

EXEGESIS ONTOLOGICA DE LA PRIMITIVA
CARACTERIZACION DEL 'DASEIN'

(Sein und Zeit, §§ 1-4, y 9)

ALFONSO M.^a ALVAREZ BOLADO, S. J.
Universidad de Barcelona

La empresa heideggeriana de estudio del «Ser» es la más vigorosa entre las de la Filosofía contemporánea. Esto puede verse en la descripción del *Dasein* contenida en la Introducción a *Sein und Zeit*. El solo hecho de interpretar el hombre como *Dasein* pone en claro que la tarea que HEIDEGGER se impone es netamente ontológica. Solamente la perspectiva trascendental del análisis heideggeriano del *Dasein* ha podido dar pie a falsas interpretaciones antropológicas. El hombre como *Dasein* es definido desde el «Ser» y para el «Ser», esto es, como el lugar óntico de su revelación.

Esto se muestra en las determinaciones a priori del *Dasein*: existencialidad, miedad, autenticidad e inautenticidad. El hombre es *Dasein* (Aquí-del-Ser) porque es «Existencia», es decir, «proyecto-del-Ser». El «Ser» es el espacio de juego a priori de la posibilidad de la «Existencia», la cual siempre lo revela ya sea auténticamente ya sea inauténticamente. Lo que en el *Dasein* siempre se ventila es el «Ser».

El «Ser» de HEIDEGGER no es el correlato trascendental del *intellectus*. Por el contrario, el hombre todo entero, como *Dasein*, es el «concepto sustantivo» del «Ser». El «Ser» funda a priori y ontológicamente la subjetividad humana, en la cual y para la cual puede así revelarse. Siendo el *Dasein* finito e histórico, el «Ser» de HEIDEGGER lo es también.

La explicación heideggeriana del «Ser» sólo puede ser un estadio previo de una integral filosofía del «Ser». El «Ser finito», como totalidad intramundana de sentido, ha de referirse al «Ser Absoluto» para ser cabalmente comprendido. Pero HEIDEGGER no puede ir más allá de los límites de su noción del «Ser», lo que determina, además, una falla fenomenológica en su analítica. La misma constitución de la «Existencia», así como también el «Ser finito» en tanto que totalidad a priori de sentido, apuntan al «Ser Absoluto» como aquello que los hace posibles.

*

HEIDEGGER's enterprise in the study of being is the most vigorous one in contemporary philosophy. That can be seen in the description of *Dasein* in the introduction to *Sein und Zeit*. The very fact of interpreting man as *Dasein* makes it clear that HEIDEGGER is undertaking a really ontological task. Only the transcendental outlook of HEIDEGGER's analysis of *Dasein* can have given rise to false anthropological interpretations. Man as *Dasein* is defined from and for «Being», i. e. as the ontical locus of its apparition.

This is made clear by the *a priori* determinations of *Dasein*: existential character, selfhood, authenticity, and unauthenticity. Man is *Dasein* (Here-of-Being) because he is an «Existence», i. e. a «project-of-Being». «Being» is the *a priori* scope for «Existence, which always reveals it either authentically or unauthentically. *Dasein* does deal with «Being».

HEIDEGGER's «Being» is not the transcendental counterpart of mind. On the contrary, the whole of man as *Dasein* is the «substantial concept» of «Being». «Being» is the *a priori* and pure ontological foundation for human subjectivity, to which and in which it can thus reveal itself. As *Dasein* is finite and historical, so is HEIDEGGER's «Being».

HEIDEGGER's theory of «Being» can only be the first step towards a complete philosophy of being. HEIDEGGER's finite being has to be linked up with Absolute Being in order to be fully understood. But HEIDEGGER was not able

to go beyond the limits of his notion of «Being», and this produces a phenomenological failure in his analysis. The very constitution of «Existence» and of finite being points to the Absolute Being as making them possible.

HEIDEGGERS Versuch der Deutung des «Seins» ist der dringlichste innerhalb der Philosophie der Gegenwart. Das zeigt sich schon in der Beschreibung des «Daseins» in der Einführung seines Buches *Sein und Zeit*. Allein die Tatsache, den Menschen als «Dasein» zu deuten, zeigt, dass die Fragestellung HEIDEGGERS offensichtlich ontologisch ist. Jedoch hat der transzendente Blickpunkt in der Heideggerschen Analyse des «Daseins» zu falschen anthropologischen Interpretationen Anlass gegeben. Der Mensch als «Dasein» wird begriffen vom «Sein» her und auf das «Sein» hin, d. h. als der ontische Ort der Offenbarung des «Seins».

Das zeigt sich in den Bestimmungen *a priori* des «Daseins»: «Existenzialität», «Jemeinigkeit», «Eigentlichkeit» und «Uneigentlichkeit». Der Mensch ist «Dasein» (Da des Seins) weil er «Existenz» ist d. h. «Seins-Entwurf». Das «Sein» ist der Raum *a priori*, in dem die Möglichkeit der «Existenz» enthalten ist, welche es (das «Sein») immer eigentlich oder «uneigentlich» offenbart. Im «Dasein» geht es immer um das «Sein».

Das «Sein» bei HEIDEGGER ist nicht das transzendente Korrelat zu dem *intellectus*. Im Gegenteil der Mensch als Ganzes, als «Dasein» ist der «substantive Begriff» des «Seins». Das «Sein» gründet *a priori* und ontologisch das «Subjekt-Sein» des Menschen, in dem sich und für das sich das «Sein» offenbaren kann. Indem das «Dasein» endlich und geschichtlich ist, wird es das «Sein» damit bei HEIDEGGER auch.

Die Deutung HEIDEGGERS vom «Sein» kann nur als ein erster Schritt in einer umfassenden Philosophie des «Seins» aufgefasst werden. Das «endliche Sein» als innerweltlicher Sinnzusammenhang muss auf das «Absolute Sein» bezogen werden, um überhaupt verstanden zu werden. Aber HEIDEGGER kann über die engen Grenzen seiner Auffassung vom «Sein» nicht hinaus, und darin besteht der phänomenologische Mangel seiner Analytik.

Eben die phänomenale Verfassung der Existenz ebenso wie die des «endlichen Seins» als eines apriorischen Sinnzusammenhangs deuten auf das «absolute Sein» hin, insofern es diese beiden erst phänomenal möglich macht.

BOCHENSKI no ha hecho más que reflejar el estado real de cosas, cuando ha observado la prodigiosa fecundidad filosófica de nuestro momento histórico (1). Una gran parte de esta filosófica especulación se ha producido con una clara intención metafísica. La «vuelta a la Metafísica» caracteriza la más profunda y nueva corriente filosófica de los comienzos del si-

(1) I. M. BOCHENSKI, *La filosofía actual*, 2.^a ed. revisada y notablemente ampliada, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1951, pág. 40.

glo xx (2). El mismo HEIDEGGER lo reconoce, si bien en un contexto restrictivo: «nuestro tiempo se gloria como de un progreso, de afirmar de nuevo la Metafísica» (3). En este renacimiento de la Metafísica significa HEIDEGGER, por poco que se le quiera conceder, la incitación más sugestiva y la más original a pisar con fuerza el suelo radical del ser.

Se hace así inevitable, para todo pensamiento que quiere penetrar hoy hasta la «región del ser», el diálogo con las intenciones fundamentales del pensamiento heideggeriano. Aun «lo adquirido ya sobre el ser» necesita hoy, para ser conservado, ser repensado por espíritus abiertos a la problematicidad del ser. Sólo así lo «adquirido» podrá ser vuelto a ver y asegurado en la originariedad de su necesidad.

El pensamiento de HEIDEGGER, por su parte, a pesar de sus silencios, tal vez injustificables, de sus precisiones violentas y de sus unilateralidades, se produce explícitamente dentro del pensamiento tradicional de la Filosofía occidental. Quiere ser un «repensar de esta tradición». No sólo porque HEIDEGGER conoce, en buena parte, la tradición filosófica occidental en su totalidad, sino, sobre todo, porque su pensamiento filosófico se produce como un esfuerzo por sacar a la luz, y encarar temáticamente, una serie de «implicitos» que, condicionando desde su inicio esta tradición, no han sido, sin embargo, objeto hasta ahora de una mostración explícita.

Sin embargo, la profunda significación de HEIDEGGER no ha conseguido en el área de la península el eco que debiera (4). Naturalmente, mi modestísima aportación no pretende, en absoluto, llenar esta laguna. El sentido de este corto estudio es tan sólo hacer una invitación al diálogo real con el filósofo de *Sein und Zeit*. Para ello hemos escogido, como objeto de exégesis, la caracterización primitiva que del hombre como *Dasein* nos brinda la «Introducción» a la analítica que de este ente se hace en *Sein und Zeit*. En esta primitiva caracterización del hombre como lugar óntico de la revelación del «Ser» se nos define al ente que el hombre es, desde una previa com-

(2) Cfr. Ramón ROQUER VILARRASA, *La Ruta de la Metafísica*, CONVIVIAM, ESTUDIOS FILOSÓFICOS, n.º I, 1956, págs. 77-97.

(3) *Sein und Zeit* (utilizaremos en este trabajo la sigla SuZ para evitar una constante repetición), pág. 2.

(4) Entre nosotros ha sido el P. R. CEÑAL quien más y mejor se ha ocupado del pensamiento de HEIDEGGER. No sólo como inteligente prologuista de WAELHENS, sino en diversos artículos y comunicaciones a congresos de Filosofía. Vaya expresada desde estas líneas la gratitud que le debemos.

prensión del «Ser», no, por tácita, menos operante. Un segundo intento de este estudio será, pues, determinar esta acepción proléptica del «Ser» en encuesta (5).

I. «SEIN UND ZEIT», ONTOLOGÍA DEL FUNDAMENTO

Aunque parezca tópico, es menester repetirlo. *Sein und Zeit* es de nuevo un «prolegómenos a toda Metafísica». Esto nos parece desprenderse del mismo texto de *Sein und Zeit*. La reiterada afirmación de HEIDEGGER no es más que una justa reivindicación ante los ojos que no supieron leer. Ahí está, pór-tico a todo su libro, el texto de PLATÓN en el *Sofista*: «Pues evidentemente estáis hace ya mucho familiarizados con lo que queréis decir propiamente, cuando usáis la expresión «ente» mientras que nosotros creíamos antes comprenderla, mas ahora nos encontramos perplejos» (6). El texto cobra el matiz de una ironía descarnada ante las dos afirmaciones que siguen: «Nosotros no hemos encontrado respuesta a la pregunta que interroga por el ser; pero, en cambio, hemos olvidado que debiéramos estar perplejos por ello...». Esta ironía punza a una tarea. Lo primero no es preguntar de nuevo por el ser, sino suscitar la comprensión para el sentido de la pregunta. ¿Dónde reside la razón urgente de que la pregunta por el ser haya de nuevo de ser reiterada?

Desde los primitivos y esforzados intentos de ARISTÓTELES y PLATÓN, la pregunta sobre el ser ha enmudecido (ya veremos cómo razona HEIDEGGER esta asección). Hemos hecho entrar al ser en la categoría de lo evidente por sí mismo. El ser es el más común y universal de los conceptos. Lo indefinible por su misma simplicidad, la noción más evidente (*selbstverständliche*). Tales caracterizaciones son, en realidad, otros tantos prejuicios que hacen claro, únicamente, que no sólo falta la respuesta a la pregunta acerca del ser, sino que la pregunta misma permanece en lo oscuro y sin dirección. Es necesario, pues, repetir la pregunta acerca del ser; y esto significa — para HEIDEGGER — elaborar por vez primera, suficientemente, el sentido de la pregunta.

(5) Escribiremos siempre entre comillas simples las acepciones heideggerianas de nociones usuales, así: 'Ser'. Cuando esta palabra se escriba sin comillas se refiere a la acepción usual. Esto se hace necesario porque la acepción heideggeriana y la usual no coinciden.

(6) *SuZ.*, pág. 1.

