
Capítulo duodécimo

Gigantomakhía

En su *Metafísica*, Aristóteles se refiere a aquello "que es buscado desde antiguo, ahora y siempre, y que siempre desemboca en aporías: qué es el ser (τί τὸ ὄν)"¹. La gran aporía en que había desembocado la pregunta por el ser, en tiempo de Aristóteles, era el problema del devenir. Como vimos, Parménides había planteado la dificultad: el ser es, y el no-ser no es. Como todo devenir consistía, para los griegos, en una combinación de ser y no-ser, la negación del no-ser implicaba una negación del devenir. El devenir, dijeron los eleatas, es una ilusión. Los distintos pensadores que trataron de superar esta dificultad, lo hicieron atribuyendo algún tipo de ser al no-ser. Así, por ejemplo, Leucipo y Demócrito sugirieron que los átomos constituyen el verdadero ser, pero que el vacío en el que se mueven esos átomos tiene algún tipo de ser. De lo contrario no habría vacío ni habría movimiento. Si el vacío existe, entonces no es un completo no-ser, sino una especie de no-ser que, de alguna manera, es². También Platón aventuró una solución semejante y la consideró nada menos que un "parricidio" contra "el argumento del padre Parménides". Platón señala que los juicios negativos, en los que afirmamos que algo no es, pueden ser perfectamente verdaderos. En estos casos no se afirma un no-ser absoluto, al estilo de Parménides. La afirmación de que algo "no es" ... no es una negación absoluta, sino una afirmación de una diferencia. Por eso es posible hablar sobre lo que no es, y por eso también es posible el discurso falso, que se caracteriza precisamente por sostener algo diferente de lo que es. Lo único que no es posible, y en eso seguiría teniendo razón Parménides, es el discurso sobre el no-ser en sentido absoluto, es decir, el discurso sobre la nada³.

1 Aristóteles, *Metafísica* 1028 b 2-4.

2 Cf. Aristóteles, *De generatione et corruptione* 325 a 2-36; *Física* 187 a 1-4.

3 Cf. Platón, *Sofista* 241 d, 256 d-259 a, 260 a-263 d.

Aristóteles aceptó el "parricidio" cometido por Platón, pero llevó a cabo también el suyo propio. Ciertamente, la afirmación de que algo "no es" solo es posible porque el no-ser es algo que le acontece a alguien que sí es. Puedo decir que el árbol no es blanco porque este no-ser le sucede a algo que sí es. Ahora bien, a veces el mismo no-ser está inscrito en aquello que es. Es lo que sucede cuando la cosa no es, pero tiene la potencia (δύναμις) de llegar a ser. El niño no es adulto, pero tiene la potencia o capacidad de llegar a serlo. En este caso, la potencia es un no-ser (el niño no es adulto), pero un no-ser que de alguna manera está presente en el mismo ser del niño⁴. De esta manera, Aristóteles se inscribe en la misma línea de solución a la aporía de Parménides que ya había aparecido en sus predecesores, y que consiste en conceder algún tipo de ser al no-ser. Es una de las razones por las que Aristóteles sostuvo repetidamente que el ser se dice de muchas maneras. Como es sabido, esta línea de pensamiento aristotélico culmina en el motor inmóvil. Para Aristóteles, todo lo que se mueve es movido por algo. Esto se aplica a todo devenir: todo lo que cambia es cambiado por otro. Para evitar una cadena infinita de entidades que mueven a otra, Aristóteles postula la existencia de un motor que mueve a otros —o que hace cambiar a otros— sin ser a su vez movido por nadie. Esta entidad es una entidad inmóvil, que no cambia porque no puede cambiar. Es decir, el motor inmóvil no tendría potencias. Sería, según Aristóteles, acto puro. Esa es la razón por la que la filosofía primera de Aristóteles culmina en una teología. No se trata propiamente de una dualidad o de una contradicción interna, como pensaron Natorp y Jaegger, sino de una consecuencia de su idea de ser. El ser por excelencia es aquella entidad completamente libre de no-ser a la que Aristóteles llama "dios".

Otra aporía

La idea de Dios como ser por excelencia fue asumida por muchos pensadores judíos y cristianos. Filón de Alejandría, el filósofo judío, no dudó en interpretar ontológicamente las palabras que el Dios de Israel dirige a Moisés cuando este le pregunta por su nombre. La afirmación "yo soy el que soy" (Ex 3,14) significaría que Dios es aquel a quien verdaderamente le pertenece el ser (ὃ μόνῳ πρόσκειται τὸ εἶναι)⁵. Obviamente, Filón no tiene muy en cuenta los posibles sentidos del original hebreo y su interpretación se basa en la traducción griega del pasaje (ἐγώ εἰμι ὁ ὢν). Y es que Filón está interesado en presentar el judaísmo como una sabiduría respetable en el mundo helénico, y esto le lleva hasta el punto de convertir a Moisés en un verdadero maestro de ontología. Pero su interpretación tuvo acogida en la teología medieval, pues parecía particularmente útil para expresar la fe judeocristiana en la creación. Mientras que Dios es en un sentido pleno, las criaturas solamente son en virtud de un acto creador de Dios. De lo contrario, serían una nada. Esto no obsta para que la idea de Dios como verdadero ser encontrara ciertas reticencias. Era necesario subrayar que Dios, como creador del universo, no está en el mismo nivel que las criaturas y que, por tanto, no

⁴ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1017 a 2 – 1017 b 9.

⁵ Cf. Filón, *De vita Mosis* I, 75-76.

puede ser englobado en el mismo concepto de ser. La teología cristiana tuvo que enfatizar de nuevo que el ser se dice de muchas maneras. Pero antes de que se impusiera la doctrina de la analogía del ser, algunos teólogos prefirieron recurrir al neoplatonismo y no aplicar a Dios el concepto del ser. Como es sabido, ya Platón había situado al bien "más allá del ser" (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)⁶, algo que se conservaba en la doctrina neoplatónica del Uno. Es interesante observar que Clemente de Alejandría, uno de los primeros teólogos cristianos, llegó a afirmar incluso que Dios está más allá del Uno (ἐπέκεινα τοῦ ἑνός)⁷.

