento o percibo desde una determinada construcción social.

Otro fragmento interesante del texto es:

Para construir el dinero, la propiedad y el lenguaje, por ejemplo, tiene que haber materiales brutos tales como piezas de metal, de papel, de tierra, sonidos y marcas, por ejemplo. Y los materiales brutos no pueden a su vez haber sido socialmente construidos sin presuponer algunos materiales aún más brutos a partir de los cuales la construcción fuera posible, y así sucesivamente hasta llegar a un basamento último de fenómenos físicos brutos independientes de todas las representaciones. (p. 197)

En este pasaje se aprecia claramente la dualidad dimensional que plantea Searle. Objetos como el dinero o el lenguaje –las palabras– requieren para su constitución de un marco de

representaciones *socialmente construido* pero, además, requieren necesariamente de un *basamento físico independiente de toda representación*. Solo con ambos aspectos es que objetos como el dinero o el lenguaje puedan ser percibidos y constituirse como objetos *ahí delante*.

Esta división elaborada por Searle no se aleja mucho del modo en el que tradicionalmente se ha comprendido el *hilemorfismo*, es decir: la idea según la cual las cosas están compuestas de *forma* –en este caso lo socialmente construido– y *materia* –en este caso el basamento físico–. Sin embargo, lo particular de la propuesta searleana es considerar que la *forma* le corresponde a un objeto solo en la medida en que una sociedad la construya y se la asigne. Considera que mientras la *realidad formal* es socialmente construida, la *realidad material* no.

Ahora bien. Insistiendo en que la pregunta es ¿qué significia la palabra *realidad*? Puede ya esbozarse una respuesta. Ya que tanto la *materia* como la *forma* de los objetos reciben la denominación de *reales*, aunque uno sea construido y el otro no. De modo que la palabra *realidad* no estaría vinculada con la *construcción*. Lo socialmente construido no sería denominado realidad en virtud de su construcción, sino en virtud del modo ser del objeto al que le corresponde. La realidad del objeto no se determinaría por el hecho de haber sido constituido socialmente, sino porque se muestra con *existencia independiente y autonomía ontológica* respecto del sujeto que lo percibe y se lo representa.

Para Searle una cosa es real en la medida en que su ser se comporte con autonomía ontológica respecto de una subjetividad individual, no así respecto de una subjetividad colectiva, ya que lo construido por esta última adquiere independencia respecto de los individuos pero no de los colectivos. De modo que el constructivismo searleano se reduce a la explicación de lo *formal* de las cosas como *producto* de una subjetividad colectiva. Esta sería la respuesta ofrecida por el autor a la pregunta que abre el libro:

«¿Cómo casa una realidad mental, un mundo de consciencia, intencionalidad y otros fenómenos mentales, con un mundo que consiste exclusivamente en partículas físicas en campos de fuerza, y en el que algunas de esas partículas están organizadas en sistemas que, como nosotros, son bestias biológicas conscientes?» (p. 19)

La *realidad mental* sería el origen y hábitat de toda interpretación y descripción del mundo consistente en partículas y campos de fuerza. Aunque no todo lo *mental* llegue a ser una *realidad*, esto es: unirse o casar con una cosa o estado de cosas en el mundo. Todo cuanto sea *real* requiere ser incorporado a un horizonte de sentido desde el cual ser captado y percibido como algo en el mundo (cfr. Searle 1997:162), y de ese modo el realismo constructivista searleano articula sus prejuicios fundamentales necesarios para que su teoría funcione.

Solo si asumimos la desconexión radical del (1) *aspecto formal* del mundo con su (2) *aspecto material*, cuya existencia también debemos asumir, así se convierte en necesaria una causa distinta de nuestra subjetividad individual que explique la presencia de *realidades intencionales* que se muestran como ontológicamente independientes respecto nuestro, esta causa sería la (3) *intencionalidad colectiva*, cuya existencia también habría que asumir. Solo con la admisión de estos prejuicios fundamentales podría operar el constructivismo de Searle.

La idea de la *desconexión radical* entre lo *formal* y lo *material* es abordada en el texto de diferentes modos. Uno de ellos es lo que se expone como *relatividad conceptual* (Cfr. Searle 1997:169ss). Según el autor, todas las descripciones que hacemos acerca de las cosas en el mundo son arbitrarias, convencionales y relativas a un determinado sistema representacional. Sin embargo, eso no implica que no haya un mundo al cual nos referimos. Searle (Ibíd.) dice: «aun si el escepticismo anduviera en lo cierto, y yo anduviera sistemáticamente errado, *yo andaría errado respecto de los rasgos del mundo real*» (p. 180).

La desconexión radical entre la *realidad social* de la *realidad material* cancelaría los problemas respecto del *prejuicio verificacionista* según el cual las descripciones del mundo deben ser *adecuadas* con cómo es el mundo en sí mismo. Lo anterior no es posible si aceptamos la relatividad conceptual y en consecuencia tenemos que desechar la idea de que habría una correspondencia necesaria entre lo formal y lo material del mundo.

La realidad socialmente construida, en tanto que horizonte de sentido con el que describimos y nos representamos el mundo requiere de la realidad ontológicamente objetiva, pero no es posible establecer ninguna relación objetiva o causal entre una y otra.

Tan solo una relación arbitraria, una construcción social mediante la cual se establece un determinado sistema representacional como una realidad ontológica subjetiva –externa al individuo pero interna al colectivo– a partir de la realidad ontológica objetiva –consistente en partículas y campos de fuerza–.

Searle (1997) dice: «He definido el realismo como el punto de vista según el cual el mundo existe independientemente de nuestras representaciones del mismo» (p. 162). En este fragmento el realismo es definido por la adopción del prejuicio de que la *existencia independiente de nuestras representaciones* constituye el modo de ser del mundo, igualmente la dimensión social del mundo, construido por los seres humanos, tiene ese modo de ser respecto del individuo.

La palabra *realidad* para Searle significa *existencia independiente y autonomía ontológica*, una cosa se dice real porque tiene por sí misma la capacidad de existir y de su modo de ser. Pese a la dualidad dimensional sobre la que postula su constructivismo, Searle considera que la palabra *realidad* tiene el sentido de *sustancia*.

### c) Vattimo

En el caso de Vattimo me centraré en su texto *De la realidad* (2013). Es necesario distinguir dos niveles en los que se usa la palabra *realidad*: 1) como *mundo externo o estado de cosas* y 2) como *conocimiento* del mundo externo o estado de cosas. La motivación del constructivismo en general es demostrar el peligro de la consideración del *conocimiento* como absolutamente *adecuado al mundo externo*, Vattimo (2010) en particular define lo anterior como *el riesgo del platonismo político* (p. 16). La palabra *realidad* se usa de manera confusa para referir ambos niveles, tanto de manera técnica como retórica. Todo ello dificulta responder a la pregunta por el significado o sentido de la palabra *realidad*.

Vattimo pretende mostrar que la realidad es *historia*; una *narrativa* con la que políticamente el ser humano representa su situación y respecto de la cual ulteriormente se comporta. El *platonismo político* sería lo que Berger y Luckmann denominan *reificación*, la interpretación de una construcción narrativa como si fuera una representación

absolutamente adecuada del *mundo externo*, algo inamovible de lo que además no hay responsabilidad moral ni política.

Vattimo (2013) aclara que su propuesta no se trata de un constructivismo con la estructura de *idealismo empírico* (Cfr. p. 102). Lo anterior implicaría que todo cuanto es perceptible como la luz del sol, la dureza del suelo y demás, son también *construidas* o *producidas* por narrativas humanas. El punto central de su constructivismo es que la descripción con la que se juzgan los estados de cosas es construida políticamente, no así las cosas consideradas en sí mismas o como mundo externo.

De acuerdo con lo anterior cuando Vattimo (2010) dice: «aquello que llamamos realidad es un juego de interpretaciones en conflicto» (p. 22). En este caso “realidad” mienta un sistema político o científico mediante el cual se pretende describir un estado de cosas, y cuando se considera la posibilidad de que esa descripción puede capturar y mostrar absolutamente el estado de cosas al que está dirigido, se asume que la *descripción* y la *realidad descrita* se identifican. Lo anterior implica que un sistema científico o político puede ser considerado “realidad” sin ser más que una interpretación.

El constructivismo de Vattimo no tiene como objetivo negar la existencia del *mundo exterior* y de sostener un solipsismo idealista. Tiene por objetivo, más bien, mostrar cómo el devenir de la historia humana es el trasfondo irrenunciable detrás de todo conocimiento y que todo cuanto es significativo lo es por virtud de ese trasfondo, por lo que ningún conocimiento puede ser tomado como descripción absoluta del mundo.

Por lo anterior, el italiano describe la realidad del siguiente modo: «la realidad “misma” no habla de por sí, tiene necesidad de un portavoz, esto es, justamente de intérpretes motivados, que deciden cómo representar en un mapa un territorio al que han tenido acceso a través de otros mapas más antiguos» (p. 104). La palabra “misma” en este caso, pretende señalar aquello que pretende ser descrito por los sistemas narrativos políticos y científicos, que también es denominado como *mundo exterior*. Claramente el autor no tiene interés en hacer una defensa de la existencia trascendental del mundo exterior, sino que pretende distinguir entre lo *dicho por el portavoz* y el *mundo exterior* como objeto de ese *decir*.



El mundo humano –distinto de lo denominado como *mundo exterior*–, de acuerdo con el pensamiento constructivista, no es algo que pueda ser descrito absolutamente por un sistema epistémico. Una descripción tal, pareciera ser la pretensión última de los sistemas políticos y científicos, y el principal reclamo constructivista consiste no solo en demostrar su imposibilidad sino además señalar los profundos riesgos de asumir su mera posibilidad. La admisión de que el mundo humano implica consenso y construcción política implica a su vez la sujeción de la ciencia a esta irrenunciable condición.

Vattimo refiere constantemente que la realidad no es la suma de objetos independientes de la mente sino que es un juego de interpretaciones en conflicto. En todo caso, por petición de principio la propuesta del autor implica una descripción de un estado de cosas en que transcurre los acontecimientos humanos como historia, que es a su vez una descripción de un estado de cosas.

El italiano parece estar centrado en distinguir entre lo que es denominado “realidad”, siendo más bien una *narrativa socialmente construida*, y el *mundo externo*, incognoscible como tal. La determinación de la *narrativa socialmente construida* y el *mundo externo* como significados sinónimos e idénticos de la palabra *realidad* es denominado *platonismo político*, y es el mismo fenómeno llamado por Berger y Luckmann como *reificación*.

De acuerdo con lo anterior los intereses del constructivismo parecen alinearse al tener como objetivo principal retirar la denominación de *realidad* a una *narrativa socialmente construida* del *mundo externo*. Eso genera el problema de una división entre lo *epistemológico* y lo *ontológico* que ha sido la fuente de las principales críticas hacia el pensamiento constructivista.

