



Universidad Nacional Autónoma de México

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

**"La Analítica del Ser y el Ente en
la Metafísica de Heidegger"**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFIA

P R E S E N T A

Juan Manuel del Moral

MEXICO, D. F.

1980



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

"El ir más allá del ente es algo que acaece en la esencia misma de la existencia. Este trascender es, precisamente, la metafísica; lo que hace que la metafísica pertenezca a la 'naturaleza del hombre'. No es una disciplina filosófica especial ni un campo de divagaciones: es el acontecimiento radical en la existencia misma y como tal existencia.

Como la verdad de la metafísica habita en estos abismos insondables, su vecindad más próxima es la del error más profundo, siempre al acecho. De aquí que no haya rigor de ciencia alguna comparable a la seriedad de la metafísica. La filosofía jamás podrá ser medida con el patrón proporcionado por la idea de la ciencia.

¿Qué es Metafísica?

- M. Heidegger -

1.- INTRODUCCION.

El objeto del presente trabajo es el análisis de los problemas fundamentales que plantea el pensamiento de Heidegger en discusión con la metafísica-tradicional.

Es objeto también de él intentar cuestionar - la posición que asume Heidegger como resultado de - ese planteamiento.

Ambos propósitos responden básicamente a la - idea de que el valor capital de la obra de Heidegger estriba fundamentalmente en haber señalado la - necesidad de asumir y replantear hoy lo que la metafísica nos ha legado como solución al problema del-Ser; particularmente, en haber precisado que la posibilidad actual de la ontología depende en grado - extremo de la búsqueda de aquello que permanece impensado o irresuelto por la tradición.

No obstante, y a reserva de que habría que - justificar suficientemente esta manera de evaluar - la importancia de lo filosofía heideggeriana, antes debemos reparar incluso en el hecho de que si efectivamente Heidegger decide que la tarea actual de - la ontología debe, ante todo, enfrascarse en una - discusión con la tradición, esto significa que el - pensamiento de Heidegger representa, en última instancia, en el fondo, un intento de reavivar en el - presente a la metafísica, es decir, de resucitarla y continuarla. Sólo que para Heidegger la metafísica no es simplemente una determinada disciplina filosófica que cultiva un determinado objeto del saber, prescindible en una época como la nuestra; sino aquel quehacer que peculiariza al hombre mismo -

como tal. Para Heidegger la metafísica es el modo radical en que el hombre experimenta el asistir de lo presente (su realidad histórica) y responde conscientemente a él; es el "acontecimiento radical en la existencia humana misma y como tal existencia".- (1)

Con esta indicación, queremos aclarar, por tanto, desde ahora, que la renovación o continuación de la metafísica que puede imputársele al pensamiento heideggeriano, no se restringe a ser simplemente una prolongación que deja a una disciplina filosófica especial seguir obrando tal y como tradicionalmente lo ha hecho. La resurrección de la metafísica que representa Heidegger no es, pues, una resurrección que lo relegue a figurar en nuestro tiempo como el epígono de una tradición ya acabada -sobre todo cuando circula tan pertinazmente la idea de que la metafísica no tiene lugar en una época como la actual-, sino un intento vivo de recuperar el sentido genuino de la filosofía, que para él posee su asunto más propio en el preguntar que se interroga por el Ser. Lo que quiere Heidegger es nada más -preservar la importancia de esta pregunta, volverla a formular, pero ahora en discusión con lo que se ha decidido ya acerca de ella. Heidegger no resucita ninguna doctrina metafísica en especial; afirma únicamente la necesidad de volver a desarrollar temática y expresamente la comprensión del ser que peculiariza al hombre como el ente que es.

Sobre todo porque en Heidegger no existe ninguna adopción intacta de lo que la metafísica ha respondido acerca de este problema. Todas las alusiones que hace su obra a la historia de la filosofía son alusiones cuestionantes, interpelantes; di-

rigidas tanto al modo de preguntar como al modo de responder por aquello que se interroga; es decir, - dirigidas hacia el fundamento mismo de la metafísica como tal, hacia su condición de posibilidad para el hombre. La preocupación filosófica central de Heidegger es estrictamente la de abrir de nueva - cuenta el horizonte para apropiarse y transformar - lo transmitido por la tradición, que con el título de metafísica se nos ha asignado, desde su origen, - como ser del ente. Esta empresa lleva a Heidegger a dos finalidades esenciales: buscar, por un lado, el fundamento de las distintas formas de preguntar de la metafísica; por otra parte, destacar aquello que, según él, para la filosofía ha permanecido encubierto y que consiste nada menos que en el desocultamiento mismo del ser en el ente.

Para Heidegger, el desocultamiento, ~~como aquello que revela el sentido de la articulación del ente en el ser ha quedado oculto para el pensar filosófico.~~ "La filosofía -señala en uno de sus últimos escritos- habla desde luego, de la luz de la razón, pero no presta jamás atención al claro del ser. Y - el lumen naturale, la luz de la razón, no hace más que jugar en lo abierto. Encuentra, ciertamente lo abierto del claro, sin embargo lo constituye en tan poca medida que más bien tiene necesidad de él para poder derramarse sobre aquello que está presente en lo abierto" (2), es decir, sobre el ente en cuanto tal.

Este concepto de desocultamiento ha de ser, - consecuentemente, el concepto básico con el que - Heidegger juzga a la metafísica entera. A partir de él se dirime la cuestión del planteamiento de la --

pregunta que se interroga por el ser, así como el sentido del concepto de ser entendido desde el origen de la metafísica griega como presencia de lo presente, y, de un modo derivado, también el problema de la determinación de la esencia del hombre. -- Pues para Heidegger la cuestión acerca de quién sea el hombre siempre se tiene que plantear en conexión esencial con la pregunta acerca del ser. La pregunta por el hombre no es, según él, por tanto una pregunta antropológica, sino definitivamente histórica y metafísica.

Y a pesar de que Heidegger paulatinamente -- abandona como asunto medular de su pensamiento el problema de la esencia ontológica del hombre -- que ocupó su centro de atención insistentemente en sus primeros escritos, como el punto hacia el cual debían converger todos los esfuerzos encaminados a plantearse la posibilidad de la ontología actual -- en atención a un intento nuevo de esclarecer hasta su raíz el desocultamiento del ser en el ente no -- puede decirse, sin embargo, que el problema de la esencia ontológica del hombre desaparezca después de la perspectiva de la filosofía heideggeriana por completo; éste siguió siendo hasta su fin, -- a juicio de Heidegger -- un punto fundamental que debía de incorporarse a la tarea de la ontología contemporánea.

En la primera etapa del pensamiento heideggeriano (la etapa de El Ser y el Tiempo, Kant y el Problema de la Metafísica, La Esencia del Fundamento) el problema del ser fue pues planteado capitalmente como el problema de la comprensión humana del ser. El ser fue concebido como el horizonte dentro-

cual tiene lugar todo posible sentido del ente para el hombre. En su obra posterior (a raíz, precisamente, de la Introducción a la Metafísica), en cambio, el concepto de ser fue explorado y discutido en -- cierto modo al margen de la comprensión que el hombre tiene de él; pero sólo en cierto modo, pues lo que le preocupaba a Heidegger en primera instancia -- en esta etapa era no perder de vista el sentido del ser como aquello que desoculta al ente en cuanto ente, como el estado de presencia de lo presente que, según él, había que sondear más aún y determinar -- con mayor exactitud, incluso, que volverse a plantear. En consecuencia: para el Heidegger de esta segunda etapa, el problema de la comprensión humana -- del ser quedaba supeditado a la determinación del -- modo en que el ser se descubre en el ente y es referido y asumido por parte del hombre. De aquí que -- Heidegger tuviera a bien decidir finalmente que no es el hombre quien crea o realiza, en el estricto -- sentido del término, el desocultamiento del ser; si no aquel ente único capaz de llevar a la conciencia el desocultamiento como tal.

Mas, paralelamente a la doble discusión que -- Heidegger sostiene con la tradición en torno al problema del ser del ente y de la esencia ontológica -- del hombre, también resulta sobresaliente en su -- obra la insistencia por cuestionar la noción de temporalidad que habitualmente ha sustentado la filosofía. Sólo que Heidegger no introduce este requerimiento pensando únicamente en la necesidad de reformular en la actualidad dicha noción, por el simple hecho de que haya permanecido, en cierto, modo rezagada para la crítica filosófica; sino que ve en el concepto del tiempo un rastro ignorado por la onto-

logía en el planteamiento de la pregunta que se interroga por el ser, cuyo influjo determinó, además, en gran medida -de un modo inconsciente por cierto- la orientación tradicional de la metafísica. La importancia que Heidegger le confiere a la exigencia de interrogarse por la esencia del tiempo proviene de que, según él, la filosofía ha mostrado cierta indiferencia o descuido respecto a la necesidad de fijar con precisión esta noción, siendo sin embargo en ella, en su opinión, donde gravitan los fundamentos del concepto que se tiene del ser desde los albores de la metafísica.

Para toda metafísica, desde su comienzo -dice Heidegger- el ser ha sido pensado como presencia de lo presente y con ello se le ha comprendido por respecto a un determinado modo del tiempo, el presente. Este hecho, no obstante, ha quedado prácticamente inexplorado. La relación tiempo-ser y la función -- del tiempo como aquello desde donde al ser se lo ha concebido como el asistir de lo presente, es, - por eso, junto con la pregunta acerca de la esencia del desocultamiento y la explicitación de la esencia ontológica del hombre, otro rasgo peculiar del pensamiento heideggeriano.

Ante todo esto, el siguiente trabajo se propone, exponer los tres problemas precitados claves de la ontología de Heidegger: la noción de desocultamiento, el problema de la esencia ontológica del hombre y el concepto de tiempo; en torno a los cuales gira, en nuestra opinión, la crítica de Heidegger a la metafísica. Particularmente se propone encontrar la conexión que se da entre estas tres cuestiones, con el fin de mostrar a través de dicha conexión la unidad interna de la filosofía heidegger-

riana.

El trabajo, por consiguiente, se divide en -- tres partes. En la primera está planteado el problema de la esencia del desocultamiento, a propósito -- de un análisis progresivo de la relación ser-ente, -- de la que este concepto se desprende. Titulamos a -- esta primera sección, por eso, "Análisis de la pre-gunta que se interroga por el ser, hecho desde el -- punto de vista de aquello por lo que se pregunta"; -- pretendemos, en su contexto, ubicar el problema fun-damental que afronta Heidegger: el ser entendido como ser del ente. Esta primera sección culmina con -- una crítica al concepto heideggeriano de estado de-abierto.

El análisis de la pregunta que se interroga -- por el ser, hecho desde el punto de vista de aquel-quien se pregunta, es el título de la segunda parte. En dicho lugar intentamos recoger de nueva cuenta -- el problema de la relación ser-ente; pero ahora en-función específicamente de lo que esta relación su-pone para la representación pensante del hombre. -- Nos preguntamos: ¿es este desdoblamiento dado entre el ser y el ente solamente la forma peculiar median-te la cual el hombre se representa el ser de lo -- existente, o, por el contrario, tiene arraigo esta-ambigüedad en el plano del ente mismo? El plantea-miento de esta cuestión no puede menos que hacer in-herente a ella el problema de la esencia ontológica del hombre, que, como advertimos, constituye un te-ma central en el pensamiento heideggeriano. Esta segunda parte se aviene a la primera, por tanto, inte-rrogándose por el desocultamiento del ser en el ente en dirección a lo que tal desocultamiento signi-fica para la conciencia humana. De modo especial in-

tentamos determinar, pues, la relación entre el ser y el pensar. La culminación de esta sección se cumple, por eso, con un cotejo entre lo que Heidegger plantea -principalmente en El Ser y el Tiempo y en Kant y el Problema de la Metafísica- acerca del significado ontológico de la esencia humana en relación con el problema del ser del ente, y lo que propone -básicamente también- en el opúsculo titulado La esencia de la Verdad, sobre este mismo asunto. - También aquí adoptamos frente a Heidegger una posición propia.

Finalmente, la tercera y última parte está dedicada al problema del tiempo. Engarza con las - - otras dos al sostenerse como premisa en ella que el tiempo constituye el horizonte que hace posible toda comprensión humana del ser -que es propiamente - la tesis que presenta Heidegger. Prácticamente, el propósito de esta sección consiste, entonces, en retrotraer hasta su fundamento el significado del ser como presencia de lo presente. Su vinculación con - la primera parte se da al inferirse la noción de -- temporalidad directamente del análisis de la finitud y del devenir del ente allí explanados; y con - la segunda, del análisis de la comprensión que el - hombre tiene del ser, en cuanto el ente determinado que es, cuya peculiaridad consiste en ser un ente - que se rige contando con el tiempo. Por ende, esta tercera sección constituye propiamente un apéndice de las dos antecedentes.

Ahora bien, dado que estas tres partes apuntan hacia la presentación de los principales planteamientos críticos con los que Heidegger revisa y enjuicia la historia de la metafísica, la exposición, en general, está colmada de referencias a dis-

tintos períodos de la filosofía, evidentemente extraídas de los textos de Heidegger. No obstante, --es menester aclararlo-- la interpretación que se hace de estas referencias, las más de las veces no se apega estrictamente a la de Heidegger: ~~nosotros pretendemos mostrar que lo verdaderamente oculto para la metafísica ha sido el fundamento de la unidad de la identidad y diferencia del ser con el ente, y no el ser en cuanto ser traspuesto en el ente, como lo decide Heidegger.~~ De igual modo, intentamos cuestionar a través de dichas referencias, la ambigüedad -- con la que Heidegger se conduce ante el problema de la definición ontológica del hombre respecto de la esencia del desocultamiento; cuya concepción varía -- según ya lo advertimos de su obra inicial a sus -- escritos posteriores. En ambos puntos de divergencia -- si es que así pueden ser nombrados -- sobreponemos a las interpretaciones de Heidegger la interpretación dialéctica con respecto a los mismos problemas que afronta su ontología. Esta circunstancia -- nos compromete, desde luego, a tener que estar haciendo reiteradamente puntualizaciones a fin de no tergiversar el sentido genuino de la filosofía heideggeriana. Creemos, por lo demás, que la concepción dialéctica del ser y la concepción fenomenológica de Heidegger no son propiamente excluyentes.

En lo que concierne a la forma de la exposición es indispensable hacer algunas advertencias y precisiones:

Primero: La exposición está atiborrada de citas textuales que van apoyando gradualmente el curso de los planteamientos que en ella se hacen; en -- ningún caso, sin embargo, existe referencia alguna -- a la cronología de la obra de Heidegger a la que --

constantemente se alude. Esta omisión obedece a que -aun siendo peculiar en los tratados que existen -- acerca de la filosofía de Heidegger, que por lo demás no son muy prolíficos una clasificación de su obra en dos etapas (precisamente las dos que se distinguieron más atrás)- creemos que, a pesar de todo, el pensamiento de Heidegger asume en lo esencial la misma posición desde su principio hasta su fin.

Segundo: Sin dejar de estimar por otra parte el mérito de algunos de esos tratados, ya sea por su análisis crítico o por su precisión expositiva - (particularmente el ensayo de M. Corves titulado La Filosofía de Heidegger, el de Priscilla N. Cohn: Heidegger, su filosofía a través de la nada, y el de R. Echaury: Heidegger y la metafísica tomista), - también preferimos no aludir a ellos en ninguna ocasión y atenernos puramente a la obra original de Heidegger; sobre todo para no inmiscuir en nuestra interpretación elementos ajenos, que si bien pudieran servirle de apoyo y mejorarla, también pudieran desviarla de su cauce propio. Esto no quiere decir, obviamente, que la lectura de dichos textos no haya contribuido en cierto modo a la integración de nuestro plan total.

Tercero: dado que se mezclan en la exposición elementos de índole meramente descriptiva del pensamiento de Heidegger, afirmaciones interpretativas de nuestra parte e, incluso, cuestionamientos a algunas de sus opiniones, creimos necesario incluir - al final del trabajo, a guisa de conclusión, aquellas tesis que mostraran en forma nítida las posiciones que nosotros adoptamos ante cada una de las tres partes que lo constituyen. Este añadido está introducido con la mira de hacer lo más posiblemente

te manifiesta nuestra inquietud de replantearnos no sotros algunos de los problemas que Heidegger formu la a lo largo de su obra.

Con todo, quizás la advertencia más importante que podamos hacer sea, sin embargo, ésta: hubiese sido mayormente adecuada una exposición más su- cinta de los problemas que aquí se plantean; hubiese sido, también, mejor integrada la articulación - de los diversos puntos que se tratan; ambas cosas - le hubieran proporcionado al trabajo una mayor cohe rencia y una mayor precisión. Creemos, pues, que en la planeación del proyecto de este tratamiento de - la filosofía de Heidegger recae el mayor número de - deficiencias que contiene. Así, algunos aspectos - que merecieran un examen más minucioso resultaron - demasiado parcos; otros, en cambio, demasiado exten sos y, por ello, inútilmente reiterativos. Por esta razón, creemos que, a reserva de una necesaria remo delación del trabajo en su conjunto, el valor que - acaso pueda conferírsele estriba únicamente en su - contenido.

ANALISIS DE LA PREGUNTA QUE SE INTERROGA POR EL SER,
HECHO DESDE EL PUNTO DE VISTA DE AQUELLO POR LO QUE
SE PREGUNTA.

II.- EL SER Y EL ENTE.

Comencemos por citar las palabras que Heidegger coloca a modo de epígrafe a la cabeza de El Ser y el Tiempo; que sean ellas la vía de acceso al problema esencial de la filosofía heideggeriana: la relación ser-ente:

"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 ¿Tenemos hoy alguna respuesta a la pregunta que interroga por lo que queremos decir propiamente con la palabra ente? En manera alguna.- Y así es cosa, pues, de hacer de nuevo la pregunta que interroga por el sentido del ser ¿Seguimos, entonces, hoy si quiera perplejos por no comprender la expresión ser? En manera alguna. Y así es cosa, - - pues, de empezar ante todo por volver a despertar - la comprensión para el sentido de esta pretunta"(1).

Como puede advertirse, este breve texto que - da comienzo a la obra capital de Heidegger define - ya su intención fundamental, a saber: la necesidad de reiterar la pregunta que se interroga por el sen tido del ser, ante la reparación de una doble negli gencia, que según Heidegger invade de punta a cabo la historia de la metafísica y alcanza hasta el pre sente: la ausencia -aún hoy latente- de una respu esta unívoca a la pregunta que se interroga por lo - que queremos decir propiamente con el término ente- y -lo que resulta aún más grave- el que tampoco nos encontremos hoy si quiera perplejos por no compren-- der precisamente qué se mienta con la expresión ser. No obstante es un hecho que el reiterar la pregunta

que se interroga por el ser implica el replanteamiento de una pregunta muy antigua, la pregunta metafísica por excelencia. La circunstancia de que el epígrafe a El Ser y el Tiempo comience con una cita del "Sofista" de Platón es una evidencia de esta antigüedad.

Pero aún a sabiendas de que en primera instancia resulta extraño el que Heidegger le atribuya a la metafísica cierta negligencia respecto de la comprensión exacta del concepto ser, fijémonos, por el momento, únicamente en este hecho peculiar: si bien es verdad que el texto citado define sustancialmente el sentido fundamental de El Ser y el Tiempo, no dice nada, sin embargo, de la razón del por qué ante la pregunta que interroga por aquello que queremos decir propiamente con la palabra ente, deba hacerse de nuevo la pregunta que interroga por el sentido del ser. Así es cuestión, pues, de hacer ante todo primeramente explícita la relación esencial -- que existe entre el ser y el ente; y esto, por cierto, tanto para atender a la inquietud de Heidegger acerca de la necesidad de volver a despertar de nuevo el interés por la ontología, como para poder comprender el significado del olvido del ser que le atribuye a toda la metafísica.

En realidad, el capítulo primero de El Ser y el Tiempo elaborado por Heidegger a guisa de introducción de la obra proporciona pronto una pauta para la aclaración de la relación ser-ente. Dicha pauta se encuentra en las primeras definiciones de uno y otro concepto que ahí aparecen. La definición de ente reza: "Ente es todo aquello de que hablamos, - que mentamos, relativamente a lo cual nos conducimos de tal o cual manera; ente es también aquello -

que somos nosotros mismos y la manera de serlo"(2). La definición de ser propone: "Ser es aquello que-- determina a los entes en cuanto entes, aquello sobre lo cual los entes, como quiera que se los dilucide, son en cada caso ya comprendidos" (3).

Ciertamente, ^{explicata} resulta que si ente es todo aquello hacia lo cual nos conducimos ya siempre; esto es, si con la expresión "ente" se alude a todo aquello que de un modo u otro es, la pregunta ¿qué es el ente? señala por sí misma y necesariamente hacia el ser; es decir, -tal y como la definición lo propone- hacia "aquello que determinan los entes en tanto que tales". "Ser -como lo afirma más adelante Heidegger- es en todo caso el ser de un ente" (4).

Si es así, con el ser nos hallamos, entonces, ya siempre familiarizados, desde el momento en que nos conducimos en relación con las cosas, desde el momento en que nuestra existencia transcurre en medio del ente. ¿Cómo no habría de suceder esto cuando el conducirnos ante las cosas supone como condición necesaria el hallarnos comprendiéndolas de antemano como existentes? ~~Toda conducta hacia el ente implica, en efecto, una previa comprensión del ser.~~

Sin embargo, el hecho de que el ser sea comprendido siempre por mediación del ente, a la vez - que sólo comprendamos el ente en tanto que previamente comprendemos el ser, según se desprende de - las definiciones precitadas, revela solamente el carácter de circularidad con la que ambos conceptos son pensados. Es preciso ir más lejos, descubrir el fundamento o razón de ser de esta extraña circularidad; no en balde la relación en la que se encuen-

tran el ente y el ser ha sido el dominio temático - propio de toda metafísica. El Ser y el Tiempo, entendido como fundamentación de la ontología, también hace de esta cuestión su principal motivo de análisis.

Por eso aunque la relación señalada ente-ser logra fijar el sentido y la dirección de la investigación ontológica, evitando que la pregunta que se interroga por el ser sea una pregunta vacía, hecha sobre nada concreto, no resuelve en realidad nada, apenas proporciona el hilo conductor para el planteamiento del problema, poniendo de manifiesto que el ente es aquello a lo cual hay que preguntar cuando se interroga por el ser. Pero es menester ahondar en el sentido de dicha relación, o lo que es lo mismo, ir hasta su origen o fundamento.

Que sea, pues, la circularidad con la que concebimos ente y ser, por de pronto, el primer objeto verdadero de análisis.

1.- La entidad.

a).- La ambigüedad del ente: lo óntico y lo ontológico.

Repitamos de nuevo lo que la expresión ente - significa de modo corriente: "ente es todo aquello - de que hablamos, relativamente a lo que nos conduci - mos de tal o cual manera, ente es también aquello - que somos nosotros mismos y la manera de serlo". En otro lugar Heidegger dice respecto de lo que es ente: "Ser ente implica: presentarse, aparecer, ofre - cerse, poner algo" (5). Ambas definiciones coinci - den en lo esencial: definen al ente en relación con el ser; ambas dicen: ente es todo lo que es, "el - ser está disperso en la multiplicidad del ente"(6).

~~¿Quiénes esto dicen, acaso, que ente y ser son lo mismo?~~ En manera alguna. Con la palabra ente designamos todas las cosas singulares, y cada cosa - singular es sólo idéntica consigo misma. En todo ca - so, si el ser está disperso en la multiplicidad del ente, lo que ocurre, a lo sumo, es que cada ente - "participa" del ser, así como de acuerdo a como lo - dicta la lógica la especie participa del género; - aunque habría que ver el modo en que acontece tal - participación. Pero aún más: siendo cual fuere esta clase de relación, de todas maneras estamos habitua - dos a pensar que el ser le pertenece al ente, cuando decimos que el ente es. Por eso, sea, incluso, - que el ser constituya sólo un mero concepto, "que - la diferencia entre el ente y su ser se cumpla úni - camente en el ámbito del pensar, es decir, para el - representar y el opinar, sin que a esta diferencia - ción le corresponda en el ente algo real"(7); o - - bien, que efectivamente el ente lleve ya él mismo -

esta ambigüedad habida entre lo que es él y aquello en virtud de los cuales, es decir, se halla presente, la cuestión de la relación interna entre el ente y el ser constituye de todos modos un problema.

La alternativa que supone que la diferencia planteada entre el ente y el ser consiste exclusivamente en una diferencia pensada y no real no es capaz, sin embargo, de despachar el problema; seguiría siendo cuestión a dilucidar cómo el pensamiento construye la relación ente-ser. Mucho más resulta problemática la otra alternativa, la que concede que efectivamente la naturaleza del ente es en sí misma ambigua; pues esta alternativa afronta directamente la pretensión de la metafísica, (si por metafísica se entiende el desarrollo de la pregunta qué es el ente respecto de su ser)

Planteemos, pues, de nueva cuenta la pregunta qué es el ente; oigámosla del modo más simple posible. La definición dice: Ser ente implica presentarse. El ente es lo que está presente. Pero, hay que advertir: el ente estando presente es tanto "lo" -- que está presente (un algo determinado), como que "está" presente (es, existe); pues ente significa tan pronto lo que es: esto o aquello, como que es: ser o estar. Sólo que esta diferencia interna del ente en nuestro trato con él común y corriente se nos oculta. Únicamente salta a la vista cuando se desarrolla expresamente la pregunta ¿qué es el ente? Entonces se nos manifiesta lo presente como presente, es decir, el estado de presencia en virtud del que el ente se halla frente a nosotros y se nos ofrece como esto o lo otro. Pero el reparar consciente en la presencia de lo presente sólo tiene lugar cuando nos apartamos de la inmediatez con que -

Lo presente absorbe nuestra atención en la vida cotidiana y prestamos interés a la presencia como tal. Aunque esto sólo acontece exclusivamente cuando desarrollamos en forma expresa la pregunta que se interroga por el ser.

No obstante -como lo hace ver Heidegger- el - que no advirtamos la presencia como tal no quiere - decir que no la estemos ya siempre tácitamente tomando en consideración. Nos conducimos ante el ente en tanto que tomamos lo presente como presente implícitamente, es decir, en su calidad de presencia. Esta es la razón por la que la obra capital de Heidegger, El Ser y el Tiempo, tenga como único propósito, hasta donde Heidegger la dejó, el desarrollo fenomenológico de la comprensión preontológica del ser que le es peculiar a la existencia humana. Con el término preontológico alude Heidegger al comportamiento de la conciencia natural que conlleva siempre una previa comprensión del ser que, aunque indeterminada, acompaña universal y necesariamente - - (apriori) todo comportamiento del hombre hacia el ente. La comprensión preontológica del ser es a tal punto el problema capital de El Ser y el Tiempo que al final del primer capítulo de su Introducción, -- Heidegger llega incluso a afirmar: "La pregunta que interroga por el ser no es, en conclusión, nada más que el hacer radical una tendencia de ser esencialmente inherente al hombre mismo, a saber, la comprensión preontológica del ser"(8)

Sin embargo, que quede descartada por el momento la cuestión de si la diferencia de la presencia y lo presente recae efectivamente en el ente o de si constituye solamente el modo peculiar humano de comprender lo existente, en atención al puro pro

blema de la forma de la relación ser-ente. Pues - - siendo una cosa o la otra, el ente de todos modos - se nos presenta a nosotros como algo ambiguo; esto es, como conteniendo un doble carácter.

Además, esta duplicidad dada en el ente resulta irreductible: lo presente es en tanto que tal un "estar" presente, este "estar" presente es la estancia a raíz de la cual lo presente es lo que es. La estancia es la condición de posibilidad en función de la que lo presente está presente, es la presencia, el ser del ente. No se puede, pues, despojar - al ente de su ser y pretender continuar tomándolo - como lo presente: el ser es inmanente al ente.

Por esta razón, formular la pregunta ¿qué es el ente? equivale necesariamente a desarrollar la pregunta que interroga por el sentido del ser. Esta es la causa por la que en el epígrafe a El Ser y el Tiempo, ante el planteamiento de la interrogante - por si contamos hoy con una respuesta a la pregunta que interroga por lo que queremos decir con la palabra ente, Heidegger afirme que es menester hacer de nuevo la pregunta que interroga por el ser.

Pero, (¿en virtud de qué el ente se representa conteniendo el susodicho carácter de ambigüedad con el que se nos hace patente?)

Es necesario preguntarse por la esencia de esta ambigüedad, penetrar en ella. La pauta está puesta: consiste en reparar en la presencia de lo presente, consiste en desarrollar la pregunta por la esencia de la presencia, es decir, por el fundamento ontológico en virtud del cual lo existente es lo que es y como es.

b).- Ser y aparecer.

Como ya se ha determinado, ~~ser y ente implica - presentarse, aparecer, ofrecerse~~. Presentarse y aparecer son lo mismo en el plano del ente. Ente es todo lo que aparece; el aparecer del ente es lo mismo que su presencia. Pero la presencia de lo presente, el aparecer de lo aparente, no es otra cosa -hasta lo que aquí se ha podido advertir- que el ser mismo del ente (¿Quiere decir esto acaso que los términos ser y aparecer designan lo mismo?) Cuando se pone la fórmula ser y aparecer, sin embargo, esto se hace con la intención de distinguir al uno del otro; esto es, de darle al término ser cierta determinabilidad frente a su opuesto. El uso de esta distinción se implantó -dice Heidegger- ~~desde el comienzo de - la filosofía misma. (Ser y aparecer se pensaron como opuestos,~~ pero esta relación de oposición ligó a ambos conceptos desde un principio y para mucho tiempo. La razón de esta circunstancia conviene hacerla manifiesta: se debe justo a la circularidad con la que comprendemos el ser y el ente, al hecho -todavía no examinado en forma completa- de su mutua referencia. Respecto de este peculiar modo de pensar el ser, Heidegger dice: "al decir 'ser' casi arrastrados por una obligación, decimos ser y... Este 'y' no sólo significa que sumamos y añadimos incidentalmente algo ulterior, sino que decimos aquello de lo cual el ser se diferencia: ser y no... Pero, al mismo tiempo, con este título de fórmula pensamos en algo que pertenece, en cierto modo al ser propiamente dicho, aunque sólo sea como su otro, en tanto -- que diferente de él" (9). RAG 131

~~En el caso específico de la fórmula ser y aparecer, su uso ha consistido en que ha sido apta pa-~~

~~na conferirse al ser cierta determinación concreta~~
~~ta mediante su exclusión del aparecer: el aparecer~~
~~es lo distinto del ser: esta idea ha dominado aun~~
~~en la misma vida cotidiana del hombre. Resulta,~~
 por lo tanto, completamente inválido de acuerdo con la
~~tradición el que se pretenda tomar sin más al ser~~
~~como el aparecer del ente. Y lo que sucede es que~~
 en realidad resulta muy poco clara la circularidad
 con la que comprendemos ser y ente. Es que, en ver-
~~dad, la relación de exclusión lo mismo que de nente~~
~~nencia mutua entre el ser y el aparecer no es nada~~
 ajena al problema de la recíproca referencia habida
 entre lo que propiamente se menciona con la palabra
 ser y aquello que se indica con la palabra ente; -
 muy por el contrario, lo refleja. Dicha reflexión -
 del misterio de la circularidad con la que se com-
 prenden el ente y el ser a través de la fórmula ser
 y aparecer, se nos presenta, por tanto, como una --
 vía para resolverlo. Pensemos, por ende, estricta-
 mente en el significado de la relación de exclusión
 ser y apariencia, para llegar posteriormente a la -
 comprensión de su unidad.

La diferenciación entre el ser y la aparien-
 cia nos es muy familiar; "se trata -dice Heidegger-
 en Introducción a la Metafísica- de una de las mu-
 chas monedas manoseadas que, sin miramientos en la-
 vida cotidiana y vulgarizada, pasamos de mano en ma-
 no. Cuando la realizamos, empleamos esa diferencia-
 ción para indicar que se debe evitar la apariencia-
 y aspirar, en lugar de ella al ser: 'mejor ser, que
 parecer'. Pero a pesar de todo este carácter de evi-
 dencia y familiaridad, presentada por la diferencia,
 no entendemos cómo el ser y la apariencia se separa-
 ron originalmente"(10). Hagamos, pues, directamente
 esta pregunta: ¿Qué es el aparecer en cuanto tal?

"Rigurosamente considerado -añade Heidegger - en el mismo escrito más adelante- encontramos tres modos del aparecer: 1, el aparecer como esplendor e iluminación; 2, el aparecer y el aparecer como apariencia, como el parecer--externo a que algo adviene; 3, el parecer como mero parecer, el aparentar - algo. Al mismo tiempo, resulta claro que el 'parecer' mencionado en segundo lugar, es decir, el aparecer entendido en el sentido del mostrarse, tanto es propio del parecer como esplendor como del parecer en tanto que aparentar, y esto no ocurre por alguna cualidad arbitraria, sino por el fundamento de su posibilidad. La esencia del parecer está en el - aparecer. Dicha esencia consiste en el mostrarse, - el presentarse, el estar-frente, en hallarse delante"(11).

La última afirmación que contiene esta cita nos coloca de lleno en la posibilidad de precisar - mejor el planteamiento del problema: si la esencia del parecer está en el aparecer, deberá entonces -- ajustarse el multívoco sentido del término parecer a dicha esencia. En ella deberá buscarse el doble - sentido que posee la fórmula ser y aparecer, es decir, la unidad y diferencia de los dos términos.

Ciertamente, al aparecer, el ente se muestra, se hace presente, se nos descubre en lo que él es.- Al aparecer el ente es. Luego entonces, el ente es su estado de descubierto; su ser consiste, pues, en la patencia con la que se descubre o aparece ante - nosotros. Por eso Heidegger insiste marcadamente en llamar al aparecer del ente con el nombre de des--cultamiento. El aparecer del ente, su calidad de -- presente, consiste en su manifestarse como ente, como existente, en descubrirse. Por lo tanto, el es--

tar presente del ente constituye un surgir de lo -- oculto; el estar presente es un presentar-se, es decir, un advenir al estado de presencia. En consecuencia: si el aparecer es presentar-se, advenir, - desocultamiento, la esencia del aparecer constituye un llegar a ser, un surgir o emerger desde la ausencia, desde el no-ser. "En la esencia de la aparición reside el aparecer y el desaparecer, el salir-hacia allí y entrar desde allí"(12); o lo que es lo mismo, al aparecer, el ente se expone, en su exponerse consiste su ser, a diferencia del no-ser que constituye un "apartamiento de la aparición de la - presencia"(13). Tomemos muy bien en cuenta esto: el no-ser se nos ofrece por de pronto como algo plenamente comprensible a partir del ente.

En efecto, "en cuanto el ente es como tal, se pone y está en estado de desocultamiento"(14); esto es, al aparecer el ente emerge de lo oculto. El desocultamiento es, entonces, la esencia misma del aparecer como mostrarse. No obstante, al sostenerse - que el ser del ente consiste en el estado de desocultamiento, se nos atraviesan de improviso dos exigencias fundamentales que es menester cumplir. La - primera constituye el problema de hacer mayormente-explícito cómo y de qué modo a esta esencia del aparecer corresponde un llegar a ser y un dejar de ser; es decir, hace falta penetrar mucho más a fondo en la condición finita del mostrarse. La otra exigencia consiste en la búsqueda del fundamento acerca - del por qué al desocultamiento le pertenece la ambigüedad problemática ser y aparecer, o bien, ser y - ente.

Es cierto que solamente el desarrollo del problema acerca de la esencia finita del mostrarse puede acabar de poner en claro el problema de la ambi-

güedad ser y ente. Sin embargo, es posible obtener una mínima claridad sobre este asunto con sólo recoger los elementos de explicación que el planteamiento del problema hasta aquí ha arrojado; es decir, - basta con volver la mirada a la definición que dice que el ente es tanto "lo existente" que "existente", para alcanzar un mayor grado de profundidad aún sobre lo ya obtenido.

Para esto también la pauta está puesta. La - consideración de que en el ente se halla este doble plano nos llevó a la delimitación del ser del ente - como aparecer; y a su vez, la determinación de la - esencia del aparecer nos condujo a la definición -- del ser del ente como desocultamiento. Una explicación más acuciosa de qué es el desocultamiento en - sí mismo, qué implica, deberá constituir, en consecuencia, el siguiente motivo de la consecución del planteamiento.

Aquí, es menester señalar una característica fundamental que define perfectamente bien el propósito de la ontología de Heidegger, a saber: la preocupación por la necesidad de plantear el problema - del ser sobre la base de la noción de desocultamiento que, para él, permanece intocada desde la más antigua metafísica griega hasta el momento presente.- En torno también a la noción de desocultamiento gira la explicación de Heidegger sobre el fundamento ontológico de la verdad y la esencia del arte. Pero no sólo resulta fundamental esta noción porque en - función de ella se hallen puntos capitales diversos de la filosofía heideggeriana. La determinación de la esencia del desocultamiento constituye el principal foco de atención al que debe apuntar, según Heidegger la tarea del pensar actual.

La esencia del desocultamiento es -como se verá más tarde para Heidegger lo propiamente olvidado por la metafísica; ni siquiera las posibilidades - más extremas alcanzadas en la actualidad por el pensar filosófico, como pueden serlo la dialéctica y - la fenomenología trascendental, han sido, según lo aprecia así Heidegger, hasta donde una y otra han - arribado, capaces de enfrentar el problema. El desentrañamiento de la esencia del desocultamiento es, por todo esto, acaso el punto más problemático del pensamiento de Heidegger.

Sin embargo, el hecho de que aquí nos ocupemos por de pronto de él no constituye el propósito apresurado de abordarlo en toda la amplitud y complejidad que tiene dentro de la filosofía heideggeriana. Obedece sólo a lo consignado en la afirmación de que hay que poner de manifiesto qué implica en el fondo la diferencia ontológica ente-ser. Pues la noción de desocultamiento ha sido un hilo conductor para el tratamiento de este problema.

Notemos bien este hecho: el concepto de desocultamiento surge a raíz de la determinación del ser del ente como la presencia de lo presente. La presencia y lo presente son los dos elementos que se articulan formalmente en el ámbito del desocultamiento; el desocultamiento como tal implica lo uno y lo otro; pero no puede reducirse puramente a lo uno o a lo otro. De este modo, el desocultamiento del ente, entendido éste como lo apareciente, requiere ser colocado sobre su propio fundamento. Sucede, entonces, que el atenerse a lo apareciente - sin reparar en el aparecer como el fundamento de posibilidad de lo apareciente mismo, es la dificultad con la que primordialmente hay que combatir; es de-

cir, la captación adecuada de la esencia del desocultamiento debe mantener desde su comienzo la mirada puesta en la unidad y diferencia aparecer-apareciente.

Volvamos de nuevo a pensar en el ente. El ente es lo apareciente. Lo apareciente consiste en salir de un estado de ocultamiento; la esencia de la apariencia consiste en el desocultamiento. No obstante, lo apareciente oculta su peculiar origen. El representar natural e inmediato del ente se atiene a éste como a lo presente que ofrece un aspecto determinado encubriendo "lo que el ente es en verdad, es decir: su estado de desocultamiento"(15). Se tiene, entonces, que lo que el ente es en el fondo se trastoca a tal punto que termina por encubrirse totalmente. "El ente se nos niega con excepción de -- aquel punto único y, en apariencia mínimo, con el -- que damos con la mayor facilidad cuando sólo podemos decir del ente que es"(16). Pero ¿en virtud de qué acontece este negársenos la verdad del ente?

"Al ser mismo, en cuanto aparecer, le corresponde la apariencia. Luego, el ser como apariencia no es menos potente que el ser como desocultamiento. La apariencia acontece en el ente mismo y con éste mismo. Pero la apariencia no sólo hace aparecer al ente como tal; como lo que en sentido propio no es; no sólo disimula al ente del cual es apariencia, sino que se encubre a sí misma en tanto apariencia, -- puesto que se muestra como ser. Debido a que de este modo la apariencia se convierte a sí misma y de manera esencial en encubrimiento y fingimiento, decimos con derecho: la apariencia engaña. Tal engaño reside en la apariencia misma. Sólo porque esta misma engaña, puede engañar al hombre y llevarlo a la-

ilusión. Pero el ilusionarse sólo es una entre - - otras maneras, conforme con las cuales el hombre se mueve en un triple mundo en el que están ensamblados el ser, el desocultamiento y la apariencia"(17).

El desocultamiento implica, por consiguiente, él mismo, como tal, ocultamiento; es decir, es en sí mismo ocultamiento, ocultamiento de sí mismo. - Por eso, solamente cuando se capta la esencia del - desocultamiento, la separación ser-aparecer se nos revela como fundada en su propia unidad. Esta unidad es el conflicto entre ambos. El desocultamiento es, entonces, propiamente hablando, la unidad de implicación del ser y el ente. Esto quiere decir que la revelación de la esencia del desocultamiento no es otra cosa más que el poner de manifiesto la circularidad con la que comprendemos el ser y el ente, uno mediante el otro. "Pues, si decimos 'ser', esto quiere decir: 'ser del ente'. Si decimos 'ente', esto quiere decir: ente respecto del ser. Hablamos -- siempre a partir de la duplicidad"(18). Pero, no - obstante que esta duplicidad despliega el ámbito - dentro del cual la relación del ente con el ser se hace representable, esta relación "puédese -como lo dice Heidegger- interpretar y explicarse de diversa manera"(19). De los diversos modos de esta explicación depende, en realidad, la historia entera de la metafísica.