A pesar de estas resistencias, la interpretación ontológica del nombre de Dios revelado a Moisés tuvo una influencia determinante. Agustín de Hipona interpretó el texto bíblico en el mismo sentido ontológico que Filón: Dios sería aquel que es sumamente (*summe est*)⁸. El llamado "argumento ontológico" de Anselmo de Canterbury se funda justamente en esta idea de Dios como verdadero ser. Para Anselmo, la idea de Dios es la idea de un ser por encima del cual no se puede pensar ninguna otra cosa mayor. Pero si este ser por encima del cual no se puede pensar nada mayor estuviera solamente en nuestra inteligencia, no sería realmente el ser por encima del cual no se puede pensar nada mayor: habría un ser mayor, que sería existente. De donde se deduce que en la idea misma de Dios estaría incluida su existencia. Y, por tanto, quien dice que Dios no existe es un insensato: la idea misma de Dios nos obliga a reconocer su existencia. Y es que, en definitiva, Dios es aquel que existe por sí mismo, a diferencia de todas las demás cosas⁹. Como es sabido, Tomás de Aquino rechazó esta forma de argumentar, pues en el fondo se presupone que ya sabemos cuál es la esencia de Dios. En cambio, de Dios solamente comenzamos teniendo cierto conocimiento confuso. Quien oye la palabra "Dios" no piensa necesariamente en aquello mayor a cuanto se puede pensar. Incluso si lo pensara de esta forma, todavía habría que demostrar que lo que hay en su intelecto existe también en la naturaleza de las cosas. De todos modos, Tomás admite que, tomada por sí misma y no respecto a nosotros, la proposición "Dios existe" (*Deus est*) sí es evidente por sí misma. La razón es bien sencilla: el predicado (ser) es idéntico al sujeto (Dios). Y es que, para Tomás, Dios es el ser mismo subsistente (*ipsum esse subsistens*). Si conociéramos plenamente quién es Dios, conoceríamos necesariamente que existe. Como no comenzamos conociendo su esencia es necesario demostrar primero cuál es la naturaleza divina, y esto es precisamente lo que Tomás intenta realizar por medio de sus conocidas cinco vías¹⁰.

A pesar del rechazo de Tomás al argumento de Anselmo, es obvio que ambos pensadores comparten un presupuesto común, consistente en pensar que el ser es un predicado, y que este predicado conviene principalmente a Dios. Y aquí se sitúa precisamente la gran aporía a la que condujo la pregunta por el ser en la

6 Cf. Platón, *República* 509 b.

7 Cf. Clemente de Alejandría, *Pedagogo*, 1, 8, 71, 1-2.

8 Cf. Agustín de Hipona, *De natura boni* XIX.

9 Cf. Anselmo de Canterbury, *Proslogion* I-V.

10 Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologia* I, q. 2, a. 1; I, q. 4, a. 2.

era moderna. Como es sabido, la filosofía racionalista utilizó diversas variantes del "argumento ontológico" de Anselmo. A este argumento se opuso Kant, pero su oposición fue más radical que la tomista. Y es que Kant puso en tela de juicio no solo el argumento ontológico, sino la misma idea de que el ser pueda ser considerado como un predicado¹¹. De este modo, su crítica no solo afectó a un determinado argumento sobre la existencia de Dios, sino a toda investigación medieval y moderna sobre el ser. Kant, como Tomás, subrayó que la necesidad que se da en los juicios no es una necesidad absoluta de las cosas. Ahora bien, el racionalista, heredero del argumento de Anselmo, podría argüir que la idea de Dios como ser absolutamente necesario incluye su existencia, y que si no afirmo esa existencia, incurro en una contradicción. En cambio, para Kant no hay contradicción posible porque al eliminar la existencia de un ser absolutamente necesario, no elimino un predicado más de entre los muchos que ese ser pudiera tener. Al eliminar la existencia, suprimo la cosa misma con todos sus predicados. Y aquí está precisamente lo decisivo de la argumentación kantiana: el ser (la existencia) no es un predicado más. Si tomamos el sujeto "Dios" y decimos "Dios es" o "Dios existe", no estamos añadiendo nada nuevo al concepto de Dios. Es lo mismo que sucede con cualquier otro objeto. Cien euros posibles tienen los mismos contenidos que cien euros reales. La existencia no añade ninguna determinación a los cien euros. Sus características siguen siendo las mismas. Lo que añade la existencia es que la cosa queda puesta fuera de mi concepto. Cien euros reales y cien euros posibles tienen exactamente los mismos predicados. Lo ventajoso de los cien euros reales es que estos existen no solo en mi concepto, sino también fuera del mismo. Y esto significa, entonces, que el ser no es un predicado, sino la posición de una cosa como formando parte de la experiencia. La posición sería, como dice Kant, "ligar el concepto del objeto con el contenido global de la experiencia". La existencia de algo no puede, por tanto¹², ser decidida mediante conceptos *a priori*, con independencia de la experiencia .

Engaños de la gramática

Démonos cuenta de un aspecto importante de la crítica kantiana. El ser no es un predicado. Sin embargo, gramaticalmente funciona como un predicado. Decimos (al menos en filosofía) "Dios es" o "Pedro es", en el sentido de "existe". El ser, en su uso existencial, sin embargo, no es verdaderamente un predicado. Aunque en la gramática funciona como predicado, el ser (como existencia) no es un predicado en el sentido de una característica, contenido, nota o aspecto de la cosa. Por eso se puede decir que Kant descubrió, respecto al ser, lo que Nietzsche llamó un "engaño de la gramática" y la filosofía analítica denominó "enfermedades del lenguaje". De hecho, la filosofía del lenguaje del siglo XX continuó en buena medida la crítica kantiana, al mismo tiempo que trató de determinar más precisamente cuál es el significado del verbo "ser". El punto de

11 Ya Aristóteles había señalado que el ser no puede ser considerado como un género, cf. su *Metafísica* 998 b 20 ss.

12 Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 620-630.

partida fueron las paradojas que aparecen en las proposiciones existenciales. Si decimos "el rey de Francia no existe", estamos diciendo una frase perfectamente coherente, cuyo significado parece ser verdadero: Francia es una república. Sin embargo, ¿cómo es posible que tenga significado una frase que no se refiere a nada real? Una solución podría ser la propuesta por Alexius Meinong, consistente en la postulación de entidades ideales. Así, la proposición "el rey de Francia no existe" se estaría refiriendo a un objeto ideal ("el rey de Francia"), del que posteriormente se afirma que no tiene un objeto correspondiente en el ámbito de los objetos reales ("no existe")¹³. De este modo, la predicación de existencia no añade nada al sujeto en cuestión, sino que establece simplemente una relación entre los objetos ideales y los objetos reales.

El problema de la propuesta de Meinong es la necesidad de introducir entidades ideales, algo que Bertrand Russell trató de evitar mediante una ingeniosa propuesta lógica. Con ella no solo responde a los problemas creados por las frases existenciales, sino que Russell pretende resolver también el problema de las llamadas "descripciones definidas". A diferencia de lo que sucede con los "nombres propios lógicos" (como "este", "aquel"), que según Russell se refieren directamente a cosas presentes en nuestras sensaciones, las descripciones definidas como "el rey de Francia" pueden ser satisfechas por diversos objetos reales. La expresión "el actual rey de Francia es calvo" puede carecer de sentido en el siglo XXI, cuando no hay reyes en Francia. Pero podía ser perfectamente cierta en épocas anteriores, cuando había reyes en Francia, incluyendo a Carlos el Calvo, en el siglo IX. Para aclarar el significado de las descripciones definidas, evitando las posibles confusiones del lenguaje ordinario, es necesario traducirlas a un lenguaje lógico. Decir "el actual rey de Francia es calvo" equivale a afirmar tres cosas: (1) "un x es actualmente rey de Francia"; (2) "para todo y que sea actualmente rey de Francia, x = y" (es decir, nadie más es actualmente rey de Francia); y (3) "x es calvo". Si dijéramos "el actual rey de Francia existe", simplemente tendríamos dos proposiciones: (1) "un x es el actual rey de Francia; y (2) "para todo y que sea actual rey de Francia, x = y". Se trata de expresiones que se pueden formular fácilmente en los términos de la lógica, y que necesariamente tienen que ser siempre verdaderas o falsas:

$$\forall x(Fx) \wedge \forall y(Fy) \leftrightarrow x=y$$

De este modo, Russell incorpora la tesis de Kant. Las proposiciones existenciales no afirman nada sobre las cosas, sino que hablan más bien sobre las funciones proposicionales (como, por ejemplo, la función "ser actualmente rey de Francia"). Lo que dice una afirmación de existencia es que una función proposicional es verdadera al menos en un caso. Es verdad que, desde el punto de vista de la gramática, la existencia parece un predicado de las cosas: predicamos que el rey de Francia existe o que no existe. Pero en realidad la existencia no se refiere a

13 Cf. A. Meinong, "Über Gegenstandstheorie", en sus *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, pp. 1-50. Para esto y todo lo que sigue puede verse E. K. Specht, *Sprache und Sein*, especialmente pp. 44-61.

las cosas, sino que habla sobre nuestros conceptos (como diría Kant) o sobre las funciones proposicionales (como diría Russell)¹⁴.