Vattimo usa la palabra *realidad* para señalar lo que él entiende como un estado de cosas: el devenir de la historia humana entendida como un conflicto constante de interpretaciones respecto de un *mundo exterior*, ese estado de cosas sería *real* debido a que tiene *existencia independiente* y *autonomía ontológica*, aunque sea ignorado u obviado por la narrativa política y científica dominante. El autor no entiende lo anterior como una estructura de la subjetividad que solo afecta procesos epistémicos internos a un sujeto o como un modelo descriptivo de la naturaleza humana; sino como un estado de cosas, como el modo de ser

del mundo humano. Por lo que la comprensión subyacente de la palabra es el sentido de la *sustancia*.

#### **Capítulo 4. La *homonimia núcleo dependiente* de la realidad**

En este capítulo mostraré que los múltiples sentidos de la palabra *realidad*, señalados en el capítulo anterior, no son simplemente una colección arbitraria de empleos en que ha sido puesta la palabra, sino que están relacionados entre sí en una estructura significativa concreta. Sostengo que la *homonimia núcleo dependiente* explica suficientemente la *estructura de prioridad y solapamiento* que guardan entre sí los múltiples sentidos de la palabra *realidad*.

Mi argumento tiene cuatro fases: *la primera* se centra en mostrar la relación entre los momentos estructurales señalados por cada sentido para demostrar que la interpretación de la palabra *realidad* como *género* es equivocada, lo cual hago mediante la demostración de su *no-univocidad*. *La segunda* se centra en mostrar que la relación entre los múltiples sentidos se puede explicar mediante un esquema de *homonimia núcleo-dependiente*. *La tercera* se centra en mostrar que al interior de la *homonimia núcleo dependiente* el sentido primario de la palabra es la *realidad fenomenológica*. *La cuarta*, por último, se centra en mostrar que, para asumir la problematicidad de la *homonimia núcleo-dependiente*, es necesario contar con las herramientas propias de la hermenéutica para elaborar una ontología realista que asuma los múltiples sentidos de la palabra *realidad*.

Esta investigación, en particular este capítulo, demuestra, explica e ilustra el esquema de *homonimia núcleo dependiente* de la realidad. Por lo que la respuesta a la pregunta general planteada en esta investigación ¿qué significa la palabra *realidad*? sería la *homonimia núcleo dependiente* de la *realidad*, la cual ilustro mediante un diagrama de Venn.

##### **1) Demostración de la no-univocidad de la realidad**

Según Shields (1999:75) para demostrar la *no-univocidad* de una palabra, en este caso *realidad*, es necesario corroborar que es imposible reducir los múltiples sentidos a un solo género. Aristóteles demuestra que palabras como el *ser* o el *bien* no son géneros mediante la invocación de la doctrina de las categorías. En el caso de la palabra *realidad* es necesario mostrar que *sustancia*, *esencia* y *fenómeno* refieren cada una a géneros distintos y no a uno mayor.

Tal como lo presenta Shields (Ibíd.), el esquema del argumento para demostrar la no univocidad es como sigue:

1. “*F*” en “*a es F*” y “*b es F*” significa diferentes cosas si y solo si “*F*” es no unívoca.
2. Significar es una relación de sentido.
3. Por tanto, “*F*” en “*a es F*” y “*b es F*” tiene sentidos diferentes si y solo si “*F*” es no unívoca.
4. La no univocidad es necesaria y suficiente para demostrar la homonimia.
5. En conclusión, “*F*” es homónima en la aplicación “*a es F*” y “*b es F*” si y solo si “*F*” en “*a es F*” y “*b es F*” refiere a sentidos diferentes.

Shields, para aclarar la separación que él hace entre significado y sentido dice, en términos generales, que el “significado” puede entenderse como una relación semántica directa, tal como una definición precisa y clara. El lenguaje técnico es una muestra de ejercicio claro de una estructura significativa. Mientras que el “sentido” sería, más bien, relativo al hablante; sería aquello que un hablante quiere señalar mediante una palabra o una expresión, sin que tenga necesariamente la precisión semántica del lenguaje técnico. El lenguaje técnico se construye a partir del uso que los hablantes dan a las palabras. Pero la no univocidad de una palabra, en sentido estricto, se demostraría apelando más allá del mero uso que se haga de ella, ya que ocurre fundamentalmente en su relación semántica, en el núcleo semántico de la palabra.

La anterior aclaración está alineada con el modo en el que la hermenéutica enfoca el problema del sentido y es por ello que la considero útil para demostrar la homonimia (no univocidad) de la realidad. Aunque el argumento mencionado antes es más preciso, puede resumirse en la siguiente estructura, con una adhesión:

1. “*F*” en “*a es F*” y “*b es F*” significa diferentes cosas si y solo si “*F*” es no unívoca.
2. La no univocidad es necesaria y suficiente para demostrar la homonimia.
3. “*F*” es homónima en “*a es F*” y “*b es F*” si y solo si “*F*” significa diferentes cosas.
4. Si “*F*” es homónima, entonces la “*F*-idad” es homónima.

Reemplazando los términos en el argumento con la palabra *real* y algunos ejemplos:

1. “Real” en “el número cero es real”, “el planeta Neptuno es real” y “la dama de Husserl es real” significa diferentes cosas si y solo si “real” es no unívoco.
2. La no univocidad es necesaria y suficiente para demostrar la homonimia.
3. “Real” es homónimo en “el número cero es real”, “el planeta Neptuno es real” y “la dama de Husserl es real” si y solo si “real” significa diferentes cosas.
4. Si “real” es homónimo, entonces la “realidad” es homónima.

## 2) La homonimia de la realidad

Ya en el capítulo anterior mostré los aspectos teóricos e históricos de los diferentes sentidos o significados de la palabra *realidad*. He puesto un ejemplo por cada uno de los sentidos que he señalado, y mostraré que “real” en “el número cero es real”, “el planeta Neptuno es real” y “la dama de Husserl es real” significa diferentes cosas, a saber: en el caso del número significa *esencia*, en el caso del planeta Neptuno significa *sustancia* y en el caso de la dama de Husserl significa *fenómeno*.

### a) Realidad esencial: El número cero es real

Esta expresión que uso como ejemplo no apela a la discusión sobre el estatuto ontológico de los entes matemáticos. Me refiero a que “real” es el nombre de un conjunto de números del que el cero forma parte. Mi objetivo es tratar de mostrar la razón por la que este nombre es usado para definir un conjunto de números, y como esa razón deriva de uno de los sentidos filosóficos señalados antes. Y el motivo para elegir el cero como ejemplo de esta denominación, es porque resulta paradójico y por tanto ejemplar de lo que se está señalando en este caso con este nombre.

Un número se considera *real* cuando puede ser representado en la recta *real*. A diferencia de los números *imaginarios* que no pueden ser representados en la recta. Ambos conjuntos de números integran los números complejos. Pues bien, como puede apreciarse el adjetivo *real* aplicado a los números señala una formalidad: propiedades conceptuales a través de las cuales puede distinguirse aquello señalado. Básicamente lo que señala el adjetivo es una

*unidad conceptual*; en este caso, la unidad conceptual es tan concreta que incluso es representable como un punto.

El adjetivo *real* aplicado a los números no pretende señalar algo como *existente*. Aunque ha sido discutida la idea sobre si los entes matemáticos tienen o no existencia, sería irrelevante si la tuvieran o no, entendiendo *existencia* como una propiedad de las cosas de persistir o resistir en su ser o la capacidad de aparecer en marcos de referencia empírico. Los números reales al ser comprensibles, expresables y representables, poseen unidad conceptual y consistencia formal.

El conjunto de los números reales, *no resisten* o *persisten* en su ser, su *realidad* no está amenazada por el cambio o el movimiento, no pueden no ser, ni siquiera se ve amenazada su realidad si los comprendemos o no, su *unidad* tan solo depende de su *concepto*. En todo caso si quisiéramos afirmar algo así como su “existencia”, sería radicalmente distinta a la existencia que predicamos de cosas como una casa o un planeta.

La *realidad* de los números no señala una existencia sujeta a demostración empírica, ni tampoco una mostración empírica, sino que apunta a la *comprensibilidad* y *representabilidad* como características de unidad conceptual de un conjunto específico de números.

La realidad señalada en “el número cero es real” es lo que denominé en el capítulo anterior como el sentido de *esencia*. En adelante llamaré a la realidad en el sentido de esencia como *realidad esencial*.

### **b) Realidad sustancial: El planeta Neptuno es real**

El descubrimiento del planeta Neptuno es una de las historias más espectaculares de la astronomía. Ya que desde una discrepancia entre los modelos del sistema solar de ese momento y las mediciones astronómicas de los movimientos planetarios surgió la necesidad teórica de un cuerpo que explicara y resolviera dichas discrepancias. Al incluir dicho cuerpo hipotético en un nuevo modelo fue posible predecir con exactitud el lugar del cielo en el que tendría que aparecer el nuevo planeta. Se realizaron las observaciones y la demostración empírica de la existencia del planeta Neptuno ocurrió. La predicción

matemática hecha por Le Verrier tuvo una contundente confirmación empírica. El planeta Neptuno es real.

Que el planeta Neptuno sea real no significa, como en el caso de los números, que sea comprensible, expresable y representable conceptualmente. La predicción matemática no fue ni podía ser suficiente para descubrir al planeta; fue necesaria la observación telescópica. La demostración empírica fue la prueba necesaria para indicar la presencia efectiva del planeta.

La observación del planeta nos permite afirmar que antes de la predicción matemática, el planeta se encontraba *ahí efectivamente presente*. Sin entrar en la discusión teórica sobre si es lícita la afirmación acerca de la *presencia efectiva*, es solo mediante la introducción de evidencia empírica que se puede *demostrar y afirmar* con propiedad que “el planeta Neptuno es real”.

La realidad del planeta es demostrada con la observación, no causada por ella. Lo que se demuestra es la *presencia efectiva* del planeta, *la existencia* del planeta. Dicha existencia, no requirió de observaciones ni predicciones matemáticas para ocurrir. La existencia de Neptuno no depende de que lo percibamos o lo comprendamos, sino al contrario, nuestra percepción y comprensión dependen de su existencia. Esta existencia, que producía discrepancias entre los modelos anteriores y las observaciones de los demás planetas, tenía propiedades que se sostenían en su propio ser.

La *existencia independiente* y la *autonomía ontológica* son los momentos estructurales que son señalados al decir “el planeta Neptuno es real”. La propia predicción matemática de Le Verrier apelaba a las alteraciones que Neptuno producía ya de antemano en las órbitas de los demás planetas y que en ese momento eran consideradas discrepancias. Realidad en la expresión “el planeta Neptuno es real” significa *existencia independiente* y *autonomía ontológica*.

La realidad señalada en “el planeta Neptuno es real” es lo que denominé en el capítulo anterior como el sentido de *sustancia*. En adelante llamaré a la realidad en el sentido de sustancia como *realidad sustancial*.

### c) La dama de Husserl es real

En el caso de “La dama de Husserl es real” hago referencia al ejemplo usado por Husserl sobre *la muñeca del poliorama* que aparece en el § 27 de *Investigaciones Lógicas 2* (pp. 542ss).

