

PENSAR EL SER Y EL «NO» DEL SER DESDE LA INTELIGENCIA SENTIENTE

[Parménides, Frags. 2 y 3]: «Pues bien, ahora yo te diré... cuáles son las únicas vías de investigación en las que puede pensarse. La primera, que *es* y que *es imposible que no sea*, es el camino de la Persuasión (ya que sigue a la *Verdad*). La otra, que *no es* y que necesariamente tiene que *no ser*, ésta, te lo aseguro, es una vía completamente impracticable, *ya que nadie puede conocer lo que no es —ello es imposible— ni expresarlo*. Pues lo mismo es lo que puede pensarse y lo que puede ser».

[Platón, *República* V, 478b-479a]: «Por tanto, si lo que *es* es cognoscible, lo opinable será algo distinto de lo que es.

—Distinto, en efecto.

—¿Se opina entonces sobre *lo que no es*, o es imposible opinar sobre lo que *no es*? Reflexiona: aquel que opina tiene una opinión sobre algo. ¿O acaso es posible opinar sin opinar sobre nada?

—No, es imposible.

—¿No es, más bien, que el que opina opina sobre una cosa?

—Sí.

—Pero lo que *no es* no es algo sino *nada*, si hablamos rectamente.

—Enteramente de acuerdo.

—A lo que *no es* hemos asignado necesariamente la ignorancia, y a lo que *es* el conocimiento.

—Y hemos procedido correctamente.

—En tal caso, no se opina sobre lo que *es* ni sobre lo que *no es*.

—No, por cierto [...].

—¿Es, pues, la opinión intermedia entre el conocimiento y la ignorancia?

—Exactamente.

—¿Y no dijimos anteriormente que si se nos aparecía *algo que a la vez fuese y no fuese*, una cosa de tal índole yacería entre medio de lo que puramente es y de lo que por completo no es, y ni le correspondería el conocimiento científico ni la ignorancia, sino, como decimos, algo que parece intermedio entre la ignorancia y el conocimiento científico?

—Correcto.

—Pero se ha mostrado que lo que llamamos 'opinión' es intermedio entre ellos.

—Ha sido mostrado.

—Nos quedaría entonces por descubrir aquello que, según parece, participa de ambos, tanto del ser como del no ser, y a lo que no podemos denominar rectamente ni como uno ni como otro en forma pura; de modo que, si aparece, digamos con justicia que es opinable, y asignemos las zonas extremas a los poderes extremos y las intermedias a lo intermedio. ¿No es así?

—Sí».

Occidente despierta a la filosofía arrebatado, impresionado, conmovido y dominado por la imponente aprehensión del Ser. Gran parte de la filosofía metafísica de los siglos XIX y XX se ha mostrado añorante de esta soberbia primera aprehensión del Ser —del sentido del Ser—. Sentir el Ser, captar el Ser, comprender el Ser, algo aparentemente tan rudimentario, tan elemental y primario —tan obvio¹—, y sobre todo, tan propiamente humano, no es, empero, según parece, nada que esté *a priori* garantizado. De creer a Heidegger más bien parece haber acontecido lo contrario: la progresiva complejización de la 'razón' humana, el desarrollo ulterior del pensamiento —tanto en el medioevo cristiano como en la modernidad ilustrada y tecnológica— no han hecho sino oscurecer, velar, ocultar esa experiencia primigenia y esencialmente humana de lo fundamental: el Ser². Ello habría conllevado una desradicación primordial del hombre, una vida inauténtica, una existencia bajo mínimos perdida en la multiplicidad óptica de lo mundano, una civilización que habría perdido su originario sesgo metafísico. Parece como si aquella primera experiencia del Ser, que los primeros espíritus pensantes griegos tuvieron el privilegio de haber vivido, no fuera ya repetible. Aquel primer despertar al Ser gozaría del mismo candor, de la misma fuerza y autenticidad de que gozan todas las experiencias «principiantes» (arcónticas): como la experiencia que principia el amor o la mayoría de edad del adoles-

1 X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid 1994, p. 18.

2 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1986; Einleitung, p. 2 y ss.

cente... Algo que queda 'retenido' como un tesoro muy preciado, pero ya inaccesible, en el gran baúl de la memoria.