La crítica del "segundo Wittgenstein" al neopositivismo lógico introdujo importantes novedades en la idea del significado, que evidentemente afectan a la pregunta por el sentido de las proposiciones existenciales. Como vimos, desde el punto de vista de la filosofía analítica, el significado de un nombre no se ha de confundir con el portador del nombre. El significado de "el señor Pérez" no fallece, aunque el señor Pérez se muera. La expresión "el actual rey de España" no dejará de tener significado aunque mañana se instituya una república federal, democrática y social. Desde el punto de vista de la filosofía analítica, Meinong y Russell comparten un presupuesto común, que es la comprensión del significado como una referencia de las palabras a las cosas. Este presupuesto habría conducido a Meinong a postular objetos ideales, y a Russell a sustituir las descripciones definidas del lenguaje ordinario mediante una serie de variables que permiten convertir la descripción definida en una función proposicional. Frente a estas estrategias, la filosofía analítica pretendía indagar los significados de las expresiones que aparecen en el lenguaje ordinario, sin sustituirlo por un lenguaje lógicamente perfecto. Para hacerlo proponía una concepción del significado donde este normalmente no se aclara buscando una referencia para cada nombre, sino indagando cuál es el uso que hacemos de las palabras. Ciertamente, las descripciones definidas como "el actual rey de España" se utilizan normalmente para referirse a personajes reales, pero su significado es independiente de que esos personajes existan o no. El significado de una expresión sería el conjunto de reglas que rigen su uso. Aunque la expresión se utilice para referirnos a cosas reales, su significado no son las cosas reales a las que nos referimos, sino la manera en que la usamos. Por eso, la expresión "el actual rey de Francia es calvo" siempre tiene significado, aunque solamente en circunstancias muy concretas (cuando hay reyes en Francia) puede ser verdadera o falsa. Esta es la diferencia con la teoría de Russell, quien traducía las descripciones definidas en expresiones lógicas que siempre tenían que ser verdaderas o falsas¹⁵.

Desde esta perspectiva, la filosofía analítica pudo preguntarse por el uso general de las proposiciones existenciales, más allá del caso específico de las descripciones definidas. ¿Cómo usamos los verbos "ser" o "existir"? Tal vez el análisis más detallado de esta cuestión desde el punto de vista de la filosofía analítica es el que ha llevado a cabo E. K. Specht. Este autor comienza constatando que lo que gramaticalmente aparece como un predicado ("existe") se utiliza de manera muy diversa a otros predicados. De hecho, las afirmaciones existenciales no son utilizadas para informarnos sobre características de las cosas sobre las que hablamos, sino sobre relaciones entre una determinada expresión y el ámbito de objetos al que se refieren. Las afirmaciones como "A existe" son verdaderas cuando algunos de los objetos del ámbito en el que se pretende utilizar la expresión

14 Cf. B. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, pp. 167-180.

15 Cf. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, núms. 2, 30, 40, 43; P. F. Strawson, *Introduction to Logical Theory*, pp. 188-189.

"A" cumplen las condiciones requeridas para su uso. Esto significa que las proposiciones existenciales son proposiciones "gramaticales", que no nos hablan sobre las propiedades de las cosas, sino sobre el propio lenguaje. Según Specht, "la afirmación 'A existe' nos informa en cada sistema lingüístico sobre el hecho de que, según ciertos puntos de vista y en una base de verificación estructurada en una pluralidad de unidades, una determinada unidad cumple las condiciones estipuladas para el uso de la expresión 'A' "¹⁶. Así, por ejemplo, la expresión "el rector existe" nos informaría que, desde el punto de vista del lenguaje sobre una determinada institución, y tomando como base de verificación los miembros actuales de la misma, hay un miembro que cumple las condiciones para el uso de la expresión "rector".

Esto significa que la filosofía analítica corroboró la tesis de Kant según la cual el ser no es un predicado real. La gramática nos engaña cuando nos hace creer que el ser es un predicado sobre las cosas, cuando en realidad solamente habla sobre nuestro lenguaje sobre las cosas. Ahora bien, a diferencia de los intentos de Meinong y de Russell, la filosofía analítica habría superado el presupuesto unilateral del significado como referencia, pudiendo así explicar el significado de las expresiones existenciales desde el punto de vista de su uso. Las afirmaciones existenciales serían afirmaciones sobre el uso de determinadas expresiones lingüísticas, y por tanto tendrían un carácter gramatical. No hablarían sobre las cosas, sino sobre el lenguaje mismo. La proposición "el azul es un color" no nos informa sobre las cosas, sino sobre las condiciones de uso de la expresión "azul". Sin embargo, el mismo Specht no puede dejar de reconocer una diferencia entre las proposiciones existenciales y otras proposiciones gramaticales. En el caso de las proposiciones existenciales, su verdad depende de ciertas condiciones en la base de verificación y solamente puede ser decidida considerando esa base de verificación. La expresión "el azul es un color" se podría verificar acudiendo a las reglas de uso del castellano, sin necesidad de recurrir a la experiencia. En cambio, la verdad de la expresión "el rector existe" solamente se puede decidir considerando los miembros de la institución de la que estamos hablando y averiguando si alguno de ellos cumple las condiciones para ser llamado "rector". En este aspecto, las proposiciones existenciales contienen una referencia al mundo de los objetos, aunque no describan propiedades de los objetos¹⁷.