En el ejemplo (que comenté en el capítulo anterior<sup>44</sup>) se afirma que *la dama* es el contenido intencional de la vivencia inicial del poliorama, y solo con referencia a las vivencias siguientes es que *la dama* desaparece y se muestra *la muñeca*. Sin embargo *la dama* es real, porque se muestra y es intencionada como tal, aunque esa experiencia se desvanezca. El marco de referencia específico de esa vivencia, el contexto empírico de la escena: el clima, el edificio, la hora, el ánimo, etc., provee el marco de referencia empírico en el que experimentamos a *la dama*, y por ello en ese contexto específico *la dama de Husserl es real*. Porque es vivida, experimentada.

A diferencia de la *realidad* de los números, aquí no se señala que haya una unidad conceptual que haya sido captada intelectualmente. La vivencia de *la dama*, a diferencia de la especulación matemática, está constituida por un acto de percepción intencional en el que la intelección conceptual no tiene por qué estar involucrada. De hecho, cuando la intelección del observador entra en juego e intenta ampliar su marco de referencia empírico, a través de más vivencias, es cuando *la dama* desaparece y se muestra *la muñeca de cera*.

Así mismo, la *realidad* de *la dama* de Husserl no señala una *existencia independiente y autonomía ontológica*, como en el caso de la *realidad* del planeta Neptuno. La *realidad* del planeta señala una *presencia efectiva* anterior al descubrimiento matemático y a la observación.

El argumento de la *realidad* de *la dama* de Husserl pone de manifiesto que la vivencia: el ver una *dama* o ver al planeta Neptuno no son del todo distintos. La diferencia es intencional; en el caso de *la dama* su *realidad* no señala ni pretende señalar existencia (al

---

<sup>44</sup> Es importante resaltar que *realidad* en sentido fenomenológico lo entiendo como equivalente a la expresión husserleana *reale Wirklichkeit*, no a la palabra *Realität* ni tampoco a *Wirklichkeit*, por las razones comentadas en el capítulo anterior.



menos no mientras ella se muestra) tan solo que es vivida, a diferencia de lo que se señala con el descubrimiento del planeta.

Así mismo la *realidad* del conjunto de los números reales señala su diferencia con el conjunto de los números imaginarios. La realidad de los números reales señala su representabilidad en la recta, su *unidad conceptual* expresable como punto. No señala una vivencia perceptiva en la que podamos encontrar los números, como el caso de Neptuno o la dama.

Este ejemplo ilustra el sentido fenomenológico de *realidad* como vivencia o experiencia. *Real* en la expresión “la dama de Husserl es real” significa *experiencia*: la dama es experimentada.

La realidad señalada en “la dama de Husserl es real” es lo que denominé en el capítulo anterior como el sentido de *fenómeno*. En adelante llamaré a la realidad en el sentido de fenómeno como *realidad fenomenológica*.

### 3) La homonimia núcleo dependiente de la realidad

Es importante aclarar el carácter significativo de cada sentido. Lo que se dice en un sentido o en otro es algo que en sí mismo está sujeto a discusión e interpretación, independientemente de eso cada vez que se dice *realidad* hay un sentido señalado. Al denominar *sentidos* a los significados de la palabra *realidad*, al margen de la interpretación técnica de cada significado, decir la palabra *realidad* es la indicación de un sentido en cada caso.

Con lo dicho podemos resumir el significado, los *momentos estructurales* o *lo dicho* por la palabra *real* en cada expresión:

1. Real en “el número cero es real” dice *unidad conceptual* (Realidad esencial).
2. Real en “el planeta Neptuno es real” dice *existencia independiente y autonomía ontológica* (realidad sustancial).
3. Real en “la dama de Husserl es real” dice *experiencia* o *vivencia* (realidad fenomenológica).

Con esto se valida la premisa del argumento según la cual *real* en los ejemplos significa diferentes cosas, y por tanto *real* es no unívoca. Y puesto que la no univocidad es necesaria y suficiente para la homonimia, *real* es homónimo y *realidad* es homónima.

Una vez mostrado que la palabra *realidad* es un homónimo es necesario distinguir su estructura de homonimia. Las dos formas principales de homonimia son: 1) equívoca 2) asociativa.

Aristóteles –como comenté en el capítulo dos– suele emplear la homonimia equívoca en sentido crítico, por ejemplo en la refutación a la *ciencia del bien* de Platón (*Ética a Eudemo*, I, 8, 1217b 33ss). En esta pasaje se desecha la posibilidad de una ciencia única sobre un equívoco como el bien.

Según Aristóteles la única forma de establecer una ciencia sobre un homónimo, como la del ser, es si se trata de una homonimia asociativa. En ésta se busca la *unidad* –que no puede ser provista por un género– a través de la asociación de los múltiples significados referidos a la base de un significado primario.

El problema de la *unidad* de la homonimia asociativa, necesaria para la construcción de conocimiento, gira en torno a la referencia a una base, un núcleo o un origen provisto por el significado primario del homónimo. Aunque la aplicación del homónimo es a múltiples significados, para desarrollar conocimiento, es necesaria una *asimetría* en la que uno de los significados es *anterior* o *prioritario* a los demás.

Como lo comenté en el capítulo dos, la demostración de esta asimetría requiere de dos pasos: 1) la demostración de la *asociación* de los múltiples significados y 2) la demostración de la *prioridad* de uno de los significados. Considero que la *asociación* y la *prioridad* en los múltiples significados de la palabra *realidad* demostrarían la estructura de *homonimia núcleo dependiente* y por lo tanto tendríamos la *unidad* necesaria para la elaboración de conocimiento. El tipo de unidad que se logra en la *homonimia núcleo dependiente* es la *unidad compleja*, distinta de la *unidad simple* de la sinonimia presente en los géneros.

El argumento para demostrar el esquema de *homonimia núcleo dependiente* de la realidad quedaría como sigue:

*Realidad sustancial, realidad esencial y realidad fenomenológica* son homónimamente *realidad* de modo *núcleo-dependiente* si:

- 1) Tienen el nombre en común
- 2) Sus definiciones no se superponen por completo
- 3) Sus definiciones implican a un *significado principal*

Con los *momentos estructurales* que señalé antes pueden construirse definiciones de cada sentido.

- *Realidad sustancial*: Cosa con *existencia independiente* y *autonomía ontológica*
- *Realidad esencial*: Cosa con *unidad conceptual*
- *Realidad fenomenológica*: Cosa *experimentada*

*Cosa* en estas definiciones la entiendo en sentido laxo sinónimo a *algo*. Cabe aclarar que no la estoy entendiendo como un género al que añado los *momentos estructurales* como diferencias específicas. Aquí me atengo a la idea de que la definición puede ser entendida como *nombre*. Incluso podría ligar con guiones las definiciones tal que así: *cosa-experimentada*. Pero me parece suficiente con aclarar que son definiciones nominales, las cuales sí señalan un género de cosas. Como también comenté antes considero que la palabra *realidad* podría reemplazarse con la palabra *coseidad*, por lo que lo dicho sobre la homonimia de la realidad sería aplicable a ambas. Eso significa que el argumento por el que *cosa* no es un género sería el mismo que he utilizado para demostrar que la palabra *realidad* no es un género.

Para demostrar simultáneamente la *asociación* de las definiciones y la *prioridad* de una de ellas, me remito a la *reducción fenomenológica* de Husserl. Suscribo que el horizonte último de sentido es la experiencia, la vida humana en la que el ser humano y el mundo son elementos constitutivos e irrenunciables. Tal como se elabora el argumento en el § 49 de *Ideas I* (2013), el mundo como unidad total de las cosas en él no es ni puede ser nunca algo *trascendental* en el sentido ingenuo de la *sustancia*.

La demostración del planeta Neptuno consiste en la remisión a instancias o marcos de referencia empíricos –las observaciones astronómicas y los cálculos matemáticos– que nos permiten afirmar el modo en el que se comporta al margen de nuestras observaciones individuales como marco de referencia empírico. La ciencia empírica implica la construcción de modelos matemáticos que permitan explicar y predecir el comportamiento de las cosas con base en marcos de referencia empíricos, es decir, experimentales, por lo que son una sofisticación perceptiva. La ciencia es una mitigación de las limitaciones de nuestro sistema perceptivo inmediato. La ciencia es experiencia sofisticada, con una función de error mucho menor a la de la percepción humana.

La demostración de la realidad del planeta Neptuno es una afirmación mucho más precisa experimentalmente que la afirmación intencional acerca de la realidad de la dama de Husserl, por ejemplo. Ya que aunque ambos remiten a marcos de referencia empíricos, la fugaz aparición de la dama es tan solo una muestra de la falibilidad de nuestro sistema perceptivo para interpretar el mundo en tanto *sustancia*. Aunque ambos puedan entenderse como *cosas experimentadas*, es decir, como *realidades fenomenológicas*, la realidad del planeta *persiste* en diferentes marcos de referencia empíricos, y esa persistencia en su ser se denomina *existencia independiente* y la conservación de sus propiedades en esos distintos marcos se denomina *autonomía ontológica*, la indicación de esos *momentos estructurales* definen la *realidad sustancial*.

La *realidad sustancial* aunque sea una sofisticada<sup>45</sup> afirmación empírica no es ni puede ser nunca una afirmación trascendental. Hay numerosas pruebas de que no es posible prescindir de un marco de referencia empírico. La teoría del universo como simulación (Cfr. Whitworth 2007) o la de los cerebros de Boltzmann (Cfr. Albrecht 2003) son buenos ejemplos de que la experiencia es el ámbito fundamental y último de referencia, ya que ambas posibilidades, que ponen en tela de juicio cualquier afirmación en sentido

---

<sup>45</sup> Con “sofisticada” me refiero a que la ciencia empírica ha desarrollado *sofisticados* sistemas de medición e interpretación matemática sobre cómo se comportan las cosas respecto de distintos sistemas experimentales que superan las limitaciones de nuestra *percepción natural*. Por ejemplo, mediante herramientas “sofisticadas” como el telescopio superamos las limitaciones de nuestra simple vista y logramos observar el planeta Neptuno.

trascendental, no pueden ser descartadas. Es por ello que los realismos en sentido trascendental se denominan ingenuos.

La fundamentación de sentido de la *realidad sustancial* es la experiencia, y por tanto, se implica en ella la *realidad fenomenológica*. Lo anterior no significa que se niegue escépticamente la *existencia independiente* de Neptuno, significa, más bien, que la comprensibilidad y accesibilidad para esa afirmación y todo ulterior conocimiento es empírica, experimental, por lo que la *realidad sustancial* se afirma necesariamente desde un marco de referencia empírico. No es posible probar que la *existencia independiente* de Neptuno no ocurre en un universo simulado del que formamos parte, por ejemplo. No son posibles las afirmaciones trascendentales sobre el mundo.