Esta *μοίρα* o *ανάγκη* que se impone y dicta al hombre sus momentos lúcidos, sus momentos auténticos, y también sus momentos oscuros e inauténticos, justificaría ese 'sentimiento trágico', ese halo de pesimismo que envuelve a cierta humanidad europea postmoderna. El narrador comenzaría quizá así: «Érase una vez, hace muchos, muchos años que unos hombres osados de los pueblos helénicos verdaderamente sintieron y captaron el Ser. Mas, después, se hizo la oscuridad, los hombres dejaron de ser verdaderos teóricos, auténticos metafísicos. La diafanidad del Ser, a fuerza de tal, se hizo de nuevo imperceptible; la humanidad no fue ya capaz de ponerse en actitud teórica. Europa fue nuevamente raptada por la inmediatez de los intereses prácticos, se enfrascó en tremendas —y 'muy útiles'— construcciones lógicas y científicas, quedó enredada en 'lo óntico' de la realidad, perdió en gran medida su dimensión trascendental. Pero he aquí que el destino, el hado, ha vuelto a elegirnos, de nuevo nos concede la dicha de las experiencias fuertes, de la retorsión clarividente que muestra lo diáfano mismo, lo que hace que haya: el Ser. La gracia del Ser ha vuelto a derramarse sobre nosotros...».

Mas la esencia del hado no es tan ruin que nos hurte en su decurso de manera inapelable la posibilidad de la metafísica. La experiencia metafísica es siempre —y el destino no puede evitarlo— una posibilidad que el hombre puede apropiarse; más aún, es una posibilidad permanentemente propuesta al hombre. ¿Qué sentido cobra esta experiencia hoy para nosotros?

Qué sea el Ser, o qué nos es dado a nosotros —hombres— aprehender —y, por consiguiente, decir— del Ser —y de su contra'sentido' el No-ser—; y lo que es también, sin duda, de mucho interés para nosotros, qué papel desempeña el Ser —la experiencia del Ser— y la Nada —la 'experiencia' de la Nada en nuestras vidas, es probablemente la cuestión crucial a que ha de enfrentarse toda metafísica. Yo voy a tratar de abordarla guiado por el afrontamiento que hace el pensador español X. Zubiri de ella, afrontamiento que podríamos caracterizar como el de la perspectiva de la inteligencia sentiente o de la realidad sentida.

El famoso fragmento de Parménides que citábamos al comienzo plantea la cuestión en toda su crudeza.

1. La 'ciencia', en su sentido más amplio, sólo tiene una vía posible: el Ser. La ciencia busca el conocimiento, la verdad; y sólo el Ser es susceptible de verdad.

2. La otra vía es sólo una pura apariencia, una pretendida posibilidad, que de hecho no lo es en cuanto que tal (por ello dice, quizá, Parménides, que es «impracticable»), pues la Nada, el No del Ser, si es verdaderamente su no, no es, y

no puede, consiguientemente, ofrecer posibilidad ninguna (sólo lo que es en algún sentido ofrece posibilidades para la vida humana. No puede haber ciencia de la Nada, pues lo que en sentido absoluto no es, tampoco es susceptible de verdad. Parménides va más allá incluso: lo que en verdad es nada no puede ser ni expresado, ni pensado, pues, a la postre, el pensar es lo mismo que el Ser.