La pregunta acerca del ser es, en sí misma, el modo de ser constitutivo de un ente: el hombre. Por esto, el estudio de la constitución ontomórfica de este ente, que somos nosotros mismos, y a quien la pregunta por el ser pertenece como modo de ser característico, constituye el objeto indispensable de una «Ontología fundamental» (*Fundamentalontologie*), en el sentido de una Ontología del Fundamento (*Vom Wesen des Grundes*). Porque, ¿cómo encontrar el sentido de la respuesta a la pregunta sobre el ser, cuando se desconoce la urgencia y de dónde nace esta urgencia, la importancia, y, en definitiva, el sentido de la pregunta misma? La expresa y transparente posición de la pregunta acerca del ser, reclama una previa y suficiente explicación de un ente respecto de su ser (7).

Este «ente», somos nosotros mismos; y nuestro privilegio entre los entes consiste en nuestra comprensión del ser (*Seinsverständnis*). Nuestra característica óptica estriba precisamente en que somos el ente ontológico (8). Ontológico no significa aquí, primariamente, constructor de Ontología; sino que existe comprendiendo al ser. O, lo que es lo mismo: este ente lo es, en tanto que existe entendiendo al ser; fuera de esta relación constituyente, comprensora del ser, no hay hombre (9). Estas fórmulas pierden su sentido autoevidente en cuanto son entendidas como HEIDEGGER las entiende. Con ellas no se designa al *animal rationale*.

Para la designación de este ente así existente ha elegido HEIDEGGER la expresión *Dasein* como una «pura expresión de ser» (10).

(7) «Die ausdrückliche und durchsichtige Fragestellung nach dem Sinn vom Sein verlangt eine vorgängige angemessene Explication eines Seienden (Dasein) hinsichtlich seines Seins», *SuZ.*, pág. 7.

(8) «Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins. Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, dass es ontologisch ist», *SuZ.*, pág. 12.

(9) Para contraponer esta comprensión espontánea y apriórica del Ser, que constituye al hombre, y es un hecho innegable, a la comprensión reflexiva, filosófica del ser, que constituye la encuesta ontológica, HEIDEGGER ha designado a la primera como preontológica. Cfr. *SuZ.*, pág. 12. *Ibidem*, pág. 5: «Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum». Toda encuesta ontológica, a su vez, se produce desde, y radica en esta comprensión preontológica del ser. Cfr. *ibidem*, pág. 13.

(10) «...ist der Titel Dasein als reiner Seinsausdruck zur Bezeichnung dieses Seienden gewählt», *SuZ.*, pág. 12. El texto nos hace enfrentarnos con la particularísima oposición — típica para todas las épocas del pensamiento heideggeriano — establecida entre Ser (*Sein*) y ente (*Seiendes*). El lenguaje nos va a permitir desde ahora entrar en el espíritu de esta distinción. *Dasein* es

El término escogido para la designación del ente temático indica que, desde su mismo inicio, este estudio está presidido por la intuición de que el *Dasein* es la función reveladora del 'Ser'. Al estudiar la constitución ontomórfica de este ente, HEIDEGGER no quiere hacer una Antropología filosófica del hombre. El *Dasein* es estudiado en cuanto lugar óntico de la manifestación del 'Ser', como suelo posible de cualquier posible Ontología.

El hombre es constitutivamente la pregunta del 'Ser'. Y HEIDEGGER piensa, con razón, que esta pregunta condiciona la respuesta. El mismo define así la tarea de su pensamiento en *Sein und Zeit*: «La elaboración de esta pregunta (la pregunta acerca del 'Ser') exige una delimitación del fenómeno, en el que el Ser se hace accesible, la comprensión del 'Ser' (*Seinsverständnisses*). Esta pertenece a la estructura del ser del *Dasein*. Sólo si este ente es interpretado previa, suficiente y primitivamente, puede ser pensada la misma comprensión del ser incluida en la estructura esencial de este ente, y sobre este fundamento hacerse la pre-

la palabra alemana que traduce nuestro concepto «existencia». La misma etimología de la palabra motiva en HEIDEGGER una distinta acepción. *Dasein* indica al ente en el que el 'Ser' se hace presencia. Proponemos traducirla por el «Aquí-del-Ser». Pues el *Dasein* como lugar de la revelación del 'Ser' es, en cada caso, *mi Dasein*, éste (*dies-er*) *Dasein*: está integralmente trascendido por la «mieidad» (*Jemeinigkeit*). Notemos: la palabra *Da-sein* — como otras que iremos encontrando excogitadas por HEIDEGGER para su repertorio ontológico — está construida de la siguiente manera típica: de un lado, el término *-sein* como parte subjetiva, determinable; como parte determinante nunca una palabra sustantiva: espíritu, vida, con personalidad inteligible (categorial) propia, sino un adjetivo (*Zuhanden-*, *Vorhanden-sein*), o un adverbio (*da*), que, por su naturaleza gramatical, sólo matizan el *-sein*, son funciones del *-sein*, definidas y conceptualizadas por esta su función en el Ser y respecto del Ser. El 'Ser' mismo tampoco es en HEIDEGGER palabra sustantiva, sino verbal: *Das Sein west*. Así se constituyen puras expresiones de 'Ser', definidas desde el 'Ser', que es lo último, porque es también lo primero (lo originario). Desde el origen hacia la plenitud, el 'Ser' «*west*», se cumple o actúa. Los entes son comprendidos por HEIDEGGER en el proceso de este cumplimiento del 'Ser' (*das «Wesen» des Seins*). No, por lo tanto, en lo que son en sí aisladamente considerados (consideración categorial del ente como ente: consideración de la entidad del ente), sino como modos funcionales del 'Ser'. Los 'entes' son definidos desde su finalidad trascendental en el 'Ser' y para el 'Ser', no desde la finalidad inmanente al ente determinado, materia, vida... Son así estas expresiones verdaderamente ontológicas: pensadas únicamente en función del 'Ser'. En oposición a ellas, las palabras sustantivas, espíritu, alma, vida, designan interpretaciones mediatas de los fenómenos, y cargadas de prejuicios tradicionales. Se refieren por otra parte al 'ente', no al 'Ser' (el 'ente' en oposición al 'Ser' *besteht*, no *west*); por esto son sustantivas. Su aceptación sería, por una parte, renunciar a una originalidad en la descripción de los fenómenos, pero, sobre todo, sumergirse de nuevo en el estudio de la entidad (*Seiendheit*), como lo ha hecho hasta HEIDEGGER y según él toda la Metafísica, descuidando el estudio de la *Seinheit* del 'Ser'. Cfr. *Den Rückgang in den Grund der Metaphysik*, introducción a la sexta edición de *Was ist Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt A. M., 1951.

gunta acerca del Ser comprendido en ella, y acerca de los presupuestos de esta comprensión» (11).

Como introducción a esta analítica destaca HEIDEGGER lo que constituye la esencia misma de este ente, la idea que preside la exégesis ontológica de *Sein und Zeit*: la 'Existencia'.

II. LA CONCEPCIÓN DEL «DASEIN» COMO «EXISTENCIA»

La palabra *Existenz* es un latinismo germanizado que designa en su acepción corriente el mismo contenido que la alemana *Dasein*: el concepto cotidiano y clásico de 'existencia'. Paralelamente a *Dasein*, y por similares razones etimológicas, el término *Existenz* sufre en HEIDEGGER una traslación significativa: es restringido a la caracterización del existente humano.

Como *Dasein* ha sido elegido para designar al ente que existe como lugar óntico de la revelación del 'Ser', *Existenz* expresa al ente que existe como tensión hacia sí mismo, al ente que es el que es, porque su ser le es dado como constitutivo trascenderse (12). Ambos conceptos, por tanto, referidos a un mismo ente, no coinciden del todo en la formalidad bajo la que cada uno de ellos le alcanza. *Dasein* designa al ente en el que el 'Ser' se hace transparencia. 'Existencia' al ente que existe proyectándose sobre sí mismo, al ente que es posibilidad de sí mismo, no en el sentido de que él se dé su ser, sino en el sentido de que su ser le es dado como tarea de sí. En su ser le es entregado a este ente la responsabilidad de su propio ser.

«Existenz» y «Seinsverständnis»

Entre ambos conceptos existe, desde luego, una mutua inferencia. Si el *Dasein* es luz del 'Ser' (*Seinsverständnis*), es preci-

(11) «Die Ausarbeitung dieser Frage (la del Ser) verlangt eine Umgrenzung des Phänomens, in dem so etwas wie Sein zugänglich wird, des Seinsverständnisses. Dieses aber gehört zur Seinsverfassung des Daseins. Erst wenn dieses Seiende zuvor hinreichend ursprünglich interpretiert ist, kann das in seine Seinsverfassung eingeschlossene Seinsverständnis selbst begriffen, und auf diesem Grunde die Frage nach dem in ihm verstandenen Sein und nach den Voraussetzungen dieses Verstehens gestellt werden», *SuZ.*, pág. 372.

(12) En sus últimos escritos escribe HEIDEGGER *Ek-sistenz*, cuya grafía revela más claramente la intención del contenido. *Sistit «ez»*, el ente que es desde su posibilidad, y por lo mismo es constitutivamente autotranscenderse.

Sein» (18). Este carácter de autorelación de la 'Existencia', le designa HEIDEGGER con la expresión: *Zu-sein* (para-ser = posibilidad posibilitante, o = ser-hacia...). Con esta expresión se caracteriza a la 'Existencia' como autoreferencia que se trasciende. Así, en la autoreferencia de la 'Existencia' se constituye el *Dasein* como mismidad (*Selbstheit*). Por lo mismo, el ser de este ente es, en cada caso, mío: «...ist je meines». La textura indivisible de la 'Existencia' está hecha de estos dos momentos estructurales: ser como posibilidad posibilitante (*Zu-sein*), y 'mieidad' (*Jemeinigkeit*) (19).

En la simple polaridad de estos dos momentos estructurales — de sí... hacia sí — consiste el *Dasein*, si bien su unidad determina todavía un tercero, que constituye el *In-sein* (Ser-en...). Toda la analítica, increíblemente meticulosa, densa y penetrante de *Sein und Zeit*, gravita sobre esta intuición fecundísima que nos descubre la radical estructura del *Dasein*. En estos fundantes momentos estructurales, laten imperceptiblemente dos sentidos temporales que HEIDEGGER por de pronto no explicita, pero que siembra para posteriores explicitaciones.

La 'mieidad' expresa lo que al *Dasein* es ya-dado en cada caso, su propio ser como suyo; expresa, pues, un sentido de anterioridad. En la comprensión de su propio ser que constituye al *Dasein* se encuentra éste con-sigo, como anterior a cualquier elección de posibilidades, o, mejor, como ya-siempre-dado en una posibilidad. El *Dasein* «...es entregado a su propio ser» (20).

El *Zu-sein* expresa a su vez que este ser ya-dado, le es dado como posibilidad de sí, que es proyecto sustantivo, y no algo sustantivo que sólo «después» se proyecta, en una palabra, de que «en su ser le va a este ente su ser mismo». Hay aquí un sentido de activa y necesaria futurición de sí mismo, que HEIDEGGER no tendrá más tarde sino que recoger, cuando caracterice últimamente al ser del *Dasein* como el tiempo originario. Ambos sentidos los ha expresado nuestro filósofo de una manera unitaria, al definir al *Dasein* con la fórmula pregnante: «...sein Wesen vielmehr darin liegt, dass es je sein Sein

(18) *SuZ.*, pág. 41.

(19) *SuZ.*, 9, *Das Thema der Analytik des Daseins*, especialmente págs. 42 y 43.

(20) «Als Seiendes dieses Seins ist es seinem eigenen Sein überantwortet». *SuZ.*, págs. 41-42.

als seiniges zu sein hat...» (21). La esencia del *Dasein* radica en que él *tiene que ser* su ser *como suyo*.

En la mutua inferencia de ambos momentos estructurales, existe una «cierta» primariedad del ser-proyecto (*Zu-sein*) sobre la 'mieidad'; pues ésta viene posibilitada por el hecho de que haya un ente cuyo ser consiste en una autoreferencia (proyecto-de-sí). Esta primariedad del proyecto (en todo paralela a la primacía que alcanzará la futurición sobre los otros dos momentos temporales del *Dasein*) es la razón por la que HEIDEGGER ve en el *Zu-sein* o 'proyecto-de-ser' el carácter formal del *Dasein*: «Das Wesen dieses Seienden liegt in seinem Zu-sein». La esencia del *Dasein* consiste en su ser «proyecto-de-ser». Expresión del todo equivalente a esta otra: «Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz». La esencia del *Dasein* consiste en su Existencia. En *Sein und Zeit* emplea HEIDEGGER el término 'Existencia', bien para designar la unidad indivisible de ambos momentos estructurales: 'proyecto-de-ser' y 'mieidad', bien para la designación del 'proyecto-de-ser'. Ambos momentos son igualmente primitivos; la primacía del proyecto es «revelativa» y esto significa «daseinsmórfica» (22).