La puesta entre paréntesis del mundo al que hace referencia EH (2013:191) en el §50 no es una declaración escéptica, sino la indicación de los límites irrebasables de la experiencia. Lo que se detiene es la interpretación ingenua de la *realidad sustancial*. La *realidad sustancial* señala algo como *existiendo independientemente* pero necesariamente con referencia a marcos de referencia empíricos. *Lo dicho en la realidad sustancial es independencia empírica de la existencia.*

Cuando se demuestra la realidad del planeta Neptuno, lo que se señala es que *con base en los datos de los marcos de referencia empíricos disponibles se puede asumir la existencia independiente y la autonomía ontológica del planeta*. La *realidad sustancial* es una afirmación *presuntiva* que explica todos o la mayoría de datos empíricos disponibles. Si nuevos datos aparecieran que revelaran que el universo físico que percibimos es una simulación, por ejemplo, la afirmación sobre la *realidad sustancial* entendida como afirmación trascendental se revelaría como lo que siempre fue, una asunción.

Pese a lo anterior la *realidad sustancial* es una *asunción trascendental*, la *existencia independiente* y la *autonomía ontológica* afirmadas *pretenden* ser una explicación trascendental de los fenómenos empíricos y por ello su fiabilidad en la ciencia empírica se mide en la capacidad para explicar todos o la mayoría de los datos experimentales disponibles. Las afirmaciones de fe, por ejemplo, son asunciones trascendentales que no tienen por base marcos de referencia empírico pero sí tratan de explicar sus datos.

La *asunción trascendental* es el cómo se dice *existencia independiente y autonomía ontológica* en la *realidad sustancial*. Y, según el §50 de *Ideas I*, solo puede haber una afirmación fenomenológica *deteniendo* toda *asunción trascendental* sobre el mundo y las cosas en él. Por tanto, *realidad fenomenológica* y *realidad sustancial* no dicen lo mismo.

La *asociación* entre ambas es clara: la experiencia. Por la remisión a la experiencia sus definiciones se solapan. Toda *asunción trascendental* es elaborada a partir de un *marco de referencia empírico*. Y viceversa, toda *afirmación fenomenológica* se basa en la *epoché*, es decir: la detención de *las afirmaciones trascendentales* sobre el mundo y las cosas en él. Aunque no dicen lo mismo, están asociadas y sus definiciones se solapan.

Y la *asimetría* se valida porque toda afirmación de *realidad sustancial* tiene como base la experiencia. La *realidad sustancial* es una *asunción trascendental* que tiene como base una *realidad fenomenológica*. Mientras que la *realidad fenomenológica* es una *detención trascendental*. En este sentido, la *realidad fenomenológica* es anterior a la *realidad sustancial*.

Con respecto a la *realidad esencial*. Su asociación con la *realidad sustancial*, como comenté en el capítulo anterior, es histórica. Surge como la separación entre el *qué es (quidditas)* –*autonomía ontológica* de la *realidad sustancial*– y la *efectividad* de algo –*existencia independiente* de la *realidad sustancial*–. Esta separación permite una reflexión sobre las cosas al margen de su *efectividad*. Y este movimiento reflexivo, a su vez, puede volcarse sobre sí mismo para mapear las estructuras con las cuales se configura la experiencia efectiva.

Dicha reflexión sobre las estructuras empíricas implica retroceder desde la percepción hasta las *unidades conceptuales* básicas con las cuales se comprende. Aristóteles y Kant denominan dichas estructuras como *categorías* aunque con diferente interpretación y planteamiento. La *unidad conceptual* como momento estructural de la *realidad esencial* resulta de una abstracción de un momento estructural de la *realidad sustancial*: la *autonomía ontológica*. De ese modo tienen una clara asociación.

En el ejemplo de los números. Al afirmar su *realidad* se señala aquello comprensible intelectualmente en las relaciones formales de *cantidad* que además es representable como

un punto en la recta. “El cero es un número real” no dice *existencia independiente*, sino que abstrae la *autonomía ontológica* en una *autonomía lógica* que denomino *unidad conceptual*. Lo que señala la *unidad conceptual* es que el número es algo que conserva sus propiedades porque son intrínsecas a sus relaciones internas de necesidad. Comprender su *unidad conceptual* no implica la producción de sus relaciones internas de coherencia y autodeterminación sino de algún modo es el resultado de una *percepción formal*. Husserl (2013) denomina esto como “visión de esencias” (p. 91).

La *realidad esencial* señala aquello comprensible y expresable en la forma de *unidad conceptual* representable con la definición, por ejemplo. De acuerdo con lo dicho, la *realidad esencial* y la *realidad sustancial*, aunque sus definiciones están asociadas mediante la cercanía del momento estructural de la *autonomía lógica y ontológica*, no dicen lo mismo.

*Realidad esencial y realidad fenomenológica* están asociadas de un modo equivalente, ya que la *autonomía ontológica* como mención de la *quiddidad* de una cosa está implicada ya sea en la definición de una *cosa experimentada* o una *cosa con existencia independiente*. Esta asociación también podría sostenerse mediante la demostración de que incluso la reflexión esencial más abstracta es un modo de experiencia, y aunque la *realidad esencial* no dice *experiencia* sino *unidad conceptual* su captación y comprensión remiten necesariamente a la experiencia y por tanto está implicada en su definición. Tanto la *realidad esencial* como la *realidad sustancial* dicen cosas distintas a la *realidad fenomenológica*, pero están asociadas y remiten necesariamente a ella. Por ello afirmo que entre los tres sentidos de la *realidad* hay *asociación y prioridad*.

El sentido *fenomenológico* de la *realidad* señala el más inmediato marco de referencia: la experiencia, a partir de la cual se comprende la *unidad conceptual* de una cosa o estado de cosas, así como su *existencia independiente* y *autonomía ontológica*. Solo con referencia al modo en el que encontramos inmediatamente en la experiencia a las cosas podemos elaborar los modelos de comprensibilidad de la *realidad esencial* como las matemáticas o la literatura, estos modelos aunque independientes de la efectividad implican la referencia a la base significativa provista por la experiencia. Así mismo si a algo se le adjudica *realidad*

*sustancial* es por la referencia al modo en el que se manifiesta en el marco de referencia fundamental de la experiencia.

Sin embargo, la *realidad* en sentido fenomenológico no disuelve a los demás sentidos, ya que ellos buscan señalar algo más a la mera experiencia inmediata. La *realidad sustancial* busca señalar la *existencia* de cosas o estados de cosas independientemente de cómo sean vividos. La *realidad esencial* busca señalar la *unidad conceptual* de las cosas sin importar el modo en el que son vividas. La *realidad fenomenológica* busca señalar el modo en el que las cosas son vividas.

Lo que es primero en la *realidad fenomenológica* es la vivencia inmediata. Lo que es primero en la *realidad sustancial* es la *existencia independiente* y la *autonomía ontológica*. Lo que es primero en la *realidad esencial* es la *unidad conceptual*. La prioridad de la *realidad fenomenológica* no es absoluta como la de un género sino la referencia fundamental e irrenunciable de sentido, el horizonte último en el que toda enunciación significativa de la palabra *realidad* adquiere sentido. Es la base de comprensibilidad que permite acceder a las demás formas de decir la *realidad*.

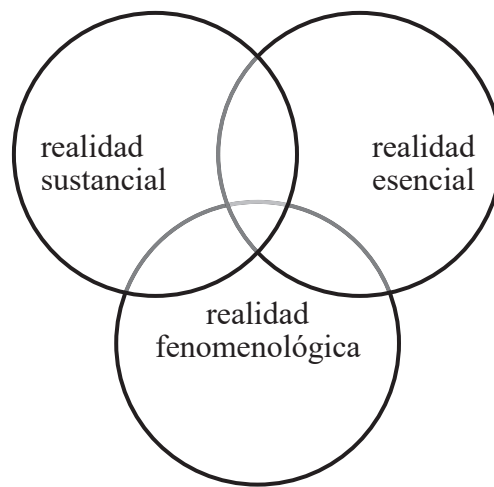
Husserl (cf. 2013:135ss) señala que la *actitud natural*, como forma espontánea de la vida humana, consiste en *decir, pensar y comportarse* respecto de las cosas y el mundo en sentido trascendental, como *existencias independientes*. La enunciación fenomenológica de la realidad implica la *epoché*, la detención de las asunciones trascendentales y la *reducción fenomenológica*, la remisión a la experiencia tal y como es vivida. Estos dos esfuerzos teóricos, necesarios para la elaboración de la fenomenología, demuestran precisamente que la *realidad fenomenológica* no agota ni puede agotar *lo dicho* tanto en la *realidad sustancial* como en la *realidad esencial*. La *realidad fenomenológica* se logra mediante la restricción y detención de las asunciones trascendentales respecto del mundo y de las cosas en él.

Con base en lo dicho se valida el argumento que prueba la *homonimia núcleo dependiente* de la palabra *realidad*. Ya que los tres sentidos: 1) tienen el nombre común de *realidad* 2) sus definiciones están asociadas pero no se superponen por completo 3) tienen un significado primario.



En consecuencia, la ciencia de la *realidad* no puede elaborarse con la significatividad específica del género, como si sinonímicamente la palabra *realidad* pudiera significar siempre *existencia*, *vivencia* o *concepto*. Sin embargo, la vida misma en sentido irreductiblemente fenomenológico es el último marco de referencia en el que es posible establecer cualquier tipo de conocimiento acerca de la *realidad* y su sentido.

Con un diagrama de Venn se puede ilustrar la estructura de *homonimia núcleo dependiente* de la *realidad*:



**Diagrama 1. Homonimia núcleo dependiente de la realidad**

En el diagrama, he puesto la *realidad fenomenológica* en la parte de abajo, para señalar su *carácter primario*, su prioridad. Para aclarar qué tipo de prioridad considero en la *realidad fenomenológica* afirmo que: La *comprensión* de la *realidad* (en todos sus sentidos) depende necesaria y fundamentalmente de la *comprensión* de la *experiencia*.

Con *comprensión* me refiero, en primer lugar, a *prioridad lógica*. Es decir, *lo dicho* por la palabra *realidad* solo es accesible y comprensible desde la base provista por la experiencia, y debido a ello es necesaria una comprensión, al menos tácita, del sentido de *realidad fenomenológica*. Para acentuar el carácter no necesariamente técnico de la *prioridad lógica*, tal y como la entiendo, también podría llamarla *prioridad hermenéutica*.

Sin embargo, la *comprensión* a la que hago referencia es justamente el fenómeno hermenéutico fundamental señalado por MH, y que comenté en el capítulo dos. Con base en el fenómeno de la *comprensión*, la *prioridad lógica* señala una dependencia de *lo dicho*

o de la definición de los demás sentidos de *realidad* al sentido fenomenológico, pero esta dependencia de *las definiciones* señala una dependencia aún más fundamental. El propio ser del ente que somos nosotros mismos en cada caso se despliega como *comprensión*. La vida humana es entendida como *comprensión*.

Por lo anterior, la *prioridad lógica* es un indicador de *prioridad ontológica*. La prioridad ontológica de la *realidad fenomenológica* implica que en ella se señala la copertenencia fundamental entre el ser humano y *lo dicho–comprendido*. Y debido a que esta copertenencia es irrenunciable, *lo dicho–comprendido* en los demás sentidos, la *existencia independiente* y la *unidad conceptual*, dependen ontológicamente del primero.