Naturalmente que el estupor nos invade inmediatamente, pues ¿no estamos ya de hecho hablando del contra-ser e incluso pensándolo? La proposición: «la nada no es susceptible de verdad alguna» pretende ser ella misma verdadera; o incluso la descripción definida: «lo que no es nada» también la usamos como teniendo una significación y, aparentemente, pues, un referente. Ello hace palpable que de la nada pueden afirmarse verdades, y que, por consiguiente, es de algún modo pensable. Tendremos, así, que admitir con Aristóteles, que el Ser, la Nada, la Verdad y el Pensar, son expresiones que no se dicen unívocamente, sino análogamente. ¡He aquí el problema! El conocido texto de Platón, que también hemos citado al comienzo, no hace sino apuntar a esta pluralidad de sentidos del Ser. En un sentido del Ser —el sentido fuerte—, el Ser es el correlato inmediato de la verdad; por ello, entre la verdad absoluta —el saber absoluto— y el Ser hay al menos una identidad extensiva. Sin embargo, Platón señala que hay un segundo sentido del Ser que pone de manifiesto una esfera ontológica intermedia entre el Ser y la nada: la de lo propiamente «opinable», el objeto de la *δόξα*. Porque la opinión no puede ser opinión de nada sino de algo. Y puesto que las verdades meramente dóxicas no alcanzan el estatuto de plenamente científicas, su correlato ontológico no puede ser el Ser en el sentido fuerte, pero tampoco su contrario: la nada; por lo que se hace preciso considerar toda una región intermedia entre el Ser y la nada, un ser que no alcanza nunca lo absoluto del ser, que es siempre relativamente hermoso, relativamente bueno, que si es rojo no es negro, y que, por consiguiente, puede dejar de serlo; que es, en definitiva, finito, y por ello mismo, cambiante y caduco: en realidad, pues, un Ser en cierto modo degradado, el propio de nuestro actual mundo sensible.

Esta solución dio lugar a una primera utilización metafísica de la *metáfora de la luz*, que tan cara fue a todo el neoplatonismo y a gran parte de la filosofía cristiana. El Ser en sentido fuerte es como una luminaria que va perdiendo intensidad en relación directamente proporcional a la distancia de su núcleo fontanal. Más allá del alcance de esta luz no hay nada. Y nada significa nada. Naturalmente que la metáfora de la luz, proveniente del ámbito prefilosófico de la vida ordinaria, a duras penas nos permite pensar ese orbe limítrofe de la luz, pues toda luz ilumina un espacio pre-existente que no es una nada, sino justamente eso, un espacio de oscuridad que es.

También la fenomenología de Husserl ha hecho un planteamiento del problema que presenta llamativos paralelismos con el enfoque platónico. La verda-

dera ciencia (como la dialéctica platónica que encumbra al alma desde el reino de las sombras hasta la intuición de lo que verdaderamente es: hasta el Ser) es algo que hay que ganar penosamente desde esa vida originaria pre-científica (*Lebenswelt*) en que se mueve la *actitud natural* del hombre ingenuo³. El *homo philosophans* debe apropiarse por un acto de pura libertad la nueva *actitud filosófica*; una actitud que hace *epojé* de toda creencia y busca evidencias absolutas sobre las que edificar una vida teórica fundada en la verdad. Ese suelo absoluto de ser, indemne a toda duda, cree Husserl encontrarlo en el flujo de la vida de la conciencia transcendentalmente reducida. Lo que ocurre es que aquí ya no se trata tanto de abandonar un mundo corpóreo ontológicamente semi-degradado, como una vida responsablemente inauténtica carente de radicalidad; en un sentido, pues, muy socrático.

El planteamiento fenomenológico sitúa el problema del Ser en un horizonte mucho más adecuado para poder resolver, quizá, sus aporías. El Ser es el correlato de las vivencias fundamentales y fundacionales de la vida de la conciencia: las vivencias que dan el Ser en pura presencia (*leibhaftig*). Sobre su base el Ser originario podrá experimentar múltiples variaciones de sentido o modificaciones, como rendimiento de la actividad intencional constituyente de la conciencia. Desde esta perspectiva, 'el No del ser', por ejemplo, será un rendimiento de la actividad subjetiva intencional, que modifica la vivencia perceptiva base con el índice del juicio negativo.

Lo interesante es que, una vez que la metafísica ha dado el giro moderno hacia la subjetividad, la ontología se aclara desde la vida subjetiva, y ésta toma la forma de una arquitectónica jerárquica de la experiencia, donde las diversas esferas ontológicas pueden encontrar su sentido pertinente —siempre un sentido de raíz antropológica⁴—. En última instancia la ontología queda subordinada a una fenomenología de la vida, la cual pasa a ser, como tan nítidamente lo dirá Ortega: la realidad radical⁵.