Con esto, por lo pronto se tiene ya planteado el fundamento de la unidad ser y ente. Este fundamento se nos ha revelado como el conflicto que entraña internamente el estado de desocultamiento. El hacer explícita la esencia verdadera del conflicto-constituye por lo tanto, ahora, la posibilidad más-inmediata con la que se cuenta para dar una respues

ta suficiente a la pregunta que se interroga por la ambigüedad ontológica del ente. La pregunta a formular a continuación debe ser, por eso, la siguiente:

¿En virtud de que se origina la unidad ser y ente al mismo tiempo como conflicto?

c).- Ser y devenir.

La expresión ser del ente puede -según se ha puesto de manifiesto- ser pensada de diversos modos, bajo los rubros: presencia de lo presente, ser y -- apariencia, aparecer de lo aparente. Todos, en esencia hacen lo mismo: piensan el ente respecto del ser. Sin embargo salvo que se pusiera en cuestión - la posibilidad misma de que el ser del ente pueda ser nombrado mediante esas formas éstas no ofrecen por sí mismas más que el testimonio de que entre el ente y el ser existe una recíproca referencia. Se hace necesario rebasar, de la misma forma que lo venimos haciendo -es decir, replegándonos siempre a los propios resultados parciales que van surgiendo a lo largo del desarrollo- este paso alcanzado. La cuestión es ahora la de instalar sobre su propio -- fundamento el problema de la unidad y conflicto ser -ente que poco a poco se ha ido descubriendo. El acceso a esta nueva exigencia se encuentra ya facilitado, consiste en desentrañar lo que supone el desocultamiento elemento por elemento; o lo que es lo mismo penetrar aún más radicalmente en la esencia - del aparecer de lo aparente y desarticular lo que este fenómeno implica.

Aparecer es mostrarse, presentarse, estar -- frente hallarse delante. En este sentido es como se fijó que la esencia del aparecer consiste en salir de un estado de ocultamiento. Al salir de un estado

de ocultamiento, se dijo, también, que el ente era. El aparecer es por tanto, un modo esencial del ser. Pero esta afirmación da lugar a que se pueda definir el ser del ente como aquello a partir de lo - - cual lo que se denomina ente, en tanto que es lo - - que aparece, se sustrae al no-ser: "El ente-en su - calidad de lo apareciente- significa, por así decir lo, aquello que hace que lo así llamado sea un ente y no más bien un no ente; aquello que en el ente, - si lo es, constituye el ser"(20). Pues ya se asentó enfáticamente más atrás: el ente resulta ser, para- el caso, el medio a través del cual el ser se deter- mina respecto del no-ser como lo presente, y éste - respecto de aquel como lo ausente. Ambas determina- ciones, ser y no ser, las comprendemos siempre en - razón del ente.

Y a pesar de todo, ser, no-ser y ente, deben- de adquirir una acepción aún más precisa cada cual; ya siga siendo esto sólo posible mediante el análi- sis de su relación entre sí; pues resulta que la de- terminabilidad de cada uno de estos conceptos sólo- se ha comprendido en función de su comparación con- los otros. Es imprescindible, por consiguiente el - que se continúen mentando los términos ser, no-ser- y ente en virtud de su interrelación. Esta limitan- te nos vuelve, por cierto, a colocar en el camino,- todavía no transitado en forma completa, de la pre- gunta por la esencia del desocultamiento.

Ya se ha repetido incesantemente: ser ente im- plica presencia, un "estar allí" en virtud del que el ente es lo que es. Este modo de comprender - el ente nos condujo a la aprehensión de un doble - carácter perteneciente al ente mismo; destacamos en el ente dos cosas: la presencia de algo que está -

presente y este algo que está presente en la consistencia de su aspecto. De ello resultó a su vez el - que nos apercibiéramos de un detalle fundamental: - el aspecto que muestra el ente y que reviste su presencia disimula por sí mismo dicha calidad de presencia gracias a la cual el ente es, en tanto que - presente, algo determinado. Llamamos a esta presencialidad o patencia del ente estado de desocultamiento, y a raíz de la noción de desocultamiento - llegamos a asentar esta perentoria afirmación: el - desocultamiento implica él mismo como tal, ocultamiento, es en sí mismo ocultamiento, a saber, ocultamiento del ser. Finalmente, tal afirmación suscitó la siguiente cuestión: la unidad fundada ser y ente (el estado de desocultamiento, el aparecer) - contiene interiormente una contradicción; es decir, esta unidad es al mismo tiempo y con igual potencia un conflicto. El desentrañar el sentido de tal contradicción ha sido precisamente el punto donde se - ha detenido el análisis. Volvamos, pues, a hacer la pregunta: ¿en virtud de qué la unidad ser y ente - equivale al mismo tiempo y con igual poder a un conflicto?

Sintéticamente visto, el resultado obtenido - hasta el momento se concentra en esta definición de Ser: El ser es en tanto que ser del ente aparecer, entrar en un presente; en oposición al no ser, que - como logró determinarse también ya, significa apartamiento de la aparición de la presencia. El ser - digámoslo otra vez- es la presencia de lo presente. Dicho modo de concebir el ser por medio del ente - dice Heidegger- invade por completo la historia de la metafísica: "Por significar el ser, desde los comienzos del pensar occidental, para toda metafísica, presencia; el ser si quiere pensársele en última -

instancia tiene que pensarse como el puro estar presente, es decir, como la presencia presente, como - la actualidad permanente, como el constante y estático ahora".(21). La razón de esto nos parece ahora perfectamente obvia: depende de la referencia que - se hace, apenas pronunciamos la palabra ser, al ente. "Puesto que el ser se determina como presencia, el ente es lo dado ahí y lo que está delante"(22); - sin embargo, también puede afirmarse lo inverso: -- puesto que el ente significa lo apareciente, lo presente, el ser se concibe como presencia.

Pero lo presente, en el sentido de lo que "está ahí" es, en rigor, lo momentáneamente concreto - que nos ofrece un aspecto determinado del ente. Justo por ser lo presente, estrictamente considerado, - lo momentáneamente concreto, lo presente es lo efímero, lo finito: lo presente -se dijo ya- surge de lo ausente y va hacia lo ausente. "Sin embargo lo - presente no está como un trozo cortado entre lo ausente"(23), en el sentido de hallarse inafectado - por esta doble ausencia. Lo momentáneamente concreto, "lo que se detiene en el paso de venir al ir, - se detiene transitoriamente aún en la proveniencia - y se detiene ya en la partida"(24); esto es, el entrar a lo actualmente presente y el salir desde - - allí constituye la vida misma de lo presente. Con - toda razón dice a este respecto Heidegger: "El mo-- mento está presente entre la proveniencia y la partida. Entre esa doble ausencia está presente la presencia de todo momento. En ese entre está ordenado - el cada momento. Este entre es el orden en virtud - del cual lo que se detiene está ordenado cada vez - desde su proveniencia con vistas a la partida. La - presencia de lo que se detiene se mueve avanzando - desde la proveniencia y se mueve hacia la partida.-

La presencia está ordenada en ambas direcciones en la ausencia. La presencia está presente en ese orden. Lo presente nace en la proveniencia y perece en la partida, ambas cosas, sobre todo y ciertamente, en la medida en que se detiene. La detención es tá presente en el orden"(25). El aparecer, por consiguiente el entrar en un presente, es, en cuanto tal, necesariamente devenir.

El devenir da plena cuenta de la esencia del aparecer; a tal grado que la fórmula ser y aparecer tiene solvencia en la fórmula ser y devenir. "Así como el devenir es la apariencia del ser, así también la apariencia, entendida como aparecer, es un devenir del ser"(26); pues el ente, al ser aquello que aparece, está transido de devenir. Ser y apariencia y ser y devenir son, por tanto, dos fórmulas en cierto modo equivalentes. No en balde Heidegger cuando trata directamente el problema de la relación entre el ser y la apariencia se remite a la idea griega de destino (devenir) expresada de un modo magnífico en la tragedia antigua: escribe en Introducción a la Metafísica: "Pensemos en el "Edipo-Rey", de Sofocles. Edipo, al comienzo salvador y señor de la ciudad, en el brillo de la fama y la gracia de los dioses, está arrancado de tal apariencia, que no constituye, en manera alguna, un parecer subjetivo de Edipo sobre sí mismo, sino que era aquello en lo cual se producía la aparición de su existencia, hasta que aconteció el desocultamiento de su ser como asesino del padre y deshonorador de la madre. El camino que va desde aquel brillante comienzo hasta el horroroso final es una lucha entre el aparecer (ocultamiento y disimulo) y el desocultamiento (el ser). Lo oculto del asesino del rey an

terior, de Laios, acampa en torno a la ciudad. Con la pasión propia del que está en la publicidad del brillo y del que es griego, Edipo se resuelve a -- quitar los velos de los que se oculta. Al hacerlo -- se tiene que poner, a sí mismo, paso a paso, en estado de desocultamiento, al que por fin sólo puede soportar arrancándose los ojos, es decir, privándose de toda luz, haciendo caer la noche en su torno, la cual lo cubre de velos. Así cegado, abre precipitadamente todas las puertas, para que se revele al pueblo un hombre que es tal como él mismo es"(27).- "No sólo hemos de ver en Edipo --concluye Heidegger-- después de este breve resumen de la obra de Sofocles-- al hombre que cae; tenemos que concebir en él aquella forma de la existencia griega en la que ésta se atreve del modo más amplio y salvaje a su pasión fundamental: la de quitar los velos del ser, -- es decir, la lucha por el ser mismo".(28)

El devenir es aquello, entonces, en virtud de lo cual se da el desocultamiento del ser. El desocultamiento es devenir. El conflicto entre el ser y la apariencia no es, por consiguiente, otra cosa -- más que el ser entendido como devenir. La noción de devenir consigue, por ende, poner en claro la situación del conflicto ser-ente; pues el devenir acontece como la separación de uno y otro, es --como se verá más adelante-- la escisión de su unidad.

Ajustándonos a lo antes planteado: el devenir es el nacer y el perecer de lo presente, el cambio del ser al no-ser y de éste a aquél. El devenir es, en suma, la inquietud que rige la esencia del aparecer mismo. Ahora tiene que quedar más clara, por -- tanto, la condición contradictoria del desocultamiento:

Ningún determinado desocultarse le conviene - al ser en tanto que tal, pues todo estado de desocultamiento es esencialmente finito, limitado, es - para decirlo en la terminología propia de Heidegger- óntico. Esto quiere decir: el estado de desocultamiento es el estado en que el ente se expone, - está, mostrándose como lo que es; pero el ser no es el ente, por lo que el desocultamiento al efectuarse oculta el ser en cuanto tal, puesto que lo que abre es un modo determinado del ente. El desocultamiento oculta el ser porque el ser, aun entendido - como el ser del ente, no se agota en ningún aparecer determinado, por el contrario, el ser pensado - como constante devenir es el permanente rebasamiento de lo momentáneamente concreto, de lo actualmente presente en que se mantiene siempre lo desocultado y que lo limita en cada caso específico a aparecer como algo distinto de sí mismo. El ser como devenir es, en conclusión, la consecuencia esencial - de la unidad contradictoria ser y ente.

La fórmula ser y devenir es, por lo tanto, -- perfectamente conjugable con la fórmula ser y apariencia, una vez que se ha llegado a develar la - - esencia misma del aparecer. Ante esto la pregunta - que reza: ¿en virtud de qué la unidad ser y ente - equivale al mismo tiempo y con igual poder a un con conflicto? queda, pues, contestada: el conflicto ser--apariencia tiene su fundamento en la comprensión -- del ser como devenir. Es el devenir lo que da cuenta de la contradicción, puesto que la contradicción entre el ser y la apariencia es la causa del constante rebasamiento de lo que acontece en el plano - del ente a cada momento, es decir, de lo aparente.- Empero, queda aún oscura la cuestión de si con el -

devenir se cumple o no una real y verdadera superación de la apariencia, pues el devenir parece arrebatarse al ser de lo aparente para volverlo a colocar en él. Hace falta, por lo tanto, profundizar aún más sobre la unidad y conflicto ser y ente.

2.- El origen griego de la pregunta por el ser.
a).- Anaximandro, Heráclito y Parménides.

Interrumpamos aquí la secuencia del desarrollo del análisis hasta ahora alcanzada, con el fin de formular una pregunta que en apariencia pertenece a un orden distinto de todas las que hemos hecho, pero que sin embargo contribuye al esclarecimiento del problema de la relación ser y ente que en esta primera parte nos compete. La pregunta es: ¿A partir de cuándo la interrogante qué es el ente fue desarrollada y puesta en movimiento por vez primera?... Al principio se dijo: reiterar la pregunta que se interroga por el ser implica replantear una pregunta muy antigua, la pregunta metafísica por excelencia. Pero, ¿dónde y cuándo comienza la metafísica? ¿Dónde y cuándo se hace tema expreso del pensar humano la pregunta qué es el ente? ¿No acaso -como dice Heidegger- nosotros los hombres no nos encontramos desde siempre ya, no sólo de facto, sino a raíz de nuestra propia esencia en correspondencia con el ser del ente?(29). ¿No acaso no es inherente a la naturaleza humana una comprensión preontológica del ser?

"Ciertamente -dice Heidegger- que nos mantenemos siempre y en todas partes en la correspondencia con el ser del ente, pero no obstante sólo rara vez prestamos atención al llamamiento-asignación del ser. La correspondencia con el ser del ente sigue siendo constantemente, por cierto, nuestra estancia. Sin embargo, sólo de vez en cuando se convierte en una conducta asumida expresamente por nosotros y -- que se desarrolla. Sólo cuando esto acontece, sólo entonces correspondemos propiamente a aquello que concierne a la filosofía, que está en camino hacia-

el ser del ente. El corresponder al ser del ente es la filosofía; pero ella lo es únicamente cuando, el corresponder se cumple expresamente, se despliega-- así y completa la construcción de este despliegue"-- (30). Luego entonces la pregunta que se interroga - acerca de cuándo y dónde se convirtió en asunto expreso del pensar el ser del ente, por lo que se interroga, en realidad, es por el origen de la filosofía, por la primera manifestación propiamente dicha de ella.

Pero, ¿Tiene acaso alguna importancia esencial para la reiteración de la pregunta que se interroga por el sentido del ser el recurrir al origen de la filosofía? ¿No resulta ocioso para la tarea - del pensar actual la búsqueda de este origen?

La pregunta por el origen de la filosofía lejos de ser ociosa es una pregunta necesaria. Ella nos pone en el camino idóneo para el ejercicio del pensar actual. Pues sólo atendiendo a su origen y a su accidentado recorrido el pensamiento filosófico-contemporáneo se instala en su propio contexto, es decir, se pone de cara hacia aquello que por herencia le ha sido donado, transmitido, y como tal le concierne. En este sentido, el preguntar por el origen de la pregunta que se interroga por el ser del ente no se hace dominado por el propósito vano de acumular erudición sobre el nacimiento y desarrollo de una determinada disciplina del pensamiento, sino que tiene el significado de ser un intento consciente de incorporarse a la tradición que le pertenece esencialmente al preguntar actual mismo de la ontología. Por eso dice Heidegger: La pregunta por el origen de la filosofía es una pregunta histórica, -destinal. Más aún, no es "una", es la pregunta histórica de nuestro Dasein. (31)

Este concepto de historicidad de Heidegger - vale la pena advertirlo- figura en casi toda su obra y se encuentra siempre estrechamente ligado al problema del ser. El devenir de la historia es, para Heidegger, el devenir de los distintos modos en que el ser se alumbra en lo existente y despierta - un modo de preguntar determinado por parte del hombre en cada época. De ahí que diga con insistencia- que historia, estrictamente hablando, sólo la hay - mientras existe el hombre: "Sólo el hombre existente es histórico. La naturaleza no tiene historia" - (32).

Mas "la existencia del hombre histórico -aduce Heidegger en La Esencia de la verdad- aun sin ser comprendida y sin necesitar siquiera una fundamentación esencial comienza en el momento en que el primer pensador, al preguntarse por el desocultamiento del ente, plantea la pregunta qué es el ente. En esta pregunta se experimenta por primera vez el desocultamiento... Sólo cuando el ente mismo es expuesto elevado y resguardado en su desocultamiento, sólo cuando se comprende este resguardar desde la pregunta por el ente como tal comienza la historia" (33). Por eso nosotros preguntamos ante todo: ¿Dónde y cuándo se origina la experiencia del desocultamiento?

Como se sabe, el comienzo de la filosofía (es decir, el despertar de la pregunta qué es el ente)- surgió con el pensamiento griego. Por eso dice Heidegger en el escrito que se ocupa precisamente del origen y devenir histórico de la metafísica (en - - ¿Qué es eso de Filosofía?): "La filosofía es en el origen de su esencia de índole tal que ante todo -- fue la helenidad, y sólo ésta, lo que la filosofía-

reclamó para desenvolverse a sí misma"(34). "En esa época del primero y decisivo despliegue del pensamiento metafísico -mediante el cual el preguntar -- por el ente como tal y en su totalidad tuvo verdadero comienzo- al ente se lo llamó φύσις "(35).

Mas el término φύσις no debe -propone Heidegger- ser comprendido como "naturaleza", si por naturaleza se entiende un sector determinado de lo -- existente; el término φύσις significa -según él- - "lo que sale y brota desde sí mismo y permanece". - Por tanto, la φύσις es el ser mismo, por tratarse de aquello en virtud de lo cual el ente es y llega a ser observable. Por eso este concepto -explica - además Heidegger- abarcó, originariamente, el cielo y la tierra, la piedra y el vegetal, el animal y el hombre, la historia humana, entendida como obra de los hombres y de los dioses, y, finalmente, los dioses mismos sometidos al destino. La φύσις significó la fuerza imperante que incluye -al salir y permanecer- tanto el devenir como el ser, entendido éste en el sentido estrecho de lo que permanece inmóvil. La φύσις es, en suma, el estar-fuera de la totalidad de lo existente, su salir de lo oculto, - su hacerse patente.

Ser patente significa -según lo hemos visto-- presentarse, en el sentido antes indicado de surgir de la ausencia, de provenir de ella negándola.- El salir o brotar desde sí mismo alude, por tanto, al aparecer y al devenir del ente. Por eso cuando Heidegger se pregunta acerca del origen de las oposiciones ser-aparecer y ser-devenir, dice inmediatamente que surgen a raíz del comienzo del preguntar filosófico mismo; señala: "nacieron en estrecha conexión con la acuñación del ser"(37). Y, en efecto, el concepto griego de φύσις tomado en la acepción-

mentada implica ambos modos de experimentar el asistir de lo presente. Por ciento, tal sentido de la $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, irrumpe, según Heidegger, de una manera tan decisiva en la historia que domina por completo el horizonte de la filosofía. "La 'física' -dice- determina desde el comienzo la esencia y la historia de la metafísica. También en la doctrina del ser como *actus purus* (Tomás de Aquino) o como concepto absoluto (Hegel), o como eterno retorno de idéntica voluntad de poder (Nietzsche), la metafísica, sigue siendo sin vacilaciones física.(38). Sin embargo, la metafísica es física y al mismo tiempo no lo es. Lo es en tanto que al preguntarse, por el ser se remite al ente como aquello hacia lo que hay que dirigir la pregunta; no lo es, en tanto que trasciende el plano del ente al ocuparse del ser. Esta ambigüedad es consecuencia de la duplicidad perteneciente al modo como -según se ha visto- nos es dado el ente.

Ahora bien, Heidegger señala por otra parte - que el pensar al ente como $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, como un "brotar y permanecer" llevó a los primeros pensadores griegos a pensar en el ser como $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ (desocultamiento). La $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ significó el ámbito en el que el pensar se representa al ente como ente. La $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ es $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ -sostiene Heidegger- porque lo que se muestra imperando está en lo desocultado, porque lo desocultado como tal es, en realidad, lo que llega a detenerse en el mostrarse (39). Durante todo el análisis que hace Heidegger de la primera metafísica griega se empeña en no apartarse en ningún momento del parentesco existente entre $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ y $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$. Sin embargo, tal parentesco solamente puede revelarse en forma plena si se recurre al examen de otros términos con los que los griegos denominaron tam-

vién al ser del ente. Por eso Heidegger rodea este análisis del ser entendido como φύσις y ἀλήθεια de alusiones a otros vocablos que rastrea a partir de distintos exámenes gramaticales de la lengua griega original. Señalemos dos de ellos.

Primero: otro término con el que los griegos denominaron el ser fue -según Heidegger- el de οὐσία. Οὐσία lo traduce él como constancia, presencia, y señala: "La οὐσία mencionaba en cuanto constancia tanto 'un estar en sí erguido' en el sentido de ser lo que está surgiendo (φύσις) como un perdurar o permanecer que equivalió a un detenerse en el mostrarse"(40). De acuerdo con esto, no-ser significó desde un principio, por ende, un salir de tal constancias surgente. Según Heidegger el término que los griegos usaron para nombrar este no-ser fue el de ἐξίστασις, existencia, existir; por eso dice: "El descuido y falta de color con que se emplean hoy las palabras existencia, existir, para designar al ser documentan una vez más el extrañamiento con respecto al ser y a una interpretación originariamente poderosa del mismo"(41), que se halla hasta nuestros días para Heidegger caída en el olvido.

Con la concepción del ser como constancia o permanencia, y precisamente como la permanencia que es propia a la fuerza imperante que brota, es decir, a la φύσις; y con la determinación del no-ser como un salir de la constancia encontramos efectivamente la primera aproximación a la determinación del parentesco entre φύσις y ἀλήθεια.

La ambigüedad aludida antes respecto del ente en ninguna otra parte puede hacerse más patente que aquí: si el ser significa constancia (lo que en sí se sostiene allí) el aparecer concebido como el fe-

ómeno de desocultamiento supone, entonces, un salir de lo constante, pues el aparecer sólo se efectúa como devenir, es decir, a partir de un quebrantar la constancia. Esto implica a su vez de fondo -ue la ἀλήθεια en virtud de la cual el ente figura como tal, equivalga a una ocultación del ser en cuanto ser. Lo propio puede decirse respecto de la φύσις. La fuerza imperante que brota da lugar a aquello en que el brotar o surgir desde lo oculto -onsiste en cada caso, sin que por ello tal brotar-surgir se confunda con él; es decir, el ser no se confunde con el ente.

Segundo: el examen gramatical del verbo ser -ue Heidegger realiza al principio de la Introducción a la Metafísica conduce también a esto últimamente señalado, a la determinación de la diferencia ser-ente y esclarece, consecuentemente, el sentido de los conceptos φύσις y ἀλήθεια. En este examen Heidegger llega a plantear: "Preguntémonos por la forma nominal que entre los latinos era el infinitivus, a la expresión negativa modus infinitivus verbi, -lude a un modus finitus, a un modo de limitación y eternabilidad del significado verbal. Ahora bien, cuál es el modo griego de esta diferenciación? Los gramáticos romanos designaron con la pálida expresión modus se decía entre los griegos ἔνχλισις, inclinación hacia un lado. Junto con otras palabras normales de la gramática griega, ese vocablo se mueve en la misma dirección significativa. Nos es conocida por la traducción latina: πτώσις, casus, caída, en el sentido de la variación del nombre... Los nombres πτώσις y ἔνχλισις significan caer, perder el equilibrio e inclinarse. En esto reside un des-estar allí erguido y recto. Pero a este-estar allí erguido y recto', al llegar a ser 'es-

tante' los griegos lo entendieron como ser. Lo que de este modo se hace estante y llega a ser en sí - constante se instala libremente, y desde sí mismo, - en la necesidad de su límite, $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$. Este no - constituye algo que se añade al ente desde fuera. - Menos aún, es un defecto, en el sentido de una limitación perjudicial. El sostenerse y refrenarse dentro de límites, el tener-se a sí mismo, en lo cual se sostiene lo constante, es el ser del ente; es lo que hace que el ente sea tal, a diferencia de lo -- que no es. De acuerdo con esto, hacerse 'estante' - significa conquistarse límites, de-limitarse"(42).

Resulta, en efecto, perfectamente acorde al - significado de $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota$ y $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, esto que los - griegos tenían representado bajo los nombres de - $\sigma\upsilon\sigma\tau\alpha$ y $\pi\tau\omega$ y $\acute{\epsilon}\gamma\chi\lambda\iota\sigma\iota\varsigma$, a saber: el conflicto entre la estancia y lo estante, entre el ser y el - ente. El ente entendido a raíz de la $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ o la $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, contiene lo aparente; esto es, aquel aspecto determinado en que el brotar o surgir desde - lo oculto se mantiene en cada momento, sin que por - ello - como ya dijimos- se confunda con él. La unidad y conflicto entre el ser y el ente está, pues, - implícita en esta concepción original del ser de lo existente. Lo cual quiere decir que los griegos tomaron muy en serio el devenir y la apariencia; a - tal punto que fue la relación existente entre el - ser comprendido como constancia y el aparecer entendido como un entrar y salir de ella, lo que definió - al ser como $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ y como $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$. Veamos con mayor detenimiento cómo estos dos conceptos actuaron en la concepción metafísica de los filósofos presocráticos; especialmente en Anaximandro, Heráclito y Parménides. Sigamos también aquí la interpretación de Heidegger.

El ensayo de Heidegger que lleva por título La Sentencia de Anaximandro revela espléndidamente la concepción griega del ser original como φύσις y ἀίψα. En este opúsculo Heidegger efectúa una traducción literal del aforismo de Anaximandro, deteniéndose en cada palabra para examinar su sentido de acuerdo al contexto lingüístico en que fue pronunciada por su autor. Según Heidegger, la sentencia de Anaximandro se considera, por cierto, la más antigua del pensamiento de occidente, y de acuerdo a la traducción generalmente aceptada expresa lo siguiente: "De donde las cosas tienen su origen hacia allá tienen que perecer también según la necesidad, pues tienen que pagar pena y ser juzgadas por su injusticia, de acuerdo con el tiempo"(43).

A juzgar a primera vista, esto no dice nada, al menos textualmente, acerca del ser del ente. No obstante, habla de las cosas, de su nacer y de su perecer, es decir, de su devenir y de su finitud. En razón a lo que la sentencia dice, pues, sobre el nacer y el perecer de las cosas, se encuentra lo que para nosotros debe ser fundamental destacar de acuerdo al propósito de poner en claro la concepción griega del ser de lo existente de los primeros tiempos.

¿Cómo entendía Anaximandro el nacer y el perecer de la multiplicidad de lo existente? ¿Qué es la multiplicidad de lo existente? ¿Por qué la sentencia habla de pena y de injusticia, y esto, en relación con el tiempo?

El ensayo de Heidegger es por lo demás lo suficientemente exhaustivo como para poder a expensas de él dar respuesta a todas estas preguntas. Obvio-

as que ellas no llegan a agotar ni con mucho su análisis literal, sin embargo, son capaces de responder a lo más esencial de él, que para el caso es la puesta en evidencia de la concepción más antigua del ser en la metafísica de occidente.

"La sentencia, desde el punto de vista gramatical -señala Heidegger- consta de dos posiciones. La primera comienza así: $\epsilon\grave{\iota}\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\ \delta\epsilon\ \eta\ \gamma\acute{\alpha}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\omicron}\upsilon\tau\iota$. Se habla de los $\acute{\omicron}\upsilon\tau\iota$; $\tau\acute{\alpha}\ \acute{\omicron}\upsilon\tau\iota$ significa traducido literalmente: los existentes. El plural del neutro menciona $\tau\acute{\alpha}\ \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$, la pluralidad en el sentido de multiplicidad de lo existente. Pero $\tau\acute{\alpha}\ \acute{\omicron}\upsilon\tau\iota$ no significa una pluralidad cualquiera o limitada, sino $\tau\acute{\alpha}\ \pi\acute{\alpha}\gamma\tau\alpha$, el todo de lo existente" (44). Más adelante, y en relación con este primer intento de traducción, continúa Heidegger: "La sentencia habla del todo de lo múltiple existente. Pero no sólo las cosas pertenecen a lo existente. Además las cosas no son sólo las cosas de la naturaleza. Pertenecen también a lo existente los hombres - las cosas elaboradas por ellos y los estados ocasionados por los actos y omisiones de los hombres. También pertenecen a lo existente las cosas de morales y las divinas" (45). Si es así las cosas de las que habla la sentencia constituyen la totalidad del ente. A la totalidad del ente se refiere, pues, Maximandro cuando predica de las cosas el nacer y el perecer. El nacer, traducido en la sentencia como un "tener origen" se dice en griego $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ y el perecer se dice $\phi\theta\omicron\rho\acute{\omicron}\varsigma$. Pero, ¿cómo hay que entender el nacer y el perecer ajustándose a su auténtico sentido griego?

Hemos señalado antes que la totalidad de lo existente es pensada por los griegos mediante el -

concepto de φύσις . La φύσις indica el ente en total y no un sector limitado de lo existente. Φύσις, dijimos; significa "la fuerza imperante que brota y permanece". Pero brotar es aparecer, en el sentido de surgir de lo oculto; por eso, la concepción del ser a base de la φύσις condujo a los griegos a la noción de ἀλήθεια, desocultamiento. Aparecer significa en todo caso salir de lo oculto, entrar en estado de desocultamiento; permanecer significa detenerse en el desocultamiento; y desaparecer; huir de él hacia lo oculto. El nacer y perecer de las cosas a las que se refiere la sentencia deben, pues, ser pensados en relación al concepto de desocultamiento. Por eso dice Heidegger: ... " γένεσις en modo alguno significa lo genético en el sentido de desarrollo que representa en los tiempos modernos; - φθορά no significa el fenómeno contrario a evolución como involución, retracción y atrofia. Antes bien, γένεσις y φθορά deben pensarse a base de φύσις y dentro de esta: como modos del nacer y perecer iluminadores. Sin duda podemos traducir γένεσις por nacer; pero tenemos que entender nacer en el sentido del salir, considerando que todo el que nace sale de lo oculto y surge al desocultamiento. Sin duda podemos traducir φθορά por perecer como el irse propio de lo desocultado que se va a lo oculto y desaparece"(46).

Ahora bien: Así como la multiplicidad de lo existente no se restringe a un dominio determinado del ente, tampoco puede ser limitada a lo puramente presente. También posee el carácter de existente lo ya acontecido y lo que está por acontecer. La simple alusión que hace Anaximandro al nacer y al perecer habla en favor de esta extensión de lo existente a lo pasado y lo futuro. Aun más: si el ser se -

sencializa como devenir no existe prioridad ninguna de lo actualmente presente sobre el pasado y el porvenir. "Los griegos sintieron lo existente, actual o inactual, como presente en el desocultamiento"(47). Pero si bien, no resulta difícil comprender que lo existente pueda extenderse desde lo puramente presente a lo pasado y lo futuro, sí es cuestión de dilucidar cómo es que lo no actualmente presente puede estar, sin embargo, en calidad de presente en el desocultamiento. De la explicación del devenir entendido como la actividad constante del nacer y el perecer depende la aclaración de este problema.

Lo actualmente presente constituye el aparecer que se detiene en la región de lo desocultado. El detenerse es propiamente lo presente. Sin embargo el detenerse de lo apareciente está transido de devenir. Precisamente, comentando la noción de devenir expresa en la sentencia de Anaximandro, en razón del nacer y el perecer allí aludidos, señala Heidegger: "Lo actualmente presente en el desocultamiento, mora en él como región abierta. Lo que mora se detiene) en esa región, viene a ella desde la ocultación y llega al desocultamiento... lo actualmente presente se detiene cada vez. Permanece en la llegada y en la salida. El detenerse es el paso del venir al ir...el estar presente cada vez, lo actual, está presente desde la ausencia"(48).

En efecto, lo ausente está -en su doble sentido, lo ausente como lo ya no existente y lo ausente como lo aun no existente- presente en la región de lo desocultado. Está presente porque lo estrictamente actual no es un momento desprendido de lo pasado de lo futuro, sino el paso de uno al otro. "Lo -

presente nace en la proveniencia -ya se dijo antes- y parece en la partida, ambas cosas, sobre todo y ciertamente, en la medida en que se detiene. La presencia está presente en ese orden"(49).

El orden con arreglo al cual lo presente encaja en el devenir, es el orden que enuncia la sentencia de Anaximandro en su parte final. Sin embargo, la mención de este orden se halla precedida por la palabra "injusticia", la cual está en conexión a su vez con el nacer y perecer al que se refiere la primera afirmación del aforismo. Mas si lo existente se rige de acuerdo a un orden determinado, ¿en qué sentido está pensada la palabra injusticia?

El sentido que la palabra injusticia posee en la sentencia es, precisamente, el de des-orden. Esta palabra corresponde al término griego que ahí figura como ἀδικία. Dice Heidegger: "Si nos apartamos de nuestras representaciones jurídico-morales, si nos atenemos a lo que ahí se dice, ἀδικία dice que donde ella impera no sucede con cosas justas. - Eso significa: algo está fuera de orden"(50). Pero, ¿qué es lo que está fuera de orden?

El cada momento estando presente en el orden del devenir, esto es, ajustándose a su influencia, no obstante está al propio tiempo en situación de des-orden. "El des-orden consiste en que cada momento trata de extenderse en la detención en el sentido de lo sólo constante. Es una sublevación contra el mero durar".(51) Cada momento, pues, está en desorden y al mismo tiempo no lo está; cómo habría de estarlo cuando su presencia está condicionada por el propio orden que ejerce el devenir sobre él. Sin embargo, cómo no habría de estarlo cuando cada momento posee a su vez el carácter de estancia que -

verdura, es decir, de constancia.

A lo que la sentencia de Anaximandro conduce, pues, al hallazgo de una contradicción, a saber, a contradicción entre constancia y devenir. La constancia contraviene al devenir, siendo que a su vez el devenir y la constancia se dan simultáneamente, porque lo actualmente presente está preñado de devenir; el presente es -se determinó anteriormente- un presentarse; es la actividad del devenir. Por eso la sentencia habla de un pago. El desorden que introduce lo presente visto desde su constancia, o es, en realidad, ningún desorden: "Lo presente en cada momento está presente en la medida en que se detiene; nace y perece deteniéndose: existe deteniendo el orden del paso desde la proveniencia a la partida. Este existir en detención del tránsito es la debida constancia de lo presente. No consiste precisamente en el mero permanecer. No se entrega al desorden. Repara el desorden" (52).

La parte final de la sentencia es, en consecuencia, la que contiene lo fundamental de ella. Aunque la sentencia, considerada textualmente, no dice nada acerca del ser de lo existente, su contenido se refiere a él. La diferencia entre el "orden" y el "des-orden", entre el "pagar pena" e incurrir en "injusticia", no es otra que la diferencia entre el ser y el aparecer, o bien, entre el ser y el devenir.

El ser del ente, la presencia de lo presente, es en el fondo el contenido temático del aforismo; por eso esto es una proposición metafísica. En ella, como dice Heidegger, se piensa lo existente como existente, y pensar lo existente como existente enraña el reflexionar en la unidad y diferencia de -

a presencia y lo presente, del ser y la apariencia, a constancia y el movimiento.

Ahora bien, la palabra "necesidad" que figura propiamente en el centro del texto es prácticamente lo que vincula a la primera afirmación de la sentencia con la segunda. La "necesidad" se refiere a lo oculto, de donde proviene y hacia donde se dirige - lo desocultado, es decir, el nacer y el perecer del ser existente. Heidegger traduce la palabra griega - $\chiρεωv$ en lugar de necesidad por uso y aclara que dicho término tiene allí el sentido siguiente: "haber que esté presente algo presente como presente" (53). La palabra uso alude, pues, a la presencia: "el uso entrega lo presente en su presencia, es decir, en el retenerse"; pero -añade Heidegger-: "el uso adjudica a lo presente la cuota de su detenerse" (54). La cuota a la que se refiere Heidegger es el orden con arreglo al cual lo presente está presente en el devenir. Το $\chiρεωv$ -precisa- es al mismo tiempo το $\alpha\muεινον$, lo que es sin límites, en la medida en que está presente allí, para adjudicar a lo presente en cada momento el límite de la detención" (55).

Το $\chiρεωv$, el uso, es la reunión de lo presente en lo desocultado, es el "reunir iluminador-cobijador", esto es, la unidad de la contradicción que el devenir despliega al oponerse a lo constante. Uno y otro, devenir y constancia, se encuentran reunidos en la $\alpha\lambda\eta\thetaεια$, a tal punto que son ellos los que propiamente la constituyen.

No obstante, según Heidegger no es exclusivamente Anaximandro, entre los presocráticos, quien concibe metafísicamente al ser como reunión. "También para Parménides el ser es $\epsilon\upsilon\ \phi\upsilon\nu\epsilon\chi\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ lo

que se retiene en sí unido, ΜΟῦΝΟΥ , lo único - que unifica, Οὔλογ , lo completo, la fuerza impenetrante que se muestra constante, a través de la cual oscila permanentemente la apariencia de lo simple y lo complejo"(56). También Heráclito emplea el término Λόγος para designar el ser de lo existente - bajo el significado de "lo que constantemente está unido", "la totalidad reunida del ente. De ahí que para Heidegger nosotros, los posteriores, tengamos que haber pensado previamente en el recuerdo de la sentencia de Anaximandro para reflexionar sobre lo pensado por Parménides y Heráclito"(57), y descartar la mala interpretación según la cual la filosofía griega es uno es una doctrina del ser, que para el otro dejó de ser una doctrina del devenir.

Y efectivamente, si el concepto griego de "Logos" no se traduce como habitualmente se ha hecho, - como discurso o palabra, sino por "reunión", resulta bastante insensato contraponer la doctrina de Parménides con la de Heráclito, como el pretender hallar en el pensamiento de aquél lo que tan corrientemente se se ha adjudicado, a saber, la negación de la pluralidad y el movimiento. Pero, ¿en qué sentido estricto debe tomarse la acepción de Logos como reunión? - boquémonos de nueva cuenta al análisis de Heidegger.

En un momento decisivo de su examen sobre Heráclito, Heidegger destaca esta afirmación fundamental: "Lo que tiende a oponerse es la totalidad reunida que reúne: Λόγος "(58). Esto quiere decir: - la reunión es a la par oposición -cosa que es precisamente la misma que hasta este momento se ha identificado como esencia del desocultamiento, como su naturaleza interna. El ser pensado como la presen-

cia de lo presente conlleva en sí mismo, ciertamente, tanto el carácter de constancia como el de devenir, tanto el de ser real y verdadero como el de desaparición y disimulo. La ἀλήθεια, pues, conforme a esto, contradicción. De este modo, el Logos concebido a la luz de la ἀλήθεια que no consiste en otra cosa más que en la relación de la mutua referencia del ente y del ser, figura en el lenguaje de Heráclito entrelazado con este término: Πόλεμος, que Heidegger traduce como "la reunión de lo que en forma suprema aspira a oponerse" (59). Πόλεμος y Λόγος -dice Heidegger- significaron para Heráclito lo mismo. "El llamado Πόλεμος -afirma- mienta el conflicto que impera con anterioridad a lo divino y a lo humano, y no de ninguna manera, la guerra según el modo de los hombres. Pues en primer lugar la lucha pensada por Heráclito hace separar en opuestos a lo que es y constituye lo único que permite relacionar, en la presencia la posición, condición y jerarquía. En tal separación se manifiestan abismos, contrastes, lejanías, pero también puntos de juntura. Esto significa: el mundo en su totalidad llega a ser por la separación, que no disocia ni destruye la unidad, sino por el contrario, la constituye" (60).

Si nos fijamos bien, esta última afirmación -que Heidegger coloca al final del párrafo es, sucinamente, el contenido primordial del pensamiento de Heráclito; en él tiene justificación lo a primera vista inconciliable: la concepción del Λόγος como reunión constante y la afirmación del devenir.

Constancia y devenir es lo que la sentencia de Anaximandro pone en juego al concebir el ser de lo existente. Dicha sentencia -según se puso de ma-

ifiesto- les asigna a ambos un sitio, pero un sitio que los mantiene, por cierto, estrechamente unidos, siendo, sin embargo opuestos. Lo que la sentencia de Anaximandro toca de fondo es precisamente -- quello mismo que Heráclito hace manifiesto en sus fragmentos; esto es: la unidad y conflicto del ser con el ente. No en balde Heidegger afirma que hay que tener previamente pensada en el recuerdo la sentencia de Anaximandro para poder reflexionar sobre o pensado por Heráclito. De hecho, afirmar que -- ὅλεμος λόγος son lo mismo no equivale a otra cosa que a poner en su sitio adecuado el sentido de una radical oposición que no deja de ser unidad: la posición ser-aparecer, ser-devenir. La lucha originaria mencionada por Heráclito es, como lo dice Heidegger, aquella concepción que afirma que lo que es á unido tiende a ponerse uno-fuera-del-otro(61).

Contestemos, pues, la última pregunta formulada: λόγος es la reunión constante, la totalidad reunida y en sí estante del ente, es decir, el ser. Pero el ser entendido como reunión constante que es al mismo tiempo coincidencia de opuestos; o bien, el ser entendido como des-orden que se repara a expensas de sí mismo tal y como lo pensó Anaximandro. Una y otra concepción, la de Heráclito y la de Anaximandro hacen explícito, por tanto, aquello que oscuramente encierra los conceptos de φύσις y -- ἀήθεια. Heidegger tiene razón al declarar que soamente un pensamiento que se mantenga en consonancia con la totalidad reunida del ente, es decir, con el ser, puede coincidir con todo otro pensar que haga lo mismo, aunque el decir textual de ambos sea harto distinto.