Se podría contra argumentar lo paradójico de decir que “*la existencia independiente depende*”. Sin embargo, el argumento es que la *existencia independiente* es algo dicho y señalado *por alguien*. Sin ese *alguien*, la *existencia independiente* simplemente no sería dicha, vista, comprendida, etc. La *existencia independiente* como *asunción trascendental* es necesariamente relativa y ontológicamente dependiente a un *observador, comprensor o hablante*. No comprender esta dependencia ontológica es el error fundamental del realismo ingenuo.

En el diagrama, además de los tres sentidos de la *realidad*, pueden apreciarse cuatro intersecciones. He decidido, además, no colocar un rectángulo fuera de los círculos para dejar claro que no estoy considerando un *conjunto universal* de la realidad, eso sería tanto como decir que hay un género de la realidad, cosa que he demostrado no ser posible. Cada uno de los sentidos sí representa un conjunto genérico.

Ya ofrecí ejemplos para cada sentido considerado en sí mismo, ahora quiero hablar de las intersecciones.

<b>Sentido de realidad</b>	<b>Ejemplo</b>
1) Fenomenológico	<i>La dama de Husserl es real</i>
2) Sustancial	<i>El planeta Neptuno es real</i>
3) Esencial	<i>El número cero es real</i>
4) Fenomenológico-sustancial	El dolor es real
5) Fenomenológico-esencial	El Quijote es real
6) Sustancial-esencial	La energía oscura es real
7) Fenomenológico-sustancial-esencial	Yo soy real

#### **a) Realidad fenomenológico-sustancial: El dolor es real**

Cuando el dolor acontece con suficiente intensidad satura y excede las posibilidades egológicas o subjetivas de comprensibilidad. En ese sentido afirmo que es *vivido* o *experimentado*, y su *existencia independiente*, como asunción trascendental, es irrenunciablemente el objeto intencional de esa vivencia; pero, debido a su excedencia, no podemos elaborar, al momento de su irrupción, ni asumir su *unidad conceptual*. El sentido por el que el dolor se manifiesta es la *experiencia* saturante y la *existencia independiente*. Claramente no todo dolor es así, pero cuando lo es perturba de tal modo nuestra percepción ordinaria que nos impide darle *unidad conceptual* como explicación de su *existencia* inmotivada.

Inverso (2018) denomina este tipo de vivencias dolorosas como *fenómenos excedentes* (p. 264). La torción de la *experiencia dolorosa* es de tal modo que trastoca el esquema típico de la percepción en donde el polo *egológico* se concibe como *propio* y el polo *objetivo* se concibe como *una presencia ajena* al *ego*. «El dolor es la inmanencia en sí de ese sufrimiento, sin horizonte, sin espacio fuera de sí para la fuga» (EH, *La inversión*, p. 83, cit. por Inverso 2018:264). La estructura perceptiva alcanza una situación límite en la que los polos de algún modo se tocan convirtiendo al dolor o sufrimiento en una *auto-afección* radical, por lo que la *existencia independiente* del dolor no debe ser entendida como *ajena*,

como *alteridad*. Las *asunciones trascendentales* no son necesariamente una indicación de este estilo, por lo que el *fenómeno trascendental* del mundo no es necesariamente la indicación de *algo otro*.

Inverso (2018) dice: «Puede decirse que el sufrimiento es el que sufre» (p. 264). El doliente y lo doloroso alcanzan una identidad inusitada en la irrupción del dolor. La *experiencia* dolorosa y su *existencia independiente*, saturan y exceden todo horizonte de comprensibilidad y de sentido. Son tan cercanos que, sin distancia, el doliente se ve incapaz de situar y explicar su situación y se ve sumido en la pasividad de su propia experiencia que lo satura y lo excede.

“El dolor es real” dice, en el caso concreto de la experiencia dolorosa que señalo, *experiencia y existencia independiente*, y puesto que acontece inmotivada, sin una causa o explicación, no dice *unidad conceptual*. Esta *realidad* es lo que señalo en la intersección *fenomenológico-sustancial*.

#### **b) Realidad Fenomenológico-esencial: El Quijote es real**

Este modo de usar la palabra *realidad* suele estar presente cuando se estudia el arte. En ella podemos comprender de manera catártica las peripecias y emociones de los personajes, comprender por empatía los vaivenes por los que atraviesa y de ese modo *experimentamos* su situación, situación que es construida dentro de un universo literario ficcional en el que percibimos una *unidad conceptual* que se abre como el hábitat de los acontecimientos estéticos y que en esa *experiencia* de algún modo habitamos también. Es por ello que la experiencia estética contiene los momentos estructurales de la *realidad fenomenológica y esencial*.

Al referirse al Quijote, Chevalier (1978) dice:

No fue, ni pudo ser, el [realismo] de la observación metódica y reconstrucción sistemática de la realidad... el realismo que late en las páginas de la novela picaresca y la ficción de Cervantes es un realismo de segundo grado, que remite constantemente a verdades comúnmente aceptadas que se encarnan en los cuentecillos tradicionales (p. 152).

Es curiosa la propuesta. Sugiere que la realidad del Quijote es de “segundo grado”, como si fuera una representación de la realidad social de su tiempo, y luego señala que es una

remisión a “verdades” de los cuentecillos tradicionales. Si lo plasmado por Cervantes es una representación literaria de la literatura de los cuentecillos de su tiempo ¿no sería más bien de “tercer orden”? Independientemente de la paradójica interpretación de Chevalier, parece claro a qué se refiere con su discurso. Al estudiar el Quijote difícilmente alguien se plantearía si tuvo o no *existencia independiente y autonomía ontológica* tal como asumimos respecto de las cosas del mundo.

Realidad, en este contexto, remite más bien a la *unidad conceptual* del universo de sentido abierto por la obra, en la que habitan los personajes. El Quijote no solo comporta un universo de sentido, constantemente en la obra nos encontramos con los muchos problemas que le trae al Caballero de la Triste Figura el percibir de manera tan peculiar la realidad que tiene delante, a tal grado que parecería que él habita una realidad distinta a la de los demás personajes. Los diálogos entre Sancho y el Quijote frecuentemente consisten en señalar la realidad que cada uno tiene delante. Por ejemplo:

-Lo que sí sé decir -dijo Sancho- es que sentí un olorcillo algo hombruno; y debía de ser que ella, con el mucho ejercicio, estaba sudada y algo correosa.

-No sería eso -respondió don Quijote-, sino que tú debías de estar romadizado, o te debiste de oler a ti mismo; porque yo sé bien a lo que huele aquella rosa entre espinas, aquel lirio del campo, aquel ámbar desleído.

-Todo puede ser -respondió Sancho-, que muchas veces sale de mí aquel olor que entonces me pareció que salía de su merced de la señora Dulcinea; pero no hay de qué maravillarse, que un diablo parece a otro (Cap. XXI de la primera parte, p 312).

Además de estas discusiones entre los personajes, también el Narrador de la novela con frecuencia nos aclara la *realidad* de los personajes con expresiones como “y así era la verdad” antes que el Quijote la confunda y la deforme con su percepción y su narrativa particular. Por ejemplo, como señala Predmore (1953), el narrador interviene constantemente en la historia y se convierte en árbitro, por ejemplo:

-¿no oyes el relinchar de los caballos, el tocar de los clarines, el ruido de los tambores?

-no oigo otra cosa -respondió Sancho- sino muchos balidos de ovejas y carneros-

Y así era la verdad, porque ya llegaban cerca los dos rebaños (Cap. XVIII de la primera parte, p. 160-161)

Resultan por lo menos curiosas afirmaciones como: «Si hay en Cervantes una preocupación general, previa a las demás, es la de cómo sea la realidad objetiva» (Castro 1925:79). Toda la historia, más bien, se basa en confrontar la “realidad” propia del Quijote con la “realidad” del narrador y los demás personajes, de hecho en la confusión particular entre los niveles de “realidad” señalados continuamente en el Quijote parece basarse toda la estructura narrativa de su tragicomicidad. Pues bien, estos “niveles de realidad” es lo que suele denominarse como “realidades intradieéticas” y su construcción narrativa se juega en la capacidad de cada uno de los niveles de mantenerse más o menos distinguido de los demás, es decir, se juega en su *unidad conceptual*.

La *unidad conceptual* en el arte, a diferencia de las matemáticas, adquiere valor y función con el espectador. El Quijote requiere de un lector para enfrentarse a los gigantes y seducirlo con su particular modo de percibir la realidad. En ese sentido el arte con su *unidad conceptual* requiere *experiencia estética*. De ahí que denomine estos casos mediante la *realidad fenomenológico-esencial*.

### **c) Realidad sustancial-esencial: La energía oscura es real**

La *energía oscura* es el nombre que actualmente se le asigna al componente hipotético más abundante de nuestro universo. Surge como una necesidad matemática para explicar la aceleración de la expansión del universo descubierta por Riess *et al.* (1998) y confirmada poco después por Perlmutter *et al.* (1999). En 2011 recibieron el premio nobel debido al descubrimiento de la *aceleración cósmica*.

Para explicar el fenómeno de la aceleración cósmica es necesario *asumir* la *existencia* de su causa, y para explicar el comportamiento del universo, de acuerdo con los modelos existentes, es necesario asumir diversas características que debería de tener esa causa (Cf. Li 2011:86). Se estima, por ejemplo, que para que el universo pueda comportarse como lo hace, estaría compuesto de un 68.3% de *energía oscura* (Ibíd. p 104).

Los dos grandes modos de estudiar los retos científicos que trae consigo la *energía oscura*, son los *modelos teóricos* y los *modelos fenomenológicos* (Cf. Ibíd.). Los modelos

teóricos tienen como propósito la formulación de una *hipótesis* y de su modelación matemática que explique y prediga el comportamiento de algunos fenómenos asociados con la *energía oscura* que permitirían comprender sus efectos en el universo. La *supersimetría*, la *gravedad modificada* y la *cuántica cosmológica* son algunos de los ejemplos más célebres de modelos que intentan explicar la naturaleza de la energía oscura y su influencia en el comportamiento del universo. Mientras que los modelos fenomenológicos intentan abstenerse de hipótesis y tratan solo de describir lo que experimentalmente ocurre con los fenómenos asociados con la energía oscura. El modelo experimental de *K-esencia*, la *quintaesencia*, el *gas Chaplygin* o la *teoría del spin-superior* son algunos de los principales modelos fenomenológicos. La expectativa es que en algún punto los modelos teóricos sean consistentes con las observaciones provistas por los modelos fenomenológicos.

Me interesa hacer notar cuán parecida es la estructura epistemológica de los retos actuales con los que se vivieron en el descubrimiento del planeta Neptuno. Sin embargo, el descubrimiento del planeta logró observaciones directas que constituyeron la prueba empírica suficiente para corroborar la predicción matemática. En el caso de la *energía oscura*, pese a que hay diversos fenómenos cosmológicos que permiten asumir su existencia, todavía no es posible demostrar experimentalmente su *existencia independiente* y su *autonomía ontológica*. Es por ello que considero que la expresión “la energía oscura es real”, con la que opera la física cosmológica contemporánea, es un claro ejemplo de la realidad predicada de manera *sustancial*, como *asunción trascendental*, y *esencial*, como *unidad conceptual* provista por los modelos matemáticos, pero no *fenomenológica* porque se ha *experimentado* los *efectos* pero no la *causa*.

