



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

EL NUEVO REALISMO. EL RESCATE DE LA ONTOLOGÍA DELANTE DE LA
DECONSTRUCCIÓN POSMODERNA.

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

PRESENTA:
JUAN DIEGO VÉJAR SERRANO

NOMBRE DEL TUTOR:
DR. MAURICIO HARDIE BEUCHOT PUENTE
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

CDMX. JUNIO 2018



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.

Agradecimientos

A mi asesor Dr. Mauricio Beuchot, sabio guía y alta inspiración.

A mi Madre, Ana María, a quien debo todo; a mis hermanos, Zulema y Mario, que son mi soporte y mi fuerza; a María Rosa mi compañía y mi ilusión; al Dr. Juan Eulogio Guerra Liera y a la Universidad Autónoma de Sinaloa por su invaluable acompañamiento y soporte; a mis profesores que son gran estímulo y ejemplo, en especial Dra. Pilar Gilardi, Dr. Ricardo Horneffer, así como al Dr. Gerardo Valencia, Dr. Juan Carlos Ayala y Dr. Homar Medina; a mis compañeros y amigos, fuente constante de aliento y alegría, especialmente Bernardo, Flor y Julián. Y a todos quienes de algún modo me han ayudado a lograr este trabajo símbolo de gran esfuerzo.

*“La filosofía es en realidad nostalgia,
un impulso de estar en todas partes en casa”*
Novalis

Introducción.-

El realismo es una postura filosófica que asume un ámbito que nos implica y nos rebasa constituyendo no solo el dónde y el cómo de nuestra propia existencia, sino también propiciando y fundamentando todos nuestros actos-posibles, ya sean *práctico-operativos*, ya sean *teórico-interpretativos*, y, trascendentalmente, propiciando y fundamentando todo acto y toda posibilidad, pero no como un algo distinto, primigenio, como un sustrato o un vacío, sino como el acontecimiento mismo de todo acto en tanto que acto y de toda posibilidad en tanto que posibilidad; el acontecimiento mismo del ser en tanto que *es*. Este ámbito se dice *realidad*.

Sin embargo, esta intuición de implicación y rebasamiento de lo *real* sobre nosotros, que pertenece más al sentido común que a una especulación filosófica, ha sido siempre acompañada de otra intuición que no la admite, una que asume, más bien, al pensamiento como constituyente de (la experiencia de) lo *real*, siendo éste un mero reflejo. Cada intuición, ha dado lugar a posturas filosóficas opuestas que pretenden dar cuenta de aquello que nos aparece como *real*. La primera intuición da lugar a todo pensamiento realista, y la segunda intuición antirrealista da lugar a todo pensamiento construccionista.

Ambas intuiciones parten del fenómeno del pensamiento, pero no como pensamiento sin más sino como pensamiento sobre algo, relacionado con una instancia ulterior y distinta. La diferencia entre una y otra es cómo entender la naturaleza de esa relación. Para el realismo el pensamiento piensa y aprehende lo *real*, que existe con *anterioridad e independencia*; para el construccionismo lo “*real*” es constituido por el pensar, por lo que sería más bien una apariencia proyectada que es asumida como “*real*”.

La segunda mitad del siglo XX y lo que va del XXI ha visto protagonizar el escenario filosófico a un pensamiento construccionista, denominado posmodernidad. El cual, básicamente, considera que lo que llamamos *realidad* es el resultado de una construcción operada por la *sociedad*, bajo una lógica de dominación, opresión y lucha barbárica por el ejercicio del poder, que ha dado lugar a todo cuanto constituye nuestro cotidiano acontecer,

desde lo más banal hasta lo más sofisticado. El construccionismo llega incluso a acusar a la intuición realista de querer dominar, oprimir y ejercer el poder en nombre de la *realidad* y la *verdad* correspondiente con ella.

En este panorama filosófico, cultural y político dominado por el pensamiento posmoderno, han aparecido, muy de reciente, intentos por replantear el modo de comprender eso que llamamos *realidad* así como la capacidad *constructiva* o *constituyente* de la sociedad para dar lugar a algo así como *realidad*.

Es el caso del *Nuevo Realismo* del filósofo italiano Maurizio Ferraris. Quien, habiendo conocido y aprendido de grandes figuras representantes de la filosofía posmoderna, como Gianni Vattimo y Jacques Derrida, ahora propone replantear tanto la intuición posmoderna como la realista, definir los límites en que una y otra son aplicadas legítimamente y recuperar la *realidad* como instancia anterior e independiente a nosotros y nuestras interpretaciones y como límite o fundamento de todo posible acto *práctico-performativo* o *teórico-interpretativo*.

Esta investigación se centrará en tres temas tratados cada uno respectivamente en los capítulos que conforman este trabajo. El primero es esclarecer el contexto filosófico en el que aparece y se desarrolla la posmodernidad como horizonte de reflexión de las propuestas filosóficas contemporáneas. El segundo es exponer qué significa el término *realidad* y cuáles son los principales problemas que encierran sus posibles interpretaciones filosóficas. El tercero, posibilitado por los dos anteriores, es clarificar las principales tesis del *Nuevo Realismo*, para esclarecer su originalidad ante el horizonte especulativo contemporáneo, y principalmente determinar si es o no una alternativa teórica solvente ante las críticas de la posmodernidad hechas a todo pensamiento que pretenda ser *realista*. Siendo esta última cuestión la pregunta rectora de la investigación.

Capítulo 1

1.-Lo posmoderno

El término posmodernidad, no es fácil de definir, ya que se ha expandido a ámbitos exteriores a la filosofía misma (que implica a su vez una expansión de la filosofía misma y de su labor reflexiva) tales como el arte, la política, ciencias sociales, etc. Y podría pensarse que la crítica filosófica que ejerce el *Nuevo Realismo* sobre la así llamada posmodernidad está dirigida específicamente al ámbito de la filosofía, sin embargo, parece que Ferraris, considera a la posmodernidad filosófica con mucha cautela, incluso considerándola correcta en algunos de sus paradigmas fundamentales, y centra su crítica primordialmente en los efectos que han tenido dichos paradigmas al exterior de la filosofía misma. Podríamos decir que juzga el árbol por sus frutos. Es por ello que al tratar de aproximarnos a lo posmoderno no nos detendremos demasiado en las principales discusiones de carácter eminentemente filosófico, sino que, siguiendo el esquema crítico del *nuevo realismo*, mostraremos algunas de las principales consecuencias del pensamiento posmoderno en ámbitos externos a la filosofía misma. Es claro que hace falta tener claridad de los conceptos filosóficos que dan lugar a lo posmoderno, pero profundizar en ellos implicaría una amplísima investigación, la cual, escapa a los intereses del presente trabajo.

El principal problema es justificar el uso del término posmoderno, el cual, como puede verse, está compuesto del prefijo *post* y de la palabra *moderno*. Para proceder a la explicitación del término se partirá de la explicación de lo *moderno* en primer lugar, y de lo *post* en segundo.

1.1.-Lo moderno

La modernidad como época de pensamiento se caracterizó fundamentalmente por una pretensión de *dominación de la naturaleza* a través del desarrollo de una *razón instrumental*, todo esto acompañado de un ordenamiento capitalista (Vergara 2011). Para aclarar el modo en que se entiende *lo moderno* se recurrirá, además de otros textos, a las principales críticas que ha recibido la modernidad como modo de pensamiento, tanto filosófico como político, las de la *Escuela de Frankfurt*, especialmente las obras de Adorno y Horkheimer, y la de la filosofía de M. Heidegger.

Uno de los principales aspectos en la consideración de lo moderno, es su carácter de novedad, tal como señala Bolívar Echeverría, en su texto *un concepto de modernidad* (2008): “(La modernidad) Se trata además de un conjunto de comportamientos que estaría en proceso de sustituir esa constitución tradicional, después de ponerla en evidencia como obsoleta, es decir, como inconsistente e ineficaz” (p 1) Veremos que ésta característica de novedad es importante para distinguir lo moderno de lo posmoderno. Pero la pregunta que surge es: ¿qué es nuevo en lo moderno? Una respuesta a esta pregunta se presenta pronto en el texto de Echeverría (2008):

«... ya de entrada estos fenómenos modernos presentan su modernidad como una tendencia civilizatoria dotada de un nuevo principio unitario de coherencia o estructuración de la vida social civilizada y del mundo correspondiente a esta vida, de una nueva “lógica” que se encontraría en proceso de sustituir al principio organizador ancestral, al que ella designa como “tradicional”» (p 2).

Según el texto de Echeverría (2008) existen distintos fenómenos importantes dentro del pensamiento moderno que dan lugar al (y a su vez se derivan del) *principio unitario de coherencia del mundo*. He decidido exponer solo los fenómenos que, a mi consideración, resultan más relevantes para los aspectos concretos de la modernidad a los que pretendo contrastar respecto del pensamiento posmoderno, de modo que pueda lograrse una noción clara, al menos lexicológicamente hablando, sobre lo que significa el término *posmodernidad*.

El primer fenómeno es el de la *confianza en la técnica*; el segundo fenómeno es el de la *experiencia de progreso*, y el tercer fenómeno, el cual es más filosófico, es de la comprensión del *ser como fundamento racional de lo real*. Cabe aclarar que estos no son los únicos fenómenos del pensamiento moderno, pero con ellos se clarifica suficientemente respecto de los intereses de esta investigación.

Veremos por separado cada uno de estos fenómenos, ideas o paradigmas. Pero antes hace falta explicar que este *principio unitario de coherencia del mundo* no ha sido uno solo, en lo que llamamos modernidad. Lyotard (1987) considera que han existido 4 grandes *principios unitarios de coherencia del mundo*, a los cuales él llama metarrelatos:

«Los “Metarrelatos” a que se refiere la condición posmoderna son aquellos que han marcado la modernidad: emancipación progresiva de la razón y de la libertad, emancipación progresiva o catastrófica del trabajo (fuente de valor alienado en el capitalismo), enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia capitalista, e incluso, si se cuenta al cristianismo dentro de la modernidad (opuesto, por lo tanto, al clasicismo antiguo), salvación de las creaturas por medio de la conversión de las almas vía el relato crístico del amor mártir» (p 29).

Liotard no les da su nombre más popular en este fragmento, pero se refiere a la Ilustración, el Marxismo, el Capitalismo y el Cristianismo, respectivamente. Estos principios discursivos caracterizan fundamentalmente al pensamiento moderno, y todos ellos producen los tres fenómenos propios de la modernidad a los que se hará referencia, es por ello que no se profundizará en las diferencias que tienen estos distintos *principios* entre sí, sino que se expondrán solo los fenómenos propios del pensamiento moderno en general.

1.1.1.- La confianza en la técnica

El primero de dichos fenómenos es el de la *confianza en la técnica*, que tiene por base a su vez, la consideración de la razón como fundamento de la realidad, y como principal herramienta la ciencia positiva, que tiene por objeto la descripción matemática y matematizante de la realidad. Heidegger en un ensayo llamado *La pregunta por la técnica* (1994), define, en un primer momento, a la técnica en los siguientes términos:

«Según la antigua doctrina, la esencia de algo es aquello *que* algo es. Preguntamos por la técnica cuando preguntamos por lo que ella es. Todo el mundo conoce los dos enunciados que contestan a nuestra pregunta. El uno dice: la técnica es un medio para unos fines. El otro dice: la técnica es un hacer del hombre. Las dos definiciones de la técnica se copertenecen. Porque fines, crear y usar medios para ellos es un hacer del hombre. A lo que la técnica pertenece el fabricar y usar útiles, aparatos y máquinas; pertenece esto mismo que se ha elaborado y se ha usado, pertenecen las necesidades y los fines a los que sirven. El todo de estos dispositivos es la técnica, ella misma es una instalación, dicho en latín: un *instrumentum*» (p 1).

Esta idea de técnica proviene de los griegos, es decir, es muy anterior al momento histórico en el que aparece lo moderno propiamente dicho. El siglo XIX se considera el siglo moderno por antonomasia, sin embargo el inicio del pensamiento moderno suele ubicarse en el siglo XIV y XV. Pese a ello hay quienes, como Adorno y Horkheimer, consideran esta idea griega

de la técnica como propiamente moderna, acentuando el carácter occidental de la modernidad, y sostienen que «con la figura de Dédalo aparece el primer hombre netamente “técnico”, el que se propone, inventa, calcula y diseña nuevos instrumentos imitando desde la perspectiva humana y para las dimensiones de lo humano la eficacia del comportamiento de la naturaleza» (Echeverría 2008:8-9).

A pesar de estos rastreos de lo moderno hasta la Grecia antigua, prevalece una diferencia sustancial que distingue propiamente el modo en el que la técnica aparece al pensamiento moderno. En la antigüedad prevalece, respecto de lo divino; lo sagrado; lo *más allá*, una confianza «... en la capacidad mágica del ser humano de provocar la intervención en su vida de fuerzas sobrenaturales benévolas, de dar lugar a la acción favorable de los dioses o incluso, ya en última instancia, del propio Creador» (Ibíd. p 3). Esta confianza se sostiene y es llevada a su más alta cumbre en la Edad Media con el Cristianismo, en donde el fundamento de la realidad y la verdad misma es el Verbo hecho carne, el Cristo, hijo de Dios; el cual a través de su intervención sacrificial le otorga a los creyentes, por medio de los sacramentos de la iglesia, el perdón de sus pecados, la salvación y la vida eterna.

Ante esta confianza metafísica la modernidad «Es un fenómeno que consiste en una sustitución radical de la fuente del saber humano. La sabiduría revelada es dejada de lado en calidad de “superstición” y en lugar de ella aparece como sabiduría aquello de lo que es capaz de enterarnos la razón que matematiza la naturaleza, el “mundo físico”» (Echeverría 2008:3) Cabe aclarar que esta sustitución nunca es absoluta, y en realidad el pensamiento moderno debe coexistir con otras formas de fundamento, por ello es calificada por Echeverría (2008) como: «un proyecto inacabado, siempre incompleto; es como si algo en ella la incapacitara para ser lo que pretende ser: una alternativa civilizatoria “superior” a la ancestral o tradicional» (p 5).

La diferencia entre la técnica de la Grecia antigua y la técnica moderna, radica en una confianza radical que sustituye al fundamento místico de la antigüedad y de la edad media. Sin embargo la técnica es por esencia, tal como lo señala el mismo Heidegger (1994), un medio; un instrumento que sirve a un propósito ulterior. Pero ¿cuál es el propósito de la técnica moderna? En su *discurso del método* (2010), Descartes, lo resume muy bien: «...hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza» (p 84), y después explica que esto

sería con el afán no solo del disfrute de las comodidades que hay en ella (la naturaleza) sin necesidad de trabajo alguno, sino también para vencer la vejez conservando la salud, con el fin de que los hombres sean más sabios y más hábiles.

Este proyecto de la técnica derivó en el desarrollo de las ciencias naturales, las cuales desde sus particulares campos han provisto a la técnica moderna todo lo necesario para transformar el carácter artesanal de la técnica, dependiente siempre del juicio humano, hasta una tecnología cada vez más independiente, cuyo desarrollo implica necesariamente una autonomía cada vez mayor debido a que la precisión matemática de la tecnología actual supera enormemente la capacidad humana, lo cual logra una aproximación a la naturaleza más eficiente con el fin «... de alcanzar, mediante una acción programada y calculada a partir del conocimiento matematizado de la misma, efectos más favorables para él que los que podía garantizar la aproximación tradicional a lo otro, que era una aproximación de orden mágico» (Echeverría 2008:2).

Sin embargo esta autonomía de lo humano en el desarrollo de la tecnología conlleva una amenaza sutil a la humanidad que Heidegger (1994) expresa en los siguientes términos: «Lo que queremos, como se suele decir, es “tener la técnica en nuestras manos”. Queremos dominarla. El querer dominarla se hace tanto más urgente cuanto mayor es la amenaza de la técnica de escapar al dominio del hombre» (p 2). Por ejemplo, en la actualidad el desarrollo de una ASI (*artificial super intelligence*; súper inteligencia artificial) capaz de ser autoconsciente, autónoma y superior a nosotros en inteligencia en hasta dos órdenes (entre 100 y 900 veces) resulta cada vez más próxima y podría representar graves problemas para la humanidad como especie (Cfr. Yudkowsky 2008:16), ya que probablemente esté tan fuera de nuestro dominio y entendimiento que nuestros fines e intereses le resulten irrelevantes o incluso un obstáculo a eliminar.

Este posible y cercano logro de la tecnología y la ciencia actual conlleva una continuidad con el proyecto matemático moderno, que revela una de las consecuencias necesarias de esta confianza en la técnica como mediadora entre nosotros y la naturaleza: lo racional en la técnica puede llegar a no necesitar de lo humano, podría más bien estorbarle. Lo cual a su vez revela un paradigma propiamente moderno implícito en la confianza en la técnica, la constitución racional de lo *real*, ante lo cual todo aquello que no es racional en lo humano

más bien nos aleja de la realidad. Todo lo ajeno a la razón, aunque sea también parte de nuestra realidad humana, tales como la libertad y las emociones, representan un estorbo a la labor de la razón cognoscente.

Este fenómeno de la confianza en la técnica, extendido en el tiempo, da lugar al segundo fenómeno moderno al que se ha apuntado: «la convicción empírica de que el ser humano, que estaría sobre la tierra para dominar sobre ella, ejerce su capacidad conquistadora de manera creciente, aumentando y extendiendo su dominio con el tiempo, siguiendo una línea temporal recta y ascendente que es la línea del progreso» (Echeverría 2008:3).

1.1.2 La experiencia de progreso

La noción de progreso es un fenómeno fundamental en el pensamiento moderno, ya que configura a su vez el modo en el que se entiende a la historia y al tiempo y, en consecuencia, a la humanidad misma como especie. El progreso, como tal, implica un desarrollo lineal y creciente de la técnica en su labor de dominio sobre la naturaleza. De esta idea se sigue, a su vez, que la racionalidad de lo real no solo se manifiesta en los entes naturales sino también en la historia misma de la humanidad. Y si asumimos que la historia es también esencialmente racional, análogo a la aplicación de la ciencia para el conocimiento de la naturaleza, debe haber un modo de conocer las leyes de la historia para poder aprovecharlas. Tal empresa es la que sigue Kant en su obra *la historia universal en sentido cosmopolita* (1994):

«Independientemente del tipo de concepto que uno pueda formarse con miras metafísicas acerca de la *libertad de la voluntad*, las *manifestaciones fenoménicas* de ésta, las acciones humanas, se hallan determinadas conforme a leyes universales de la Naturaleza, al igual que cualquier otro acontecimiento natural. La Historia, que se ocupa de la narración de tales fenómenos, nos hace abrigar la esperanza de que, por muy profundamente ocultas que se hallen sus causas, acaso pueda descubrir al contemplar el juego de la libertad humana *en bloque* un curso regular de la misma, de tal modo que cuanto se presenta como enmarañado e irregular ante los ojos de los sujetos individuales pudiera ser interpretado al nivel de la especie como una evolución progresiva y continua, aunque lenta, de sus disposiciones originales» (p 1).

Tal como puede leerse, la intención moderna (expresada aquí por Kant) del estudio de la historia se basa en la idea de que ésta sigue un *curso regular* el cual, tal cual Kepler o Newton

con la descripción matemática de los astros, puede comprenderse e incluso aprovecharse en nuestro beneficio. Además también implica una clara oposición entre la Historia y la *libertad*, que consiste en que este *curso regular* determinado por leyes naturales, a pesar de lo que el individuo pudiera hacer según su libertad, llegará a cabal cumplimiento.

Hay aquí una importante idea de la modernidad sobre el ser humano individual, que consiste en que a pesar de que le considera el átomo de la sociedad, iguales todos en dignidad, no es él el protagonista de la Historia, sino más bien la humanidad como especie es quien alberga la posibilidad del cumplimiento de su destino, al cual está subordinado el individuo; vemos una oposición entre un todo (la especie) y la parte (el individuo), en donde podemos percibir el gran poder que le otorgaría a un individuo poseer el “conocimiento” sobre las leyes de la historia; poseer la verdad ante la cual el individuo debe someterse, y ante la cual es irrelevante.

Hegel es el máximo exponente de estas ideas modernas sobre la historia. Él lleva la historia a identificarse con una *Razón absoluta*, la cual, a través de su desenvolvimiento, produce todo cuanto vemos ocurrir en la historia, lo cual adquiere, además de lo racional, un carácter de necesidad, cuya manifestación primordial son las naciones, cuyos conflictos representan el camino hacia la autoconciencia del absoluto a través de la negación. Una expresión clara de estas ideas aparece en su *Filosofía de la Historia* (1971), en donde dice: «Por tanto, de la reflexión sobre la historia universal debe resultar tan sólo que en ella ocurre todo según la Razón, que ella ha sido el curso racional y necesario del espíritu del mundo, del espíritu cuya naturaleza es ciertamente siempre una y la misma, pero que explicita en el mundo existente esta su naturaleza» (p 39).

F. Copleston, en su *Historia de la filosofía VII* (1994), al hablar sobre la historia en Hegel, dice:

«Del mismo modo que el filósofo sabe que la realidad es el autodesenvolvimiento de la razón infinita, sabe también que la razón ha de operar en la historia de la humanidad, pero no se puede decir de antemano en qué forma va a actuar. Para descubrirlo, hemos de estudiar los acontecimientos tal como los describen los historiadores en el sentido ordinario, y tratar de discernir el proceso racional significativo entre toda la masa de material contingente» (p 173).

En este fragmento vemos de nuevo la idea de la razón como el modo de ser de la realidad; como identificada con el ser mismo, y por tanto que la historia puede ser conocida en los términos de una razón que le es propia y a la cual tenemos acceso mediante el análisis filosófico de los acontecimientos pasados, y que, por supuesto, no es apreciable en las particularidades contingentes, sino en el todo trascendente. Por tanto nos encontramos de nuevo con esta oposición entre libertad e historia como un desenvolvimiento de la realidad racional, y es por ello que Hegel (1971) mismo dice: «La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad (...) Al propio tiempo es la libertad en sí misma la que alberga en sí la infinita necesidad de alcanzar la conciencia – pues es ella, según su concepto, saber de sí – y, con esto, de alcanzar la realidad: la libertad es el fin que ella realiza y el único fin del espíritu» (p 47). La libertad para Hegel en este fragmento no tiene relación con el individuo, más bien habla del *absoluto*; de la totalidad, es por ello que dice también: «en la historia del mundo, los individuos que intervienen son los pueblos, las totalidades son Estados» (Ibid. p 42).

El sentido del progreso en la modernidad es una conciencia de historia que se desarrolla según una razón, y de acuerdo a unas leyes, a las cuales podemos tener acceso, y cuya manifestación más prominente se da en la totalidad; en la especie humana, manifestada individualmente en los estados o naciones. En este sentido, la ciencia histórica debe lograr lo que las ciencias naturales: descubrir estas leyes en arreglo al mismo proyecto matemático, que nos permita aprovechar este *curso regular* de la historia.

Esta idea de la Historia como *progreso* de la razón, entraña un paradigma aún más básico el de la comprensión de la realidad o del ser como racional, el cual es el tercer fenómeno que resume los distintos pensamientos metafísicos propios de la modernidad, que a su vez, beben de las reflexiones de la Grecia antigua, pero que, al igual que la técnica, adquiere un carácter totalmente distinto y decisivo para los intereses de la presente investigación.

1.1.3 El ser como fundamento racional de lo real

En este fenómeno del pensamiento moderno, eminentemente filosófico, se ven implicadas distintas ciencias: la metafísica, la epistemología, la cosmología, etc. Por tanto, los principales conceptos que interesan para esta investigación son: la razón, la verdad, el ser, el conocimiento y la realidad.

El problema del ser, se remonta igualmente a los griegos. Sin embargo en la modernidad, el problema del ser; o el problema de lo real adopta un carácter nuevo. ¿Cómo distinguir entre lo que efectivamente es y aquello que aparentemente es? El nuevo elemento propuesto por Descartes a la filosofía moderna es la certeza. Cuando este concepto es introducido lo que persigue es el conocimiento de las cosas de un modo claro y distinto: «...las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas...» (Descartes 2011:124). A su vez, el filósofo francés, deja muy claro qué cosas deben ser consideradas falsas por principio: «dado que la razón me persuade desde un principio que no debo negarme con más cuidado a otorgar crédito a las cosas que no son por completo ciertas e indubitables, que a las que nos parecen con evidencia falsas, será suficiente que yo encuentre *el más mínimo motivo de duda* para hacer que las rechace a todas» (Ibíd. p 165).