La penetración de esta última fórmula: que la esencia del *Dasein* consiste en su 'Existencia', es decisiva para la comprensión de toda la analítica posterior. HEIDEGGER distingue netamente el sentido de su *Existenz* de la acepción usual del término «existencia». Para la expresión de este último término, reserva HEIDEGGER la palabra alemana *Vorhandensein* (Ser-simplemente-dado), o el abstracto *Vorhandenheit* (23). Y añade: «una manera de ser que de acuerdo con su esencia (*wesensmässig*) no conviene a un ente del carácter del *Dasein*» (24).

Existencia y Ser-simplemente-dado («Vorhandensein»)

La *Vorhandenheit*, pues, entendida como contenido predicativo del término usual «existencia», es un carácter de ser

(21) *SuZ.*, pág. 12.

(22) *SuZ.*, pág. 42, donde pueden encontrarse ambos textos.

(23) *Ibidem*. Aceptamos la traducción de *Vorhandensein* por Ser-simplemente-dado que BIEMEL propone. Cfr. *Le concept de Monde chez Heidegger*, pág. 9, nota 11. Si no citamos habitualmente la traducción de GAOS, no es porque la encuentre infiel, sino por su dificultad.

(24) «...existencia besagt ontologisch soviel wie Vorhandensein, eine Seinsart, die dem Seienden vom Charakter des Daseins wesensmässig nicht zukommt», *SuZ.*, *ibidem*.

reservado a los entes que no son *Dasein*. ¿Cuál es el ser de esta distinción que media entre la 'Existencia', como modo de ser del *Dasein*, y la 'simple-existencia-dada' o modo de ser que conviene a todos los entes que no son *Dasein*? De esta distinción deriva HEIDEGGER para el *Dasein* la primacía de la 'Existencia' sobre la 'esencia', tesis famosa ya, y continuamente mal entendida (25).

He aquí uno de los momentos más interesantes para la hermenéutica de *Sein und Zeit*. Los caracteres de ser que en el *Dasein* pueden ser señalados —nos dice HEIDEGGER— no son, por su carácter de 'existencia', propiedades simplemente dadas (*Vorhandene Eigenschaften*) de un ente simplemente dado (*Vorhandenen Seienden*) de tal o cual aspecto, sino modos posibles para él, en cada caso, *de ser*, y sólo esto. Todo 'ser-tal' (*Sosein*) de este ente es primariamente 'Ser'. De donde el título *Dasein*, con que se designa al ente humano, no expresa su 'qué-es', como mesa, casa, árbol, *sino el 'Ser'* (26).

Esta última fórmula: «que el título *Dasein* no expresa el qué-es (*Wassein*) de este ente, sino el 'Ser'», no expresa un 'aspecto-de-ser' (ser objetivo), sino una posibilidad-de-ser ('Ser' subjetivo, subjetividad del 'Ser'), va a permitirnos penetrar en este texto de intelección difícil, de densidad intencional, que impide toda fácil exposición, y cuyo peligro consiste precisamente en entenderlo demasiado fácilmente. El *Dasein* no define al hombre de manera categorial, como ente entre los entes, desde sus componentes entitativos, cuerpo y alma, por ejemplo. Estos podrán definir al hombre como ente, pero entonces precisamente no le comprenderán como *Dasein*, como pura función del 'Ser'. Definirle así no sería definirle desde el 'Ser' y para el 'Ser'; y es esta definición, sin embargo, la que pide la esencia del hombre como *Dasein*.

Lo expresado en la definición heideggeriana es el 'Ser'... en su 'Aquí' (*Da*, presencia); es decir, en el lugar óptico de su revelación. El protagonismo que el 'Ser' adquiere en la obra

(25) «Das Wassein dieses Seienden muss, sofern überhaupt davon gesprochen werden kann, aus seinem Sein (existentia) begriffen werden», *SuZ.*, ibidem.

(26) «Die an diesem Seienden herausstellbaren Charaktere sind daher nicht vorhandene 'Eigenschaften' eines so und so 'aussehenden' vorhandenen Seienden, sondern je ihm mögliche Weisen zu sein und nur das. Alles Sosein dieses Seienden ist primär Sein. Daher drückt der Titel 'Dasein', mit dem wir dieses Seiendes bezeichnen, nicht sein Was aus, wie Tisch, Haus, Baum, sondern das Sein», *SuZ.*, ibidem.

del último HEIDEGGER, no es más que la explícita exégesis que HEIDEGGER ha hecho de sus textos de *Sein und Zeit*. Sólo era menester leerlos y pensarlos para comprender que, en el *Dasein*, el 'Ser' lo es todo y el hombre sólo la «casa» el «pastor» del 'Ser' (27). El énfasis con que HEIDEGGER subraya que el título *Dasein* era una pura expresión de 'Ser', lo daba a entender con insistencia. Si a HEIDEGGER le hubiera interesado el hombre antropológicamente, como «un ente entre los entes» y diferente de ellos por sus propiedades, y no primariamente por su puesto en el 'Ser' que le constituye el ente que es, nos lo hubiera definido por sus características entitativas, espíritu, alma, cuerpo. Le interesaba, en cambio, el hombre como función del 'Ser', y como función primordial del 'Ser', donde el 'Ser' llega a reconocimiento, digamos, a mismidad. En la expresión *Dasein* se expresa la subjetividad del 'Ser', la posibilidad del 'Ser' de acceder a presencia (*Zu-sein*).

Así, los dos momentos estructurales de la 'Existencia': el carácter de 'proyecto-de-ser' y el carácter de 'micidad', han de entenderse desde esta visión absolutamente ontológica que expresa el título *Dasein*. Que el *Dasein* es en cada caso mío, no significa, entonces, tan sólo, que como *Dasein* alcanza el hombre la posesión de sí, sino que en el hombre alcanza el 'Ser' la presencia a sí mismo, su nombre de 'Ser' y su identidad. Y como ser el lugar de la revelación del 'Ser' no es una propiedad entre otras del *Dasein*, sino la característica que le confiere su misión como ente, y funda todas sus otras maneras de ser, cualquier propiedad señalable en el *Dasein* será siempre una posible manera de la revelación del 'Ser', una posible manera de la subjetividad del 'Ser'. En este sentido hay, pues, que entender el otro carácter estructural del *Dasein*: el proyecto-de-ser (*Zusein*). Su posibilidad es siempre la posibilidad del 'Ser' de acceder a nombre y a revelación. Como proyecto-de-ser es la 'Existencia' proyecto-del-'Ser', *Ek-stasis* en el 'Ser'. Como *Zu-sein* es este ente no sólo para-ser, sino para-el-'Ser', al servicio de la revelación del 'Ser'. Todo esto, si se piensa un momento, dista mucho de ser un alambicado juego de palabras.

Así debe entenderse la fórmula: *Alles Sosein dieses Seienden ist primär Sein*. Todo 'ser-tal' (Esencia) de este ente es pri-

(27) Cfr. *Über den Humanismus*, Klostermann, Frankfurt A. M., págs. 5 y 19.

mariamente 'Ser', actuarse del 'Ser' en la revelación, *Ek-stasis* en el 'Ser' y en este sentido 'Existencia'. O, dicho de otra forma: el 'Ser' es en el *Dasein*, Ser subjetivo, historia radical en que el 'Ser' se produce en la presencia (28).

Esta subjetividad del 'Ser' en el *Dasein* la expresa HEIDEGGER también en la fórmula: *Das Dasein i s t je seine Möglichkeit und es «hat» sie nicht nur noch eigenschaftlich als ein Vorhandenes* (29). El *Dasein* es en cada caso su posibilidad y no la 'tiene' tan sólo a manera de propiedad como un ser-simplemente-dado. El *Dasein* es sus caracteres de ser; el ser-simplemente-dado los 'tiene'. ¿Qué significa este tener? Que en el ser-simplemente-dado el 'Ser' se contiene mudamente, no llega a la identidad de sí, y en este sentido no 'es'. No siendo posibilidad de sí (Existencia), el ser-simplemente-dado retiene al 'Ser' en la mudez, inerte y clauso sobre sí mismo, sin nombre. El ser-simplemente-dado 'tiene' al 'Ser' reteniéndole. Es 'en-el-Ser' y no posee el nombre del 'Ser'.

En la palabra alemana *Vorhanden*, que significa usualmente (como el latinismo *Existenz*) lo existente, el hecho o lo efectivo, late el sentido primitivo de estar disponible (*Vorhanden*). Tal significación originaria ha sido sin duda tenida en cuenta por HEIDEGGER, al determinar el término *Vorhandensein* para la designación de los entes no humanos. En ellos el 'Ser' está retenido en la disponibilidad. ¿En la disponibilidad de qué? De acceder a la actualidad que es la revelación del 'Ser', en que el 'Ser' colma su esencia (*Wesen* como infinitivo de 'west'). Historia como disponibilidad en el ser-simplemente-dado, historia como actuación de revelación en el *Dasein*, el 'Ser', tal como HEIDEGGER le entiende, en la Historia radical (*Ontologische Geschichte*).

El *Vorhandensein* no es, por lo tanto, tan sólo el modo de ser que compete al ente que no es *Dasein*, sino precisamente modo de ser correlativo al modo de ser del *Dasein*, como lugar de la revelación del 'Ser'. Pero nada se nos dice por ahora, ni nos dicen los nombres, de cómo el ser-simplemente-dado se inserta en el *Dasein* como luz del 'Ser', ni de la forma que caracteriza al ser-simplemente-dado en esta presenta-

(28) La frase no debe entenderse como si se afirmara para el 'Ser' un carácter personal. El *Dasein* permanece en el 'Ser' el órgano de esta revelación y de esta personalidad, si esto puede decirse.

(29) *SuZ.*, pág. 42. La separación de letras del «ist» y el entrecorillado del «hat» son del mismo HEIDEGGER.

ción. Por de pronto entre ambos modos de ser se abre un abismo; cuando predicamos el 'es' del ser-simplemente-dado y del *Dasein*, subentendemos dos modos de ser enteramente distintos.

Tal diferencia de ser implica que el *Dasein* no puede ser entendido como un ente más entre los entes. El *Vorhanden*, por tener retenido al 'Ser' y no consistir en la 'posibilidad-de-ser' (*Zu-sein*), es un ente sustantivo, en el sentido de que tiene sus propiedades clausas dentro de sí, y es por esto su ser inteligible agotado por una intuición única que responde a la pregunta 'qué-es'. El puede ser aprehendido en la *essentia*. El *Dasein*, en cambio, es su posibilidad, no la 'tiene' tan sólo. No es un ente constituido como sujeto previamente a su posibilidad y que, «además», tiene posibilidades. Consiste en su posibilidad; es su posibilidad formalmente. Y esto significa que no es agotable por la intuición que se hace dueña inmediatamente del ente sustantivo. El *Dasein* puede ser comprendido tan sólo desde su posibilidad, y ésta permanece siempre abierta. El *Dasein* debe ser entendido como él mismo se entiende, desde el proyecto-de-ser que es, desde su 'Existencia': él es lo que se hace (30). He aquí lo que significa para el *Dasein* la primacía de la 'Existencia' sobre la 'esencia', tal como HEIDEGGER la entiende (31).

La expresión más fuerte de esta tesis la encontramos en la fórmula: «La Existencia es la substancia del hombre» (32).

(30) «Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst...» *SuZ.*, pág. 12.