Otros sentidos del ser

El problema de las consideraciones anteriores reside en el objeto mismo de sus análisis, que, como hemos visto, no es otro que el lenguaje ordinario. Ciertamente, la atención al lenguaje ordinario puede cumplir una función positiva, en la medida en que descubre algunos de los presupuestos que se pueden estar manejando en aproximaciones teóricas como la de Bertrand Russell. Sin embargo, un determinado lenguaje ordinario (normalmente el

16 E. K. Specht, *Sprache und Sein*, p. 132; cf. pp. 65, 69, 85.

17 Cf. E. K. Specht, *Sprache und Sein*, pp. 145-147.

del propio filósofo) no puede convertirse en criterio normativo para todos los demás. Otras lenguas pueden utilizar de otros modos los términos existenciales o no usarlos en absoluto. Baste mencionar la enorme riqueza semántica del término hebreo *hāyāh* (ser, estar, existir, suceder, devenir, haber, etc.) para intuir que el análisis de otros lenguajes ordinarios puede darnos resultados muy distintos a los que obtenemos en el análisis de lenguas indoeuropeas como el alemán o el inglés¹⁸. Además, el lenguaje filosófico puede forjar su propia terminología para designar elementos descubiertos en el análisis, y que escapan a las posibilidades del lenguaje ordinario. Al hacerlo, el lenguaje filosófico puede hacer aportaciones que trascienden las particularidades de los lenguajes ordinarios de los distintos pueblos. Por otra parte, el mismo Specht tiene que reconocer que la verdad de las proposiciones existenciales pende de algo que sucede en el mundo de los objetos. No en el sentido de que el ser designe una propiedad de los objetos, pero sí en el sentido de que ciertos objetos de la "base de verificación" cumplan o no las condiciones de uso de una determinada expresión. Pero entonces nos vemos remitidos más allá del lenguaje, hacia las cosas con las que tratamos en la "base de verificación". Y eso significa que tenemos que pensar en qué consiste la pertenencia a esa "base de verificación" y qué es más concretamente esa "base de verificación".

Un posible enfoque es el propuesto inicialmente por Martin Heidegger, consistente en un análisis no del lenguaje, sino del existente humano (*Dasein*). Lo propio de la existencia humana sería estar confrontada con la muerte. Pero es justamente el estar confrontados con la nada lo que posibilita el desvelamiento del ser de las cosas. Ante la nada, comprendemos que las cosas *son*, aunque podrían no ser. Démonos cuenta de que este ser de las cosas es algo muy distinto de toda consideración sobre los entes, sus propiedades o las condiciones de uso de las expresiones que se refieren a ellos. Heidegger pudo acusar a la filosofía occidental de haber desatendido el ser para fijarse en los entes. Porque lo decisivo no es "lo que" estos entes sean, sino el que "sean". Y este ser no se descubre en el análisis del lenguaje, sino allí donde la angustia nos sitúa ante la nada¹⁹. Como es bien sabido, el camino intelectual de Heidegger lo acabó conduciendo a una profundización y transformación de este planteamiento, que era atacable desde distintos ángulos. En primer lugar, el análisis de la existencia humana puede ser fácilmente confundido con una antropología, algo que posteriormente Heidegger tratará de evitar a toda cosa. En segundo lugar, se puede sospechar que el intento de pensar el ser desde la nada contiene supuestos muy cuestionables. Zubiri, en concreto, sostendrá que este planteamiento de Heidegger es heredero de prejuicios de origen teológico derivados de la idea de creación. Los pensadores cristianos, a partir de Agustín, habrían entendido que el verdadero ser de las cosas solamente se puede conocer desde la perspectiva de su Creador. Es un itinerario que, todo lo transformado que se quiera, encontramos todavía en Descartes y en Hegel. Según Zubiri, el Heidegger de *Ser y tiempo*, aunque ya no recurre a Dios ni al Espíritu absoluto, seguiría pensando las cosas desde la

18 Cf. L. Alonso Schöckel, *Diccionario bíblico hebreo-español*, pp. 193-200.

19 Cf. M. Heidegger, *Wegmarken*, pp. 103-122.

nada y, por tanto, se movería todavía inconscientemente en el horizonte judeo-cristiano de la creación²⁰.

¿Cómo entender entonces el ser? Zubiri propone una visión distinta del ser. Recordemos lo que Zubiri entiende por realidad: una formalidad en la que quedan las cosas en la aprehensión. Las cosas quedan como algo "de suyo", radicalmente distinto de la aprehensión. Desde nuestro punto de vista, esta alteridad radical, lúcidamente descubierta por Zubiri, es una característica de los actos en cuanto actos, antes de ser una característica de las cosas. Sin embargo, como carácter de las cosas, les confiere una unidad a las mismas, que Zubiri llama "mundo". Pues bien, el ser sería para Zubiri la actualidad de una realidad en el mundo. Así, por ejemplo, el ser de un árbol sería su actualidad, su "estar presente" como realidad en el mundo. Esto, para un árbol, no significa mucho. Pero en el caso de la realidad humana tendría gran importancia la diferencia entre su realidad y su ser. Como realidad, tengo una serie de propiedades. No obstante, estas propiedades no constituyen mi ser. Mi ser es el modo en el que mi realidad se actualiza en el mundo. Y aquí está, por así decirlo, el drama de toda realidad humana. A diferencia del árbol, tenemos que decidir cómo nos vamos a actualizar en el mundo. Nuestra propia apertura a la realidad nos deja ante la tarea de darle una figura concreta a nuestro ser²¹.

Démonos cuenta de algo muy importante: tanto el Heidegger de *Ser y tiempo* como el mismo Zubiri no han llevado a cabo aproximaciones conceptivas al problema del ser. Entendemos por aproximaciones conceptivas no solo aquellas que presuponen la confianza racionalista en una correspondencia entre los conceptos y las cosas. También podemos llamar "conceptivas" a aquellas consideraciones filosóficas que se limitan a la semántica de una determinada expresión en una determinada lengua, como puede ser el inglés. Es lo que ya Aristóteles denominaba una aproximación λογικῶς, una aproximación por el camino del λόγος²². Ciertamente, Heidegger no renuncia a hacer análisis de la lengua alemana. Sin embargo, su análisis del *Dasein* le permite descubrir posibles sentidos del ser que van más allá de lo que nos pueda dar un análisis del lenguaje. Precisamente por ello, las consideraciones de Heidegger no están en principio afectadas por el hecho de que el ser, en el caso de las afirmaciones de existencia, no sea un predicado. Justamente Heidegger parte de que el ser no es un predicado, y por tanto no es una propiedad más entre las propiedades de la cosa. Heidegger escapa por ello a la aporía denunciada por Kant. El ser en Heidegger no es una propiedad más de las cosas.

Mucho más claro resulta esto en Zubiri, para quien el ser poco tiene que ver con las afirmaciones de existencia, como todavía sucedía en el primer Heidegger. El ser, para Zubiri, se refiere a nuestra actualidad en el mundo, no a que existamos o no existamos. Zubiri no está considerando el hecho de que las cosas

20 Cf. X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p. 35.

21 Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. 1, pp. 217-228.

22 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 987 b 31, 1029 b 13, 1041 a 28, 1069 a 28.

sean, cuando podrían no ser. Para Zubiri, el ser de algo es la actualidad de ese algo en el mundo. No deja de ser significativo que, en castellano (¡en el lenguaje ordinario!), ya no utilizamos el término "ser" en las afirmaciones de existencia. No decimos: "Dios es", sino "Dios existe", etc. En cambio, hay ciertas expresiones en castellano que concuerdan bien con la consideración del ser como actualidad de la realidad en el mundo. Es lo que sucede cuando en castellano decimos: "¿qué quieres ser cuando seas mayor?" O también cuando clamamos: "¿qué va a ser de mí?". En estos casos, podríamos pensar, estamos hablando de cómo nos vamos a actualizar en el mundo. Sin embargo, Zubiri no fundamenta su tesis sobre el ser en el análisis del lenguaje ordinario, sino simplemente en el hecho de que las realidades tienen actualidad en el mundo, y en el hecho de que esta diferencia entre realidad y actualidad en el mundo es especialmente significativa en el caso de las realidades humanas.