Pensada a través de Heráclito, φύσις signifi

fica la fuerza imperante bajo cuyo dominio se encuentran y se hacen manifiestos el reposo y el movimiento, a partir de su unidad originaria. La unidad originaria es al mismo tiempo lucha originaria, es Πόλεμος; entendido Πόλεμος como la separación de lo que por esencia está junto. De este modo lo que se opone no existe aparte, en independencia de su unidad, sino a raíz de ella misma; dicho en otros términos: los oponentes no se hallan en conflicto mediante una mera suma de sus existencias aisladas a la cual los reúna y los enfrente. Los oponentes sólo tienen subsistencia propia uno en relación con el otro, es decir, en su unidad. Comentando esta conexión de la reunión (λόγος) y del conflicto (Πόλεμος) en Heráclito, en función de la esencialización original del ser como φύσις, dice Heidegger: la lucha aquí aludida es combate originario, pues sólo ella permite que surjan los combatientes como tales. No se trata de meras embestidas entre existencias materiales. La lucha proyecta y desarrolla lo inaudito, lo hasta entonces no dicho ni pensado. Los creadores, es decir, los poetas, los pensadores, los hombres de Estado, la soportan; arrojan el bloque de la obra contra el imperio subyugante, y en ella conjuran al mundo de ese modo manifiesto. Mediante esas obras, la fuerza imperante, a φύσις, llega a ser estante en lo que está presente. Sólo así el ente, como tal, llega a ser presente. Este llegar a ser mundo constituye el acontecer histórico. El combate no sólo lo hace estar fuera como tal, sino que sólo él conserva al ente en su constancia" (62).

Efectivamente: φύσις, λόγος, Πόλεμος y ἀλήθεια dicen lo mismo. La filosofía heracliteana pone de manifiesto la sinonimia de todos estos voca

los. La unidad y el conflicto del ser y la apariencia, arraigada en el modo griego primitivo de concebir el ser de lo existente, encuentra en Heráclito, por ende, su más cabal expresión y cumplimiento. Es Heráclito quien magistralmente asegura la posibilidad de hacer accesible al pensamiento la contradicción existente entre el ser y el ente; que no por ser contradicción deja de tener al mismo tiempo y con igual poder el carácter de unidad.

Sin embargo -como lo destaca Heidegger en seguida de analizar en Introducción a la Metafísica - el significado del pensamiento de Heráclito-; "Dado que el ser y la apariencia se implican mutuamente, en tanto correspondientes siempre están juntos, por este hallarse uno al lado del otro ofrecen el ambiente del uno en el otro de un modo confuso y engañoso. Por ello, en los orígenes de la filosofía, escribir, en la primera manifestación del ser del ente, el esfuerzo principal del pensar debió consistir, también, en refrenar la penuria del ser en la apariencia; en distinguir el ser de la apariencia. Esto exigió, a su vez, dar primacía a la verdad, entendida como desocultamiento, frente a lo que está oculto; a lo explícito frente a lo implícito, entendido éste como lo encubierto y disimulado. Puesto que el ser se diferencia de lo otro y tiene que fijarse como $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ se cumple la diferencia entre el ser y el no-ser y, al mismo tiempo, entre el no-ser y la apariencia. Pero ambas distinciones no coinciden"(63).

Ahora bien, es con Parménides con quien las diferencias entre ser, no-ser y apariencia, lo mismo que su unidad e implicación mutua, alcanzaron una muy precisa significación dentro del contexto -

del pensar presocrático. Lo que Parménides se empeña en mostrar en su conocido poema es, en esencia, por lo tanto, únicamente estas dos cuestiones: Por un lado la diferencia que se da entre el ser, el no-ser y la apariencia, por otra parte la unidad de su relación recíproca que los mantiene a los tres juntos y corrientemente mezclados de modo indiscernible. Esto acontece porque también para Parménides el ser, el no-ser y la apariencia se implican mutuamente debido al hecho fundamental de tener los tres presencia en el ámbito interno mismo de la ἀλήθεια, por lo que -advirtámoslo de una vez- si el auténtico propósito de Parménides hubo de consistir en determinar de un modo pensante y poético al ser del presente en contraste con el devenir y la apariencia, esto no implica en modo alguno la negación de la realidad del devenir o de la apariencia, como tanto se le ha atribuído; sino solamente, y de un modo decisivo, su específica ubicuidad de cada uno en el ámbito del desocultamiento; donde ser, apariencia y devenir pueden ser lo que son. Citemos, con el fin de hacer evidente este hecho, aquellos fragmentos del Poema en donde sea mayormente ostensible el momento peculiar de distinguir el ser, el no-ser y la apariencia que Parménides marca. Sigamos, para esto, también aquí las traducciones de Heidegger.

La diferenciación entre el ser y el no-ser figura inicialmente en el fragmento número 4 de la primera parte del Poema; dice: "Bien, yo digo esto: presta atención a la palabra que oigas (acerca de este punto), que se refiere a los caminos que la mirada ha de abarcar, entendidos como los únicos propios de un cuestionar. El primero: cómo es (lo que el ser es) y cuán imposible (es) el no-ser. El sen-

ero de la confianza fundada es éste, pues sigue lo escuchado. Pero del otro: cómo ello no es y cuán necesario es el no-ser. De este manifiesto que es un sendero que en absoluto se puede alentar; tampoco puedes trabar conocimiento con el no-ser, pues de modo alguno se lo puede comprender ni puedes darlo en palabras"(64).

El concepto de apariencia es referido en el fragmento 6, también de la primera parte del poema. En él se hace hincapié acerca de la diferencia de la apariencia respecto del ser y del no-ser. Este fragmento, según Heidegger, marca: "Para el poner se reúne, tanto como para el percibir esto es necesario: el ente en su ser. Pues lo que es tiene ser; el no-ser no tiene ningún "es"; por cierto, te digo esto para que lo retengas. Ante todo te aparto del camino de este preguntar. Pero también de este otro, hacia el que están manifestamente dispuestos los hombres que no saben, los bicéfalos; pues dado su empeño comprender, el no-orientarse es para ellos una medida normal; pero están arrojados de acá para allá, sordos y ciegos: atontados; la ralea de los que no distinguen tiene por dogma que lo que existe no existe materialmente es lo mismo y no es lo mismo, y para quienes el sendero sigue siempre direcciones contrarias"(65).

Lo que marca Parménides es, pues, fundamental ante esta distinción: El camino hacia el ser es el camino hacia lo Uno, lo unificante. Ponerse en consonancia con el ser equivale a tanto como preservar pensar de su oscilación entre la verdad y el error; librarse de la ambigüedad de lo aparente. El camino hacia el no-ser es intransitable, imposible; pues no-ser se convertiría ya en algo con sólo pen-

ar o decir cualquier cosa acerca de él. Finalmente, el camino hacia la apariencia es el camino común y por lo tanto transitado por el hombre; pero su tránsito implica la ambigüedad, la oscilación entre el engaño y la verdad; la confusión en la que tiene lugar el pensar en el sentido del mero opinar (δόξα). Es, como dice Heidegger, un camino siempre accesible y transitado, pero eludible. No obstante, los tres caminos están contenidos, pese a todo, en la misma unidad esencial, en la unidad de la ἀλήθεια, que los abraza por igual a los tres; y esto es para el caso, lo verdaderamente primordial.

Luego entonces: la ἀλήθεια el estado de auto-encubrimiento es efectivamente, para Parménides, aquello en donde todo tiene lugar: desde la verdadera e inquebrantable puesta en el camino hacia el ser, hasta la "opinión de los mortales" (δόξα), sujetada a la mera apariencia. Sólo que Parménides distingue entre un pensar y otro; es decir, entre el pensar que no se detiene en la apariencia y sólo descansa en el claro de luz del desocultamiento, y el pensar que deteniéndose en ella pierde la visión del desocultamiento. Por eso su Poema asienta en su comienzo esta advertencia: "Es necesario que aprendas todo, tanto el corazón que no tiembla de lo abierto sin encubrimiento, redondez perfecta, como la opinión de los mortales, en la cual nada tiene fondo en lo abierto sin encubrimiento". El camino hacia el ser es el camino hacia la ἀλήθεια; esto significa: a la reunión del ente en el ser. El camino de la apariencia (δόξα) es, en cambio, un camino desvirtuado, que se oculta el ser atrás de la apariencia, a la presencia a espaldas de lo presente.

Tiene razón Heidegger: la $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ de Parmé-
 ides, el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ de Heráclito y el $\chi\rho\epsilon\omega\nu$ de -
 aximandro designan lo mismo: la unión del ente en
 el ser. Esta coincidencia no es en modo alguna gra-
 jita, se debe a que los tres pensamientos consig--
 an del mismo modo el ser de lo existente. Cada uno
 su manera piensa el ser del mismo modo esencial,-
 s decir, en una misma relación de terminada con el
 devenir y la apariencia; porque reconocen, con idén-
 tica actitud, su puesto y su poder en el interior -
 mismo de la presencia de lo que está presente. Por-
 so, cuando el pensamiento griego se conduce de un-
 do distinto ante la apariencia y el devenir, la -
 concepción original del ser de lo existente sufre -
 una transformación radical. Esta transformación se-
 revela, según Heidegger, en un cambio de significa-
 do de los conceptos de $\rho\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$
 $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ con que fungieron en los primeros pensa-
 ores.

b).- Platón y Aristóteles.

El ser concebido como la presencia de lo pre-
 sente constituye desde los albores del pensamiento-
 filosófico el modo decisivo de designar el ser del-
 ente. Presencia de lo presente significó para los -
 primeros pensadores griegos presencia en lo presen-
 te. Esto se debió -insistimos- al tipo de concep- -
 ción que originariamente se adoptó acerca de la apa-
 riencia y el devenir. Mientras el ser no fue sus- -
 traído de modo absoluto a la apariencia y mientras-
 no constante no fue puesto a un lado distinto del -
 devenir, sino pensado en unidad con él, el ser no -
 fue colocado fuera del ente.

Al ser entendido como $\rho\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ le correspon

ía -según se planteó ya- tanto el aparecer como lo parente. La $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ contenía en sí misma esta amigüedad. Los primeros pensadores griegos, pese a que se preocuparon por hacer la distinción pertinente entre el ser y la apariencia, tomaron al ser como inmanente al ente, los concibieron unidos. "Sólo en la sofística y en Platón -dice Heidegger- la apariencia fue explicada como mera apariencia y con ello disminuída".(66)

Esto trajo como repercusión la duplicación de lo real en esencia y apariencia. "Se abrió el abismo, $\chi\omicron\epsilon\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$, entre el ente que sólo es susceptible de aparecer aquí abajo y el ser real que se halla en algún lugar de allá arriba"(67). Así, el ser inicialmente pensado como $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ se transformó en $\iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$

"La palabra $\iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$ -señala Heidegger- mienta lo visto en lo visible, el espectáculo que algo ofrece. Lo que se ofrece es el correspondiente aspecto, el $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$ de lo que sale al encuentro. El aspecto de una cosa es aquello en lo que se nos presenta; diríamos que se nos pone frente y como tal está entre nosotros; es aquello en lo cual y como tal ella está-presente, es decir, en sentido griego s"(68). Más la aparición del término $\iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$ hubiera sido inocua sino hubiese dejado de mantenerse en esta acepción primaria, sin embargo no aconteció así, la $\iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$ pasó finalmente a ser lo verdaderamente entitativo del ente.

El motivo que determinó esta transformación consistió justamente en haberse degradado la apariencia a un mero "parecer-ser" y haberse, a raíz de ello, pensado el verdadero ser fuera de la apariencia. Esto, desde luego, provocó la dificultad -

a explicar de un nuevo modo el enlace entre el ser
 el ente físico; pues en modo alguno se le negó -
 or completo realidad a la apariencia, solamente se
 a restó predominancia entitativa. En consecuencia,
 también el "verdadero ser" fue concebido al margen-
 el devenir, pues se pensó al devenir como algo que
 ocurría sólo en el plano de la apariencia. De esta-
 anera no nadamás al separar en forma radical el -
 er de la apariencia se produjo una duplicación de-
 o real, sino también se implantó una jerarquía on-
 ológica.

Conjuntamente con esto, la ἰδέα dejó de -
 er el nombre que designaba al aspecto y apariencia
 ensibles y pasó a ser el término con el que se nom-
 ró la naturaleza interna, estructura o esencia de-
 as cosas. Este cambio ocurrió aún con anterioridad
 pensamiento platónico, en pleno apogeo de la so-
 stica(69). Fue, en realidad, una transformación -
 nguística muy natural: Si la ἰδέα originalmen-
 a significaba el aspecto sensible de las cosas con
 tiempo habría de ser usada para designar conjun-
 os o clases de entes que presentaban un mismo as-
 ecto ante los ojos. Así, la palabra εἶδος pron-
 a cobró el significado de especie; aunque este tér-
 no en un principio no tuvo ninguna denotación ló-
 ca, como estamos acostumbrados a oirlo, sino que
 requirió una acepción absolutamente ontológica; -
 es especie significó originalmente "especie de -
 ar" no concepto específico (70).

El cambio suscitado fue, pues, un cambio que-
 ectó esencialmente la metafísica. El antiguo tér-
 no de ψῦσις con el que los griegos se referían
 ser de lo existente fue paulatinamente despla-
 a por el de ἰδέα. Este desplazamiento no cons-

stituyó simplemente una mera variación terminológica, sino que provocó el que se perdiera por completo el modo griego original con el que el ser fue concebido por los primeros pensadores. La aludida duplicación de lo real en esencia y existencia entró a partir de aquí para prevalecer en la historia de la metafísica durante mucho tiempo, lo mismo que el establecimiento de un nuevo orden ontológico, del que se hizo mención sólo de paso más arriba. A estos rasgos se reduce el verdadero sentido de la transformación de $\psi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ en $\iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$. Ambos distinguen al pensar de Platón y Aristóteles de la anterior filosofía. Debemos, pues, ceñir por completo toda nuestra atención a ellos.

Cuando Heidegger dice que la filosofía es históricamente vista de un extremo a otro "el pensamiento de Platón, el que con diversas figuras permanece determinante en la metafísica de occidente" (71), no tiene, evidentemente, el propósito de afirmar que la metafísica platónica haya permanecido intacta desde su aparición hasta tiempos muy recientes, significa sólo que el principio establecido por Platón, que consistió precisamente en duplicar el mundo y en explicar después el posible enlace de las dos partes separadas, tuvo tal arraigo en la filosofía posterior que a partir de él toda metafísica intentó hacer propiamente lo mismo.

Para Platón el enlace del mundo eidético con el mundo fáctico se convirtió en uno de los problemas capitales de su pensamiento, quizá no en uno de ellos, sino en el primordial. De este enlace dependió por entero la consistencia de su Doctrina de las Ideas y fue también el principio normativo que explica su teoría de los valores lo mismo que su

teoría del conocimiento. No podía ser de otro modo: la vez que fue abierto un abismo entre el ser y la apariencia debía explicarse, ante todo, su posible origen o relación. Y aunque el propio Platón -y no sólo la Academia por él instituída- haya designado de modos diversos la clase de relación existente entre las Ideas y las cosas (como imitación, como participación, como semejanza o como presencia); e incluso también aunque en su doctrina existan elementos decisivos para descartar la versión de la trascendencia del mundo eidético, como lo sostienen algunos intérpretes, de todas maneras es indiscutible el hecho de que Platón marcó siempre y en todos los casos una diferencia óntica de grado entre el ser y la apariencia. Heidegger apunta con perfecta claridad este rasgo esencial del platonismo cuando señala: "En tanto la esencialización del ser resida en ser-qué (Idea), tal ser-qué mientras sea considerado el ser del ente, será lo más entitativo del mismo; o sea el ente propiamente dicho, ὄντως ὄν. ser como ἡ δέξα se convierte, por encumbramiento, en el ente propiamente dicho, y este mismo -que era lo que antes imperaba- se menos caba y se torna a lo que Platón llama κατὰ τὸν ὄν; en lo que, en sentido propio, no debiera ser y que, en verdad, no es, -esto que él desfigura siempre a la Idea, el aspecto puro, al realizarlo, al configurarlo en la materia... El aparecer, considerado a partir de la Idea, quiere ahora otro sentido. Lo que aparece, la apariencia, ya no es la φύσις, el imperar naciente, -el mostrarse, propio del aspecto, sino el surgimiento de una copia. En cuanto ésta jamás alcanza a modelo. Lo que aparece es mera apariencia, un parecer propiamente dicho, ahora entendido como defecto. Se separan el ὄν y el φαίνόμενον" (72).

Consecuentemente: en forma paralela al orden ontológico que se instituye a raíz de la separación del ser y la apariencia, se verifica también un camio esencial dentro de la configuración del concepto de ἀλήθεια, que imperó decisivamente en la metafísica antigua. La ἀλήθεια o desocultamiento del ser que desde su origen presentó una natural connotación hacia el concepto de verdad, también perdió su primacía. La verdad dejó de ser lo que inicialmente significaba; la patentización misma del ente y el ser y se convirtió, ahora, a instancias del cambio de φύσις en ἰδέα, en la "adecuación del pensamiento con la cosa". Pues a partir de Platón la verdad pasó a ser la contemplación pura de la Idea que exigía trascender la perturbación del ser o parecer del ente: Desde entonces, como lo indica reiteradamente Heidegger, se perdió de vista el fundamento ontológico del concepto de verdad. Sin embargo, no es precisamente con Platón, sino con Aristóteles, con quien se llega a implantar en definitiva esta transformación; pues es Aristóteles y no Platón quien realmente da comienzo en forma sistemática a una nueva teoría de la verdad, al fundar lo que propiamente se ha de llamar desde entonces lógica. Veámos de cerca esta nueva implantación, sin perder de vista lo que hemos referido sobre el ser y la apariencia.

Al arribo de Aristóteles a la historia de la filosofía se le confiere, por lo general, una importancia suprema, y no en balde: Aristóteles es el fundador de la Lógica entendida como disciplina técnico-normativa del pensamiento; por otra parte, es el quien traza el camino definitivamente de lo que habría de ser la metafísica en lo sucesivo, además que funda también una filosofía de la naturaleza

física) que habría de tener arraigo hasta las inme-
 diciones de la Epoca Moderna. En Aristóteles, pues,
 se puede precisar, acaso con mayor transparencia --
 que en Platón, el cambio de dirección de la concep-
 ción griega del ser que hemos venido tratando.

Es cierto que la crítica fundamental de Aris-
 tóteles al platonismo consistió en haber rechazado
 la postulación de la trascendencia de las Ideas y --
 de Aristóteles, congruente con esta refutación, --
 anteó siempre como inmanente la relación del ser
 con el ente. Sin embargo, no puede negarse que en
 el pensamiento tuvo origen la comprensión de la re-
 lación ser-apariencia como una relación lógico-ontó-
 lógica entre lo universal y lo individual que en la
 concepción metafísica de los primeros pensadores --
 fue algo completamente ajeno. Pues si el $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$
 en Platón tuvo la significación de una diferencia --
 de lugar entre las Ideas y las cosas, en Aristóte-
 les tuvo la significación de una diferencia entita-
 tiva entre el género, la especie y el individuo, --
 de su metafísica encaró quizás como su principal --
 punto problemático. Esto quiere decir que para Aris-
 tóteles el $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ constituyó de todos modos un --
 grave problema.

El vacío existente entre el ser y la aparien-
 cia, aunque no significó en el aristotelismo un va-
 cío producido en virtud de una duplicación del mun-
 do, como sí aconteció en Platón, de todos modos tu-
 vo el influjo suficiente como para que fuese consi-
 derado como algo que debía ser en primera instancia
 clarado. Pues si entre él $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$ entendido como --
 especie de ser y el individuo singular no existía --
 una diferencia de lugar ($\chi\omega\rho\epsilon\alpha$), sí existía al --
 menos una diferencia entitativa que Aristóteles ha-

oría de explicar de acuerdo a una escala de determinaciones que iba en orden descendiente desde los géneros más universales hasta los accidentes. Justo por no haber aceptado Aristóteles de Platón la trascendencia del mundo eidético, se vio en la necesidad de buscar un nuevo modo de enlace entre lo universal y lo individual.

Los conceptos de acto-potencia, y materia-forma resolvieron por completo este problema. Para Aristóteles la pregunta acerca de cómo nace la cosa singular real en su temporalidad y caducidad, cuando se supone al $\xi\tau\delta\omicron\varsigma$ como preexistente en su intemporalidad, deja de constituir un problema verdadero apenas se echa mano del concepto de materia en conexión con el $\epsilon\tau\delta\omicron\varsigma$. La materia para Aristóteles es lo indeterminado que pudiendo adquirir tal o cual determinación es puramente potencial. La forma, en cambio, el $\epsilon\tau\delta\omicron\varsigma$ propiamente dicho, es lo que actualiza la materia, la determina como esto o aquello. Por consiguiente, mediante el empleo de estos cuatro conceptos la dificultad que plantea la relación posible entre lo universal y lo individual queda zanjada. Sin embargo, en ningún momento las diferencias entitativas en el orden de las determinaciones quedan disueltas; tanto lo universal como lo particular e individual siguen teniendo un puesto fijo dentro de una jerarquía ontológica, es decir, o existe bajo ningún concepto una posible identidad de las diferencias. Cada determinación en el interior de la escala es inmóvil e idéntica sólo a sí misma. En este respecto los pensamientos de Platón de Aristóteles son enteramente coincidentes.

El antiguo problema de la participación (Μέθεξις) de las cosas en las Ideas, que a Pla--

En le preocupó allanar como una cuestión fundamental de su doctrina, continuó, pues, en cierto modo en la filosofía aristotélica. El εἶδος que planta la acepción del antiguo concepto de φύσις considerado por el platonismo como el ser verdadero ponderado por encima de la "mera apariencia" en las cosas del mundo empírico se presentan ante los ojos del hombre, es convertido por Aristóteles en sustancia. La sustancia es, en rigor, "aquello desde donde son hechas todas las afirmaciones del ser" (73); es el ser mismo, lo siempre pre-yacente, constante, el ὑποκείμενον. El término sustancia sustituye, por ende, conforme a su acepción, al término οὐσία con el que los griegos pre-socráticos se referían al ser en el sentido de lo siempre presente. Mas, al ser declarada la sustancia como ser permanente fue menester buscar un nuevo sentido que definiere a la apariencia de acuerdo a esa nueva noción.

Si el ser era concebido como sustancia, la apariencia debía ser, por tanto, aquel modo en que la sustancia se presentaba ante el hombre y era representada por él. Aristóteles se dispuso a enumerar los modos más generales posibles en que esto acontecía. Así, surgieron las categorías. Junto, pues, al cambio de φύσις en ἰδέα y de ésta en sustancia, se originó un nuevo modo de determinar el ser del ente. A partir de ese entonces la ontología se convirtió en una teoría cuyo objeto es el investigar las categorías y su orden (74).

Respecto del surgimiento de las categorías Heidegger señala un hecho notable. Al ser las categorías los diversos modos en que son enunciables sus determinaciones más generales del ser de los en

es, el problema del ser se convierte básicamente en un problema de enunciación. Esto trajo como consecuencia que también el antiguo concepto de $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ fuera transferido en algo distinto. Pues si el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ tuvo inicialmente la acepción de "reunión del ente y el ser" y si ahora tal reunión se cumplía mediante la acción de las categorías entendidas éstas como modos generales de enunciación, el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ debía consistir ante todo cabalmente en un enunciar: Decir algo de algo.

No es, pues, extraño el cambio que experimentó el concepto de verdad con el surgimiento de la filosofía aristotélica, y al cual ya se aludió antes. El cambio de $\theta\acute{\upsilon}\sigma\iota\alpha$ (presencia permanente) en sustancia, la aparición de las categorías a partir de este cambio y la conversión de $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ (reunión) en enunciación, tenían necesariamente que influir en el modo de concebir la verdad. La verdad pasó a ser ahora primordialmente un problema de enunciación, esto es: todo aquel enunciar que se adecuara a aquello sobre lo cual enuncia algo, es decir, alente, tendría por fuerza que ser un enunciar verdadero, el que no se ajustara a esta norma debía ser, por el contrario, manifiestamente falso. Según Heidegger, mediante este cambio, la verdad no sólo fue desplazada de su sitio original, sino que incluso se le cambió su esencia(75). Con ello se perdió en su opinión- el sentido originario de la verdad que consiste en el desvelamiento del ente en cuanto tal, sobre el que el sentido de la verdad como proposición o enunciación, que surgió tardíamente, puede tener cabida. Pues, "la predicación para llegar a ser posible -sostiene Heidegger- ha de poder afinarse en un hacer manifiesto que tiene carácter no-predicativo. La verdad proposicional está enraizada

una verdad más originaria (desocultamiento), en la "patencia ante-predicativa del ente"(76).

Ciertamente, la verdad como adecuación tiene lugar una vez que existe algo a lo que adecuarse, esto es, una vez que el ente se halla abierto en lo que es y como es; por eso la definición de la verdad como adecuación no proporciona, según Heidegger, el auténtico significado ontológico de la verdad, o que es lo mismo, su esencia originaria, sino que instituye una posibilidad de segunda mano. Sin embargo, cabe advertir algo sumamente sutil que debe tomarse desde ahora muy en cuenta y es lo siguiente: en Aristóteles las categorías constituyen los modos más generales de enunciar el ser del ente, a tal punto que son ellas las que al actuar hacen accesible al ente en su ser, entonces cabe sostener que la predicación lejos de afincarse -como lo plantea Heidegger- en una más original manifestación de entitativo del ente en cuanto tal, constituye la posibilidad misma de que el ente se nos haga patente, lo cual quiere decir que la predicación categorial representa el desocultamiento mismo. No obstante para Heidegger no ocurre así; el desocultamiento puede ser reducido a nada de lo que en él tiene lugar, ni a la verdad, ni al ser, ni al pensar mismos; el desocultamiento es para Heidegger el fundamento de todos los fundamentos, es -como se verá más adelante según él- lo que permanece, por cierto, impensado por toda la metafísica, incluso desde los primeros filósofos griegos.

Así y todo, se tiene sin embargo, de cualquier modo, que la concepción griega del ser original fue perdiendo su poderío paulatinamente hasta llegar a ser amputada por completo, justo al conso-

idarse en la filosofía aristotélica los fundamen--
 os de una nueva dirección de la ontología. Aquí, -
 r el aristotelismo, se encuentra la metafísica pos-
 erior anclada como en su propia base. No es, desde
 ugo, que la metafísica occidental post-aristotéli-
 a deba su forma a un sistema, el de Aristóteles, -
 ya tradición se hubiera recogido y continuado en-
 orma virgen (77); sino que con el surgir del pensa-
 iento de Aristóteles precedido por el de Platón, =
 e erigen los fundamentos del futuro modo de asumir
 a pregunta que se interroga por el ser de lo exis-
 ente. Pues es a partir de Platón y Aristóteles co-
 o surge una depreciación de la apariencia y sobre-
 sa base la configuración de un sistema jerárquico-
 e determinaciones lógico-ontológicas en donde cada
 ra de ellas representa un determinado rango; es -
 on la aparición de ambos pensamientos como el ser-
 oncebido como φύσις y ἀλήθεια se hunde en el ol-
 ido y el problema de la verdad se convierte en un-
 asunto lógico; y finalmente, es Aristóteles quien -
 etermina el nuevo rumbo de la metafísica al asig--
 arle a ésta dos quehaceres diversos que subrepti--
 iamente mantienen íntima relación, a saber: la -
 úsqueda del conocimiento del ente como ente y la -
 ndagación del ente en total. (78) Por eso aunque el
 roceder de la filosofía posterior haya impreso su
 propio sello al tratamiento del problema del ser, -
 e todos modos se mueve necesariamente sobre el te-
 rreno despejado por esta segunda etapa del pensa- -
 iento griego.

Ahora no puede parecer inútil ya que la pre--
 unta por el ser daba ser reiterada manteniendo en-
 l recuerdo su origen y desplegamiento inicial. Se-
 ún se ha puesto de manifiesto, la suerte de la me-

afísica dependió desde su comienzo del modo como - pensó la relación de la presencia con lo presen-

El ser entendido como la presencia de lo presen es el hilo conductor de toda la metafísica de oc dente. La relación de la presencia con lo presen cambia, no obstante, de posición a lo largo de - recorrido; este constante cambio constituye su - cidentalidad histórica.

La filosofía griega es esencialmente importan , porque en ella tuvieron lugar las dos posibilid des más extremas de concebir la relación de la - esencia con lo presente. En ella ocurrió por vez imera la captación de la ambigüedad ontológica - el ente, que suscitó dos actitudes por parte del - nsar humano en cierto modo opuestas. Pues mien- - as la filosofía pre-socrática tomó la unidad del - r y el ente como lo verdaderamente originario y - empeñó en marcar este carácter de juntura, la es tela platónico-aristotélica hizo propiamente lo in rso: declaró que la separación del ser y la apa- - encia era lo auténticamente primario y relegó su- - idad a segundo término. Es cierto que así como el nsamiento pre-socrático al afirmar la unidad ser- - te no desconoce su separación, tampoco el pensa- - ento de Platón y Aristóteles al haber insistido - a la separación desconoce la unidad. Pero de cual- - tier manera el punto de partida es radicalmente - stinto. Mientras para el pensar presocrático la - idad de lo heterogéneo (ser-apariencia, ser-deve- - r) constituía lo esencialmente originario, había, - entonces, que preservar esta unidad haciendo expre- - a en aras de ella el sentido de la heterogeneidad- - lo que le corresponde por esencia estar junto. - or el contrario, mientras la filosofía platónico--

aristotélica marcaba como lo primario la separación, había que buscar una forma que permitiera hacer accesible al conocimiento el nexo de aquello que era, su origen, heterogéneo. Sucede, pues, con el surgimiento del platonismo y el aristotelismo propiamente una inversión del pensamiento griego primitivo.

Pero si es así, hemos llegado insospechadamente a la meta que era necesario inmediatamente alcanzar, al reconocimiento de las dos alternativas más radicales a que el tratamiento de la pregunta por el ser es capaz de dar lugar. La esencia de la metafísica tiene su puesto en el corazón de una ambigüedad, la ambigüedad del ὄν a la que necesariamente se enfrenta asumiendo de alguna de las dos formas con que el despertar de la pregunta por el ser tuvo lugar entre los griegos. Por eso -como dice Heidegger- "si pensamos que la esencia de la metafísica está en el ponerse de manifiesto lo doble de presencia y presencia, a base de la oculta ambigüedad del ὄν el comienzo de la metafísica coincide con el comienzo del pensamiento occidental. Por el contrario, si se considera que la esencia de la metafísica es la separación entre un mundo suprasensible y otro sensible y se tiene al primero por verdaderamente existente frente al segundo considerado solamente como lo aparentemente existente, la metafísica comienza con Sócrates y Platón"(79).

3.- Ser y ser del ente.

a).- Ser y ser determinado.

Prosigamos de nuevo el curso de la exposición, pero ahora teniendo en mente lo descubierto en este examen anterior acerca del origen de la metafísica.

En la pregunta por lo que es el ente como tal desdobra -lo hemos visto de múltiples maneras- -ambigüedad ser-ente. Esto sucede porque en el en mismo incide un doble plano: aquello en lo que -ente consiste en cuanto es una cosa singular, de terminada y aquello en virtud de lo cual el ente es, tá-ahí, existe. La pregunta por lo que es el ente enfrasca desde su mera formulación en medio de -ta diferencia, a tal punto que su preguntar con-ste en hacerla explícita y busca determinarla y -nsignarla de algún modo. En este sentido la pre-nta qué es el ente en cuanto tal dice lo mismo -e si se interrogara por aquello por lo que se pro-ce en el ente una ambigüedad. Llamamos a esta am-güedad presente- presencia desde el comienzo con-propósito de hacerla lo más clara posible.

Mediante los términos presencia y presente es ac-cesible al pensar, reconocer aquello -e Heidegger no cesa de advertir, sobre todo en --s escritos más recientes; que la expresión ente -enta tanto "lo existente" que "existente" y que -pende de la índole de relación de estos dos signi-cados inherentes al término ente el acceso mismo- la pregunta metafísica por excelencia, la pregun-ta que se interroga por el ser.

La colocación del significado de presencia y -esente uno frente al otro dio lugar aquí, en un -incipio, a que el concepto de ser se acotara como

o opuesto al devenir y a la apariencia, aunque en-
 nidad con ellos. Propiamente dichas, las fórmulas-
 er-apariencia, ser-devenir constituyen el desarro-
 lo de la relación recíproca presencia-presente. A-
 aíz de ellas nos salió al encuentro lo distintivo-
 el ser a partir del ente mismo. No obstante, junto
 l hallazgo del sentido de la unidad y diferencia -
 el ser y el ente, mediante el análisis de la apa-
 iencia y el devenir, quedó pendiente una cuestión-
 undamental y fue la siguiente: dado que el devenir
 onstituye una consecuencia esencial de la oposi- -
 ión ser-aparecer, ¿hasta qué punto se cumple con -
 l devenir una real y verdadera superación de la -
 apariencia?; es decir, en virtud de que ningún de-
 erminado aparecer le conviene al ser en cuanto tal
 el devenir equivale a un constante rebasar el pla-
 o de la apariencia, ¿hasta qué punto mediante el -
 devenir lo aparente queda liquidado, verdaderamente
 abasado? ¿No acaso el devenir supera en falso lo -
 aparente porque así como lo levanta lo vuelve a ge-
 erar? Más aún, ¿no es el levantamiento de lo apa-
 ente el mismo acto que su misma gestación; no el -
 devenir es el cambio de un determinado estado del -
 aparecer a otro?

Si el devenir es la inquietud misma del apare-
 er, entonces mediante el devenir se supera la apa-
 iencia y a la vez no se supera; más bien se repro-
 ce infinitamente. La fórmula ser y devenir no ha-
 e más que reproducir el conflicto ser y apariencia,
 o confirma. En ese sentido ser y apariencia y ser-
 devenir son dos expresiones equivalentes. Sin em-
 argo, la determinación del ser a partir del deve-
 ir constituye el camino más certero y directo para
 eterminar la esencia de la oposición ser-aparien-
 a; pues la noción de devenir descubre la esencia-

sma de la apariencia. Es menester, por tanto, vollr a poner en juego estas tres determinaciones: --r, apariencia y devenir.

"Ser es en todo caso el ser de un ente"(80).-n esta afirmación Heidegger aligera la tarea de -Ser y el Tiempo, fijando aquello hacia lo cual -dirigida la pregunta que se interroga por el sendo del ser. No obstante, el ser -declara el mismo Heidegger en más de una ocasión- no es el ente. Así, sulta algo en extremo paradójico que el ser sea -empre como ser de un ente y que al mismo tiempo -ser sea lo no-ente.

Si el ser no fuera considerado en su referen-a al ente, si el ser no fuese en todo caso el ser un ente, sería el ser indeterminado, el "puro -r" -como lo nombra Hegel al comienzo de la Cien--a de la Lógica-, lo universal vacío de determinaciones y como tal sólo idéntico a sí mismo. Pero el r pensado como puro ser, no como el ser de un en-, equivale a lo mismo que al no-ser, a la ausen--a de toda determinación y contenido. El ser y el-ser son, pues, pensables como una y la misma co-cuando se sustraen al ente. Sólo el ser determi-do, el ente, es diferente del no-ser, porque sólo el plano del ente se da la diferencia real entre ser y la nada; "esta diferencia real se presenta te la representación en lugar del ser abstracto y la pura nada, y de su diferencia sólo pensada" -1).

En efecto, el ser indeterminado es una vacua-stracción: Sólo en el plano del ente, el ser y la da se hallan determinados, como distintos el uno-l otro. La nada, por ende, también sólo es efecti

amente nada cuando se encuentra opuesta a un algo que es, al ente; solamente entonces es verdaderamente no-ser. Pues en tanto que del ente se dice que es, el ente "se halla ya por ello opuesto a la más extraña posibilidad del no-ser, él mismo está en el ser, aunque jamás haya -como dice Heidegger- sobrepasado y superado tal posibilidad"(82). Por eso, en el plano del ente el ser implica presencia y la nada ausencia, únicamente en dicho plano ser y no-ser son excluyentes.

El ser es aquello que determina a los entes - y cuanto entes. El ente, siendo, consiste en un -sustraerse al no-ser. Sustraerse significa tanto como tener ante sí un límite fuera del cual el ente - está en el ser, es decir, es. Pero hay que advertir el doble filo que implica tal sustraerse. Así como resulta válido decir que el ente está en el ser en la medida en que se encuentra fuera del límite, del no-ser, también es igualmente válido decir que el no-ser funge como el medio a través del cual el ente está en el ser; esto significa: el ente es por medio de un no ser el no-ser. Tiene razón Heidegger: que el ente sea implica tanto como encontrarse en la imposibilidad de no poder rebasar la posibilidad al no-ser.

Si es así, la realidad de las determinaciones ser, no-ser y ente sólo tiene lugar mediante su oposición; cada una de ellas es lo que es sustrayéndose a su opuesta; la determinabilidad es, por tanto, por la vía de una negación. Así, el ente está en el ser negando la posibilidad del no-ser; y de idéntico modo, el no-ser es un no-ser determinado sólo en tanto que se halla sustraído al ente que es, en tanto que se opone a él; cada cual es, por consiguien-

., el límite de la determinabilidad del otro. Nuevamente, pues, la unidad de las determinaciones supone a la vez conflicto, es decir, cada una de ellas subsiste únicamente en unidad con su otra que excluye de ella. La unidad es a la par oposición. Seguimos constantemente en la mira, pues, esta cuestión: la oposición es el medio fundante de la unidad.

b).- Algo y un otro.

Con la exposición de la diferencia entre el ser y el ser determinado se ha alcanzado una mayoría acerca del problema de la relación ser y ente. El ser en general o el puro ser no el ser determinado es la vacía identidad del ser consigo mismo, lo mismo que la nada. El ser determinado, el ente, es, por el contrario, lo opuesto al no-ser; aquello que teniendo el carácter de un estar-presente se distingue del no-ser justo por esta condición presencialidad. Pues como hemos dicho, sólo en el plano del ente ser y no-ser se tornan distinguibles el uno del otro y tienen respectivamente el carácter de presencia y ausencia.

Ahora bien: el ente tiene en cuanto un estar-presente siempre un aspecto determinado, éste y no otro; el ente es en tanto que lo presente concreto, algo. El algo es, en tanto que algo, un límite, es un determinado modo de ser que se distingue de todo otro; siendo el que es no es ningún otro. - obstante, si se toma al ente tal y como es en sí mismo en cada caso concreto, no se ve por qué su existencia dependa del hecho de constituir un límite.

Sólo cuando el algo en que se presenta un ente aparece, es decir pasa a ser otro distinto, se ve -

con claridad el carácter limitado, vale decir finido, de la existencia concreta de cada momento del ente. Y aún más alejado de captarse inmediatamente se encuentra el hecho de considerar al límite como perteneciente a la esencia misma del algo. Por lo general, si acaso se considera que algo es en la medida que se limita a tener esta cualidad y no otra, presentar este aspecto y no aquél, se piensa que el límite es aquello que está fuera del algo; con más razón, cuando el algo deja de ser lo que es apenas alcance el rebasamiento de su límite.

Se tiene, entonces, que el límite aun siendo medio por el que el algo es, figura como barrera o frontera separada del algo, puesta fuera de él. Esta barrera o frontera es, en cuanto límite, el término de la existencia del algo; pero también es comienzo de la existencia de un otro. Algo y un otro sólo son lo que son a cada lado del límite; -- pero también el otro deja de ser lo que es apenas alcance o rebase este límite. En suma: el límite de ser tomado como aquello fuera del que el algo comienza y al mismo tiempo acaba, es decir, existe de terminadamente.

El algo es, pues, en la medida en que siendo deja de ser lo otro. Por eso cabe decir que en la existencia determinada el ser y la nada tienen la cualidad de algo y un otro. El ser es frente a la nada lo otro de ella -- es lo mismo que ya se señaló antes -- el ser del ente es negando el no-ser. Pero como este no-ser puesto al lado del ente y fuera de él equivale a lo otro distinto de él, sucede que el ente, el algo determinado, es al propio tiempo el límite de lo otro; es un otro de lo otro. En rigor, algo y un otro cada uno es el límite del otro, es --

r medio de un no ser el otro. Sin embargo, el ente al presentar en cada momento un aspecto determinado es, como tal, también algo en sí mismo; siendo límite de lo otro, es, además, un existente en sí mismo. Por lo tanto, el ente presenta por necesidad este doble carácter: es al propio tiempo un al- y un límite.

Y así como si se toma al ente en sí mismo no se ve por qué su existencia dependa del hecho de in-stituir el límite de lo otro, también pasa lo in-verso: si se toma al ente únicamente como frontera, como límite de un otro, tampoco se ve cómo el ente sea algo en sí y por sí; parece más bien que su ex-istencia sólo se encuentra determinada a causa de al-go que está fuera de ella y que no lo está autón-omamente. Es, pues, necesario conjugar las dos direc-ciones. Lo entitativo es el límite y al propio tiem-po no lo es. El ente sustrayéndose, negándose a ex-istir puramente como límite entra en la existen-cia como un ser por sí. Que el ente no se reduzca a ex-istir solamente como límite quiere decir que no de-be en la existencia puramente como no ser de lo ot-ro, sino que siendo, en efecto, no ser de lo otro es en cuanto tal un ser por sí; por eso el ente se halla siempre arrebatado a la posibilidad del no ser y al mismo tiempo tiene existencia sólo en vir-tud de ella.