#### **d) Realidad Fenomenológico-sustancial-esencial: Yo soy real**

Considero que en esta afirmación se ven amalgamados y entremezclados de manera *compleja* los tres sentidos de la palabra *realidad*. Pese a esto, considero que esta complejidad significativa es la manera en que cotidiana y regularmente utilizamos la palabra *realidad*, ya que en el empleo completo de su *homonimia núcleo dependiente* nos implicamos a nosotros mismos, al mundo y a las cosas en él, haciendo su interpretación mucho más compleja en cada caso. Considero que cada sentido y sus momentos estructurales correspondientes solo son usados de manera diferenciada por el lenguaje

técnico o sofisticado, mientras que el lenguaje cotidiano comprende de manera confusa y compleja toda la estructura significativa.

La *unidad conceptual* –me entiendo como trabajador, estudiante, mexicano; me concibo a mí mismo desde un horizonte conceptual en el que me comprendo– de la vida humana cotidiana como proyecto, de algún modo colapsa cuando acontece el fenómeno de la *angustia*, tal como argumenta MH, revelando cómo la existencia humana no encuentra en la cadencia cotidiana un fundamento sólido. La *existencia independiente* y la *autonomía ontológica*, podría argumentarse desde muchas perspectivas, la *autonomía ontológica* del *yo* podría ser entendida como la *unidad conceptual* de la existencia impropia que menciona MH (1997):

Nada de lo que está a la mano o de lo que está-ahí dentro del mundo funciona como aquello ante lo que la angustia se angustia. La totalidad respeccional –intramundaneamente descubierta– de lo a la mano y de lo que está-ahí, carece, como tal, de toda importancia. Toda entera se viene abajo. El mundo adquiere el carácter de una total insignificancia (p. 185).

La totalidad respeccional del mundo que se viene abajo en la angustia es *dicha* o *señalada* cuando alguien dice “yo soy real”. Su *realidad* sería una *autonomía lógica* provista por la narrativa específica de su cadencia cotidiana, es justamente eso lo que queda expuesto por la angustia como insignificante y hacia donde nos vemos proyectados en el vaivén de la impropiedad cotidiana.

Ahora bien, cuando alguien invoca en la expresión “yo soy real” su propia *existencia independiente* entendida como el *cogito* cartesiano, no considero que pueda contra argumentarse fácilmente la legitimidad de que su referencia es justamente a ello, a su propia *existencia independiente*. Esta existencia es ante lo que la angustia nos pone delante, y que no puede identificarse con la *unidad conceptual* o *autonomía lógica*.

La *experiencia* del *yo* es absoluta, es algo argumentado por EH (2013):

...no hay desconexión capaz de anular la forma del *cogito* y de borrar el sujeto “puro” del acto: el “estar dirigido a”, “estar ocupado con”, “tomar posición relativamente a”, “experimentar, padecer por”, encierra NECESARIAMENTE en su esencia esto: ser, precisamente, “desde el yo”, o, en el rayo de dirección inverso, “hacia el yo” y este yo es el PURO; a él no puede hacerle nada ninguna reducción (p. 268).



Sin embargo, el verdadero problema de las referencias involucradas en la expresión “yo soy real” no se juegan en la problematicidad específica de la palabra *realidad* allí invocada, aunque son las que interesan para esta investigación en particular. Para comprender *lo dicho* en la expresión son todavía mucho más acuciantes los problemas involucrados con el entendimiento del “yo”.

En lo que respecta al predicado de la expresión “yo soy real”, puedo afirmar que se amalgaman los tres sentidos señalados. Responder a ¿qué es la realidad *dicha* en “yo soy real”? Implica una consideración de toda la estructura de *homonimia núcleo dependiente* de la palabra. Una expresión equivalente a “yo soy real” sería “el mundo es real”, en la que se muestra también un empleo complejo de la realidad, y el reto también estaría en aclarar lo dicho por “el mundo”. Tanto el fenómeno trascendental del “yo” como el fenómeno trascendental del “mundo” son constitutivos y fundamentales de toda *experiencia* y en consecuencia están a la base de toda comprensión de la palabra *realidad*.

La forma cotidiana de decir la palabra *realidad* comporta la complejidad de toda su estructura de *homonimia núcleo dependiente*. Solo mediante un esfuerzo reflexivo se logran aislar los momentos estructurales que pudieran interesar más o menos al hablante. Invocar a la estructura completa de significación de la palabra no es una manera de desestimar el problema; al contrario, es la forma de mostrar el legítimo problema del *realismo* entendido como conocimiento sobre la realidad. El reconocimiento de la naturaleza significativa propia de la palabra *realidad* no es una solución al realismo, sino el planteamiento del auténtico problema de su formulación.

La *homonimia núcleo dependiente* de la realidad no comporta una arbitraria, insignificante y casual lista de sentidos, palabras y momentos estructurales, sino que muestra la fuente intencional compleja de los problemas involucrados en la formulación y forja de la palabra. El lenguaje no es una herramienta obsoleta con la que el ser humano lidia con su entorno específico, sino que representa la comprensión de su propio ser cifrado en la complejidad intencional de su estructura simbólica.

El objetivo de esta investigación no debe ser entendido como la propuesta de un determinado realismo, sino como una forma de interpretar la palabra *realidad*. El objetivo principal de esta investigación es apenas indicar y demostrar la naturaleza del problema y

cómo se evade cuando no se asumen los compromisos hermenéuticos y fenomenológicos que aquí señalo. La *homonimia núcleo dependiente* de la realidad es apenas una indicación de qué significa, cómo significa y qué sentidos invoca la palabra. El realismo tendría que tomar este complejo fundamento intencional como objeto de estudio, como punto de partida para producir conocimiento. Plantear la idea de una posible definición simple y genérica, como hacen algunos estudios realistas, no es más que un fallido planteamiento de problema.

En este capítulo he señalado que el diagrama 1 es una representación gráfica de la *homonimia núcleo dependiente* de la palabra *realidad*. En él se muestra la complejidad acuciante de la palabra y, por tanto, el punto de partida para investigaciones realistas. Es por ello que considero que la hermenéutica es la herramienta idónea para asumir los compromisos del problema que planteo, ya que implica la íntima relación entre el lenguaje y el ser humano que en esta palabra encuentran un clímax.

## Conclusiones

Como conclusión quiero enfatizar los resultados de esta investigación. El primer resultado es que *la realidad no es un género*. Este resultado es negativo, demuestra que no es posible comprender en un solo concepto unívoco y universal el significado de la palabra *realidad*; es decir, no es posible un sentido unívoco que abarque los múltiples sentidos de la palabra *realidad*. En consecuencia, no puede haber una ciencia *genérica* de la *realidad*; todo realismo, entendido como ciencia de la *realidad*, fracasa en la medida en que asuma un significado genérico de la palabra *realidad*.

El segundo resultado de esta investigación es que la palabra *realidad* es un *homónimo núcleo dependiente*. Este resultado deriva, en parte necesariamente, del primero, ya que si *la realidad no es un género* entonces *la realidad es un homónimo*, es decir, *es una multiplicidad de géneros*. He demostrado tres géneros distintos e irreductibles entre sí de la palabra *realidad*. Sin embargo, estos múltiples géneros no están *accidentalmente* vinculados a la misma palabra, sino que tienen entre sí *relaciones de prioridad y solapamiento*, y esa relación ordenada respecto de la misma palabra, la *no accidentalidad de la homonimia*, es explicada por un esquema *núcleo dependiente*.

Por último, el tercer resultado de esta investigación es la propuesta de un *realismo complejo*: una estructura de *prioridad y solapamiento* que propongo para tematizar el orden de la multiplicidad de sentidos de la palabra *realidad* y sus relaciones mutuas. Empleo una estructura de *homonimia núcleo dependiente* con la que muestro tres grandes sentidos a partir de los cuales pueden comprenderse al menos siete variaciones, las cuales remiten necesariamente al ámbito de la experiencia como horizonte último de sentido, razón por la cual concluyo que el sentido de la *realidad fenomenológica* comporta una *prioridad lógica y ontológica*.

Antes de revisar más detenidamente las consecuencias de estos resultados y su importancia para el estudio de la realidad, quiero insistir en un aspecto metodológico crucial para esta investigación. Dado que el objeto de esta investigación es una palabra, una principal objeción que podría recibir es: ¿por qué el análisis de una palabra permite decir cosas sobre el fenómeno al cual remite?, ¿no es acaso que los resultados de esta investigación se limitan a la propia palabra y no son transferibles al *fenómeno* señalado con ella por los realismos?,

¿Cómo legitimar y entender la relación *palabra-fenómeno* de manera que el estudio de la primera nos muestre aspectos fundamentales de la segunda?

En esta investigación he evitado deliberadamente asumir los compromisos de preguntar por el fenómeno de la *realidad* y preferí limitarme a preguntar por la palabra *realidad*. La principal razón de lo anterior es que, al preguntar directamente por el fenómeno de la *realidad*, se tiene que asumir un cierto sentido de la palabra sin cuestionar antes si ese sentido está dicho por esa palabra. Investigar *qué dice* la palabra *realidad* es un paso fundamental que se omite cuando se va directamente a investigar un supuesto fenómeno de la *realidad*. Y tal como he mostrado, no se atina con el *fenómeno* cuando no se tiene claro qué se dice con la palabra.

El *realismo complejo* que propongo no es ni pretende ser un estudio directo sobre el fenómeno de la *realidad*. Es tan solo una articulación del modo en el que pienso se podría ser consecuente con los dos primeros resultados que explican qué tipo de significación tiene la palabra *realidad*. Por lo que representaría, en todo caso, un modo posible de plantear el estudio sobre el fenómeno de la *realidad*, asumiendo las consecuencias que se siguen del sentido implícito de la palabra. El *realismo complejo* no es más que una pregunta provisional con la que muestro cómo sería posible elaborar conocimiento del homónimo estudiado.

Ahora bien, una palabra señala un fenómeno en la medida en que el que usa esa palabra identifica ese fenómeno con ella. Es por ello que la historia de una palabra nos revela cómo ha sido comprendido el fenómeno señalado por ella. La vivencia histórica de un fenómeno es el fundamento intencional por el que se cristaliza simbólicamente una palabra. Por lo tanto, podemos concluir que los alcances de esta investigación no están limitados a la palabra *realidad*, sino que son transferibles a la vivencia del fenómeno señalado por ella. La experiencia de realidad es simbolizada por la palabra y esa experiencia no puede desembarazarse del modo en que es *dicha*; del modo en que es comprendida por la palabra. El modo de significar de la palabra deriva del modo en que la experiencia a la que remite es vivida. La realidad es *una palabra compleja de múltiples sentidos* que señala *una vivencia compleja de múltiples fenómenos*; es una *unidad múltiple*; una *unidad compleja*.