(31) La tesis heideggeriana no expresa una actitud contraria a la tesis tradicional, según la cual la «esencia precede a la existencia, como el poder ser a la actualidad». SARTRE sí que contradice esta tesis, pero es precisamente porque entiende los términos en el sentido tradicional. De ahí que su posición sea absurda. HEIDEGGER entiende los términos en otro sentido. Siendo la esencia el «estatuto ontológico», que hace a un ente aprehensible de una vez por todas para la intuición, la intuición de esencia no puede ser decisiva para el ente cuyo ser nos describe HEIDEGGER como posibilidad de sí mismo. Con esto no se niega que haya aspectos de este ente accesibles a la intuición de esencia. Pero esto sería definir al *Dasein* como «un ente más entre los entes». Tal conocimiento del *Dasein*, por interesante que pueda ser, es insuficiente, no le comprende como *Dasein*. Lejos, sin embargo, de contraponer su tesis a la tradicional, HEIDEGGER afirmará que «La esencia de este ente reside en su Existencia». Existencia, a su vez, como ya hemos indicado, no significa la actualidad del *Dasein*. Podemos muy bien hablar de un *Dasein* posible; éste estaría igualmente caracterizado por la Existencia. Sólo desde este auténtico sentido de la tesis heideggeriana se puede dar un juicio de su razón o sinrazón.

(32) «Allein die 'Substanz' des Menschen ist nicht der Geist als die Synthese von Seele und Leib, sondern die Existenz», *SuZ.*, pág. 117.

Lo que es decir que el *Dasein* es proyecto sustantivo. En esta afirmación laten estas tres acepciones: La 'Existencia' es la realidad, la esencia, la posibilidad del *Dasein*. Es la realidad del *Dasein*, pues, todo en él tiene el carácter de 'Existencia'. Es la esencia como característica formal de este ente que existe en cada caso posibilitándose el ser que es entregado a su responsabilidad. Es la posibilidad del *Dasein*, no en el sentido objetivo de algo que todavía no es, pero será, sino en el sentido subjetivo y dinámico de la razón posibilitante, activa de esa misma posibilidad (33).

Mieidad, Existencia y «Dasein»

Hay que subrayar ahora el carácter de posibilidad que la misma 'mieidad' posee, como carácter apriórico y constitutivo de la 'Existencia'. La 'mieidad' es entonces la posibilidad fundamental del *Dasein*, la forma fundante de toda otra concreta posibilidad de sí. ¿Pero, cómo puede mantenerse el *Dasein* como posible, precisamente ante lo que él mismo es como ya-siempre-dado? HEIDEGGER escribe: «Porque el *Dasein* es esencialmente en cada caso su posibilidad, puede este ente en su ser «elegirse» a sí mismo, ganarse, puede perderse, o nunca y sólo aparentemente ganarse. Ahora bien: haberse perdido y no haberse todavía ganado, solamente le es posible en tanto que es esencialmente posibilidad de ser él mismo (*mögliches eigentliches*), es decir, en sí y para sí propio» (34).

De nuevo sería malentender el concepto heideggeriano si la 'mieidad' se entendiera como forma constitutiva de un sujeto cósmico anterior a todas sus posibilidades, inmutable permanencia debajo de ellas. Hay que entenderla en el sentido de que el *Dasein*, posibilitándose en cada caso una determinada posibilidad, es en cada caso una cierta posibilidad de sí mismo. «Si terram diligis, terra est», decía San AGUSTÍN. Existiendo en la posibilidad que él mismo se suministra, y

(33) Cfr. J. MÖLLER, *Existenzialphilosophie und katolische Theologie*, página 19.

(34) «Und weil Dasein wesenhaft je seine Möglichkeit ist, kann dieses Seiende in seinem Sein sich selbst «wählen», gewinnen, es kann sich verlieren, bzw. nie und nur "scheinbar" gewinnen. Verloren haben kann es sich nur und noch nicht sich gewonnen haben kann es nur, sofern es seinem Wesen nach *mögliches eigentliches*, dass heisst sich zueigen ist», *SuZ.*, pág. 42. El texto ha sido citado en su original para que el mismo lector pueda contrastar una traducción forzosamente deficiente.

entendiéndose desde ella, existe el *Dasein* en sí o enajenado de sí, y se entiende propia o impropriamente. En conformidad con su carácter de posibilidad, no hay para el *Da-sein* un primitivo momento neutro, en que sea su ser puro indiferenciado, ni auténtica ni inauténticamente. No existe tal ser neutro para el *Dasein*. En cualquier momento asignable es el *Dasein* la posibilidad que es, auténtica o inauténticamente. En una palabra: el *Dasein* se encuentra a sí mismo sólo en su 'proyecto-de-ser', en la realización de su 'existencia'. El *Dasein* es 'él mismo', según el ser de sí mismo que en cada caso ha escogido. Se manifiesta aquí de nuevo la primacía de la 'existencia'. Pero esta primacía no significa de nuevo una mayor originariedad del 'proyecto-de-ser' (*Zu-sein*) sobre la 'mieidad' (*Jemeinigkeit*). Pues el proyecto es siempre «hacia... sí», «desde sí». La posibilidad del *Dasein* es siempre su posibilidad.

Hay que confesar que la 'autenticidad' o 'inautenticidad', como posibles formas de la 'mieidad' del *Dasein*, apenas resultan inteligibles sin la consideración del tercer momento estructural: el 'Ser-en'... (el-mundo). El mundo es el que suministra a la 'Existencia' su posibilidad. Sólo en el mundo, en el comercio con él, puede ganarse o perderse el *Dasein*. El 'Ser-en', como esquema formal del 'Ser-en-el-mundo', constituye el tercer momento estructural del *Dasein*, junto con el ser-ya (mieidad) y el ser-de-antemano o proyecto (*Zu-sein*, *Vorwegsein*). Este tercer momento está ya diseñado en los dos anteriores. Pertenece a ellos como el modo apriórico en el que el *Dasein* puede ser «desde... (sí)... hacia sí». El 'ser-en' diseña el cómo de la posibilidad que el *Dasein* es. Al análisis de este tercer momento estructural hemos de renunciar forzosamente, dados los límites impuestos al presente estudio.

En cambio, hemos de aclarar lo que autenticidad e inautenticidad significan en la perspectiva ontológica que preside a *Sein und Zeit*. Las expresiones 'autenticidad' e 'inautenticidad' —escribe de nuevo HEIDEGGER— han sido elegidas terminológicamente en el estricto sentido de la palabra (35). No significan, por tanto, al nivel de la investigación ontológica, ninguna calificación moral. Por eso es peligroso traducirlas por 'autenticidad' (*Eigentlichkeit*) e 'inautenticidad' (*Uneigentlichkeit*). Pues ambos términos implican en castellano una calificación

(35) *SuZ.*, págs. 42-43.

moral, o bien de valor (36). El *Dasein* ha llegado a asumir su propio ser, a ser 'él mismo' (αὐτός); o bien perdido en el mundo se desconoce, reteniéndose enmascarado. Es entonces el 'mismo' en el modo de la dejación y del olvido de sí propio. Pero la inautenticidad del *Dasein* no significa un ser menos o un más ínfimo grado de ser. La inautenticidad, por el contrario, puede determinar al *Dasein* en su concreción más plena, en sus ocupaciones, afecciones, intereses, placeres (37). La inautenticidad no quita nada al *Dasein* como ente. Al contrario, precisamente le consume como el ente que es.

¿Ocurre lo mismo al nivel ontológico? El *Dasein* es presencia, revelación del 'Ser'. ¿Qué significa desde esta perspectiva la inautenticidad del *Dasein*? En la inautenticidad el *Dasein* se marra a sí mismo, y se descubre en el modo del olvido y del enmascaramiento. El *Dasein* se realiza en el proyecto de sí, y, sin embargo, marra su posible ser auténtico. Ahora bien, veamos: la 'mieidad' constituye la condición óptica de que el 'Ser' llegue a reconocimiento y mismidad, en el ente que revela al 'Ser', porque se descubre a sí propio. Autenticidad e inautenticidad como radicales posibilidades necesarias del ser del *Dasein*, son también condiciones necesarias del acceso del 'Ser' a la revelación. En la autenticidad o inautenticidad del *Dasein*, el 'Ser' es revelado auténtica o inauténticamente. El acceso del 'Ser' a la presencia (verdad) está condicionado existencialmente. La impropiedad del *Dasein* afecta a la presencia del 'Ser' en su 'Aqui' (*Da*).

El *Dasein* inauténtico está implantado en la misma *Seinsverständnis* que el *Dasein* auténtico. En la 'in-autenticidad' permanece siempre abierta para él la posibilidad de la autenticidad. Pero, por de pronto, la *Seinsverständnis* se produce en él en los modos de la 'apariencia' y de la 'desfiguración'. Enmascarándose su propio ser, el *Dasein* enmascara al 'Ser'.

(36) GAOS traduce correctamente 'propiedad' e 'impropiedad'. Pero la traducción aumenta entonces la dureza ya excesiva del lenguaje heideggeriano. Por otra parte, él traduce entonces las *Eigenschaften* de los *Vorhandenen* por 'peculiaridades'. Creemos aquí necesario traducir propiedades. Por eso, en definitiva, aceptamos la traducción de los términos alemanes citados en el texto por 'autenticidad' e 'inautenticidad', siempre haciendo la salvedad que allí mismo se hace.

(37) «Die Uneigentlichkeit des Daseins bedeutet aber nicht etwa ein «weniger» Sein oder einen niedrigeren Seinsgrad. Die Uneigentlichkeit kann vielmehr das Dasein nach seiner vollsten Konkretion bestimmen in seiner Geschäftigkeit, Angeregtheit, Interessiertheit, Genussfähigkeit», *SuZ.*, pág. 43.

Existe entonces el *Dasein* en la 'No-verdad' (*Unwahrheit*). La No-verdad es un modo de ser que sólo corresponde al *Dasein*, pues no es un estado negativo, sino una posibilidad del *Dasein*, y como tal una posibilidad de la revelación del 'Ser'. La 'No-verdad' incluye a la 'Verdad', como la 'in-autenticidad' incluye a la 'autenticidad'. En la 'No-verdad' el *Dasein*, descubriendo al 'Ser', le encubre.

III. LA IDEA PREVIA DEL 'SER' DESDE LA QUE SE DEFINE AL «DASEIN»

Sobre la artificiosidad del pensamiento heideggeriano

Entre otras muchas cosas, se ha dicho del pensamiento de HEIDEGGER que es artificioso. No vamos ahora a sopesar este reproche en toda su amplitud. Algunas de sus últimas obras, escritas en un estilo místico-poético que el P. Lotz califica de superracional más que de irracional, han podido dar una buena base a este reproche. En ellas parece HEIDEGGER prescindir de toda tecnología filosófica.

Convendría antes definir lo que se entiende por artificioso. Para la comprensión cotidiana de la existencia, todo lenguaje filosófico es inmediatamente «artificioso». Porque la misma actitud reflexiva que da nacimiento al lenguaje filosófico es, frente a la actitud natural del hombre, un «artificio». Lo cual no excluye que, en la sedimentación histórica, esa forma artificiosa de lenguaje y de comprensión impregne el lenguaje del hombre vulgar, hasta hacer que éste piense connaturalmente desde aquél, y el lenguaje filosófico se convierta simplemente en el lenguaje. Así ha ocurrido, en buena parte, con la retórica filosófica del aristotelismo o del escolasticismo.

El lenguaje filosófico es tan sólo un artificio injustificable, cuando es ineficaz para la expresión de lo que intenta. O cuando, en el fondo, ese lenguaje no reviste una nueva visión. ¿En qué sentido es artificioso el lenguaje de HEIDEGGER? Por lo que respecta al punto de partida de su pensamiento que ahora nos ocupa, la cuestión debería ponerse así: Con el ente ejemplar escogido para su *Ontología* fundamental, ¿nos trae HEIDEGGER un nuevo acceso a la problemática del 'Ser' o sólo una nueva y complicada retórica filosófica? El reproche de «nueva retórica» se ha hecho repetidamente a la Filo xis-tencial.



Lo importante es, pues, apoderarse de la nueva visión que HEIDEGGER dice ofrecernos. Sólo desde ella podrá justificarse o rechazarse su lenguaje.

A) La noción de «*Dasein*»

¿En qué sentido y por qué es apelado el hombre *Dasein*? Y, en primer lugar, ¿con el término *Dasein* se designa una función del hombre o más bien y simplemente la función constitutiva de la misma esencia del hombre? Esta pregunta está ya contestada. Pero es preciso insistir: «La esencia del *Dasein* reside en su Existencia». La 'Existencia' no es un proyecto del hombre, sino el proyecto en que el hombre consiste. En su ser le va a este ente éste su ser. El hombre es, por ser hombre, autotranscendencia, posibilidad y tarea de sí mismo, y, por esto, luz del 'Ser'.