Esto no obsta para que el análisis de Zubiri pueda ser expresado en el lenguaje ordinario castellano o que incluso pueda servir de criterio para una hermenéutica de ese lenguaje. Podríamos decir, por ejemplo, que no hay "base de verificación", en el sentido de la filosofía analítica, sin una previa actualidad de unas determinadas cosas en el mundo. Sin embargo, para poder decir en castellano, por ejemplo, que "el rector existe" no basta con que esa realidad humana a la que llamamos "rector" tenga actualidad en el mundo, sino que se requiere también, como muestra Specht, que esa realidad tenga actualidad en el ámbito de cosas reales de las que hablamos (por ejemplo, una institución educativa) y que tenga las propiedades o relaciones que nos permiten utilizar respecto a ella el término "rector". En este caso, podemos decir "el rector existe". De ahí se deriva entonces no solo la tesis zubiriana de una prioridad de la realidad sobre el ser, sino también la tesis de una prioridad del ser sobre la existencia.

En cualquier caso, lo decisivo, tanto en la obra de Zubiri como en la de Heidegger, es una determinación del significado del ser que parte de un análisis que no se limita a los actos lingüístico. El análisis lingüístico tiene sin duda un sentido dentro de una aproximación más comprehensiva al problema del ser. Una aproximación que sea capaz no solo de explorar los usos fácticos de ciertas expresiones, sino también de elevar a lenguaje filosófico dimensiones no necesariamente exploradas por los lenguajes ordinarios, o que en los lenguajes ordinarios solamente tienen una presencia marginal. Es precisamente este tipo de análisis comprehensivo lo que nos permite explorar todas las virtualidades de la crítica kantiana a la idea del ser como predicado.

Más allá de la presencia

Como hemos dicho, la obra de Heidegger y Zubiri se sitúa más allá de la aporía sobre el ser puesta de manifiesto por Kant: el ser no es un predicado. Resulta obvio, tanto desde la perspectiva de los primeros análisis de Heidegger como desde la perspectiva de Zubiri, que el ser no es una característica más de la cosa ni puede explicarse correctamente como un predicado que hacemos sobre

la misma. El ser, desde la perspectiva de Heidegger, no es una categoría más del ente, sino el que el ente sea. El ser, desde la perspectiva de Zubiri, no es una nota de la cosa real, sino la actualidad de esta en el mundo. Por eso podemos entender perfectamente la valoración positiva que Heidegger hace, al final de su itinerario filosófico, de la tesis kantiana según la cual el ser no es un predicado real. Ciertamente, piensa Heidegger, el ser no es ninguna propiedad más de las cosas. Pensar el ser como un predicado delata, en el fondo, la tendencia propia de la metafísica a pensar el ser como un ente, y por tanto como algo que puede ser detectado entre las características del ente. La negativa de Kant a considerar el ser como un predicado supone, según Heidegger, una novedad radical en la historia de la filosofía occidental. Sin embargo, la tesis de Kant sobre el ser tiene una segunda parte. Como hemos visto, Kant sostiene que el ser es posición (*Setzung*). Esta posición, en último término, consiste en la pura relación de la objetividad del objeto con el conocimiento humano. Y, en esta segunda parte de la tesis de Kant, Heidegger no puede ver otra cosa que otra tendencia secular de la filosofía occidental. La filosofía occidental no solo ha reducido el ser a los entes, sino que también ha pensado el ser como pura presencia. Los entes serían lo que ya de antemano yace ante nosotros. En la tesis de Kant del ser como posición, y en su interpretación más general del ser como objetividad, el ser es considerado como un permanente estar presente. Y esto es precisamente lo que el último Heidegger quiere cuestionar. Más allá del ser como presencia está el llegar mismo a la presencia, aquello que Heidegger ha tratado de pensar aludiendo a la verdad como *ἀλήθεια*²³.

Aquí cabe preguntarse si la "actualidad de la cosa real en el mundo", con la que Zubiri piensa el ser, no queda también afectada por esta crítica de Heidegger. Zubiri, como es sabido, ha entendido tanto el ser como la intelección en términos de "actualidad". Desde una perspectiva heideggeriana, cabría pensar que tanto la objetividad de Kant como la actualidad de Zubiri no son más que eslabones de la larga historia del ser como presencia. Sin embargo, las cosas son algo más complejas. Zubiri insiste en que la actualidad no es mera "presentidad", sino un "estar presente", donde el énfasis recae en el *estar* y no en la presencia. La actualidad no es la presencia, sino lo presente en cuanto algo que *está*. Además, la actualidad sería, según Zubiri, siempre actualidad de algo que es actual desde sí mismo, desde su propia realidad²⁴. La actualidad intelectual es siempre la actualidad de una sustantividad, de algo que está presente como un "de suyo" anterior a su actualización. La actualidad del ser es siempre la actualidad ulterior de una cosa real en el mundo. En la actualidad de Zubiri siempre hay una alteridad radical, un "de suyo" que va más allá de la pura presencia.

Cabría señalar, sin embargo, que la presencia que Heidegger rechaza como presupuesto característico de la metafísica occidental tampoco es únicamente la mera presentidad. Lo que habitualmente se traduce como "presencia" es la palabra alemana *Anwesenheit*. Posiblemente sería exagerado traducir esta palabra como

23 Cf. M. Heidegger, *Wegmarken*, pp. 445-480.

24 Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. 1, pp. 138-139.

"venir a la presencia" porque el acontecer de ese venir a la presencia es lo que Heidegger expresa con otros términos como ἀλήθεια, *Seinlassen* o *Ereignis*. El acento de la *Anwesenheit* no está en el venir, sino en la presencia. Sin embargo, Heidegger no pierde de vista el sentido dinámico que el prefijo *an-* y el verbo originario – *wesen* le confieren a la *Anwesenheit*. No es una mera presentidad, sino un verdadero estar en sentido activo. A veces Heidegger utiliza la expresión *Anwesenung*, que podríamos traducir por "presentación". Para Heidegger, la experiencia originaria del ser entre los griegos habría consistido en una *Anwesenung* cuyo carácter principal habría sido el "desencubrimiento" (*Entbergung*). Pero, según Heidegger, este matiz se habría perdido, sobre todo a partir de Platón, en favor de una concepción del ser donde lo que predomina es el estar presente y no el llegar a la presencia. Y esto es lo que Heidegger expresa normalmente con la palabra *Anwesenheit*, que es la palabra alemana habitual para presencia. Para subrayar el venir a la presencia, Heidegger habla más bien de *Anwesenlassen* (a veces subrayando el *lassen*), es decir, de un "dejar llegar a la presencia"²⁵. Ciertamente, el mismo sentido dinámico de la *Anwesenheit* podría explorarse en el latino *praesentia*, pues estamos precisamente ante la sustantivación del participio activo del verbo ser (*-sentia*) precedido por un prefijo (*prae-*) que indica anterioridad.