El término o límite tiene, pues, doble sentido: por un lado indica aquello que no es el ente, es lo otro; pero por otro lado indica aquello en virtud de lo que el ente es. Este doble sentido constituye el fundamento de lo que Heidegger llama oscilación del ente entre el ser y el no-ser(83). Entitativo es, por tanto, la constante supera-

ón del límite a partir de la que el ente es; pero como el límite del ente es él mismo, lo entitativo-constituye el conflicto y la unidad entre el ser y no-ser, su mediación recíproca dentro de sí.

El ente, por consiguiente, nunca supera el no-ser; pues el ente, siendo, es en virtud de un no-ser; el no-ser es condición de su posibilidad de ser; pero precisamente porque el ente es, ya siempre se halla superando el no-ser. Este doble carácter constitutivo del ente que consta tanto del ser como del no-ser, consiste en su contradicción interna. En suma: el ente es lo que es por vía del límite, lo cual indica que la existencia determinada es la misma límite y como tal se encuentra siempre en la necesidad de superarlo. Este eterno superar el límite de lo determinado es justamente la fuente del devenir.

Matizando la precitada afirmación de Heidegger, se tiene que el ente es siempre arrebatado a la posibilidad del no-ser, pero al mismo tiempo nunca lo es. El ser y el no-ser se encuentran puestos en la entidad, su unidad es la vida misma de la existencia determinada. El mismo Heidegger concluye su reflexión sobre la unidad ser-apariencia con esta afirmación: "Lo que se retiene en el devenir, ya es, por una parte la nada; pero tampoco lo que está destinado a serlo. Conforme con esto, un 'ya no' y un 'todavía no' siguen saturando al devenir con el no-ser. Sin embargo, no es una pura nada, sino un 'no más esto' y un 'todavía no aquello', y como tal algo constantemente otro. Por eso ora se lo ve de un modo, ora de otro. Ofrece un aspecto en sí inconstante. El devenir así visto es una apariencia del ser"(84).

De esta suerte, lo que impulsa al ente a su nstante devenir es el no-ser que necesariamente constituye. Superando su límite, rebasándolo, el te supera el no-ser en virtud del que sin embargo

Esta movilidad del ente cuando es tomada como producto de la contradicción interna del ser y no-ser habida en lo entitativo, es como se verá seguida- lo verdaderamente infinito. Por consiguiente, la cuestión acerca de la esencialización del ser en la apariencia, que fue el motivo de todo te examen, cobra ahora un nuevo y distinto sentido. El ser concebido como separado del aparecer, es cir, del ente, es idéntico a la pura nada, es lo e "carece de diferencia tanto en su interior como su exterior"(85). Sólo por mediación del devenir ser se hace distinto de la nada y vale como lo ro de ella; ambos, ser y no-ser, cobran determinación, es decir, entran en la existencia a partir del devenir. Entonces como ya se dijo- el ser ya es una vacua abstracción, sino lo que se sustrae no-ser, la apariencia. El ser es, así, un algo: to o aquello, es decir, ente. La nada del mismo do ya no es, a partir del devenir, sino la nada un cierto algo, es decir, lo otro.

Ser y no-ser se conservan, pues, en el plano- l ente como los dos momentos que constituyen su istencia, su contradicción intrínseca; pero pues s como instancias determinadas a partir del deve- r, tienen el sentido del nacer y el perecer.

c).- La finitud del ente. Relación entre lo - finito y el infinito.

Como ya se vio, el ser determinado, el ente, - real por la vía de una negación. El ente real, -

al y como lo encontramos corrientemente, es esta cosa singular y no aquella ótra, presenta este aspecto y no este ótro; es decir, el ente es en cada caso concreto un dejar de ser algo distinto de lo que es, un no-ser lo otro. Ahora bien, cuando al ente se le considera de este modo, se ve perfectamente claro cómo el no-ser es condición de posibilidad de su existencia. No obstante, el ente no es un puro no-ser de lo otro, es también un algo que aun siendo solamente posible como negación de lo otro, posee una existencia positiva, una identidad propia. Que el ente presente este doble carácter es según se vio la manifestación de una contradicción interna en él y esta contradicción es el fundamento del devenir. Ahora bien, el ser determinado y devenido es necesariamente finito. Debe, pues, de consistir en todo la esencia de la finitud en la contradicción y el devenir.

En su determinabilidad el ente encuentra la causación de su finitud. Pues al ser el ente en cada caso un algo determinado dejando de ser algo otro, el ente es por necesidad limitado. Pero como se dijo antes- el ente se encuentra siempre en tanto existencia positiva superando su límite, reasando el no-ser por vía del que es; esto significa; el ente se encuentra siempre superando su finitud. Sin embargo, parece como si la finitud no se superase, en realidad, nunca. El ente al rebasar en cada caso concreto su límite se altera, llega a ser otra cosa, pero esta otra cosa es también finita y así sucesivamente. Se tiene aquí expresada en un sentido lato aquella cuestión que quedó pendiente al final de la exposición del inciso que lleva por nom

e "ser y devenir" y que se retrotrajo al principio de este capítulo: ¿hasta qué punto el devenir - impotente para levantar la finitud? ¿No más bien devenir reproduce incesantemente lo finito? En ese caso, el infinito no es más que una infinita su de momentos finitos, y si es así, el infinito es, esencia, lo siempre inalcanzable.

La vida de lo finito consiste en llevar en sí germen del perecer. Lo finito es finito sólo a condición de rebasarse a sí mismo. La esencia de la finitud la representa, por consiguiente, el devenir. Por eso, en su Lógica, cuando Hegel toca por vez primera el problema de lo finito llega a decir: "cuando se dice acerca de las cosas que ellas son finitas, con ello se entiende no sólo que se hallan mitadas, sino que antes bien el no-ser constituye naturaleza y su ser. Las cosas finitas existen (son) pero su relación hacia sí mismas consiste en que se refieren a sí mismas como negativas y precisamente en esta referencia a sí mismas se envían fuera, allende de sí, allende de su ser. Existen (son), pero la verdad de este existir (ser) es su -- n"(86).

En efecto, perteneciendo el no ser a la naturaleza de lo finito y teniendo al mismo tiempo lo finito una existencia positiva que sólo tiene cabida como una negación de su no-ser, de su límite, -- tiene que lo finito al sustraerse a su no-ser se para en, realidad, de sí mismo. Lo finito es, por lo tanto, contradicción. Pues por un lado lo finito se sustrae a un otro cuya existencia es inmanente a él, -- decir, se sustrae a lo que no es él y, en consecuencia, se afirma como una existencia positiva, --

ieta y desligada de su no-ser; así, existe como algo en sí mismo. Pero, por otro lado, el límite que se sustrae lo finito le corresponde a su presencia, él mismo es este límite. Así sucede que lo finito al negar su límite, es decir al negarse a sí mismo y convertirse en otro, pasa a coincidir consigo mismo en su otro. Todo está en retener simultáneamente los dos puntos de vista opuestos que se originan en las dos afirmaciones igualmente válidas, por cierto, de que lo finito se sustrae a su límite al propio tiempo él mismo es este límite; todo es en reconocer la contradicción interna de lo finito; o dicho en otros términos, en reconocer que lo finito siendo un algo positivo es también y en igual medida un dejar de serlo; pues como ya se ha hecho; el algo al separarse de su límite se separa de sí mismo y pasa a ser lo otro de sí mismo, él mismo es ya siempre un otro con respecto de sí mismo. En este sentido es válido afirmar que el algo al convertirse en un otro coincide consigo mismo.

Sin embargo, cuando sólo se toma en cuenta la identidad del algo consigo mismo y de esta identidad se infiere la imposibilidad de que el algo pueda ser en sí mismo lo otro, y sólo externamente se atiende la relación del algo con lo otro, se pierde de vista el sentido auténtico de la determinación como negación interna y por ende, no se ve qué go pueda coincidir consigo mismo en su otro. Siendo así, el cambio de algo a otra cosa se comprende, por consiguiente, como un proceso lineal infinito en donde la finitud se reproduce interminablemente. Como se señaló antes: algo pasa a ser otra cosa y esta otra aún y así hasta el infinito.

Este concepto de infinitud que tiene el significado de un proceso lineal ininterrumpido es el -- e se mencionó al principio; es decir, el infinito tendido como una suma inacabable de momentos finis. Lo infinito así tomado, decíamos, resulta inalnzable, es siempre un "más allá" fuera de la existencia finita, es lo otro diferente de ella. Es -- erto que lo infinito en su calidad de ser lo otro lo finito aún así está relacionado con él, pero -- ta relación -en vista de que la identidad del al -- consigo mismo impide la alteridad interna- es -- a relación puramente extrínseca. Por un lado se -- ene lo finito en sí mismo, desligado de su otro, -- lo infinito, y por otro lado se tiene a lo finipensado en su relación con lo infinito, pero -- una de estas dos relaciones -la de lo infinito -- nsigo mismo y la de lo finito con lo infinito- -- lta externa, ajena e independiente de la otra. Es -- nester, en consecuencia, que lo infinito deje de -- r tomado como lo otro de lo finito externo a él y -- le comprende como la actividad misma de la finid.

Lo infinito entendido como el no-ser de lo finito es él mismo limitado, es un infinito finito, -- es tiene fuera de sí un otro que su determinación cluye. Finito e infinito son, en ese caso, dos determinaciones excluyentes y, como tales, dos determinaciones fijas. Pero por otra parte, lo finito es nito sólo a condición de no-ser lo infinito e -- ualmente lo infinito es tal sólo mediante su eliminación de lo finito; lo cual implica que ambos en existencia determinada guardan una relación mutua -- a necesaria. Sin embargo, esta relación mutua se -- ma como si no involucrara a la relación de cada --

terminación consigo misma, y así, la relación de lo finito y lo infinito se entiende como una relación externa que no afecta para nada la identidad de cada uno. Hace falta que la relación recíproca de lo finito y lo infinito se tome como el movimiento que da vida a ambas determinaciones.

Si lo finito y el infinito se toman cada uno en su unidad con el otro; es decir, si la existencia de cada uno implica necesariamente la de su otro, el límite que los separa es al propio tiempo el medio que los une, entonces lo verdaderamente infinito radica justo en esta unidad de ambos. Una unidad cuya vida es su eterno desdoblarse en determinaciones opuestas (ser y no ser, algo y un otro, finito e infinito). Lo verdaderamente infinito, pues su unidad no anula en modo alguno la identidad propia de cada uno consigo mismo y, por ende, su exclusión del otro; es una unidad que contiene en su esencia una contradicción. Ahora bien, esta unidad es tanto que contradictoria en sí misma es autodevelar, pues es el constante cambio de un opuesto al otro dentro de ella misma. Pero además es también lo verdaderamente originario, pues es ella la que hace surgir de sí misma las mencionadas determinaciones contrapuestas, es, pues, una unidad unifican

d).- La unidad originaria.

La unidad y conflicto de lo finito y lo infinito es, según se ha planteado, lo verdaderamente originario. Pero esta unidad es tan originaria como la escisión. Lo que hace pensar que la unidad y la escisión son simultáneas, que la una implica la - -

istencia de la otra y que el fundamento de su ori-
 nariidad en verdad reside en la unidad de la in-
 usión y exclusión que acontece entre ambas. Lo --
 rdaderamente originario es, por tanto, entonces, -
 unidad de la unidad y la escisión, o lo que es -
 mismo, su condicionamiento recíproco. Que la uni-
 d de lo finito y lo infinito sea lo verdaderamen-
 originario se debe justo al caracter contradicto-
 o de la determinabilidad de cada uno, es decir, -
 la condición de ser cada cual lo que es por medio
 un no-ser su opuesto. Por eso en contra de la no-
 ón de infinitud entendida como proceso lineal - -
 interrumpido, en el que lo finito se reproduce in-
 santemente, debe finalmente fijarse este otro con-
 pto de infinitud: lo verdaderamente infinito es -
 devenir; pero el devenir como el medio a partir-
 l cual lo finito y lo infinito son cada uno en el
 ro y por ello mismo cada uno y el otro, es decir,
 nde ambos son determinaciones contrarias de una -
 sma identidad que se media consigo misma: la uni-
 d concreta de la esencia y la existencia, del ser
 la apariencia en su constante devenir. Pues lo -
 rdaderamente concreto sólo lo puede ser la deter-
 nabilidad vista en su integridad como unidad de -
 opuesto.

En suma: la unidad originaria es la unidad -
 ificante de lo finito y lo infinito a partir de -
 cual cada uno tiene lugar. Lo finito, así, es lo
 finito, pues lo finito en tanto que existencia de-
 rminada es real sólo a partir de su propia des---
 ucción (su traspaso al infinito). Igualmente lo -
 finito existe sólo mediante la actividad de lo fi-
 to; lo infinito es solamente esta actividad plena,

o es ningún "más allá" de lo finito, es, por el --
ontrario, la vida misma de la finitud.

Con el concepto de unidad originaria se res--
nde, entonces, negativamente a la última pregunta
armulada: el devenir no es impotente para levantar
a finitud del ente; no lo es porque la infinitud -
cumple en la finitud misma, en la doble relación
e implica la determinabilidad, como relación de -
go hacia sí mismo y hacia su opuesto, como identi_
ad de la identidad y la diferencia, como unión de-
a unión y la separación, es decir, como unidad de-
a contradicción.

4.- El olvido metafísico del ser.

Con la explicación de la naturaleza o esencia del ser determinado llegamos al lugar al que era necesario arribar: al esclarecimiento de la relación-ser y ente a partir de su fundamento.

La relación ser, devenir y apariencia, que desde el principio la vía para determinar lo que propiamente se quiere decir con la expresión del ente, queda a partir del análisis de la relación existente entre lo finito y lo infinito planteada desde su raíz. El devenir es el vínculo de unión y separación habida entre el ser y el ente, el aparecer y el desaparecer de lo finito, el modo-ser propio de lo existente. Que lo existente tenga lugar como devenir se debe a su propia constitución ontológica, a que es en virtud de un no-ser, a que es tanto ser como no-ser, o lo que es lo mismo, contradicción interna. Ahora ya no puede parecer, pues, extraña la diferencia ser y ente. El ser del ente es movimiento, es tanto ser como no-ser, lo uno y lo otro, es aquello que determina al ente en tanto que ente, es realidad y negación. El ente es lo que aparece, vale decir, lo que es resultado de la unidad y oposición entre el ser y el no-ser; pero en vista de su carácter determinado el ente aparece al ser siempre como un esto o aquello y el no-ser como un ya-no esto o como un aun-no aquello.

Podría decirse, entonces, que lo que Heidegger llama estado de abierto se explica por este juego de relaciones entre opuestos y que basta poner en claro el modo de interacción de estos para prescindir de una vez por todas el problema de la esencia

a del desocultamiento. Pero lo cierto es que para Heidegger la esencia del desocultamiento es algo que está todavía por pensarse; es algo olvidado durante toda la historia de la metafísica. Ahora bien, en dos las causas que Heidegger le atribuye a tal olvido: el haber pensado el ser como presencia de lo presente, sin haber reparado en que sólo hay presencia en el terreno de lo abierto y haber, por lo mismo, nunca prestado atención al desocultamiento en cuanto tal; y, por otra parte, jamás haber dilucidado tampoco acerca de la esencia del ser en tanto que presencia. De la primera causa nos ocuparemos ahora; pero para ello es necesario poner a la vista una nueva cuenta la concepción del ser surgente en diversos momentos de la historia de la metafísica.

a).- La concepción Moderna del ser.

Según se planteó, entre los griegos se suscitaron dos actitudes en extremo opuestas acerca de la ambigüedad ontológica del ente: Aquella que decidió pensar la unidad ser-apariencia como lo originario o primigenio, como aconteció en los primeros pensadores; y aquella que prefirió pensar la diferencia ser-apariencia como lo primero y se dispuso a buscar el vínculo entre uno y otro, cifrando en esta tarea de búsqueda el problema capital de la metafísica, como sucedió a raíz del surgimiento de la escuela platónico-aristotélica. Según el mismo Heidegger la metafísica posterior hizo suya esta segunda configuración ontológica de lo existente, aunque imprimió su propio sello al tratamiento de los problemas ya contemplados y generó otros nuevos al hi-

de nuevas reflexiones.

Poco es lo que Heidegger dedica, sin embargo, análisis de la metafísica que inmediatamente surgió a partir de Platón y Aristóteles (la filosofía helenística); como también son muy escasas sus alusiones a la metafísica medieval sobre todo en comparación con la atención que le dedicó a la filosofía griega o al período moderno. No obstante la prevalencia del platonismo y el aristotelismo en lo que se conoce como período helenístico y su influencia en la metafísica medieval puede darnos la clave de lo que aconteció con el problema ontológico de la relación ser y ente. Revisemos este concepto de la relación en los párrafos aquellos en los que Heidegger se refiere de paso a la filosofía medieval.

En Introducción a la Metafísica dice, refiriéndose a la escisión entre el ser y la apariencia: "Se abrió el abismo, entre el ente que lo es susceptible de aparecer aquí abajo y el ser que se halla en algún lugar de allá arriba; es decir, se abrió aquel abismo que más tarde estableció la doctrina cristiana, la cual transformó lo inferior en lo creado y lo superior en el Creador... Por eso Nietzsche dijo con razón que el cristianismo es un platonismo para el pueblo" (87). Y en Kant y el Problema de la Metafísica señala: "Son dos los motivos que determinaron la formación del concepto dogmático de la metafísica, y que impidieron, cada vez en mayor grado, que la problemática original pudiera recogerse de nuevo... El primer motivo concierne a la estructura del contenido de la metafísica y se deriva de la interpretación cristiana del mundo, basada en la fe según la cual todo ente no--

El vino es algo creado: el universo. El hombre a su vez ocupó entre las creaturas una posición privilegiada, ya que lo único que tenía importancia radical era la salvación de su alma y su existencia eterna. De esa manera la totalidad de los entes, conforme a la conciencia cristiana del mundo y de la existencia, se subdividió en Dios, naturaleza y hombre, regiones a las que se asignó luego la teología cuyo objeto es el *summun ens*, la cosmología y la psicología, que juntas formaron la disciplina llamada *metaphysica specialis*. En cambio, la *metaphysica generalis* (ontología) tuvo por objeto al ente en general (*ens commune*)” (88). Ahora bien: estas dos alusiones están escogidas a propósito sólo para mostrar que en lo fundamental el modo de retomar la pregunta por el ser del ente en la filosofía medieval se mantuvo dentro del dominio establecido por la metafísica platónico-aristotélica. Pues el hecho de que el cristianismo persistiera en marcar la distinción entre lo creado y el Creador, entre Dios y mundo, no era más que un pálido reflejo de la separación establecida de un modo contundente por el platonismo entre el ser y la apariencia. Como también el hecho de haberse introducido una determinada estructuración y jerarquización en la totalidad del existente, no era otra cosa que un producto derivado de la depreciación de la apariencia y de la implantación de una escala lógico ontológica de diferencias entitativas -rastos que pertenecieron a la metafísica de Platón y Aristóteles respectivamente.

Con el advenimiento de la filosofía moderna, cambió, la concepción metafísica del ser sí sucede, en cierto modo, una variación profunda. Es en-

ta época -señala Heidegger- cuando el mundo se deminó por vez primera como objetividad y a la par transformó absolutamente la esencia del hombre - convertirse éste en sujeto. Esto significa que - el hombre pasó a ser aquel existente en el cual se nda la totalidad del ente a la manera de su ser y su verdad"(89). Se opera, pues, en principio, un mbio en relación al modo de ser del hombre de la tafísica anterior. El hecho de que pasara a ser - la medida de lo existente como tal, significa - nto como que el hombre se liberaba de la certidum e que se fundaba en la fe, en conquista de otra - ase de certidumbre, cuyo fundamento habría de ser razón misma. Pero -como dice Heidegger- "eso só- pudo suceder si el hombre decidía por sí y para- mismo lo que según él podría saberse y cuál ha- ña de ser el significado del saber y la seguridad lo sabido, es decir de la certidumbre"(90). Aun- e, junto a este concepto de objetividad con el que pensó el ser de lo existente también al ser se - concibió como sustancia, con lo que siguió te- endo influjo la tradición aristotélica que fundó- opiamente este concepto ontológico. Para la moderdad la sustancia era aquello que para ser no necetaba de nada más que de sí misma, en contraposi- ón a los modos y atributos en que ella era suscep- ble de presentarse o de ser representada y cuya - alidad dependía por ende de ella. Con lo cual se- sminuyó aquí también la apariencia, y dado esto, - mantuvo igualmente fija, por tanto, la diferen- a ser y ente.

Si el verdadero ser era concebido bajo el ca- cter de sustancia ello se debió a que la sustan- a era pensada como aquello que permanecía idénti-

o a sí mismo en medio de todos los cambios. La sustancia era lo preeminente, lo siempre preyacente, - es decir, lo permanente, que en comparación con lo siempre cambiante e inconstante los modos (propiedades ópticas) en que ella se manifestaba (aparecía) - correspondía la primacía ontológica. De ninguna manera la sustancia se confundía con la apariencias - cuyo rango ontológico era de una categoría menor a la. El ser no era de ninguna manera el ente sensible, porque del conjunto de determinaciones que - constituirían a los entes algunas eran esenciales y otras inesenciales y no había modo posible de que lo esencial y lo inesencial fuesen al mismo tiempo opuestos una y la misma cosa. Pues lo esencial era lo permanente -por ejemplo la sustancia extensa Descartes que subsistía indiferente a lo inessential -por ejemplo el peso, la dureza, el color- considerado como lo accidental e inconstante. Es decir, la metafísica moderna al separar la sustancia de sus determinaciones, así fueran las consideradas como inesenciales, marcó una distinción tajante entre ser y el ente.

El concepto de sustancia representó, por ende, ser separado del ente, es decir, el ser sustraído a la apariencia. Pero este ser constituía una abstracción vacía del pensamiento; era el reducto ontológico que quedaba una vez que por vía de abstracción se fuese despojando al ente de sus determinaciones constitutivas; era -para usar la terminología de Heidegger- la presencialidad puesta fuera de presente. Y aunque es cierto que ni Spinoza ni Leibniz por ejemplo, dejaron de considerar a las realidades de la sustancia como inmanentes a ésta, señalar el primero: "entiendo por atributo aque-

o que el entendimiento percibe de una sustancia -
 mo constitutivo de su propia esencia"(91); y al -
 vertir el segundo: "es necesario que las mónadas-
 sean algunas cualidades; en otro caso no serían -
 quiera seres..."(92), de cualquier modo en ningún
 so se encuentra configurada en forma plena de -
 entidad del ser con la apariencia como identidad-
 cima de su diferencia, que sólo se alcanza hasta-
 establecimiento de la concepción dialéctica del-
 r.

Heidegger tiene razón, sin embargo, al seña--
 r en cierto modo lo contrario de lo que aquí se -
 dicho, cuando afirma que el concepto de sustan--
 a -particularmente en Descartes- posee un signifi-
 do ambiguo: "Lo mentado es la sustancialidad -se-
 la respecto de la res extensa - pero se la com---
 ende partiendo de una propiedad óptica de la sus-
 ncia" (la extensión)(93). Pues evidentemente, al-
 atarse de concebir la esencia de la sustancia por
 dio de uno de sus atributos se produce una confu-
 ón entre lo ontológico y lo óptico que Heidegger-
 clama -como lo veremos más adelante- en toda la -
 storia de la metafísica. Pero también se producen
 n igual énfasis la pérdida de la unidad ser-ente,
 e aquí hemos tratado de ratrear en concepciones-
 tafísicas pertenecientes a distintas épocas histó-
 cas. Y es que la diferencia entre lo óptico y lo-
 tológico que Heidegger advierte, por ejemplo a -
 opósito de la res extensa de Descartes, se oculta
 mismo tiempo, por cierto, que la unidad ontológi-
 del ser con el ente. Acaso sólo la interpreta- -
 ón del ser de lo existente que parte de la unidad
 tológica ser y ente y afirma esta unidad como lo-

originario, pueda salvar al pensamiento de la confusión entre lo óntico y lo ontológico, asignando el papel de cada uno en el seno de su relación intrínseca; es decir, admitiendo al mismo tiempo su diferencia. Por lo pronto es tan válido decir que en la filosofía moderna se produce una confusión entre ambos, como que continúa perdido de vista el sentido - su verdadera unidad.

Pero si la noción de sustancia continúa en lo esencial manteniéndose dentro de la tradición metafísica, el concepto de objetividad imprime a la filosofía Moderna lo verdaderamente determinante para la ontología. Este concepto, no obstante, no se tocará aquí, sino hasta la segunda parte, cuando nos ocupemos del análisis de la subjetividad del hombre, concepto que opera conjuntamente con aquél. Por lo pronto pasemos a examinar la concepción del ser de Kant, cuya importancia en la filosofía de Heidegger es verdaderamente decisiva. (Este examen adelantará, por cierto algo sobre la subjetividad que, como demos, requiere analizarse después).

b).- La tesis de Kant sobre el ser.

Como es sabido, en la vasta obra de Heidegger, Kant ocupa un sitio señalado. Las constantes alusiones a él en todos sus escritos, aparte de los ensayos dedicados especialmente a la filosofía de Kant, indican que cualquier intento de reflexión sobre el pensamiento de Heidegger se mantenga muy cerca del pensamiento de Kant; pues acaso es el "filósofo crítico" el pensador de mayor influjo en la metafísica heideggeriana. Debemos, pues, ante todo, fijar muy-

en la atención en lo que Kant piensa sobre el proema de la relación ser y ente, en este lugar.

Aparte de los dos textos que Heidegger dedicó presuntamente a Kant -Kant y el Problema de la Metafísica y La Pregunta por la Cosa- existe un ensayo-elto titulado La Tesis de Kant sobre el Ser, en - que específicamente se trata de explicar y dis-tir el concepto de ser propuesto por él. Claro es que la única vía para poder comprender en su in-gridad la importancia que Heidegger le asigna a -nt dentro de la historia de la metafísica, se ha-a en la conexión de los tres trabajos citados. Só a través de ella es posible mantener en orden --estiones diversas como la finitud del hombre, la-ncepción kantiana del tiempo, la teoría del cono-miento y la concepción del ser, que resultan para idegger decisivas y que tienen necesariamente un-nto de convergencia en el pensamiento de Kant, el al una exposición sistemática de su doctrina de--era captar. Sin embargo, nos reservamos la tarea-considerar solamente por el momento el concepto-ser propuesto por Kant que Heidegger examina de-nidamente en el ensayo mencionádo.

Leamos, para empezar lo que Heidegger aduce -comienzo de este ensayo; pregunta: ¿Por qué oir-Kant para experimentar algo sobre el ser"?(94). -or qué concederle especial importancia precisamen-a Kant?, y en seguida responde: "Por dos razones. primer término porque Kant ha dado un paso de --an alcance en la localización del ser. Por otra -rte, este paso de Kant, resulta de una fidelidad-la tradición, es decir en discusión al mismo tiem-con ella, por lo que ésta alcanza nueva luz"(95).

nalmente cita Heidegger el texto en donde Kant -- propone en forma concisa su concepto de ser. Este -- texto pertenece, por cierto, a su obra capital, La -- crítica de la Razón pura, dice: "La tesis de Kant -- sobre el ser según se formula en su obra capital es -- la siguiente: 'ser no es evidentemente un predicado -- real, es decir un concepto de algo que pueda añadir -- al concepto de una cosa. Es sencillamente la po -- sición de una cosa o de ciertas determinaciones en -- "(96).

Preguntemos ahora nosotros: ¿por qué dice -- ant que el ser no es ningún predicado real? ¿Que -- significa eso de que el ser sea pura posición? ¿En -- qué viene esto a añadir algo nuevo y distinto a la -- tradición metafísica? Heidegger dice: "Para Kant la -- palabra real tiene todavía el significado origina -- o. Mienta aquello que pertenece a una res, a una -- cosa, a la quiddidad de una cosa. Un predicado real, -- la determinación que pertenece a la cosa es, por -- ejemplo el predicado 'pesado' con respecto a la pie -- dra, tanto si la piedra existe o no... Podemos re -- presentarnos lo que nombra la palabra piedra, sin -- que lo representado tenga que existir como una pie -- dra justamente presente. Existencia, Dasein, es de -- cir, ser, dice la tesis de Kant, 'no es evidentemen -- un predicado real'... El ser no es nada real"- -- (97). Luego entonces: si se comprende realidad por -- existencia, el "qué es" de una cosa, este "qué es", es -- dependiente de que la cosa sea o no sea en el sen -- do de que exista o no, lo cual viene a explicar -- por qué Kant piensa la existencia como posición, Em -- pero, es imprescindible preguntar: ¿posición con -- respecto de qué? Aquí, es menester pensar junto con -- el significado de cosa para aclarar la rela- -

ón de independencia entre realidad y posición.

En otro texto, en La Pregunta por la Cosa, Heidegger dice: "Un objeto, en el estricto sentido kantiano, no es ni lo recibido sensorialmente ni lo recibido... Un objeto en el estricto sentido kantiano, es sólo lo representado, en el cual lo dado está determinado de una manera necesaria y universal. Tal representar es el verdadero conocimiento humano. Kant lo llama experiencia"(98). En consecuencia: lo que en Kant tiene el carácter de cosa está determinado a partir de su relación con el conocimiento o experiencia humana que se tiene de ello. La cosa se determina como tal a raíz de su relación con el conocer. Por eso, el concepto de posición debe tener que ver con el problema del conocimiento. Esta relación también Heidegger nos la aclara

Después de haber esclarecido lo que para Kant significa realidad, Heidegger hace dos afirmaciones fundamentales. La primera conecta el problema de la definición del concepto de posición con el objeto propiamente kantiano, dice: "Permítaseme en este lugar la indicación de que haríamos bien en entender la palabra objeto del lenguaje kantiano literalmente; desde que en ella resuena la relación al yo-sujeto pensante; desde esa relación recibe su sentido ser como posición"(99). La segunda, al precisar es la posición, dice: "Lo puesto en la posición lo puesto de algo dado, que por su lado, por ese poner y colocar, se convierte para éste en lo que está colocado enfrente, en *objektum*, en lo proyectado contra, en objeto. La posición, es decir, el ser transforma en objetividad"(100). De esto se deduce que la objetividad del objeto, o la cosidad de -

cosa se comprende siempre en relación a la subjevidad del sujeto. Porque el objeto es justo -como ce la cita- "lo proyectado contra", "lo puesto en ente de", un sujeto. Puede decirse, pues, en un -ntido lato que sólo hay algo así como un objeto -ando existe un yo-pensante desde el cual todo en-figura como lo no- yoico, como lo opuesto a él, -mo lo contra-yecto. Por eso el término objeto tieg para Kant el sentido de lo que es, en cierto mo-, producido por y para un sujeto. "Objeto propio-Kant es lo que se representa en la experiencia -mo lo experimentado"(101).

Pero la experiencia, estrictamente tomada en-nt, no es otra cosa más que la síntesis resultan-de la acción de la sensibilidad y el entendimien-humanos. En este justo sentido, y sólo en éste, -como vale decir que el objeto es lo producido -r el sujeto; o dicho de otro modo, que sólo hay -jeto mientras existe el hombre. Pero esto no da a tender en manera alguna que los entes no son si - existe el hombre; sólo indica que el ser es expementado como objetividad en y para la posición huna. Siendo así, entonces empieza a justificarse -intención de Heidegger de examinar el concepto -ser en Kant como posición, (en su ensayo), en coxión con lo que Kant atribuye a la subjetividad -mana. Internémonos más, pues, en este concepto de jetividad.

Los dos elementos constitutivos del conocer -mano, decíamos, son para Kant la sensibilidad y -entendimiento. "Ninguna de estas dos propiedades preferible a la otra -dice Kant- sin sensibili--d no nos serían dados los objetos y sin el enten-

miento ninguno sería pensado"(102). En consecuencia, lo propiamente objetivo de los objetos resulta el enlace de la intuición y los conceptos, pues ambos están al servicio el uno del otro en el ámbito del conocer. Por esta razón, si la posición que enseña Kant como el ser del ente constituye un aspecto de la objetividad, debe buscarse su origen y sentido auténticos en el análisis de lo que para tanto la objetividad tiene que ver con las condiciones subjetivas del conocer.

Heidegger juzga con toda razón que la parte esencial de la Crítica de la Razón Pura de Kant se halla en la formulación de los principios fundamentales a partir de los cuales se rige la acción del entendimiento en su conexión con la intuición; al respecto nos proporciona en forma nítida el concepto kantiano de la objetividad, dice: "Los principios del entendimiento puro ponen el fundamento para la objetividad de los objetos. En ellos -es decir en condición- se realizan propiamente aquellos modos del representar a raíz de los cuales se abren 'enfrente' y el 'estar' del objeto, en su unidad originaria. Los principios conciernen siempre a esta unitaria duplicidad de la esencia del objeto. Por eso deben fundamentar, tanto en dirección del 'enfrente', de la enfrentidad, como también del 'estar', de la estancia"(103).

La esencia del ente como objetividad se halla, pues, en la imbricación esencial del permanecer (estar) y del aparecer el ente ante nosotros (enfrentidad). El ente entendido en calidad de objeto es lo que se da sobre la base de lo que nos sale al encuentro, de lo fenoménico. Pero añade oportunamente Heidegger: "Para que lo que nos sale al en-

entro, lo que se muestra, esto es, lo fenoménico-general, pueda presentarse ante nosotros como lo que está enfrente, lo que se muestra debe tener de temano la posibilidad de llegar de algún modo al tar y a la estancia. Pero lo insistente, lo que se dispersa es lo en sí recogido, esto es, lo ificicado, lo presente y constante en esta unidad. estancia es el unitario presenciarse de la esencia en sí y desde sí. Esta presencia se co-posibilipor el entendimiento puro"(104).

Advirtamos entre tanto bien esto: con esta exicación se acaba de entender el papel del entendiento en su conexión con la intuición. Puede decir que él (el entendimiento) es el factor propiamenobjetivante del conocimiento, pues es él quien oduce la unidad del objeto al enlazar la diversid fenoménica dada a través de la intuición; es omo lo dice Heidegger- lo que permite que esta dirsidad adquiriera el carácter de estante al ser determinada por la acción de los conceptos puros.

Pero, a la estancia le corresponden diversas sibilidades, o como lo designa Kant modalidades, e no tienen nada que ver con la esencia o realiid de lo estante, pues estas modalidades convienen lamente a su existencia o no existencia que como ha visto debe ser determinada también en razón las facultades del conocer-; y son la posibilidad, facticidad y la necesidad. Kant señala que no enen nada que ver con la esencia de las cosas pore no son predicados propios del objeto. "Que poremplo una mesa sea posible, fáctica o necesaria toca la quiddidad de la mesa, ésta permanece empre la misma"(105). Sólo es, por tanto un predi

do real aquel que es indispensable en la formulación del concepto de un objeto. Es indispensable, - í, que una mesa se conciba, por ejemplo, como teniendo cierta magnitud extensiva, o ciertas cualidades esenciales, aquellas que entran en su concepto; pero no es indispensable en la formulación del concepto de mesa su existencia fáctica. El ser actual, sensible o necesario es, en efecto, un predicado - atribuible a las cosas, pero no derivado de su esencia; es sólo la posición que las cosas tienen en relación a la percepción sensible que puede tenerse - ellas.

Así dice Kant que el entendimiento puro determina de acuerdo a principios los tres modos del ser condicionados (posibilidad, facticidad, necesidad), - decir, fundamenta su propio modo de operar. Asegura: "1.- Lo que conforma con las condiciones formales de la experiencia (tanto a la intuición como los conceptos) es posible. 2.- Lo que está en conexión con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es real. 3.- Aquello en que la conexión con lo real está determinada según las condiciones generales de la experiencia es necesario (existe necesariamente)"(106).

Con arreglo a esto, Heidegger nos hace reparar en el hecho de que si el modo de la posibilidad "conformar con", el de la facticidad es "estar en conexión con" y el de la necesidad "estar en conexión con lo fáctico según leyes generales de la experiencia", y además tales condiciones explicitan aquello en que consiste la esencia de la posibilidad, de la facticidad y de la necesidad, entonces postulan lo exigible para los tres modos en que se puede dar la existencia de un objeto"(107). Esta -

igencia no es, por consiguiente, otra cosa que la
 igencia que el entendimiento puro se da a sí mis-
 al fundamentar la experiencia.

El propio Kant pensó estas condiciones como -
 ndantes de la acción del entendimiento puro, pero
 mismo tiempo como fundadas en él y de esa manera
 imitó su campo de aplicabilidad, extrayendo que-
 ejercicio del entendimiento puro solamente era -
 jetivo si y sólo si se aplicaba a una diversidad-
 oménica dada sensiblemente, es decir, si tenía -
 uso meramente empírico. Pues, "para que un enten-
 miento pueda tener realidad objetiva, según Kant,
 decir referirse a un objeto, y tener en él su -
 rtido y significación es necesario que el objeto-
 pueda dar de alguna manera"(108); y el único mo-
 en que nos son dados los objetos a "nosotros los
 mbres" es la intuición sensible; por eso, todo -
 cepto carente de intuición, a la cual pueda refe-
 se, es un concepto vacío, que no suministra, de -
 ro, un verdadero conocimiento.

De acuerdo a esto, la posibilidad, la factici-
 ¶ y la necesidad de las cosas dependen no de lo -
 ellas son en sí mismas, sino de la relación que
 ardan entre sí la sensibilidad y el entendimiento.
 , "nuestro entendimiento tomado en sí, puede pen-
 por medio de sus conceptos puros un objeto úni-
 mente en su posibilidad; pero para conocer el ob-
 o como efectivo se requiere la afección por los-
 tidos.

Queda, pues, respondida, así, nuestra pregun-
 inicial acerca de aquello con respecto a lo cual
 ser fue determinado por Kant como posición: el -
 es la posición de un objeto respecto de nues- -

as facultades de conocer. Por eso dice Heidegger comentando la tesis de Kant sobre el ser: "El ser y por lo tanto también los modos del ser expresan el cómo de la relación del objeto al sujeto"(109).

El cómo de la relación del objeto al sujeto es, por consiguiente el contenido esencial encerrado en el significado del término posición. La posición es propiamente la acción que ejerce el sujeto, pues es él quien desde sí mismo y a partir de sí mismo señala la posibilidad, la facticidad o la necesidad de las cosas.

Así, la posición del sujeto, como aquello desde donde se determina el ser de lo existente, es lo que Kant retiene de la tradición moderna; pero como se verá después- queda justificada por vez primera dicha posición. De ahí que la primera referencia que hace Heidegger en La Pregunta por la Cosa, respecto a la importancia de la metafísica de Kant diga esto: "Con la filosofía de Kant todo el pensamiento y la existencia moderna entran por vez primera en la claridad y la transparencia de su fundamentación. Esta fundamentación determina desde en unces toda la actitud del conocimiento, las delimitaciones y valoraciones de las ciencias del siglo diecinueve hasta el presente"(110). La fundamentación que reciben la existencia y el pensamiento modernos del pensamiento de Kant es, justamente, la fundamentación de la subjetividad a partir de sí misma; en ello reside el que Kant venga a decir algo nuevo y distinto sobre el ser frente a su tradición metafísica.

El lema conductor de la interpretación del ser de Kant es, pues, en razón a todo esto, ostensiva

emente, -cómo lo dice Heidegger- el de "ser y pensar". En Kant queda plenamente fundado el papel del pensamiento en su comprensión del ser, tanto para el ser entendido como esencia como para el ser entendido como existencia. El ser se determina en su esencia a partir del pensar, porque es el pensar el que se determina según sus propios principios y leyes y decide acerca del ser y sus modalidades. Kant, por tanto, necesariamente pertenece a la perspectiva abierta por la filosofía moderna; pero con él la filosofía moderna alcanza también una superación que culmina en la dialéctica de Hegel. Pasamos a continuación a revisar justamente la concepción dialéctica del ser.

c).- La concepción dialéctica del ser.

Hasta este nivel de la exposición es posible advertir que aquello que Heidegger observa acerca del destino histórico de la metafísica se cumple efectivamente; a saber: que la esencia de la ontología está tanto en poner de manifiesto lo doble de la esencia y presente a base de la oculta ambigüedad del óv -como aconteció de un modo decisivo en la concepción de los primeros pensadores griegos- como a partir de la diferencia ser y ente y tomar esta distinción como lo auténticamente real, para abocar a la búsqueda de la explicación de su unidad de la dialéctica -como aconteció a partir de la filosofía atómico-aristotélica hasta Kant-. Ambas posiciones de la metafísica se nos han revelado desde un principio, por cierto, mediante el análisis de las relaciones ser-apariencia, ser-devenir, que básicamente nos proporcionaron desde el comienzo el cami-

que habrían de seguir nuestras reflexiones; pues si el apego a ellas lo que nos ha permitido, precisamente, adoptar un criterio definido para justificar cada época histórica de la filosofía.