Cabe aclarar que no habrá certeza más excelente, en las ciencias particulares, que la ofrecida por las matemáticas, punto en el cual inicia el proyecto de la razón matemática, cuyo objetivo es el conocimiento cierto, claro y distinto de todo lo real. La producción de conocimiento, a través del ejercicio de la razón, se consolida así como la tarea fundamental del proyecto moderno, que ofrece como ya se dijo, el dominio sobre los bienes de la naturaleza, cuyo principal objetivo será el lograr una humanidad más sabia y hábil.

Tal es la promesa de la ilustración. El siglo de las luces (XVIII) se caracteriza por la entronización de la razón como la condición de progreso de la humanidad; como la vía de salida de la *oscuridad* en que la tradición religiosa tuvo a la humanidad. La confianza en algún conocimiento que no ofrezca una *certeza absoluta* es el producto de la *pereza* y *cobardía* de no atreverse a usar la propia razón. Esta condición de confiar en algo *incierto*, como la tradición o el *más allá*, Kant (2013) la califica como *minoría de edad*: «Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo» (p 87). Por lo cual el lema ilustrado por antonomasia es *Sapere aude!* (¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento!).

Es por ello que el valor de la palabra en la tradición religiosa queda en absoluto entredicho, privilegiando el conocimiento que pueda superar el cedazo de la duda y brindar una certeza útil para el dominio de la naturaleza. Tal y como se expresa en las siguientes líneas: «Recompuesto para el efecto sobre la base de su registro técnico-científico, el lenguaje

resulta ser el lugar privilegiado y exclusivo de ese *logos* productor de conocimientos; resulta ser así, nuevamente aunque de manera diferente, el lugar donde reside la verdad de toda otra comunicación posible» (Echeverría 2011:106).

Como vemos, la modernidad inaugura un esquema epistemológico bastante rígido. En primer lugar se encuentra el sujeto cognoscente, el cual a través del uso de la razón y del método accede al conocimiento de la verdad; de las leyes de la naturaleza, apropiándose de ellas a través de su modelación matemática, haciéndolas útiles para sus intereses civilizatorios. De este modo entre la razón y la verdad, se establece una copertenencia; una relación de mutua necesidad. Por tanto el acceso a la realidad será siempre a través de la razón que metodológicamente se apropia de las leyes de la naturaleza. Este sentido de apropiación de lo real a través de la verdad técnico-científica, encuentra una de sus expresiones más paradigmáticas en el *dictum* hegeliano: «Lo que es racional, eso es efectivamente real; y lo que es efectivamente real, eso es racional» (Hegel 2010:13).

Por ello la relación sujeto-objeto se funda como el modo de comprensión de la estructura epistémica de acceso al conocimiento cierto de la realidad; del ser, el cual adquiere el carácter de objeto; un objeto que visto a través del método técnico-científico produce una verdad sin *el más mínimo motivo de duda*, por ello Descartes expresa lo siguiente: «...deseando yo en esta ocasión ocuparme tan sólo de indagar la verdad, pensé que debía hacer lo contrario y rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiera imaginar la menor duda, con el fin de ver si, después de hecho esto, no quedaría en mi creencia algo que fuera enteramente indudable» (Descartes 2010:59).

La definición clásica de verdad: «... la conformidad del conocimiento con su objeto» (KrV a 58) implica en la modernidad una restricción a la razón matemática, y por tanto toda expresión verbal significativa sufre:

«...una reducción referencialista del conjunto de sus funciones comunicativas, una fijación obsesiva en la exploración apropiativa del contexto... (*el lenguaje de la modernidad*) es capaz de restringir sus múltiples capacidades – de resumir, de expresar y convencer, de jugar y de cuestionar – en beneficio de una sola de ellas: la de convertir al referente en información pura (depurada)» (Echeverría 2011:106).

Por ello la verdad en la modernidad es universal y necesaria, al punto en que lo contingente; lo particular, incluso el ciudadano, solo es importante respecto del universal, del estado, y por tanto no importa en sí mismo: «...la verdad de lo *singular* es lo *universal*...» (Hegel 2010:91). El estado que aprovecha estos paradigmas, adquiere un poder dogmático y absoluto, el cual debe sustentarse con la posesión de “la verdad”: «Por eso también la ciencia tiene un lugar a su lado; pues ella tiene el mismo elemento de la forma que el Estado, tiene el fin de conocer, y precisamente conocer la verdad y la racionalidad objetiva pensadas» (Hegel 2010:181).

El ser en la modernidad es determinable a través del uso de la razón, es por ello que la ciencia y la filosofía deben ser el esfuerzo por apropiarse de las leyes de la realidad, que no se manifiestan en las contingencias superficiales de lo particular e individual. La naturaleza del ser, es en sí misma racional, la constituye una eterna armonía basada en leyes racionales que configuran su esencia inmanente (Cfr. Hegel 2010:9). Por lo cual Hegel no tiene ningún problema en señalar la labor de la filosofía, y así también de la ciencia en general, en los siguientes términos: «La filosofía, por ser la *indagación de lo racional*, consiste consiguientemente en *captar lo presente y lo real* y no en erigir un *más allá* que sabe Dios dónde debe estar, o del cual ciertamente se sabe decir de hecho dónde está, esto es, en el error de un razonamiento vacío y unilateral» (Hegel 2010:13).

Este fenómeno del pensamiento moderno constituye su esquema epistemológico fundamental, así mismo configura el modo que tiene la ciencia positiva de ver al mundo y la naturaleza, cuya “infinita” pasividad se pone al servicio de los fines y propósitos de la humanidad. Estas ideas y fenómenos del pensamiento moderno son, de algún modo, vigentes en la actualidad, ya que tal y como señala Echeverría (2008), la modernidad es un *proyecto inacabado* que hoy sigue siendo una bandera de discurso político y también sigue siendo el paradigma de comprensión cosmológica de la ciencia positiva contemporánea, cuyas ansias de progreso y dominio sobre la naturaleza son su más absoluta prioridad.

1.2 El *post* de lo posmoderno

Existen diversos modos de entender este prefijo, para la *Nueva gramática de la lengua española (NGLE)* (2009), *pos(t)-* tiene dos significados fundamentales, el temporal y el espacial. El significado temporal denota posterioridad en dos sentidos, el primero es el que

caracteriza un momento posterior pero que se deriva del otro conservándolo, el ejemplo que ofrece la RAE en la *NGLE* (2009) es: «La expresión *física posnewtoniana* puede designar la física que sigue los dictados de Newton» (p 695). Mientras que en el segundo significado la posterioridad no implica conexión o herencia alguna, sino solo es una referencia de ubicación temporal: «...o bien la física posterior a Newton en el tiempo» (Ibíd.) El sentido espacial del prefijo *pos(t)* se utiliza en pocos adjetivos de relación como *pospalatal* o *postónico* (“que está después de la sílaba tónica”).

El sentido que tiene el prefijo en lo posmoderno, es incluso explicitado, hasta cierto punto, en la misma *NGLE* (2009), aclarando que el significado que tiene es de posterioridad temporal designando un período histórico y un movimiento cultural: «Se acuñan tales denominaciones porque estos períodos suelen adquirir rasgos particulares por influencia de los anteriores o por reacción a ellos» (Ibíd.). Y entre los ejemplos que se ofrecen aparece específicamente *el posmodernismo*. La definición que aparece en el diccionario de la RAE es: «1. Movimiento artístico y cultural de fines del siglo XX, caracterizado por su oposición al racionalismo y por su culto predominante de las formas, el individualismo y la falta de compromiso social». Sin embargo, en atención a los intereses de esta investigación, podemos concluir que *posmodernidad* significa, lexicológicamente:

“Movimiento cultural y filosófico cuyos rasgos particulares son adquiridos por reacción de oposición, posterior en el tiempo, a la modernidad”

Esta definición representa el horizonte de interpretación de lo posmoderno en lo que a esta investigación respecta.

1.3 La Posmodernidad

A continuación se expondrán las principales ideas que caracterizan a la posmodernidad como movimiento filosófico, político y cultural. Especialmente las ideas que se oponen directamente a los fenómenos del pensamiento moderno que se han expuesto, a saber: *la confianza en la técnica, la experiencia de progreso y la noción del ser como fundamento racional de lo real.*

Lyotard es el que propone el término posmodernidad aplicado a la filosofía del siglo XX, en su texto *La condición posmoderna* (1991), publicado en septiembre de 1979. Inicia el texto

ofreciendo una definición de lo que él llama la *condición posmoderna*: «Designa el estado de la cultura después de las transformación que han afectado a las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX. Aquí se situarán esas transformaciones con relación a la crisis de los relatos» (p 4). Ya se ha dicho que estos *Metarrelatos* a los que se refiere Lyotard son cuatro (la Ilustración, el Marxismo, el Capitalismo y el Cristianismo) con diferencias sustanciales entre ellos. Sin embargo comparten características importantísimas, en especial el hecho de que producen los fenómenos del pensamiento moderno que hemos visto, es por ello que la posmodernidad es una denuncia filosófica de lo obsoleto de los relatos legitimadores de la modernidad, y lo que pretende es escapar de su dominio “civilizatorio”. La pregunta que surge de esto es ¿en qué consiste la crisis de los relatos?

Lyotard (1987) mismo deja claro que los «...relatos (modernos) no son mitos en el sentido de fábulas (incluso el relato cristiano)» (p 29), ya que en la modernidad estos relatos no buscan legitimarse en *un acto originario fundacional* sino que más bien basan su legitimidad en su *proyecto* de futuro, el cual se dicen capaces de producir. El filósofo francés, argumenta que el *proyecto moderno* no ha sido abandonado u olvidado, sino destruido, liquidado; señalando a “Auschwitz” como el paradigma de la *no realización trágica* de la modernidad. Sin embargo, para el francés, en la actualidad el capitalismo, y su tecnociencia, ha dominado y asumido *el proyecto moderno*, y simula que ha de realizarlo. A pesar de ello los logros de la ciencia y la tecnología no tienen como principal objetivo proporcionar una mayor libertad a los seres humanos; no pretenden más educación pública o mayor riqueza y mejor distribuida. *Los dueños* de la ciencia y la tecnología solo buscan su propia expansión, desarrollo y acumulación de riqueza. Esta dicotomía se configura en una de las *certezas* posmodernas por excelencia: «Los medios (*de comunicación, los políticos, las empresas, las organizaciones sociales y las instituciones públicas*) mienten, todo deviene en juego de interpretaciones no desinteresadas y no por necesidad falsas, sino como tal orientadas según diferentes proyectos, expectativas y elecciones de valor» (Vattimo 2010:9).

A partir de estas consideraciones iniciales respecto del pensamiento posmoderno, podemos entonces adentrarnos un poco más en su propuesta crítica respecto de la modernidad. Se expondrán los argumentos posmodernos en orden a los fenómenos modernos ya expuestos.

1.3.1 La *desconfianza* en la técnica

Un fenómeno fundamental del pensamiento moderno es la *confianza en la técnica*, y la esperanza que proporciona ella de que, aprovechando los bienes de la naturaleza sin esfuerzo, logre la humanidad individuos más sabios y hábiles. Sin embargo, son más de dos siglos los que nos ha acompañado la técnica y la industria moderna *facilitándonos* las cosas. ¿Cuál es el modo en el que vemos actualmente a la técnica? ¿Sigue confiando el pensamiento filosófico en que, de algún modo, la técnica le dará a la humanidad todas las bondades de la naturaleza? ¿Sigue siendo el *fin* de la técnica en la actualidad?

Podría decirse que la esperanza que dio origen a la investigación científica, de dominar la naturaleza para el bien de la humanidad, en algún punto se tornó con un interés capitalista. El capitalismo sigue siendo hoy día el *Metarrelato* con mayor influencia en el mundo; es la ideología que aún se legitima a través del discurso moderno, es decir: es el relato moderno que sobrevivió y conquistó el siglo XXI. Las consecuencias que trajo consigo a la modernidad el relato capitalista se extienden hoy día a casi todas las instancias del saber, tanto técnico-científico como el ideológico-político:

«Del cadáver de la filosofía surgieron, en el siglo XIX, las modernas ciencias y las teorías del poder -en forma de ciencia política, de teoría de las luchas de clases, de tecnocracia, de vitalismo- que, en cada una de sus formas, estaban armadas hasta los dientes. “Saber es poder”. Fue lo que puso el punto tras la inevitable politización del pensamiento. Quien pronuncia esta máxima dice por una parte la verdad. Pero al pronunciarla quiere conseguir algo más que la verdad: penetrar en el juego del poder» (Sloterdijk 2003:14).

Este poder que posibilita el conocimiento de la tecnociencia moderna, bajo la óptica capitalista se traduce en su más propio mantra: *desarrollo económico*. Una de las consecuencias más notables que el capitalismo ha tenido sobre la técnica moderna es el de la *obsolescencia programada*, que consiste básicamente en priorizar la expansión económica y de mercado, por encima de las posibilidades reales de bienestar que un producto determinado podría dar a los consumidores. Ya hay en esta somera explicación de *obsolescencia programada* muchos elementos eminentemente capitalistas cuya explicitación tendremos que obviar. El punto a destacar es la contradicción implícita en el hecho de que las enormes posibilidades de la ciencia y las tecnologías actuales y los consecuentes bienes que podrían

otorgarle a la humanidad, pasan a segundo plano debido a la prioridad capitalista: el crecimiento económico:

«La ética de la vieja escuela de ingenieros pregonaba el diseñar artículos cada vez mejores, más eficientes, más económicos y cada vez más duraderos. Es más, diseñar el producto tal que este durara para siempre. Esto chocaba con lo que se comenzó a llamar la “nueva ética” o “*new ethics*” que justificaba y argumentaba que el ingeniero y/o diseñador industrial debía saber diseñar el artículo de manera que respetara las especificaciones que el fabricante pedía, que esa debía ser la habilidad del ingeniero, de encontrar ese diseño que contemplara los estándares pedidos, hasta quizá, “*diseñar la mejor ganancia*” posible» (Ramírez 2012:8-9).

El capitalismo con sus prioridades fácticas ha alejado muchísimo a la técnica y a la ciencia moderna de sus iniciales motivaciones, haciendo cada vez más patente la lejanía del *discurso moderno* con la práctica capitalista. Es por ello que la desconfianza en la técnica pasa a ser uno de las principales reclamos de la posmodernidad: «¡En el fondo, ningún hombre cree que el aprender de hoy solucione “problemas de mañana”; más bien, es casi seguro que los provoca» (Sloterdijk 2003:18). Sin embargo todo el desarrollo que trajo consigo esta modernidad industrial y capitalista ha modificado las *reglas de juego* del ambiente cultural y político; han modificado la forma de relacionarnos con la tecnología, toda la urbanización, motorización, electrificación, automatización e informatización han tenido un gran impacto sobre el *modus vivendi* de las sociedades actuales, ocasionando una confianza fáctica en la técnica, pero que ya no es una confianza que legitime el *metarrelato* capitalista de un futuro de realización humana. La legitimación del modo de modernidad con que ha iniciado el siglo XXI es la utilidad fáctica y el poder que concede el capital, por tanto el discurso, como promesa legitimadora, ha perdido su valía.

Una de las más grandes muestras de esta incompatibilidad entre la práctica y el discurso capitalista que constituye a su vez la crisis en sí misma de la técnica contemporánea, es la ya mencionada *obsolescencia programada*, cuya lógica de crecimiento económico, basada en la reducción cualitativa objetiva y funcional de sus productos, así como en el continuo y asfixiante *marketing* que hace que, aunque el producto que ya posee el consumidor siga siendo útil, este lo perciba como obsoleto y desee por tanto adquirir la *novedad* en turno, la cual «... nada tiene de “revolucionario”, ni de perturbador, sino que es aquello que permite que las cosas marchen de la misma manera» (Vattimo 1990:14).

Pese a haber mutado su finalidad fáctica inicial, la técnica conserva un nexo teórico fundamental con la metafísica moderna por lo que para la filosofía posmoderna «ver la técnica en su nexo con esta tradición (metafísica) significa también no dejarse imponer el mundo que la técnica forja como la “realidad”» (Ibíd. p 45). Este reclamo constante de inconsistencia entre la *teoría* y la *praxis* de la modernidad capitalista constituye una de las motivaciones fundamentales de la filosofía posmoderna. Y con esta denuncia de la crisis de la tecnociencia capitalista, la filosofía posmoderna ha sabido ligar sus motivaciones teóricas con la metafísica: «...la técnica, en su proyecto global de concatenar en una dirección todos los entes en nexos causales previsibles y dominables, representa el máximo despliegue de la metafísica» (Ibíd. p 40). Considerándola como la herramienta teórica de legitimación por excelencia, cuya validez por tanto, a la luz de la crisis de la tecnociencia capitalista, queda en absoluto entredicho.

Esta crisis de la tecnociencia capitalista y la ulterior desconfianza en el *fundamento* teórico legitimador de ésta, tienen consecuencias a su vez en los otros fenómenos del pensamiento moderno. Tal es el caso de la *experiencia de progreso* la cual genera muchas preguntas a partir de la *praxis* de la industria capitalista, cuyos efectos cada vez más patentes en el medio ambiente, llevan a formular la pregunta que titula el siguiente apartado.

1.3.2 El progreso ¿de quién y hacia dónde?

Tal y como se vio de la *experiencia del progreso*, hay diversos paradigmas involucrados, el primero es que la confianza en la técnica puesta en el tiempo nos puso en miras de un futuro en el cual, la dominación sobre la naturaleza y sus beneficios, así como el desarrollo de la razón, lograrían una humanidad sin sus problemas característicos, es decir, sin guerras, pobreza, hambre, ignorancia, censura de la razón, etc. Esta promesa se convirtió en la legitimación más fuerte de los *metarrelatos* modernos y por tanto del capitalismo contemporáneo, cuya expansión y dominio, ha traído nuevos problemas y por tanto nuevas preguntas. Es por ello que esta pregunta sobre la dirección del progreso de la tecnociencia capitalista, nos lleva a su vez a cuestionarnos sobre el problema de la historia ¿Qué pasó con esas leyes de la historia de Kant y Hegel? ¿Cómo nos desviamos del camino hacia la *paz perpetua*?

Respecto del progreso, el problema que quizá es el más patente y a la vez ignorado por los medios, dirigidos por los intereses capitalistas, es el del impacto en el medio ambiente que la actividad industrial está dejando en nuestro planeta, este hecho pese a detractores que en general son beneficiarios directos de las prácticas industriales, tiene ya muchas manifestaciones y, de no cambiar, nos conducirá inexorablemente a un futuro muy desalentador (Cfr. Santer et al. 2007), muy diferente del alentador futuro que previó la ilustración.

La promesa del *progreso moderno* no se ha cumplido, antes bien parece llevarnos hacia un final catastrófico. Esta profunda crisis de la experiencia del progreso, tiene como causa fundamental la prioridad máxima del capitalismo: *el crecimiento económico*. Es por ello que resulta absurdo hablar de medio ambientalismo y de los *nuevos valores* de supuesta responsabilidad empresarial ante la sociedad de consumo que tiene como paradigma fundamental satisfacer necesidades artificiales creadas a través del *marketing* (Cfr. Ruiz & Romero 2011:132).

Sin embargo esta crisis del *progreso moderno*, se transfiere a una de las más altas pretensiones de la modernidad: el conocimiento de las leyes de la historia. Pues parece más que obvio que la supuesta necesidad de progreso implicada en el *curso regular* de la historia, también queda en entredicho. La pretensión de conocer estas *leyes históricas*, trajo consigo una interpretación positivista de la historia y en consecuencia, una interpretación positivista de la especie humana:

«La cumbre social de la Ilustración tiende hoy día a una relativización de aquella Ilustración técnica, que cuando se desató inició la fase culminante de nuestra historia. Se descubren en ella rastros míticos, sueños de dominación de la naturaleza de cuño racional-mágico, fantasías de omnipotencia de los ingenieros políticos» (Sloterdijk 2003:151).

Uno de los primeros en notar el problema intrínseco en la interpretación positivista de la historia y de lo humano, fue Dilthey (especialmente su correspondencia con el Conde York), quien fue inspiración directa de uno de los filósofos fundamentales del pensamiento posmoderno: Heidegger. El maestro alemán rescató y desarrolló algunas de las ideas más importantes de Dilthey y el conde York, con lo que logró proponer un paradigma filosófico que por fin rompía las ataduras con que se desarrolló la filosofía de tinte positivista que se

desarrolló en el seno del pensamiento moderno. Por lo cual la interpretación que trajo consigo este modo de filosofar que buscaba desesperadamente las leyes de la naturaleza y la historia, trajo consigo también una idea de lo humano, que el Conde York expresa del siguiente modo: «el hombre parece haber salido tan lejos de sí, que ya no logra verse a sí mismo; el “hombre moderno”... está listo para ser enterrado» (Heidegger 1997:415). Debido a que la interpretación positivista de la realidad y de la historia se limita a determinaciones *puramente oculares*, sobre lo que el Conde dice: «son, justamente, y en lo más íntimo, cultivadores de las ciencias naturales, y se tornan más escépticos aun porque les falta el experimento» en cambio «... Homero, Platón, el nuevo testamento. Todo lo efectivamente real se convierte en espectro cuando se lo considera como cosa en sí, cuando no se lo vive» (Ibíd.).

El positivismo histórico, característico de la modernidad, trata los acontecimientos del ser humano desde una perspectiva meramente óptica, tratando a la historia como una serie de datos y no como un proceso vivo de elección libre, ya que aunque este aspecto no sea claro por sí solo, constituye lo más esencial en los acontecimientos humanos «... el conocimiento de la historia es en buena parte conocimiento de las fuentes ocultas... los nervios son invisibles; como también es invisible lo esencial en general» (Ibíd.).

El tipo de conocimiento que exige Yorck a Dilthey, implica una total resignificación de las categorías para referirse a los acontecimientos humanos, en tanto acontecimientos humanos (es decir históricos). El Conde, atina en poner acento sobre la necesidad de una lógica que anteceda y dirija la ciencia histórica, para lo cual es necesario desentrañar en forma radical las diferencias categoriales entre el *ente natural* y el *ente histórico*, al respecto el Conde acusa a las investigaciones de Dilthey diciéndole: «...acentúan demasiado poco la diferencia genérica entre lo óptico y lo histórico» (Ibíd. P 414).

El alejamiento que proponen estos filósofos, entre la racionalidad discursiva del pensamiento moderno y la *realidad* humana, fue un impulso decisivo para la sospecha heideggeriana sobre la racionalidad del ser, por tanto puede considerarse que el análisis heideggeriano se centra en descubrir el trasfondo originario de la tematización ontológica que la tradición ha mantenido en un *fundamental estrechamiento*, y por ello es necesario establecer un modelo a través del cual pueda interpretarse adecuadamente la pregunta por el ser y su sentido lo que constituye un esclarecimiento originario del Dasein desde su historicidad propia.

Todo esto nos lleva necesariamente al siguiente apartado sobre la crítica filosófica más importante de la posmodernidad hacia el pensamiento moderno. Que consiste en la puesta en duda de conceptos propiamente teórico-filosóficos de la modernidad, pero que se extienden hasta la tradición filosófica de la Grecia antigua.

1.3.3 La destrucción del ser como *fundamento racional*

La crisis del fenómeno del pensamiento moderno de considerar la realidad como racional y por tanto matematizable, no se muestra quizá de manera tan obvia como las crisis de los dos primeros fenómenos referidos. Sin embargo los implica completamente, porque es esta misma conciencia cansada de la modernidad la que renuncia despiadadamente a conceptos tales como la razón, la verdad, el ser, el conocimiento y la realidad. «Allí (en la filosofía posmoderna) más bien se trata de la puesta en tela de juicio de la teoría del conocimiento, si no es que la renuncia total a ella» (Beuchot 2014:67).

Es de hecho la forma en la que inicia *Adiós a la verdad* (2010), libro de Vattimo, quien es uno de los principales defensores del pensamiento posmoderno. En este texto dice: «Adiós a la verdad: así podríamos expresar de manera más o menos paradójica, la situación de nuestra cultura actual, ya sea en sus aspectos teóricos o filosóficos, ya sea en la experiencia común» (p 9). La renuncia a la verdad es una reacción casi justificada cuando vemos las terribles contradicciones que trajo consigo la modernidad capitalista. Y la justificación teórica de esta renuncia se remonta a Nietzsche y Heidegger. Nietzsche con la *muerte de Dios* y su famoso dictum: “*no hay hechos, solo interpretaciones*” ofreció una poderosa crítica a los problemas del pensamiento moderno:

«Visto que el progreso en filosofía (como en general en el saber) conlleva una confianza en la verdad, la desconfianza posmoderna en el progreso conllevaba la adopción de la idea –que tiene en Nietzsche su expresión paradigmática- según la cual la verdad puede ser un mal y la ilusión un bien» (Ferraris 2013:41).