Lo anterior es la estructura fundamental de la hermenéutica, tal como he expuesto en el capítulo dos. Y con base en esa estructura es que concluyo que la razón de que la palabra *realidad* haya sido comprendida de al menos tres formas irreductibles entre sí tiene como fundamento la *complejidad* de la vivencia del fenómeno señalado por ella. Por esa razón es que la pregunta por una palabra, teniendo como objetivo revelar la vivencia simbolizada por ella, requiere de un aparato ontológico que nos permita dar cuenta de esta vinculación fundamental de la *palabra* con el *hablante* y con su *vivencia del fenómeno*.

El aparato ontológico de la hermenéutica nos permite comprender las consecuencias que se siguen del análisis de una palabra para el análisis de un fenómeno, y nos permite también comprender en qué medida ese fenómeno es *abierto* u *ocultado* por la palabra. Por ello el principal y más importante resultado de esta investigación consiste en señalar que la palabra *realidad*, cuando es entendida como *género*, limita y, por lo tanto, oculta al fenómeno señalado por ella.

#### **a) La realidad no es un género**

*La realidad no es un género* es el primer y principal resultado de esta investigación. Es, sin embargo, un resultado *negativo*, que podría resultar insatisfactorio para quien espera la claridad y simplicidad de los discursos científicos elaborados sobre géneros. Se trata de un resultado complejo y confuso. La complejidad puede tomarse desde un punto de vista científico como una solución insatisfactoria, ya que no comporta la claridad de una definición unívoca que permita comprender de una sola vez una multiplicidad dada. La complejidad de lo no genérico es algo que bastaría para desestimar el carácter científico de una proposición. La navaja de Ockham está justamente dirigida a desestimar la complejidad en favor de la simplicidad.

Pese a lo anterior, es necesario *ceder la palabra a los fenómenos mismos*. La palabra *realidad* comporta una irrenunciable complejidad que revela una saturación de sentido de las vivencias de los fenómenos señalados por ella. Es necesario sobreponerse a esta complejidad y asumirla como el reto hermenéutico que supone. La posibilidad de ciencia no radica en la posibilidad misma de que una palabra posea la simplicidad universal de sentido del género, sino en la *unidad de sentido*.

La unidad de sentido no es exclusiva del género, aunque en él se muestra de manera predilecta. La unidad de sentido consiste en la comprensión fundamental de una vivencia, incluso antes de toda posible elaboración explícita. La unidad de sentido primordial es la vida humana misma. La anterior expresión podría parecer que dice algo claro; sin embargo, comporta la misma complejidad problemática que la palabra *realidad*. Tan solo hemos transferido los retos interpretativos de una palabra a otra sin aclarar ninguna. Estas declaraciones, en su aparente simplicidad, implican una complejidad insoportable para la elaboración del conocimiento exclusivamente desde el género.

La imposibilidad de un género que unifique la multiplicidad de sentidos de la palabra *realidad* implica la demostración de la imposibilidad de un concepto de *realidad en sentido universal*. Y tal como aclara Aubenque (1987): «Lo universal es a lo particular como lo claro a lo confuso, o lo simple a lo complejo» (p. 203). Y por ello, tanto para Aristóteles como para Platón, la ciencia lo es del universal. Sin embargo, la unidad es el criterio fundamental no así la universalidad, tanto así que la unidad misma no posee universalidad absoluta como podría esperarse.

Por lo anterior es que, tal como señala Aubenque (Ibíd. p. 204ss), Aristóteles no postularía en ningún caso una *ciencia universal*, como lo pretendía Platón con la ciencia del bien. Si bien la ciencia lo es del universal, el universal *no es* y por tanto no es cognoscible, y por ello toda ciencia es particular. Parecería contradictorio el pensamiento aristotélico de que la ciencia lo es del universal, pero no es posible una ciencia universal sino solo ciencias particulares. La razón es que la *unidad*, y no la universalidad, es el objeto primordial al que se dirige y por el que toda comprensión es posible.

Si asumimos que la *unidad compleja* provista por el *orden interno* de la *homonimia no accidental* de una palabra es suficiente para la elaboración de conocimiento, tiene que concluirse que la *unidad genérica* no es, como sostiene Aubenque (1987): «... el último término, más allá del cual la búsqueda de la unidad se convertiría en “verbal y vacía”» (p. 215).

El que la realidad no sea un género, que no haya una posible concepción abarcadora, universal y unívoca del sentido de la palabra *realidad*, no implica una cancelación a la posible elaboración de ciencia del fenómeno señalado por ella. Lo que sí implica es que la

elaboración de una ciencia sobre la *realidad* en sentido universal, sobre un supuesto género de la realidad, no es posible; es fundamentalmente falsa.

Aubenque (1987) concluye: «El discurso ontológico, discurso explícito acerca del ser, se esfuerza por circunscribir esa unidad [presupuesta en el discurso ordinario]; y lo expresado por la tesis *El ser no es un género* es, precisamente, el fracaso de semejante esfuerzo» (p. 227). El *no ser un género* cancela la posibilidad de una ciencia genérica y universal. El *realismo* entendido como ciencia de la *realidad* es incapaz de superar esta objeción; el *realismo* es una ciencia imposible; es un fracaso, siempre que la *realidad* sea entendida como *género*.

Con base en lo anterior, puede afirmarse que la tesis *la realidad no es un género* implica que si se limita todo posible discurso científico a un único género determinado de acuerdo con el cual podamos establecer una *unidad de sentido unívoca* en todas las proposiciones de esa ciencia, entonces tenemos que concluir que el realismo, entendido como el esfuerzo de elaborar dicha *ciencia de la realidad*, no es posible.

La expresión *la realidad no es un género* no implica algo exclusivo de la palabra, sino que refleja el aspecto fundamental del fenómeno señalado por ella. Ni la palabra *realidad* ni el fenómeno señalado por ella son reductibles a un único género. La realidad es *una palabra compleja de múltiples sentidos* que señala *una vivencia compleja de múltiples fenómenos*; es una *unidad múltiple*; una *unidad compleja*. No dar cuenta de esa complejidad es un error en el que siguen cayendo los más contemporáneos discursos sobre la *realidad*. Intentan construir un género único y universal donde no es posible.

La realidad no es un género, sino una unidad compleja de múltiples géneros en un solo nombre. Este fenómeno es la *homonimia*: los múltiples sentidos de la realidad. Los cuales comportan un cierto *orden de prioridad* y *solapamientos de sentido* que permiten en el habla y experiencia común comunicarnos con ella exitosamente. Una teoría sobre la realidad no puede soslayar este fenómeno, ya que se garantiza fallar en la delimitación de su objeto de estudio.

## b) La realidad es un homónimo núcleo-dependiente

Este segundo resultado es derivado del primero: si *la realidad no es un género* entonces comporta una *multiplicidad de géneros*; pero añade el hecho de que esta multiplicidad *no es accidental* sino que está *ordenada* de manera *núcleo dependiente*. Los múltiples géneros comprendidos por la palabra responden a un orden implícito, a una unidad fundamental que permite una comprensión unitaria de la palabra y del fenómeno señalado por ella, que se refleja en una comunicación clara y exitosa tanto en el ámbito cotidiano como en el científico académico. La ambigüedad de la homonimia de la *realidad* no impide la *unidad de sentido* necesaria para su comprensión. La demostración de esta unidad de sentido implícita en la comprensión de la palabra *realidad* es el segundo resultado de esta investigación.

El orden específico con el que muestro esta unidad de sentido de la palabra *realidad* es la *homonimia núcleo dependiente*. Es decir, la palabra *realidad* tiene un *sentido nuclear* que hace posible ordenar los múltiples géneros sobre la base de comprensión provista por él, aunque sea una comprensión saturada de sentido irreductible al núcleo.

El problema central de la palabra *realidad* se manifiesta de lleno cuando queremos dar cuenta de su sentido de manera directa y técnica. Ahí es donde la gran mayoría de las teorías sobre la palabra *realidad* han fallado, ya que en su mayoría han tratado de explicar la palabra haciendo caso omiso de sus múltiples sentidos intentando, más bien, construir un género ahí donde no es posible.

Que la realidad se diga de muchas maneras no es un fenómeno accidental y accesorio exclusivo de la propia palabra, del lenguaje o menos aún del idioma; se deriva de la *experiencia compleja* respecto de la que se ha fraguado y configurado la palabra y a la cual necesariamente remite. Por esta razón una teoría de la realidad estará errada en la medida en que no asuma la *homonimia no accidental* como aspecto fundamental de la palabra y como el modo de ser propio de lo señalado por ella.

Aun si no se asumiera como válida la posibilidad de generar un discurso científico explícito acerca de un homónimo no accidental como la palabra *realidad*, la afirmación de su naturaleza significativa demostrada en esta investigación tendría que ser suficiente para



respaldar y complementar el primer resultado: *la realidad no es un género sino un homónimo núcleo dependiente*.

Es decir, aunque se tome una postura *generalista* del discurso científico, tal como señala Aubenque, y que por lo tanto se negara la posibilidad de tal discurso más allá de un género, aun así tanto el primer resultado como el segundo siguen siendo totalmente válidos. *La realidad no es un género* (i) *sino un homónimo núcleo dependiente* (ii) bastarían como resultados para considerar esta investigación como exitosa. Y son precisamente estos resultados los que más me interesan, ya que responden de manera exitosa, aunque todavía en sentido *negativo*, la pregunta fundamental de este trabajo: ¿qué significa la palabra *realidad*? Y podemos asumir que todo ulterior discurso sobre la *realidad*, científico o no, tendría que ser consecuente con estos dos resultados fundamentales.

El ser humano expresa su propio ser en relación con otros seres humanos y en relación con su entorno de una manera compleja y saturada de sentido fundamentalmente porque esa experiencia primordial es ella misma compleja y saturada de sentido. La palabra *realidad* comporta simbólicamente esa complejidad y saturación de sentido en su estructura significativa.

### **c) El realismo complejo**

La estructura significativa que propongo en el capítulo cuatro es el tercer resultado de esta investigación. *El realismo complejo* es la elaboración de una estructura de *homonimia núcleo dependiente* que tiene por sentido nuclear a la *realidad fenomenológica*, sentido de referencia fundamental gracias al cual son comprendidos tanto la *realidad sustancial* como la *realidad esencial*. Los tres son en sí mismos géneros irreductibles entre sí, unidades de sentido en las que la significación de *realidad* puede ser unívocamente comprendida pero que no agotan la complejidad intrínseca de la palabra.

Podría pensarse, desde la postura sostenida por Aubenque, que no es posible producir conocimiento científico unitario de un homónimo como la *realidad*. Si asumimos esa postura tendríamos que concluir que la existencia de al menos tres tipos de realismos legítimamente independientes entre sí es irremediable. Por lo que tendrían que existir al menos tres ciencias de la *realidad*, una por cada género legítimamente constituido. En esta

investigación sostengo que sí es posible producir conocimiento de los homónimos, siempre y cuando puedan establecerse con claridad las estructuras tanto de *prioridad* como de *solapamiento*. Sin embargo, la validez de este tercer resultado, que denomino *realismo complejo*, no pone en juego la validez de los dos primeros resultados.