Incluso concediendo que esa anterioridad sobre la mera presentidad no quedara reflejada en la traducción de *Anwesenheit* por "presencia", sí se expresa claramente en el "estar presente". El estar presente es siempre el estar presente de una realidad. Tendríamos, entonces, tres niveles: el llegar a la presencia (*Ereignis*, ἀλήθεια), el estar presente (*Anwesenheit*), y la pura presentidad. Y, en este sentido, cabría perfectamente decir que la actualidad de Zubiri está situada en el nivel de la *Anwesenheit*. En cualquier caso, sí se puede decir que Heidegger está tratando de trascender no solo la mera presentidad, sino también el estar presente, que serían ambos característicos de la filosofía occidental. Y nos está conduciendo a un pensamiento sobre lo que está más allá del ser.

Más allá del ser

En la *República*, Platón señala que la idea del bien está "más allá del ser" o "más allá de la entidad" (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)²⁶. Según Heidegger, para Platón –y para los griegos en general– el bien no es simplemente un valor, sino algo más radical. Como ya había mostrado Nietzsche, el bien (τὸ ἀγαθόν) se refiere, en los griegos, a aquello que es capaz o que nos hace capaces. Un soldado es bueno cuando es capaz de pelear, una herramienta es buena cuando nos sirve para tallar la madera, etc. Pues bien, las ideas, para Platón, son aquello que nos hace capaces de ver las cosas. Vemos las mesas como mesas porque tenemos la idea de mesa. La idea de mesa permite a la mesa aparecer como mesa. Obviamente, en este punto, tanto Platón como Heidegger trabajan con el prejuicio de que todo aparecer es un

25 Cf. M. Heidegger, *Wegmarken*, pp. 225-226, 234-235; Holzwege, pp. 296-343; *Zur Sache des Denkens*, pp. 4-6, 40.

26 Cf. Platón, *República* 509 b.

surgir de algo con sentido. Ya hemos visto que en las más modestas impresiones hay un surgir que no es un surgir con sentido, aunque sea parte de todo surgir con sentido. En cualquier caso, las ideas se caracterizan precisamente por ser capaces ("buenas") para que podamos entender las cosas. Y esto significa que la idea de todas las ideas, la idea suprema es precisamente la idea de esta capacidad, la idea de bien. Así como el sol permite que la vista vea lo visible, también la idea del bien es la idea suprema que confiere a las ideas la capacidad de iluminar lo que son las cosas. Y, desde este punto de vista, cualquier comprensión de lo que las cosas son, así como cualquier idea del ser, es algo subordinado a la capacidad de las ideas para inteligir el mundo. Dicho en otros términos: la idea de bien es la idea suprema y está más allá del ser²⁷.

Aunque no se suele mencionar en este contexto, también en Aristóteles encontramos algunas consideraciones que al menos apuntan en una dirección que nos lleva más allá del ser. Recordemos lo que nos dice Aristóteles a propósito de la sensación: "el acto (ἐνέργεια) de lo sentido y de la sensación es uno y el mismo, pero el ser (εἶναι) de ambos no es el mismo"²⁸. Aquí nos aparece un acto que es el mismo y que es distinto del ser. Como ya señalamos, más allá de Aristóteles, desde el punto de vista de nuestro análisis de los actos como un surgir, más bien habría que decir que en una sensación ordinaria no tenemos propiamente dos seres. Si llamamos ser a lo que está presente, a lo que ha venido a la presencia, tenemos entonces que decir que lo que surge está presente, pero el acto mismo de surgir no es algo presente, sino simplemente un venir a la presencia. En el surgir tenemos el ser de lo que surge y algo que no es propiamente ser: el acto de surgir. El surgir no surge, no es cosa, no está presente. Si el ser se utiliza para lo que está presente, el surgir no está presente y requiere otras categorías. La afirmación de Parménides, según la cual "el ser es" (ἐστὶ γὰρ εἶναι)²⁹, tendría que formularse de otro modo para hablar de lo que acontece en nuestros actos. Más bien habría que decir "el ser surge" (ὕπάρχει γὰρ εἶναι). Si por ser se entiende lo que llega a la presencia, el surgir mismo nunca se hace presente. El surgir está más allá del ser, como decía Platón del bien.

Si leemos atentamente la *Metafísica* de Aristóteles, nos encontramos en distintos contextos con un surgir del ser, con un ὑπάρχει γὰρ εἶναι. Así, por ejemplo, Aristóteles nos dice que cuando preguntamos por qué determinados elementos constituyen una casa, la respuesta es que en ellos "surge" o "se da" (ὕπάρχει) el ser (εἶναι) de la casa³⁰. En otras ocasiones, Aristóteles también afirma que "surge" la entidad (οὐσία), o que "surge" aquello que es, el ente (τὸ ὄν). También en una ocasión Aristóteles aplica el "surgir" (ὕπარχειν) al mismo "es" (ἐστίν), cuando nos dice que el "es" "surge" o "se da" en todas las categorías³¹. Como vimos, no es adecuado traducir en estos casos el ὑπάρχειν como "existir", diciendo que existe

27 Cf. Platón, *República* 507 b – 509 b; Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, pp. 37-39.

28 Cf. Aristóteles, *De anima* 425 b 26-27.

29 Parménides, fr. 6, en H. Diels – W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, 28 B 6, vol. 1, p. 232.

30 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1041 b 4-6.

31 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1038 b 10; 1034 b 17-18 (οὐσία); 1004 a 4; 1070 b 7-8 (τὸ ὄν); 1030 a 21 (ἐστίν).

el ser, o que existe la entidad, o que existe el ente, o que existe el "es". Por una parte, como ya vimos, desde el punto de vista lexicográfico, la traducción de ὑπάρχειν como "ser" o "existir" es más bien derivada e incluso anacrónica. Por otra parte, el contexto en el que Aristóteles utiliza estas expresiones muestra que le quiere dar al ὑπάρχειν un matiz distinto del "ser". Aristóteles está hablando del ser, de la entidad, del ente, del "es", y no quiere decirnos simplemente que "es". Lo último que Aristóteles quisiera es producir una tautología como la de Parménides, diciéndonos "el ser es". Tal tautología evitaría pensar el cambio. Y esto es lo que Aristóteles quiere evitar cuando busca un término distinto al "ser".