Mientras, Heidegger con la *destrucción* de la tradición, consolidó una de las más feroces críticas a la modernidad: «De esta manera ambos (Nietzsche y Heidegger) se encuentran, por un lado, en la situación de tener que tomar críticamente distancia respecto del pensamiento occidental en cuanto pensamiento del fundamento, pero, por otro lado, no pueden criticar ese pensamiento en nombre de otro fundamento más verdadero» (Vattimo 1990:10).

Ese es el gran problema al que se enfrenta la posmodernidad, ya que si quiere ser coherente consigo misma no puede proponer otro fundamento; otro camino a la “verdad”, debe ser una «despedida de la verdad como refugio objetivo» (Vattimo 2010:16). Es por ello que el *pos(t)* de lo posmoderno indica una despedida del ser como fundamento, en aras de no repetir el error ya alcanzado de la modernidad, la concesión de un saber-poder indiscutible. «(La posmodernidad) se trata antes bien de abrirse a una concepción no metafísica de la verdad, que la interprete, no tanto partiendo del modo positivo del saber científico como partiendo de la experiencia del arte y del modelo de la retórica» (Vattimo 1990:19).

La verdad como *adecuación* del conocimiento con su objeto, después de la experiencia de los estados autoritarios; la verdad como absoluta correspondencia con lo real, es más bien algo sumamente peligroso y no un valor. Es por ello que la comprensión teórica de la realidad se posiciona como un modo *virtual* en que el ser humano se relaciona con *el mundo*. Anterior a la comprensión teórica está la relación precognitiva (pragmática) del ser humano con su *realidad* inmediata, que fue la beta que llevó a Heidegger a despreciar absolutamente cualquier construcción teórica como una verdad definitiva y absoluta. Debido a que la *objetivación* que realiza la epistemología moderna es un *estrechamiento*, ya que excluye casi por completo del ámbito de lo verdadero al arte o a la experiencia fáctica. Tal y como Heidegger lo expresa, *teoría* y *praxis* no son formas separadas del ser, sino «...son posibilidades de ser de un ente cuyo ser debe ser definido como cuidado» (Heidegger 1997:215). Este cuidado se refiere al modo originario en que el ser humano (Dasein) se relaciona con su realidad inmediata, es una familiaridad precompresiva que no necesita una construcción abstracta como garantía de su valor. Porque «la base de la ontología fundamental es ver el problema del ser a partir del ente que plantea el problema» (Vattimo 2010:46).

El excesivo privilegio que la modernidad le concedió a la *verdad* como *teoría* es el punto crítico en el que se apoya Heidegger para dar inicio a su texto de 1927. Por eso refiriéndose a la pregunta por el ser dice: «Hoy esta pregunta ha caído en el olvido, aunque nuestro tiempo se atribuya el *progreso* de una reafirmación de la “metafísica”» (Heidegger 1997:25). Este olvido al que hace se referencia Heidegger, representa este modo de relacionarse del Dasein con su realidad inmediata, cuya explicitación revela que la pretensión de *dudar de todo*

excepto de aquello que me provea la necesaria certeza a través del método, es una reducción del ámbito de lo real, en donde la teoría no es sino el modo de interpretar el *mundo* con el cual nos relacionamos día a día de con una familiaridad prerreflexiva originaria. Por ello «la función del pensamiento ya no es más, como siempre lo creyó la modernidad, remontarse al fundamento» (Vattimo 1990:149), ya que este fundamento racional que brinde coherencia a todo lo real, siendo una ley racional estable y utilizable, no existe; no es real. Antes bien la realidad que constituye nuestra *existencia* no es solo *teoría*, sino también *praxis* y quizá sobre todo *poiesis*.

«Este llamado (*Ser y Tiempo*) no había sido formulado en nombre de una necesidad abstracta de completitud cognoscitiva, sino como una reacción a la fragmentación de la experiencia y de la noción misma de realidad que se produce en la modernidad» (Vattimo 2010:59). La posmodernidad es por tanto una superación a la obsesión moderna de la búsqueda y apropiación de un *fundamento sin el menor rastro de duda*, es la asunción de que la verdad no es una apropiación del ser, sino una aproximación interpretativa, hermenéutica.

Es por ello que una de las frases más provocadoras del texto *Adiós a la verdad* (2010) es: «no nos ponemos de acuerdo cuando hemos descubierto la verdad, decimos que hemos descubierto la verdad cuando nos hemos puesto de acuerdo» (p 91), porque: «si acaso es posible la verdad, ésta es el resultado de un acuerdo que no necesitó de evidencia definitiva alguna, sino de la caridad, la solidaridad y la necesidad humana de vivir en paz con los demás» (Ibíd. p 54).

Capítulo 2.- Realidad como concepto comprensor del ser

2.1 Aclaración general sobre el término *realidad* y su origen

Después de haber puesto de manifiesto en términos generales el horizonte especulativo de la filosofía posmoderna en particular y del momento histórico contemporáneo en general, es menester, antes de continuar con la exposición del pensamiento del Nuevo Realismo, explicitar la situación del término *realidad* así como su devenir histórico. Para ello se revisará su origen etimológico y terminológico así como sus múltiples mutaciones, para que de ese modo podamos vislumbrar la posible “novedad” del Nuevo Realismo.

Es claro que el término *realidad*¹ es de estirpe latina, eso no implica en lo fundamental que no apunte a los mismos problemas ya planteados por la filosofía antigua. Es por ello que aunque no se haya discurrido específicamente sobre dicho término en la filosofía antigua sí hubo un amplio tratamiento de las problemáticas implícitas en su formulación. Tal como afirma Boeri (2007) existen expresiones en griego que pueden traducirse por “lo real” tales como τὸ ὄν, οὐσία, ya que son fórmulas que remiten a lo “verdadera o efectivamente existente”, “a lo que es en sentido pleno o estricto” (Cfr. p 19).

Es curioso hacer notar también que el término *real* en español le perteneció a una moneda que tuvo protagonismo internacional, el *real de a ocho*, usada en el siglo XV y hasta el siglo XIX. Que fue durante el periodo colonial de América la divisa más utilizada, no solo en el imperio Español, sino también en las colonias inglesas, así como en China. Incluso fue utilizado de modo oficial en los Estados Unidos hasta su prohibición en la segunda mitad del siglo XIX (Cfr. Ruiz 2013).

La palabra “real” deriva del adjetivo latino *realis*, que literalmente significa “relativo a las cosas”, ya que este adjetivo deriva a su vez del sustantivo *res* que significa “cosa”; “real” puede entenderse, por tanto, como aquello que posee “existencia entre las cosas” en oposición a las ideas o los pensamientos cuya *existencia* no tiene lugar entre las cosas. Sin embargo, desde la filosofía antigua, la especulación sobre este problema trata de distinguir aquello que

¹ Es necesario distinguir entre la expresión “término *realidad*”, que se refiere exclusivamente a la palabra latina (derivada del latín) *realidad*, y la expresión “concepto *realidad*”, que se refiere, más bien, al significado, tanto funcional como terminológico, que adquiere el término y que, en cada horizonte especulativo, es radicalmente distinto. Durante el texto utilizaré principalmente la expresión “término *realidad*”.

es de modo aparente (φαντασία, φάντασμα) de lo que *es* efectivamente (τὸ ὄν, οὐσία, ἐνεργεία). Y así mismo buscar el fundamento de cuya derivación se sostiene la realidad en tanto tal.

Por ejemplo, en su mito de la caverna, Platón plantea lo inminente en la pregunta por la realidad. Ya que cuanto aparece a los hombres en la caverna es evidente y verdadero a tal punto, que se sienten en casa, se encuentran en un horizonte familiar. Incluso tienen a su alcance los hechos (de la caverna) que para ellos no son sólo significación del mundo sino que son la totalidad y lo único real. Esto pone de manifiesto la debilidad de la aparentemente más inmediata realidad que se construye a partir de la opinión y la costumbre cotidiana. Con ello Platón demuestra que para distinguir entre lo *aparentemente real* y lo *verdaderamente real* es necesario que haya un cambio en la mirada y con ella en la experiencia humana en su totalidad (Cfr. Wisser 1971:4-5).

Para Platón el εἶδος (forma o idea) goza de una anterioridad ontológica respecto de los particulares sensibles, su existencia es sin mezcla, pura, inteligible, indisoluble y eterna, y concede, desde la distancia, *realidad* a lo sensible. Para Aristóteles el εἶδος es inmanente al particular y le determina en su modo propio de ser, es el principio de realidad que actualiza o efectiviza al ente (Cfr. Boeri 2007:20).

Tal y como iremos viendo todos estos aparatos teóricos intentan dar cuenta de la estructura propia de la realidad, de modo que su mayor o menor solvencia ontológica se juega en la capacidad que tengan para explicar y resolver los diversos problemas acerca de todo cuanto *aparece* como real. Por ello habremos de llamar a estas teorías “modelos de realidad” ya que su intención es dar cuenta teórica y temáticamente, no práctica ni técnicamente, de la totalidad de lo real.

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

Por ello se puede afirmar con contundencia que una metafísica o teoría del ser, es de algún modo una teoría de la realidad. De manera que para poder avanzar de un modelo concreto de

realidad a otro distinto, habrá que demostrar que el modelo distinto tenga mayor rendimiento ontológico, tal y como demostró Heidegger con su ontología fundamental respecto de la ontología tradicional.

La expresión “modelos de realidad” (Cfr. Wissen 1971:3) intenta poner de manifiesto que, a pesar de lo que algunos filósofos sostienen, la realidad no puede fijarse o reducirse a términos o discursos filosóficos. Aunque estos modelos de realidad tengan un insondable valor histórico y un carácter operativo fundamental en el lenguaje, debe asumirse que son intentos por *representarnos* los fenómenos y hacerlos cada vez más diáfanos en su estructura propia. Por tanto no habrá que confundir nunca lo *real* respecto de sus modelos teóricos.

Ahora bien, El término *realidad*, en su origen terminológico en la filosofía escolástica, se asoció con el *quid* (el qué) de las cosas, tal como se expondrá más adelante, y éste a su vez se sinonimó con el término *essentia*. El término *essentia* es literalmente la traducción del griego οὐσία, del cual también se ha traducido *substantia*, que apunta a lo que en la cosa permanece más allá de sus aparentes mutaciones accidentales. Ahora bien, el término *essentia* cobró protagonismo en la escolástica debido a la introducción de un elemento cuyo tratamiento ontológico no está del todo explicitado en la *Metafísica* de Aristóteles, a saber, la *existentia* o *actus essendi*.

El problema que supuso la adhesión de este nuevo elemento fue aclarar su “diferencia” respecto de la *essentia*. El análisis sobre la evolución del término *realidad*, por tanto, se juega en el marco de la pregunta por la *diferencia* entre *essentia* y *actus essendi*. Ya que como veremos más adelante, los términos alemanes *realität* y *wirklichkeit*, se corresponden con *essentia* y *actus essendi*, respectivamente.

2.2 La tesis escolástica sobre la realidad

El contexto en el que aparece el término *realidad* en la escolástica es en el de la discusión sobre la diferencia entre la esencia y la existencia del ente, por lo que es necesaria una clarificación de estos términos, para así aproximarnos a una aclaración más precisa sobre el significado del término *realidad*. Existen en lo fundamental tres tesis respecto de esta *diferencia*, a saber:

1. *distinctio modalis* (distinción según el modo, por Juan Duns Scoto)

2. *distinctio rationis* (distinción según la razón, por Francisco Suarez)
3. *distinctio realis* (distinción según la cosa, por Tomás de Aquino)

Para exponer los contenidos de estas formulaciones ontológicas se seguirá la exposición realizada por Heidegger en el capítulo segundo del texto *Problemas Fundamentales de la Fenomenología (PFF)* (2000), pero discutiendo sólo lo dicho sobre la *distinctio realis* hecha por Tomás de Aquino.

¿Por qué estudiar esta tesis escolástica desde un texto de Heidegger? La razón fundamental es que el texto del filósofo de la Selva Negra es una especie de intento por empatar lo dicho, en términos ontológicos, por la escolástica, el idealismo trascendental y la misma propuesta heideggeriana. Esto nos posibilita contrastar en él estas distintas especulaciones y establecer con mayor nitidez algunos de los hiatos y de los puntos de contacto más importantes respecto del problema que nos ocupa: la comprensión dada en cada horizonte especulativo al término *realidad*.

Ahora bien, esta especulación escolástica que distingue entre la *essentia* y la *existentia*, ha sido atribuida a una afirmación hecha por Aristóteles en los *Analítica Posteriora (Segundos Analíticos)*, en donde distingue al objeto de la definición y de la demostración, el texto reza:

«ὄρισμός μὲν γὰρ τοῦ τί ἐστὶ καὶ οὐσίας· αἱ δ' ἀποδείξεις φαίνονται πᾶσαι ὑποτιθέμεναι καὶ λαμβάνουσαι τὸ τί ἐστίν»² (APo 90b.30-32).

El objeto de la *definición* en este contexto sería el *quid est*, *essentia* o *realität*, mientras que el objeto de la *demostración* sería la *existentia*, *actus essendi* o *wirklichkeit*. Rougier (1961) y R. Gosselin (1948), entre otros, han visto en este texto aristotélico el “origen” filosófico de la *distinctio realis* del Aquinate, así como del binomio *essentia-existentia*, que es propia de la así llamada escolástica tardía (Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Berlarmino, Suarez, entre otros).

Siguiendo el razonamiento de Aristóteles podemos concluir, como lo hace él mismo, que la definición solo muestra lo que la cosa es (τί ἐστίν) (*esencia* o *definición*) y que no puede

² «Pues la definición lo es del qué es y de la entidad; las demostraciones, en cambio, parecen presuponer y dar por sentado todas el qué es» (traducción mía) 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).

probar (*demostración*) simultáneamente el hecho de que la cosa exista (*ὄτι ἐστίν*) (*existencia*). Esta distinción hecha por el Estagirita discrimina entre el contenido inteligible de un ente (nombrado en la definición) y la realidad fáctica de ese ente (probada por la demostración). Significados que Tomás de Aquino claramente supera y radicaliza ontológicamente.

En el párrafo 10 del texto *PPF*, Heidegger expone en sus aspectos fundamentales la diferencia entre los términos de *essentia* y *existentia*. Aunque en un primer momento expone y empata los términos latinos, griegos y alemanes implicados en toda esta problemática.

En el inciso *b)*, del mismo párrafo, el objetivo es delimitar los conceptos de *essentia* y *existentia*, en el horizonte en que fueron comprendidos por la antigüedad y la escolástica. El arco argumental de la exposición de dichos conceptos, en lo general, sigue la estructura básica tratada por Tomás de Aquino quien «...aceptó la tradición, la precisó y la transmitió» (Heidegger 2000:115). Y la obra del Aquinate en la que Heidegger se basa es «...un breve pero importante escrito juvenil titulado: *De ente et essentia*, o también: *De entis quidditate*» (Ibíd.).

Antes de abordar directamente el concepto de *essentia* es importante explicar su relación con la expresión “concepto de ente” (la cual alude al ente en su relación con una mente) así como con la palabra “ente” (que refiere al ente en y por sí mismo).

El “concepto de *ens*” (*conceptus entis*) se comprende de un doble modo: En primer lugar el *Conceptus formalis entis*. En el cual habrá que leer la palabra forma, μορφή, como aquello que convierte algo en efectivo, no en el sentido de formalístico, vacío, sin contenido. *Conceptus formalis* es el concebir el ente efectivo: aprehender el ente. Por eso es designado por Heidegger como *comprensión del ser* [*Seinsverständnis*]. Es este mismo sentido del término “concepto”, explica el autor, el que tiene Hegel en su *Lógica*, porque para él el ser y el pensar se identifican, se copertenecen (Cfr. Ibid p 116). En segundo lugar como *Conceptus objectivus entis*. Donde lo *objectivus*, en el captar y en el aprehender, se contrapone como lo aprehensible, como el objeto concebido, el contenido del concepto o el significado. En la escolástica se equivale con el término *ratio*, *ratio entis* (Cfr. Ibid.).

En esta doble significación del “concepto del ente” se intuye ya la diferencia entre lo actual o efectivo del “acto de ser” (*conceptus formalis*) y lo aparentemente abstracto y universal de “la esencia” (*conceptus objectivus*).

Según Suárez y Tomás, el objeto de la ontología general (concepto opuesto a la *metaphysica specialis*) es el *conceptus objectivus entis*, el concepto objetivo del ente, es decir, lo universal en el ente como tal, independiente de toda referencia al ente concreto determinado. Este concepto de ser es para la escolástica la *ratio abstractissima et simplicissima*, a la cual no le corresponde ninguna definición, pero que según Suárez, puede esclarecerse mediante una cierta descripción (Heidegger 2000:116).

Ente (*ens*) a su vez tiene una doble significación. En primer lugar se trata del participio del verbo *sum*; y en segundo como *nomen*. En la primera acepción se señala que *a un algo le corresponde la subsistencia, la efectividad*, es decir se expresa al ente que está determinado a través de un *modo del ser* la *existentia* (Kant dice *wirklichkeit*). Mientras que en tanto que *nomen*, significado nominal, es aquello que teniendo una determinada realidad existe, el ente, la *res* o la *essentia* (Kant dice *realität*, constitución quiditativa). *Ens* significa *in obliquo* (indirectamente) el *actus essendi* (existencia o *wirklichkeit*), y designa *in recto* el *quid* (qué, esencia o *realität*) (Cfr. Ibid. p 117).

Es decir, tanto el “concepto de ente” (el ente en relación a una mente pensante) como la propia palabra “ente” (el ente en y por sí mismo) apuntan, con significados claramente diferenciables, a la “esencia” y al “acto de ser” como categorías fundamentales y distintas en la comprensión de aquello que es. Por tanto, para la escolástica, el problema del ser y del significado del término *realidad* se traduce en la comprensión de la relación y diferencia de estas dos categorías.

Veamos ahora el significado que reciben tanto el término esencia (*essentia*), como el de acto de ser (*actus essendi*; *existentia*)

La esencia se comprende de cuatro maneras principales, todas corresponden a aquello a lo que nos volvemos en un ente cuando respondemos a la pregunta planteada respecto de él: *¿qué es?*, τί ἐστιν:

1. *Constitución quiditativa*: Este *qué* lo comprende Aristóteles como el τὸ τί ἦν εἶναι; *quod quid erat esse*: lo que cada cosa ya era de acuerdo con su constitución quiditativa antes de hacerse efectiva. En la esencia, en el τὸ τί ἦν, en el *era*, se encuentra el momento de lo pasado, de lo anterior.
2. *Definitio*: Esta prioridad de lo anterior no se refiere al orden en el que llegamos a conocer una cosa, puesto que comenzamos a conocer algo por las determinaciones que están fuera de su esencia, más bien se refiere a lo que la cosa es de acuerdo a su constitución quiditativa, aquello que definimos, y lo definido es el ὁρισμὸς, la *definitio*. Por ello esencia y realidad se equivale no solo con *quidditas*, sino también con *definitio*.
3. *Forma*: como aquello que constituye la figura [*gestalt*] de un ente, corresponde con lo que la cosa muestra desde sí misma, en griego, εἶδος, aquello que es visto, se designa también como *natura*, el uso aristotélico de φύσις.
4. *Essentia*: como aquello que es pensado propiamente en el *esse*, en el ser de un ente en su efectividad, uno de los significados del griego οὐσία. (Cfr. Heidegger 2000:118)

Todos estos distintos *nombres* para la esencia: *quidditas* (quiddidad), *quod quid erat esse* (esencia), *definitio* (definición), *forma* (figura), *natura* (naturaleza como principio de las operaciones de un ente concreto) y *realitas* (realidad), no son un llano baladí, sino que cada uno de ellos expresa determinadas concepciones básicas para la comprensión de la esencia, y por tanto del ser del ente (Cfr. Ibid. p 119).

A partir de esta exposición realizada por Heidegger puede apreciarse la íntima relación que tiene el término *realidad* con los principales conceptos metafísicos de la tradición, especialmente con el concepto *essentia* que será utilizado por el idealismo alemán a partir de Kant como constitución quiditativa o *realität*.

Ahora bien, sobre el acto de ser (*existentia* o *actualitas*). Tal como señala Heidegger, aparece propiamente en la escolástica, precisamente en referencia a la esencia. Al igual que con el término *realidad*, en la filosofía antigua no se abordó literalmente. Llamado por Tomás *esse*. El ser es *actualitas*, *actus essendi*, ἔργον, en razón de un *agere*, de un obrar (ἐνεργεῖν). La existencia (*existere*) quiere decir, para Kant, el carácter de efectuado [*Gewirktheit*], o la

efectividad que se encuentra en el carácter de efectuado (*actualitas*, ἐνέργεια, ἐντελέχεια). El fenómeno de la *actualitas* [Wirklichkeit] es la ἐνέργεια griega (Cfr. Ibid. p 120).

De manera que para clarificar más el significado del acto de ser, veamos cómo entiende Aristóteles la ἐνέργεια. El estagirita no ofrece ninguna definición, y declara que no habría por qué demandarla, pues es algo tan originario y simple que sólo puede ilustrarse inductivamente con ejemplos (cfr. Brentano 2007:86).

Y el esquema expositivo del libro V de *Metafísica*, cap. 12, para esclarecer ἐνέργεια, es la explicitación de los diversos sentidos del δυνατόν (lo potente) o δυνάμει ὄν (ente en potencia), sin embargo la posible definición del δυνάμει ὄν no puede hacerse sin recurrir al concepto de ἐνέργεια, pues la prioridad de ésta es lógica y sustancial. «ἐνέργεια (acto), observa Aristóteles, viene de ἔργον (actuar), que es un verbo de movimiento, pues, como dice el propio Aristóteles, es ante todo el movimiento lo que parece ser un ἐνέργεια» (Brentano 2007:85).

De manera que existe una codependencia significativa entre la ἐνέργεια (acto) y la δύναμις (potencia), por lo que para entender el primero hace falta el segundo. Brentano (2007) aclara que existen cuatro modos en que algo se denomina δύναμις en la *Metafísica* de Aristóteles (p 88-90):

1. Principio del movimiento o de la variación en otro, en tanto que otro.
2. Potencia pasiva. Principio conforme al cual algo es movido por otro, en tanto que otro.
3. Propiedad de la impasibilidad, ἔξις ἀπαθείας (Met. 1046a13). Aquella disposición de una cosa en virtud de la cual ésta es completamente incapaz de pasión o de variación, cuando menos, no resulta fácil hacer que varíe a peor. Fuerza de resistencia.
4. (Potencia activa) Principio no ya sólo del actuar (o del padecer), sino de hacerlo bien y conforme al deseo. (Met. 1019a23)

Sin embargo, existe una quinta acepción sobre lo posible que aparece en la modernidad y que de algún modo parece haber afectado decisivamente la comprensión acerca de lo posible y de su relación con la *actualitas*, término que traduce *wirklichkeit* en alemán. Brentano (2007) la explica en los siguientes términos:

«Se trata, en concreto, de un “posible” que, abstrayendo toda la realidad de lo que se denomina posible, sólo afirma que algo puede existir, en la medida en que su existencia no supone contradicción alguna. No existe, por tanto, en las cosas, sino en los conceptos objetivos³ y las conexiones conceptuales de la mente pensante; es algo puramente racional» (p 84).

Heidegger concluye su exposición sobre el *acto de ser* distinguiendo las preguntas a las que responden él y la esencia: *quid sit res, ita actualitas respondit questioni an sit*. Esta doble cuestión le compete de suyo a todo ente en tanto que ente (*ens qua ens*; ὄν ἢ ὄν). Mientras la esencia responde a la pregunta *quid sit* (¿qué es?; τί ἐστίν;), la existencia responde a la pregunta *an sit* (¿acaso es?; ὄτι ἐστίν;). El maestro alemán, explica cómo en esta distinción la *actualitas*, la *efectividad*, la *existentia* vista en sentido inverso ofrece la característica de la quiddidad, de la *realitas*, de determinación de la *essentia* como lo *possibile*. Lo que Kant llama *realität* (Cfr. Heidegger 2000:121).