De hecho, creemos que más que un olvido del Ser, lo que con la modernidad se produce es un intento de buscar el Ser en otra dirección; lo trans-óntico se busca ahora, no 'más allá' (metav + ac.) de los entes mundanos, sino 'más acá': en la vida noético-noemática subjetiva. Y es que, efectivamente, el problema del Ser y la Nada es susceptible de un afrontamiento puramente ontológico, pero también lo es de uno antropológico —aunque igualmente transcendental—.

3 Husserl, *Erste Philosophie; zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion; 1. und 2. Abschnitte. Husserliana Bd. VIII*; Martinus Nijhoff, Den Haag 1957.

4 Zubiri, *Sobre la Esencia*, Madrid, 1985, Alianza Editorial & Sociedad de Estudios y Publicaciones; «La transcendentalidad en la filosofía moderna y en la filosofía clásica», pp. 373-382.

5 También, por ejemplo, actualmente, Michel Henry.

Sólo partiendo de este último respecto es posible comprender las reflexiones que la filosofía del siglo xx ha hecho sobre la cuestión. Aclarar el sentido del Ser sólo sería posible mediante una analítica existencial del hombre: ese peculiar ente que abre el horizonte del Ser, que comprende el Ser (hermenéutica). Mas si el No-ser no puede ontológicamente ser, es, sin embargo, un *factum*, un puro dato descriptivo, que juega algún papel —que tiene algún sentido— en la vida humana, aunque sea como una aparente posibilidad que el hombre a veces vislumbra y que entenebrece su vida: una especie de oscuro barrunto del desfondamiento del Ser o del No del Ser, de la negatividad. Barrunto que origina un peculiar ‘temple del ánimo’, tan caro a muchos intelectuales de nuestra época. La Nada sería aquí no sólo algo expresable —y en tal medida pensable—, sino, sobre todo, algo sentido que tiñe algunos momentos de nuestras vidas de angustia, congoja, náusea, hastío...

El ‘realismo trascendental’ o la ‘teoría’ de la ‘inteligencia sentiente’ es una re-edición de la experiencia metafísica que quiere dar cuenta al mismo tiempo tanto de la orientación ontologista de la filosofía antigua como de la antropologista moderna. Por ello es una filosofía de la postmodernidad que, empero, rechaza uno de los postulados básicos de esta corriente del pensamiento contemporánea: no se quiere una filosofía postmetafísica, sino que, muy al contrario, aun asumiendo el fin de la modernidad, considera que la filosofía es esencialmente metafísica.

Para Zubiri la esencia del hombre es la inteligencia sentiente. Que la inteligencia es sentiente quiere decir que es medular y originariamente impresiva y no conceptual o concipiente (lógica), que sus contenidos tienen una génesis ajena a ella —son alteridades—, que se la imponen y la afectan. Este carácter impresivo no es puro sentir estímulo, como en el caso de los animales, porque los contenidos que se actualizan en el acto intelectual, lo hacen en la formalidad de realidad —y no en la estímulo—. Los contenidos que se actualizan en el acto intelectual lo hacen como reales, i.e., como siendo en propio —*prius*— lo que son. Es decir, aunque la realidad es realidad sentida (realidad en la aprehensión), por su propia estructura descriptiva se muestra como no siendo mera realidad-sentido (mera realidad noemática, rendimiento de la actividad noética —intencional— del acto intelectual; o mero desvelamiento del ser como modo de ser del Dasein); sino que, muy al contrario, es física realidad que está constituyendo desde sí misma la propia realidad del acto. Se manifiesta, pues, como una presencia en la conciencia, como un poder ajeno a ella pero en ella, como algo que ‘verdadae’ en la inteligencia. La subjetividad no es, pues, origen genético de lo real, sino ámbito donde lo real se actualiza, esto es, se hace verdad: es la verdad real. Así, pues, ontológicamente hablando, la inteligencia humana tiene un carácter ulterior, constituido; por mucho que ella tenga la asombrosa virtualidad de poner las condiciones para que lo real —la realidad misma— se actualice como lo que ya es, como real.