Al evitar esa tautología, Aristóteles apunta a algo que está más allá del ser y que no queda suficientemente pensado en su filosofía. Son destellos no abordados sistemáticamente. Tal vez queda una huella de estos en la misma concepción aristotélica de la filosofía primera. Cuando Aristóteles nos dice de lo que trata la filosofía primera no habla solamente del ente en cuanto ente (τὸ ὄν ἢ ὅν), sino también de lo que "surge" o "se da" respecto al ser (τὰ τοῦτο ὑπάρχοντα)³². Esta segunda parte no suele ser tenida en cuenta por los expositores, y tal vez pueda interpretarse como una alusión a algo que está más allá del ser. Al olvido de esta segunda parte de la filosofía primera posiblemente ha contribuido la traducción habitual de ὑπάρχοντα como "atributos" o "predicados", pues esto ha favorecido una interpretación meramente lógica de los mismos. La filosofía primera se ocuparía del ente en cuanto ente y de lo que se predica del mismo. Es posible que el mismo Aristóteles no fuera mucho más allá de esta lectura de su filosofía primera. Pero ello no obsta para que en su ὑπάρχειν haya posibilidades de pensar lo que está más allá del ser. Lamentablemente, tampoco la posterioridad lo supo ver así. Incluso el mismo Heidegger, interesado en pensar lo que está más allá del ser, interpretó el ὑπάρχειν como un "estar presente" (*vorhanden sein*), como ya dijimos. Queda por eso una interpretación pendiente de Aristóteles, en la que la idea de que la verdad es un ἔργον —que ya encontramos en la *Ética a Nicómaco*— podría conectar con la idea de que el acto es "surgir la cosa", tal como aparece en la *Metafísica*, permitiéndonos así esbozar una filosofía de los actos como una filosofía de lo que está más allá del ser. Es algo que Aristóteles dejó meramente apuntado y que pervive como un estímulo para seguir pensando hoy aquello que siempre nos deja en aporías.

Haber y dar

¿Qué es "ontológicamente" el surgir? Para expresar en qué consiste aquello que no surge porque es el surgir mismo, para nominar aquello que no está presente porque consiste en el llegar a la presencia, se puede recurrir a expresiones como el "haber". El "haber" podría ser la expresión metafísica del surgir. Podemos decir "hay seres". El filósofo mexicano Agustín Basave propuso una metafísica de la "habencia" precisamente para designar lo que está más allá del ser. Para Basave, el ser designaría "la presentidad situacional, respectiva, del 'hay' ", mientras que

la habencia sería el campo en el que ha de manifestarse el ser. El ser, como existir presente y momentáneo, sería la primera epifanía de la habencia³³.

También Xavier Zubiri utilizó el "haber" a los inicios de su evolución filosófica. En el caso de Zubiri, el "haber" designaría algo anterior al ser, que en su filosofía madura termina siendo, justamente, la "realidad"³⁴. Como hemos visto, para Zubiri el ser no es otra cosa que la actualidad de una cosa real en el mundo. Ahora bien, ¿basta la realidad para designar lo que está más allá del ser? Ciertamente, si el ser es la actualidad de lo real en el mundo, es claro que la realidad es anterior al ser. Sin embargo, ya hemos mostrado que lo real es, por así decirlo, el término del surgir. La realidad no es solo una característica de lo que surge sino, desde el punto de vista del análisis del surgir, la realidad como alteridad radical; es un carácter de todo acto. En todo acto, las cosas surgen rigiendo en alteridad radical. Sin embargo, esta alteridad radical no agota el surgir. El surgir no surge, el surgir no está presente en alteridad radical, el surgir no se actualiza como un "de suyo", el surgir no es un estar presente, sino un llegar a la presencia, un hacerse presente. En la filosofía madura de Zubiri, el verbo de realidad no es el haber, sino el estar. Pero el surgir es algo anterior al estar. Surgir es un llegar a estar. Por eso la realidad no agota la textura metafísica de los actos. Los actos no son realidades, son el surgir mismo de la realidad. Por supuesto, si con "realidad" se quiere decir que "hay" actos o que "acontecen" los actos, bien se podría seguir utilizando ese término. Sin embargo, si por realidad se entiende aquello que se actualiza como un "de suyo", si por realidad se entiende aquello que "está presente", si por realidad se entiende aquello que tiene "actualidad", habría que decir que los actos, propiamente, no son reales. Los actos son el surgir de la realidad.

¿Podemos entonces decir que "hay" actos, y que el "haber" consiste en el verbo más apropiado para una metafísica de los actos? Como es sabido, en alemán "hay" se dice *es gibt*. Heidegger utiliza precisamente esta expresión para señalar que "hay ser": *es gibt Sein*. Sería precisamente el modo de aludir al *Ereignis* como aquello que está más allá del ser. Ciertamente, el verbo "haber" en castellano expresa propiedad: el haber es un tener. El mismo Heidegger entiende que la propiedad es el sentido fundamental del *Ereignis*, pues según el filósofo alemán este término provendría del *eräugen* ("remirar", apropiarse con la mirada) y se relacionaría con *eigen* ("propio"). Incluso el mismo Heidegger sugiere que la mejor traducción francesa no sería otra que *appropriement*, con lo que se confirma de nuevo el matiz de propiedad o pertenencia³⁵. Desde nuestro punto de vista, no cabe duda que en los actos hay algo así como una radical "vinculación" entre el surgir y lo que surge. Lo que sucede es que esta vinculación, más que una pertenencia, es una unidad constitutiva e indisoluble que impide cualquier dualidad entre los actos y las cosas. En este sentido, estamos ante algo más radical que la mera pertenencia o apropiación. Por otra parte, en los actos no solo hay

33 Cf. A. Basave, *Tratado de metafísica*, pp. 26-32; 40-41.

34 Cf. X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, pp. 124-125; 271; 436-437.

35 Cf. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, p. 86; *Seminare*, p. 365.

una unidad constitutiva entre el surgir y lo que surge, sino también una alteridad radical entre ambos. Si la pertenencia es demasiado poco para expresar la unidad constitutiva entre el surgir y lo que surge, al mismo tiempo es limitada a la hora de expresar la alteridad. Al surgir, las cosas se presentan como radicalmente otras de todo surgir. Tan otras, que no remiten a su surgir, y precisamente por ello los actos permanecen invisibles.

De todos modos, se podría pensar que, en alemán, el *es gibt* no significa literalmente "haber" o "tener", sino algo muy distinto: "dar" o "darse". Cuando decimos *es gibt Sein*, más que "hay" ser, lo que literalmente expresamos es algo así como "se da el ser". Se trata de una expresión impersonal (el *es* alemán cumple una función semejante al "se" castellano), en la que no se menciona quién o qué es lo que da. Ciertamente, la idea de una donación puede cumplir una función positiva al subrayar que, desde un punto de vista fenomenológico, lo que se da no pende de una teoría sobre las estructuras del yo al que se da. Simplemente es algo "dado", un "dato" que tenemos que asumir. El "principio de todos los principios" consistiría precisamente en dejarnos ante lo puramente dado³⁶. Y, ciertamente, la idea de una "donación" sugiere eso que aquí hemos llamado "alteridad radical", en el sentido de que todo acto consiste precisamente en el surgir de algo que rige como otro respecto a su surgir. Frente a las dimensiones más posesivas del "haber", el "dar" subraya más bien la alteridad y la diferencia. El problema está en ciertos malentendidos a los que puede llevar la idea de una donación. Posiblemente debido a los intereses teológicos de Jean-Luc Marion, algunos de sus críticos han interpretado su análisis de la donación como un intento de introducir subrepticamente la idea de Dios como causa de lo dado³⁷. Se trata, indudablemente, de una incompreensión, pues la reflexión de Marion sobre las donaciones no pretende saltarse los límites de la fenomenología para recurrir a una explicación causal de que se da³⁸. Lo que sí se puede decir, sin embargo, es que los datos son aquello que aparece en el surgir. Y precisamente, como el surgir está caracterizado por una alteridad radical, todo acto nos abre a lo que está más allá de lo puramente dado. Este más allá no es primeramente de tipo teológico, sino que consiste simplemente en una remisión a lo que trasciende lo inmediatamente dado. Toda explicación teórica siempre trasciende lo inmediatamente dado, sin necesidad de que esa explicación sea teológica. Pues bien, precisamente para evitar los malentendidos, quizás sea más conveniente describir los datos no en términos de donaciones, sino como aquello que aparece en el surgir, sean cuales sean las causas por las que surge.