Con la noción *Dasein* afirma HEIDEGGER la relación constitutiva del ser mismo del hombre, y, por tanto, la relación fundante de toda concreta relación del hombre respecto de su ser o del ser de los entes. «Todo 'ser-tal' del *Dasein* es primariamente Ser». El hombre está implantado en el 'Ser' como el 'Aquí del Ser', como el hacerse palabra del 'Ser': el hombre es el ente ontológico.

«*Dasein*» y «conciencia»

La realidad aludida por tal designación no puede confundirse con la del término «conciencia». En primer lugar porque con el término «conciencia», expresión del ente que se posee a sí mismo en la inmanencia del conocimiento, no se señala explícitamente la relación de este ente al 'Ser'. La conciencia se entiende como forma de ser de un 'ente', no como pura determinación del 'Ser'. Y, así, toda reflexión filosófica que funda en la conciencia la relación del hombre al 'Ser', es, por lo mismo, una consideración puramente fáctica de esta relación, una consideración puramente fáctica del puesto del hombre en el 'Ser' y de la unidad misma del 'Ser'. Ocurre entonces que el hombre, porque es consciente, se refiere al 'Ser'. Pero no se ve la necesidad de esta relación. Y se abre el problema de cómo la conciencia puede aprehender en su inmanencia al 'Ser'. Por esta vía las relaciones del hombre con el 'Ser' permanecerán siempre problemáticas. ¿Y si la presunta con-

ciencia y su presunta inmanencia fueran implantación y éxtasis en el 'Ser'?

El 'Ser' no es tan sólo «primo et quasi notissimum conceptus», sino que para CAYETANO, por ejemplo, «sentire et intelligere nihil aliud est quam quoddam esse» (38). El entendimiento, como *lumen naturale* o luz del 'Ser', es una dádiva del 'Ser' mismo, presente de antemano al hombre en su esencia. El entender es así una cierta participación del 'Ser mismo' (39). El 'Ser' está más acá de toda posible determinación del ser del hombre; la conciencia misma, por tanto, «es primariamente Ser». El 'Ser' no es el correlato de algo en el hombre, como sería la conciencia, sino el fundador de la esencia misma del hombre como subjetividad. El término *Dasein* expresa esta residencia originaria y originante del 'Ser' en la esencia del hombre.

De otra parte, la conciencia es entendida como «algo en el hombre». Una propiedad de este ente junto a otras propiedades. El hombre «tiene» conciencia y «tienc» cuerpo. Es la «caña pensante» de PASCAL: un ente más, pero dotado de conciencia. Y así tampoco se entiende demasiado fácilmente que el hombre no tiene «el cuerpo», como le tiene el animal; que el cuerpo es un modo de la subjetividad del sujeto (40), una forma de ser que no es simplemente común al hombre con los otros entes corpóreos, sino que ha de ser entendida desde este ente especialísimo que el hombre es; y que, por lo tanto, ha de ser entendida como una forma de la revelación del 'Ser' en el hombre, como algo que pertenece ante todo al 'Aquí-del-Ser' que el hombre es.

(38) CAYETANO, *In de Anima*, III, c. 5. El texto íntegro es así: «Hinc aperte habes quod inferre conor mentibus philosophantium, scilicet quod sentire et intelligere nihil aliud est quam quoddam esse». La necesidad de hacer pensar el entender como momento interior del 'Ser', la veía ya muy bien CAYETANO. HEDEGGER no ha sabido distinguir entre una tradición pauperizada de la Filosofía del 'Ser' de la *Schola*, y la intención de sus representantes próceres. Es cierto, sin embargo, que esta intención no ha sido siempre sostenida en su explicitud dentro de la misma *Schola*. Cfr. el magnífico estudio de F. CANALS VIDAL, *El «lumen intellectus agentis» en la Ontología del conocimiento de Santo Tomás*, CONVIVIAM. ESTUDIOS FILOSÓFICOS, I, 1956, págs. 101-136.

(39) Esta participación se entiende en la *Schola* como una participación del *Ipsum Esse per se Subsistens*, y para ello tiene la *Schola* sus buenas razones. Cfr. el último apartado de este estudio.

(40) La expresión no debe entenderse en el sentido idealista. Supone precisamente una inversión de este sentido. No es que la existencia del cuerpo sea tan sólo ideal; sino que el cuerpo, como cuerpo del *Dasein*, es una forma de la subjetividad del sujeto.

Y así resulta que la presunta propiedad del hombre de «ser consciente» no es una propiedad más que el hombre tiene, como tiene «cuerpo», sino que es precisamente la forma de tener cuerpo del hombre. El *Dasein* no es, pues, una propiedad más del hombre, sino la posibilidad del hombre de serlo.

El «*Dasein*» expresión de la unidad del Ser (41)

El término *Dasein* ha sido, pues, pensado para salvaguardar la comprensión de la unidad del 'Ser', y la esencia relativa del hombre en esa unidad.

En este sentido se entiende también, como hemos visto, el término heideggeriano de 'Existencia'. Según la exégesis que de su propia intelección del concepto ha hecho HEIDEGGER, la 'Existencia' caracteriza al ente que consiste en la «apertura del Ser». El hombre soporta en su esencia la revelación del 'Ser'. Consiste en ella. Es el momento interior al 'Ser', asumido por éste para llegar a «lenguaje», es decir, a la articulación de su sentido posible. Esta exégesis de HEIDEGGER por HEIDEGGER no es un añadido. En la interpretación que del término 'Existencia' se hacía en *Sein und Zeit*, se había escrito ya: «La esencia (*Wesen*) del *Dasein* reside en su Existencia... Todo 'ser-tal' (*Sosein*) de este ente es primariamente Ser... Por esto el título *Dasein*... expresa el Ser» (42). Si esto no se entendió así desde entonces, fué porque a muchos engañó la perspectiva transcendental desde la que el 'Ser' es visto en *Sein und Zeit*.

B) La noción de 'Ser'

¿Pero qué significa esta implantación del hombre en el 'Ser'? ¿No se alude con ella más a la relación del hombre con la comprensión del 'Ser', que a la relación del hombre con el 'Ser' mismo? ¿O se confunde el 'Ser' con el 'Ser revelado' (con la verdad del 'Ser')? Y entonces no recae HEIDEGGER en el punto de partida que quiere precisamente evitar, en el *Ego cogito* o la *res cogitans* cartesianos? ¿Acaso los entes no-*Dasein* no están, ellos también, implantados en el 'Ser'?

(41) Unidad del 'Ser' no significa, por de pronto, «univocidad». Si la acepción heideggeriana del 'Ser' es unívoca será discutido en la última sección de este estudio.

(42) *SuZ.*, pág. 42.

La previa comprensión del 'Ser'

Efectivamente, todo lo artificioso que pueda encontrarse en este punto de partida heideggeriano reside en su acepción del 'Ser', que, retenida tácita, está supuesta, sin embargo, desde el principio. Y esto es lo que hace del pensamiento heideggeriano un pensamiento sin introducción posible; o, mejor, un pensamiento en el que sólo es posible introducirse una vez cobrada la intuición desde la que se produce y que continuamente le dirige. Esta intuición se contiene en su acepción del 'Ser'. El resto de la obra de HEIDEGGER es la explicación metódica y fundante de esta intuición (43).

El hombre es caracterizado como *Dasein*, es decir, en función del 'Ser'. Esto presupone una previa comprensión del 'Ser' desde la que el *Dasein* es definido. Tal comprensión del 'Ser' no puede ser tampoco la usual y vaga, porque ésta es precisamente para HEIDEGGER una desfiguración del semblante primitivo del 'Ser' y un olvido del 'Ser' (*Seinsvergessenheit*). ¿Cuál es, pues, esta intuición del 'Ser'?

El 'Ser' no es un concepto

El 'Ser' no puede ser un concepto o una 'idea'. Mal podría definirse la realidad de un ente por su relación a una idea o a un concepto (que es ya algo en este ente), aunque este concepto fuera el concepto apriórico que suministrara la posibilidad misma de toda posible concepción. Esta acepción del 'Ser' como concepto transcendental, operaría a lo más una facultad en el hombre, la facultad de conocer. Nunca sería la esencia originante de la esencia del hombre. El 'Ser' no es para HEIDEGGER un concepto predicable de todo ente, porque sea también el esquema formal a priori de todo posible objeto. El 'Ser', en el fondo, no es predicable —para HEIDEGGER— más que del 'Ser' mismo. Pero, dejada a un lado la posible validez de una tal concepción del 'Ser', no es la de HEIDEGGER. Tal acepción se mueve demasiado en el área de una comprensión que ve en el 'Ser' el correlato de una facultad en el hombre, el *intellectus* entendido formal y precisivamente, frente a

(43) Cfr. J. MÖLLER, *Existenzialphilosophie und katholische Theologie*, Baden-Baden, Verlag für Kunst und Wissenschaft, 1952, págs. 15-16. Estimamos la primera parte de este libro como una de las mejores introducciones al difícil pensamiento de HEIDEGGER.

una «facultad estimativa», y otras posibles facultades, correlativas de diversos trascendentales.

Realidad significativa de todo lo real

El 'Ser' es la realidad de todo lo real, acepción que no es nueva, sin duda, pero que ahora es tomada en serio y explícitamente. Si el 'Ser' es «la realidad de todo lo real» (y no en un sentido tan sólo distributivo), lo es porque es el sentido primero y último de todo lo real. El «sentido total» de la posibilidad de lo real. Y entonces es necesario para entender cualquier forma concreta de ser, para entender a cada ente en su ser, proyectarle sobre el 'Ser', entenderle desde el 'Ser'. No es que el ente sea tan sólo accesible en el 'Ser' (*sub lumine entis*), sino que debe ser entendido desde la plenitud del 'Ser'. Según HEIDEGGER, la Metafísica tradicional se ha esforzado desde siempre por entender al ente a la luz del 'Ser'. Pero así el 'Ser' seguía siendo lo «implicito», la luz necesaria deparada para ver al 'ente'; pero esta inmediata inteligibilidad del 'ente' a la luz del 'Ser' brindaba la tentación necesaria en que la Metafísica ha caído: mientras se veía al 'ente' a la luz del 'Ser' se olvidaba volverse hacia la luz y preguntarse por la esencia del 'Ser' (*Seinsvergessenheit*).

La diferencia entre 'Ser' y 'ente'

Es imprescindible precaverse contra una mala inteligencia de esta fundamental distinción heideggeriana entre 'Ser' y 'ente'. El 'Ser' no es un nuevo 'ente' más allá de los 'entes'. En las primeras páginas de *Sein und Zeit* se escribe: «El Ser de los entes no «es» él mismo un ente. El primer paso filosófico en la comprensión del problema del 'Ser' consiste en «no contar una historia» (*myzón tina diequeiszai*), es decir, en no determinar al ente como ente, en su génesis, por un reenvío a un otro ente, como si el 'Ser' tuviera el carácter de un posible ente» (44). El 'Ser' es siempre el 'Ser' de los entes. Y, así, la diferencia entre el 'Ser' y los entes no puede ser entendida como una diferencia entre 'ente' y 'ente'. La diferencia entre el 'Ser' y los entes consiste en que los entes son lo que son, y todo lo que son, en el 'Ser', y, sin embargo, el 'Ser' los tras-

(44) *SuZ.*, pág. 6.

ciende como la unidad primitiva de su posible sentido. El 'Ser' no es la suma de los entes, ni la suma tampoco de sus posibles sentidos, de manera que el 'Ser' sea el sentido resultante de la conexión significativa de los entes. Por el contrario, los entes reciben su sentido de esa previa posibilidad significativa en que el 'Ser' consiste. Y, así, la 'realidad significativa del Ser' es más real, si puede decirse, que la misma realidad de los entes, y no un epifenómeno del sentido de los entes.