Desde este punto de vista, el 'concepto' metafísico primordial no es ni siquiera el del Ser, sino el de 'la' Realidad; y además, la realidad no es definible al margen de la inteligencia sentiente (lo cual no quiere decir en modo alguno que sea un rendimiento de ella, sino que es justamente al contrario): realidad es 'formalidad' del 'de-suyo', i.e., el peculiar modo de quedar el contenido en el acto intelectual como poseyendo en propio, de suyo sus características (el calor es 'de suyo' —por sí mismo— caliente, aunque, además, me caliente).

La inteligencia se constituye, pues, 'desde' las cosas, 'desde' la realidad; y por ello el hombre nace a sí mismo —a su vida consciente— inexorablemente instaurado en 'la' realidad. Toda su vida —el decurso ulterior de su inteligencia— será, pues, un moverse en esta primaria e inexorable formalidad: la formalidad de realidad. Las ficciones, los miedos, las construcciones ideales, y en general cualquier construcción de sentido será el resultado del movimiento de la inteligencia en 'la' realidad.

Así, pues, el germinar de la inteligencia, la situación originaria y primordial, que es principio —en el sentido griego de *arkhé*— de su posterior dinamismo, es una apertura a lo otro real —incluido el cuerpo propio como la alteridad real más íntima—, a la vez que es apertura a su propia realidad (hecho este que funda el carácter personal del hombre, es decir, su naturaleza consciente y libre —'suelta de' los dinamismos automáticos y necesarios de lo estrictamente natural—). Pero, insisto en que esta apertura no es el rendimiento de un acto espontáneo de la inteligencia, sino algo que brota en mi intimidad como confluencia de dos realidades previas que se manifiestan en el acto en sus dos polos constitutivos: lo real que queda y su quedar intelectual mismo. Por ello los actos intelectivos son no-independientes de lo real que ellos inteligen, sin que esto signifique quedar presos en las redes del idealismo.

Esto ilustra lo que Parménides y Platón nos decían: el pensar y el Ser —en nuestro caso la realidad— son uno y lo mismo (siempre que por 'pensamiento' entendamos esta actualidad primaria y primordial de lo real en la inteligencia, i.e., el acto más originario suyo: la aprehensión primordial de realidad).

De hecho la inteligencia, en este su acto primordial, no puede nunca 'tocar' la Nada. La inteligencia en su radicalidad siempre está en Verdad —en realidad—, y no puede no estarlo: o está actualizando realidad o no está en absoluto. La verdad real no tiene su correlativa No-verdad (*Unwahrheit*). O hay actualidad, y entonces hay verdad —y, consiguientemente, realidad—, o no la hay, y entonces lo que no hay es 'luz de la realidad', y lo que entonces quedaría sería 'realidad a oscuras' (lo que no equivale a 'carencia de realidad'). Además, este 'no haber' sólo puede ser «dicho» y nunca experimentado o inteligido impresivamente, i.e., originariamente; es decir, con esta proposición negativa la inteligen-

cia no hace sino postular su propia condición ontológica de realidad finita y contingente, esto es, apunta —postula— cual sería la situación de no haber ninguna inteligencia (ninguna inteligencia finita como la nuestra, lo cual quiere decir, 'recibida', no auto-instaurada en la realidad, sino instaurada por algo otro: lo que hace que haya).

Así, pues, no debemos caer en la trampa del lenguaje, pues la negatividad de la inteligencia lógica no se corresponde con este No de la Realidad en el estrato originario de la inteligencia. En este sentido primordial, la negación de la realidad es la negación de la verdad real, esto es, la negación de nuestra propia realidad humana; y esta negación sólo puede sustentarse en la experiencia de nuestra limitación, y con ella, de la *posibilidad de la muerte*. Pero sólo de la posibilidad, pues que el hombre es un ser-para-la-muerte, no es, en mi opinión, una evidencia originaria sino una creencia que se afianza con enorme fuerza en el curso progresivo de la vida, esto es, una certeza adquirida. Lo que sí es originario, porque arranca del sentido mismo de la pasividad de la aprehensión primordial —del *prius*—, es que mi realidad es recibida, no autofundada. De este modo, el temple de ánimo originario no es el de la angustia, el hastío, etc.⁶, sino el de la *inquietud*: pues lo que es cierto es que no está en mis manos ser o dejar de ser real, mi realidad no pende de mí, sino que está *ab initio* religada a 'la' Realidad que enigmáticamente me está constituyendo. La inquietud no es el temple de ánimo que surge por barruntar yo la Nada absoluta, algo así como una negatividad ingénita consustancial al Ser (como parecen haberlo pensado de uno u otro modo Hegel, Nietzsche, Sartre...); sino que surge más bien de la aprehensión de la fragilidad ontológica de lo real, y, particularmente, de nuestra propia fragilidad, siendo como somos luminarias donde todo lo real se hace verdad.