Con el advenimiento del pensamiento dialéctico el problema de la unidad y diferencia del ser y ente alcanza, por vez primera una determinación absoluta. Es la dialéctica la dimensión ontológica que permite conciliar la unidad y la diferencia y ente, ser y apariencia, ser y devenir, sin chocar en detrimento una cosa de la otra. Si pensamos la esencia de la dialéctica a base de la negación y de la negación de la negación que ella misma sustenta como principios ontológicos fundamentales, encontramos el alcance de su esclarecimiento acerca del problema del ser frente a toda la tradición metafísica que le antecede.

El propio Heidegger en su ensayo titulado Los principios del Pensamiento llega a nombrar la dialéctica como la más alta dimensión del pensamiento que la metafísica ha arribado en su curso histórico; dice: "Por el hecho de que el pensamiento de la dialéctica, arriba a una región hasta entonces cerrada de la medida para la delimitación de su propia esencia"(112)... "La dialéctica es hoy una realidad mundial, quizá la única realidad mundial a la que nos encontramos instalados"(113).

La dialéctica piensa el ser de lo existente como movimiento, como devenir. Y fija el fundamento del ser como devenir en la acción de la negatividad. La negatividad o contradicción que la dialéctica interpreta como fuente de movimiento de lo existente según ella, una negatividad interna en el pro-

o ser. Así, el ser se identifica con el ente y al propio tiempo se distingue de él; el ser es el ente a la vez no lo es, esta condición de contrariedad interna en el ser, apenas es descubierta y postulada como fundamento ontológico, proporciona una respuesta radical a los problemas planteados por la metafísica tradicional.

El ser aparece como ente porque contiene dentro de sí su opuesto, el no-ser; ambos son co-originariamente uno. Esta unidad de ser y no-ser es autovenir, y, como tal, unidad en la que se concen- - an y se despliegan a partir de sí misma todas las diferencias. Pues el pensamiento dialéctico establece que el verdadero ser es mediación. El ser se meda consigo mismo en su otro; es decir, es un constante pasar a ser lo otro, que en realidad no es - s que él mismo. Este carácter de mediación, que - dialéctica piensa como rasgo fundamental del ser lo existente, es justo lo que hace posible la - nfiguración del concepto de totalidad absoluta o - ntesis concreta, al que más atrás aludimos.

La totalidad absoluta, que en Hegel es conceda como sujeto, es la unidad de lo finito y lo in- nito -a la que más arriba nos referimos obligados r el análisis del desocultamiento y del devenir.- ella se hallan eliminadas todas las diferencias, rque tal concepto de totalidad es postulado como- unidad de la identidad de todas las determinacio - s y de su no-identidad. Esto quiere decir: la to- lidad absoluta se instaure reponiendo la identi-- d perdida en el ámbito de las diferencias como -- a identidad que no deja de ser tal por contener - ntro de sí lo distinto. La totalidad absoluta - - nstituye la síntesis dialéctica de lo idéntico y-

distinto; es decir, es negación de la negación, -
peración de la contradicción.

Es por eso que la negación y la negación de -
negación constituyen la esencia de la concepción
aléctica del ser de lo existente. Por medio de la
gación se piensa la determinabilidad del ente. -
es una cosa es lo que es a condición de no ser --
ra distinta. Por medio de la negación, pues, se -
ncibe lo diferente. Por otra parte, por medio de -
negación de la negación se nivelan las diferen--
as, se superan y se restablece la identidad con--
eta, es decir, la identidad de lo idéntico y lo -
ferente. La negación de la negación es por tanto,
unidad ser y ente vista a la luz de su constante
todevenir.

Ahora bien: como lo llega a señalar Heidegger,
ta concepción dialéctica del ser de lo existente-
ue ya se dibujaba en Kant en el concepto de sínte
s apriori- en el cerco de su realización completa
cumple de una manera cabal y definitiva en la -
ra de Hegel. En él se continúa pensando el ser co
objetividad, es decir, dentro del entorno abier-
por la filosofía moderna. Sólo que Hegel piensa-
objetividad como la objetividad del representar-
recto de una subjetividad que no es más que ella-
sma y que se sabe a sí misma como tal; es decir;-
mo autoconciencia. Por eso dice en el prefacio a
Fenomenología del Espíritu: "Según mi modo de -
r que deberá justificarse sólo mediante la exposi-
ón del sistema mismo, todo depende de que lo ver-
dero no se aprehenda y se exprese como sustancia,
no también y en la misma medida como sujeto"(114).
to quiere decir -dice Heidegger en uno de sus es-

itos más recientes- "El ser del ente, el estado presencia de lo que está presente, está patente- n sólo -pero, desde ese momento en su plenitud- ando ese estado de presencia como tal. se hace pre_{nte} por sí mismo en la idea absoluta"(115).

Por lo que sólo entrando en el significado - e para Hegel tiene el concepto de absoluto como - jeto -y esto siendo planteado además en relación- concepto de subjetividad de la filosofía moderna de Kant- puede determinarse en forma plena lo que ene a significar para la metafísica el surgimien- de la dialéctica. Pero esto será asunto expreso- la segunda parte de este trabajo.

Por el momento lo decisivo se presenta sola-- rte en haberse fijado desde el comienzo el proble de la relación ser y ente conforme a la solución e de él ofrece la concepción dialéctica. Que que- , por lo pronto, sólo asentado que la concepción- aléctica del ser descubre en la negatividad el -- ndamento de la unidad y conflicto ser-apariencia, -devenir; es decir, ser y ente.

d).- Posición crítica de Heidegger respecto - del tratamiento histórico de la pregunta que se interroga por el ser. La esencia- del desocultamiento.

Para Heidegger la metafísica comienza con un- rido del ser y se despliega a lo largo de la his- ria en medio de ese olvido.

Esta idea de Heidegger, quizá la fundamental- su posición crítica respecto de toda la historia la metafísica, figura a primera vista como un -

contrasentido. Pues, ¿cómo es posible que la metafísica teniendo por objeto el ser del ente incurra en el olvido del ser? La metafísica es, dicho por el mismo Heidegger, el pensar que pone al ente en el ser: "si decimos ser, esto quiere decir -dice Heidegger en *Qué significa pensar-*: 'ser del ente'. Si decimos ente, esto quiere decir: ente respecto del ser. Hablamos siempre a partir de la duplicidad. Esta está siempre presupuesta tanto para Parménides como para Platón, para Kant lo mismo que para Nietzsche. La duplicidad ya ha desplegado el ámbito dentro del cual la relación del ente con el ser se hace representable"(116). No obstante, según Heidegger a raíz de esta duplicidad el ser, en cuanto tal, ha permanecido impensado a lo largo de la historia de la metafísica. El ser se ha ocultado atrás del ente.

El desocultamiento del ser en cuanto tal, a espaldas del ente, consiste -para Heidegger- únicamente en el olvido de la diferencia entre la presencia y lo presente. "El olvido del ser -dice- es el olvido de la diferencia entre el ser y el ente(117). Aunque esta diferencia entre el ser y lo existente, pero, sólo puede experimentarse como olvidada - cuando ya se ha puesto al descubierto con la presencia de lo presente... Por lo que -afirma Heidegger- demos suponer que la diferencia se aclaró más - en en la temprana palabra del ser que en la tarde, aunque sin ser nombrada jamás como tal"(118).

La trasposición del ser en el ente no es, sin embargo, para Heidegger, resultado de ninguna negligencia, en realidad, del pensar filosófico. Pertenece, por el contrario, a la propia esencia de la metafísica y al modo también esencial en que el hom--

e se sitúa frente a ella, el que esto haya acontecido así y continúe aún en la actualidad aconteciendo. Pero, ¿hasta qué punto puede efectivamente considerarse que la metafísica en su curso histórico ha olvidado la diferencia ente-ser, al pensar el ser - r medio del ente? Y si así ha sucedido, ¿qué posibilidad tiene el hombre de acudir al desvelamiento - aquello que ha permanecido para él siempre encubierto?; o acaso, ¿es inherente a la esencia del hombre el no hallarse - hasta lo que la historia del pensamiento ha puesto de manifiesto - en esa posibilidad?

En realidad, el pretendido olvido de la diferencia ontológica entre el ser y lo existente, resulta ser un rasgo sumamente sutil del pensamiento - Heidegger. Heidegger no niega que la metafísica - ya pensado el ser de lo existente y en esa misma medida haya abordado de algún modo el problema del ser en cuanto tal. En Introducción a la Metafísica llega incluso a decir: "Con buen derecho se asegura que la metafísica pregunta por el ser del ente; por tanto sería manifiesta necedad destacar en ella un olvido del ser". Por lo que Heidegger, lo que cuestiona es, en verdad, que en toda metafísica el ser - sido pensado en cuanto ser del ente, jamás en cuanto ser a secas. Es decir, el ser referido al ente ha sido su único modo de plantear el problema - el ser, cualquiera que haya sido su solución y posición respecto a la duplicidad ser-ente. Con ello - dice Heidegger - ha quedado impensada la esencia - el desocultamiento. El olvido del ser ha sido - para él - el mismo que el olvido del desocultamiento.

Acaso el ensayo más aventurado de Heidegger -

aspecto de este problema planteado por él, sea el que lleva por título El Final de la Filosofía y la tarea del Pensar. En él propone sin ambages este asunto del olvido del ser; lo toma como el asunto propio que el pensar actual de cara a la metafísica debe enfrentar; dice: "plantear la cuestión de la tarea del pensar (al final de la filosofía) significa: determinar aquello que, en el horizonte de la filosofía concierne al pensar, aquello que es el asunto central del asunto"(119). Ahora bien, el asunto central de la filosofía, a criterio de Heidegger, el ser del ente, su estado de presencia en la figura de la sustancia y de la subjetividad(120).

Heidegger muestra que a raíz de la filosofía moderna el asunto propio de la metafísica es la subjetividad, entendida ésta como el fundamento absoluto a partir del que es conceptualizado el ser de lo existente. "El sujeto es el ὑποκείμενον (lo que desde siempre es preyacente) traspuesto a la conciencia, él es lo que está verdaderamente presente, aquello que en el lenguaje tradicional de la filosofía, lleva el nombre demasiado indeterminado de sustancia"(121). No obstante -sostiene Heidegger- para que la subjetividad se conciba como lo absoluto, como sucede justo al extremo de la metafísica, se requiere que esta subjetividad penetre a partir de sí misma y para sí misma en la dimensión del aparecer - así se exponga en un presente"(122); lo cual es posible si tal aparecer adviene necesariamente en una cierta claridad. "Sólo a través de ella puede darse a ver, es decir, puede mostrarse aquello que aparece. Pero -y he aquí el pero decisivo que Heidegger introduce- la claridad misma tiene su reposo en la libertad todavía más apartado de lo abierto(123).

Según Heidegger tal estado de apertura es - - uello que el pensamiento jamás ha osado pensar; y n embargo este estado de apertura subyace a todo-representable y pensable. "Pues sólo en el claro lo abierto pueden ser lo que son el ser, el pen-r y la misma verdad"(124). Pero, ¿en verdad el es-do de desencubrimiento es algo distinto a lo que-el tiene lugar? ¿No acaso no es nada más que el-bito de articulación de la presencia y lo presen-?

El estado de desocultamiento es el aparecer - l ente, su estado de presencia. La presencia siem-e es presencia de algo; presencia de lo presente. presente es el ente. El representar natural e in-diato del ente se atiende a él como lo presente, - cubriendo, sin embargo, lo que éste es en verdad, estado de desocultamiento. El representar común-corriente ve lo presente, pero no ve la presencia no tal, aunque al tomar al ente como lo presente- esté tomando en cuenta implícitamente su presen-alidad. Por eso el estado de desocultamiento del-te implica a su vez ocultación; se oculta en lo - e él es, atrás de la apariencia.

Para Heidegger, no obstante, el desocultamien-no puede reducirse a la articulación de la pre--ncia y lo presente, del ser y la apariencia. El -tado de desocultamiento es -según él- más bien - uella condición que hace posible lo presente en - estado de presencia. No sólo eso: el estado de -socultamiento es pre-condición de la presencia - sma, por eso ante la pregunta: ¿en qué medida pue- haber presencia como tal?, Heidegger responde: -resencia sólo la hay en el terreno de lo abierto" (25).

"La filosofía -dice Heidegger- ha hablado mucho de la luz de la razón, pero no ha prestado atención al claro del ser. Aunque, el lumen naturale, - luz de la razón, no hace más que jugar en lo abierto. Encuentra, ciertamente lo abierto del claro. Pero a éste, al claro, sin embargo, lo constituye en tan poca medida, que más bien tiene necesidad él para poder derramarse sobre aquello que está presente en lo abierto. Sin embargo, desde un extremo al otro de la filosofía, lo abierto que reina ya el ser mismo en el estado de presencia, permanece impensado en cuanto tal"(126).

El ser, según Heidegger, fue interpretado, sin embargo, desde los comienzos del pensar occidental, para toda metafísica, como presencia. Ese carácter de presencia fue entendido de distintos modos a lo largo de la historia de la metafísica: como Idea en Platón, como *ἐνδεχόμενα* en Aristóteles, como Sustancia en el pensamiento moderno, lo mismo - e como objetividad, etc. Tales modos constituyeron según se trató de plantear aquí, y en esto radicó - necesidad de remitirse a la historia de la metafísica - las distintas maneras de haber determinado esencia de la presencia en relación al vínculo - ella con lo presente. El ser, fue, por tanto, entendido de distintos modos, como también fue planteado de múltiples maneras su nexos con el ente. Si hacemos desocultamiento al nexos del ser con el ente y nada más que a eso, entonces cada filosofía ha sufrido del desocultamiento aunque no lo haya nombrado tal. En todo caso lo manifiestamente olvidado - la metafísica (a raíz de la filosofía platónica - aristotélica) hasta el resurgimiento de la dialéctica fue la unidad intrínseca ser y ente; unidad -

e, como se ha visto, no omite su diferencia sino e la incluye. Pues, ¿acaso el desocultamiento puede ser otra cosa que lo real mismo puesto en el bito de su realidad?

El desocultamiento es la presencia misma de presente; o para decirlo con más precisión; es unidad de la presencia y lo presente en cuyo ámbito gravitan tanto el ser como el no-ser.

Si pensamos el desocultamiento en este sentido, es decir, como la unidad de la presencia y lo presente, entonces no hay porqué achacarle a la metafísica su olvido. Pues, qué vendría a ser el desocultamiento en sí mismo, pensado como algo distinto de lo presente-presencia, sino otra cosa que a vacua abstracción.

Cón la dialéctica hemos visto como la unidad de la presencia y lo presente, es decir, el estado de desocultamiento llega a revelarse desde su propio fundamento; esto es, la dialéctica constituye aquella dimensión del pensamiento a partir de la cual la identidad y diferencia de la presencia con lo presente llega a explicitarse plenamente; o lo que es igual llega a esclarecerse hasta su más profunda raíz. Heidegger vio muy bien esto. Junto en un momento decisivo en que alude a la obra filosófica de Hegel, llega a afirmar: "...La Ciencia de la lógica se convierte en dialéctica, en un movimiento de principios que gira en sí mismo y que es él mismo la absolutes del ser"(127). Pero, mientras para Heidegger el desocultamiento es aquello desde donde la presencia y lo presente pueden ser lo que son, se incluye a la dialéctica en el olvido del desocultamiento que le atribuye a toda metafísica. Por eso-

ce: "Todo el pensar de la filosofía, aquel que responde expresamente o no a la llamada de su asunto mismo, está confiado ya, en su marcha, con su médo a la libertad de lo abierto. Pero de lo abierto y de su claro la filosofía no sabe nada, sin embargo"(128).

ANÁLISIS DE LA PREGUNTA QUE SE INTERROGA POR EL SER,
HECHO DESDE EL PUNTO DE VISTA DE AQUEL QUIEN SE IN-
TERROGA.

III.- EL SER Y EL PENSAR

En la primera sección de este trabajo se intentó desarrollar la pregunta que se interroga por el sentido del ser, desde el punto de vista de aquello por lo que se pregunta. De inmediato surgió la necesidad de desentrañar la relación ente-ser, pues pareció que la pregunta que reza qué es un ente difiere lo mismo que aquella que se interroga por el significado del término ser. Resultó que existía una mutua diferencia entre lo que propiamente se denomina bajo el término ente y lo que quiere decir ser. Estrictamente, pues, la primera sección se encargó de explicitar el fundamento de esta mutua referencia, pero sobre todo de marcar los problemas que ella contenía.

En la segunda sección -que comenzamos ahora- el propósito sigue siendo el planteamiento de la pregunta que se interroga por el sentido del ser; pero lo que en lugar de ser planteada dicha pregunta desde la perspectiva de aquello a lo cual puede ser rígida, ahora preguntamos desde el punto de vista de aquel quien se interroga. De nueva cuenta, una vez dada a la Introducción de El Ser y el Tiempo, explica y justifica este modo de proceder.

En el análisis formal de la pregunta que se interroga por el ser y que Heidegger coloca en El Ser y el Tiempo como preámbulo de la obra se lee lo siguiente: "Si ha de hacerse expresamente la pregunta que interroga por el sentido del ser, y ha de hacerse en forma de 'ver a través' de ella plenamente, ... pide que se haga posible la recta elección del ente ejemplar, que se ponga de manifiesto la ge

ina forma de acceso a este ente... que somos en cada caso nosotros mismos, los que preguntamos. Desarrollar la pregunta que interroga por el ser que, según esto, decir: hacer 'ver a través de un ente' -el que pregunta- bajo el punto de vista de su ser. El preguntar de esta pregunta está, en cuanto a ser de un ente, él mismo determinado esencialmente por aquello por lo que se pregunta en él o el ser-. Este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la 'posibilidad de ser' del preguntar, lo designamos con el término 'ser ahí'. El hacer en forma expresa y directa a través de ella la pregunta que interroga por el sentido del ser, pide el previo y adecuado análisis de un ente (el ser ahí) poniendo la mira en su ser"(1).

De acuerdo con esto, la tarea de El Ser y el tiempo se fija desde su comienzo, también aquí, una tarea definida: la de exponer la clase de comprensión del ser que es inherente al ser ahí, el hombre, en virtud de la cual es posible la pregunta ontológica misma.

Pero si bien es cierto que El Ser y el Tiempo tiene como propósito capital la exposición de la comprensión del ser que define al hombre como tal, -que en relación a ella es posible desarrollar sucesivamente lo que en esta sección nos proponemos, saber, la relación ser y pensar, habrá que echar mano de otros textos de Heidegger en los que la determinación del ser del Dasein (ser ahí) tiene especial importancia para el planteamiento de la pregunta que se interroga por el ser. Heidegger llama a esta logía fundamental a este análisis del ser del -

ente humano, propedeutico -según él- de toda metafísica; y es la construcción de esa ontología fundamental el contenido esencial de sus primeros escritos.

Evitando romper la continuidad con lo expuesto en la primera sección, planteemos, por tanto, la siguiente cuestión: ¿es la duplicidad ser-ente un efecto o resultado del modo de ser o estructura del ser-ahí; es decir, de las condiciones en que se verifica la comprensión que éste tiene del ente?; dicho en otros términos, ¿sólo existe la duplicidad ente-ser para el ser-ahí? Debemos, ante todo, plantearnos el problema de cuál, es la naturaleza ontológica del hombre para responder a todo esto.

1.- La analítica del ser ahí.

a).- La ontología fundamental.

En Kant y el Problema de la Metafísica Heidegger define su concepto de ontología fundamental con toda claridad; dice: "Llámase ontología fundamental a la analítica ontológica de la esencia finita del hombre que debe preparar el fundamento de la metafísica 'conforme a la naturaleza del hombre'. La ontología fundamental es la metafísica del ser ahí humano -supuesto necesario que hace posible la metafísica"(2).

El ser ahí -dice Heidegger- es un ente que se distingue de todos los demás en que 'en su ser le pertenece este su ser'(3). Esto quiere decir -el mismo Heidegger lo advierte-: "El ser ahí se comprende en su ser, de un modo más o menos expreso, pues a este ente le es peculiar serle con su ser y por su ser, ciertamente éste a él mismo. La comprensión del ser es la misma una determinación de su ser"(4).

La comprensión del ser, es, pues, el rasgo ontológico fundamental del ser ahí. Esta comprensión es, desde luego, una comprensión teórica o intelectual; no es que el ser ahí exista teniendo resuelto el problema ontológico del ser; es, más bien, la comprensión previa a todo comprender intelectual del mundo y, como tal, es condición de posibilidad de éste; es para expresarlo de una manera total, aquel modo característico de la existencia del hombre de hallarse ya siempre en familiaridad con el sentido del ser, aunque tal sentido sea corrientemente harto indeterminado. Decir que el ser ahí existe comprendiendo el ser, equivale a decir que -

es ciego ni a su propio ser ni al de los entes - e constantemente le hacen frente en su existencia. ro conforme con esto, si la ontología fundamental una metafísica del ser ahí, deberá adoptar como- nto de vista capital, entonces, el aclarar los - ígenes y condiciones sobre cuya base se da dicha- mprensión del ser.

Heidegger insiste en advertirnos el hecho de e la existencia del hombre impera necesariamente- nto con el imperar del desocultamiento del ente - mo ente, con el abrirse del ente en su ser. Este- perar mutuo revela que el comportamiento del hom- e, que consiste en no ser indiferente ante el en- en medio del que se desenvuelve su existencia, - produce necesariamente mientras al hombre se le- ce comprensible el ser. Encontrarse abierto hacia ente y comprender el ser son una y la misma cosa. ontología fundamental deberá hacer manifiesta, - r ende, a toda costa, esta relación; en ella se - cuenta el análisis del ser del ser ahí de Heide- er.

No obstante, hay que tener presente de aquí - adelante, que la ontología fundamental en su ca- cter de analítica del ser ahí es apenas el cimien- que hay que construir, según Heidegger, antes de rigirse a la tarea de darle solución al problema- qué es el ente en cuanto ente en sí mismo y qué- el ente en total; preguntas que son, por cierto, s problemas cardinales de la metafísica. La onto- gía fundamental, es, pues, precondition de toda - ra posible ontología. Pues de la delimitación de- s alcances de la comprensión humana del ser se de- van las posibilidades para determinar la factibi- dad interna de la metafísica misma. Comencemos, -

es, por hacer manifiesta la comprensión del ser - opia del ser ahí, con la mira mediata de vincular ta comprensión con la pregunta que se interroga - r el ser del ente y por el ente en total.

b).- El carácter pre-ontológico de la existencia del ser ahí.

El ser ahí existe comprendiendo el ser, tanto de él mismo como el del resto de los entes en meo de los que tiene lugar su existencia; "si no se alizara esta comprensión del ser, por muchas fa-ltades excepcionales que tuviera el hombre no po-dría nunca ser el ente que es".(5)

Heidegger llama entes a la mano o entes ante-s ojos a los entes que no son ser ahí, y que, por nto, carecen de la posibilidad de que su ser y el l resto de los otros entes se les haga patente. -aro está -insistimos una vez más- que la compren-ón del ser que corrientemente posee el ser ahí, y n base en la cual se da su existencia total den-o del mundo, no es una comprensión temática, es -cir, no es que el ser ahí se halle ya siempre de-rrollando una ontología propiamente dicha. La comensión del ser que posee el ser ahí implica sola-nte que su existencia se da comprendiendo a los -tes como entes. Ser ahí significa, por tanto, ser el modo de dejar ser a los entes como tales, es-es, dar lugar a su patentización.

La patencia del ente tiene lugar en el inte-or de todo comportamiento posible del ser ahí en-mundo. La patentización es, un fenómeno ontológico constante y sin excepciones; sea el que fuere el do de conducirse del hombre ante las cosas. El dede

r-ser o hacer patente al ente como ente subyace, -
 r consiguiente, a todo posible comportamiento del
 mbre y entraña, hemos dicho, una comprensión del-
 r en general, que, sin embargo, yace siempre encu-
 erta e indeterminada. El ser ahí, pues, se encuen-
 a siempre comprendiendo el ser y, a pesar de eso,
 ser es algo que le es, en cuanto a la claridad -
 su significado o sentido, en gran medida extraño.

Ya desde la primera sección de este trabajo -
 hizo manifiesta, si bien tácitamente, esta condi-
 ón ontológica del ser del hombre. Justo la dupli-
 dad ser y apariencia se pensó en algún momento en
 rección a ella; se dijo: el representar natural -
 inmediato del ente se atiene a éste como lo pre-
 nte que ofrece un aspecto determinado y encubre -
 que el ente es en verdad, su estado de desoculta-
 ento. Sin embargo, como lo hace ver muy bien Hei-
 gger, el representar natural de lo existente aun-
 ando no repara en el ser debe tenerlo ya siempre-
 cuenta: "No puede menos que representar concomi-
 nentemente en general el ser, porque sin la luz del
 r ni siquiera podría perderse en lo existente"(6).
 ora, el hecho de que la representación común y co-
 iente que el hombre se hace de las cosas sea con-
 mitante a la comprensión del ser de lo existente,
 fine lo que Heidegger menciona con el nombre de -
 rácter preontológico de la existencia del ser ahí.

El prefijo 'pre' del término preontológico es,
 sicamente, lo que nos corresponde tocar aquí; lo-
 porque la distinción entre lo óntico y lo onto-
 gico propiamente ya se halla aclarada. Ontico es-
 concerniente al aspecto en que el ente es repre-
 ntado inmediata y directamente por nosotros; onto-
 gico es lo referente al ser del ente que no puede

r representado, bajo ningún aspecto, directamente que sólo mediante un rodeo del pensamiento puede ser captado. Preontológico, en cambio, es aquello que no siendo meramente óntico tampoco es ontológico en un sentido completo o pleno. Preontológico - el representar al ente como ente, con que se caracteriza el modo peculiar con que el hombre existe inerte hacia el mundo. La comprensión del ser es preontológica porque pese a que el ser es aquello concebido de modo expreso y directo es, sin embargo, la condición de posibilidad para que el ente en que el hombre se encuentra siempre relacionado tenga el carácter de ente. Dicho de otra manera: el conocimiento óntico no puede adaptarse al ente, si cuando el ente se ha manifestado ya como ente, - decir, cuando se conoce la constitución de su ser. La patentibilidad del ente gira alrededor de la revelación de la constitución del ser del ente -); aunque esta revelación sea más bien tácita que expresa.

De acuerdo con esto, advertamos dos cosas por pronto. Primero: que porque el ser ahí existe siempre comprendiendo el ser es posible, en consecuencia, el desarrollo de toda metafísica y ontología; y segundo: que el desarrollar la ontología no es nada más - como nos lo hace ver muy bien Heidegger - que el hacer radical una tendencia característica del ser ahí; su comprensión preontológica del ser; es decir, que hacer de lo tácito de este comprender algo plenamente expreso. Por eso, justamente la determinación de la esencia de la comprensión preontológica del ser constituye el único camino que ofrece, desde su raíz, los fundamentos para una metafísica conforme a la naturaleza del hombre. De-

í que sea ella el principal foco de atención de - Ser y el Tiempo.

c).- Los existenciaristas y las categorías.

Desde Aristóteles, el ser del ente es referido mediante determinaciones apriorísticas cuyo nombre es el de categorías. Las categorías son modos - afirmación, formas fundamentales a través de las cuales se determinan aquellos aspectos más generales mediante los que las cosas se nos muestran como tales; es decir, las categorías son los predicados lógicos universales y necesarios a través de los cuales los entes son en todo caso comprendidos - su calidad de entes.

El establecimiento del ser del ente a partir de las categorías tuvo un papel tan decisivo en la historia de la metafísica que -como lo señala en varios lugares Heidegger- la posibilidad histórica de la ontología se convirtió a raíz de la determinación del ser por medio de categorías en una teoría - e investiga a éstas y su orden (8). Por eso mismo, las categorías entendidas en su acepción de conceptos fundamentales del ser de los entes se encuentran íntimamente relacionadas con el problema de la determinación de la esencia de la comprensión preontológica del ser, que en los últimos incisos se ha estado tratando. La razón de esta última relación - obvia: si las categorías constituyen los modos - generales en razón de los cuales es enunciado - ser del ente y la enunciación, comprendida ontológicamente, es el modo privativo del hombre en que surge por él y para él la patentización del ente, - entonces, entre la determinación categorial del ser

El ente y la comprensión del ser existe una conexión esencial.

Cuando Heidegger plantea como problema la definición del ser de las cosas, insiste en subrayar que desde la época de Platón y Aristóteles se formuló la determinación de la cosidad como soporte de propiedades. Más tarde -dice- se ha expresado esto mismo tal vez con otros términos, pero en el fondo siempre se ha querido decir lo propio(9). Esto tiene su causa en el modo como los entes hacen frente a nosotros dentro del mundo, pues las cosas se nos presentan siempre como un núcleo rodeado de múltiples propiedades cambiantes. Ahora bien, siendo natural, es decir, común y corriente, el hecho de que las cosas se nos aparezcan constituidas de muchas propiedades, nuestro referirnos a ellas no puede más que consistir en enunciar, por medio de palabras o conceptos, aquello que las cosas muestran, y cuando el enunciar se atiene con fidelidad a lo que mostrarse se dice que es verdadero u objetivo. Heidegger tiene razón al indicar, pues, que existe una relación esencial entre la concepción del ser de las cosas como soporte de propiedades y el establecimiento de que son los enunciados o proposiciones el sitio originario donde reside la verdad de las cosas; sin embargo pregunta: "¿La estructura de la esencia de la verdad y de la proposición fue adecuada a la estructura de la cosa? O a la inversa ¿Se interpretó la estructura de la esencia de la cosa como soporte de propiedades de acuerdo a la estructura de la proposición? ¿Extrajo el hombre la estructura de la proposición de la estructura de la cosa o introdujo la estructura de la proposición en las cosas?"(10).

Si ocurriese que la estructura de la cosa se se-
ge a partir de la estructura de la proposición es
o querría decir que no es el hombre quien se rige-
r las cosas, sino las cosas las que se rigen por-
hombre (11). Esto, como lo aclara el mismo Hei-
degger, no implica necesariamente ningún subjetivis-
o. Habría que ver en qué sentido estricto ocurre -
e el ser de las cosas se halle determinado con -
reglo a la esencia del conocer del hombre. Por lo
onto se tiene que si las categorías constituyen -
quellos modos generales de enunciación del ser de-
s cosas, y tales modos proporcionan la forma en --
e el ente se hace patente para el hombre y por él,
tonces el ser de los entes es algo que se reduce-
las subjetividad del sujeto humano. Así "aunque -
te sujeto alcanzara una objetividad, ésta segui--
a siendo humana junto con la subjetividad y a dis-
sición del hombre"(12).

El carácter apriorístico de las categorías re
la perfectamente esta condición "subjetiva" del -
r de las cosas. Apriori significa universal y ne-
sario, es decir, aquello con arreglo a lo cual -
s cosas son siempre y en todo momento lo que son-
ra el representar humano. Ya hemos convenido con-
idegger en que para que el conocimiento óptico --
eda adaptarse al ente se requiere que éste ya se-
ya manifestado como ente, vale decir, cuando se -
noce previamente la constitución de su ser. Por -
nto, la determinación del ente como tal, siendo -
sto lo que las categorías proveen, es previa o -
riori a las cosas mismas. Heidegger dice: "La - -
ioridad de lo apriori es una prioridad de la esen
a de la cosa; lo que posibilita que la cosa sea -
que es, precede a la cosa, en cuanto cosa objeti-

y natural, aunque captemos lo que precede sólo - después de tomar conocimiento de alguna cualidad indiata de la cosa"(13). Pero, hay que advertir: Es carácter previo no posee en modo alguna una con-tación temporal; el mismo Heidegger se empeña en-larar muy bien esto cuando señala: "Esto no quie-decir que las anticipaciones (las determinacio--s apriorísticas de las cosas) como tales, hayan -do conocidas primero en el orden histórico de la-ormación de nuestro conocimiento, sino que los - -incipios anticipados son primeros en rango, cuan-se trata de fundamentar y construir el conoci- -ento en sí"(14).

En efecto, la aprioridad de las categorías no equivale de ninguna manera a un conocimiento que se venga de las cosas anterior en el tiempo a la experiencia de las cosas mismas, más bien consiste en - que las categorías constituyen la condición de posi-ibilidad de que se experimenten a las cosas como co-sas. Las categorías pertenecen, pues, a la apertura - que el hombre se mantiene dispuesto hacia el endejándolo ser lo que es: ente. Las categorías enañan propiamente la comprensión preontológica del -; luego entonces, esta comprensión es también --riori. Este hecho justifica plenamente el que la-ntología haya sido desde antiguo, y aún ahora lo -a, una teoría de las categorías, si por ontología -de entenderse el hacer consciente la correspon--ncia con el ser dentro de la que nos mantenemos -empre en nuestro trato con las cosas.

Más, así como las categorías conducen el conocimiento óntico que se tiene del ente, dando lugar - que éste se nos haga patente como tal; también el - ahí, que no tiene la forma de ser de los entes-

que hacen frente dentro del mundo, en la medida en que se caracterizan -como dice Heidegger- porque en el ser les va este su ser mismo, posee caracteres generales, es decir, modos de ser que universal y necesariamente lo constituyen y que determinan su existencia como tal en el mundo. Heidegger llama existenciariorios a estos modos de ser que ontológicamente definen el ser del ser ahí; dice en El Ser y Tiempo; "Todas las notas explanativas que surgen de la analítica del ser ahí se ganan dirigiendo la mirada a su estructura, la existencia. Por derivar de la existenciarioridad, llamamos a los caracteres del ser del ser ahí existenciariorios"(15).

Los existenciariorios son, pues, respecto del ser ahí, lo que las categorías son respecto de los entes que no son ser ahí. El ser del ser ahí se refiere, por tanto, a través de una localización - mismo que de una ordenación sistemática de estos existenciariorios. La ontología fundamental no puede, por consiguiente ser otra cosa más que una teoría de ellos.

Se tiene, entonces, que si el objeto de la ontología fundamental es el descubrimiento de la estructura ontológica de la existencia del ente humano, su procedimiento tendrá que ser en cuanto teoría de los existenciariorios, el del análisis. El mismo Heidegger tiene a bien designar a la ontología fundamental con el nombre de analítica existenciarioriora.

Heidegger hace ver que la ontología fundamental es por eso, ante todo un método de examen, una que abre la posibilidad de permitir ver lo que la existencia humana muestra, tal como se muestra -

er sí misma, efectivamente por sí misma y en todo-
 mento. Pues los existenciarios que la investiga-
 ón va ilando son, lo mismo que las categorías, es
 ucturas de carácter apriori, es decir, que se cum
 en universal y necesariamente y valen para toda -
 rformación, comportamiento o situación óptica de-
 existencia humana.

Ahora bien: al complejo total de las estructu-
 s existenciarias se lo denomina ser-en-el-mundo.-
 ser-en-el-mundo es la estructura fundamental de-
 existencia del ser ahí. El ser-en-el-mundo del -
 ahí es su existencia misma.

Por lo tanto la analítica existenciaria se -
 nduce fundamentalmente, en cuanto método, desarti-
 llando propiamente la estructura ser-en-el-mundo -
 sus elementos constitutivos. De modo primordial,
 terpretando qué significa ser-el y qué significa-
 ndo. Pasemos a examinar lo que Heidegger dice a -
 te respecto.

d).- El ser-en-el-mundo: la mundanidad del
 mundo.

"Al ser ahí le es esencialmente inherente es-
 ser en un mundo. La comprensión del ser que es-
 nerente al ser ahí concierne con igual originali-
 d, por ende, al comprender lo que se llama un mun-
 y al comprender el ser de los entes que resultan
 cesibles dentro del mundo"(16). Decir que el ser-
 ñ es necesariamente ser-en-el-mundo equivale a --
 rmar que su existencia implica, en cuanto com- -
 ensión del ser la apertura de un mundo. El mundo-
 aquello desde el fondo de lo cual hacen frente -
 ser ahí los entes; el mundo es, por tanto, enton-
 s, la condición de posibilidad de la patentibili-

d de los entes en cuanto tales.

Es un escrito muy cercano a la primera publicación de El Ser y el Tiempo (la Esencia del Fundamento) Heidegger se refiere a la mundanidad del mundo en estos términos: "Llamamos a aquello hacia lo cual el Dasein como tal trasciende: el mundo; y determinamos la trascendencia como ser-en-el-mundo.-- mundo constituye la estructura unitaria de la trascendencia; como perteneciente a él, el concepto mundo se llama un trascendental"(17).

En efecto, trascender significa sobrepasar; - sobrepasar pertenece ese "hacia el cual" con respecto al que se realiza todo trascender.(18) El mundo constituye la estructura de la trascendencia por e siendo aquello desde el fondo de lo cual hacen los entes, el mundo es aquello desde lo cual ser ahí sobrepasa el nivel meramente óptico de representabilidad del ente y se mantiene de ante no en una comprensión ontológica del ser, que, como se ha dicho, es a su vez lo que hace posible latencia del ente en cuanto tal; es decir, todo imposible de representación óptica de las cosas. - realidad, el mundo, tomado trascendentalmente, - aquello desde el fondo de lo cual el ser ahí de-ser al ente en tanto que ente y se lo propone sí mismo como tal. La determinación existencial el mundo tiene, consecuentemente, mucho que ver en la comprensión preontológica del ser propia del ser ahí. Tiene razón Heidegger: "El ser ahí no es ser-en-el-mundo porque y sólo porque exista tácitamente, sino a la inversa, sólo puede ser como existente, es decir, como ser ahí porque su constitución esencial reside en el ser-en-el-mundo"(19).

Ahora bien, es menester, de una vez, librar - te concepto ontológico de mundo de toda interpretación óptica de él. El hablar del mundo como una estructura trascendental permite descartar la posibilidad de que el mundo sea comprendido ópticamente como un ente, o, incluso, como la suma total de los entes. El mundo, tomado ontológicamente, no puede ser un ente ni una suma de entes, sino la condición de posibilidad de que la existencia del ser ahí - - transcurra en medio del ente y abierta hacia él. El mundo es, según esto, en todo caso, un existencial.

El mundo es un existencial porque pertenece a estructura ontológica del hombre, es decir, es dominante en toda conducta óptica de éste hacia el mundo. La aprioricidad del existencial mundo consiste en que no puede el ser ahí ser lo que es en ningún caso si no está determinado todo su conducir relativamente a los entes por la trascendencia del mundo. Por eso, el problema de la mundanidad del mundo queda resuelto en la medida misma en que se pone de manifiesto este carácter trascendental - se libra con ella la posibilidad de malentender - expresión ser-en-el-mundo desde un punto de vista existencial.

Según El Ser y el Tiempo existe una relación ontológica esencial entre la existencialidad del mundo y la comprensión preontológica del ser que le es peculiar al ente humano. Esta relación, por cierto, se efectúa en el comportamiento que éste tiene mediata y regularmente con las cosas; es decir, en el mundo de su existencia cotidiana. Heidegger insiste mucho, por eso, desde el comienzo de la obra en

acer obvio que el análisis existencial debe adoptar como objeto de indagación la comprensión del ser que se da en la cotidianidad del ser ahí. Y es la ontología fundamental pretende revelar ante todo la comprensión del ser que entraña todo comportamiento cualquiera con el ente. El ser ahí se ha a existiendo siempre en medio del ente y asumiendo una conducta práctica respecto de éste; y sea al fuere la especificidad óptica de esta conducta, ser ahí es, existe, comprendiendo el ser de los entes que le hacen frente constantemente en su existencia.

Pero, el cotidiana ser-en-el-mundo es un "andar por el mundo" cuyo modo de conducirse en relación a las cosas no es de ninguna manera el contemplativo o teórico, sino el comportamiento que manipula, usa, y se sirve de las cosas para subsistir. ser ahí, vive encerrado en un círculo de medios, instrumentos y fines, los cuales envuelven su existencia por entero. Heidegger afirma que la totalidad de estos medios, instrumentos y fines constituye la mundanidad del mundo. De esta unidad, por esto, el ser ahí no es inconsciente. La mundanidad del mundo es aquello que él comprende preontológicamente, es el ente en su totalidad que trasciende y determina, según Heidegger, todo encuentro con el ente. El problema de la comprensión preontológica del ser se convierte así, en el problema de la revelación de la esencia del mundo.

Así es como surge de pronto para el propósito determinar la estructura esencial del ser ahí determinada ser-en-el-mundo, el punto de comienzo de la metafísica del ser ahí. Se trata de plantear con

come a la situación peculiar en que se produce la presencia del ser ahí, la comprensión preontológica del ser que trascendentalmente rige su conductaspecto del ente. Pero, el descubrimiento de la esencia de la trascendencia de esta comprensión -ponos decir ahora de la mundanidad del mundo- ha de verse identificando el ser de los entes en su calidad de útiles y no como cosas neutras o carentesvalor, pues tal es el modo -aduce Heidegger- en el que se nos hacen constantemente presentes.

Heidegger llama "ser a la mano" al ser útil -los entes. Un útil -dice- es "esencialmente 'al-para'"(20). Pero, ¿qué es lo que otorga a cada cosa su carácter de útil? Según Heidegger, "el útil responde a su 'ser útil', es siempre por la adición de otro útil: pluma, tinta, papel, carpeta, mesa, lámpara, mobiliario, ventanas, puerta, cuarto. En estas cosas jamás se muestran -dice- inmediatamente sí, para luego llenar como una suma de cosas materiales un cuarto. Lo que hace frente inmediatamente bien no aprehendido temáticamente, es el cuarto, pero tampoco como lo 'entre cuatro paredes' en un sentido espacial, geométrico, sino como útil para servir o habitación. Partiendo de ésta se muestra el arreglo de la misma y en él el útil 'singular' -en cada caso. Antes que este último es en cada caso ya descubierta una totalidad de útiles"(21)

Se tiene, entonces, que desde una totalidad de útiles y sólo desde ella tiene lugar cada útil singular. La propia caracterización que hace Heidegger de la esencia del útil como "un algo para" determina esto: el útil posee, en cuanto tal, un carácter referencial, es decir, un útil es útil en -

nto que su constitución o función señala o refiere a un plexo de útiles, a una totalidad.