Que el 'Ser' no sea un ente, no significa «irrealidad»

En el organismo vivo podríamos encontrar un esquema imaginativo que nos ayude a comprender esta distinción. El organismo no son los órganos, ni la suma de los órganos, ni la suma del sentido de los órganos. Tal consideración del organismo es simplemente positivista, y marra simplemente la comprensión del organismo. Porque no comprende el sentido del organismo como lo previo a los órganos, que reciben su ser y su sentido de órganos de su inexistencia en el organismo, que no es a su vez otra entidad más allá de ellos. Tampoco los órganos pueden ser explicados por su reenvío a un ente distinto y anterior a ellos. El organismo los produce, produciéndose en ellos y por ellos. Tampoco el organismo es o actúa alguna vez sin los órganos. Y, sin embargo, el sentido de los órganos sólo puede entenderse desde la unidad total de sentido en que consiste la posibilidad (la esencia) del organismo. Esta unidad posible de sentido, no por no ser un ente más allá de los órganos, deja de ser la realidad de donde cobran los órganos su inteligibilidad de órganos; es lo previo y posibilitante, y, así, más real que los órganos y que su conexión significativa resultante. La unidad primitiva del organismo es la razón por la que la conexión significativa de los órganos puede ser percibida en general como una unidad. *Mutatis mutandis*, la esencia del 'Ser' es la «realidad de lo real», como la unidad posible (es decir, posibilitante, esenciadora) en la que los entes son los entes que son. Ver en el 'Ser' así entendido un 'no-real' es dejarse arrastrar por un prejuicio positivista.

El 'Ser' y la 'diferencia ontológica'

Así difiere el 'Ser' del 'ente'. El 'Ser' es todo el 'ente', y el todo de cada 'ente', no como suma de los entes, sino como la unidad posibilitante y previa de su posible sentido. Y el 'Ser' todo es en cada ente porque éste no es inteligible adecuadamente desde sí mismo, sino como momento relativo de la unidad total del 'Ser'. Lo aludido en la predicación del 'es', es siempre esta unidad total del sentido del 'Ser'. Los entes son, porque son 'en' el 'Ser'. El 'Ser' no sólo difiere de los 'entes', sino que es él mismo esta diferencia. Porque el 'ente' no se refiere al 'Ser' como a un hacia «afuera». El 'Ser' diferencia hacia a los entes entre sí y de él, en el seno de su identidad. A esta diferencia llama HEIDEGGER la «diferencia ontológica».

C) El «Dasein» y el 'Ser'

Todo este desarrollo era necesario para poder aclarar, al menos como yo la entiendo, la primitiva intuición del 'Ser' operante ya en el punto de partida de la analítica de *Sein und Zeit*. Aclarada esta intuición queda por determinar a su luz la concepción del hombre como *Dasein*.

La «verdad» pertenece a la esencia del 'Ser'

Si el 'Ser' es sentido, es porque dentro del 'Ser', como momento estructural del 'Ser', hay «percepción». El término «percepción» debe entenderse ahora en un sentido originario, completamente alejado de toda interpretación psicológica. «Percepción» es, así, la posible transparencia del 'Ser' a sí mismo, como verdad del 'Ser'. El mismo término «verdad» debe ser entendido aquí como esta posible patencia del 'Ser' a sí mismo.

Es mérito indiscutible de HEIDEGGER el redescubrimiento histórico de la identidad originaria de 'Ser' y «verdad». Desde DESCARTES, al menos, la «verdad» había sido escindida del seno originario del 'Ser' en forma, que, como el mismo HEIDEGGER señala, todo puente entre ellos resultaba de antemano imposible. La «verdad», en cuanto «percepción del Ser», no es una contingente relación hacia «afuera» del 'Ser'. Al contrario: la «verdad», como patencia del 'Ser', pertenece a la misma esen-

cia del 'Ser'. Tampoco se trata de una deducción de la «verdad» desde el 'Ser': un postulado o una demostración. Simplemente, el fenómeno del 'Ser' se ofrece así. Toda oposición entre «verdad» y 'Ser' es arbitraria. Desde la perspectiva trascendental del *Dasein*, toda la analítica del *Sein und Zeit* intenta mostrar esta unidad indivisible. Pero sólo en el tercer fragmento no aparecido de *Sein und Zeit*, que se hubiera llamado *Zeit und Sein*, se hubiera procedido a la mostración de la pertenencia de la «verdad» al 'Ser', mostrando cómo el 'Ser' da lugar en sí al 'tiempo originario', la 'apertura del Ser' (*Erschlossenheit*) en la que el *Dasein* consiste. El contenido de esta parte incumplida de *Sein und Zeit* debe ser suplida, en alguna manera, por las posteriores apariciones heideggerianas. Mi intento, sin embargo, no es hacer ahora una exégesis desde estas ulteriores explicitaciones heideggerianas, posibles o reales, sino mostrar la concepción implícita pero real de tales determinaciones en el primitivo análisis del *Dasein* que encajea *Sein und Zeit*.

El «Dasein» momento interior del 'Ser' como lugar de la «percepción del Ser»

En el *Dasein* se cumple el 'Ser' en la revelación de su sentido. Y, así, el *Dasein* no es sólo fácticamente «luz del Ser» (genitivo objetivo), sino de *iure* «luz del Ser» (genitivo subjetivo). El *Dasein* no sólo comprende al 'Ser', sino que es en el 'Ser', y determinado por éste dentro de la unidad total de su sentido como el momento autorevelador del 'Ser'. Al encontrarse con-sigo el *Dasein* (*sich befinden*), se encuentra (se siente) a sí mismo como el ente a quien ha sido entregada la tarea de ser *Dasein* (45). El *Dasein* «tiene que ser» (*zu sein hat*) el ente que es. Su «tener que...» no depende de su libre elección. El es puesto en este «tener que...». Pero lo que en el «tener que ser» de este ente siempre se ventila, «es primariamente el Ser».

Por esto afirma HEIDEGGER que el proyecto-de-ser (*Zu-sein*) en que el *Dasein* consiste, es 'proyecto proyectado' (*geworfener Entwurf*). El *Dasein* no se ha puesto en el Ser. Sino que es

(45) «In der Gestimmtheit ist immer schon stimmungsmässig das Dasein als das Seiende erschlossen, dem das Dasein in seinem Sein überantwortet wurde als dem Sein, das es existierend zu sein hat», *SuZ.*, pág. 134.

puesto. El 'es-en... el Ser'. Al encontrarse consigo, el *Dasein* se encuentra ya en el 'Ser', religado y entregado al 'Ser' precisamente como *Dasein*.

Sin el *Dasein* no habría verdad, y, por lo tanto, tampoco sentido del 'Ser'. Esto, es claro, no significa que los entes dejaran de ser si el *Dasein* no fuera, sino muestra simplemente la necesidad con que el *Dasein* pertenece al 'Ser' como momento estructural privilegiado (46).

Se ve claro que no se trata aquí de ningún antropocentrismo, al menos en el sentido usual del término. Pues lo que aquí se afirma no es una primacía del ente que el hombre es sobre los otros entes y sobre el 'Ser'. Sino la necesidad originaria con que pertenece al 'Ser' su función revelativa, la verdad del 'Ser'. El *Dasein* pertenece al 'Ser', y el privilegio del hombre sobre los otros entes consiste en que él es el ente de esta esencia puesta y asumida por el 'Ser' como lugar de su revelación. En el *Dasein* la *diferencia ontológica* se produce y el 'Ser' alcanza su sentido. La primacía del hombre consiste en estar ubicado en la esencia en la que «la diferencia ontológica» se produce.

«*Dasein*» y sentido del 'Ser'

En el seno de esta diferencia ontológica, 'Ser', como totalidad de sentido de lo real, y *Dasein*, como lugar de la revelación de este sentido, «difieren». Pues en el *Dasein* finito y mío, no se agota la revelabilidad del sentido del 'Ser'. El *Dasein* no es el sentido del 'Ser', sino el lugar óntico de revelación de este sentido. Ente él mismo, en el 'Ser', y no el 'Ser', permanece distinto del 'Ser' en que está puesto. En el *Da* resuena este condicionamiento óntico que limita la revelación del sentido del 'Ser'. El *Da*, apertura del 'Ser', es una perspectiva sobre el sentido de éste. Pues el *Dasein* entiende el 'Ser' desde la posibilidad de sí que en cada caso se le brinda. Y él es en cada caso una cierta posibilidad de sí. Puesto en el 'Ser', es ocupado y absorbido por los entes, pues, como hemos dicho: «das Sein nie west ohne das Seiende» (47). El

(46) De aquí, sin embargo, no se podría inferir que en el seno del 'Ser', tal como HEIDEGGER le entiende, hubiera habido siempre *Dasein*. La presencia de hecho del *Dasein* en el 'Ser' permanece un hecho a explicar. Esto muestra la finitud de la acepción heideggeriana del 'Ser'.

(47) *Was ist Metaphysik*, 6.^a ed., pág. 41.

Dasein queda así referido a los entes, que son los entes del 'Ser'. En la estructura misma del ser del *Dasein* reside así la tentación ontológica, por lo tanto no meramente posible sino necesaria, del olvido del 'Ser' (*Seinsvergessenheit*). A esta ocupación y absorción del lugar óntico de la revelación del 'Ser' por los entes, es a lo que HEIDEGGER llama en *Sein un Zeit* 'la Caída' (*das Verfallen*). Como estructura necesaria del *Dasein* constituye un «existencial», un momento necesario y a priori de la 'Existencia'. Y siendo ésta, a su vez, un momento necesario del 'Ser' mismo y el momento revelador del sentido total de la realidad que el 'Ser' es, ¿no afecta esta finitud al 'Ser' mismo tal como HEIDEGGER le comprende? Sin duda. Y, así, en la relación del 'Ser' heideggeriano a la verdad que pertenece a su esencia, se anuncia claramente su finitud.

Con todo, si el *Dasein* es absorbido por los entes, es porque el *Dasein* es para el 'Ser' (*Zu-sein*). Es su previa abertura sobre el 'Ser' lo que le permite olvidarse del 'Ser'.

La experiencia o verdad ontológica

El olvido del 'Ser' no es lo primario, aunque sea lo primero; el olvido del 'Ser', forma inmediata y también cotidiana del ser del *Dasein*, es un modo defectivo de la relación originaria de su esencia al 'Ser'. O, visto de otra manera: puesto que la percepción del ente como ente sólo es posible en el 'Ser', para que la percepción de los entes en su ser, y la absorción por esta percepción sea posible, es necesario que se dé en el *Dasein* una previa comprensión del 'Ser de los entes'. Ella es la previa totalidad de sentido 'en la que' (*Worin*) solamente pueden presentarse los entes. A esta previa patencia de la totalidad de sentido del 'Ser' denomina HEIDEGGER «verdad ontológica», o bien «experiencia ontológica». Y a la percepción de los entes en su ser, que aquélla posibilita, denomina verdad óntica o «experiencia óntica». Inscrito en la patencia del 'Ser', pero referido esencialmente a los entes, es el hombre, esencialmente, sustantivamente, el umbral posible del acceso de los entes al sentido del 'Ser', *Dasein*. Por él se produce en el seno del 'Ser' la irrupción de la «diferencia ontológica». Y, así, en vez de ser el 'Ser' un concepto del hombre, resulta que es el hombre, todo entero, sustantivo concepto del 'Ser' (48).

(48) Que esta afirmación no puede ser entendida en un sentido ontologista, al menos ingenuo, como si el hombre poseyera en sí mismo y en plenitud el sen-

Existencia y experiencia ontológica

¿Cómo es dada al *Dasein* en su ser y con su ser esta experiencia ontológica? A la demostración de esta estructura a priori del *Dasein*, consagra HEIDEGGER los capítulos 3.º y 5.º del primer fragmento de *Sein und Zeit*: el estudio sobre *Die Weltlichkeit der Welt* y sobre *Das In-sein als solches*, respectivamente. Este estudio constituye también la sustancia del *Vom Wessen des Grundes*: en él se investiga cómo la experiencia óntico-ontológica funda la esencia del *Dasein* como subjetividad del 'Ser'. Pero el tema está ya anticipado, sin desarrollar, en la primitiva caracterización del *Dasein* que estudiamos. El *Dasein* es el ente a quien su ser es dado como posibilidad. Siendo para él su ser, esencialmente, posibilidad de ser, el 'Ser', como «totalidad posible de sentido», funda desde dentro el proyecto en el que el *Dasein* consiste. Es el ámbito unificado y a priori de la posibilidad de este proyecto. Ec-sistiendo es el *Dasein* ec-stasis en la totalidad de sentido, es decir, de posibilidad del 'Ser'. En la eclosión proyectiva del *Dasein* se abre el 'Ser' mismo como la pura dimensionalidad de posibilidades, como dimensionalidad de la subjetividad del *Dasein*, es decir, de la subjetividad no puramente del hombre, sino del 'Ser'. El 'Ser' es el campo a priori de aquella circulación en que el *Dasein* consiste: desde sí (*je-schon-sein*)... hacia sí (*Zu-sein*): desde el 'Ser'... hacia el 'Ser'.