En definitiva, no se trata de ninguna especie de intuición de la Nada en ningún sentido: ni intelectual, ni sentimental, porque ello es imposible; sino de la aprehensión de la diferencia ontológica: que nada real mundano agota en sí 'la' realidad, que 'la' realidad es un poder que desborda cualquier contenido, con lo que la propia realidad de los contenidos permanece enigmática.

Hemos dicho, pues, que esta originaria nihilidad no es tal, sino mera precariedad réica. Y hemos dicho que esta precariedad réica se asocia originariamente a la 'posibilidad' de la muerte. Pero 'posibilidad' es siempre posibilidad para la vida. La vida humana consiste en la conformación de nuestro Yo mediante la apropiación de las posibilidades que la realidad en la que esta-

6 Cf. Zubiri, *Las fuentes espirituales de la angustia y la esperanza*; apéndice a *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial & Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1992, pp. 393-405.

mos nos va ofreciendo. El hombre es un ex-sistente, porque está en la realidad frente a las cosas reales; por ello es un *hyperkeímenon* y no un *hypo-keímenon*, está *por encima* de su propia realidad y la de las cosas, y por ello su ser está por hacer: él tiene que conformar su ser, esa es su constitutiva e inexorable libertad. Pero esta libertad no se ejerce desde la nada, sino desde la propia realidad y en la realidad. La propia realidad determina 'tendencias' y sentimientos'; es decir, las cosas reales no sólo se presentan al hombre como tales realidades, sino que, por ello mismo le conmueven, le afectan sentimentalmente, y en tal medida le proponen posibilidades diversas de conformación de la propia vida. Justamente a esta re-actualización que las cosas reales cobran en el proyecto vital humano llama Zubiri el *sentido* que las cosas reales adquieren en la vida humana. Esto quiere decir que la cosa-sentido se apoya en la cosa-real, y que, consiguientemente, la filosofía es metafísica (investigación primera sobre 'la' realidad y lo real) antes que hermenéutica (dilucidación del sentido de la realidad para el hombre). Más aún, la proyectividad de la vida humana es la que, apoyándose en la apertura misma de lo real impresivamente inteligido, da origen al despliegue de la inteligencia en logos y en razón. La afirmación supone ya una ruptura de la compacidad originaria de la realidad impresivamente aprehendida, esto es, una retracción libre de la inteligencia en 'la' realidad dada. Esta retracción constituye ya de uno u otro modo un desligamiento de la estructura primera de lo real, y por ello la constitución de un cierto ámbito irreal, ya sea perceptual, ficticio o conceptual, desde el que después la inteligencia revertirá a la realidad misma en su articulación originaria en la afirmación. Aquí, pues, ya si que hay un desdoblamiento entre la realidad primordial y la irrealidad constituida por la inteligencia, hay, pues dualidad y, consiguientemente, posibilidad del error: es la falsedad de la afirmación. Lo importante para nosotros es que *la única nada que juega un papel en la vida humana es por ello mismo cosa-sentido y no cosa-realidad: la nada es el sentido que nuestra precariedad ontológica cobra en el contexto de nuestra vida.*