"La constitución de útil que posee lo 'a la - no' es, pues, una constitución de referencia"(22). En embargo, Heidegger pregunta: ¿Cómo puede el mundo dar libertad a los entes de esta forma de ser en respecto de su ser?(23). La pregunta revela que el desarrollo del análisis de la comprensión preontológica del ser no puede conformarse con el hallazgo de la constitución ontológica del ente, en cuanto útil, como una "constitución de referencia", - - es sigue haciendo falta poner en conexión el análisis del ser de los entes, tal y como éstos son en cotidianidad del ser ahí, con lo ya establecido - principio, a saber: el mundo como estructura unitaria de la trascendencia. Es necesario, por tanto, primero precisar más en qué consiste la "constitución de referencia" del útil y luego plantear sobre esta base el problema de la mundanidad del mundo, - en el afán de hacer explícita la estructura interrelativa de la trascendencia.

Un útil es por definición "algo que sirve para..."; el útil da inmediatamente el modo de ser de referencia. "Un martillo -por ejemplo- es 'para' martillar; el martillar es -por ejemplo- 'para' colgar un cuadro en la pared; el colgar un cuadro en la pared es 'para' adornar la habitación; la habitación es 'para' habitarla de cierto modo"(24). Así, - las referencias del martillar y para' colgar, del colgar 'para' adornar, son referencias constituyentes del martillar y del colgar; pero las referencias del martillo 'para' martillar, del cuadro 'para' colgarlo en la pared, de la habitación 'para' habitarla son referencias constituyentes del marti-

o, del cuadro y de la habitación"(25); es decir, los útiles en cuanto tales. Por tanto, la constición de la referencia del útil es dada por la rección que guarda cada cosa con otras, de tal modo e es justo esta su relación con otras la que le orga a cada una su significación en cuanto útil. -cluso, un útil no sólo refiere a un todo de úti-- s, sino también a entes de la forma del ser del - r ahí con quienes su carácter de utilidad está de - gún modo ligado. El martillo que "sirve para" mallar refiere tanto al productor o serie de producores que intervinieron en su factura, como al productor o vendedor que intervienen en su distribu- - on como mercancía, etc., de ahí que Heidegger sosunga que el análisis del ser de lo "a la mano" ponen descubierto la totalidad del mundo circundan-

Ahora bien, Heidegger advierte que si el ser-lo "a la mano" tiene la estructura de la referena y ésta consiste en que cada ente es descubierto cuanto tal manteniendo una relación con una totadad de entes -es decir, si la estructura ontológide la referencia le imprime a cada cosa el carácr de "ser referida" a un mundo de cosas- este ser r adscripción a un plexo de útiles a su vez entra una actitud de parte del hombre que es quien le onfiere a las cosas la dirección y el sentido de - peculiar referencia óntica en cada caso, y que - idegger llama "conformidad". Así, el ser ahí que ortilla "se conforma con" el martillo al martillar, ora "conformarse con" el cuadro al colgarlo en la - red, para "conformarse con" la habitación al adororla, para "conformarse" finalmente con ella al ha oarla. El "conformarse con" expresa perfectamente

uello desde lo que cada cosa posee en cuanto tal-
 uel significado que el ser ahí le confiere. Al en
 ar, por tanto, en el interior del análisis de lo-
 e Heidegger denomina "conformidad" se establece -
 r vez primera el vínculo existente entre el ser -
 í y el ente en forma plenamente explícita.

"El 'conformarse' ontológicamente comprendido
 , en consecuencia, un previo dar libertad a los--
 tes en punto a su 'ser a la mano' dentro del mun-
 circundante"(26). Hace poco se planteó, sin em--
 rgo, que era el mundo lo que como estructura uni-
 ria de la trascendencia constituía la condición -
 posibilidad del dejar-ser al ente como ente. De-
 , pues, haber alguna relación especial también en
 e esto que se llama "conformidad" y la estructura
 tológica del mundo.

Ciertamente, la estructura de la conformidad-
 re en El Ser y el Tiempo el significado ontológi-
 de la mundanidad del mundo. El "conformarse con"
 cada caso es determinado -dice Heidegger- desde-
 a "totalidad de conformidad"; esto es, el para --
 é, el con qué y el cómo se manipula o se usa un -
 te, está determinado de acuerdo a una compensión-
 evia de la totalidad de referencias dentro de las
 e encaja dicho ente; es más, es ésta previa com-
 ensión de la totalidad de conformidad o totalidad
 referencias la que asigna a cada cosa su función
 consecuentemente, su ser. Por eso dice Heidegger:
 a conformidad misma en cuanto ser de lo 'a la ma-
 ' sólo es en cada caso descubierta sobre la base-
 l previo estado de descubierta de una totalidad -
 conformidad. En la conformidad descubierta, es -
 cir, en lo 'a la mano' que hace frente, yace, se-
 n esto, predescubierto lo que hemos llamado la -

ndiformidad de lo 'a la mano'. Esta predescubierta totalidad de conformidad alberga en sí una relación ontológica con el mundo"(27).

Luego entonces, es esta totalidad de conformidad, que no es más que una totalidad de referencias, aquello dentro de lo que cada ente tiene alguna significación: porque el ser ahí se encuentra comprendiendo siempre -aunque, como lo dice Heidegger-, no automáticamente- el todo de referencias del "para" de los útiles, del "a" del conformarse y del "con" de conformidad, es posible la patentibilidad del ente como ente. Heidegger utiliza el término de "significatividad" para abarcar esta totalidad de referencias dentro de la que cada modo del "ser referido" tiene algún sentido determinado. Pues, en realidad, la referencia o el ser referido está envuelto siempre de significatividad. Decir que un ente refiere a otro o a un todo de entes, es lo mismo que decir que este ente tiene un significado específico que su significación se agota en aquello a lo que refiere, o más exactamente, en el modo en que realiza tal referencia. Pero no es que el ente tomado aisladamente, por sí mismo, tenga un significado determinado sino que éste le viene del sitio que ocupa en el interior de la significatividad total en la que se halla inserto, que no es más que la estructura ontológica del mundo.

En consecuencia: "El mundo no puede ser el todo de los entes intramundanos. El mundo es el todo-los 'para', los 'con' y los 'a'; todo 'en' que - el ser ahí, es decir, todo constituyente del ser í en cuanto este es 'conformándose con' al ser referentemente a entes que le hacen frente; ya que esos entes sólo son posibles en cuanto tales, en - -

anto 'son a la mano'"(28). En suma, mundanidad y significatividad son sinónimos, siempre y cuando se comienza por entender el término significatividad como aquella condición de posibilidad que los entes sean algún significado determinado; es decir, siempre y cuando se le comprenda como apriori.

Ahora ya no resulta difícil captar en su causal dimensión el sentido trascendental de mundo que marcó al principio. Trascendental es, en efecto, previa comprensión del ser del ente que permite apertura de éste ante el hombre.

e).- El ser-en-el-mundo: la estructura ontológica del "ser-en".

El análisis que Heidegger hace en El Ser y el tiempo acerca del "ser-en" en cuanto tal tiene por objeto determinar la estructura ontológica que le corresponde al fáctico ser ahí-en-el-mundo. El análisis del "ser-en" es el análisis del cómo se da la apertura del mundo en el ser ahí, es decir, cómo se encuentra abierto el ser ahí ante aquél. Este análisis es, por tanto, la búsqueda del ser ahí (Da-sein) lo que este concepto significa, precisamente, es lo que de abierto.

Heidegger señala que la determinación existencial del "ser-en" es lo mismo que la explicación ontológica de la estructura del "ahí" del ser ahí. Para nosotros es importante este señalamiento porque precisa muy bien el sentido de la esencia del hombre en cuanto éste posee la peculiar estructura existencial de la trascendencia. El examen del "ser-en" ha de poner en claro, por tanto, la deter-

nación de la esencia interna de la trascendencia -
sta sus más profundas raíces.

Según Heidegger, los existenciaristas constituyen el modo en que el ser ahí se halla abierto ante mundo, a saber: el "encontrarse" y el "comprender". Al fin existenciaristas, ambos modos no designan comportamientos eventuales del ser ahí, sino modos generales que universal y necesariamente tienen lugar en el mundo -no puede existir el ser ahí como tal - ningún caso si no se halla constituido por el "encontrarse" y el "comprender", aunque desde luego, ambos modos poseen diversas posibilidades de ser expresarse ónticamente.

El "encontrarse" designa el estado de ánimo - que el ser ahí está arrojado en el mundo. Este estado de ánimo, que puede variar desde la más completa indiferencia hasta la más extrema aprensión, pertenece necesariamente al ser ahí ante el mundo. Puede decirse, pues, que el ser ahí se halla abierto hacia el mundo ya siempre porque se "encuentra" en todo momento en un estado de ánimo determinado. Como dice Heidegger: el "encontrarse" designa el "cómo le va a uno" en el mundo. "En este cómo le va a uno coloca el estado de ánimo al ser en su ahí"(29).

El "encontrarse", pues, se refiere a la disposición afectiva en que el ser ahí existe en cada caso.

Según Heidegger, el encontrarse es, en cuanto modo constitutivo del ser-en-el-mundo, no sólo algo interno o cerrado en el ser ahí que nada tenga que ver con su trato fáctico con el mundo, sino la condición de posibilidad misma para que los entes que aparecen frente dentro del mundo hagan frente de un modo determinado: En el malhumor, por ejemplo, se - -

Delve el ser ahí ciego para sí mismo, se cubre de los el mundo circundante y se extravía en su vertorino(30). En la angustia, se hunde el mundo en que éste constitiye la posibilidad de ofrecer el r a la mano de los entes que hacen frente y el r ahí se encuentra envuelto en una sensación de hospitalidad de anonadamiento.

Lo importante del encontrarse es que descubre rfectamente la constitución ontológica del ser - í en el sentido de su estancia en el mundo. Heide ger llama "estado de yecto a esta estancia descu- erta a través del análisis existenciario del en- ntrarse; dice: "El ente del carácter del ser ahí- su ahí en el modo consistente en que, expresamen o no, 'se encuentra' en su 'estado de yecto'. En 'encontrarse' es siempre ya el ser ahí colocado- te sí mismo, se ha encontrado siempre ya, no en - sentido de un encontrarse perceptivamente ante - mismo, sino en el de un encontrarse afectivamen- de alguna manera"(31). El estado de yecto es, -- es, el hallarse arrojado en el mundo característi del ser ahí. Por eso dice Heidegger que el ser - í no puede nunca retroceder más allá de su estado yecto. Por tanto, el ser ahí siempre es este es- do; no puede no serlo, porque si el estado de yec mienta el fáctico ser-en-el-mundo en que el ser- í es siempre en cada caso, y el ser-en-el-mundo - la estructura fundamental de su ser, la carencia privación del estado de yecto significaría tanto- mo la posibilidad de existencia de un sujeto sin- ndo; lo cual -como se verá más adelante- en un - ntido cabal resulta imposible. El ser ahí real es mo tal ser en un mundo.

El otro existencial constitutivo del estado abierto peculiar del ser ahí, el "comprender", - respecto del problema de la revelación de la - - ascendencia, que sigue estando pendiente, aun ma- - ramente determinante. El "comprender" descubre el - rtido del "poder-ser" en que transcurre la exis-- - cia del Dasein; o dicho más precisamente el "com- - prender" descubre que el Dasein es siempre un "po-- - der-ser". Ahora bien, el "poder-ser" revela su fin_i - d. Pues el Dasein es finito en cuanto que, arraí- - do en su estado de yecto, es siempre un ente "su- - do en determinadas posibilidades", entre las que - encuentra, por cierto, la posibilidad extrema e - rebasable de su muerte.

Heidegger dice con frecuencia que el ser ahí - encuentra en su estado de yecto dejando-ser a - - s entes que hacen frente dentro del mundo, el con- - rmarse con ellos a fin de poder ser él. El poder- - ser es, pues, inherente al estado de yecto: Yecto - el ser ahí pudiendo-ser. A este poder ser Heide- - ger lo llama proyección: el ser ahí es siempre pro- - ctando su ser, es decir, es siempre abriendo posi- - idades de ser. El ser ahí es, en cuanto yecto, - - tanto siempre un ser posible. Heidegger se empe- - mucho en hacer comprender que la estructura exis- - enciaria del estado de yecto y de la proyección - - lo mismo; dice: "en cuanto yecto es el ser ahí- - cto en la forma de ser del proyectar"(32); o lo - - es lo mismo, yecto es el ser ahí siempre reba- - ndose a sí mismo. El hecho de que acontezca este - basamiento constante del ser ahí, pone en eviden- - a el carácter finito de su ser, pues quiere decir - el ser ahí es siempre yecto teniendo frente a - un "aun-no" que envuelve su poder ser y que atra

esa su existencia de punta a punta.

La conexión esencial que se presenta entre la nitidez del ser ahí y el comprender es mucho más -- conspicua, sin embargo, en Kant y el Problema de la metafísica que en el mismo Ser y Tiempo; ello se debe a que en Kant y el Problema de la Metafísica Heidegger insiste aún más en la necesidad de destacar la constitución ontológica del ser del ser ahí atendiendo principalmente a su finitud en función de la pregunta de la determinación de la metafísica que es posible de acuerdo a la naturaleza del hombre, esto es, conforme a dicha finitud. Según este propósito, en el capítulo final del texto dedicado a Kant aparece esta afirmación: "El ser ahí debe ser construido en su finitud y precisamente a partir de lo que hace internamente posible la comprensión del ser"(33); proposición que complementa Heidegger perfectamente con esta otra: "El ser ahí se manifiesta sí mismo en la trascendencia como necesitado de comprensión del ser... Esta necesidad es la íntima finitud que sostiene al ser ahí"(34). Pero como ya ha determinado ya, Heidegger entiende por trascendencia la mundanidad del mundo. Por tanto, la estructura de la proyección que implica el comprender por una parte, con igual legitimidad que el encontrar, del susodicho fundamental ser-en-el-mundo del ser ahí.

Esto prueba lo que se planteó al principio: -- el comprender y el encontrarse son los modos constitutivos del estado de abierto del ser ahí. Pero, lo que es más importante, prueba también la íntima relación existente entre éste y el mundo. Heidegger llama "cura" a este encontrarse-comprendiendo en qué reside el estado de abierto del ser ahí y

ama "curarse de" al relacionarse del ser ahí con-
 ente, al disponer de éste conformándose con él.-
 r lo tanto, la cura abarca en su totalidad el mo-
 de ser cotidiano en que el ser ahí es en el mun-

De esto resulta, entonces, que lo que Heide--
 er denomina cura comprende tanto la facticidad --
 l estado de yecto, como el poder ser de la proyec
 ón; pero no sólo eso, sino que en la medida en --
 e "el fáctico existir del ser ahí no se limita a-
 r en general o indiferentemente un yecto poder -
 r en el mundo, se halla ya siempre absorbido por-
 te"(35). Heidegger llama caída a esta absorción -
 e el mundo ejerce sobre el ser ahí. La cura es, -
 í, la unidad estructural de la facticidad, la pro
 cción y la caída; es el ser total del ser ahí en-
 anto ser-en-el-mundo. Pero, como justamente la cu
 consiste en la unidad estructural del estado de-
 cto y la proyección, junto con el absorberse del-
 r ahí dentro del mundo, y estos dos existencia---
 os constituyen el sentido trascendental del ser--
 en cuanto tal, entonces el concepto de cura no -
 ude a otra cosa más que a la trascendencia finita
 l ser ahí desde la que tiene lugar todo comporta-
 ento óntico posible.

Existe, pues, una conexión estrecha entre la-
 ra y la trascendencia finita del ser ahí, que de-
 hacerse expresa. Esta trascendencia la conforman
 comprender y el encontrarse desde cuya raíz el -
 r ahí se halla abierto hacia el ser de lo existen
 ya siempre; es, decíamos, la mundanidad del mun-
 . La naturaleza finita del Dasein la prueba per--
 ctamente el sentido existencial del comprender,

e Heidegger se empeña en vincular con el carácter proyectivo de la existencia. Este carácter proyectivo lo podemos determinar como sigue: La existencia cotidiana del hombre se consume siempre como un constante tener que elegir su nueva posibilidad de ser. El ser ahí es constantemente un ser posible -- e se posibilita a sí mismo su ser. Heidegger dice: El ser ahí es un constante poder ser y, como tal, es un ser nunca dueño de su ser. Es un ser que está impuesto siempre a tener que proyectar su existencia.

Ahora bien, reparemos entre tanto en esto: -- proyectando su ser es como el ser ahí existe constantemente; pero dicho proyectar se cumple al mismo tiempo con el dejar ser a los entes como entes, conformándose con ellos de algún modo determinado en cada caso, o lo que es lo mismo, interpretando ya siempre su ser. Siendo así, el ser ahí se da a sí mismo en su facticidad, al conformarse con el ente, aquella comprensión del ser que ya siempre posee; -- por eso la interpretación fáctica u óptica de las cosas, a través de la cual éstas acusan algún sentido para el hombre, la toma Heidegger como el desarrollo del comprender existencial: "En la interpretación, el comprender se apropia comprendiendo -- comprendido, esto es, en la interpretación no se elve el comprender otra cosa, sino él mismo, pero la no es, estrictamente hablando el tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender"(36).

Si ponemos atención a esto último, la relación entre lo ontológico y lo óptico, en ninguna parte puede hacerse más evidente que en esta --

égesis del comprender: Lo ontológico consiste en- que Heidegger llama en otro lugar "Dejar que al- se ob-jete"(37), o lo que es lo mismo, en dejar- r al ente como ente, es decir, en la trascenden-- a del Dasein. Lo óntico, en el algo determinado- e se ob-jeta en cada caso. El conocimiento ontoló- co es, pues -como se dijo- la condición de posibi- dad del conocimiento óntico. Sólo que el hecho de e figure como condición de posibilidad, no impli- , en modo alguno, que lo ontológico antecede en - empo a lo óntico, sino que lo ontológico se desa- olle en posibilidades ónticas, finitas y determi- das. La relación entre lo ontológico y lo óntico- descubre al pensarse que en el ser se da como en , o lo que es igual, que la presencia se da como- esencia de lo presente.

Lo ontológico y lo óntico son, pues, co-deter- nantes, cada uno implica la existencia del otro;- rque no hay ser, sino como ser del ente y a su - z, no hay ente (para el ser ahí), sino como ente- ntro del ser. Ya se apuntó antes: la ambigüedad - l ente se explica como esta relación entre lo ón- co y lo ontológico, entre la presencia y lo pre- nte.

Del examen fenomenológico de Heidegger se des- ende, por tanto, la misma tesis a que da lugar la ncepción dialéctica: lo óntico y lo ontológico - rmanecen en unidad; su unidad es lo que hace posi- e la existencia de uno y otro; ambos sólo existen r mediación del otro. Desde luego, si coinciden - enfoque fenomenológico y el dialéctico, ello no- iere decir que sean lo mismo, sino que descubren- l mismo modo original el ser de lo existente; aun

e lo que la descripción fenomenológica logra atis
 r como relación entre el comprender y la interpre
 ción, entre la presencia y lo presente, entre lo-
 tológico y lo óntico, entre el ser y el ente, el-
 todo dialéctico lo consigue fijar desde su propio
 ndamento. La dialéctica al concebir estas relacio
 s como obedientes al principio de la negatividad-
 su superación alcanza a determinar su razón de -
 . No obstante, una adecuada reflexión acerca de
 trascendencia del Dasein y del sentido apriorís-
 co de los existenciaris pone de manifiesto lo -
 abado de señalar: el tratamiento fenomenológico -
 Heidegger no se riñe de ninguna manera con la -
 ncepción dialéctica del ser.

El sentido ontológico de la trascendencia re-
 ita ser, según puede colegirse de todo esto, el -
 pleo esencial del análisis existenciaris de la es
 uctura denominada ser-en-el-mundo. Al explicar -
 idegger esta estructura, se descubre el modo en -
 e el ente hace frente en su ser, al hombre. La -
 imera parte de El Ser y el Tiempo tiene como meta
 ecisamente este descubrimiento; sólo que Heide- -
 ar al establecer de antemano el sentido ontológi-
 fundamental de estos análisis delimita, desde su
 mienzo sus alcances y extrae esta conclusión, que
 gura aun con mayor énfasis también en Kant y el-
problema de la Metafísica que en El Ser y el Tiempo:
 estructura trascendental del ser ahí -que consis
 en la necesidad de una previa comprensión del -
 que rige por completo su constante conducirse -
 cia el ente- revela su finitud; pero esta finitud
 explica apenas se dirija la atención a las condi
 ones subjetivas propias del conocer humano. Por -

de, una vez que se lleva a cabo esta tarea -que -
gún Heidegger fue espléndidamente realizada por -
nt- se está en condiciones de determinar la posi-
lidad de elaborar la ontología general.

2.- Ser y Pensar.

- a).- El resultado de la ontología fundamental: la determinación de la finitud del ser - ahí, a partir del análisis de la subjetividad del sujeto humano.

Reiteremos la ya citada definición de ontología fundamental que ofrece Heidegger en Kant y El problema de la Metafísica: "Llámase ontología fundamental a la analítica ontológica de la esencia finita del hombre que debe preparar el fundamento de la metafísica 'conforme a la naturaleza del hombre'. La ontología fundamental es la metafísica del ahí humano supuesto necesario de toda posible metafísica"(38).

Desglosando esta definición capital de la filosofía de Heidegger es como puede ponerse de manifiesto el sentido de la esencia ontológica del hombre en forma completa y definitiva y, sobre esa base ser comprendida la relación problemática ser y pensar.

La primera pregunta formulada en la segunda parte de este trabajo concernía al problema de si la diferencia ente-ser tenía sólo lugar en el ámbito del pensar humano. Pronto se vio que Heidegger se refería a eso que él mismo llamaba comprensión preontológica del ser la función de condición de posibilidad de la patentibilidad del ente como tal. A partir de eso, el análisis de dicha comprensión del ser, que Heidegger identifica como el sentido trascendental de la existencia del hombre, se planteó la dirección del problema de la determinación de la finitud de éste, lo cual dio lugar, a su vez, a que

mantuviera en conexión la cuestión inicial de la relación del ser con el ente con la esencia de dicha finitud. Habrá de ser, por tanto, la aclaración de esta última conexión el siguiente paso del análisis.

La cuestión de la finitud del hombre debe ser develada a raíz de un análisis ontológico de la subjetividad del sujeto humano. Este examen de la subjetividad habrá de consistir en un hacer manifiestas aquellas condiciones que constituyen el acceso del hombre al ente. La ontología fundamental -hemos visto- se fija dicha tarea; el cómo lo hace ha sido contenido de los últimos planteamientos; es menester ahora colocarse en sus resultados y reflexionar sobre ellos.

La apertura del hombre hacia el ente tiene como condición la trascendencia del mundo. El hombre en el mundo yecto al mismo tiempo que proyectante; esto quiere decir: el hombre se halla en relación al ente siempre y cuando se encuentra de hecho rojado en el mundo y además en la exigencia de tener que elegir, también, siempre, entre diversos posibles modos futuros de ser en él. La relación entre el estado de yecto del hombre en el mundo y la proyección de su existencia descubre su naturaleza. Como se dijo antes: yecto es el ser ahí proyectándose instantáneamente; esto indica: el estado de yecto es siempre proyección. El "aun-no" que envuelve el fenómeno de la proyección es, por ende, la esencia ontológica misma del estado de yecto. La finitud del hombre puede determinarse incluso, por eso, en este doble sentido: como yecto y como proyectante. Como hecho es el hombre necesariamente finito, en el sentido de encontrarse en un modo fáctico de ser, de--

do de ser siempre otro distinto; es decir, su lí
 ce lo tiene ya en su propia facticidad; la facti-
 dad en cuanto tal, implica su finitud. Como pro-
 ctante de posibilidades es el hombre finito en el
 tido de tener siempre frente a sí un "aun-no" cu
 extremo es el de la muerte y hacia el cual se en
 tra siempre proyectado. En realidad, ambos sen-
 los de la finitud son susceptibles de interpolar-
 y pensarse como uno solo: al ser el estado de --
 to siempre proyección y al ser la proyección - -
 mpres proyección yecta, esto quiere decir que el-
 del ser ahí es al mismo tiempo tanto presente -
 no adviniente; y que este estar-presente, que al-
 mo tiempo lo es dejándolo de estar, constituye -
 verdadera esencia de su finitud. Pues por fini--
 d bien puede entenderse este desdoblamiento de la
 stencia en yección y proyección; es decir, puede
 endérsela dialécticamente como movimiento negati-
 como mediación de sí misma consigo misma.

Pero como quiera que sea, la finitud encierra
 modo determinado de ser del sujeto humano, aquel
 cisamente en que transcurre lo que Heidegger de-
 mina cura. Es por eso que antes de plantearse di-
 tamente el problema ontológico de la finitud, se
 e entender ésta como constreñida al problema de-
 determinación de la subjetividad del hombre. De-
 ponerse, pues, en consideración ante todo el sen
 o ontológico del fenómeno de abertura del hombre
 ia el ente.

Si bien es cierto que la analítica del ser -
 de lo que se encarga es de revelar el estado de
 erto en que acontece la patentización del ente -
 o tal, también es cierto que hay que especificar
 el significado de la esencia del ser de los en-

s que se hacen patentes en tal estado de abierto- no sólo conformarse con señalar el puro acontecer este fenómeno. La diferenciación que Heidegger establece entre lo que él llama "ser a la mano" y "ser ante los ojos" sirve a propósito de la determinación de la esencia del ser del ente que emerge en estado de abierto. Que sea, entonces, esta diferenciación el libre acceso al problema de la subjetividad del hombre que ahora nos compete.

La forma de ser de los entes que hacen frente nosotros dentro del mundo en el "curarse de" -tal como ya se planteó en el "ser a la mano". "Mas no puede comprenderse -advierte Heidegger- este 'ser a la mano' en el sentido de un mero 'carácter de aparición', como si a los entes que hacen frente inmediatamente se les imbuyesen determinados 'aspectos', como si a una materia cósmica en sí 'ante los ojos' se la colorease subjetivamente de este modo -cesariamente. Una exégesis de tal dirección pasar alto que para ello sería necesario que los entes empezasen por ser descubiertos y comprendidos -no puramente 'ante los ojos'. Pero esto pugna ya con el sentido ontológico del conocimiento, que, hemos mostrado, es un modo fundado del ser-en-el-mundo. Por tanto, el 'ser a la mano' es la determinación categorial de los entes tal como son en sí" --9). Siendo así, el ser a la mano no puede estar fundado ontológicamente en el ser ante los ojos. El ser a la mano es el ser de los entes verdaderamente imaginario para el hombre.

Heidegger descarta, pues, como válida, la idea de comenzar por pensar el ser del ente como ser ante los ojos y derivar de ahí la posibilidad -

construir la ontología general. Si el ser de los entes es originariamente para el hombre ser a la mano, entonces este ser a la mano define el sentido subjetivo humano original en que el ente se nos muestra patente; por eso aparece casi al final de la primera parte de *El Ser y el Tiempo*, esta aparentemente idealista conclusión: "...sólo mientras el ser es, es decir, la posibilidad óptica de una comprensión del ser, se da el ser. Si no existe el ser, entonces no es tampoco la independencia, ni es tampoco el en sí. Semejantes cosas no son, entonces comprensibles ni incomprensibles, entonces tampoco puede que se descubran entes intramundanos, ni que permanezcan ocultos. Entonces tampoco cabe decir ni que los entes son ni que no son. Sí cabe decir ahora mientras una comprensión del ser es, y con ella una comprensión del 'ser ante los ojos', que entonces los entes seguirán siendo"(40).

A reserva de volver sobre esto último, por lo pronto lo que debe quedar asentado es que el problema de la subjetividad del hombre no puede en lo sucesivo ser planteado al margen de la clase de objetividad con que el ente se nos muestra, sino necesariamente en conexión con ella. Subjetividad y objetividad son dos conceptos que deben pensarse unidos. O desde su unidad puede despejarse el problema - la relación existente entre el pensar y el ser.

b).- El racionalismo moderno y el problema de la subjetividad del hombre: la época de la imagen del mundo.

Al colocarnos en dirección del análisis de la constitución ontológica de la subjetividad humana -

s introducimos en el interior mismo de la relación existente entre el ser y el pensar. Pues bien, lo desde esta dirección es planteable el problema si la relación ser-ente, tal y como ha sido congnada históricamente por la ontología, no puede - nos que entenderse como ceñida a las limitaciones l pensar humano, limitaciones que corresponden a propia naturaleza finita; o de si puede pensarse mo real en el plano del ente mismo. La pregunta, - es, hecha sobre en qué fundamento ontológico des- nsa la relación entre el pensar y el ser, es sola nte un medio, un camino, que lleva de nuevo el - oblema central del ser del ente (tal y como se ha anteado hasta aquí); pero ahora sobre la base de a previa comprensión de lo que significa el plan- amiento del problema del ser hecho por el hombre; decir, ahora desde el punto de vista de aquel -- ien se interroga por el sentido del ser. Sigue - endo, por consiguiente, la determinación ontológi constitutiva de la subjetividad del hombre, el - smo problema de la ontología fundamental que en - anterior se ha tocado.

No obstante, se preguntará: ¿para qué volver- a tocar de nueva cuenta la índole de comprensión l ser del ente que le corresponde al hombre como- l? ¿No queda suficientemente marcado que el ente- hace patente conforme a las condiciones en que - sujeto finito como el hombre se abre hacia él? - no se han descubierto ya propiamente tales condi ones con los conceptos de mundanidad, conformidad significatividad que han contribuido a esclarecer sentido ontológico de la subjetividad del hom- - e?

Es, en efecto, verdaderamente obvio que lo que Heidegger desarrolla como análisis de la estructura de ser-en-el-mundo, no viene a ser otra cosa que una reflexión sobre la relación de la objetividad - objeto y la subjetividad del hombre y que en Heidegger resulta absolutamente claro que debe destacarse la tendencia a analizar el sujeto en su relación con el objeto y a la inversa; pero, a pesar de todo, se encuentra todavía a la zaga el problema de si la realidad de la que el hombre posee testimonio es solamente "la realidad de él" y "para él", y entonces quepa hablarse de una otra realidad a que el hombre no tiene acceso, que sería frente a la realidad "para el hombre" la verdadera realidad auténtica, es decir, la realidad "en sí". En esta cuestión se encuentra pendiente, por tanto, todavía la determinación ontológica del ser ente.

Por eso, si bien resulta evidente que la ontología fundamental de Heidegger como analítica existencial permite determinar la objetividad del objeto y la subjetividad del hombre, lo mismo que sujeto de relación, de todos modos se hace necesario penetrar desde otros ángulos en el interior de la relación entre lo objetivo y lo subjetivo -aunque con el propósito de volver finalmente a la concepción heideggeriana-; y esto debe hacerse recordando de nueva cuenta a la historia del pensamiento metafísico mismo, a fin de ver a dónde se remonta su aparición. Por tanto, antes de efectuar cualquier reflexión acerca de lo que la ontología fundamental heideggeriana concluye respecto de la subjetividad del hombre es menester dar respuesta a estas cuestiones: ¿A partir de cuándo el problema del

er fue entendido fundamentalmente como un problema e debía circunscribirse ontológica y epistemológicamente en el marco de la relación sujeto-objeto? - raíz de qué el problema del ser fue susceptible-plantearse en términos de objetividad y subjetividad?

Ya se ha dicho que para Heidegger la aparición del ser como objetividad tuvo lugar con el advenimiento de la filosofía moderna. El ser entendido como objetividad es aquella interpretación que ma al ente no sólo como lo que está frente, como presente, sino como lo no-yoico, como aquello - e se distingue de la subjetividad del hombre; porque el mismo proceso con el que el ser de lo - - istente se convierte en objetividad es el de que - hombre pasa a ser subjectum dentro de lo existen

Heidegger llama a la Edad Moderna, justo por haerse caracterizada por la concepción del ser delte como objetividad, "la época de la imagen del - ndo"; dice en Sendas Perdidas: "Con la palabra - agen se piensa en primer lugar en la reproducción algo. En consecuencia, imagen del mundo sería al así como un cuadro de la totalidad de lo existen . Pero imagen del mundo dice más. Entendemos porla el mundo mismo, la totalidad de lo existente, - l como para nosotros es decisiva y obligatoria. - agen no significa en este caso una copia, sino lo e resuena en la expresión estar al tanto de algo. o quiere decir; el asunto mismo es tal como es pa nosotros, ante nosotros. Estar al tanto de algo, gnifica: representarse lo existente mismo en lo - e está con él y tenerlo siempre presente en tal - tuación. Pero en la esencia de imagen falta todaa una determinación decisiva. 'Estamos al tanto -

algo' no sólo significa que se nos representa ca mente lo existente, sino que está ante nosotros- no sistema en todo lo que le pertenece y coexiste él. 'Estar al tanto' ...En ello sale a relucir - también: el estar enterado, estar pertrechado y - - ptar la postura consiguiente. Cuando el mundo pa a ser imagen, lo existente en conjunto se coloca no aquello en que se instala el hombre, lo que, - consecuencia quiere llevar ante sí, tener ante - y de esta suerte colocar ante sí en un sentido - isivo. Por consiguiente, imagen del mundo, enten a esencialmente, no significa una imagen del mun sino el mundo comprendido como imagen. La tota- ad de lo existente se toma ahora de suerte que - existente empieza a ser y sólo es si es colocado el hombre que representa y elabora. Cuando se - ga a la imagen del mundo, se realiza una deci- - n esencial sobre la totalidad de lo existente. - ser de los existente se busca y encuentra en la- dición de representado de lo existente"(41).

La pregunta decisiva tiene que ser, a todo es entonces la siguiente: ¿Qué fundamento metafísi subyace a esta significación del mundo como ima- y a esta aparición del hombre como sujeto que - e a su disposición la medida y el sentido de to- lo existente? Aclaremos más lo que Heidegger - - ere decir con "imagen del mundo".

El hecho de que la época moderna se caracteri i -por producirse en ella por vez primera la com- -nsión del mundo como imagen implica -se dijo ya- el ente adquiriera el carácter de objeto. Objé- a es para la modernidad la totalidad entera del- e, cuya determinabilidad, empero, se halla suje-

a leyes y principios que emanan del sujeto humano, esto es, de su acción representadora. De este modo es como el hombre se convierte en "aquel ente el cual se funda todo lo existente a la manera - su ser y de su verdad"(42). Ya se dijo antes: el origen de la objetización del mundo es el mismo que de la sujetización del hombre. El mundo como objetividad representada y el hombre como sujeto representador surgen al mismo tiempo.

Resulta evidente, entonces, que la dicotomía sujeto-objeto hace explícito lo que Heidegger entiende por imagen del mundo. Resulta evidente también que ni la subjetividad ni la objetividad pueden ser pensables cada una al margen de su relación entre sí y que a pesar de esta implicación mutua, cada cual es irreductible a la otra. Sin embargo, aunque haciendo falta examinar el hecho de que esta inversión del hombre en sujeto y del mundo en objeto se produzca precisamente en la época moderna. Es necesario descubrir la razón de ser de estas designaciones, que, en realidad, no son simplemente acuñaciones de nuevos términos bajo los que se mencionen un modo novedoso al hombre y al mundo, sino que revelan una transformación esencial de la concepción de lo existente.

Pongámosle atención a este hecho: la objetización del mundo se produce a raíz de que el hombre decide ser él quien da la medida y la pauta del ser de las cosas. Heidegger dice que lo esencial de una postura metafísica incluye precisamente este hecho, decir, abarca el modo como el hombre es hombre" (3). Por consiguiente, de la aparición del mundo como objeto y de la conversión del hombre en sujeto,

que importa en primer grado es preguntar en virtud de qué el hombre al convertirse en sujeto se transforma en medida de las cosas. Tiene que haber más de este fenómeno un cambio de posición de la metafísica. Pero este cambio esencial, el mismo Heidegger lo dice, ha de buscarse tanto en "la experiencia del trabajo, es decir en la dirección y el modo del dominio y la utilización del ente, como en el proyecto del saber fundamental del ser, a partir del cual se construye el ente en cuanto inteligible" (44).

Es bien sabido que la época moderna se cumple trayendo consigo la aparición de la ciencia físico-matemática y de la técnica. De acuerdo con Heidegger en estos dos surgimientos tenemos pues que encontrar tanto una transformación de la práctica, es decir, del dominio y de la utilización del ente, como una transformación de su comprensión óntica. La ciencia físico-matemática y la técnica que revelan a la edad moderna una nueva posición del hombre respecto del ser de las cosas. Y a su vez, esta nueva posición revela una distinta concepción de lo existente y una diferente interpretación de la verdad que es justo aquello por lo que preguntamos.

Si se piensa en lo que acarrea el surgimiento de la técnica en la época moderna respecto de la existencia histórica del hombre se puede advertir que la técnica revela que no sólo en un sentido teórico metafísico el hombre de la modernidad se convierte en medida de lo existente, sino que éste ser medida se traduce también en su acción real y efectiva sobre las cosas. Por eso Heidegger tiene razón en equiparar la nueva postura teórica del hombre -

specto del ente con su nueva actitud práctica - -
 ercida a través del trabajo, para caracterizar -
 stóricamente la edad moderna. Son, ciertamente, -
 visión teórica que se tiene del mundo y la prá--
 s humana, dos criterios que correspondiéndose en-
 e sí, descubren el modo peculiar como el hombre -
 halla abierto hacia la totalidad del ente, como
 hombre es en el mundo en cada época determinada.
 e a este doble sentido de lo teórico y lo prácti-
 subyazca siempre un modo específico de concebir-
 ser de las cosas es lo que debe sacar a la luz -
 do examen histórico de la filosofía. Por esa ra--
 n, la pregunta pertinente que debe ahora formular
 para comprender el significado ontológico de los
 nceptos de sujeto y objeto en el ámbito de la mo-
 nidad debe ser ésta: ¿Qué concepción del ser de-
 existente sirve de fondo al surgimiento de la re-
 ción hombre-mundo como relación sujeto-objeto; cu-
 aparición se expresa tanto en la ciencia físico-
 temática como en la técnica?.

Heidegger dice que la concepción físico-mate-
 tica de la naturaleza, en particular, de lo corpo-
 o material en su movimiento -subraya-, surge cuan-
 empieza a ser entendido que las formas de movi--
 ento y el lugar que ocupan los cuerpos no depende
 modo alguno de su naturaleza -como lo había su--
 esto Aristóteles cuya doctrina atraviesa toda la
 ad media hasta las inmediaciones de la filosofía-
 derna. Según Heidegger este cambio sufrido en el-
 do de comprender el comportamiento físico de los
 erpos materiales entraña de fondo una radicalmen-
 distinta concepción metafísica de lo existente, -
 e para él es lo decisivamente importante de la -
 encia histórica de esta época. Y, efectivamente, -

hecho de que el comportamiento físico de los cuerpos materiales no se conciba como derivado de su naturaleza o esencia interna, sino que se lo concibe como algo que se cumple con arreglo a leyes que definen la multiplicidad de sus cambiantes relaciones de situación -es decir, la manera en que los cuerpos están presentes en el espacio y el tiempo-- implica que todos los entes materiales han de concebirse como esencialmente idénticos, lo cual responde a una nueva y diferente comprensión de su ser. - justamente este nuevo sentido del ser de las cosas que debe ser examinado a fondo cuando lo que quiere es poner de manifiesto la esencia metafísica del mundo moderno. La representación fundamental de que las cosas son en esencia iguales implica, por principio de cuentas, una señalada postura del hombre ante la totalidad de lo existente, pues es el hombre el que concibe las cosas de este modo. - consiguiente, no puede ser desligada nunca la distinción del ser de lo existente de la posición que tenemos nosotros ante ella. A la vista, justamente, la postura del sujeto humano respecto del ser de las cosas, es como el problema ontológico del ser - convierte con toda legitimidad en un problema en que debe ser aclarado, ante todo, el cómo de la relación entre el sujeto y el objeto. Puede decirse, por ello, que el cambio suscitado por la concepción moderna con respecto a la antigua y medieval se reduce, fundamentalmente, entonces, en el hecho de verse transformado por parte del hombre el modo de concebir lo existente material como diverso en principio idéntico. En atención a este acontecimiento, hagamos ahora esta pregunta fundamental: - ¿qué relación estrecha existe entre la concepción físico-matemática moderna de la naturaleza y la po-

ción de la subjetividad humana?

Como dice Heidegger: "La ciencia moderna se caracteriza principalmente por ser una ciencia de hechos, ciencia experimental y ciencia de medición" (5); "Pero con ello no se toca sin embargo el rasgo fundamental de la nueva posición intelectual" (6). Para Heidegger dicho rasgo sólo puede darse en aquello que domina de manera normativa y origina a el proceso fundamental de la ciencia; dice: "Damos un título a este carácter fundamental de la actividad intelectual moderna diciendo: la nueva exigencia del saber es exigencia matemática" (47). Por tanto, se encuentra arraigado en el modo de conducirse de esta ciencia, más exactamente, en la forma que se proyecta como saber de las cosas su auténtico significado esencial. Y esto sucede por cuanto depende del modo como se conduce el saber científico en general ante sus objetos en cada época histórica, aquello en que consiste su criterio acerca de que debe ser la verdad sobre el ente.