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

Primero veremos de qué manera entiende particularmente Tomás de Aquino el carácter propio del término esencia en la formulación de la *distinctio realis*. Para ello se recurrirá, de nuevo, al texto de Heidegger *PFF* (2000) en el apartado *a* del inciso *c* del párrafo 10, en donde se estudia específicamente la postura de Tomás de Aquino de la *distinctio realis*. En

³ *Conceptus objectivus entis*

este apartado se ponen de manifiesto tres errores⁴ en la interpretación heideggeriana acerca de la especulación tomista.

Es importante exponerlo de esta manera, porque solo así podremos comprender con mayor nitidez, y quizá salvar, la crítica que Heidegger hace al término *realidad* (la cual expondremos de lleno en el apartado 2.4), como protagonista de las especulaciones ontológicas de la tradición.

Los errores de Heidegger son:

- 1) La *distinctio realis* es una composición *inter res*
- 2) La *essentia* separada como posibilidad pura
- 3) La *distinctio realis* como burda cristianización de la argumentación aristotélica.

Sobre el error 1)

Tomás de Aquino distingue entre lo que una cosa es (*essentia*) y el acto de ser que ejerce, haciendo de ella un ente real (*actus essendi*): «esse non est ens, sed est quo ens est»⁵ (*De Hebdomadibus*, 1. 2). La diferencia entre lo dicho por el Aquinate y lo dicho por el Estagirita, en su distinción entre la definición y la demostración, es enorme. Mientras el primero apunta a la constitución ontológica del ente real, el segundo señala más bien la diferencia entre dos tipos de afirmaciones lógicas: definición (ὀρισμὸς) y demostración (ἀπόδειξις). Por tanto se puede afirmar junto con Rougier (1961) que la del Estagirita es una *distinción lógica* y la del Aquinate una *distinción real*.

Heidegger entiende esta distinción hecha por Tomás como una distinción entre *realidades* distintas: «(...) tenemos, en un ente efectivo, la composición, *compositio*, de *dos realidades*, la *essentia* y la *existentia*» (Heidegger 2000:124). La *existentia* es entendida como una auténtica *res* (cosa) que se añade a la *essentia* al modo de un *accidens* (ibíd.). Cabe resaltar que constantemente, Heidegger, alude al hecho de que si la *existentia* constituye en sí misma una *res* y que es distinta a la *essentia*, ésta no es un predicado real en el sentido kantiano, de

⁴ Una manera distinta de pensar esta idea es como una *libertad* de lectura creativa y original por parte de Heidegger, sin embargo creo que en este punto no puede concederse esta libertad al autor, más bien considero importante recalcar que se trata de un error de lectura, por las razones que defiendo en el texto.

⁵ «El *esse* no es el ente, sino aquello por lo que el ente es» (traducción mía).

modo que se puede afirmar: «La existencia no es una parte de la realidad, sino añadida» (Ibíd. 125).

Esta interpretación de la especulación de Tomás no resulta irrelevante en lo más mínimo ya que en ella se juega prácticamente toda la ontología tomista. Tal como señala Rougier (1961): «La distinción real entre la esencia y la existencia es el pilar de la prodigiosa catedral de ideas que el Aquinate ha edificado. Conmoverla, implica conmover todo el edificio» (p 42).

Entonces ¿cómo podemos explicar la presencia de este error en la interpretación heideggeriana sobre la *distinctio realis*? Es habitual encontrar el error 1) en la literatura sobre Tomás de Aquino, ya que como señaló el mismo Heidegger, el aquinate defiende en el texto *De ente et essentia*, la noción aviceniana de *esse ut accidens essentiae*, mediante la cual puede entenderse la interpretación heideggeriana. Sin embargo, este texto es juvenil, y no revela en su verdadera profundidad la originalidad del pensamiento del aquinate, el cual explícitamente corrige esta postura inicial:

*«Substantia rei est una et ens per seipsam, et non per aliquid additum. Esse enim quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquid superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae»*⁶ (*In IV Met.*, lect. 2, n. 558).

En la madurez del pensamiento Tomista, tal como señala Barrio (1987:80), no puede interpretarse la distinción entre *essentia* y *actus essendi* como exterioridad o heterogeneidad. Ya que aunque Tomás sí afirma que la esencia es ajena *sui iuris* a la existencia, porque es realmente distinta de ella, pero no sería correcto considerar que “adviene” a la esencia como un añadido. Tal como dice Barrio (1987):

«Esta postura puede encontrarse en Avicena, Alfarabí o Algazel, pero no en Tomás de Aquino. En efecto, según el Doctor Angélico, el *esse* es “otro que” (*aliud quid*) la esencia y, por ser respecto de ella como el acto en relación a la potencia, afirma el Aquinatense que la “completa”, determina o actualiza. Pero el *actus essendi* no puede ser un accidente porque trasciende enteramente todo el orden predicamental: no es ninguna forma. (...) Tampoco puede decirse, en rigor, que actualiza a la esencia “al modo de un accidente” –que es lo que sostiene

⁶ «La substancia de la cosa es una y es por sí misma, no por algo añadido. Pues el ser (*esse*) de la cosa, aunque sea algo distinto de la esencia, no debe entenderse como algo sobreañadido a la manera del accidente, sino como constituido por los principios de la esencia» (traducción mía).

concretamente Avicena–, pues el ser no puede inherir en nada que le sea ontológicamente previo: nada hay previo (y, por ende, ajeno) al ser, excepto el no-ser, que no es nada» (p 149).

El error que comete Heidegger es considerar que la distinción tomista es entre *res* y *res*, *inter res* (entre cosas), cuando para Tomás ni la *essentia* ni la *existentia* son cosas en sí mismas, ni gozan por ello de una realidad independiente «...sino que son coprincipios constitutivos de lo real. Separados uno del otro, no tienen ningún tipo de realidad; juntos, forjan el ente real» (Echauri 2007:123).

De modo que derivado de esta aclaración puede afirmarse que el término *realidad*, para Tomás de Aquino, aunque exprese la constitución quidditativa o esencia, no puede ceñirse a ella de modo absoluto, y también implica el acto de ser o la existencia. Por tanto la idea de que la existencia no es parte de la realidad, sino que es añadida a ella, no es en absoluto compatible con la ontología tomista.

Sobre el error 2)

Así mismo la anterioridad de la esencia, tampoco debe ser entendida como una anterioridad ontológica, sino solo como una anterioridad lógica, ya que es a lo que formalmente apunta la definición. Y en esto consiste el error 2) ya que se deduce de considerar a 1) como válido. Puesto que si la *essentia* constituye en sí misma una *res*, se implica que según Tomás: «La *quidditas* es lo que cada cosa ya era antes de hacerse efectiva. Sólo en la medida en que es pensable como posible de hacerse efectiva, puede haber llegado a ser efectiva» (Heidegger 2000:118). Solo así se puede equiparar, tal como lo hace el filósofo de la Selva Negra, la *quidditas* tomista con la realidad en sentido kantiano: « (...) para que algo en tanto que posible (*essentia*) sea trasladado a la efectividad» (Ibíd. p 126). Sin embargo, habiendo demostrado que 1) es falso, 2) se invalida. Ya que la *essentia* sin *existentia* para Tomás solo puede existir en la mente pensante, ya que es posible pensar esencias que no ejercen el *actus essendi*. Y aquí puede apreciarse cómo la comprensión de lo posible como algo cuya existencia simplemente no cae en contradicción (esto es la quinta acepción de lo posible señalada por Brentano 2007:84) empieza a dibujarse en torno a la comprensión de la esencia y de la realidad, pero desde una distancia fundamental respecto de la ontología tomista.

Sobre el error 3)

Puede decirse que Heidegger, no lo expresa en el texto literalmente, pero hacia el final del apartado α , se puede apreciar su presencia entre líneas. Rougier (1961) lo expresa de un modo más rotundo:

«(...) Santo Tomás ha falseado el pensamiento del Filósofo, en su esfuerzo por cristianizarlo, al convertir una distinción lógica en una distinción ontológica. El Aquinate deduce de allí las notas características del Creador y de la criatura: lo que caracteriza al Creador es el hecho de existir por sí mismo, *a se*, es su *aseidad*; lo que caracteriza a la criatura es el hecho de existir por otro, *ab alio*, es su *abaleidad*» (p 40-41).

Demostrar la falsedad de 3) es un trabajo que escapa a los intereses de esta investigación, por tanto sobre ello solo hay que señalar que respecto de otros problemas filosóficos tan importantes para la fe cristiana como el problema de la *eternidad del mundo*, y la misma *existencia de Dios*, el Doctor Angélico nunca pervirtió la rigurosidad filosófica en aras del cumplimiento de la agenda teológica cristiana, antes bien se atrevió a reconocer, por ejemplo en *De aeternitate mundi contra murmurantes*, que según la razón no hay argumentos definitivos para afirmar con absoluta certeza que el mundo no haya existido desde siempre (cfr. Carmen 2015:404).

Habiendo expuesto la propuesta tomista sobre el término *realidad* y los conceptos involucrados en su comprensión (esencia y acto de ser), se expondrá ahora la propuesta del idealismo trascendental acerca de los mismos problemas, de modo que podamos establecer con claridad los hiatos entre un horizonte especulativo y otro.

2.3 *Realität* y *Wirklichkeit* en Kant

Una de las tesis más problemáticas y sugerentes de la metafísica kantiana es: «Ser no es *evidentemente* un predicado real, esto es, un concepto de algo, que pudiera añadirse al concepto de una cosa. Es tan sólo la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí mismas» (*Crítica de la Razón Pura* [KrV] A 598, B 626).

A partir de este fragmento se pueden esbozar una gran cantidad de preguntas, pero las más acuciantes, para los intereses de esta investigación son: ¿qué significa “un predicado real”?

Y ¿qué significa el ser como posición de ciertas determinaciones? Responder a estas preguntas implica esclarecer, como se verá, los términos de *realität* y *wirklichkeit*.

Como ya se dijo *realität* y su correspondiente adjetivo *real* guardan un estrecho vínculo (incluso un intento simple de apropiación) con los términos latinos que se relacionan con la constitución quiditativa de lo ente, esto es, tratan de mentar a la esencia de las cosas en tanto que condición de posibilidad.

Realität y *wirklichkeit* o *dasein* (existencia), pertenecen a distintos modos categoriales⁷. Mientras la *realität* o realidad, es una categoría de cualidad, *wirklichkeit* es una categoría modal. De este modo, para Kant, la realidad no es lo contrario de lo inexistente sino más bien la afirmación acerca de la esencia de un ente, por lo que su contrario sería más bien la negación. Por su parte la *wirklichkeit* es una categoría modal que refiere a la efectividad de un ente, es por ello que su traducción más común es “realidad efectiva”, su contrario es la inexistencia, evidentemente, y se ubica junto a otras dos categorías modales, a saber: la posibilidad y la necesidad (Cfr. Neumann 2010:69).

Tal como señala Heidegger (2000), la *realität* es concretamente aquella *quidditas* que responde a la pregunta *¿qué es esto?* referida a un ente. Sin embargo la referencia de ese *quid* no es esbozada en relación a la “cosa en sí” o esencia actual que ésta expresa, sino más bien al contenido o materia (no a su forma) de la experiencia a diferencia de la ontología escolástica. Mientras que las demás categorías constituyen la forma de la experiencia. En estricto sentido se puede decir que solo las categorías de modalidad no añaden nada a la constitución quiditativa de un ente, es decir, a la materia y forma de la experiencia, y por tanto no pueden considerarse reales.

Mientras que *realität* apunta a la constitución quiditativa de un ente, la *wirklichkeit* apunta a la existencia fáctica de ese ente, y esta categoría de modo de ser apunta a la sensación como prueba de la efectividad de un ente. Es por ello que la percepción y el ulterior ser percibido apuntan a la facticidad de lo posible; al hecho que, siendo posible previamente, se ha efectuado. Esta anterioridad le pertenece a la esencia y por tanto a la *realität*.

⁷ Existen, para Kant, 12 categorías en total, divididas en 4 grupos triádicos. Los grupos son: 1.-de la cantidad; 2.-de la cualidad; 3.-de la relación y 4.-de la modalidad (Cfr. KrV B 106).

«*Real* (categoría de la cualidad) es algo que se da, y si falta la sensación hay negación de ese algo, pero no necesariamente *no existencia* (que se incluye dentro de las categorías de la modalidad). Porque algo puede no estar siendo percibido y sin embargo existir en otro lugar o en otro tiempo» (Segura 2007:206).

Es por ello que es posible afirmar, junto con Barrio (1987:59), que la pregunta por aquello que añade la existencia a la esencia, como pura posibilidad del concepto, en realidad está preguntando por el estatuto ontológico de la esencia en su independencia, como autoconsistente, debido a que en las condiciones de posibilidad están ya dadas de antemano todas las determinaciones del objeto, incluida la existencia. Debido a que si en la esencia de algo se implica que su existencia no repugna, entonces en el concepto mismo está dada la existencia como mera posibilidad.

Cabe señalar, por tanto, que la esencia o *realität*, propuesta por Kant, *consiste* como posibilidad solo en la mente pensante, a diferencia de la esencia Tomista que no tiene estatuto ontológico previo a la existencia. Mientras que el primero está delimitando el horizonte de la realidad anterior a la efectividad en la mente pensante, en tanto que mera posibilidad abstraída de toda realidad (de acuerdo con el quinto significado de lo posible que señala Brentano), Tomás va más allá de ello diciendo que la esencia es un coprincipio de la realidad en tanto que determinación de las posibilidades como principio de las operaciones del ente real. Mientras que la potencia de la *realität* kantiana es una posibilidad racional cuya existencia posible no supone contradicción alguna, la potencia de la *realitas* tomista es el principio propio de las operaciones del ente en sí mismo. Mientras que la *realität* tiene consistencia lógica, la *realitas* tiene existencia ontológica.

La razón por la que Kant le concede esta *consistencia* (como alternativa al modo de ser de la existencia) lógica a la realidad como condición de posibilidad es porque a la base hay una revolución epistemológica que está proponiendo, es el así llamado giro copernicano, que implica entre otras muchas cosas la reformulación de la comprensión del papel ontológico de las categorías judicativas. Un juicio en su formulación clásica, es la afirmación o negación de una idea respecto de otra, en la cual el verbo “es” funciona como cópula, por ello se llama a estas afirmaciones, como “Sócrates es hombre”, de tercero adyacente, por estar compuestas de tres partes fundamentales: sujeto, verbo y predicado. Mientras que las de segundo

adyacente, o existenciales, son aquellas que contienen solo dos elementos, a saber: “Sócrates es”, en este caso el verbo ya no funciona como simple cópula, sino que expresa algo por sí solo, de este modo las funciones lógicas de este verbo son absolutamente particulares.

Para Kant, en oposición a la formulación clásica, el juicio es: «el modo de llevar los conocimientos dados [a la sensibilidad] hasta la unidad objetiva de la apercepción» (KrV B 141 y s.). Ya que solo así es posible la obtención de conocimiento, es decir, de juicios que *añadan* algo a los objetos mismos, y no solo las derivaciones tautológicas de las leyes de asociación o del estado empírico del sujeto (Cfr. Neumann 2010:74).

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

Y estas determinaciones no son reales en la medida en que son puestas por el sujeto una vez abstraídos todos los datos desde la sensibilidad. No se trata de un *poner* la cosa como si el sujeto le otorgara a la cosa la existencia, sino *poner* las condiciones de posibilidad para que la cosa pueda aparecer como objeto (Ibid. p 76).

Por tanto podemos concluir que el ser o existencia (*Wirklichkeit*) para Kant es la posición en tanto efecto de la apercepción trascendental que mediante las categorías no reales, es decir modales, determina la manera en que el objeto le es dado al entendimiento (Ibid. p 78); existir es una determinación modal en que el sujeto asume al objeto en su donación.

Habiendo expuesto la propuesta hecha por Kant, pueden apreciarse con mayor nitidez las abismales diferencias entre el horizonte especulativo *trascendental* y el horizonte especulativo tomista. A continuación se expondrá la crítica que Heidegger realizó al término *realidad* como protagonista de las especulaciones ontológicas de la tradición, a fin de poder esquivarla, demostrando así la vigencia de la pregunta por la realidad al margen de estas críticas.

2.4 Realidad en Heidegger

Heidegger dedica un análisis breve pero sumamente comprometedor respecto del término *realidad* en su obra capital *Ser y Tiempo* [SyT] (1997), en el párrafo 43, para cuya

aproximación se realizará un análisis en paralelo con lo que expone, respecto del mismo problema, en el parágrafo 12 de *Problemas Fundamentales de la Fenomenología* [PFF] (2000).

Es importante realizar este análisis en paralelo de estas dos obras, ya que ambas corresponden al mismo período, *SyT* fue publicado en 1927 mientras que *PFF* fue utilizado como libro de texto del curso de Marburgo del semestre de verano de ese mismo año. Por lo que las ideas que aparecen en uno y otro son totalmente complementarias.

En *SyT* Heidegger tiene como objetivo demostrar por qué el término *realidad* es ontológicamente insuficiente, mientras que en *PFF* intenta demostrar la insuficiencia de la tesis Kantiana sobre el ser percibido y de la tesis escolástica según la cual a todo ente le corresponde una *essentia* y una *existentia*. La forma en que se procederá a ello en *PFF* es demostrando que algún ente no sea susceptible de ser entendido en los términos de la tesis kantiana o de la tesis escolástica, esto es, en términos de *essentia* y *existentia*, y por lo tanto echar por tierra su pretendida universalidad.

Tal y como se verá el interés fundamental de Heidegger en ambos textos, es demostrar la insuficiencia de la comprensión del ser de la ontología tradicional (basada en Aristóteles) así como de la ontología del idealismo alemán (basada en Kant). Para que habiéndolo demostrado poder entonces proponer su propia teoría ontológica.

En *PFF*, Heidegger, divide el problema de la comprensión tradicional del ser en dos horizontes especulativos fundamentales llamados *comportamientos*. Heidegger elige el término *comportamiento*, para dejar claro que su análisis no está ejercido solamente sobre la *teoría* de dichas especulaciones sino también, y más directamente, hacia la *praxis* como momento estructural del ser del cuidado correspondiente a dichos horizontes de comprensión (Cfr. Heidegger 1997:215). Dichos comportamientos son:

- 1) El productivo (correspondiente con la ontología de base aristotélica)
- 2) El aprehensivo-intuitivo (correspondiente con la ontología de base kantiana)

Para lograr desactivar ambos horizontes como universalmente válidos, primero establece los términos fenomenológicos en que debe entenderse la estructura intencional del comportamiento productivo, del cual surge la comprensión del ser en los términos de la

ontología antigua, para después hacer ver la íntima relación de continuidad entre el comportamiento productivo y el comportamiento aprehensivo-intuitivo del cual depende la tesis kantiana y sus respectivas especulaciones ontológicas. Una vez demostrado el vínculo, Heidegger expone al ente problemático que desactiva la pretendida universalidad de dichas indagaciones, demostrando así su insuficiencia ontológica.

Como ya se vio los términos filosóficos involucrados en estos horizontes especulativos están íntimamente relacionados con el término *realidad* y las problemáticas de su formulación y comprensión, ya que aunque en *PFF* no aparezca como protagonista se constatará el paralelismo del párrafo 43 de *SyT*.

En *SyT* Heidegger aborda directamente los problemas filosóficos implicados en la comprensión y formulación del término *realidad*. En donde lo expone desde tres fundamentales formas de tratamiento, a saber:

- 1) Realidad como *sustancia*
- 2) Realidad como *mundo exterior*
- 3) Realidad como *resistencia*

Es necesario tener en cuenta tanto los *comportamientos*, de *PFF*, como los diversos sentidos en que Heidegger asume el problema de *lo real*, en *SyT*.

Respecto de los *comportamientos* en *PFF* Heidegger inicia aclarando que la *efectividad* (acto de ser) no es idéntica al producir ni a lo producido, según el horizonte ontológico dado por el *comportamiento productivo*, así como tampoco se identifica con la percepción ni con lo percibido. Como tampoco es la *efectividad*, idéntica, al ser-percibido pues este es una característica relativa a la aprehensión del ente y no una determinación del ser en sí de ese ente (cfr. Heidegger 2000:147).

Esta es una primera pista del problema que implica el sostener una especulación ontológica a partir de estos horizontes (el productivo y el aprehensivo-intuitivo) sin hacerlos explícitos e implicarlos en la reflexión, ya que en la consideración del *ser-aprehendido* de un ente, por ejemplo, necesariamente comprendemos ese ente en relación con el sujeto que aprehende,

pero no comprendemos el ser de ese ente en sí mismo antes y con *independencia* de su carácter de ser aprehendido.

La intención productiva, de acuerdo con su propio sentido, libera a lo producido de su relación con el productor. El *ser*, comprendido desde el horizonte ontológico del *comportamiento productivo*, es el *ser en sí de lo terminado*, algo que ha de permanecer *independiente* por sí (Cfr. *ibíd.* p 148).

Según Heidegger, lo anterior no significa que todo lo visto desde el horizonte del comportamiento productivo se piense como producto. Especialmente el ente que sirvió de punto de partida para la investigación ontológica antigua, el cosmos o la naturaleza, no son producidos por el Dasein, de hecho dentro de la cosmovisión griega, a diferencia de la escolástica, este ente no es en absoluto producido, sino que se trata de lo ingenerable e imperecedero, lo ya siempre subsistente (Cfr. Heidegger 2000:150).

A lo que Heidegger pregunta: «¿no se va a pique en este caso nuestra interpretación de la οὐσία, del εἶναι, del *existere*, como subsistencia, como *ser-producido*? ¿No es en todo caso no griega, suponiendo incluso que pudiera ser mantenida con razón?» (Heidegger 2000:150). Responde diciendo que es de hecho solo desde el comportamiento productivo que se puede plantear la posibilidad del ser de aquello que está ya presente, como la materia o los materiales, los cuales no son producidos. Únicamente en la comprensión del ser que pertenece al comportamiento productivo y, así, en la comprensión de lo que no necesita ser producido, puede surgir la comprensión del ente que subsiste en sí antes de toda producción y para toda ulterior producción (Cfr. *Ibíd.* p 151).

Teniendo como premisa estas consideraciones sobre los comportamientos del Dasein, expuestas en *PPF*, podemos entender mejor por qué en *SyT* Heidegger (1997) atribuye la *sustancialidad* como primer significado de realidad: «...el ente es concebido primero como un conjunto de cosas (*res*) que están-ahí. El *ser* cobra el sentido de *realidad* [*Realität*]» (p 200). Así mismo puede verse claramente cómo el problema del *mundo exterior* (cosmos o naturaleza) y su ulterior *demostrabilidad* aparecen.

Heidegger considera que “el problema de la realidad” en tanto que problema de la “existencia” y demostrabilidad de un mundo exterior es una tarea imposible y absurda, debido a que la misma formulación de la pregunta implica la aperturidad del mundo como

punto de partida, sobre lo que dice: «El ‘escándalo de la filosofía’ no consiste en que esta demostración aún no haya sido hecha hasta ahora, sino, más bien, en que tales demostraciones sigan siendo esperadas e intentadas» (Ibíd. p 204).

Es por ello que Heidegger (1997) describe a todo realismo en los siguientes términos:

«Éste (*el realismo*) sostiene que la realidad del ‘mundo’ necesita ser demostrada y que, además, es demostrable. En efecto, el realismo trata de explicar ónticamente la realidad por medio de conexiones reales de interacción entre cosas reales» (p 228).

Pero, en oposición a esta postura del realismo, Heidegger explica el idealismo señalando que uno de sus principales puntos de partida es considerar que «el ser y la realidad sólo están ‘en la conciencia’» (Ibíd.). Queriendo implicar con ello que su comprensión y explicitación (del ser y la realidad) no se juega a partir del modo de ser de los entes en sí, a los cuales, según el mismo idealismo, no existe ningún tipo de acceso posible, sino a partir de la relación con el sujeto como posibilitador de la experiencia. Por ello el alemán critica al idealismo del siguiente modo: «(...) el idealismo construye su interpretación de la realidad sobre el vacío» (Ibíd.).

La crítica central que Heidegger hace a ambas teorías (el realismo y el idealismo) es que «(...) yerran propiamente (...) por haber omitido la analítica existencial del Dasein» (Ibíd. p 227-228).

Respecto al análisis de *PPF* hace falta explicar el vínculo entre los dos *comportamientos* y sus ulteriores especulaciones ontológicas presentes en la tradición.

El modo en el que Heidegger explica el vínculo entre la especulación antigua y la kantiana es mediante el carácter de *ser en sí mismo* al que se llega desde ambos horizontes. Es por ello que desde la terminología de la ontología escolástica (y antigua) puede explicarse la kantiana diciendo que la *posición absoluta*, cuando se entiende correctamente –incluso aunque Kant no la interprete explícitamente así–, significa posición en el sentido de *dejar que algo esté por sí mismo*, de manera absoluta, independiente y libre “en y por sí mismo”, como dice Kant (Cfr. Heidegger 2000:153).