No cabe duda de que el "darse", frente al haber, sugiere más explícitamente el dinamismo de llegar a ser otro de lo que no es propio, el llegar dinámico a la presencia. Pero hay, sin embargo, una dificultad común al haber y al darse. Se trata de su carácter anónimo. Tanto el "hay ser" como el "se da el ser" son expresiones netamente impersonales. Emmanuel Levinas se ha referido varias veces al sordo y anónimo

36 Cf. J.-L. Marion, *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*, pp. 39-56.

37 Cf. D. Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, pp. 7-70.

38 Cf. J.-L. Marion, *Étant donné*, pp. 5-11.

zumbido del "hay" (*il y a*), que en el fondo no se diferenciaría significativamente de la neutralidad anónima del ser. Para Levinas, el "haber" y el "darse" seguirían situados en el ámbito propio de la filosofía helénica, que sería ciega para la radical alteridad personal del otro. Más que la angustia existencial ante la nada, Levinas quiere subrayar el horror ante lo mismo, ante lo que está cerrado respecto a lo otro, ante lo impersonal³⁹. Las alusiones del pensador judío a Heidegger son obvias. Entonces cabría preguntarse cuál es la manera más adecuada de evitar esta impersonalidad. Como dijimos, Levinas entiende que la idea moderna de subjetividad, que subraya el aspecto individual y prometeico del ser humano, ha de ser sustituida por la vinculación al prójimo. La verdadera subjetividad no consiste en ser sujeto dominador, sino en estar sujeto al otro. Esto es, sin duda, importantísimo desde el punto de vista ético, pero tiene una dificultad desde el punto de vista de una filosofía primera radical: que no se logra evitar la terminología subjetivista. Como hemos visto, el término "sujeto", por su propia etimología, contiene la referencia a lo que está más allá de nuestros actos, y esto se aplica tanto al sujeto-de como al sujeto-a. Del mismo modo, también da la impresión de que otros autores, como Marion, también mantienen la terminología subjetual, subrayando, eso sí, que la alteridad de lo que se da se impone sobre el sujeto, que de este modo ya no podría ser considerado, en fenomenología, como el criterio determinante del aparecer⁴⁰.

Desde el punto de vista de lo que hemos visto hasta aquí, podríamos decir que el análisis de los actos nos brinda la posibilidad de pensar lo personal más allá de los términos subjetuales, y más allá también de cualquier reducción de lo personal a lo que aparece. Lo personal no reside primeramente en un sujeto por detrás de los actos, sino que puede encontrarse en los actos mismos. La categoría más adecuada para lo personal no es, como suele pensar la filosofía occidental, el sujeto. Antes que el ser "sujeto de" y el "estar sujeto a" tenemos el surgir mismo como carácter de los actos. Los actos, como actos, son en sí mismos esencialmente personales. En el surgir carnal, corpóreo, tenemos la esencia misma de lo personal. Por eso mismo el surgir de las cosas, el surgir de los entes, el surgir del ser nunca es algo impersonal. Es algo que ni Heidegger mismo ni sus críticos supieron ver propiamente. La filosofía de los actos, la filosofía primera que no renuncia a ser análisis de los actos, la praxeología, no implica ni puede implicar en modo alguno un anti-humanismo. Y, sin embargo, la filosofía que se mantiene en el análisis de los actos no es un subjetivismo. Señalar que el sujeto está sujeto a otros, o sustituir la subjetividad "monológica" de la modernidad por la "intersubjetividad lingüísticamente mediada" no es una manera de superar la metafísica de la subjetividad. En todos los casos abandonamos los actos para trasladarnos hacia sus condiciones de posibilidad, hacia transcendencias de distinto tipo. La filosofía primera que se mantiene en el análisis radical de los actos encuentra lo personal no en el sujeto, sino en los actos mismos. Y esto nos conduce a una "ontología" de los actos que nos sitúa, querámoslo o no, más allá de los gigantes filosóficos de occidente.

39 Cf. E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, pp. 93-102; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pp. 253-256.

40 Cf. J.-L. Marion, *Étant donné*, pp. 343 ss

Los gigantes

Estas reflexiones sobre la historia de las ontologías nos han mostrado lo que podemos llamar provisionalmente, con Platón, "una cierta gigantomaquia en torno a la entidad" (γίγαντομαχία τις... περὶ τῆς οὐσίας)⁴¹. Los que han reflexionado en torno al ser son verdaderamente gigantes. Cuando los gigantes luchan, los enanos pueden optar simplemente por esconderse. Sin embargo, no faltan enanos que se encaraman sobre los hombros de algún gigante. Tales enanos, al subirse sobre su enorme atalaya, pueden pensar que su tarea consiste en jalearse a su propio campeón, airear sus victorias y denigrar a sus contrincantes. Otros enanos pueden prescindir del dramatismo del combate, taparse sus oídos ante el estruendo y limitarse a estudiar detenidamente algunos dichos de su respectivo portador. Otros enanos, más ágiles, pueden saltar alegremente de gigante en gigante, pensando que la lucha es un mero juego que en el fondo no les incube. Por supuesto, cabe también la posibilidad mentada por la expresión "a hombros de gigantes", hoy bastante popular. Aunque se la atribuye a veces a Newton es, en realidad, mucho más antigua, pues ya la usaban los medievales. La metáfora, entonces, quiere subrayar no solo la modestia de quien se considera como un mero enano. A los hombros del gigante, el enano puede alzar su cabeza sobre la del gigante, disfrutar de un horizonte más amplio y ver más cosas que el gigante.

Esto, con ser importante, no es verdaderamente lo decisivo. Lo que el enano tiene que aprender a ver no son solo algunas cosas más que el gigante. La oportunidad del enano es ver lo que el gigante no pudo ver, precisamente porque estaba en su nuca, en su espalda, en su coronilla, en su reverso. Aristóteles empleaba la metáfora del murciélago, ciego para la luz del día, para señalarnos que la filosofía se ocupa de cosas que no son vistas por ser las más visibles de todas. La oportunidad que nos brindan los gigantes, con sus grandes construcciones intelectuales, es la de ver algo que ellos no pudieron ver —o que vieron imperfectamente— precisamente porque constituye el reverso de lo que ellos pensaron. La posibilidad, la tarea, la misión de los enanos entonces consiste precisamente en la de posibilitar el acceso a aquello que los gigantes dejaron sin pensar. Y este es precisamente el desafío metafísico que nos presentan los actos. Los actos no pueden reducirse a lo que surge en ellos. Los actos son el surgir de las cosas, y este surgir es algo radicalmente carnal y personal. Y el análisis de la estructura metafísica del surgir nos posibilita una ampliación de la ontología para incluir en ella no solo lo que llega a la presencia, sino el llegar mismo a la presencia. Es algo que tenemos que analizar a continuación.