Según Zubiri, uno de los errores fundamentales que ha arrastrado el pensamiento occidental ha sido, justamente, la logificación de la inteligencia, es decir, el no haberse percatado de que la inteligencia es esencial y originariamente impresiva y pre-lógica, que el logos, y, consiguientemente, todo concepto, es ya el rendimiento de una cierta construcción ulterior de la inteligencia sobre la base de un cierto abandono y desconstrucción de la realidad primordialmente aprehendida. Por ello, muchas filosofías se han situado inconscientemente sobre las construcciones lógicas atribuyéndoselas, empero, a la realidad originaria o *estricto sensu*. Así, por ejemplo, la escolástica —pero también en gran medida Aristóteles, y desde luego Platón— parten del 'concepto' del Ser como el más originario, primigenio y fundamental; y es un

ser en gran medida copulativo. El Ser es el primer transcendental, porque de todo se dice que es. Así, la metafísica será la ciencia del ser y de sus múltiples sentidos: el ser real (*extra-ániman*), el ser irreal (ente de razón), el ser percibido, el ser concebido, el ser puesto o constituido, el ser desvelado... Pero, ¿no será al revés?, ¿no consistirá el hombre en simple apertura a 'la' realidad? En tal caso, el orden transcendental estará constituido: 1) por 'la' realidad como el transcendental primero y primordial; 2) por la diferencia ontológica que hace de cada cosa *tal* cosa real y no otra (la esencia de las cosas); y, puesto que 'la' realidad es enigmáticamente una y la misma en cada cosa real desbordándola, siendo más en cada una de ellas —pues ninguna cosa mundana agota la realidad—, 3) por el mundo: todas las cosas son constitutivamente respectivas, mundanales, están reicamente comunicadas entre sí, 'la' inespecífica realidad las comunica. Vistas así las cosas, el Ser, aun siendo un carácter transcendental, no es primario, sino ulterior y fundado: el Ser de las cosas es la actualidad que ellas cobran en el mundo por ser reales. Por ello diferencia claramente el lenguaje usual entre el «generarse o brotar las cosas reales en la realidad», y el «venir al mundo o llegar a ser», en referencia al caso peculiar de los seres humanos: «dar a luz». Uno «viene a la luz» cuando nace, porque primeramente ha cobrado realidad. Las cosas, por ser reales, abren desde sí mismas al mundo. Del mismo modo que una luminaria abre un campo de luminosidad en el que ella misma queda albergada, siendo, empero, el campo de luz ulterior a la luminaria; del mismo modo, digo, abre la cosa real un mundo en el que ella misma cobra actualidad como lo que es; y este su ser, por consiguiente, se funda en su realidad y es ulterior a ella. Hay, pues, que hablar de realidad siendo (*realitas in essendo*) y no de ser real (*esse reale*).

Podemos entonces concluir que desde 'la' realidad no cabe hablar del 'No de la realidad' sino en el sentido explicado. Otros planteamientos de la nihilidad vinculados al tiempo y al espacio: la nada como fin de la temporalidad y el vacío como espacio sin cosas, no han sido también sino el resultado de análogas sustantivaciones a la del logos. Como consecuencia de esta logificación de la inteligencia el idealismo sustantivó la conciencia. Otros pensadores han sustantivado el espacio (siendo que la espaciosidad es una propiedad inseparable de, al menos, algunas cosas reales⁷), o el tiempo (siendo que es un modo del ser: el antes, el ahora y el después de las cosas en el mundo). Evitado este error primordial de la logificación de la inteligencia sólo nos queda la realidad primordial en su doble dimensión de realidad enigmática y poderosa y de realidad esenciada en tal o cual cosa caduca. Ya hemos planteado el

7 En cambio, el espacio geométrico es una cosa sentido, es una irrealidad matemática construida por el logos sentiente. Mas las irrealidades, conceptuales o ficticias, son irrealidades en la realidad, y por ello tienen su peculiar estructura y son susceptibles de ciencia.

problema de la caducidad de lo real y de su *sentido* para el hombre. En cuanto a 'la' realidad, ¿puede plantearse un problema paralelo? ¿Es también precaria 'la' realidad misma? ¿Podría haber 'la' Nada en vez de 'la' Realidad? ¿Y de dónde, entonces, habría surgido 'la' realidad que de hecho está? La argumentación parmenídea y su prolongación, la tercera vía tomista, nos parecen dar la respuesta adecuada a estas preguntas.

VÍCTOR MANUEL TIRADO SAN JUAN