En el intuir y el percibir puros puede encontrarse, señala Heidegger, de un modo incluso más nítido que en el producir, el carácter de dejar libre, en la medida en que en el intuir el Dasein

se comporta de tal manera que se abstiene de toda manipulación *del* ente, de ocuparse de él. Por ello se deja de lado toda referencia al sujeto, ya que el ente no es comprendido como lo que ha de liberarse, lo que ha de ser producido, sino como lo ya subsistente en sí mismo, como lo que viene al encuentro por sí mismo. Este es el sentido más propio de la verdad, la aprehensión intuitiva (Cfr. *Ibíd.* p 153-154).

En este sentido es que el filósofo de la Selva Negra considera que el término *realidad* tiene un papel protagónico en las diversas especulaciones ontológicas, así como en sus correspondientes teorías del conocimiento y sus modos de comprensión del ser. En palabras de Heidegger (1997): «Finalmente, ella (la realidad como concepto filosófico) fuerza a la problemática del ser en general a orientarse en una falsa dirección. Los demás modos de ser son determinados negativa y privativamente con respecto a la realidad» (p 222).

Heidegger parece ver en el término *realidad* una especie de enemigo de su especulación ontológica, al punto de señalar que su primacía *fuerza* a la filosofía en una *falsa dirección*. Y esto es debido a que al tenerlo como el modo fundamental para comprender el ser implica que la comprensión sobre el Dasein entra en este horizonte y su comprensión ontológica se ve totalmente falseada. Y esto resulta tan aberrante para el alemán que literalmente propone: «no sólo la analítica del Dasein, sino también la elaboración de la pregunta por el sentido del ser en general, deben ser arrancadas de su unilateral orientación por el ser en el sentido de realidad» (*Ibíd.*). Dicho en otras palabras, la ontología fundamental debe ser arrancada de la orientación del ser en el sentido de realidad.

Cuando Heidegger (*Ibíd.* 222) dice “los demás modos de ser” se refiere en especial al ente problemático, el Dasein, con el cual desactiva la pretendida universalidad de la teoría ontológica escolástica (y antigua) así como la kantiana. En palabras del alemán: «El ente que menos puede ser concebido como subsistente, el Dasein que nosotros mismos somos en cada caso, es precisamente aquel *ente al que debe referirse toda comprensión de la subsistencia, de la efectividad*» (Heidegger 2000:155).

Esto explica la razón por la que Heidegger decide utilizar el término Dasein:

«Y como la determinación esencial de este ente no puede realizarse mediante la indicación de un contenido quiditativo, sino que su esencia consiste, más bien, en que este ente

tiene que ser en cada caso su ser como suyo, se ha escogido para designarlo el término Dasein como pura expresión de ser» (Heidegger 1997:35).

Como puede verse el horizonte en el que está pensando el autor es, aunque no explícitamente, el de la realidad y los peculiares problemas implícitos en la ontología cuando se le asume con primacía. En *PFF* lo explica en estos términos:

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

Con esta insuficiencia de la ontología antigua, medieval y también kantiana, se revela un modo de ser *distinto*. Ya que este modo de ser no puede ser restringido a la subsistencia y a la efectividad, y por tanto tampoco al término *realidad* en el sentido de la tradición, la cuestión de la posible *multiplicidad del ser* y con ello, a la vez, de la *unidad del concepto de ser en general* se hace acuciante (Cfr. *Ibíd.*).

La *multiplicidad del ser* y la *unidad del concepto de ser en general* se vuelven sumamente problemáticas porque el fundamento de comprensión del ser, es decir la realidad, la sustancialidad, se han revelado como insuficientes para dar cuenta de un modo de ser, el cual corresponde al “ente que somos nosotros mismos en cada caso”, es decir, el horizonte ontológico tradicional no es capaz de explicar la estructura propia de nuestra existencia; de la existencia humana.

La expresión “multiplicidad del ser” hace clara referencia al modelo aristotélico del “Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς⁸” (Met. III 1, 1003a33). Como es sabido Aristóteles propone, para lograr la “unidad del concepto de ser en general”, un modelo de homonimia no accidental como mecanismo interpretativo para:

«reconducir la pluralidad potencial de los “objetos” comprendidos por dicha ciencia a un centro focal provisto por la sustancia (ousía), de modo tal que la pregunta por el “ser” en general quede, de algún modo, reducida a o centrada en la pregunta por aquella forma prioritaria del “ser”, que es precisamente la sustancia (cfr. Met. VII 1, 1028b4)». (Vigo 1999:216).

⁸ «El ser se dice de muchas maneras»

Por tanto, debemos entender que lo insinuado por Heidegger, es que al no ser suficiente ese centro focal (el de la realidad como sustancia), es necesario establecer uno distinto que dé cuenta de todos los modos de ser, incluido el del Dasein. Y esto solo es posible al referir *toda comprensión de la subsistencia, de la efectividad* al ente que somos nosotros mismos. Este es el sentido –incluso aunque Heidegger no lo interprete explícitamente así– de la “articulación fundamental del ser”.

Con ello Heidegger conduce al absurdo al término *realidad* como concepto fundamental en el horizonte especulativo ontológico de la tradición, a tal grado que pretende *arrancar* la ontología fundamental de dicho horizonte, para evitar una *falsa dirección*.

Es por ello que podemos afirmar a partir de lo dicho por Heidegger que “el Dasein no es real”, es decir, “el ente que somos nosotros mismos en cada caso no es real”, lo cual en términos llanos, e imprecisos, podría ser dicho así: “Yo no soy real”. Y toda comprensión del ser, de la *subsistencia*, de la *efectividad* y por tanto de la *realidad* debe ser reconducida a aquel ente cuyo modo de ser *no es real*: « (...) El Dasein no puede ser concebido desde la realidad y la sustancialidad (...)» (Heidegger 1997:233).

Llegados a este punto resulta sumamente problemática la manera en que Heidegger está entendiendo el término *realidad*, y cómo en su contra está proponiendo la ontología fundamental. Frases tan problemáticas para el sentido común como “Yo no soy real” y que son tan coherentes desde lo expuesto por el alemán, solo pueden ser indicadoras de dos posibles escenarios:

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

En el primer caso habría que desechar el término absolutamente y considerarlo desde su formulación y origen como un horizonte ontológico absurdo e insuficiente. En el segundo habría que tratar de reconducir la formulación terminológica en donde *realidad* perdió su *verdadero sentido*, para que de ese modo fuera posible una recuperación y rehabilitación de una teoría de la realidad que evite dichos absurdos.

2.5 La posible reconstrucción y replanteamiento del término *realidad*.

La furibunda crítica que Heidegger dedica al término *realidad*, debido a la primacía que tiene en las especulaciones ontológicas de la tradición, nos deja con tan solo los dos escenarios posibles que he mencionado antes.

Sin embargo, las preguntas fundamentales siguen siendo: ¿a qué refiere el término *realidad*? ¿qué es lo real? ¿qué es la realidad?

Como se vio en el apartado 2.2 Heidegger realiza una interpretación errónea sobre la ontología tomista, y es a partir de esta interpretación que realiza su crítica en *FFF*. A simple vista podría parecer que las causas de esta interpretación no tienen relevancia respecto de la crítica que el alemán señala sobre el *olvido* del ser del Dasein en que las especulaciones ontológicas de la tradición han incurrido. Sin embargo, es notorio cómo a partir de esa base significativa en que se coloca al término *realidad* se construye todo el argumento.

Esta base significativa restringe al término *realidad* a referir solamente a la constitución quiditativa de un ente en tanto que *posibilidad* separada de toda efectividad. Esta *posibilidad separada* alude al modo de potencia que, según su formulación, implica solo que la ulterior existencia o efectuación de esa *realidad* no contradice las leyes de la razón. Sin embargo tal como se vio, tanto la interpretación heideggeriana sobre la ontología tomista como la interpretación de la potencia como separada de toda efectividad son ajenas a los orígenes filosóficos terminológicos y funcionales del término *realidad* como expresión latina.

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

Es por ello que a pesar de que la constitución quiditativa (*realität*) señala para Kant las condiciones puramente racionales de posibilidad de un ente concreto, Heidegger formula en *SyT* (1997) una de sus propuestas ontológicas más apasionantes y, al tiempo, más oscuras: «Por encima de la realidad está la posibilidad» (p 61). ¿Qué quiere decir el alemán con *posibilidad* en este contexto? Esta frase solo es posible si entendemos junto con Kant a la *realität* como una posibilidad existente solo en la mente, si entendemos que la diferencia

entre esencia y acto de ser no es real sino racional. Y por tanto lo posible, desde su estatuto ontológico como *potencia activa*, tendría una relevancia y primacía por encima de la *realität*. Sin embargo, si entendemos el término *realidad* desde sus connotaciones latinas en el pensamiento tomista, podemos concluir que la frase de Heidegger no tiene sentido, ya que la posibilidad como *potencia activa* está implicada en *lo real*.

Tal como señala Mauricio Beuchot en su texto *Ensayos marginales sobre Aristóteles* (2004): «La realidad se nos muestra en movimiento, y en ella buscamos lo que hace que el movimiento se produzca. Llegamos a la percepción –o, mejor dicho, intelección- de un soporte del movimiento y de un principio motor que lo produce» (p 78).

Es por ello que podemos afirmar junto con Beuchot que el término *realidad* carece del estricto estrechamiento en que fue sometido por la modernidad, en especial por Kant y el idealismo alemán en general. El término *realidad*, tanto en su originaria formulación terminológica como en su significado funcional en el habla común, apunta más bien a “aquello que es”, con toda la homonimia y los problemas implícitos en esa asociación. Es por ello que Beuchot (2004) señala: «La metafísica tiene por objeto algo universal: la realidad en cuanto tal (ὄν ἢ ὅν) y sus atributos esenciales» (p 96).

Mientras Kant sometió al término *realität* a un significado estrictamente quiditativo en donde ni siquiera la existencia tenía lugar, la formulación latina del término parece mantenerlo en una fundamental riqueza significativa. Mientras que en el horizonte semántico del idealismo alemán, en el que se vio preso el término y que Heidegger critica despiadadamente, aparece como un absurdo, en su origen latino no existe tal restricción significativa y por tanto la crítica heideggeriana no aplica a la comprensión latina del término.

Y ya que el término *realidad* es de origen latino, podemos asumir que el estrechamiento sufrido en el idealismo alemán se debe precisamente a una mala adopción y comprensión de la multivocidad implícita en él. Es por ello que su estrechamiento puede adjudicarse a que en lo fundamental la formulación y su ulterior significación terminológica dentro del idealismo alemán, le conduce y hace jugar todo su significado “respecto de la conciencia”.

A pesar de lo duro de la crítica de Heidegger podemos afirmar que solo desde ella es posible apreciar el error de la formulación del término en el idealismo alemán, pero debemos arrancar

la comprensión del término *realidad* de su contexto idealista, para entonces apreciar sus múltiples posibilidades significativas. Cosa que el alemán no hizo y parece tampoco haberle preocupado. Ya que relegó el significado del término *realidad* a la comprensión ejercida sobre él en y desde el idealismo alemán, por tanto se puede concluir que Heidegger jamás superó, en lo que refiere al significado de *realidad*, el horizonte del idealismo alemán.

Es por ello que un intento por restaurar la comprensión del término *realidad* solo puede ser esbozado a partir de la crítica heideggeriana para incorporar en él lo alcanzado por la ontología fundamental: el modo de ser del Dasein. Así podemos señalar que, como apunta Beuchot (2004), el término *realidad* al igual que el ser, *se dice de muchas maneras*, incluido el ser del “ente que soy yo mismo en cada caso”.

Capítulo 3.- Originalidad del Nuevo Realismo

La propuesta filosófica del *Nuevo Realismo* de Ferraris considera al *constructivismo* (cuyo texto fundamental es *Las palabras y las cosas* de Foucault) como el horizonte teórico en el que se ha movido la reflexión filosófica de la posmodernidad, la cual tiene con Heidegger (y también con Nietzsche) una relación filial, tal como lo afirman Vattimo, Beuchot y el mismo Ferraris, por citar solo algunos.

Por ello fue necesario establecer en primer lugar los fenómenos fundamentales del pensamiento posmoderno. En segundo lugar se aclaró la situación en que se encuentra, tras las grandes críticas de la tradición alemana (Kant y Heidegger específicamente), el término *realidad*. De este modo podremos aproximarnos al *nuevo realismo* y ver si efectivamente es capaz de hacer frente a la crítica, hecha en la posmodernidad basada en Heidegger, a cualquier teoría que pretenda ser realista.

Por tanto la tarea principal de este capítulo es explicitar los postulados del *nuevo realismo*, en tanto teoría ontológica, para verificar en qué medida es capaz de ser una alternativa solvente para afrontar y quizá solucionar las críticas y los problemas contemporáneos sobre la realidad.

En primer lugar es necesario esclarecer la *originalidad* (¿qué hay de nuevo?) del *nuevo realismo*. Tal y como se dijo el principal rival teórico que tiene y reconoce el *nuevo realismo* es el *constructivismo*. Sin embargo, ya han habido diversas posturas realistas que han tratado de ser alternativas de esta teoría, respecto de las cuales también habrá que distinguir a este nuevo realismo y en ello buscar su novedad.

Existen también otras propuestas más contemporáneas de realismos, tales como la de Mauricio Beuchot, Markus Gabriel, Graham Harman o Quentin Meillassoux. Pero debido a que el mismo Ferraris no las confronta en sus obras más principales, ni tampoco ellos le confrontan, al menos de forma extendida, tampoco expondré sus posturas en este trabajo, ya que parece no afectar la formulación y explicitación de los rasgos distintivos del *realismo positivo* y sus tesis principales.

3.1.1.-Realismo ingenuo

El *realismo ingenuo* es una postura que, según Ferraris (2013:103 nota 5), es defendida por algunos, entre ellos Moore y Paolo Bozzi, cuya idea central consta de dos aspectos fundamentales: 1) que el mundo existe y que es la totalidad de los objetos físicos o materiales, cuya existencia no depende de los esquemas conceptuales ni de los mecanismos perceptivos de la conciencia. 2) que nuestro conocimiento del mundo puede ser verdadero (entiéndase aquí verdadero como “perfectamente adecuado”) y completo, a condición de utilizar un método correcto y un lenguaje privilegiado.

Putnam (1988) en su texto *Razón, verdad e historia* nombra esta postura como *realismo metafísico*. Noción que Vattimo (2013) retoma para criticar lo que él denomina *la tentación del realismo* en la filosofía contemporánea.

Este tipo de pensamiento realista también ha sido denominado como *dogmatismo*, debido a que confía en la capacidad inmediata de la razón para conocer su objeto. Sin embargo más allá de ser una postura epistemológica parece ser, más bien, una manera de evitar del todo el problema del conocimiento, ya que si se cuestionara la naturaleza del conocimiento es difícil no percatarse de que se trata de una relación entre dos cosas absolutamente diversas entre sí: las representaciones y los objetos a los que hacen referencia.

El reclamo que la hermenéutica posmoderna le hace a esta postura realista es que ignora el fenómeno de la interpretación como condición inherente de cualquier acción humana, prefiriendo, más bien, considerar al conocimiento como un “reflejo objetivo de las cosas de *ahí afuera*”, ignorando por completo que el conocimiento no puede nunca desembarazarse de la impronta de quien conoce (cfr. Vattimo 2013:94).

El positivismo se hace acreedor de estas críticas hechas al *realismo ingenuo*, porque al igual que él, considera que existe un punto en el que, aplicando de manera correcta el *método científico*, se pueda obtener una descripción adecuada y completa de su objeto de estudio. Por ello para el positivismo moderno el *método correcto* sería el científico y el *lenguaje privilegiado* para lograr la pureza (la impureza sería la subjetividad y lo que de ella emane) del conocimiento, las matemáticas.

Putnam (1988) se aleja de esta postura del *realismo ingenuo*, considerando que su argumento tiene una perspectiva externista, que convierte a la verdad en una «especie de relación de correspondencia entre palabras o signos mentales y cosas o conjuntos de cosas externas» (59), mientras que él propone un “realismo interno” de perspectiva internista, para el cual la verdad no es una correspondencia sino más bien “una especie de aceptabilidad racional”. Esta postura de Putnam resulta pendular, ya que parece *aceptar* o resignarse a que entre el conocimiento y aquello a lo que hace referencia existe una distancia absoluta e infranqueable, más parecido a un escepticismo que a un realismo. A pesar de ello Putnam ha declarado combatir estas pretensiones del *realismo ingenuo*, buscando algo así como un *realismo de sentido común*, según el cual existen «muchas descripciones correctas de la realidad».⁹

Vattimo (2013) considera que los aspectos más importantes que son dejados de lado por el *realismo ingenuo* son: 1) que el conocimiento es eminentemente una interpretación, en donde se ve implicado de manera inexpugnable aquel que conoce, involucrando así los prejuicios, intereses y motivaciones que posee (p 94). Y 2) que toda interpretación tiene un carácter histórico, por lo que el objeto que interpreta no es “solo” la realidad sino también la visión del mundo de otras interpretaciones que le acompañan como una herencia, mediando siempre en todo acto cognoscitivo (p 104).

Por su parte Ferraris (2013) se distancia totalmente de esta concepción, postulando que lo que él entiende por realismo no implica nunca admitir la tesis del positivismo, según la cual la verdad es un reflejo objetivo de la realidad. Antes por el contrario se declara abiertamente «contra el positivismo que exalta la ciencia y contra el posmodernismo que la reduce a una lucha de intereses» (p 96). Sin embargo, considera que aunque sean pocos, existen campos en los que la ciencia constituye una instancia última de apelación, tales como «la materia, la fisiología humana, y de forma muy prometedora, aunque inicial, en el caso del estudio de la mente» (p 97).

A pesar de esta postura aparentemente negativa sobre el realismo, que podría parecerse a la postura de Putnam hasta este punto, Ferraris (2013) considera absurda la opinión según la cual la única afirmación que puede hacer el realismo es “la realidad existe”. Sobre este punto

⁹ Dicho en una entrevista hecha por Mario de Caro y publicada en *La República* el 24 de septiembre de 2011. Citado por Vattimo (2013:101)

la opinión del italiano se vuelve contra *la posmodernidad* la cual, según él, afirma que *el ser* y *el saber* se equivalen, argumento que él denomina “La falacia del ser-saber” (p 69). Esta equivalencia entre ser y saber es sostenida también por el *realismo ingenuo* aunque de modo inverso a como la sostiene *la posmodernidad*. Mientras que el *realismo ingenuo* sostiene que el saber se adecua de forma completa con el ser constituyéndose por él, *la posmodernidad* afirma que el ser es constituido por el saber. De tal manera que Ferraris al rechazar la tesis de *la posmodernidad* sobre el ser-saber, también, aunque no explícitamente, rechaza la del *realismo ingenuo*.

La originalidad del italiano respecto de la postura del *realismo ingenuo* consiste en afirmar que la realidad es una especie de oposición, de límite (Cfr. Ferraris 2013:103). Esta *resistencia* respecto de las falsificaciones o teorizaciones que, respecto de la realidad, puedan hacerse desde el pensamiento, es un carácter ontológico fundamental que Ferraris denomina *inenmendabilidad*.

La *inenmendabilidad* nos muestra que existe algo distinto de nosotros mismos y de nuestros esquemas conceptuales. Y es precisamente este fenómeno de resistencia y de contraste en el que aparece la concepción que tiene el italiano sobre la realidad, que es básicamente un “fondo” independiente de nuestros esquemas conceptuales, que al tener sus propias leyes las hace valer resistiéndose a cualquier falsificación o negación. Modesto y minimalista, son los adjetivos que Ferraris le asigna a su realismo (Ibíd.).

Sin embargo este “no” de la realidad, no se agota en sí mismo ya que «en toda negación hay la apertura de una serie de posibilidades» y «toda negación es una revelación» (Ferraris 2013:161). Es por ello que este realismo no es apofático sino que se trata de un *realismo positivo*¹⁰ (cuya positividad nada tiene que ver con el positivismo científico), en la medida en que las determinaciones negativas de la realidad nos proveen de un horizonte performativo y especulativo muy concreto.

¹⁰ Tal y como se titula la Apostilla a la edición española de Biblioteca Nueva del *Manifiesto del Nuevo Realismo*.

3.1.2.-Realismo fuerte

El *realismo fuerte* es presentado por Ferraris en *¿Dónde estás? la ontología del teléfono móvil* (2008) como una propuesta de Adolf Reinach, quien fuera teórico del derecho pero con formación y metodología fenomenológica, a tal punto que Dallas Willard (Reinach 1969: 194) lo considera el primer colaborador real de Husserl en el desarrollo del movimiento fenomenológico.

La postura de Reinach, tal y como nos lo expone Ferraris (2008), asume que los datos de los sentidos no son nunca producto del contacto con una realidad azarosa y caótica, sino más bien con una realidad con un orden o legalidad propia y desconocida por nosotros (p 216). En consecuencia la principal tarea de la ontología es el descubrimiento y la formalización de este orden *a priori* y necesario. Sin embargo, los objetos de los que se compone la realidad no son solo de orden físico, sino que existen también objetos de orden superior, a saber: *los objetos sociales*. Los cuales gozan del mismo carácter de legalidad autónoma que los objetos físicos. El mundo social, al igual que el físico, tiene sus leyes y las hace respetar (Ibíd.).

Por lo que para Reinach, al hacer una promesa no solo estoy hablando, sino que estoy dando existencia a un objeto social, con una legalidad propia y que es capaz, dependiendo de ciertos elementos, de hacerla valer en mayor o menor medida. Por lo que los objetos sociales se convierten en algo «sólido como los árboles y las casas» (Ibíd. p 199).

Las promesas son para Reinach (1989): «objetos temporales de una especie propia, extrafísica y extrapsíquica» (p 150). Esta afirmación es de suma importancia porque expande la noción de objetividad, arrancando la realidad social del ámbito subjetivo. Esto es lo que el propio Reinach define como “estado de cosas”. Este *estado de cosas* se trata del correlato objetivo de un juicio, una pregunta, un deseo o una promesa (Cfr. Crespo 2014:67). Es decir, se trata de una relación entre la conciencia y la objetividad física o ideal (como los entes matemáticos), que “hace” a una proposición verdadera, pero la naturaleza de esta relación no es reductible ni a la conciencia ni a los entes físicos o ideales, se trata por tanto de una objetividad distinta, un *estado de cosas*.

El ejemplo usado por Reinach (1997) reza: «El ser rojo de una rosa en tanto que tal no puede estar en el jardín exactamente del mismo modo como, por ejemplo, las fórmulas matemáticas

en cuanto tales no pueden ser fragantes» (p 113). Por lo que en el juicio “la roza es roja”, el estado de cosas sería el “*ser rojo*” de la rosa, puesto que es el correlato objetivo que “hace” verdadero al juicio. Pero este “*ser rojo*” de la rosa no es reductible a la rosa en sí misma, ni a la conciencia, ni a ningún otro objeto. Se trata, de un *estado de cosas*, de una objetividad distinta.

De modo que los puntos más relevantes del realismo de Reinach, según el propio Ferraris (2008), son tres:

1. Lo real no es reductible a la objetividad de los entes físicos, sino que implica objetividades de orden superior.
2. Las objetividades de orden superior constituyen un *a priori* material, es decir, son necesarios del mismo modo en que, según la tradición, lo es la lógica.
3. En estos objetos de orden superior están los *valores*, en tanto que correlatos objetivos de una acción y de un comportamiento, aun prescindiendo de la conciencia que haya sobre ellos o de las disposiciones de la subjetividad (Cfr. p 217-218).

Puede decirse que el punto más fuerte, que se deduce de estas tres afirmaciones, es la ampliación de la “objetividad” dándole a estos *estados de cosas* independencia respecto de las estructuras del pensamiento humano. De modo que el *ser* de una promesa, un contrato o un país posee una legalidad propia y por tanto independencia de la subjetividad y la conciencia. Y estos *estados de cosas* tendrían un carácter necesario y *a priori*, mientras que las estructuras del pensamiento humano no.

Sin embargo Ferraris (2008), le presenta dos objeciones: 1) la concepción de una “doctrina *a priori* del derecho civil” ignora su carácter de fenómeno histórico. A pesar de que lo buscado por Reinach era una máxima: “no pensar que las leyes sean un mero fruto de la subjetividad”. 2) Reinach sostiene que los objetos jurídicos poseen su “ser independiente” a pesar de que admite que tienen un comienzo y un final en el tiempo (Cfr. p 225).