Y, de nuevo, esta revelación de la dimensionalidad a priori del 'Ser' no es meramente conceptual (lo cual tampoco quiere decir «no-conceptual»), sino *dasein*smórfica, es decir, existencial. El hombre está derramado sobre esta totalizada unidad de sentido del 'Ser' antes de que posea ningún concepto reflejo del 'Ser'; y ningún concepto reflejo del 'Ser' puede devolverle la riqueza con que esta dimensionalidad del 'Ser' se le manifiesta en su percepción existencial. Para comprender como no es el *intellectus*, en oposición a otras facultades, el comprensor del 'Ser', hay que referirse al concepto de verdad en HEIDEGGER como verdad existencial (*Erschlossenheit*). Esta verdad antepredicativa está constituida por una cuadruple dimensionalidad: el *Verstehen* o proyección de posibili-

tido del 'Ser', es evidente. Pues tampoco la experiencia del 'Ser' que constituye al hombre es puramente ontológica, sino óntico-ontológica, en un recíproco condicionamiento. Y en el texto seguirá inmediatamente la consecuencia: esta experiencia es histórica.

dades (elemento que contiene la unidad a priori de la acepción clásica de *intellectus et voluntas*); la *Befindlichkeit* o «sentimentalidad», interpretada como la radical facultad del encuentro con-sigo mismo (encontrarse bien o mal); la *Verfallenheit* o patencia de la absorción del *Dasein* por los entes que le brindan la posibilidad que es; y, finalmente, *die Rede* (lenguaje), que designa esta misma verdad integral como articulada y pluridimensional. En ella se abre la totalidad unida del 'Ser': el 'mismo' como sujeto (*Befindlichkeit*); los entes como suministradores de la posibilidad del *Dasein* (*Verfallenheit*); el 'Ser' como horizonte del proyecto del *Dasein* y de la comprensión de los entes (*Verstehen*).

Existencia e Historia ontológica

Esta percepción totalitaria de sentido que funda la 'Existencia' y, por lo mismo, al *Dasein*, no es, sin embargo, una comprensión plenaria, sino una vaga precomprensión del sentido del 'Ser'. El 'Ser' se presenta al *Dasein* en esta precomprensión totalizada de sentido, como la totalidad apriórica y posible del ser de los entes. Y a ellos queda referido el *Dasein* para actualizar su posibilidad y la posibilidad de sentido que el 'Ser' le brinda. Su referencia a los entes para actuar su posibilidad fuerza al *Dasein* a la decisión. Como todo en el *Dasein*, es su proyecto-de-ser también finito. Y, así, la revelabilidad misma del 'Ser' se realiza históricamente, en la sucesiva asunción de posibilidades en que el *Dasein* consiste. Y siendo el *Dasein*, no una perspectiva del 'Ser' desde fuera del 'Ser', sino la posibilidad de perspectiva inmanente al 'Ser' mismo tal como HEIDEGGER le entiende, la apertura del 'Ser', a la que éste se ve referido como a la posible verdad de su esencia, se realiza necesariamente como proceso histórico. Ser-en-disponibilidad en los entes-simplemente-dados (*Vorhandenes*), Ser-que-accede a la revelación en el ente insertado en el proyecto del *Dasein* que le revela como posibilidad del 'Ser' (*Zu-handenes*), Ser-para-la-revelación del 'Ser' en el *Dasein*, es el 'Ser' como «totalidad significativa de lo real», tensión que se realiza hacia la revelación, hacia la «verdad de su esencia», radical historia ontológica (*Ontologisches Geschehen*). El 'Ser' heideggeriano es historia radical. Con esto queda una vez más afirmada su finitud.

IV. SOBRE LA VALIDEZ O INVALIDEZ DE LA ACEPCIÓN HEIDEGGERIANA DEL «DASEIN» Y DEL SER

Desde el inicio de nuestro estudio advertimos que su intención es, ante todo, de comprensión e información. El esfuerzo comprensor mide un primer momento estructural del diálogo filosófico. Este exige primeramente «saber oír» la palabra del interlocutor, su *logos*. La penetración de éste no puede flotar sobre la mera apariencia verbal; y sólo se consuma en la meditación dócil de la profunda y originaria significatividad, que el interlocutor nos entrega en la palabra. Esto sucede, al menos, cuando nuestro interlocutor no repite «tópicos», sino que arrastra a la palabra una intuición originaria. Ahora bien: lo único que no puede decirse de HEIDEGGER es que sea un «repetidor». Por lo mismo, un primer momento del diálogo con él ha de acabar necesariamente en el silencio de la comprensión. Este silencio comprensor, como auténtica actitud espiritual con ritmo fuerte y propio, excluye de manera inmediata la vivacidad de una respuesta que entregue nuestra propia actitud ante el *logos*. El proceso del diálogo espiritual se encuentra, así, dividido por intervalos que le designa su propio ritmo. La actitud de nuestro estudio quedaba así concluida en este primer movimiento del diálogo.

Con todo, este primer esfuerzo comprensor, si es leal, tiene el peligro de aparecer excesivamente «panegirizante». Era así necesario orientar al lector en el sentido de las reservas críticas a hacer al pensamiento expuesto. Pero éstas, en su misma provisionalidad, nunca pueden ser hechas «a vuelapluma». Una crítica verdaderamente válida no puede contenerse en tres páginas de texto. La intención, pues, de los párrafos que siguen, es tan sólo orientar hacia las vías de compleción y de superación del pensamiento heideggeriano, una vez admitido lo que hay de auténtico en el punto de partida de su pensamiento. Pero en modo alguno intentan reconstruir estas vías en su concreta andadura analítica. Tal esfuerzo, sin el cual el diálogo queda truncado y en promesa, no cabía en las dimensiones de este estudio, porque supone una actitud de espíritu radicalmente distinta.

Que el lector no se equivoque, pues, al valorar estas líneas con que cerramos nuestro estudio: se trata tan sólo de una anticipación esbozada de nuestra postura ante el pensamiento expuesto. Ello explica y permite su brevedad. Pero, por lo

mismo, sería también injusto ver en ellas un «decir ocasional». Nacen de un esfuerzo crítico largamente prolongado, que expondremos en un futuro artículo.

En resumen, podríamos decir: el punto de partida heideggeriano sitúa a la encuesta filosófica en un nivel de perspectiva que supera inmediatamente la escisión «pensar»-«ser», válida como punto de partida absoluto, desde DESCARTES, para toda la Filosofía moderna. Tal vez es incluso posible decir que el punto de partida heideggeriano supera en «explicitud» el punto de partida de la clásica Ontología escolástica. Sin embargo, este punto de partida, visto desde las exigencias de una integral filosofía del «Ser», permanece insuficiente e incompleto, y, absolutamente afirmado en su incompleción, resulta además unilateral. Las siguientes líneas insinúan el porqué de esta insuficiencia, pese al real valor del punto de partida heideggeriano.

Ni la comprensión del hombre como *Dasein*, ni la tácita comprensión del 'Ser' que está a su base, nos la ofrece HEIDEGGER como una intuición gratuita de partida. Ambas nos brindan prolépticamente los resultados de la encuesta existencial y de la encuesta sobre el 'Ser'; y se hallan así justificadas, o tratan de serlo, no sólo por la subsecuente analítica de *Sein und Zeit*, sino también por la que hubiera constituido el fragmento intitulado *Zeit und Sein*. La primitiva caracterización del *Dasein*, de la que hemos intentado hacer el análisis, es, como la Introducción kantiana a la *Crítica de la Razón Pura*, un resumen dispuesto para facilitar al lector la perspectiva desde la que la analítica posterior va a ser trabajada. Tal analítica es conducida, a su vez, por un método que condiciona sus resultados. Y así este método condiciona también el resumen anticipado de resultados, si bien este resumen sea tan sólo propedeútico, brindado al lector en la Introducción de *Sein und Zeit*. Este método es el fenomenológico.

No vamos a entrar en su análisis. A él dedicaremos, Dios mediante, otro estudio. Sin embargo, es desde ahora posible, si entendemos la limitación que por principio el método fenomenológico se impone, determinar la limitación con que él marca sus resultados.

Tal limitación grava a la acepción heideggeriana del 'Ser' con una grave insuficiencia. El 'Ser' heideggeriano permanece necesariamente el 'Ser' accesible a la intuición fenomenológica, es decir, el «ser intramundano» finito e histórico. HEI-

DEGGER está muy lejos de negarlo. El confiesa paladinamente la finitud y la radical historicidad de su 'ser'. Pero con este «ser» finito e histórico, ¿se ha agotado el «sentido del Ser» objeto de la encuesta? Precisamente no. La finitud y la historicidad del «ser intramundano» están pidiendo que este «ser» sea trascendido hacia un «Ser absoluto», hacia el «Ser mismo» o el «Sentido absoluto», si es que, a fin de cuentas, la encuesta sobre el 'sentido del Ser' no ha de acabar en un «insentido abisal».

Esto admitido, el pensamiento de HEIDEGGER, como pensamiento que estudia al 'ser intramundano', no podría ser más que una previa preparación fenomenológica — riquísima sin duda de contenido y con numerosas intuiciones de valor excepcional, y de originariedad de extraordinaria transcendencia filosófica —, de una más radical encuesta del 'Ser', de una integral «Filosofía del Ser». Este primer estudio fenomenológico mostraría al final la necesidad de ser trascendido. El 'Ser' mismo en encuesta habría de deparar el método de su estudio. Pues el método no se impone, sino que se acepta del ser mismo a estudiar. Hay que llevar hasta el final la pura actitud fenomenológica: *Zu den Sachen selbst!*, aunque esto signifique tener que trascender la fenomenología como método.

¿Entiende HEIDEGGER su fenomenología del ser como un previo estadio de una más radical «Filosofía del Ser»? Si su opinión no ha cambiado, no. En el párrafo 7 de *Sein und Zeit*, que estudia el método fenomenológico a seguir, se escribe: «Ontología y Fenomenología no son dos disciplinas diferentes, pertenecientes con otras a la Filosofía. Uno y otro título caracterizan a la Filosofía desde el punto de vista del objeto y del método. La Filosofía es Ontología universal y fenomenológica que parte de la hermenéutica del *Dasein*, y que, a su vez, como analítica de la Existencia, ata el hilo conductor de toda cuestión filosófica allí donde toda cuestión filosófica surge y retorna» (49). Pero, entonces, con el agotamiento del campo de visión fenomenológico, queda agotado también el acceso filosófico al 'Ser'.

Esto puede decir todavía dos cosas: o que con la intuición fenomenológica se agota el campo del 'Ser'; o que el hombre, al menos, no dispone de otro acceso al 'Ser' que el

(49) *SuZ.*, pág. 38.

que la fenomenología le depara. Ambas afirmaciones son fenomenológicamente insostenibles. La primera significaría en nuestro caso que el «ser finito» es también el «ser último» y, por tanto, el «ser absoluto». Esta afirmación ni HEIDEGGER la hace, ni, de nuevo, es factible fenomenológicamente. Pues con la afirmación de lo finito se ha hecho ya también la de lo absoluto como un trascendente, pues él es el único suelo que posibilita la percepción de lo finito. La finitud es la negación de un sentido subsistente en sí mismo, y, por lo tanto, implica a éste.

Por las mismas razones no es factible la segunda afirmación. O la fenomenología se entiende como parte de un método de comprensión del 'Ser', cuyo fundamento es la percepción de la «implicación de esencia», o deja de tener todo sentido. La afirmación fenomenológica quedaría entonces reducida a la mera afirmación del «haz de imágenes» dado; y ni aun esta afirmación sería factible. Sin la afirmación del «apriori esencial», la fenomenología es imposible. Pero cuando a la visión fenomenológica es dada la percepción de un finito, se halla ante un «apriori esencial» que la hace trascenderse como método hacia la integral inteligibilidad del 'Ser'.