Consiguientemente: Si el rasgo fundamental de ciencia moderna es su carácter matemático, esto quiere decir que lo matemático representa, entonces, tanto su efectiva configuración interna en cuanto esencia, lo mismo que su manera de decidir acerca del ser verdadero de las cosas. De esto se desprende, por tanto, que un examen sobre la esencia de dicho carácter matemático abre una gran posibilidad para encontrar el verdadero fundamento metafísico de la concepción moderna del mundo. Planteemos por el motivo lo siguiente: ¿Qué condición ontológica entraña la exigencia matemática de la ciencia física moderna? Aún más, ¿Cómo se justifica que

matemático tenga un significado ontológico tan determinante?

Lo matemático, nos lo señala Heidegger, no de en manera alguna ser restringido al saber de una disciplina, la matemática, y a su manejo estricto - el contar y el medir; lo matemático posee un sen lo mucho más radical. Lo matemático -tal y como - entiende Heidegger- tiene un significado metafí- :o porque llega a constituir el horizonte ontoló- :o desde el que y a través del cual se determina- :isivamente la cosidad de las cosas, es decir, el de los entes. Por eso, en La Pregunta por la - :a, apenas se acaba de hacer explícito que la - - :ncia moderna se configura a instancias de una - :va exigencia normativa -la de lo matemático- im- :sta por el pensar mismo, aparece este cuestiona- :nto tajante: Ante la pregunta, qué significa ma- :mática y matemático de acuerdo a su operancia en- : ámbito de la modernidad, se responde: "Pareciera sólo podemos obtener la respuesta a esta pregun- : desde la matemática misma. Pero es un error; por- : la misma matemática es sólo una configuración - :rminada de lo matemático"(48). Esto quiere de- : que lo matemático fundamenta la existencia de - : matemática y no lo inverso. Pero, ¿qué es lo ma- :mático para que incluso la misma ciencia matemáti- : consista en una configuración determinada de - : o? ¿qué es lo matemático para que pueda ser jus- :icadamente entendido como fundamento ontológico- : la determinación del ente como ente? Frente a ta- : problemas, aduce Heidegger, es siempre conve- : nte atenerse a las palabras: "Sabremos qué es lo :nticamente matemático cuando véamos dentro de - : ordenación incluyeron los griegos lo matemático

con qué lo delimitaron dentro de esa ordenación"- (9).

"Lo matemático según la formación de la palabra viene de $\tau\alpha \mu\alpha\theta\eta\mu\alpha\tau\alpha$, lo que se puede aprender, y por eso también, lo que se puede enseñar; $\alpha\upsilon\theta\alpha\nu\epsilon\iota\nu$ significa aprender y $\mu\acute{\alpha}\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ la enseñanza, en un doble sentido: enseñanza como buscar aprendizaje y enseñanza como aquello que se enseña" (50). Por otra parte, " $\tau\alpha \mu\alpha\theta\eta\mu\alpha\tau\alpha$ significó para los griegos 'las cosas en cuanto son aprendibles', en donde aprender es un modo del tomar o del apropiarse" (51). Con esta determinación de lo matemático ya nos es menos extraño el por qué la configuración matemática de la ciencia natural moderna implique la aparición de un nuevo horizonte ontológico a partir del cual se concibe de un modo distinto el ser de las cosas; así, el significado matemático no se constriñe a ser aquello que pertenece a la ciencia o disciplina determinada, que es, por general, el que inmediatamente se piensa.

Si lo matemático se refiere al modo en que tomamos las cosas al aprenderlas, lo matemático pertenece entonces de algún modo a la constitución misma del ser de las cosas; pero hay que agregar a esto, como lo advertimos ya antes, el sentido de la dirección a partir de la que las cosas reciben tal determinación la de ser aprendibles. Concretamente, se tiene que al ser nosotros los que tomamos de algo las cosas al aprenderlas, esa dirección se ha puesto, entonces en el sujeto humano mismo. Por lo que el significado de $\tau\alpha \mu\alpha\theta\eta\mu\alpha\tau\alpha$ que coloca en un principio Heidegger es "lo que se puede aprender y que se puede enseñar"; en esta acepción se entra implícito el papel del sujeto, es decir: -

del quien aprende y quien enseña. No obstante, lo matemático no se refiere a cualquier aprender, sino a un aprender especial, aquel que Heidegger denomina aprendizaje original; dicho aprender -nos dice-- es aquel tomar por el cual conocemos que esto, lo que es cada vez una cosa como tal, por ejemplo un arma, es una cosa de uso. Cuando aprendemos a conocer, por ejemplo este fusil, no es que aprendamos a conocer lo que es un arma; eso lo sabemos anteriormente porque sin ello no percibiríamos el fusil como tal. En tanto sabemos de antemano lo que es un arma, y sólo entonces, lo visto, lo que se nos ha presentado, se nos hace visible en lo que es. Por tanto, solamente sabemos lo que es un arma en forma general e indeterminada. Cuando tomamos conocimiento en forma explícita y de manera determinada, entonces introducimos en el conocimiento algo que no sabemos ya tener. Precisamente esta 'tomar conocimiento de' es la auténtica esencia del aprender -la μάθησις. Las μαθήματα son las cosas que antes de introducir las introducimos en el conocimiento, introduciéndolas en el conocimiento como lo que de ellas ya es conocido de antemano, el cuerpo en cuanto corporeidad, la planta en cuanto vegetal, el animal en cuanto animalidad, la cosa en cuanto cosidad, etc.-. El verdadero aprender es por lo tanto un tomar muy difícil, en el cual se toma sólo aquello que en el momento ya se tiene".(52)

Ahora tiene que quedar mucho más claro: lo matemático entendido originariamente corresponde a la vía comprensión del ser de los entes que acompaña necesariamente todo comportamiento de nosotros hacia ellos.. De ahí que Heidegger diga finalmente: -los μαθήματα, lo matemático es aquello de las

as que en verdad ya conocemos; por consiguiente, es algo que extraemos de las cosas, sino algo -- en cierto modo llevamos con nosotros mismos" -- (4). Este es, efectivamente, el verdadero sentido filosófico de lo matemático. Dentro de él se inscribe la cuestión de la definición del vínculo ontológico que se da entre lo objetivo y lo subjetivo, -- desde el principio ha quedado pendiente de precisar y que ahora podemos ya hacer. Veamos para -- o algo que aún hallándose implícito en lo ya expuesto, sin embargo es necesario especificar: la relación que se presenta entre el conocimiento matemático y la estructura de la razón.

Pensemos en la exigencia que introduce el racionalismo moderno en la definición del origen del conocimiento. La posición racionalista afirma que -- conocimiento sólo es realmente tal mientras posea necesidad lógica y validez universal, es decir, mientras su causa resida en el pensamiento, en la razón y no en la experiencia sensible que proporciona -- según el racionalismo -- conocimientos puramente contingentes. Pues bien, al ver en la razón la fuente fidedigna del conocimiento por atribuirle a ella medida o la pauta de la verdad de las cosas, el racionalismo hace de la razón el criterio normativo del saber, y a raíz de esto, decide que el conocimiento matemático constituye en definitiva el único conocimiento efectivamente riguroso y concluyente, -- ser un conocimiento no empírico. Lo matemático -- a el racionalismo no viene a ser otra cosa que -- modo en que la razón actúa de acuerdo a sus propios principios, es decir, su propia manera de estructurar los conceptos y las nociones de las cosas. No es estrictamente; lo matemático pertenece a la --

objetividad del sujeto a partir de la que se determina la objetividad del ente, o lo que es lo mismo, el matemático hace del sujeto la sede de todo conocimiento por antonomasia verdadero y cierto. Con eso, pues, nos instalamos por fin en el lugar en el que era menester situarse desde un principio, a saber, en el punto de conexión habido entre el sujeto humano y el ser de lo existente entendido como objetividad.

Si es desde el pensar desde donde se determina el ser de lo existente, según así lo exige el matemático, entonces la objetividad de los objetos se da de acuerdo a las condiciones subjetivas en que se verifica la experiencia del sujeto humano con el ente. El hombre se convierte en aquel ente que da medida y la pauta a todo lo existente entonces, porque la objetividad de los objetos es decidida desde la razón y a partir de ella. Es así como la modernidad constituye el momento en el que el hombre se coloca en el plan de decidir "por sí y para sí mismo lo que según él ha de ser el significado del saber y la seguridad de lo sabido, es decir, certidumbre"(54). El sujeto se constituye a partir de aquí y para lo sucesivo en el fundamento de determinación del ser de las cosas.

Esta búsqueda de la certidumbre del saber es lo que dice Heidegger - lo que lleva a la liberación del sujeto de la forma del saber normativa de la tradición medieval, es decir, de la fe y la revelación; - "su pretensión a un fundamentum absolutum inconsummum veritatis, a un fundamento que descansa en sí mismo, incommovible de verdad en el sentido de certidumbre"(55), aquello que configura la esencia del pensamiento moderno. La figura del "yo pien

' centro en el que gravita la filosofía de Descartes, viene a ser, por consiguiente, la afirmación - presa de que en el sujeto se encuentra el principio - más allá del cual ni se puede, ni hay necesidad - ; tampoco de retroceder- de la verdad de lo existe. La figura "yo pienso" tomada en calidad de - damento absoluto, al convertirse en la certeza - la verdad del ente significa que se establece - fin con ella un nuevo principio del saber; dice - en otros términos, significa que lo matemático, decir, el pensar cierto de sí, se pone a sí mismo como pauta de la verdad; por eso todo saber anterior debió a la luz de esto ser necesariamente cuesto nado, independientemente de que fuera sostenible o para los ojos de la modernidad.

Heidegger muestra con acierto que el ego cogito cartesiano, el cual fuera considerado por su autoridad como la primera verdad clara y distinta, no impone ninguna premisa a partir de la cual se prosiguiera una inferencia deductiva para derivar de - a la proposición "yo soy"; sino un principio cuya valor radica en encerrar dentro de sí mismo dicha proposición como su propio fundamento; dice: - nsar es siempre un "yo pienso", ego cogito. Esto prende: yo soy, sum, cogito sum, -es la certeza- ediatá y suprema que se encuentra en la proposición n como tal. En el "yo pongo" el yo como lo ponendo está con y propuesto como lo ya dado, como el enunciado. El ser del ente se determina desde el yo soy como la certeza del poner"(56). Es claro: el sum no - ninguna consecuencia del pensar, sino por el contrario, es su fundamento. A este efecto Heidegger - e además: "En la esencia de la posición está la- posición; yo pongo, esta es una proposición que-

se dirige a algo dado de antemano, sino que sólo da a sí misma lo que hay en ella. Lo que hay en ella: yo pongo, yo soy el que pone y piensa"(57). - irreductibilidad del sujeto, su independencia - el objeto, depende de que el sujeto constituye - - el ente que se da en la forma del pensamiento, - ente a otro ente (el objeto) que se da en la forma del ser; pero esto significa, obviamente, que el pensamiento es también un modo determinado del ser.

Penetremos más a fondo en esto último citado. pensar el ente que se lleva a efecto a base de oposiciones -pues como ya se marcó en el lugar en que se trató el significado ontológico de las categorías, el ser de las cosas se determina siguiendo el hilo conductor de la enunciación- se pone a - mismo en toda enunciación como lo verdaderamente imaginario. Toda proposición en tanto que tal contiene el "yo pienso" como su centro fundamentador, - toda enunciación subyace el "yo pienso" como fundamento. Cuando Heidegger dice que en el "yo pongo" e implica el "yo pienso" se encuentra dado de antemano aquello que el "yo pienso" mismo propone, y - e esto significa que el pensar se da a sí mismo, - proponer, algo que él mismo ya posee, logra expresar muy concisamente el sentido de la subjetividad como medida de lo existente -sentido que por lo más se encuentra perfectamente acorde con el significado de la comprensión preontológica del ser - e guía en la filosofía heideggeriana el rastro de ontología fundamental. Pues si el enunciar algo - algo ejecutado por el pensar es el acto que caracteriza en general la subjetividad del sujeto y - cho acto constituye aquello desde lo cual se determina en cada caso el ser de lo existente, esto -

La objetividad del mundo, entonces toda inter--
 stación particular de las cosas realiza ónticamente
 esta comprensión general del ser que entraña to-
 pensar.

Concluamos en forma breve, pues, lo que ha -
 recogerse de lo recientemente expuesto acerca de
 determinación ontológica de la subjetividad del-
 libre:

Tanto en lo que se planteó acerca del sentido
 priorístico de las categorías y los existenciarios,
 como en lo que se extrajo del análisis ontológico -
 la estructura ser-en-el-mundo se llegó a este -
 como resultado: el ser de lo existente es determi-
 no siempre a partir del modo en que el hombre da-
 verdad a los entes como entes, es decir, de acuer-
 a la forma en que experimenta el asistir de lo -
 presente. Se llegó incluso a decir: "Sólo mientras-
 hombre es, es decir, la posibilidad óntica de --
 comprensión del ser se da el ser"(58). Dicho de
 o modo, se llegó a establecer que las cosas se -
 prendían en su ser conforme a los principios y -
 diciones con que el pensamiento o la razón se -
 ducía ante ellas. El ser del ente, por tanto, se
 cibió en todo caso como el ser que emanaba de la
 presión humana a raíz de la cual las cosas se -
 ían patentes en tanto que cosas. Prácticamente,-
 onces, la exégesis de la concepción metafísica -
 erna fue algo que sirviendo para confirmar todo-
 o llegó incluso a tocar su raíz. Con la interpre-
 ión del significado metafísico del conocimiento-
 emático, con la explicación del significado esen-
 l del "yo pienso" cartesiano y con la alusión a-
 doctrina racionalista acerca del origen del cono-
 iento, no se hizo nada - más pues, aparentemente,

e reiterar, si acaso precisar mejor, lo ya plan--
ado desde un principio.

No obstante, bien vistas las cosas, no fue de
ninguna manera inútil la intención de buscar en la
historia del pensamiento metafísico el momento a --
rtir del cual el problema del ser comenzó a ser -
anteado en términos de objetividad y subjetividad.
lo fue, puesto que el propósito que se persiguió
desde un principio no era el de preguntarse por el -
nificado ontológico histórico del ser del hombre
una determinada época de la filosofía -a todo mo
nto de la metafísica le corresponde un determina-
modo de ser del hombre-, sino porque en la moder
dad es por primera vez asumido con toda decisión-
e el hombre es el ente que da la medida y traza -
directriz de la verdad de lo existente. Se debe,
r tanto, partiendo de esa base, considerar las im
icaciones que este reconocimiento de la esencia -
mana trae consigo.

Dos cosas es indispensable tomar muy en cuen-
. La primera es que el hecho de que a raíz de la
dernidad el ser de lo existente se determine des-
la subjetividad del sujeto humano no conduce ne-
sariamente al solipsismo. Como dice Heidegger: --
iertamente, la edad moderna, a consecuencia de la
beración del hombre, ha provocado el subjetivismo
individualismo. Pero no es menos cierto que no hu
otra época anterior a ella que creara un objeti-
smo comparable y que tampoco hubo otra época ante
or en que lo no individual se impusiera en forma-
lo colectivo. Lo esencial es en este orden de co
s la necesaria acción recíproca entre subjetivis-
y objetivismo"(59). Así, "el hecho de que en la
jación fundamental de la certidumbre y luego en -

subjectum, propiamente dicho se menciona el ego, o quiere decir que el subjectum pasa a ser ahora distintivo del hombre como ente pensante-representador" (60); pero este sujeto no indispensablemente tiene que tener el sello de lo individual, puede ser comprendido como sujeto colectivo, es decir, como sujeto social.

La segunda cosa que hay que tomar en cuenta es lo que permanece oculto a los ojos de la modernidad en el respecto de su propio descubrimiento. Pues si bien es cierto que la edad moderna hace del sujeto medida de lo existente, a pesar de ello, la metafísica moderna no es consciente de esto; es decir, la aparición del sujeto como representador de lo existente no trae consigo al mismo tiempo la comprensión plena de lo que este fenómeno involucra. De otro modo: el subjectum, aun fijado como fundamentum absolutum, no es todavía autoconsciente de su nueva posición. Por eso la filosofía posterior, cuyo pensamiento se ve necesariamente impelido a partir de la modernidad, realiza la tarea de ganar posesión del terreno abierto por ella. El primer gran paso que cumple este destino es el que realiza Kant; por eso la filosofía kantiana como lo ha ver muy bien Heidegger en la Pregunta por la Cuestión tiene sus más profundas raíces en el pensamiento moderno. El segundo gran paso lo efectúa Hegel, el la absolutez del fundamento absoluto puesto el sujeto es por fin recogida y asimilada en toda su esencia.

c).- El Sujeto en la Filosofía de Kant: Prime
ra superación de la metafísica moderna:-
Primera forma de la autoconciencia.

Para entrar a dilucidar lo que viene a significar la obra de Kant respecto del fundamento metafísico establecido por la edad moderna (lo matemático, la subjetividad del sujeto) es menester no apartarse de la idea que anima el ensayo de Heidegger - titulado Kant y El Problema de la Metafísica, a saber: que La Crítica de la Razón Pura de Kant debe entenderse radicalmente como la búsqueda de la posibilidad interna de la metafísica, y por ello, como una ontología fundamental. Por lo demás, no sólo dicha idea corresponde a este escrito; en todo todo - que Heidegger escribió sobre Kant se halla presente. La Pregunta por la Cosa también la contiene - puede decirse que la conclusión que se desprende de ella y decide que la pregunta ¿qué es una cosa? - responde a la pregunta ¿quién es el hombre? lo viene a confirmar. Lo mismo sucede en la Tesis de Heidegger sobre el Ser; y aunque puede concederse que - aún el propósito de Heidegger es distinto, de todos modos en diversos momentos se filtra en su discurso la reiterada afirmación de que en Kant el ser determina desde el pensar. Siendo así, tomemos como interpretación de Heidegger de que en la filosofía kantiana existe de suyo una ontología fundamental como base de todas nuestras reflexiones.

Por otra parte, tomemos también en cuenta que propio Kant definió su filosofía como el coto - que había que poner a todo pensamiento que sin haber esclarecido previamente cuáles eran los límites de la razón humana, pretendía convertirse en una -

puesta fidedigna a los problemas de la metafísica tanto de la metafísica generalis como de la metafísica specialis.

Finalmente, tampoco debe pasarse por alto que Kant "el pensamiento y la existencia moderna en un por vez primera en la claridad y transparencia una fundamentación"(61); principalmente en lo concierne a que con Kant queda cancelada por primera la unilateralidad del empirismo y del racionalismo que condujeron la discusión filosófica fundamental del período moderno, respecto del problema del conocer y del problema del ser. Es decir, pensarse a Kant siempre en razón del pensamiento que le antecede y que en todos los sentidos nutrió su filosofía.

Estos requisitos resultan indispensables aquí, que por un lado no se trata de comprender a un autor con arreglo sólo a aquello que en sus textos encuentra expreso; sino de hacer evidente su iniciación en una época determinada y por otro, porque siendo el influjo que como ya se dijo antes tuvo en la filosofía de Heidegger, de la exposición de la filosofía kantiana han de derivarse cuestiones fundamentales para comprender a Heidegger. Que sean, por tanto, estos requisitos no sólo condiciones que hay que tomar siempre en cuenta para la exposición, sino la guía misma de ella.

Comencemos por plantear esta pregunta: ¿en sentido riguroso puede decirse que en la filosofía de Kant se cumple una auténtica superación de filosofía moderna? Contestémosla brevemente; con filosofía kantiana se produce una superación del pensamiento moderno, porque Kant logra descubrir y-

emás explicitar por qué las condiciones de posibilidad de la experiencia, es decir, del saber, son-- mismo tiempo las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia. En este justo sentido es como podemos asegurar que con la filosofía de Kant la subjetividad se torna por vez primera consciente de sí misma, definiendo su posición ante el mundo entendido como objetividad.

Puede decirse que en rigor esta relación que Kant planteó entre las condiciones del saber y el objeto del saber, se halla el asunto esencial -- la Crítica de la Razón Pura. Kant mismo llega a presentar esta relación a título de conclusión en la Crítica de la Razón Pura; pero por ser precisamente una conclusión, no debe ser tomada más que como el resultado de una serie de análisis previos. Tenemos, pues, que ir hacia ellos para comprender cabalmente su significado.

Desde la Introducción a la Crítica de la Razón Pura se tiene ya definida la dirección de la investigación. Desde ahí Kant rebasa todo empirismo y todo racionalismo al advertir: "No se puede dudar -- e todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia, porque, en efecto, ¿cómo habría de ejercitarse la facultad de conocer, si no fuera por los objetos que excitando nuestro sentido de una parte, producen por sí mismos representaciones, y por otra, impulsan nuestra inteligencia a compararse entre sí, enlazarlas o separarlas, y de esta suerte componer la materia informe de las impresiones sensibles para formar de ese conocimiento de las cosas que se llama experiencia? En el tiempo, pues, ninguno de nuestros conocimientos precede a --

experiencia, y todos comienzan en ella. Pero si-
verdad que todos nuestros conocimientos comien-
zan con la experiencia, todos, sin embargo, no pro-
ceden de ella, pues bien podría suceder que nuestro
conocimiento empírico fuera una composición de lo
que recibimos por las impresiones y de lo que apli-
camos por nuestra propia facultad de conocer (sim-
plemente excitada por la impresión sensible), y que
podamos distinguir este hecho hasta que una lar-
ga práctica nos habilite para separar esos dos ele-
mentos"(62).

Frente al racionalismo Kant concede, pues, -
que nuestro entendimiento al actuar sobre las sensa-
ciones enlazándolas y separándolas con arreglo a --
un cierto orden regular, es decir, à leyes o princi-
pios que emanan de él mismo, se produce el conoci-
miento.

Frente al empirismo Kant concede que todos -
nuestros conocimientos comienzan en el tiempo con -
la experiencia. Sólo a través de esta síntesis de -
la sensibilidad y el entendimiento es, por tanto, -
para Kant posible el conocimiento. Por eso, la pre-
gunta que se interroga sobre cómo se produce dicha
síntesis es aquello a lo que debemos abocarnos.

Según Kant la sensibilidad consiste en "la ca-
pacidad (receptibilidad) de recibir las representa-
ciones según la manera como los objetos nos afectan.
Los objetos nos son dados mediante la sensibilidad-
ella únicamente es la que nos ofrece las intuicio-
nes; pero sólo el entendimiento las concibe y forma
en conceptos"(63). Mas -dice Kant- para que la ma-
nifestación de las sensaciones pueda ser ordenada, aun en
el mero nivel de la representación sensible, se ne-

sita que dicha materia sea sometida, es decir, de terminada, por ciertas formas que, no proviniendo de la experiencia, han de tener su sede en nosotros y que experimentamos: estas formas son el espacio y el tiempo y tienen la propiedad de ser necesariamente a priori a toda experiencia sensible.

Por consiguiente, se tiene que desde el momento de la sensibilidad se presenta ya una intervención activa de parte nuestra; esto quiere decir: a pesar de que la sensibilidad es receptiva, esto es, se atiende a algo dado ya ante los ojos que nos afecta, de cualquier manera tal afección exige un modo ordenado especial de llevarse a cabo. La intuición, por tanto, en la medida en que se produce siempre regida por las formas apriorísticas del tiempo y el espacio es, como lo dice Heidegger, una intuición en cierto modo creadora"(64).

Esta actividad del sujeto -la cual no debemos perder de vista en ningún momento porque es la parte de lo que buscamos- se capta con mayor claridad aquello que Kant define acerca del papel del entendimiento en la experiencia del conocimiento. Según Kant, para que el conocimiento sea tal se requiere que aquello representado en la intuición sea determinado por el entendimiento en el sentido de ser de lo singular de la intuición algo general susceptible de ser comunicado. Por ejemplo: en la presentación de un tilo, de un haya, o de un abeto como árbol, se determina lo particular intuído como tal o cual cosa, respecto a lo que vale para muchos (la arboreidad, el ser árbol)(65). Así, como dice Heidegger, el papel del entendimiento en Kant consiste en provocar que lo representado inmediata-

nte en la intuición "se haga accesible para todo- mundo y en todos los tiempos en lo que es y como "(66).

Mediante la acción del entendimiento, enton- s, lo intuído sensiblemente adquiere éste u otro- carácter determinados (la arboreidad por ejemplo en representación de un tilo). Pero como la determi- nabilidad de dicho carácter se halla dada según los aspectos más generales (categorías) de acuerdo a - s cuales nosotros nos representamos a las cosas - no cosas, se tiene, por consiguiente, que tampoco -í tales determinaciones provienen de la experien- a, sino que, por el contrario, son condición de - sibilidad de ella, es decir son también apriori; - o que es lo mismo, pertenecen a la subjetividad- sujeto. En consecuencia, en los dos elementos - stitutivos del conocer, según Kant, el hombre no -pta ninguna posición pasiva; tanto la intuición- sible como el entendimiento entrañan la interven- ón activa del sujeto en su efectuación.

Si tratáramos de caracterizar ontológicamente -a actividad del sujeto señalada por Kant, llega- mos a la conclusión de que para Kant el conoci- -nto del ente se da siempre fundado en una com- -nsión apriori de él y que este conocimiento - -riori es el que abre la posibilidad de que las co- -s se nos manifiesten como tales. Todos los inten- -s de Heidegger por mostrar en Kant la preparación - una ontología fundamental, consisten en hacer - -que lo apriori en Kant significa el descubri- - -nto de que todo conocimiento óntico se halla su- -to a una previa comprensión ontológica del ser de - -entes. Y, en efecto, no se puede negar que la -

ocupación principal de Kant estuvo desde un principio orientada a descubrir aquel modo en que el ente se nos hace accesible a "nosotros los hombres" - y como puede hacérsenos accesible. Desde este punto de vista, puede afirmarse, como lo hace Heidegger, que el contenido esencial de La Crítica de Razón Pura reside en que constituye una teoría del conocimiento ontológico y no del conocimiento científico como ha solido caracterizarse. Ahora bien: ¿Kant interpretó su propia filosofía como una ontología? ¿Qué clase de ontología podía advertir Kant - su obra?

De acuerdo con Heidegger, la ontología que desarrolla Kant y de la cual él mismo fue consciente, la *metaphísica generalis*, es decir, la metafísica que se interroga por el ser del ente en general. Desarrollar Kant una teoría acerca de cómo es que se nos hace accesible a nosotros el ente como objeto de conocimiento, no solamente definió con ese el comportamiento del hombre como sujeto, sino - una clase de objetividad que le correspondía al conocimiento humano. Dicha objetividad habría de ser concebida como la objetividad producida a través del ejercicio de nuestras facultades de conocer; es decir, fue desde un principio definida como una objetividad del hombre y para el hombre. Kant, por lo tanto, siguió la ruta del pensamiento moderno: la realidad de lo existente fue interpretada por él como susceptible de ser descifrada una vez se hiciera explícito el cómo de la relación entre el sujeto y objeto. El ámbito de esta relación Kant lo denominó trascendental.

La filosofía de Kant se fijó desde su comienzo, pues, como la búsqueda de aquel saber que en -

z de ocuparse de los objetos se ocupara de la manera que tenemos de conocerlos en tanto que fuera posible a priori (67); esto es, se propuso la tarea de determinar cómo era que los objetos en cuanto tales se nos daban. Kant, pues, entendió por trascendente el vínculo existente entre nuestras condiciones subjetivas del conocer y el objeto del conocimiento propiamente dicho; y de ese modo pensó la estructura de la trascendencia como aquella síntesis que se producía entre lo objetivo y lo subjetivo.

El concepto de síntesis trascendental es, por consiguiente, el que nos coloca en el punto central de la filosofía de Kant. Cómo consiguió Kant la unidad sujeto-objeto como una unidad sintética, cómo a esta unidad la comprendió como la totalidad de la experiencia cognoscitiva y qué consecuencias ontológicas trajo esto consigo, es, consecuentemente, lo que tenemos que determinar.

Cuando Heidegger dice en Kant y el Problema de la Metafísica que "el conocimiento trascendental investiga al ente mismo, sino la posibilidad de comprensión previa del ser" (68), abre con ello una vía para que desde el principio el término "trascendental" sea pensado como ontológico. Síntesis trascendental, por tanto, querrá decir síntesis ontológica. Esta síntesis no corresponde, consiguientemente, a ninguna unidad de representaciones empíricas, sino de representaciones a priori. Kant llamó "ideas puras" a "aquellas representaciones, ya fueran intuiciones o conceptos que carecían absolutamente de empirismo" (69). La síntesis ontológica propiamente dicha constituye, entonces, la unidad de enlace entre la intuición pura y el entendimiento puro; es aquella síntesis bajo cuyo enlace es posible la pro-

cción del ente como objeto del conocimiento.

Veamos lo que el propio Kant dijo acerca del concepto de síntesis en el capítulo titulado "De los conceptos puros del entendimiento o categorías" correspondiente al libro primero de la "Analítica trascendental", se lee: "Entiendo por síntesis, en su más alta significación, la operación de reunir representaciones unas con otras y comprender toda diversidad en un solo conocimiento. Esta síntesis es pura cuando la diversidad no es empírica, si dada a priori (como la del espacio y la del tiempo)"(70). Mas, como el conocimiento para Kant solamente es posible mediante la unidad de la sensibilidad con el entendimiento, se desprende aquí que - - - se está refiriendo en este lugar a la síntesis raíz de la cual los entes nos salen al encuentro, se nos hacen patentes en calidad de objetos. Esta pertenencia es necesaria porque para Kant la intuición pura es ya, de por sí, una intuición unificadora es decir, sintética, que ordena (conforma) las impresiones que nos afectan. Por eso puntualiza a continuación de la definición anterior: "Lo primero debe sernos dado a priori al efecto del conocimiento de todos los objetos es la diversidad de elementos de la intuición pura; la síntesis de esta diversidad por la imaginación, es lo segundo, aunque - embargo, no dé aún conocimiento alguno. Los conceptos que dan la unidad a esta síntesis pura y que asisten únicamente en la representación de esta diversidad sintética necesaria, son la tercera condición para el conocimiento de un objeto cualquiera descansan en el entendimiento"(71).

Pero, independientemente de que para Kant tanto la intuición pura como la imaginación pura, (que

gún él sirve de lazo intermedio entre la sensibilidad y el entendimiento) son en sí operaciones sin gógicas, de cualquier manera, por síntesis propia--
 te dicha, ha de entenderse exclusivamente la uni
 d habida entre la intuición pura y el pensamiento
 ro, que debe necesariamente constituir la unidad--
 conjunto de todas las síntesis estructurales --
 ciales (la de la aprehensión en la intuición, la
 la reproducción en la imaginación, y la del reco
 simiento en el concepto) Cómo se lleva a cabo es--
 síntesis general es el objeto de la Crítica de -
Razón Pura hasta el capítulo final de la "Análí--
 sa Transcendental".

De la aclaración de la posibilidad de la sín--
 sis pura depende la explicación de la estructura--
 la trascendencia; pero como de esta explicación--
 deriva a su vez la clase de conocimiento ontoló--
 go mediante al cual tenemos acceso a los entes, y
 de conocimiento lleva el sello propio de la subje
 tividad del hombre, lo que Kant viene a definir, al
 entrar la investigación hacia el esclarecimiento--
 la posibilidad de la síntesis pura es el signifi
 do ontológico de dicha subjetividad. Ahora bien,--
 y ello Kant también -como ya fue insistentemente--
 -cado- proporciona una definición ontológica del
 objeto de la experiencia cognoscitiva: Sujeto y ob
 jeto se explican a partir de su unidad en el inte--
 or de la síntesis, nunca separados el uno del - -
 ro.

En el capítulo titulado "Deducción de los con
 ceptos Puros del Entendimiento", Kant responde con--
 etamente a la pregunta de cómo es posible que el
 entendimiento puro determine a priori a la intuición
 pura, es decir, explica la posibilidad misma de la-

ntesis ontológica; por eso en este capítulo recae parte más esencial de toda la crítica. Debemos - trar a él, sin embargo, teniendo más preciso lo - e significan intuición y entendimiento puros.

Heidegger dice en Kant y el Problema de la Me
física al caracterizar el papel de la intuición: -
igamos primero negativamente que el conocimiento -
nito es una intuición no-creadora. Lo que la in -
tución tiene que presentar inmediatamente en su -
ngularidad debe ser ya ante los ojos. La intui -
ción finita está destinada al objeto de la intui -
ción como a un ente que existe ya por sí mismo. Lo -
tuido se deriva de un ente de esta clase y por -
lo esta intuición se llama también intuitus deri -
tivus: intuición 'derivada', es decir, intuición -
riativa. La intuición finita del ente no puede -
arse su objeto por sí misma. Debe permitir que le -
a dado. La intuición como tal no es receptiva, --
lo la finita lo es. El carácter finito de la in -
tución reside, por tanto, en la receptividad".(72)
gún Heidegger, entonces la finitud del conociemen
depende en primera instancia del carácter recep -
vo de la intuición; aunque la intuición no empíri -
, la intuición pura, es, como se señaló ya en -
erto modo, una intuición creadora, o lo que es lo
smo, es una intuición que se "da a sí misma un al -
representable a priori"(73). Este algo que la in -
tución pura se da a sí misma constituye el ser pro -
o del fenómeno que a través de la sensibilidad -
s afecta. Sin embargo, en un sentido estricto la -
tución, siendo indispensable para la producción -
el conocimiento, resulta insuficiente. Lo dado a -
avés de la intuición debe ser determinado por el -
tendimiento a fin de constituirse en auténtico ob -
to del conocimiento.

Entonces el entendimiento puro tiene como función hacer accesible a priori el objeto que corresponde a lo representado en la intuición. Kant dice: "llamamos sensibilidad a la capacidad que tiene nuestro espíritu de, a, para recibir representaciones (receptividad) en tanto que es afectado de una manera cualquiera, por el contrario se llamará entendimiento, la facultad que tenemos de producir nosotros mismos representaciones o la espontaneidad del conocimiento. Por la índole de nuestra naturaleza, la intuición no puede ser más que sensible, de suerte, que sólo contiene la manera como somos afectados por los objetos. El entendimiento, al contrario, es la facultad de pensar el objeto de la intuición sensible. Ninguna de estas propiedades es preferible a la otra. Sin sensibilidad, no nos serían dados los objetos, y sin el entendimiento, ninguno sería pensado. Pensamientos sin contenido, son ciegos; intuiciones sin concepto son ciegas. De ahí que sea tan importante y necesario sensibilizar los conceptos (es decir, darles un objeto en la intuición), como hacer inteligibles las intuiciones (ometerlas a conceptos)"(74). De lo cual se sigue que el entendimiento en cuanto entendimiento puro, - la facultad de atribuirle el carácter de objetividad a lo representado por la intuición pura, a fin de que esto representado sea efectivamente conocido en calidad de objeto. Es, por tanto, completamente válido el decir, como lo hace Heidegger, que el sentido apriorístico de la síntesis pura, que enlaza al entendimiento puro con la intuición pura, - consiste en el conocimiento previo del ser del ente e necesariamente funge como condición de posibilidad de que el ente sea tomado como tal. La síntesis

ra permite, en efecto, la objetización del ser de existente, que es el modo como el hombre se enfrenta ante las cosas.

Mas, así como fue necesario mencionar las dos formas puras de la intuición sensible a fin de explicar ésta, es menester también referirnos a las formas por medio de las cuales el entendimiento pu- enlaza la diversidad de representaciones constitutivas de la intuición y al modo como estas actúan. Estas formas, que por lo demás no son meras estructuras vacías de contenido, son los conceptos puros del entendimiento o las categorías. Estas tienen co- misión permitir que aquello intuído en la intui- ón adquiera el carácter de tal o cual cosa. Así, - ejemplo: ante una sucesión de percepciones dis- ntas podrá registrarse una relación de causa-efec- cuando y sólo cuando el entendimiento apriori - orgue dicho carácter a la sucesión; sólo entonces ta podrá constituir efectivamente un conocimiento. no lo dice Heidegger: "La experiencia, para Kant, nace empíricamente de percepciones, sino que se- sibilita sólo metafísicamente por un nuevo repre- ntar conceptual que anticipa de determinada mane- lo dado"(75); (en nuestro caso en los conceptos- causa y efecto). En consecuencia; los conceptos- ros del entendimiento son aquellas unidades que - ntienen los distintos modos posibles de enlace de dado intuitivamente. Estos conceptos constituyen función propiamente objetivante del conocimiento, es sólo mediante su acción se constituyen en obje- s los fenómenos percibidos.

Ahora tiene que quedar más claro el por qué - nt no marca el acento ni sobre la sensibilidad ni

ore el entendimiento y se refiere al conocimiento apropiadamente dicho como a la unidad sintética de ambos. Pero, a pesar de todo, sigue sin precisarse el modo como la síntesis pura es producida. Unicamente el ingreso a lo que Kant llama deducción trascendental puede resolver este problema.

Volvamos nuevamente al concepto de trascendencia sobre la base de lo que Heidegger hace explícito respecto de él. En el parágrafo titulado "Aclaración de la Trascendencia de la Razón Finita como Iniciación Básica de la deducción trascendental" de Intit y El Problema de la Metafísica figura lo siguiente: "Un ser finito capaz de conocer no puede deducirse con relación a un ente, que no es él mismo y al que no ha creado, sino cuando este ente ante los ojos le sale espontáneamente al encuentro. Pero para que el ente pueda ser encontrado como el ente que es, debe ser 'conocido' de antemano como tal, es decir, en relación a la constitución de su esencia. Esto implica que el conocimiento ontológico trascendental siempre como conocimiento preontológico -- la condición de posibilidad para que un ser finito pueda objetarse en general a algo así como el ente mismo. El ser finito ha menester de esta facultad fundamental de orientarse hacia..., dejando que algo se le objete. En esta orientación originaria el ser finito se propone un margen libre, dentro del cual es posible que algo le corresponda. Manteniéndose de antemano dentro de este margen libre y forzando lo originariamente no es otra cosa que la trascendencia, propia a toda conducta finita hacia el ente. Si la posibilidad del conocimiento ontológico trascendental está fundada en la síntesis pura, si por otra parte el conocimiento ontológico consiste precisamente en

ta actitud del dejar-que-se-ob-jete, la síntesis-
ra se hará patente como lo que junta y sostiene -
totalidad unida de la estructura esencial inter-
de la trascendencia"(76).

Como puede advertirse en la lectura de la ci-
anterior la estructura de la trascendencia co- -
esponde -tal y como se ha señalado- a la síntesis
ra. El carácter apriorístico de la síntesis y el
artido ontológico de la trascendencia equivalen, -
es, a una y la misma cosa. De ahí que la trascen-
ncia consista en hacer posible la patentización -
l ente como objeto del conocimiento; pero objeto-
opiamente dicho es para Kant sólo aquello que se-
presenta en la experiencia como lo experimentado,
to es, el producto de la unidad o enlace de la --
tuición y el entendimiento puros. Cómo puede refe-
rse el entendimiento a lo aportado por la intui--
ón, es lo mismo que preguntarse, por ente, cómo -
ede lo dado por la intuición adquirir el carácter
culiar de objeto. Kan llama deducción trascenden-
l a la "explicación del modo como los conceptos -
ros pueden referirse a priori a objetos"(77). El -
oblema de la deducción trascendental consiste, en
gor, en la explicitación del valor objetivo de -
s conceptos puros o categorías.

"Las categorías son conceptos fundamentales -
ra el pensamiento de objetos en general para los-
nómenos"(78). Pero la posibilidad, así como tam--
én la necesidad de estas categorías se funda en -
relación que toda la sensibilidad, y con ésta to-
s los fenómenos posibles, tienen con la apercep--
ón originaria(79). La apercepción originaria es -
unidad de la conciencia necesariamente acompaña-
todas las representaciones y a través de los con-

objetos puros hace inteligibles a los objetos como -
 es. Kant denomina a esta apercepción originaria,
 unidad de "apercepción trascendental". Tal unidad
 es otra cosa que el yo del sujeto pensante que -
 suya bajo conceptos, según reglas que provienen de
 mismo, sobre lo intuído sensiblemente.

De este modo, la definición de entendimiento
 cobra para nosotros una nueva significación, -
 cual alcanza a esclarecer más aún las primeras -
 definiciones que da Kant acerca de dicha facultad -
 comienzo de la "Analítica Trascendental". Una vez
 se menciona por vez primera la apercepción ori-
 ginaria se dice del entendimiento lo siguiente: "La
 unidad de apercepción en relación con la síntesis -
 la imaginación es el entendimiento, y esta misma
 unidad, relativamente a la síntesis trascendental -
 la imaginación, es el entendimiento"(80).

La unidad sintetizadora del entendimiento que
 suya por medio de categorías haciendo accesible al
 yo como objeto de la experiencia cognoscitiva es,
 lo tanto, el yo-pienso cartesiano que ahora vis-
 ta a la luz de los significados de trascendencia, -
 conocimiento puro, representación apriori, aparece
 forma plena como el centro legislador de toda ac-
 tividad cognitiva.