Sin embargo la diferencia más importante, entre lo planteado por Reinach y lo planteado por Ferraris, es el correlato objetivo que le concede a los entes jurídicos o sociales un estado ontológico. En el caso de Reinach, los *estados de cosas*, son relaciones proposicionales que *sui iuris* poseen un estatuto de necesidad y un carácter *a priori*. Mientras que para Ferraris el

garante ontológico de un ente jurídico o social es la *inscripción* (se tratará esta tesis con mayor detenimiento más adelante), que a grandes rasgos se trata del registro en el que queda constancia de un compromiso, de una declaración y demás actos sociales.

Esta discusión que sostiene Ferraris con Reinach implica, al menos de primera mano, solo la definición y explicación de los entes sociales, los cuales son solo una de las tres grandes regiones de objetos implicados en el proyecto realista del italiano. Las otras dos: los entes naturales y los ideales, aunque están dentro del proyecto del *nuevo realismo* no reciben tanta atención como los primeros. Por lo que esta discusión con el jurista alemán resulta de mucho interés para la aclaración y explicación de las principales tesis del filósofo de Turín.

3.1.3.-Realismo débil

El mérito de la formulación de este realismo Ferraris lo atribuye enteramente a Jhon Rogers Searle. Quien tuvo la valentía de hacerlo en el seno de la filosofía analítica. Para Searle, al igual que Reinach, la realidad cuenta con una esfera inexplorada por la ontología, tal es el mundo de las leyes, instituciones, derechos y obligaciones cuya existencia es independiente de nuestra subjetividad. A diferencia de Reinach, quien planteó su realismo en contra del positivismo jurídico, Searle plantea su postura realista en abierta oposición a los filósofos posmodernos antirrealistas.

Searle considera su postura realista como externista, en la medida que asume la existencia independiente de una realidad *fuera* de la conciencia. Pero una de las particularidades de este realismo, que le gana el atributo de débil que Ferraris le atribuye, es que asume que afirmar la existencia independiente del mundo externo no es equivalente a apostar por una teoría de la verdad.

El filósofo denveriano va aún más allá afirmando que su realismo «no es una teoría de la verdad, no es una teoría del conocimiento y no es una teoría del lenguaje» (Searle 1997:164). De primera mano parece que esta afirmación deja vacío al realismo, porque si no habla de la verdad, el conocimiento o el lenguaje sobre la realidad entonces ¿para qué sirve el realismo? Este rechazo a los problemas epistemológicos, en la discusión sobre la realidad, solo busca establecer un primer punto de apoyo: *las representaciones o interpretaciones humanas no*

son constitutivas de la realidad. Por lo que el *realismo débil* «...no dice cómo son las cosas, sino sólo que tienen una manera de ser» (Ibíd. p 165).

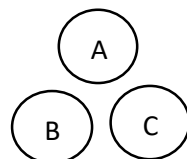
Esta afirmación tiene, al menos, tres consecuencias fundamentales: 1) entre los sistemas representacionales, o intepretaciones, y la realidad no existe ningún tipo de codependencia necesaria. 2) las experiencias no pueden ser autoconstitutivas, sino que deben remitir a una instancia no empírica independiente de las estructuras epistémicas del sujeto. 3) no hay identidad absoluta posible entre la verdad y la realidad.

3.1.3.1 Sobre 1)

Existe una tendencia en la filosofía a pensar que afirmar la realidad implica sostener la existencia de una verdad (sistema representacional) consecuente con ella, por lo que al encontrar diversos ejemplos en donde dos o más sistemas representacionales son capaces de explicar un mismo fenómeno de manera satisfactoria, se revela que la elección entre un sistema u otro es más bien arbitraria y convencional. En tal caso si la elección entre distintas “verdades” es arbitraria, el mundo no sería autoconstitutivo e independiente, sino que sería, más bien, “hecho por nosotros”. Tal es la razón por la que Goodman rechaza al realismo (Cfr. Ibid. p 172).

La existencia de diversos sistemas representacionales capaces de explicar de distinta manera el mismo fenómeno, no prueba la convencionalidad o arbitrariedad de la realidad descrita, sino más bien la independencia entre dichos sistemas y dichos fenómenos. Por lo que la existencia de arbitrariedad en la elección de la “descripción verdadera” de un fenómeno no puede ser un argumento efectivo contra el realismo externo.

El ejemplo que ofrece Searle, retomado de Putnam (1994:62), dice: considérese un mundo con tres individuos, tres átomos lógicos:



Ahora bien, cómo podemos responder a la pregunta: ¿cuántos objetos hay en este minimundo? La respuesta de Carnap, y la del sentido común, es tres. Pero tal como señala

Putnam (Ibíd): «Supóngase, por ejemplo, que yo, como algunos lógicos polacos, creo que para dos particulares cualesquiera hay un objeto que es su suma. (Ésta es la asunción básica de la “mereología”, el cálculo de partes y todos inventado por Lezniewski.)». En este caso habría siete objetos, contados tal que así: A, B, C, A+B, A+C, B+C Y A+B+C. Ahora bien, existen otros lógicos polacos para los cuales habría también un “objeto nulo”, si aceptamos esto entonces tendríamos ocho objetos en total.

Entonces, ¿cuál sería la respuesta correcta?, ¿hay tres, siete u ocho objetos? Searle (1997) responde: «No hay ninguna respuesta absoluta a estas cuestiones. Las únicas respuestas que podemos dar son relativas a la elección arbitraria de esquemas conceptuales» (p 171).

Este fenómeno de que puedan existir esquemas conceptuales alternativos que describan válidamente la misma realidad, Searle, entre otros, lo denomina “relatividad conceptual”. Ahora bien, la relatividad conceptual, no demuestra de ninguna manera ni la inexistencia ni la inaccesibilidad de lo real. Solo pone de manifiesto la independencia entre el concepto y la realidad. Por lo que para Searle (1997): «El realismo externo permite un número infinito de descripciones verdaderas de la misma realidad en relación con diferentes esquemas conceptuales» (p 174).

3.1.3.2 Sobre 2)

En este punto la idea que trata de combatir Searle, es aquella que considera que “la experiencia es constitutiva de la realidad”. Idea que se deduce de pensar que todo conocimiento directo posible deriva solo de la experiencia sensible. De manera que pensar en una realidad más allá de nuestra experiencia implica pensar en algo imposible de conocer y que se escapa a toda posible investigación (Cfr. Searle 1997:177).

Las dos partes centrales de esta idea son: 1) el único objeto de nuestro conocimiento es nuestra propia experiencia y 2) la única realidad a la que tenemos acceso es la de nuestra experiencia sensorial. De aquí se concluye que una hipotética realidad más allá de nuestra experiencia es un absurdo ininteligible. Por tanto toda realidad está constituida por nuestra experiencia, que es a su vez autorreferencial y autoconstituida.

En este punto Searle (1997) ofrece una réplica, ficticia pero ejemplar, al argumento realista:

«...usted presupone tácitamente que está percibiendo objetos mundanos reales independientes de la mente, pero esto es precisamente lo que usted no tiene derecho a suponer. La esencia del argumento es que usted podría tener exactamente esas mismas experiencias y no haber ningún escritorio frente a usted. En tal caso, es irrelevante que creamos que las experiencias suministran la “evidencia” para su “conclusión” de que hay un escritorio frente a usted. Lo que importa es que la única base de que usted dispone para confiar en que haya un escritorio frente a usted es la presencia de esos datos de los sentidos, y si se supone que el escritorio es algo que está por encima o que va más allá de los datos de los sentidos, éstos no bastarían para justificar su confianza, porque usted podría tener exactamente las mismas experiencias y andar totalmente errado. El postulado de una realidad externa no es sino el postulado de algo incognoscible y en última instancia ininteligible» (p 179).

Y la respuesta de Searle es notable, ya que remite a uno de los más grandes problemas de la historia de la epistemología: “el error radical”. Es esta idea con la que se construye la *alegoría de la caverna* de Platón, la idea del *genio maligno* de Descartes, la posibilidad de que seamos cerebros en cubetas, o la película *Matrix*, que como en nuevas versiones del mismo argumento se plantea el que vivamos en una simulación de computadora de una civilización avanzada, etc. Porque aunque cualquiera de estos horrores fuera verdad «yo andaría errado respecto de los rasgos del mundo real» (Ibíd. p 180).

Esto prueba que, incluso ante el error radical, la experiencia no puede ser autorrefencial y autoconstitutiva, sino que remite a una instancia ajena e independiente a ella, lo cual se denomina *realidad exterior*. De modo que la base epistémica de cualquier experiencia y por tanto de cualquier ulterior interpretación o sistema representacional que describa dicha experiencia no serían sólo los datos de la sensibilidad, sino que harían referencia siempre a una realidad externa independiente de nuestros esquemas conceptuales.

3.1.3.3 Sobre 3)

Esta idea es muy cercana a 1), pero tiene un sesgo muy distinto. Ya que tiene como objetivo demostrar la falsedad de la idea, según la cual, la imposibilidad de la realidad externa se da no por la relatividad conceptual como en 1), sino por nuestra incapacidad de salir de nuestros estados mentales y sistemas conceptuales para ponderar la mayor o menor adecuación entre la verdad y la realidad a la que hace referencia (Cfr. Ibíd. p 181).

Y es que una de las premisas más antiguas e importantes del realismo ingenuo o metafísico es la de asumir que entre *verdad* y *realidad* debe haber una relación de identidad. Es decir, que la *verdad* debe ser un reflejo exacto de la *realidad*. La naturaleza de la *realidad* debería ser de tal manera que propiciara al intelecto lo necesario para la formulación de los enunciados verdaderos. Es debido a esta idea, asociada vulgarmente a todo realismo (supuestamente desesperado por la constatación de la incapacidad inexorable de los sistemas representacionales de abarcar la realidad), que se concluye que las nociones *verdad* y *realidad* son absurdos y pretensiosos imposibles (Cfr. *Ibíd.* p 183). Es la presencia inexpugnable del “error” en todo sistema representacional lo que lleva a promover el antirrealismo.

Sin embargo, esta renuncia a los conceptos de *verdad* y *realidad* por la imposible constatación de identidad y la presencia del error, lo que demuestran es que esa relación pretendida por el realismo metafísico es equivocada, por lo que habría que replantearla y no descartarla por completo. Searle (*ibíd.*), no ofrece una idea clara sobre cómo habría que entender la relación entre *verdad* y *realidad*, solo nos dice: «Sólo podemos representar la realidad desde un punto de vista, pero la realidad ontológicamente objetiva no tiene punto de vista» (p 184).

La realidad como externa e independiente de nuestros esquemas conceptuales, ayuda a Searle a conseguir un fundamento sobre el cual hacer descansar la objetividad ontológica de la realidad social. Ya que sin la realidad externa, el único fundamento posible de la realidad social sería, tal como afirman los antirrealistas: la subjetividad, la arbitrariedad y la convención. Searle (*Ibíd.*) lo dice así: «La objetividad ontológica de la realidad socialmente construida requiere una realidad ontológicamente objetiva a partir de la cual pueda construirse» (p 197).

Hasta este punto considero que las propuestas realistas de Ferraris y Searle son totalmente paralelas y armónicas, pero en adelante empiezan las diferencias.

3.1.3.4 Diferencias entre el realismo débil y el positivo

Searle (1997), inicia su libro esbozando el problema general sobre la realidad social, dice: «...hay cosas que existen sólo porque creemos que existen. Estoy pensando en cosas como el dinero, la propiedad, los gobiernos y los matrimonios» (p 21). Estos hechos son denominados en un primer momento como “institucionales” porque requieren las instituciones humanas para existir, y se dicen “hechos” porque no dependen de preferencias, valoraciones o de actitudes morales subjetivas, son, más bien, un tipo de objetividad.

Por lo que respecto de la realidad social, las dos preguntas que de algún modo vertebran las preocupaciones del denveriano son: « ¿Cómo puede haber una realidad objetiva que existe, en parte, por acuerdo humano? ¿Y cuál es el papel del lenguaje en la constitución de esos hechos?» (Searle 1997:22).

Para dar respuesta a esta pregunta hace falta primero aclarar los conceptos “objetivo” y “subjetivo” que tienen, según explica Searle (Cfr. Ibíd. p 27), dos sentidos principales: 1) *epistémico* 2) *ontológico*.

El primer sentido es el que le corresponde propiamente a las proposiciones que se consideran “objetivas” o “subjetivas” dependiendo de su instancia de constatación de verdad o falsedad. Por ejemplo una opinión como “Cervantes es mejor que Shakespeare” es de carácter *subjetivo* porque no se trata de una afirmación de hecho, sino que depende de actitudes, sentimientos y puntos de vista. Mientras que decir “El Quijote fue escrito en español” es una cuestión de hecho, por lo que diríamos que es una proposición *objetiva*.

Siguiendo al filósofo estadounidense, en sentido *ontológico*, “objetivo” y “subjetivo” se dicen respecto de entes y sus distintos tipos, es decir refieren a distintos modos de existencia. Como un sentimiento, cuya existencia es *subjetiva* porque requiere de la presencia y sensibilidad de un determinado sujeto. Mientras que la existencia de la luna es ontológicamente *objetiva* porque su existencia es independiente de cualquier sujeto, de su sistema sensorial o conceptual.

Searle pone el ejemplo de un destornillador (Ibíd. p 29). La *existencia material* del destornillador no depende de los sujetos que interactúan con él, pero la existencia de la *función* con que se utiliza sí. Por lo que los sujetos no le añaden rasgos *ontológicamente*

objetivos, pero sí *epistémicamente* objetivos. De modo que el “ser destornillador” de esta cosa, es un rasgo *epistémicamente* objetivo pero *ontológicamente* subjetivo, ya que existe solo en relación a ciertos sujetos que interactúan con él.

Por lo que la objetividad de que gozaría la realidad social es *epistémica*, mientras que ontológicamente, debido a que su existencia está condicionada a los seres humanos y sus instituciones, es subjetiva.

Ahora bien ¿Cuál es la naturaleza de la realidad social? ¿Qué tipos de entes la conforman? ¿Qué tipo de existencia poseen?

Para Ferraris (2013) la realidad social está conformada por *actos sociales registrados* (Cfr. P 113) dando lugar a su propuesta de “textualismo débil” (cuyos detalles se abordarán más adelante). Searle, por su parte, introduce tres elementos que constituyen la posibilidad misma de construcción y existencia de los objetos de que se compone la realidad social.

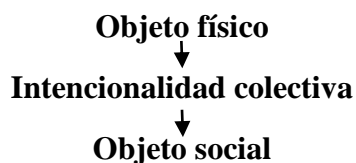
El primer elemento es la *asignación de función* (Cfr. Searle 1997:33-40). Un rasgo de la intencionalidad que consiste en imponer una determinada función a objetos (o fenómenos) *naturales*, como el clima o la muerte, o *artificiales*, como las herramientas o las fiestas. Existen dos especies de funciones principales: las no agentivas (equivalente al *finis operis* medieval) y las agentivas (equivalente al *finis operantis* medieval). A pesar de que las no agentivas se dan de manera natural (por ejemplo: “la función del corazón es bombear sangre”), Searle considera que lo que se da en la naturaleza, intrínsecamente considerada, son solo relaciones causales y son los seres humanos quienes, a través de ciertos sistemas conceptuales, asignan tal o cual función a los hechos brutos, de tal modo que ambas especies de funciones son asignadas, siendo rasgos de la intencionalidad epistémicamente objetivos y ontológicamente subjetivos.

El segundo elemento es la *intencionalidad colectiva* (Cfr. *Ibíd.* p 42-45). La cual no existe *sui iuri*, como si se tratara de una supermente flotante, existe solo virtualmente en la mente de los individuos cuya intencionalidad *deriva* de la colectiva en la medida en que posean el sentido del *hacer* (desear, creer, etc.) *algo juntos*. De manera que las acciones que entrañan la fórmula “nosotros intentamos (deseamos, creemos, etc.)”, son los que se denominan

propriadamente como “hechos sociales”, los cuales tienen, a su vez, una subclase denominada “hechos institucionales” por estar relacionados con las instituciones humanas.

El tercer elemento son las *reglas constitutivas* (Cfr. Ibíd. p 45-47). Sobre éstas el autor aclara que deben distinguirse de las reglas regulativas. Las primeras dan lugar al horizonte en el que un determinado tipo de entes o acciones pueden existir como tales, siendo un ejemplo claro los juegos, que solo se dan en un plexo performativo concreto constituido por reglas. Las segundas regulan una actividad que existe *a priori* de las mismas, siendo un buen ejemplo las reglas de tránsito, ya que aún sin ellas o sin conocerlas se puede conducir un auto. Por lo que las instituciones humanas son las *reglas constitutivas* de la realidad social, siendo, según el denveriano, «el lenguaje (...) el conjunto entero de estas instituciones» (Ibíd.).

En resumen, cuando la intencionalidad colectiva, dentro del horizonte de las instituciones sociales, asigna una función a un objeto o fenómeno físico da lugar a un objeto o fenómeno social, epistémicamente objetivo pero ontológicamente subjetivo. En palabras del propio Searle (1997): «El gesto decisivo en la creación de la realidad social es la imposición intencional colectiva de funciones sobre entidades que no pueden desarrollar esas funciones sin esa imposición» (p 50). Por lo que, tal y como señala Ferraris (2008:249), la estructura de la ontología social de Searle es tal que así:



Para el italiano este esquema tiene diversos problemas. En primer lugar señala que la inclusión de la intencionalidad colectiva le resulta confusa, innecesaria y problemática, puesto que no es claro cómo se pueda transitar desde el objeto de orden superior (*objeto social*) al objeto de orden inferior (*objeto físico*) (Cfr. Ferraris 2008:263).

El problema central que tiene el italiano respecto de la teoría de Searle es que la objetividad de la realidad social reside en la intencionalidad colectiva, cuya naturaleza no es para nada evidente, ni siquiera para el estadounidense que la describe como un enunciado lógico solamente, pero la hace el elemento crucial de su propuesta:

«El arco central del puente que va de la física a la sociedad es la intencionalidad colectiva, y sobre ese puente el gesto decisivo en la creación de la realidad social es la imposición intencional colectiva de funciones sobre entidades que no pueden desarrollar esas funciones sin esa imposición» (Searle 1997:50).

Este esquema presenta otro problema importante porque establece una continuidad entre lo físico y lo social, cosa que no puede hacerse con determinados entes sociales como las deudas ¿a qué ente físico corresponde una deuda? No es posible sostener esta continuidad porque hay entes que no lo permiten, como el Estado también, que tal como se pregunta Heidegger (1999): «El Estado *es*. ¿Pero dónde se encuentra el ser? Y, en general ¿se encuentra en algún lugar?» (p 40).

En cambio para Ferraris lo que le concede objetividad a la realidad social es el *registro*, también denominado *inscripción*. No hace falta para el italiano la introducción de un tercer elemento como la intencionalidad colectiva (y todo el esquema que lo acompaña) para explicar la objetividad del mundo social, sino que el registro (ya sea en la memoria, en un papel o demás medios) como correlato físico es suficiente (Cfr. Ferraris 2013:115).

Esta continuidad searleana, entre lo físico y lo social, tiene también como objetivo buscar una unidad epistemológica en la dicotómica división entre las ciencias naturales y las del espíritu, debido a que no habría ningún hiato entre los distintos tipos de objetos, sino solo un puente, la intencionalidad colectiva, por lo que podría buscarse una unidad metodológica. Mientras que para Ferraris habría divisiones claras entre los distintos campos de conocimiento en que los métodos de una ciencia u otra son instancias últimas de apelación (Cfr. Ferraris 2013:97).

Existe también otra diferencia importante entre la propuesta del estadounidense y la del italiano. Cuando el primero habla de la relación entre verdad y realidad externa, dice: «El realismo externo permite un número infinito de descripciones verdaderas de la misma realidad en relación con diferentes esquemas conceptuales» (Searle 1997:174). Lo cual puede implicar que entre dos sistemas representacionales la elección de uno en lugar del otro depende solo de la convención y la arbitrariedad. Ferraris piensa distinto, ya que con lo anterior dicho la moral no sería una instancia objetiva posible de discriminación entre sistemas representacionales ideológicos, religiosos o de valor. Para el italiano el argumento

decisivo para abogar por el realismo, como criterio de objetividad en lo social, sería moral y no teórico (Cfr. Ferraris 2013:101-102).

3.2.-Tesis fundamentales del Nuevo Realismo

En el siglo XX puede apreciarse el esplendor, convivencia y disputa de dos grandes intuiciones, por un lado la modernidad caracterizada por un realismo metafísico que considera que “lo real” está al alcance del método. Por el otro, la posmodernidad caracterizada por un antirrealismo que considera que “lo real” es resultado de una construcción social.

La preocupación central de Ferraris es proponer un realismo capaz de resolver los conflictos entre estos distintos esquemas de pensamiento. Pero no tratando de unificar ambas intuiciones en un solo método, sino, tratando de discriminar los límites en los que cada sistema pueda ser aplicado legítimamente (Cfr. Ferraris 2013:70).

El origen problemático y dicotómico que dio lugar a la división entre estas intuiciones, Ferraris (2008:230-235) lo explica del siguiente modo: en primer lugar Willhelm Dilthey, propone una división entre las *ciencias de la naturaleza* y las *ciencias del espíritu*. Esta división buscaba distinguir el método adecuado para cada tipo de objeto. En el caso de las ciencias del espíritu se trata del “espíritu objetivo” que sedimenta en las instituciones. Ante este objeto las ciencias del espíritu tienen como tarea la *comprensión* del acto psicológico del que brotaron las decisiones que dieron lugar a los hechos sociales y sus instituciones, este movimiento de comprensión se lleva a cabo a partir de la *hermenéutica* como método. En esta distinción metodológica se lleva a cabo no solo el reconocimiento de un acceso distinto del de las ciencias naturales, sino que se pone también de manifiesto el fenómeno histórico presente en la objetivación del espíritu, es decir si para Kant la pregunta deja de ser: ¿cómo son las cosas en sí mismas? Para ser, más bien: ¿Cuáles son las condiciones para que un determinado objeto se presente como tal ante mí? En Dilthey se produce un movimiento más: el reconocimiento de que las condiciones en que una cosa es conocida por nosotros no son eternas y necesarias, sino que responden a su vez a un origen histórico y reflejan la intencionalidad del espíritu objetivado en el pasado, por lo que también ocultan intereses contingentes.

Es por lo anterior que las *ciencias del espíritu* en Dilthey tienen objetos más bien ambiguos y reducidos a una especie de psicología del pasado, relegando esa “objetividad” a un ámbito subjetivo, ya que, según lo dicho, la *comprensión* consiste en la aproximación de un sujeto (el hermeneuta) a otro sujeto que ha sido, si bien objetivado en hechos o instituciones, pero al fin un sujeto. Mientras que las ciencias de la naturaleza sí poseen un objeto concreto, medible y explicable en términos causales y en lenguaje matemático.

Después de esta división realizada por Dilthey, es Heidegger quien da el siguiente paso y, debido a que se considera heredero del pensamiento diltheyano, radicaliza su posición llegando a afirmar que todo conocimiento y comprensión posible derivan de una estructura trascendental e inexpugnable del propio ente que conoce y comprende. Esta estructura existencial trasciende a todo ser y a toda pregunta por él, así como a toda posible comprensión, y a pesar de su importancia radical ha sido pasada por alto en el desarrollo de las *ciencias naturales* y de las *ciencias del espíritu*. Es por ello que el filósofo de la Selva Negra llega a afirmar que toda ciencia posible tiene su origen en la estructura existencial del Dasein y en su historicidad propia (Cfr. Heidegger 1997:407).

A partir de esta reducción de todo saber científico a su origen en la estructura existencial del Dasein, Gadamer lo reduce a su vez al lenguaje y Foucault lo reduce a la manifestación de la voluntad de poder. Incluso en el estudio de las ciencias de la naturaleza se manifestarían inexpugnablemente los intereses de poder y la intención de dominación. Con esto, todo posible conocimiento tendría un origen irremediamente subjetivo y pretendidamente relativo a intereses particulares y manifestaciones de poder. De modo que la conclusión que la intuición posmoderna deduce es que *todo está construido socialmente*, toda objetividad se reduce a una subjetividad llena de intereses particulares que tienen que ser *deconstruidos*, interpretados y combatidos para poder aspirar, no ya al conocimiento, sino a la emancipación del poder opresor e injusto.