Dè esta manera se hace patente que el 'Ser', respecto del cual el ser del *Dasein* es referencia constitutiva, no es el 'Ser finito' sino el 'Ser absoluto' y como tal el 'Ser autosuficiente', el *Ipsum Esse per se Subsistens*. Sólo por su constitutiva referencia a él, puede el *Dasein* comprender no sólo los entes y el sentido de los entes, sino también su totalidad a priori de sentido como «ser finito». Y esta misma totalidad significativa del ser finito comprenderla religada a la «Significatividad absoluta» del «Ser Mismo».

Esta religación, el reenvío del «ser intramundano» (50) al *Ipsum Esse per se Subsistens* para su explicación, no es «contar una historia», no es buscar, más allá de los entes, otro ente para su explicación. Se trata más bien de una Historia ontológica, más radical que aquélla por la que el «ser finito» llega a narrarse a sí mismo. Pues tampoco el *Ipsum Esse per se Subsistens* es un ente (en el sentido heideggeriano). No es un

(50) Por «ser intramundano» entiendo ahora no los entes intramundanos (*innerweltliche Seiende*), ni su conjunto, sino la acepción misma del 'Ser' en HEIDEGGER, en tanto que su totalidad significativa es finita y referida para la comprensión de su sentido al *Dasein* que forma parte de ese ser finito como órgano inmanente de su revelación.

ente-en-el-Ser, como muy razonablemente entiende HEIDEGGER a los entes finitos, sino precisamente el «Ser en Sí» por antonomasia, la absoluta e irreferible plenitud de sentido originario. A este «Ser» queda referido el «ser intramundano», y en él los entes que constituyen su unidad significativa.

En este «Ser» que es «EL SER», la revelación, la verdad, es también, no perspectiva referida (*Dasein*), sino patencia absoluta, «Verdad Primera». De ella es la significatividad del «ser finito», participación finita. Y esto explica, y sólo esto, que el *Dasein* pueda encontrar en el «ser finito» un sentido a priori al que el *Dasein* está esencialmente referido, y del que puede ser revelación histórica. «Res naturalis ergo —escribía en su terminología Santo TOMÁS DE AQUINO— inter duos intellectus constituta, dicitur vera per relationem ad utrumque. Ad intellectum divinum, in quantum implet hoc ad quod ordinata est per intellectum divinum. Ad intellectum humanum in quantum nata est de se formare veram aestimationem...» (51). La radical historia ontológica radica en esta incesante constitución de la significatividad total del «ser finito» por la significatividad absoluta del *Ipsum Esse per se Subsistens*. Y la creación hay entonces que entenderla, no como el *deus ex machina* de una explicación mítica, sino como el inicio de esta dependencia ontológica que religa al «ser finito», en la plenitud de su conexión significativa, al Ser Autosuficiente. Y así se explica, no sólo la significatividad del ser finito, sino la presencia fuera de Dios (con el matiz con que éste «afuera» debe ser entendido) del «ser intramundano». Pues la Ontología no es sólo aclaración de la «comprensión del ser», sino comprensión del 'Ser' en su inteligibilidad y en su realidad.

Estas puntuaciones críticas que, como es evidente, no pretenden invalidar los resultados de la encuesta heideggeriana en su conjunto, sino esbozar el camino por donde ese pensamiento postula ser trascendido, nos muestran a la vez una falla necesaria en los posteriores análisis de *Sein und Zeit*, y una falla, esta vez, fenomenológica.

Si el «Ser Absoluto» es la condición de inteligibilidad del «ser heideggeriano» (entendido como la total posibilidad significativa de lo real intramundano), esto significa que una investigación fenomenológica ha de hallar, en la 'Existencia' misma, como proyecto revelador del 'Ser', al «Ser Absoluto»

(51) *De Veritate*, q. 1.^a, a. 2.

como el campo absoluto de inteligibilidad en el que no sólo los entes, sino el mismo «ser intramundano» se hacen comprensibles. El 'Ser Absoluto' es el «apriori fundamental», la experiencia radical ontológica que hace posible la 'Existencia' misma como proyecto revelador (*Da-sein*). Tal experiencia apriorica nada tiene que ver con el ontologismo. Precisamente porque el 'Ser Absoluto' sólo es dado al proyecto existencial como «espacio apriori» e irreferible de la inteligibilidad. Tampoco él para el *Dasein* es comprensible sino desde los entes y desde la totalidad significativa del «ser intramundano», y sólo es plenificable, en su cognoscibilidad concreta, por la actuación y la comprensión de la revelabilidad del «ser intramundano». Este, como ser finito, permanece un «ser referido», y esta referencia no es primariamente conceptual, sino ante todo existencial, es decir, fenomenológicamente dada.

La diferencia ontológica que funda la esencia misma del hombre como 'Existencia', significa, por tanto, que el hombre implantado en el «Ser Absoluto» queda referido al «ser intramundano» para su comprensión. Es así el hombre el «Viator del Ser», y sólo por esto el «Pastor del ser intramundano». En esta distensión constitutiva se funda verdaderamente el ser existencial del hombre, pues implantado en el «Ser Absoluto» es referido esencialmente al «ser intramundano» para su comprensión.

Porque el hombre es para-el-«Ser Absoluto», es también posible que el hombre se entienda, en la experiencia radical de la angustia (tal como HEIDEGGER la ha profundamente analizado), como constitutivamente «fuera-de-casa» (*Un-zu-Hause, Unheimlichkeit*) (52). HEIDEGGER no se ha preguntado cómo es posible esta experiencia del hombre. Tal experiencia muestra fenomenológicamente que el hombre es «para-el-Ser Absoluto» e implantado en él. Esta experiencia es posible porque el hombre permanece implantado en el «Ser Absoluto» y abocado a él, y, sin embargo, constitutivamente referido al «ser intramundano» —es decir, constitutivamente exilado del «Ser Absoluto»— al menos, mientras su 'Existencia' permanece realización temporal. Sólo esta previa experiencia de la referencia constitutiva del hombre al «Ser Absoluto», que fundamenta toda posible experiencia humana, posibilita también que el hombre pueda interpretar su constitutivo «ser-para-la-

(52) *SuZ.*, págs. 188-89.

muerte» (*Sein-zum-Tode*) como la posibilidad de su imposibilidad (53). Si su «ser-para-la-muerte» fuera la posibilidad más propia (*die eigenste Möglichkeit*) del hombre, ¿cómo sería interpretable como la posibilidad de su im-posibilidad? Esta interpretación, de una justeza fenomenológica absoluta, supone que la muerte frustra la misma posibilidad radical del *Dasein*, su ser «proyecto-de-ser», su referencia constitutiva al «Ser Absoluto». Porque ésta es su posibilidad radical, es también la muerte concebible como la posibilidad de la imposibilidad del *Dasein*.

Con esto, sin embargo, no se afirma que sea mostrable fenomenológicamente si esta pre-tensión hacia el «Ser Absoluto» se le cumple al *Dasein* o no. Pero sí, ciertamente, se afirma que es fenomenológicamente mostrable la referencia constitutiva del *Dasein* al «Ser Absoluto», de tal manera que una fenomenología existencial permanece no sólo incompleta, sino además ininteligible de principio, mientras no acierta a descubrir en aquella referencia la referencia radical constitutiva del *Dasein*, lo que le hace en la totalidad orgánica del «ser intramundano», el «Aquí-del-Ser». Si la fenomenología, por su parte, interpreta que no es tarea suya dar una decisión sobre el valor de esta referencia radical que constituye al *Dasein* y que es fenomenológicamente mostrable, esto quiere decir solamente que, ella, como método histórico, no agota la inteligibilidad del *Dasein*, porque no puede, en último término, dar cuenta de su radical posición en el 'Ser' y para el 'Ser'. Por mi parte entiendo el problema de otra manera. Si la fenomenología como método nace de la invocación: *Zu de Sachen selbst!*, entonces, la Fenomenología, como método histórico, no ha llegado aún a comprenderse en su posibilidad y necesidad. Ninguna otra «inmanencia» puede constituir para ella un límite, sino, como quería HUSSERL, la 'inmanencia de la evidencia'. Ningún método puede imponerse a la «inteligibilidad»; todos deben «hacerse» a ella.

Una vez más queremos repetir que si hacemos observar la limitación con que la primitiva acepción heideggeriana del «ser finito» va a tarar los consecuentes análisis de *Sein und Zeit*, es porque quisiéramos rescatar a este pensamiento de sus propios límites, pensando que él constituye la más robusta

(53) «Je unverhüllter diese Möglichkeit verstanden wird, um so reiner dringt das Verstehen vor in die Möglichkeit als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt», *SuZ.*, pág. 262.

aportación de la Filosofía del siglo xx al esclarecimiento del problema del 'Ser'. Quisiéramos enumerar, para finalizar nuestro modesto estudio, tres de las más definitivas aportaciones que el pensamiento heideggeriano ha hecho al pensar occidental. Al sopesarlas, conviene alejar la objeción de que «ello estaba ya dicho». Como ya dijimos al principio, no es lo mismo estar implícitamente o explícitamente dicho. Pues sólo cuando un pensamiento se posee explícita y temáticamente, está dispuesto para ser fructuoso según su entera riqueza.

La concepción del hombre como *Dasein* es la más neta afirmación de la necesidad con que el 'Ser' sigue siendo el problema-príncipe de la Filosofía, y lo será por siempre. Y esta afirmación la necesitaba una época como la nuestra, que sigue siendo positivista. Si el hombre en su esencia es el órgano de la revelación del 'Ser' —la pregunta sustantiva sobre el 'Ser'—, renunciar a la «Filosofía del Ser» es renunciar a la misma esencia del hombre. El vago humanismo contemporáneo es abocado a la comprensión de dónde reside la esencia de lo humano y cómo debe ser entendido el hombre.

La comprensión del 'Ser' como orgánica totalidad significativa, significa la intelección profunda de que no es posible la realización adecuada de las distintas «Ontologías regionales», tal como múltiplemente se venía haciendo, Filosofía de la Vida, Filosofía de la Materia, Filosofía de la Religión o de la Historia, ni siquiera Metafísica, como la ciencia del ente como ente, sin entender que la Filosofía del Ser es lo primero, pues de la totalidad significativa del Ser reciben significado los entes, un significado que no reside en ellos, pues el 'Ser' difiere de los entes. Con ello se da un golpe decisivo a la facticidad con que desde DESCARTES se venía produciendo la Filosofía como ensambladura inorgánica de distintas disciplinas filosóficas. Y queda, por lo mismo, rechazada toda unilateral interpretación del ente en su totalidad, según las preferencias del materialismo o del espiritualismo, etc...

Finalmente, la comprensión de la recíproca pertenencia de «verdad» y 'Ser', que está a la base de todo el pensamiento de HEIDEGGER, manifiesta sobre qué base tan falsa se había constituido el proceso de la «Philosophia Moderna», como fundamental problema epistemológico. El 'Ser' no es el correlato de un *intellectus* constituido frente a él, como perspectiva «exterior» y, por tanto, «contingente» y «problemática». El 'Ser' funda la subjetividad misma del *intellectus* (entendido aquí

como patencia de la verdad del 'Ser'), y las dimensiones de éste, como expresión de las dimensiones del 'Ser' mismo; de manera que el 'Ser' es un «dentro» y no un «afuera». HEIDEGGER podría muy bien repetir las frases de CAYETANO: «Hinc aperte habes quod inferre conor *mentibus philosophantium, scilicet quod sentire et intelligere nihil aliud est quam quoddam esse*». Con esto no queda suprimido el problema de la relación del hombre a la verdad, pero se le da una base nueva, o al menos ésta es de nuevo redescubierta. El problema de la verdad no es para el hombre el problema de su relación con un ignotum X que le influencia equívocamente como su exterior, sino el problema de la clarificación de la misma existencia humana. El problema de la clarificación de lo siempre ya dado. El problema de la Verdad es el problema del hombre, entendido, claro está, como *Dasein*.