El *realismo complejo*, como tercer resultado, es una muestra de cómo entiendo la posibilidad de articular un discurso científico consistente con los dos primeros resultados. Pero no tengo motivos de peso para pensar que la propuesta específica de *homonimia núcleo dependiente* aquí planteada, en sus detalles de implementación de orden de prioridad y solapamiento de significados, sea necesariamente correcta; podría haber otros sentidos, solapamientos u órdenes de prioridad que expliquen de manera más exitosa el modo en que la realidad es experimentada y dicha. La estructura planteada por esta investigación es tan solo una forma de asumir la multiplicidad de sentidos de la realidad como el primordial problema ontológico al que debe enfrentarse una teoría sobre la realidad.

La estructura de prioridad y solapamiento específicos que aquí propongo explican suficiente, pero no necesariamente la multiplicidad de sentidos de la palabra *realidad*. Debido a que es posible que haya alternativas más exitosas, esta estructura explicativa no es el principal ni el más importante resultado de esta investigación.

La propuesta de que la *realidad fenomenológica* es el sentido nuclear de esta estructura significativa, implica que tanto la *realidad sustancial* como la *realidad esencial* son géneros que se solapan con y que remiten a la *realidad fenomenológica*, pero que no pueden ser reducidos a ella como especies a un género. En los ejemplos estudiados en el capítulo cuatro muestro cómo la *realidad sustancial* y la *realidad esencial* pueden derivarse por remisión excluyente a la *realidad fenomenológica*, es decir: solo desde la noción básica de que algo es experimentado es que puede asumirse que ese algo *es por sí mismo* y *tiene la capacidad de permanecer y resistir en su ser*, pero una vez que se ha asumido que el ser de ese algo *es independiente* de la propia experiencia de ese algo se ha dado un salto trascendental que habría que *detener y deshacer* para reconstruir una noción estrictamente fenomenológica. Ambos conceptos dependen significativamente de una remisión mutua que se cristaliza en su solapamiento de sentido, pero esta remisión mutua es asimétrica

debido a la prioridad necesaria, fundamental e irrenunciable de la experiencia como horizonte de sentido.

De manera que la viabilidad del *realismo complejo* depende de asumir dos prejuicios fundamentales: 1) la posibilidad de establecer un discurso científico de los homónimos no accidentales y 2) la prioridad de la experiencia como horizonte último de sentido.

La respuesta a la pregunta por la *realidad* implica una comprensión clara de la palabra *realidad* y el ulterior desarrollo de una ciencia de la *realidad* depende del reconocimiento de que la *realidad no es un género*, que *la realidad es un homónimo núcleo dependiente* y que es posible elaborar un discurso científico consecuente con ambas afirmaciones: una ciencia *compleja*, un *realismo complejo*.

## **Bibliografía y referencias:**

Adrián, J. (2013). *La actualidad de la fenomenología Husserliana: superación de viejos tópicos y apertura de nuevos campos de exploración*. Eidos, 18, 12-45.

Albrecht, A. (2003). *Cosmic Inflation and the Arrow of Time*. in Science and Ultimate Reality: Quantum Theory, Cosmology and Complexity. J. D. Barrow, P.C.W. Davies, & C.L. Harper eds. Cambridge University Press. <https://arxiv.org/ftp/astro-ph/papers/0210/0210527.pdf>

Aristotele, a cura di Reale, G. (2004). *Metafísica*. Milán: Bompiani.

Aristóteles. (1994). *Metafísica* (Trad. Tomás Calvo). Madrid: Gredos.

Aubenque, P. (1987). *El problema del ser en Aristóteles*. Taurus: Madrid.

Baudrillard, J. (2000). *El crimen perfecto*. España: Anagrama.

Berger, P. & Luckmann, T. (2003). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Beuchot, M. (1987). *Una semántica medieval del discurso religioso: la significación analógica en la escuela tomista*. Acta poética, 8, 87-101.

Beuchot, M. (2002). *Hacia una hermenéutica analógico-icónica del símbolo*. Sapientia, 57: pp. 271-281.

Beuchot, M. (2004). *Ensayos marginales sobre Aristóteles*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

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

Beuchot, M. (2015). *Tratado de hermenéutica analógica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

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

- Castro, A. (1925). *El pensamiento de Cervantes*. Madrid: Casa editorial Hernando.
- Cervantes, M. (2005). *Don Quijote de la Mancha*. México: Alfaguara.
- Chevalier, M. (1978). *Folklore y literatura: el cuento oral en el siglo de oro*, Barcelona, Crítica.
- Cleary, J. (1988). *Aristotle on the many senses of priority*. USA: Southern Illinois University Press.
- Close, A. (2009). *La imitación de la literatura y de la realidad en el Quijote*. Estudios de literatura, 0, 87-110.
- Conte, P. (2019). *Para una fenomenología de las muñecas hiperrealistas*. Valenciana, 23, 293-324.
- Dahlstrom, D. (2001). *Heidegger's concept of truth*. USA: Cambridge University Press.
- Dreyfus, H. (1995). *Bein in the world*. USA: MIT Press.
- Frede, M. (1987). *Essays in ancient philosophy*. USA: University of Minnesota Press.
- Fernández, P. (2004). *Discurso y lenguaje: la génesis pre-lingüística del significado en Ser y Tiempo*. Anuario Filosófico, XXXVII/2, 391-427.
- Gadamer, H.G. (1999). *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H.G. (1998). *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H.G. (2002). *Los griegos, nuestros maestros*. Praxis Filosófica, 14, 137-148.
- García, M. (1993). *Idealismo trascendental y realismo empírico*. Revista Hispanoamericana de Filosofía, XXV, 65-104.
- Gilardi, P. (2018). *Una lectura deconstructiva de la frase «El animal es pobre de mundo»*. Ápeiron, 9, 99-114.
- Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?*. Madrid: Herder.
- Guzmán, N. (2015). *Cosa en sí empírica y sensación objetiva en la filosofía trascendental de Kant*. Revista de Humanidades de Valparaíso, 5, 49-74.

- Heidegger, M. (1997a). *Ser y Tiempo*. Chile: Universitaria.
- Heidegger, M. (1997b). *Plato's Sophist*. USA: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1997c). *Aristotle's Metaphysics  $\Theta$  1-3*. USA: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (trad. García, J.). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2002). *The essence of human freedom*. London: Continuum.
- Heidegger, M. (2004). *Lógica. La pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2007). *La doctrina de Platón acerca de la verdad*. 26/05/2020, de Eikasia  
Sitio web: <http://www.revistadefilosofia.org/11-015.pdf>
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Madrid: Alianza.
- Heidemann, D. (2011). *Appearance, Thing-in-Itself, and the Problem of the Skeptical Hypothesis*. En *Kant's Idealism. New interpretations of a controversial doctrine* (195-210). New York: Springer.
- Husserl, E. (1999). *Investigaciones lógicas 2*. España: Alianza.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero*. México: FCE UNAM.
- Inverso, H. (2018). *Fenomenología de lo inaparente*. Buenos Aires: Prometeo.
- Jaeger, W. (2014). *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México: Fondo de cultura económica.
- Kant, E. (1997). *Crítica de la Razón Pura* (Trad. Pedro Ribas). Madrid: Santillana.
- Li, M., Li, X. D., Wang, S., & Wang, Y. (2011). *Dark energy*. arXiv preprint arXiv:1103.5870.
- Marmodoro, A. (2014). *Aristotle on perceiving objects*. USA: Oxford university press.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. España: Planeta.

- Owen, G.E.L. (1957). *A Proof in the Peri Ideôn*. Journal of Hellenic Studies, 77: 103-11; reimpresso en M. Nussbaum. (1986). *Logic, Science and Dialectic*. Ithaca: Nueva York.
- Owen G.E.L. (1960). *Logic and Metaphysics in some earlier Works of Aristotle*. En Aristotle and Plato in the mid-fourth century (163-190). Goteborg: Almqvist & Wiksell.
- Onof, C. (2011). *Thinking the in-itself and its relation to appearances*. En *Kant's Idealism. New interpretations of a controversial doctrine* (211-235). New York: Springer.
- Perlmutter, S. et al. (1999). *Measurements of  $\Omega$  and  $\lambda$  from 42 high-redshift supernovae*. The astrophysical journal, 517, 565-586. <https://arxiv.org/pdf/astro-ph/9812133.pdf>
- Peterson, A. (2018). *Unity, Plurality, and Hylomorphic Composition in Aristotle's Metaphysics*. Australian Journal of Philosophy, 96, 1-13.
- Prauss, G. (1971). *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der 'Kritik der reinen Vernunft'*. Berlin: Walter de Gruyter. Citado por García (1993).
- Predmore, L. (1953). *El problema de la realidad en el Quijote*. Nueva revista de Filología hispánica, 7, 489-498.
- Ricoeur, P. (1965). *Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica*. En Anales de la Universidad de Chile (No. 136, pp. 5-42).
- Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la acción*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2003). *El conflicto de las interpretaciones*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Riess, A. et al. (1998). *Observational Evidence from Supernovae for an Accelerating Universe and a Cosmological Constant*. The astronomical journal, 116, 1009-1038. <https://iopscience.iop.org/article/10.1086/300499/pdf>
- Schulting, D. (2011). *Kant's Idealism: The Current Debate*. En *Kant's Idealism. New interpretations of a controversial doctrine* (1-25). New York: Springer.
- Schumacher, E. (2010). *Logos as radical analogy: locating the structure of analogy in aristotle's physics, alpha*. USA: Proquest.

- Searle, J. (1997). *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Paidós.
- Shields, C. (1999). *Order in Multiplicity*. New York: Oxford University Press.
- Vattimo, G. (2010). *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa.
- Vattimo, G. (2013) *De la realidad*. Barcelona: Herder.
- Vigo, A. (2002). *Hans-Georg Gadamer y la filosofía hermenéutica: la comprensión como ideal y tarea*. Estudios públicos, 87, 235-249.
- Vigo, A. (2006a). *Estudios Aristotélicos*. Navarra: EUNSA.
- Vigo, A. (2006b). *¿Está obsoleta la Física de Aristóteles?*. Estudios Públicos, 102, 43-67.
- Vigo, A. (2008a). *Conceptos trascendentales, reflexión y juicio. Sobre el § 12 de la Kritik der reinen Vernunft*. Diánoia, LIII, 61: pp 73-110.
- Vigo, A. (2008b). *Arqueología y Aleteiología*. Buenos Aires: Biblos.
- Volpi, F. (2012). *Heidegger y Aristóteles*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Walton, R. (1993). *Husserl, Mundo, Conciencia y Temporalidad*. Buenos Aires: Almagesto.
- Whitworth, B. (2007). *The Physical World as a Virtual Reality*. Centre for discrete mathematics and theoretical computer science, 316, 1-17. 18/11/2021, De <https://arxiv.org/abs/0801.0337>.
- Witt, C. (1989). *Substance and essence. An interpretation of Metaphysics VII-IX*. New York: Cornell university press.