Ya con todos estos elementos puestos de manifiesto se da lugar a la conclusión más radical de este tren de pensamiento: “no existe objetividad alguna” y en consecuencia “no existe realidad alguna” por lo que la verdad, no solo desaparece sino que, se convierte en algo malo, en la manifestación de una pretensión dominadora.

Para evitar estas conclusiones llevadas a cabo en la posmodernidad y lograr una unidad más fructífera entre la intuición realista y la intuición construccionista, Ferraris (2013) se propone lograr: 1) una ontología natural como teoría de la inenmendabilidad, y 2) una ontología social como teoría de la documentalidad. Esto con el fin de lograr un “tratado de paz perpetua” entre *realismo* y *construccionismo*.

3.2.1.- Una ontología natural como teoría de la inenmendabilidad

Ferraris (2013) define *inenmendabilidad* como «el hecho de que lo que está frente a nosotros no puede ser corregido o transformado a través del mero recurso a esquemas conceptuales» (p 85), lo cual implica la existencia de una instancia distinta e independiente de nuestra mente, que el italiano define como “mundo externo”. El fenómeno propio de *la inenmendabilidad* es *la resistencia*. Que, tal como se dijo en el capítulo anterior, incluso Heidegger la expone como uno de los sentidos en que ha sido comprendida la *realidad*.

La *resistencia* como cualidad ontológica es tratada por Aristóteles en *Metafísica* V, 12, y en X, 1. En general, la *resistencia* la define como una potencia que, de acuerdo a ciertos *hábitos* o *poder*, propios del resistente, le capacitan para invalidar la *potencia activa* de un agente externo y la *potencia pasiva* propia. Es por ello que, tal como señala Pacheco (2011), la descripción formal de la potencia de resistencia es *poder no ser movido*, mientras que la de la potencia activa es *poder mover* y la de la potencia pasiva es *poder ser movido*. Y aunque a primera vista podría parecer que la *potencia de resistencia* es una especie de la *potencia pasiva*, ya que ambas se definen por un verbo pasivo: “... *ser movido*” esto es solo aparente, ya que la potencia de resistencia es más bien la contradicción de ese verbo, por lo que se da por derecho y capacidad propia del resistente. Más bien se trata de una especie de la *potencia activa*, que ya no se caracteriza por *mover* sino por anular esa capacidad en un agente externo. De este modo la *potencia de resistencia* implica la acción de un agente externo, cuya *potencia activa* es inferior en grado a la de *resistencia* del paciente, es por ello que Aristóteles también la define como «...lo que no es fácilmente mutable para peor» (*Met.* X, 1, 1046 a13).

Ferraris (2013:85-89) explica que, para el construccionismo, las estructuras conceptuales de la subjetividad son constitutivas de aquello que consideramos como realidad, de modo que esta *potencia activa* de la subjetividad queda en entredicho ante el fenómeno de *resistencia*. Por lo que la *inenmendabilidad* revelaría una instancia independiente y distinta de la mente

y sus estructuras que, por su derecho y estructura propia, anula y condiciona a la subjetividad. Por lo que «el agua moja y el fuego quema... independientemente de lenguajes, esquemas y categorías» (Ibíd. p 66).

Con este fenómeno de resistencia a la base se logra una noción de la realidad como “fondo” o “fundamento”, es decir que posee la *potencia de resistencia*; que logra la permanencia de ciertas propiedades ante alteraciones externas. Esta idea está también a la base de la noción de “sustancia” para los griegos. El italiano considera que esta *potencia de resistencia* o *inenmendabilidad*, es un criterio suficiente de *objetividad*. Es decir, la noción de *objetividad* pasaría a corresponder a todo aquello que sea capaz de conservar ciertas propiedades o estructuras ante los intentos de manipulación externa, específicamente los de la mente y sus estructuras conceptuales.

El filósofo de Turín decide denominar a todo aquello que sea capaz de resistir a la mente y sus estructuras conceptuales como “mundo externo”. El cual está conformado por la totalidad de los objetos, los cuales clasifica en tres tipos: *objetos naturales*, *objetos sociales* y *objetos ideales* (Cfr. Ibíd. p 110). Los detalles sobre esta clasificación de los objetos se expondrán más adelante. Lo importante hasta este punto es entender que lo que Ferraris define como “mundo externo” no se refiere solo a los *objetos físicos*, sino que se refiere a toda aquella instancia capaz de resistir y conservar ciertas propiedades especialmente frente a la mente y sus estructuras conceptuales (Cfr. Ibíd. p 92).

Particularmente considero que la elección del título “mundo externo” es poco afortunada, ya que, por lo coloquial de la expresión, puede ser fácilmente malinterpretada y entenderse sólo como lo que normalmente se denomina *mundo*, *universo*, *cosmos* o *realidad física*. A pesar de ello, debe entenderse como cualquier instancia distinta de la mente y sus esquemas conceptuales capaz de resistir y conservar ciertas propiedades. Cabe señalar que esta noción derivada del fenómeno de la resistencia y la inenmendabilidad, y aunque el italiano no lo dice de forma explícita, es lo más cercano que puede encontrarse a una definición de realidad en su texto de 2013. Que, aunque distinta en su formulación y desarrollo, comparte su noción de origen con conceptos como el de sustancia, por lo que bien podría hacerse acreedor a las críticas hechas por Heidegger (expuestas en el capítulo anterior) al concepto de realidad. Aunque como ya se señaló, esta definición de realidad no está formulada explícitamente por

Ferraris, él solo se limita a señalar a la inenmendabilidad como un argumento en contra de la intuición construccionista.

La inenmendabilidad como característica propia de lo real, el italiano la declina de tres formas (Ferraris 2013: 89-92): 1) Autonomía de la estética respecto de la lógica. Que manifiesta la independencia de la percepción delante a los esquemas conceptuales. Un ejemplo de esto son las experiencias inefables, como las que se dan en la experiencia estética (el anonadamiento ante una majestuosa sinfonía, pintura o escultura, por ejemplo), que implica que somos capaces de percibir y experimentar más allá del lenguaje e incluso de nuestra comprensión. 2) Antinomia de la estética respecto de la lógica. Caracterizada por contrariedades entre la percepción y los esquemas conceptuales. Ya que si el argumento construccionista fuera verdadero no sería posible la sorpresa y el sufrimiento, solo percibiríamos lo que nos gusta y cuando quisiéramos.¹¹ Y 3) Autonomía del mundo respecto a nuestros esquemas conceptuales y aparatos perceptivos. Lo cual muestra que «la realidad posee un nexo estructural (y estructurado)» que no solo posee la capacidad de resistencia ante la mente, y sus estructuras conceptuales, sino que además la precede necesariamente.

La centralidad de la *inenmendabilidad* como carácter ontológico fundamental, es importante para la formulación de una teoría de la realidad *nueva*, porque no pretende definir *cómo es la realidad*, sino solo destacar la radical diferencia e independencia de toda cosa e instancia capaz de resistir y conservar ciertas propiedades, especialmente ante la interpretación de la mente y sus estructuras conceptuales. Se trata de un carácter ontológico negativo en un sentido y positivo en otro, ya que como la *potencia de resistencia*, implica necesariamente la presencia de dos actos en conflicto, por un lado el de la interpretación (según el constructivismo) y por otro el de la conservación en el ser de ciertas propiedades. Un acto que se afirma a sí mismo (*inenmendabilidad*) y otro acto que es negado por esa afirmación.

¹¹ No considero que este argumento contra el construccionismo sea válido. Ya que bien podría una realidad, constituida por el pensamiento humano, ser hostil y caótica, ya que el escenario de fondo sería una lucha de dominación y poder que no tiene por qué responder a una lógica teórica sino, más bien, a impulsos bárbaros e intereses particulares. En ese sentido la presencia del dolor y la sorpresa no serían ajenos a una realidad socialmente construida, incluso no serían ajenos a un solipsismo masoquista.

3.2.2.- Una ontología social como teoría de la documentalidad o registro

A pesar de que la crítica hacia el pensamiento posmoderno de parte del italiano sea muy dura, él reconoce que no puede desecharse de él tan fácilmente. El esfuerzo teórico de la posmodernidad de develar los alcances de la subjetividad y las implicaciones que tiene en la cotidianidad, no puede ser subestimado. El mismo Ferraris (2013) dice que uno de los objetivos de su propuesta es: «determinar los ámbitos en los que la intuición construccionista puede aplicarse legítimamente» (p 70). Por lo que puede concluirse que no la considera falsa del todo. La pregunta que resulta de esta afirmación es ¿cuál es el ámbito en que el construccionismo es legítimo? Es decir ¿qué parte de la realidad puede ser considerada como socialmente construida? Y siguiendo lo antes planteado ¿hasta dónde alcanza el poder constituyente de la subjetividad?

Tal como se señaló en el apartado anterior, para el italiano la realidad se define por una cualidad negativa respecto de una potencia de la subjetividad, es decir, se dice real a todo aquello que tiene la capacidad de resistir y conservar ciertas propiedades delante de la mente y sus estructuras conceptuales. Y tal como se dijo la *potencia de resistencia* solo existe en relación a alguna *potencia activa* de un agente externo. Por lo que debe suponerse, de acuerdo al filósofo de Turín, que de hecho existe, en la mente y sus estructuras conceptuales, alguna *potencia activa*, es decir, posee alguna capacidad de *poder mover* lo real. Es sobre este poder constituyente de la subjetividad en que se basa la posmodernidad y la intuición construccionista. Y la tarea que se propone Ferraris es delinear sus límites.

El criterio propuesto para delimitar la capacidad constituyente de la subjetividad es el *registro* o *inscripción*. En este punto hay que dejar ciertas ideas del italiano muy claras: 1) la realidad social es socialmente construida 2) El *registro* es la condición necesaria para la construcción de la realidad social y sus objetos 3) Los actos inscritos constituyen objetos sociales. De estas ideas se deduce la fórmula con la que el propio Ferraris (2008) explica su propuesta: «Objeto (*social*) = Acto inscrito» (p 207), en ese mismo lugar define *acto (social)*: «lo que tiene lugar entre, al menos, dos sujetos, en una sociedad en miniatura»; inscripción: «el registro idiomático del acto, en una hoja de papel, con un apretón de manos, con una mirada o, incluso, en la *tabula* que está en la cabeza de los contrayentes»; Y objeto social: «una promesa, una deuda, una boda, una guerra».

Sobre los actos sociales el italiano solo se refiere explícitamente, en su texto de 2008 y también en el de 2013, a los actos que ocurren entre, al menos, dos sujetos; en una sociedad en miniatura. Se refiere al encuentro entre dos conciencias que cargan con todo el bagaje de una sociedad, es decir, se trata del contacto entre dos usuarios de sistemas conceptuales y visiones del mundo concretos que de algún modo se afectan mutuamente. Esto pudiera conducir a pensar que para el italiano solo tiene importancia *social* lo que ocurre entre sujetos, mientras que lo que le ocurre a un sujeto en solitario, o en la naturaleza sin la presencia de sujetos, carecería del carácter de acto, cercano a lo que ocurre en la idea según la cual si un árbol cae en el bosque sin haber sido escuchado por alguien no cayó en realidad. Creo que esto no forma parte de esta postura, porque lo que se pretende más bien es delimitar los alcances de la subjetividad y su capacidad constituyente de objetos sociales, por lo que un evento cualesquiera sin la presencia de sujetos, así como con la presencia de uno solo, adquiere el carácter de acto social solo cuando aparece ante una sociedad (al menos dos sujetos). Por lo que un evento natural, como un terremoto o un eclipse, se convierte en acto social cuando aparece en el encuentro de, al menos, dos sujetos.

La inscripción es lo que constituye fundamentalmente a los objetos sociales y remite a los actos sociales. Sin embargo para ser considerada como tal, debe tener ciertas características. Para explicarlas el italiano detalla una especie de escala de fenómenos (Cfr. Ferraris 2008:282-312) a los que se van sumando ciertas propiedades hasta llegar a lo que *la inscripción* es. En primer lugar, *la huella*, la cual se trata de un fenómeno físico que representa la existencia de un acto (como las marcas de pies en la arena que representan a alguien caminando) (Cfr. *Ibíd.* p 283 ss). En segundo lugar, *el registro*, que ocurre cuando una mente reconoce una *huella*, encuentro que posibilita la socialización de un ente cuya existencia no depende de inscripciones (Cfr. *Ibíd.* p 285 ss). En tercer lugar, *la inscripción*, la cual es definida como «un registro dotado de valor *social*», lo cual hace distinguir al registro, que puede ocurrir con la presencia de una sola mente, mientras que la inscripción requiere el contexto de una sociedad, es decir, al menos dos sujetos, donde «cualquier palabra, o algo escrito, o un apretón de manos, se convierten en algo relevante» (Cfr. *Ibíd.* p 287 ss). Por último, *el idioma*, que de algún modo alude a la *intencionalidad* de un individuo manifiesta en una determinada inscripción, en el texto dice: «el modo específico de presentación de una inscripción (...) que la pone en comunicación con un individuo» (Cfr.

Ibíd. p 302 ss), el ejemplo paradigmático es *la firma* que tiene como finalidad la comprobación de la *intención* de un sujeto, es por ello que tiene que ser *única* (por eso también la huella dactilar es un método sustitutivo de la firma), *repetible* (de modo que pueda ser utilizada en distintos documentos oficiales), *privada* (nadie debería poder firmar por alguien más) y esencialmente *pública* (ya que de ser solo para mí no tendría valor social), de modo que a través de ella se pueda ligar una determinada inscripción o documento a la intencionalidad de un sujeto.

Con todos estos elementos se logra una de las afirmaciones más interesantes del *nuevo realismo*: «no hay nada en el mundo social que pueda prescindir de inscripciones». (Ferraris 2008:288) Dicho de un modo más *fuerte y sexy* (Cfr. Ibíd. p 239), parafraseando a Derridá: «nada *social* existe fuera del texto» (Ferraris 2013:114). Por ello la *realidad social* es también denominada *documentalidad*.

Sobre este punto existe un problema importante: la relación entre *mente y documentalidad*. Ferraris (2013:120-124) tiene una postura controversial, él considera que si bien a la base de la *documentalidad* está la *intencionalidad* de una o más mentes, es la documentalidad la que afecta de manera directa a la realidad social: «los comportamientos sociales están determinados por leyes, ritos, normas, y las estructuras sociales y la educación forman nuestras intenciones» (p 121). Esto revela la “estructura social de la mente”. Para que la mente surja es necesaria la realidad social. De manera que la *intencionalidad* (rasgo distintivo de la mente) sería un resultado de la *documentalidad*, incluso de manera tan radical que se afirma: «... la organización precede y produce la comprensión, y la documentalidad precede y produce la intencionalidad» (p 123). Considero que esta postura limita bastante la capacidad que pudiera tener una mente para influir y alterar la realidad social en la que se desenvuelva; la emancipación sería una labor casi imposible si no utópica. Si bien la postura del italiano parece ser más verosímil, creo que no valora suficientemente la libertad de la mente que aunque mermada por su contexto jamás desaparece, por lo que creo que si bien esta postura es “correcta”, no está completa debido a que también la *intencionalidad* precede y produce la *documentalidad*. Por lo que, entre ambas, habría, más bien, una co-pertenencia; una co-originariedad y no una prioridad unilateral absoluta.

3.2.3.- Clasificación de los objetos

La clasificación de los objetos de Ferraris constituye un intento por definir y discriminar entre los distintos modos en que algo puede manifestarse como independiente de nuestra mente en tanto que capaz de resistir a ella y sus esquemas conceptuales así como de conservar ciertas propiedades, es decir, propone un esquema mediante el cual pueda expandirse la noción de *objeto* y por tanto la noción de *realidad*.

La primera versión, de que tengo noticia sobre esta clasificación de objetos, fue realizada en el texto *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil* (2008), cuya primera edición fue publicada en 2005. En esta primera versión la discriminación fue operada mediante el recurso al *espacio* y al *tiempo*, y a la *existencia* dada o no en ellos (p 87). Como sigue:

- Objetos
 - Físicos: *Existen en el espacio y en el tiempo.*
 - Ideales: *Existen fuera del espacio y del tiempo.*
 - Sociales: *Requieren modestas porciones de espacio y tienen un inicio en el tiempo.*

Sin embargo, en trabajos posteriores, esta primera clasificación fue modificada mediante la adhesión de un nuevo elemento la *dependencia al sujeto* (Cfr. Ferraris 2007:247; 2013:110) y el cambio de nombre de los *objetos físicos*. Como sigue:

- Objetos
 - Naturales: *Que existen en el espacio y en el tiempo independientemente de los sujetos.*
 - Ideales: *Que existen fuera del espacio y del tiempo independientemente de los sujetos.*
 - Sociales: *Que existen en el espacio y en el tiempo dependiendo de los sujetos.*

Ahora bien, lo que signifique cada elemento de la clasificación es algo que el italiano simplemente no aclara, preguntas como: ¿qué significa *existir*? ¿Qué significa *existir en o fuera* del espacio y tiempo? ¿qué son *el espacio* y *el tiempo*? quedan simplemente sin responder en los textos donde aparece esta clasificación. El único elemento que es

desarrollado es la *dependencia a los sujetos*, la cual se aborda ampliamente en la exposición sobre los *objetos sociales*.

En el texto de 2010 *Goodbye Kant!* (pp 88-95) aparece una breve crítica a las *formas puras de la intuición* en Kant, en la que, refutando la idea de la estética trascendental según la cual *el espacio y el tiempo* no son cosas en sí mismas sino que son, más bien, las estructuras por las que toda percepción posible es constituida, señala que, *el espacio y el tiempo*, deben ser entendidos como propiedades relativas y dependientes de los objetos a partir de las cuales se consigue la elaboración ulterior de sus representaciones psíquicas.

Tanto *el espacio* como *el tiempo* han protagonizado una gran cantidad de estudios filosóficos sobre el mundo, como totalidad de objetos físicos y sus propiedades, así como de la percepción y las estructuras epistémicas que la posibilitan. Y la postura sobre su naturaleza como de su pretendida *objetividad* o *subjetividad* es algo que hasta nuestros días sigue siendo ampliamente debatido tanto en ámbitos filosóficos como científicos. Los filósofos cuyas investigaciones al respecto han tenido mayor impacto son sin duda Aristóteles con su *Física*, Kant con su *Crítica de la Razón Pura* y Heidegger con su *Ser y Tiempo*. Para comparar el modo en que son empleados *el espacio y el tiempo* en esta clasificación con las posturas de Aristóteles, Kant y Heidegger, expondré, brevísimamente, lo que pensaban estos autores acerca del *tiempo*¹². Esto nos brindará las suficientes herramientas para examinar las particularidades de la propuesta de Ferraris.

Es bien conocida la definición que ofrece Aristóteles sobre el tiempo, reza: «τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον¹³» (Aristóteles *Física* IV, 11, 219b1-2). Esta definición del tiempo como número del movimiento ha sido ampliamente discutida debido, principalmente, a la relación estructural que el mismo Aristóteles establece entre el tiempo, como número, y el alma, como capaz de numerar, ya que, tal como el estagirita explícitamente dice, si no existiera algo capaz de numerar el número mismo, entendido como lo numerado o lo numerable, no podría existir (Cfr. 223a22-25). En

¹² Aunque el tratamiento filosófico sobre *el espacio y el tiempo* son muy diversos en detalles técnicos, a grandes rasgos y para los intereses de este trabajo, habrá que considerar el análisis del *tiempo* como una *muestra* de la postura de cada autor, para poder extraer indicios que nos permitan ubicar las particularidades de la propuesta neorrealista del italiano.

¹³ «Esto es, pues, el tiempo: número del movimiento respecto de un antes y un después» (traducción mía)

consecuencia sin el alma tampoco el tiempo existiría. Pero tal como aclara Vigo (2006b) la interpretación de corte radicalmente *idealista* sobre este texto falla si entiende al *tiempo* como algo cuya existencia se da por el alma, como si fuera una estructura subjetiva de la percepción o una idea sin relación alguna con los objetos físicos. Así mismo falla la interpretación de corte radicalmente *realista* según la cual el tiempo sería un “objeto sensible” cuya existencia podría darse independientemente del acto perceptivo del alma, debido a que esta postura no es congruente con la teoría general de la percepción expuesta en el *De Anima* III. Se trata más bien de una relación perceptiva, que no se da sino solo por la actualización simultánea de la sensibilidad y lo sensible, por lo que requiere la presencia tanto del alma percipiente como del sustrato material de lo sensible. En el caso del tiempo su sustrato es *la sucesividad y la continuidad* del movimiento, en donde el número se percibe mediante la *negación del continuo* «ὁ δ' ἀριθμὸς τῆ ἀποφάσει τοῦ συνεχοῦς¹⁴» (*De Anima*, III, 1, 425a19). Por lo que el tiempo, como número, sin algo capaz de numerar, no puede existir.

En el caso de Kant, su postura sobre *el espacio y el tiempo* es elaborada en la sección de la *estética trascendental* de la *Crítica de la Razón Pura* (1998) [KrV]. En el caso específico del *tiempo* inicia aclarando que no es extraído de experiencia alguna, por lo que se trata de algo *a priori* a toda percepción posible (KrV b46). Es necesario y trascendental en tanto que condición de toda experiencia posible (KrV a31). Y no se trata de un concepto sino de una *forma pura de la intuición sensible* (KrV a32). Para Kant, no hay dicotomía posible, el *tiempo* es una estructura de la subjetividad, la cual posibilita la presentación de todo fenómeno posible, por lo que, tal como él mismo lo aclara, la afirmación “todas las cosas están en el tiempo” solo es *objetivamente correcta y universal* cuando, por *cosas* entendemos los «fenómenos (en cuanto objetos de la intuición sensible)» (KrV b52). Kant afirma tajantemente: «el tiempo no es nada prescindiendo de las condiciones subjetivas de la intuición sensible y no puede ser atribuido a los objetos en sí mismos (independientemente de su relación con nuestra intuición), ni en calidad de subsistente, ni en la de inherente» (KrV a36- b53). Por lo que la única *realidad* de la que goza el tiempo es *empírica*, como condición, forma o estructura subjetiva mediante la cual es posible cualquier experiencia.

¹⁴ «y el número [lo percibimos] mediante la negación del continuo» (traducción mía).

En el caso de Heidegger el tema del *tiempo* es protagonista en el proyecto iniciado en *Ser y tiempo*. De acuerdo con el texto, la definición del *tiempo* como “sucesión de horas”, siguiendo lo dicho por Aristóteles, es denominada *vulgar* porque no logra explicar el origen por el cual esa y toda comprensión sobre *el tiempo*, sea temática o no, es posible. Toda posible comprensión acontece en un *ente* que la hace posible, es por ello que el término con el que se le indica es *Dasein*, ya que se caracteriza por la comprensión trascendental del ser, esta trascendencia comprensiva es realizada en virtud de un cierto “proyecto” (*entwurf*) mediante el cual toda referencia a los entes es posibilitada (Cfr. Vigo 2008:46). Pero este “proyecto”, esta comprensión transobjetiva en donde aparece algo en tanto que “cosa” u “objeto” no es un simple acto psíquico sino, más bien, la estructura de existencia misma del ente en el que acontece la comprensión del ser.

Y esta trascendencia comprensiva hacia lo ente se da en tres momentos (Cfr. Heidegger 1997, §41), los cuales, en su conjunto, forman la estructura del “salir de sí” del *Dasein*, esta estructura es denominada “*Sorge*” (original), “cura” (Gaos) o “cuidado” (Rivera) y su fórmula reza: «*Sich-vorweg-schon-sein-in (der Welt) als Sein-bei (innerweltlich belegendem Seiendem)*» (original §41 p. 192); «preser-se-ya-en (el mundo) como ser-cabe (el ente que hace frente dentro del mundo)» (Gaos); «*Anticiparse-a-sí-estando-ya-en-un-mundo*» (Rivera). En esta fórmula están implícitos los tres momentos, a saber: 1) un momento anticipativo o “pro-yectivo” (*Sich-vorweg-sein*) (*preser-se-ya*) (*anticiparse-a-sí*) 2) un momento “retro-yectivo” (*schonin*) (*ya-en*) (*estando-ya*) y 3) un momento presentativo o “ad-yectivo” (*Sein-bei*) (*como ser-cabe*) (*en-un-mundo*) (Cfr. Vigo 2008:52-53). Estos tres momentos se corresponden con los tradicionalmente llamados “futuro”, “pasado” y “presente”, respectivamente, pero no como partes de la sucesión dada en el movimiento como sustrato del tiempo, sino como “direcciones extensivas” de una estructura unitaria de trascendencia comprensiva que constituye el modo de ser del *Dasein* en tanto que *origen*, *lugar* y *horizonte* de toda posible comprensión del ser (Cfr. *Ibíd.* p 53-54).

La postura de Heidegger, va más allá del análisis estético hecho por Aristóteles y del análisis epistémico hecho por Kant, busca el origen de estas comprensiones ya no en las condiciones de posibilidad de la percepción o el conocimiento sino en la estructura de existencia propia del ente en el que originariamente acaece toda posible trascendencia *práctica-operativa* o

teórico-significativa del ser. Por lo que no podría clasificarse la propuesta heideggeriana como una postura *subjetiva* sobre la naturaleza del tiempo, sino que se trata de un análisis ontológico y por tanto *objetivo* del ente en el que el tiempo es el horizonte último de toda posible comprensión del ser.

Ahora bien, ante una gama tan abismalmente amplia de posibles interpretaciones acerca de la naturaleza del *tiempo* (y tangencialmente del *espacio*), el hecho de que Ferraris no dé cuenta del modo en el que asume estos conceptos es simplemente frustrante. Ya que si bien en el texto de 2010 *Goodbye Kant!* dice que deben entenderse como propiedades y relaciones dependientes de los *objetos* (Cfr. Ferraris 2010:88-95), esto no basta para clarificar un tema tan problemático y tan inabarcable como éste.

Sin embargo, estas nociones distintivas en la clasificación de los objetos hecha por Ferraris, deben ser entendidas, aun cuando el autor no lo diga explícitamente, como dimensiones *físicas* en donde los *objetos naturales* y el sustrato (la inscripción) de los *objetos sociales* existen como parte de la realidad. Mientras que los *objetos ideales* (los entes matemáticos), que también forman parte de la realidad, no necesitan de estas dimensiones para resistir a la mente y sus esquemas conceptuales y así conservar sus propiedades.

Considero que el punto más relevante a destacar de la clasificación hecha por Ferraris es la ampliación del concepto de “objeto” que cobra especial relevancia con la característica de la *dependencia de los sujetos*, con la cual se logra un criterio bastante sólido para el análisis de la *realidad social* y de los elementos de que se compone así como los alcances de la *subjetividad* en ella.

Claramente el *Nuevo Realismo* de Ferraris no se agota con lo aquí expuesto, sino que posee críticas, ideas y propuestas originales que, dado el enfoque de este trabajo, no han podido ser abordadas. A pesar de ello, con las temáticas sí abordadas, es posible dar respuestas suficientes a las preguntas principales que han regido esta investigación.

Conclusiones

La pregunta principal que guio este trabajo es: ¿es el *Nuevo Realismo* una propuesta filosófica solvente ante las críticas hechas por la posmodernidad a toda postura que pretenda ser realista? Y, de ser así ¿en qué consiste su originalidad?

El adjetivo *solvente* pretende significar el hecho de que el *nuevo realismo* sea capaz o no de solucionar los problemas que implica la *deconstrucción* absoluta que hace la posmodernidad a toda teoría y a toda praxis posible, reduciéndolas a un ámbito socialmente construido por una intención dominadora y un ejercicio barbárico de poder, por lo que la realidad resulta una instancia absurda, irrelevante, e incognoscible, para algunos, y, para otros, totalmente inexistente. De modo que la pretensión realista debe lograr, por un lado, mostrar la relevancia de *lo real* y, por otro, religarlo, de ser posible, a lo socialmente construido.

Considero, en este sentido, que el *nuevo realismo* es solvente por al menos dos razones, las cuales, a su vez, responden a la pregunta sobre su originalidad, ya que son sus características teóricas distintivas. La primera es la descripción del fenómeno de la *inenmendabilidad* (también llamada *resistencia*) como carácter propio de lo real y límite ontológico del poder constitutivo de la subjetividad. Y la segunda por el análisis de la *inscripción* como criterio de alcance del poder constitutivo de la subjetividad.

La inenmendabilidad como característica propia de *lo real* es original, porque, aunque existe en otros autores como el mismo Aristóteles o incluso en otro realista como Searle, por mencionar solo dos ejemplos, lo distintivo de la función que le asigna Ferraris la convierte en criterio de *objetividad*, mostrando cómo una *deuda* puede obstruir el camino de un individuo tanto como una *pared*, por lo que se logra expandir el concepto de *realidad* y de *objetividad*. Sin importar la naturaleza de un ente, si este es capaz de *limitar* la capacidad performativa de un individuo, esto es, impedirle actuar de determinada manera, y a su vez este límite es impuesto por la conservación de ciertas propiedades, este ente (ya sea una deuda, un matrimonio, un árbol o una pared) debe ser considerado *objetivo* y *real*.

Este criterio logra una noción más clara de la naturaleza de los entes que constituyen algo así como *la realidad* y evita los riesgos de solipsismos y escepticismos radicales derivados de la hermenéutica posmoderna.

Por su parte, *la inscripción* como criterio mediante el cual se explica cómo la subjetividad constituye *objetos sociales*, resulta solvente porque propone un análisis estructural por medio del cual distinguir lo tácito de *los actos sociales* de lo explícito de *los objetos sociales*, dejando claramente a los primeros en un ámbito *subjetivo* y a los segundos en un ámbito *objetivo y real*. Incluso, es prometedora la beta de investigación que se abre, a partir de considerar éste como criterio de *objetividad*, para entender el impacto ontológico en la *realidad social* que tienen hoy en día las tecnologías de la información y la comunicación, también llamadas TIC's, ya que su función principal es, sin lugar a dudas, *el registro* y la comunicación o socialización de actos, ideas o declaraciones formales e informales, constituyendo lo que el italiano denomina «la época en la que las palabras son piedras, en la que se pone en acto la pesadilla del *verba manent*» (Cfr. Ferraris 2013:116).

Considero incluso elegante la propuesta de Ferraris ya que reduce los elementos mediante los cuales podamos discriminar entre lo *objetivo* y lo *subjetivo* dentro del ámbito de la *realidad social*.

Considero que estas dos ideas: *la inenmendabilidad* y *la inscripción*, son méritos suficientes del *nuevo realismo* para ser considerado una alternativa teórica realista solvente frente a la posmodernidad, y solucionar algunas de sus principales aporías para lograr *el rescate de la ontología delante de la deconstrucción posmoderna*, resignificando el alcance y el modo en que opera el análisis y la crítica de lo *real*, con el afán de lograr un realismo «en el sentido kantiano del juzgar qué es real y qué no, y en el marxiano de transformar lo que no es justo» (Ibíd. p 99).

Sin embargo, la propuesta del turinés, no está exenta de problemas y retos teóricos, así como de explicaciones omisas. Quise dejar al final estas objeciones porque considero que son buenos indicadores de posibles rumbos que pudiera tomar el *nuevo realismo* para desarrollarse y dar el definitivo paso de superación sobre el pensamiento posmoderno. Las objeciones son: 1) El estatuto ontológico del ser humano 2) La relación entre *verdad* y *realidad*.

En la obra de Ferraris puede apreciarse la omisión de indagar sobre el estatuto ontológico del ser humano. Desconozco la razón por la que omito este análisis, el cual ha sido, principalmente a partir de Heidegger, el tema protagónico de la fenomenología y la

hermenéutica, así como de las propuestas ontológicas derivadas de estas doctrinas en el siglo pasado.

Por ejemplo, este problema se manifiesta en el análisis de la *inenmendabilidad*, ya que en el texto de 2013 Ferraris refiere constantemente que este fenómeno de *resistencia* del “mundo externo” se manifiesta respecto de la mente y sus esquemas conceptuales (Cfr. *Ibíd.* p 89-92). Si la *inenmendabilidad* es el carácter fundamental de lo real y es un fenómeno que se da ulteriormente a la mente y sus esquemas conceptuales, entonces ¿son reales la mente y sus esquemas conceptuales? Podríamos decir que la mente es capaz de *resistir* a otras mentes pero ¿es esto así? ¿qué prueba o qué criterio nos ofrece el *nuevo realismo* para afirmarlo? ¿no son la educación o el diálogo claros ejemplos de que una mente puede alterar a otras y que por lo tanto son *enmendables*? De primera mano una respuesta podría ser que la *inenmendabilidad* es un criterio para distinguir la realidad *objetiva* de la *subjetiva*, pero ¿qué es *realidad subjetiva*? ¿es lícito nombrarla *realidad*? O, si se trata solo de distinguir la *realidad objetiva* de la *subjetividad*, entonces el problema sigue vigente ¿cuál es el estatuto ontológico del ser humano (incluida su mente y sus esquemas conceptuales)?

Este problema también se manifiesta en la *clasificación de los objetos*. Ya que no hay elementos suficientes en esta clasificación para responder por el estatuto ontológico del ser humano. Si queremos utilizar los elementos allí expuestos tendríamos que decir que el ser humano *existe en el espacio y en el tiempo*, pero ¿depende o no de los sujetos? Cuando se expone la *documentalidad* se dice que «para que la mente surja se necesita su inmersión en un baño social, hecho este de educación, lenguaje, transmisión y registro de comportamientos» (*Ibíd.* p 121), por lo que podría decirse según esto que la mente *depende*, en cierta medida, *de los sujetos*, pero también dice que «el pensamiento emerge de la naturaleza (...) y da vida al mundo social» (*Ibíd.* p 174), por lo que podría decirse que no *depende de los sujetos*. Si seguimos el argumento de la página 121, hay que decir que la *mente* del ser humano *existe en el espacio y en el tiempo dependiendo de los sujetos*, por lo que sería un *objeto social*; si seguimos el argumento de la página 174, hay que decir que *el pensamiento* del ser humano *existe en el espacio y en el tiempo independientemente de los sujetos*, por lo que sería un *objeto natural*. Claro que otra posible objeción a mi pregunta sería decir que esta clasificación es de *objetos* y que el ser humano es, más bien, un *sujeto*,

pero eso solo deja en evidencia la incapacidad de que, con los elementos hasta ahora planteados en el *nuevo realismo*, no es posible zanjar la cuestión sobre el estatuto ontológico del ser humano.

La objeción sobre la relación entre *verdad* y *realidad*, la entiendo de dos maneras. La primera es la que corresponde a la relación entre los *actos sociales* y los *objetos sociales*. Que resulta problemática ya que no se explica qué tipo de relación tienen la *inscripción* u *objeto social* respecto de los *actos*, sociales o no. Ya que es claro que no son la misma cosa, sino que es a través de la *inscripción* que un *acto* se convierte en un *objeto social*, pero no por eso el acto desaparece, al contrario es a través de la *inscripción* que entra en el ámbito de la objetividad pero no *sui iuri* sino en virtud de la significación o representación que de él hace la *inscripción*. Es por ello que puede afirmarse que la *inscripción* y el *acto* al que ésta hace referencia ocurren en dimensiones totalmente distintas, lo cual es fácil comprobar si se comprende la abismal diferencia entre un acta matrimonial (*objeto social*) y la vida y sentimientos que la pareja tenga por la cual realizan el compromiso (*acto*); o la diferencia entre ver una fotografía de la Capilla Sixtina (*objeto social*) y estar allí viendo los frescos de Miguel Ángel (*acto*). Pero entonces ¿qué relación guardan el *objeto social* y el *acto*?

La importancia del *objeto social* no se juega en él mismo sino en el *acto* que representa. Aunque el *objeto social* sea lo *objetivo*, es el *acto* el que resulta crucial, ya que en correspondencia con él se juega la *verdad* del *objeto*. Ahora bien no todo *objeto social* representa de la misma manera, por ejemplo una fotografía de una montaña no significa del mismo modo que una pintura de la misma montaña; un ensayo filosófico sobre la muerte no representa de la misma manera que un poema sobre la muerte. Ahora bien, una de las propuestas que más cercanía guarda con los intereses realistas del italiano es la *Hermenéutica Analógica* de Mauricio Beuchot, que aborda este problema representacional rechazando radicalmente la posibilidad de identidad entre el significado y el significante (univocidad), y la de absoluta diferencia (equivocidad), apostando, más bien, por la analogía como fenómeno representacional fundamental en virtud del cual es operada toda posible significación y toda posible interpretación (Cfr. Beuchot 2015:51 ss).

Claro que no toda *verdad*, entendida como adecuación, se juega en el ámbito de lo *social*, ya que el modo más propio, en toda teoría epistemológica, es aquella que se relaciona con la

realidad y nos la muestra. El mismo Ferraris (2013) reconoce esta idea: «Cuando la mente logra reconciliarse con el mundo del que proviene, entonces tenemos la verdad» (p 175). Claro que esto no implica un esquema como el del *realismo ingenuo*, más bien se trata del horizonte de posibilidad en el que toda postura realista toma lugar, a pesar de que incluso se renuncie a este problema, como el caso del realismo débil de Searle.

La *verdad* no solo se limita al modo en el que los *actos* son representados por los *objetos sociales*, esta inclusión de lo *social* dentro del ámbito de lo *real* implica de modo fundamental a la *realidad*, que tal como se señaló en el tercer capítulo, no se ofrece una definición formal de ella, más bien se indica mediante la oposición resistente a la mente (*inenmendabilidad*) y la conservación de ciertas propiedades lo que habrá que considerar como real, pero como ya se dijo, estos criterios tienen problemas para dar cuenta del estatuto ontológico del ser humano. Considero una omisión sumamente grave no atender al significado filosófico que se deba atribuir al término *realidad*, más todavía cuando lo que se pretende es precisamente un realismo.

Precisamente el segundo capítulo está enfocado en demostrar lo problemático del término *realidad*, por las interpretaciones que de él se han dado, y la crisis en la que se encuentra. Y la idea que considero podría otorgar suficiente rendimiento para afrontar este problema es la que retomo de Beuchot. Resumiendo lo allí expuesto puede decirse que el término *realidad* fue llevado a significar sólo la *quidditas* o esencia de lo ente, entendida como aquello por lo que una cosa es tal y como es, mientras que en su origen latino, basándose en el pensamiento de Tomás de Aquino, puede afirmarse que se refiere también y en sentido más pleno al *actus essendi*, acto de ser o existencia. Pero más allá de este esquema (*quidditas - actus essendi*) propio de la ontología medieval, lo que pretende significar el término *realidad* es al ser mismo, tal como lo indica Beuchot (2007): «la realidad en cuanto tal (ὄν ἢ ὄν)» (p 96). Sobre esta idea fundamental se ha iniciado la expansión de la *Hermenéutica Analógica* (HA) hacia el realismo.

Considero que el *nuevo realismo* de Ferraris puede beneficiarse enormemente tanto del esquema representacional e interpretativo que ofrece la HA como del modelo ontológico fundamental que ofrece el *realismo analógico*, el cual considera que la presencia del fenómeno de la analogía en todo posible acto representacional o interpretativo deriva del

carácter ontológico primordial de la analogía presente en todo aquello que *es*. Es decir, la realidad no se dice analógica porque así nos la representamos y la interpretamos, sino que nos la representamos y la interpretamos así porque la realidad opera y se manifiesta analógicamente, según su propia naturaleza (Cfr. Beuchot 2015:214 ss).

A pesar de estas objeciones y retos teóricos, el *nuevo realismo* representa no solo el interés particular de su autor, sino que como las demás propuestas realistas actuales, es el síntoma de una nueva orientación en el pensamiento filosófico actual después del imperio deconstructivista de la posmodernidad; es el síntoma de una nueva época de recuperación ontológica, de búsqueda de fundamento.

El pensamiento del filósofo de Turín es muestra de que la pregunta por lo *real* tiene vigencia, actualidad y pertinencia no ya solo en el umbral especializado de la academia filosófica, sino en todos los ámbitos sociales, *i. e., allí donde es necesario distinguir qué es real y qué no; allí donde es necesario transformar lo que no es justo.*

Bibliografía y referencias:

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

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

Beuchot, M. (2007). *Ensayos marginales sobre Aristóteles*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas.

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

Beuchot, M. & Jerez, J. (2012a). *Dar con la realidad*. Buenos Aires: Círculo Hermenéutico.

Beuchot, M. & Jerez, J. (2012b). *Manifiesto del Nuevo Realismo Analógico*. Argentina: Círculo Hermenéutico.

Beuchot, M. (2014). *La filosofía en el siglo XXI. Algunas corrientes*. 02/04/2016, de ITAM
Sitio web: <http://biblioteca.itam.mx/estudios/111-120/111/000259869.pdf>

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.

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

Carmen, A. (2015). *Recepción de la física de Aristóteles por Tomás de Aquino*. Madrid: UCM (Tesis doctoral).

Copleston, F. (1996). *Historia de la Filosofía VII*. Barcelona: Ariel.

- Crespo, M. (2014). *Estados de cosas negativos. La perspectiva fenomenológica de Adolf Reinach*. Veritas, 30, 65-81.
- Descartes, R. (2010). *Discurso del método*. Madrid: FGS.
- Descartes, R. (2011). *Descartes*. Barcelona: Gredos.
- Echauri, R. (2007). *Esencia y existencia en Aristóteles*. 05/03/2017, de Universidad de Navarra Sitio web:
<http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/1896/1/05.%20RA%C3%9AL%20ECHAURI,%20Universidad%20de%20Rosario,%20Esencia%20y%20existencia%20en%20Arist%C3%B3teles.pdf>
- Echeverría, B. (2008). *Un concepto de modernidad*. 02/04/2016, de Universidad Nacional Autónoma de México Sitio web:
<http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Un%20concepto%20de%20modernidad.pdf>
- Echeverría, B. (2011). *Crítica de la modernidad capitalista*. Bolivia: La Paz.
- Ferraris, M. (2007). *Documentalità: ontologia del mondo sociale*. Etica & Politica, IX, 240-329.
- Ferraris, M. (2008). *¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil*. Barcelona: Marbot.
- Ferraris, M. (2010). *Goodbye Kant!*. Milán: Saggi Tascabili.
- Ferraris, M. (2012). *Introducción al Nuevo Realismo*. Argentina: Círculo Hermenéutico.
- Ferraris, M. (2013). *Manifiesto del nuevo realismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Ferraris, M. (2017). *Fare la verità: proposta di una ermeneutica neorealista*. RIFL, 11, 187-199.
- Hegel, F. (1971). *Filosofía de la Historia*. Barcelona: Ediciones Zeus.
- Hegel, F. (2010). *Hegel*. Madrid: Gredos.

Heidegger, M. (1994). *La pregunta por la técnica*. En Conferencias y artículos (9-37). Barcelona: Ediciones del Serbal.

Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. (Rivera, J., trad.) Chile: Universitaria.

Heidegger, M. (1999). *Introducción a la metafísica* (Ackermann, A., trad.) Barcelona: Gedisa.

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

Jerez, J. (2012a). *El Giro Ontológico*. Argentina: Círculo Hermenéutico.

Jerez, J. (2012b). *Introducción al Realismo Analógico*. Buenos Aires: Círculo Hermenéutico.

Kant, E. (1994). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid: Tecnos.

Kant, I. (1998). *Crítica de la Razón Pura*. (Ribas, P., trad.). España: Alfaguara.

Kant, E. (2013). *¿Qué es la ilustración?*. Madrid: Alianza.

Liotard, J-F. (1987). *La posmodernidad explicada a los niños*. Barcelona: Gedisa.

Liotard, J.F. (1991). *La condición postmoderna*. Bs. Aires: Cátedra.

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

Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos*. Madrid: Tecnos.

Pacheco, A. (2011). *Potencia real y acto posible*. 10/02/2018, de Universidad de Navarra
Sitio web:

http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/20610/1/01_Cuadernos%20Filosofia%2021.pdf

Putnam, H. (1988). *Razón, verdad e historia* (J.M. Esteban Cloquell, trad.). Madrid: Tecnos.

Ramírez, P. (2012). *Obsolescencia tecnológica programada*. 04/12/2016, de Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción" Sitio web: http://jeuazarru.com/wp-content/uploads/2014/10/obsolescencia_tecnologica_programada.pdf

Real Academia Española. (2009). *Nueva Gramática de la Lengua Española*. México: Planeta Mexicana.

Reinach, A. (1997). *Teoría del juicio negativo* (Crespo, M., trad.). Madrid: Universidad Complutense.

Reinach, A. (1969). *Concerning Phenomenology* (Willard, D., trad). *The Personalist*, 50, 194-221.

Roland-Gosselin (1948). *Le "De ente et essentia" de S. Thomas d'Aquin*. Paris, Vrin. Cit. por Echaury (2007:121 nota 2).

Rougier, L. (1961). "itinéraire philosophique", *La Revue libérale*, N° 3. Cit. por Echaury (2007:122 nota 3)

Ruiz, M. (2013). *El real de a ocho: su importancia y trascendencia*. 31/05/2017, de Universidad Complutense de Madrid Sitio web: <https://www.ucm.es/data/cont/docs/446-2013-08-22-14%20real.pdf>

Ruiz, M. & Romero, Z. (2011). *La responsabilidad social empresarial y la obsolescencia programada*. 04/12/2016, de Saber, Ciencia y Libertad Sitio web: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3997367.pdf>

Santer, B. et al. (2007). *Identification of human-induced changes in atmospheric moisture content*. 04/12/2016, de PNAS Sitio web: <http://www.pnas.org/content/104/39/15248.full.pdf>

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

Searle, J. (1997). *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Paidós.

- Segura, C. (2007). *Heidegger y la metafísica*. Madrid: Publidisa.
- Sloterdij, P. (2003). *Crítica de la Razón Cínica*. Madrid: Siruela.
- Vattimo, G. (1990). *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Vattimo, G. (2010). *Adiós a la Verdad*. Barcelona: Gedisa.
- Vattimo, G. (2013). *La tentación del realismo*. En *De la realidad* (91-104). Barcelona: Herder.
- Vergara, F. (2011). *La modernidad revelada o la crítica ante la irrenunciabilidad al progreso en Adorno y Horkheimer*. 09/05/2018, de Dialnet Sitio web:
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3867791.pdf>
- Vigo, A. (1999). *Homonimia, explicación y reducción en la Física de Aristóteles*. p 199-226. 25/02/2017, de Universidad de los Andes Sitio web:
<http://institucional.us.es/revistas/themata/21/08%20vigo.pdf>
- Vigo, A. (2006a). *Estudios Aristotélicos*. Navarra: EUNSA.
- Vigo, A. (2006b). *¿Está obsoleta la Física de Aristóteles?*. *Estudios Públicos*, 102, 43-67.
- Vigo, A. (2008). *Arqueología y aleteiología*. Buenos Aires: Biblos.
- Wissen, R. (1971). *Martin Heidegger y el cambio de la realidad de lo real*. 28, IX, 2-7.
- Yudkowsky, E. (2008). *Artificial Intelligence as a Positive an Negative Factor in Global Risk*. 04/12/2016, de Machine Intelligence Research Institute Sitio web:
<https://intelligence.org/files/AIPosNegFactor.pdf>

Índice:

Introducción.	1
Capítulo 1.- Lo posmoderno.....	3
1.1.- Lo moderno.....	3
1.1.1.-La confianza en la técnica.....	5
1.1.2.-La experiencia de progreso.....	7
1.1.3.-El ser como fundamento racional de lo real.....	10
1.2.- El post de lo posmoderno.....	13
1.3.-La posmodernidad.....	14
1.3.1.- La desconfianza en la técnica.....	15
1.3.2.- El progreso ¿de quién y hacia dónde.....	18
1.3.3.- La destrucción del ser como fundamento.....	21
Capítulo 2.-Realidad como concepto comprensor del ser.....	24
2.1.- Aclaración general sobre el término realidad y su origen.....	24
2.2.- La tesis escolástica sobre la realidad.....	26
2.3.- <i>Realität</i> y <i>Wirklichkeit</i> en Kant.....	36
2.4.- Realidad en Heidegger.....	39
2.5.- La posible reconstrucción y replanteamiento del término <i>realidad</i>	47
Capítulo 3.- Originalidad del Nuevo Realismo.....	50
3.1.1.-Realismo ingenuo.....	51
3.1.2.-Realismo fuerte.....	52
3.1.3.-Realismo débil	56
3.1.3.1 Sobre 1).....	57

3.1.3.2 Sobre 2).....	58
3.1.3.3 Sobre 3).....	59
3.1.3.4 Diferencias entre el realismo débil y el positivo.....	61
3.2.-Tesis fundamentales del nuevo realismo.....	65
3.2.1.- Una ontología natural como teoría de la inenmendabilidad....	67
3.2.2.- Una ontología social como teoría de la documentalidad o registro.....	70
3.2.3.- Clasificación de los objetos.....	73
Conclusiones.....	78
Bibliografía y referencias	84