La conclusión esencial de la Crítica de la -
Razón Pura de Kant, de improviso se encuentra a --
 vez de lo último que se ha expuesto, justificada.-
 Esta conclusión según se planteó en un principio,-
 se discernía al descubrimiento de que las condiciones-
 posibilidad de la experiencia eran al mismo tiem-
 las condiciones de posibilidad de los objetos de
 experiencia. El propio Kant hizo patente que la-

ducción trascendental daba como resultado la justificación de su conclusión fundamental de la Crítica; por eso en la primera edición de ella figura esta advertencia: "Por extraordinario y absurdo que parezca ser el decir que el entendimiento es la fuente de las leyes de la naturaleza, y por consistente de la unidad formal de la naturaleza, no debe por eso de ser esta afirmación exacta y perfectamente conforme con el objeto, es decir, con la experiencia. Sin duda alguna que las leyes empíricas no pueden ser como tales, derivarse del entendimiento puro, al mismo modo que tampoco la inmensa diversidad de fenómenos no puede suficientemente comprenderse por forma pura de la intuición sensible. Pero todas las leyes empíricas son determinaciones particulares de las leyes puras del entendimiento, bajo las cuales y según su norma son posibles los fenómenos y ellas tienen una forma legal del mismo modo que todos los fenómenos, a pesar de la diversidad de sus formas empíricas, deben, sin embargo, estar conformes siempre con las condiciones de las formas puras de la sensibilidad"(81).

De esta suerte, "nosotros mismos somos los que establecemos el orden y la regularidad en los fenómenos que llamamos naturaleza, siendo imposible encontrarlos en ella si no los tuvieramos y existieran subjetivamente en nuestro espíritu"(82). La función subjetiva de nosotros como sujetos en ningún otro pensamiento anterior a Kant pudo haber sido tan manifiesta, La subjetividad del sujeto humano resulta por primera vez plenamente reconocida como el agente productor de la objetividad de los objetos. La producción del objeto en cuanto tal, es decir, lo experimentado en la experiencia del hombre como re-

representador de lo existente, es, ostensiblemente, -
 Kant el correlato de la acción de la subjetivi-
 dad humana. Kant logra, así, por primera vez en la
 historia de la metafísica poner de manifiesto la
 unidad sintética existente entre el sujeto y el ob-
 jeto, es decir, entre el pensar y el ser, en forma
 completamente explícita.

Sin embargo, este paso dado por Kant acarrea
 consecuencias decisivas para la ontología que aún
 se han tocado. Pues si bien es cierto que el re-
 sultado esencial de la Crítica de la Razón Pura se
 centra en haberse descubierto el vínculo ontoló-
 gico entre lo objetivo y lo subjetivo, frente a la
 tradición que le antecede a Kant, también es cierto
 que la finalidad de su obra no se reduce puramente
 a este descubrimiento, sino más bien se vale de él
 para fijar la posibilidad de la metaphysica specia-
 lis; es decir, del conocimiento del ente suprasensi-
 tivo que, como lo advierte Heidegger, constituye pa-
 ra Kant "el fin último de toda metafísica" (83). Aca-
 ba el reparar en lo que el propio Kant consideró --
 acerca de su obra principal pueda abrirnos la vía --
 para obtener una respuesta precisa sobre las conse-
 cuencias y efectos que trajo consigo la fundamen-
 tación de la metaphysica generalis que hasta aquí se
 ha explicado.

En la Introducción a la Crítica de la Razón -
 para Kant menciona los propósitos esenciales de la
 obra; dice por cierto en un capítulo que titula --
 "Idea y División de una Ciencia Particular bajo el
 nombre de Crítica de la Razón Pura": "De lo que pre-
 cisa resultar, pues, la idea de una ciencia particu-
 lar que puede llamarse Crítica de la Razón Pura, --
 es la razón la facultad que proporciona los --

incipios del conocimiento apriori. De aquí que ra n pura es la que contiene los principios para co-ocer algo absolutamente apriori. Un organon de la- zón pura sería el conjunto de principios mediante s cuales todos los conocimientos puros apriori po- ñan ser adquiridos y realmente establecidos. La - licación extensa de tal organon produciría un sis ma de la razón pura. Mas como esto sería exigir - masiado y como queda aún por saber si la exten- - ón de nuestro conocimiento es posible, y en qué - sos, podemos considerar la ciencia del simple jui- o de la razón pura, de sus fuentes y límites como propedéutica para el sistema de la razón pura. - ta propedéutica no debería llamarse ciencia, sino lamente Crítica de la Razón Pura; su utilidad, - sde el punto de vista especulativo, sería puramen- negativa y no serviría para extender nuestra ra- n sino emanciparla de todo error, que no es poco- elantar"(84).

Con estas afirmaciones se confirma muy bien - planteado por Heidegger en Kant y el Problema de Metafísica, a saber, que el propósito central de Crítica es solamente el desarrollo de la pregun- acerca de la posibilidad interna de la metafísi- . El mismo Kant llega a decir textualmente que la ítica responde a la pregunta acerca de cómo es po- ble la metafísica como ciencia; se refiere, natu- lmente, a la metafísica specialis, pues de hecho- Crítica es ya en sí misma una forma de metafísi- , aquella que responde a la cuestión del ser del- te que se hace patente ante el hombre y que Kant- nomina experiencia. De ahí que Kant hable de un - gnificado puramente negativo de su obra: aquel - e consiste en prohibir que la razón pura se ex- -

enda sin más a objetos que rebasan los límites de experimentable por el hombre. Por ello debe ser examinado el concepto de experiencia en Kant para determinar el sentido restrictivo de la Crítica en su papel de búsqueda de la posibilidad de la metafísica (metafísica specialis).

Como ya se ha visto en parte, lo que Kant entiende por experiencia lo constituye el experimento peculiar del sujeto; pero también lo experimento como tal en tal experimentar, es decir, el objeto. Kant llama objeto propiamente dicho a lo representado por la intuición y determinado por el concepto de una manera necesaria y universal; por objeto -lo hemos visto- entiende la unidad originaria de la apercepción. Por eso, ni lo solamente dado a través de la intuición, ni lo puramente pensado por el entendimiento puede constituir efectivamente un objeto. Dado lo cual Kant entiende por ámbito de lo experimentable exclusivamente, entonces, aquello que es susceptible de ser representado por intuición y fijado en la universalidad y unidad de las categorías. Por lo tanto, todo lo que no puede ser posible de intuirse sensiblemente, aun pueda ser pensable, no puede poseer realmente el carácter de objeto; el "más allá" de la experiencia del que Kant habla a menudo se refiere precisamente a esto.

La Crítica al aclarar que el entendimiento actúa al servicio de la intuición -justo por derivar esta aclaración de que el conocimiento real es imposible de ser factible por la intervención conjunta de la sensibilidad y el pensamiento- limita el ámbito de extensión de la experiencia a sólo aquello que es posible sensiblemente. Heidegger tiene razón al decir

el término "crítica" tiene en la filosofía de Kant no el significado de censura, sino el de una limitación esencial de lo matemático, es decir, los límites de posibilidad de la acción del sujeto (85). "Más allá de la experiencia" se encuentra, entonces, aquello de lo cual puede tenerse, empero, un concepto sin que a este concepto le correspondiera haber sido representado intuitivamente - como el concepto de Dios, para el cual no se cuenta con ninguna intuición sensible que le corresponda. La pretensión de extender nuestros conocimientos más allá de los límites de la experiencia es, por ende, un resultado de la investigación de Kant, no un punto de partida de la obra.

Kant extrajo de esta restricción una deducción que es esencial para la ontología; así como no es posible tener un conocimiento propiamente directo de entidades puramente pensables, pero no intuitivas sensiblemente, tampoco nos es posible conocer cosas tal y como son en sí. El término "cosa en sí" tiene para Kant el significado del ente pensado fuera de margen de nuestras condiciones subjetivas de conocer; es decir, Kant establece el contraste entre el ente tomado como cosa en sí y como lo es para nosotros; Heidegger llega a precisar ante este hecho el significado de la dicotomía cosa en sí-cosa para nosotros, en Kant, revela la esencia de la finitud de nuestro conocimiento; llega incluso a decir que es la consecuencia ontológica extraída más importante de dicha finitud.

Según Heidegger para poder interpretar adecuadamente la Crítica de la Razón Pura de Kant es mejor tener presente el hecho de la importancia - para Kant tuvo la intuición como elemento cons-

utivo del conocimiento. Heidegger afirma que pe-
 a que a primera vista en la Crítica de la Razón-
ya la importancia de mayor peso recae en el análi-
 s del entendimiento, basta tener en mente que el-
 tendimiento se encuentra al servicio de la intui-
 ón para identificar el valor que para Kant tiene-
 ca en el conocimiento humano. Heidegger aduce que
 de valor se deriva de que Kant tuvo muy presente-
 empre que la clase de intuición (intuición sensi-
 a) que le pertenece al hombre como tal es recepti-
 es decir, depende de un ente existente de ante-
 ro e independiente del conocimiento que se tiene-
 él; en oposición a la clase de intuición que es-
 capaz de producir al ente mismo al actuar y que se-
 Kant sería susceptible de pertenecerle sólo al-
 supremo. En la receptividad de la intuición sen-
 ple, reside, entonces, según Heidegger la esencia
 la finitud del ente humano. De ahí que la fini-
 d de nuestro conocimiento y la existencia del lí-
 ce en el ámbito de lo experimentable sean dos - -
 estiones completamente ligadas.

Leamos entre tanto esta reflexión que Heide-
 er se hace interpretando a Kant: "Si el conoci-
 ento finito es intuición receptiva, es preciso -
 a el objeto cognoscible se muestre espontáneamen-

Por consiguiente, lo que el conocimiento finito
 e hacer patente, por su esencia, un ente que se
 extra, es decir, algo que aparece, un fenómeno. -
 término "fenómeno" mienta al ente mismo como ob-
 to del conocimiento finito. Hablando con más pre-
 sión: sólo para el conocimiento finito existe al-
 así como un objeto. Únicamente él está entregado
 ente ya existente. Por el contrario, para el co-
 nimiento infinito no puede haber ente ya existen-

que se le enfrente y hacia el cual se orientaría. Es tal orientarse hacia... equivaldría ya a una dependencia de..., sería por lo tanto finitud. El conocimiento infinito es una intuición que, como tal, hace que se origine el ente mismo. El conocimiento infinito se hace patente al ente al darle origen; lo tiene siempre patente solamente como al que da origen, a saber como producto de la intuición. El ente en tanto es patente a la intuición absoluta "es" precisamente en ese su llegar-a-ser. Es el ente como ente en sí, es decir, no como objeto".(86) De esto resulta, pues, que la diferencia habida entre el ente entendido como fenómeno y el ente entendido como cosa en sí, corresponde sólo a la doble manera según la cual el ente está referido al conocimiento finito o al infinito.

Con todo, una cosa es menester advertir para no caer en confusión y es la siguiente: para Kant, cuando que el sujeto del conocimiento es eminentemente un sujeto activo, el objeto resulta ser en cierto modo producido por aquél. El carácter apriorístico de la trascendentalidad habla en favor de esta producción del objeto por el sujeto. Y así como el sujeto se forma por obra del sujeto, también éste constituye, como tal, mediante su obrar. Esto significa que para Kant ambos elementos, sujeto y objeto, son recíprocamente determinantes y, lo que todavía es más importante, que se originan cada uno en virtud de su mutua dependencia. Entonces Kant llega a establecer que lo verdaderamente originario de la subjetividad y de la objetividad se encuentra dado en su síntesis interna. Mas, esta advertencia parece contravenir lo que el propio Kant introduce como fundamento de la distinción del ente como fenómeno-

como cosa en sí, y que aquí hemos hecho consistir, guiando a Heidegger, en el carácter finito e infinito del conocimiento.

Kant fue, sin embargo, suficientemente consciente para evitar esta aparente contradicción interna en su sistema. En efecto, la síntesis trascendental supone la unidad originaria de lo objetivo y subjetivo; pero la clase de esto objetivo es solamente la objetividad que corresponde a la subjetividad del hombre; esto es, es una objetividad reducida al ámbito de las condiciones humanas en que se actúa el conocer, por exclusión de la objetividad propia de las cosas tal y como son en sí. Esto quiere decir: luego de haber descubierto la unidad interna de lo objetivo y lo subjetivo en la síntesis trascendental, Kant acaba por decidir que el conocimiento es capaz de procurarse una determinada clase de verdad sobre el ente, aquella que está a expensas de las condiciones mismas en las que el conocer verifica, pero que se halla sustraído ya siempre a posibilidad de tomar el ente tal y como éste en sí mismo. Luego entonces: para Kant el conocimiento finito resulta perturbador por naturaleza para la aprehensión de las cosas en sí; el hombre es capaz sólo de comprender una realidad verdadera para- es decir, una realidad subjetiva.

El carácter ontológico de este descubrimiento llama a la vista. En apariencia tocaría más bien a la teoría del conocimiento el recoger todas estas reflexiones de Kant y reflexionar a su vez sobre ellas; puesto que indudablemente surgen a raíz de la explicación del fenómeno del conocer. Sin embargo también resulta indudable que la aclaración de-

esencia del sujeto humano y la definición de la noción de realidad por él cognoscible revisten necesariamente un sentido ontológico. Kant logra -como- hace ver Heidegger- formular una teoría ontológica de la subjetividad del hombre al tener presente todo momento el carácter de su finitud, como también logra determinar metafísicamente el objeto del conocimiento al hacer la distinción entre fenómeno y cosa en sí. El valor de la explicación del proceso del conocimiento que ofrece Kant, reside fundamentalmente, entonces, en la descripción ontológica de los elementos que lo integran.

A pesar de todo, queda aún sin aclarar suficientemente la transición que sufre el concepto de sujeto, del pensamiento moderno a Kant. Sin duda alguna la concepción del sujeto, en Kant, retoma el valor de lo matemático como criterio normativo de lo conocimiento verdadero; podríamos decir, incluso que no sólo lo retoma sino que lo acrecienta y fundamenta por vez primera. Kant fue tan consciente de esto que incluso tuvo a bien declarar expresamente "hasta ahora se admitía que todo nuestro conocimiento tenía que regirse por los objetos; pero todos los ensayos para decidir a priori algo sobre esos, mediante conceptos, por donde sería extendido nuestro conocimiento, aniquilábanse en esa suposición. Ensáyese, pues, una vez, si no adelantaremos en los problemas de la metafísica, admitiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento, lo cual concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento a priori de dichos objetos que establezca algo sobre ellos antes de que sean dados"(87). Y acaso en esta actitud consciente de parte de Kant se registre en esencia el -

ambio sufrido en su concepción del sujeto frente a la filosofía moderna; sin embargo, se hace necesario reunir todos los elementos de juicio pertinentes para poder afirmar tal tesis.

Básicamente se tiene que comparar la concepción ontológica del sujeto humano en la filosofía moderna con la concepción ontológica del mismo dado por Kant. Tal interpretación deberá de revelar ante todo la clase de vinculación de lo objetivo y lo subjetivo en uno y otro caso.

Si es cierto que en el racionalismo moderno el sujeto constituye el fundamento de certidumbre - la verdad del ente, también es verdad que el ente, tanto objeto del conocimiento, se encuentra pensado como dado fuera del sujeto. No existe la visión de síntesis o de unidad originaria de lo subjetivo y lo objetivo que figura en Kant. Lo matemático se pone como criterio de certeza de la verdad de lo existente; pero todavía no acusa el carácter ontológico de ser aquello que el sujeto pone y recoge su experiencia con el objeto; esto es, lo matemático no figura aún manifiestamente como la estructura misma de la subjetividad. El paso dado por Kant respecto de la filosofía moderna consiste, por eso, en la retroreferencia que el sujeto hace hacia sí mismo. Pero con ello, Kant no únicamente hace explícito el carácter activo del sujeto en la producción del conocimiento; sino que al pensar la posibilidad del conocimiento como síntesis entre lo objetivo y lo subjetivo descubre que el sujeto empírico cognoscente se forma en su unidad con el objeto. En este sentido, es como Kant identifica como lo verdaderamente originario a la síntesis entre ambos.

Heidegger advierte perfectamente esta retrofencia que el sujeto hace hacia sí mismo y el carácr originario de la síntesis que se revela en el -ercicio de dicha retroferencia, cuando en el exan de la tesis de Kant sobre el ser -a la que alumos en la primera parte de este trabajo- afirma:-n la interpretación del ser como posición está inuído el hecho de que posición y posicionalidad -l objeto se explican desde las distintas relacios con el conocimiento, es decir, en retroferencia cia él, en la retroflexión, en la reflexión"(88).s adelante precisa aún más esto señalando: "El -ceso a la subjetividad es la reflexión. En tanto-reflexión como reflexión trascendental, no se -ienta directamente al objeto, sino a la relación-la objetividad del objeto con la subjetividad -l sujeto; por consiguiente, en tanto el tema de -reflexión es ya por su parte en cuanto tal refleón una retroferencia al yo pensante, la reflexión r la que Kant aclara y localiza el ser como posión se muestra como una reflexión sobre la refle--ón, como un pensar del pensar referido a la per--pción"(89).

Ahora bien: esta vuelta del sujeto hacia sí -smo se realiza como autoconciencia, es decir, compensamiento que se piensa a sí mismo y que en -e pensarse a sí mismo reconoce su posición frente objeto y la de éste frente a él. No obstante, el eno reconocimiento de la unidad originaria del obtivo y lo subjetivo no alcanza, con todo, su posilidad más extrema en Kant, sino hasta Hegel, al -r puesta dicha unidad sobre su propio fundamento-diante la dialéctica. Pasemos a examinar, pues, -concepto de sujeto en la filosofía de Hegel.

d).- El concepto de sujeto en la filosofía de Hegel. Segunda superación de la metafísica moderna. Segunda forma de la autoconciencia.

En vista de que lo que ha de exponerse a continuación es la consecución del concepto de sujeto formulado por Kant en el pensamiento de Hegel, ha de tomarse como punto de comienzo lo que el propio Hegel juzgó acerca de la posición de la filosofía antigua, concretamente, lo que Hegel admitió y centró acerca del concepto de síntesis en Kant.

Como se sabe, la preocupación ontológica esencial de la filosofía de Hegel apunta hacia la reconstrucción del concepto de absoluto. Pero Hegel - filosofía se define necesariamente como saber de absoluto; mas lo absoluto es para él la totalidad de lo existente en su devenir, cuyo acontecer cumple conforme a leyes. La sistematización de dichas leyes es lo que se conoce como dialéctica. Retomamos por eso de lo que Hegel define como absoluto de lo absoluto bajo los caracteres dialécticos - totalidad y devenir, de unidad y negatividad, - e en cierto modo ya han sido indicados.

Desde los primeros escritos de Hegel, lo absoluto figura como "unidad y totalidad del ser que -- arca a cada ente singular y a través de la cual -- ede por fin ser determinado cada ente como tal o al algo determinado... dicha unidad es para Hegel aquello en cuyo seno se mantienen todas las posiciones y las contraposiciones"(90); es decir, lo absoluto figura como unidad de reunión de la totalidad - lo existente. Pero también desde los primeros escritos, aparece el concepto de escisión, como rela-

vo a la realidad misma del ente, y, por cierto, -
 n igual insistencia que el concepto de unidad. -
 idad y escisión son, pues, los dos conceptos fun-
 mentales en torno a los cuales gira desde su co-
 enzo en la obra de Hegel el problema de lo absolu

La escisión Hegel la determina mediante los -
 res de conceptos espíritu y materia, alma y cuer-
 , fe y entendimiento, libertad y necesidad, ser y
 ser, finitud e infinitud, subjetividad y objeti-
 dad, etc.(91). Lo importante es que dicha esci- -
 ón la concibe Hegel como contenida en la unidad;-
 grado de que para Hegel la unidad es unidad de -
 uello que tiende a escindirse. Hegel toma la uni-
 d como el factor condicionante de la existencia -
 la escisión, y a la inversa, a la escisión como
 acaecer de la unidad. Aunque, si la unidad se -
 mple como escisión esto supone primero que los -
 ementos escindidos sólo tienen subsistencia me- -
 ante su oposición, es decir, mediante su exclu- -
 ón el uno del otro y no al margen de ella, esto -
 ; en unidad; y segundo, que la simultaneidad de -
 unidad y la escisión es lo que marca la pauta pa
 que Hegel conciba la vida de lo absoluto como -
 rtradicción interna.

Tal noción de absolutez debe, entonces, tener
 cesariamente el carácter de síntesis; pero de sín-
 sis de lo que por naturaleza es contrapuesto. De-
 ñ que sea procedente exponer el problema del con-
 to de sujeto en Hegel sobre la base del concepto
 síntesis kantiana. Comencemos por citar la críti-
 de Hegel a Kant respecto de la noción de sínte--

En Kant la síntesis trascendental es efectiva y no es originaria mientras hace surgir de sí misma el objeto tanto al sujeto como al objeto empíricos; esto se expresa muy claramente en el enunciado con que expresa Kant el Principio Supremo de todos los juicios sintéticos, al establecer que las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia. Sin embargo, como lo indica Hegel, Kant abandona pronto este concepto de unidad originaria al pronunciarse sobre la idea de que el objeto que en ella se produce es el ente tal y como nosotros lo aprehendemos y no tal y como es en sí; en ello afirma Hegel - Kant reduce el significado originario de la síntesis al mero ámbito de la subjetividad humana y a raíz de esto vuelve a reproducir la duplicidad subjetivo-objetivo, pensamiento y objeto fuera de la síntesis, como si fuesen determinaciones que pudieran subsistir por sí al margen de la relación. Así, para Hegel el concepto de "cosa en sí" no es nada más que el producto del pensamiento continuado hasta la pura abstracción; escribe en Enciclopedia: "La cosa en sí (y bajo esta denominación, cosa, se comprende también el espíritu, --- los) representa el objeto en tanto que es abstraído de todo lo que el mismo es para la conciencia, --- todas las determinaciones sensibles, como de todo pensamiento determinado. Fácil es comprender lo que queda: una pura abstracción, el vacío absoluto-terminado sólo como un más allá; el elemento negativo de la representación, de la sensibilidad, del pensamiento determinado, etc. Pero también es obvia la reflexión de que este caput mortuum es sólo el producto del pensamiento, del pensamiento continua-

hasta la pura abstracción; el yo vacío que hace esta vacua identidad su propio objeto... Debemos, es, asombrarnos de leer tan repetidas veces que - se sabe lo que sea la cosa en sí, cuando precisamente nada hay más fácil de conocer que esto"(92).

"Solamente cuando la relación no se impone desde fuera a las determinaciones sustancializadas, no que es la vida misma de dichas determinaciones, entonces se comprende lo que significa la relación, saber, la vida dialéctica, puesto que la relación es unidad abstracta ni diversidad igualmente abstracta, sino que es su síntesis concreta"(93). Y que es cierto que la experiencia para Kant -ad-erte Hegel- es el vínculo del concepto con el fenómeno, es decir, aquello que da movilidad a ambos -terminos, estos siguen siendo para sí al margen de relación y la relación misma en tanto que unidad halla en Kant fuera de lo relacionado(94). Como nos dicho, Hegel ofrece a cambio un concepto de síntesis ontológica distinto, aquel que entraña en mismo la duplicidad de ser a la vez unidad y esencia. Pero hay que advertir: el hecho de que Hegel conciba así el carácter propio de la síntesis - lleva a pensar el ser como devenir, esto es, constante superación de dicha alteridad y, de ese modo, a fijar en la contradicción el fundamento del ser entendido como movimiento.

Hegel dice que lo absoluto se da como devenir que constituye un constante diferenciarse de sí mismo a través de la escisión, que de otro modo no ningún diferenciarse, pues afirma que lo absoluto permanece idéntico a sí en todo comportamiento - su constante separarse de sí mismo. Como ya se -

jo más atrás: lo absoluto para Hegel es el permanente acaecer de la unidad como escisión, lo que a veces quiere decir que la unidad, en su carácter -unidad de lo contrapuesto en la escisión, se realiza sólo mediante tal escisión, es en sí misma el venir de la separación. Por eso la verdadera síntesis para Hegel, y en consecuencia lo verdaderamente absoluto, es -para seguir empleando esta terminología- entonces, la unidad de la unidad y la escisión. Lo cual concuerda perfectamente con la idea mencionada en la primera parte de que la concepción del ser en Hegel se expresa como negación de -negación; es decir, como el levantamiento de todas las diferencias a que da lugar el devenir (levantamiento que se comprende cabalmente, según se o ya, cuando se piensa la identidad de la identidad y la no-identidad; título que, por cierto, el mismo Hegel llega a emplear alguna vez).

Ahora bien, con esto Hegel funda propiamente posición de la sustancia absoluta como sujeto, -descubrir que en la perfecta libertad e independencia de su oposición consigo mismo lo absoluto es ra-sí mismo él mismo en su ser otro. El ser sujeto para Hegel es, pues, el modo propio del permanecer consigo mismo en el ser-otro, el ser que es en y para sí: el ser en la figura del concepto. A esto se debe que en el prólogo de la Fenomenología: "La sustancia viva que es en verdad sujeto, o que tanto vale, que es en verdad real pero sólo cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma -la mediación de su devenir otro consigo mismo. Es, cuanto sujeto, la pura y simple negatividad y -cabalmente por ello el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nue-

la negación de esta indiferente diversidad y de-
 contraposición: lo verdadero es solamente esta -
 ualidad que se restaura o la reflexión en el ser -
 ro en sí mismo, y no una unidad originaria en - -
 anto tal o una unidad inmediata en cuanto tal. Es
 devenir de sí mismo, el círculo que se supone -
 e tiene por comienzo su término como su fin y que
 lo es real por medio de su desarrollo y de su - -
 n"(95). Más el sentido propio de la sustancia co-
 sujeto descansa en el saber de la identidad en -
 relación que se da entre el sí mismo y el ser- -
 ro. Hegel ve, por ello, la esencia de lo absoluto
 el elemento de la autoconciencia.

La autoconciencia implica, pues, para Hegel -
 saber de sí mismo de lo absoluto como tal, su -
 r para-sí. Lo absoluto comprendido como sujeto au-
 consciente es lo que Hegel denomina en la Fenome-
 logía, espíritu absoluto. Tiene razón Heidegger -
 ando en su escrito El Concepto Heggeliano de la -
 periencia, señala que la esencia del espíritu des-
 nsa en la conciencia de sí mismo (96). La duplici-
 d de conceptos objetivo y subjetivo, ser y pensa-
 ento queda, por lo tanto supeditada a la exposi--
 ón de lo que para Hegel significa autoconciencia.

Al principio se dijo que el concepto de esci-
 ón siempre era determinado por Hegel mediante pa-
 s de conceptos, entre ellos figuraba la dicotomía
 jetivo-subjetivo; pues bien, tal dicotomía en la-
 dida en que constituye un modo determinado de cap-
 r la escisión en que se cumple la unidad de lo ab-
 luto, debe ser siempre reconocida en relación con
 cha unidad, integrada en ella. Cuando la duplici-
 d objetivo-subjetivo, ser y conocer, es tomada a-
 rtir de su fundamento en la unidad, entra en ma--

r claridad y transparencia el significado ontológico de sujeto que se abre a raíz de la filosofía moderna y se continúa en el pensamiento de Kant.

A partir del pensamiento moderno el sujeto humano -como ya se vio- se convierte en la medida de verdadero gracias a la conquista de la certidumbre de la razón sobre sí misma, es decir, de la autocertidumbre. Con Kant no sólo se continúa sobre esta línea, sino inclusive se llega todavía más lejos, al serle conferida al sujeto la propiedad de ser él mismo, en cierto modo, el productor de su objeto de conocimiento. El hecho de que para Kant las condiciones de posibilidad de la experiencia -digámoslo una vez más- sean las mismas que las condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia, revela muy bien el fundamento ontológico establecido por el pensar moderno y del que sin embargo este no es consciente, a saber: que la razón recoge la experiencia cognoscitiva aquello que ella misma a priori anticipa. Por eso la filosofía de Kant es calificada propiamente como el primer paso que realiza el pensamiento en búsqueda de sí mismo, en función de representación del ser de lo existente. No obstante, como lo señala Heidegger en el preñado ensayo sobre el concepto de experiencia en general, "la tierra en donde se instala la filosofía moderna que es la absoluta autocertidumbre del saber, es una tierra que sólo paso a paso se conquista y se mide totalmente y que sólo se llega a su posición absoluta cuando se piensa dicha absoluta certidumbre del saber como lo absoluto mismo"(97). Sólo entonces se cumple una radical superación del pensamiento moderno; superación que consiste, desde luego, no en el hallazgo de un nuevo fundamento on-

lógico de la verdad de lo existente, sino en una apropiación del ofrecido por la modernidad.

La plena apropiación de lo conquistado por el pensamiento moderno es, entonces -dado que dicha conquista consiste en la autocertidumbre del representar respecto de sí mismo y de lo por él representado- el "saber la autocertidumbre de la autoconciencia en su incondicionada esencia y el ser absolutamente saber en ese saber"(98). Esto significa: - sujeto se hace consciente de sí al saberse él mismo no sólo como medida de lo real, sino como lo mismo, porque reconoce que él mismo es el desdoblamiento que se efectúa entre lo objetivo y lo subjetivo; es decir, porque se sabe como unidad de unidad y la escisión. Por eso dice Hegel en la fenomenología al definir la autoconciencia: "El yo es el contenido de la relación y la relación misma; él mismo contra otro y sobrepasa al mismo tiempo a otro que para él es también sólo él mismo"(99).

Siendo así, la autoconciencia constituye para Hegel el saberse incondicionado de la subjetividad del sujeto, pero este saberse incondicionado es, -- en cierto el elemento propio de la absolutez de lo absoluto. La incondicionalidad depende de que el sujeto se sabe condicionado sólo por sí mismo y no por nada externo a él; ya que en él, en cuanto absoluto, gravita todo posible condicionamiento. La autoconciencia es en Hegel, pues, el espíritu que se refiere a sí mismo como espíritu y por ello como realidad de lo real. Ahora tiene que ser más inteligible esta afirmación hecha en la primera parte: Hegel -- continuó pensando el ser como objetividad, tal y como lo hizo la filosofía moderna, sólo que Hegel -- piensa la objetividad como la objetividad del repre

ntar directo de una subjetividad que no es más -
e ella misma y que se sabe a sí misma como tal --
00).

El espíritu es, entonces, la unidad de lo ob-
tivo y lo subjetivo, es la realidad de lo existente
que sólo mediante una vuelta hacia sí mismo se -
pta como lo auténticamente absoluto en su absolu-
z. Heidegger, a este respecto, precisa muy bien -
significado de autoconciencia en Hegel al seña--
r que sólo se llega a la posesión de lo absoluto-
ando se piensa el fundamentum absolutum, puesto -
sde la modernidad en el subjectum, como lo presente
en sí mismo en la certidumbre del absoluto saberse
(101). Esto acontece porque cuando se piensa el -
ndamentum absolutum como lo absoluto mismo, el con
cer deja de ser un medio separado de lo absoluto-
el sujeto deja de ser un elemento separado del obje
to, tal y como el pensamiento moderno, e incluso-
nt, lo concibieron.

La autoconciencia, es, por lo tanto, la reflejo
ón de la conciencia en sí misma, la subjetividad-
e penetra a partir de sí misma y para sí misma en
dimensión del aparecer. Y esta aparición lleva -
sello de la absolutez de lo absoluto porque la -
flexión de la conciencia en sí misma le proporcio
a la conciencia la certeza de ser ella la unidad
l desdoblamiento saber-objeto a partir de la cual
realiza su experiencia como conciencia; pero es-
certeza es al mismo tiempo la liberación. Pues,-
a certidumbre que se asegura de su saber y por --
erto que en sí misma y ante sí misma, con ello se
retirado ya de todo aislado representar objetos.
no depende de objetos para tener lo verdadero en
e depender. El saber se desprende de la relación-

n los objetos. El representar que se sabe entrega, aparta de (absolvere) buscar su seguridad suficiente en el unilateral representar el objeto. Este desprenderse de la autocertidumbre de su relación -jetica -dice Heidegger- es su absolvencia"(102).

Por eso, lo que Hegel llama en la introducción a la Fenomenología "conciencia natural", que consiste en la experiencia fenoménica que se representa en su objeto a lo existente como existente, -propriadamente aquello de lo que la conciencia se -suelve mediante la reflexión en sí misma. Pero -l absolvición se realiza como recobramiento de la conciencia para sí misma. Como lo expresa Heidegger: causa de este arrebatamiento (absolvición) la conciencia natural pierde aquello que tiene por su verd y su vida. Por consiguiente, el arrebatamiento -la muerte de la conciencia natural. En esa muerte constante, la conciencia ofrece su muerte con el fin de ganarse para sí misma su resurrección a base del sacrificio. La conciencia natural sufre una violencia que viene de la conciencia misma. La violencia consiste en el imperio de la inquietud en la conciencia misma. Ese imperio es la voluntad de lo absoluto que en su absolutez quiere estar en sí y -tra sí en nosotros; en nosotros que constantemente nos detenemos en medio de lo existente a la manera -la conciencia natural"(103).

Este detenerse de la conciencia natural en medio de lo existente -sigue diciendo Heidegger- constituye un representar lo existente que no repara en ser, en el ser de lo existente mismo; aunque necesariamente tal representar esté tomando en cuenta el ser, al representar lo existente en calidad de -l. Heidegger precisa esta reflexión al aclarar -

s: "La conciencia natural al representar lo existente no puede menos que representar concomitante--nte en general el ser de lo existente, porque sin luz del ser ni siquiera podría perderse en lo -istente"(104). De ahí que quepa comprenderse lo -e Hegel entiende por conciencia natural con ente-legitimidad bajo el término heideggeriano de conciencia óntica.

Pero si la conciencia natural, comprendida ba la significación de conciencia óntica, requiere--su inmediato representar lo existente de una prea comprensión del ser, aunque tal comprensión sea determinada, entonces la conciencia natural es nesariamente una conciencia preontológica, que se -nvierte en plena conciencia ontológica "al consu--r la reunión del ser en su realidad"(105); esto - , al hacerse consciente del ser que indeterminadante comprende en su representación de lo existen--

Por eso, así como el saber real en Hegel se cume mediante una retroreferencia de la conciencia ha--a sí misma, en Heidegger lo ontológico se descu--e al hacerse consciente una radical tendencia de--r esencialmente inherente al ser del ser ahí mis--la comprensión preontológica del ser(106).

Tanto para Hegel como para Heidegger, la sub--tividad consiste, pues, en el ámbito de la rela--ón entre lo subjetivo y lo objetivo mismos. En el--so de Hegel tal subjetividad es la subjetividad -la autoconciencia, lo absoluto que se sabe a sí--smo en el ámbito de su absolutez. En el caso de -idegger, el ser ahí despliega en el conocimiento--tico aquella comprensión preontológica del ser -e lo define como sujeto. Es lo mismo que se asen--

al tratar el significado ontológico del existencial comprender, al plantearse: "El desarrollo del comprender ontológico es la interpretación (óptica). En ella el comprender se apropia, comprendiendo, lo comprendido. En la interpretación no se elve el comprender sino él mismo. La interpretación se funda existencialmente en el comprender, lugar de surgir éste de ella. La interpretación es el tomar conocimiento de lo comprendido, sino desarrollo de las posibilidades proyectadas en comprender"(107).

De acuerdo a esto, lo común existente entre dialéctica de Hegel y el método fenomenológico de Heidegger estriba en que el problema de la relación ser y pensar en ambos casos se despeja tomándolo como punto de partida la experiencia óptica misma.

En ambos casos se hace explícita su posibilidad como tal. Aunque este paralelismo entre Hegel y Heidegger no concurre en todos los aspectos a los mismos resultados; debe, pues, ser tomado con sus correspondientes reservas.

e).- La concepción dialéctica del pensar y el origen griego de la metafísica.

La pregunta por el concepto de sujeto en la filosofía moderna, en Kant y en Hegel, nos coloca en condiciones de poder llegar a un resultado acerca de la relación ontológica existente entre el ser y pensar. La intención de haber remitido nuevamente el análisis de dicha relación a la historia de la metafísica surgió a propósito del planteamiento de la pregunta que se interroga por el sentido del ser, hecho desde el punto de vista de aquel quien -

interroga, que es el tema central de la segunda parte de este trabajo. Concretamente, la necesidad-habernos referido a distintos momentos del pensamiento metafísico nació de la exigencia de completar y fundamentar la tesis de Heidegger que aparece respecto del análisis de la pregunta que se interroga por el ser en El Ser y el Tiempo, esto es - uello con lo que abrimos propiamente esta segunda parte. Pero así como en la primera se hizo necesario hacer mención de la ontología griega respecto - l problema de la relación ser-ente -no sólo por- - hecho de que Heidegger haya dedicado gran parte- sus investigaciones a los griegos, sino porque - esclarecimiento de dicha cuestión así lo obliga- - también ahora es menester aludir de nuevo al - nsamiento griego respecto del problema de la rela- ón ser y pensar. Que sea, pues, la pregunta ¿cómo filosofía griega en sus orígenes interpretó la - lación habida entre el ser de lo existente y el - nsar del hombre? la siguiente cuestión a abordar.

Nuevamente, la única posibilidad de introducirse en el pensamiento griego original se encuentra en el análisis de aquellos conceptos con que - s primeros pensadores formularon su concepción -- l ser. Esta exigencia se nos presenta de improvi- , también ahora, dado que, lo mismo que en todos- s lugares en que se hace referencia a la historia la metafísica, la pauta de nuestras reflexiones- la que nos proporciona Heidegger, y en lo que se fiere a la filosofía de los griegos Heidegger no- aparta nunca de examinar su pensamiento a través una interpretación de su lenguaje. Por consi- - iente, habremos de constreñirnos propiamente a la labra de Heidegger en lo que se refiere a la expo

ción del nuevo punto que se va a tratar y sólo al final, se señalarán algunas conjeturas, que se desenden de tal exposición, hechas de nuestra parte.

Lo primero que se tiene que desechar -es necesario advertirlo desde ahora- es la terminología en la que el problema de la relación ser y pensar ha sido hasta aquí planteado. Los términos sujeto-sujeto no pueden, pues, ser los indicadores de la relación ahora, por tratarse de conceptos respecto a los cuales el pensamiento griego fue completamente ajeno. Se tienen, en cambio, que reiterar los conceptos peculiares de la metafísica griega en su expresión original, tocados ya en la primera parte. -sicamente, estos conceptos son los de *φύσις*, *ἰσθῆτα* y *λόγος*; ellos nos sitúan otra vez en el contexto propio de lo que fue el pensamiento griego primitivo.

La inicial disertación de Heidegger que abre Introducción a la Metafísica el planteamiento de relación entre el pensar y el ser, tal y como lo hizo la filosofía helénica de los primeros tiempos, pieza con el rechazo de que sea la lógica la que, como doctrina del pensar, nos ayude a captar en su verdadera esencia el sentido griego originario de - que constituye el pensamiento del hombre frente a ser de lo existente; dice: "Sea lo que fuese el llamado a la lógica con el fin de delimitar la esencia del pensar, es una empresa cuestionable; porque la lógica como tal sigue siendo problemática, y no lo algunos trozos de ella. Por eso la 'lógica' se tiene que poner entre comillas. No porque pretenda desconocer lo lógico (en el sentido de lo pensado correctamente). En servicio del pensar tratamos de-

gnar aquello desde lo cual determina su esencia: - $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ y la $\psi\upsilon\lambda\iota\varsigma$, es decir, el ser entendido como estado de desocultamiento, por tanto tratamos de alcanzar aquello que justamente se ha perdido con la lógica" (108). Y es obvio: solamente un amen que no se pierda en fijar las reglas del penmiento y las formas de expresión de lo pensado, y e se dirija a la búsqueda del fundamento existente entre el pensar y el ser, es capaz de captar su encia verdadera. La actitud de Heidegger se justica, pues, en que el abandono de la lógica no significa su desconocimiento como disciplina normativa l pensamiento, sino en que la lógica por sí misma es capaz de habilitarnos para descubrir la esencia de la relación del pensar con el ser en su sendo más profundo.

Esta actitud se refuerza, por otra parte, al er en la cuenta de que la lógica no surgió como disciplina filosófica sino hasta la aparición de la cuela platónico-aristotélica, y que por tanto to aquello que la lógica dictamine acerca de la encia del pensar le era ajeno al pensamiento griego original. No obstante -dice Heidegger- la circunstancia de que la doctrina griega del pensar lleve a ser una teoría del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ (lógica) nos proporciona un indicio (acerca de la correspondencia encial del pensar con el ser)... pero, tenemos que librarnos de la opinión de que $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ significa originariamente, y de modo propio, tanto como nsar, entendimiento y razón" (109). Dos cosas propone Heidegger como prerrequisitos para el examen de lo que fue, en esencia, el pensar para los primeros filósofos griegos: la primera consiste en determinar cómo esencializa la unidad originaria del ser

n el pensar entendida como la unidad de φύσις y λόγος; lo mismo que como apareció la separación originaria de ambos. La segunda, en aclarar el significado de λόγος en su acepción auténticamente primitiva.

De estas dos cosas, la que aparece, por cierto, en segundo lugar es la que Heidegger responde primero "Comúnmente -nos dice- λόγος significa -palabra, el discurso. Pero originariamente no significó eso. Esta palabra en lo que ella mienta, tiene relación inmediata alguna con el lenguaje". Según él, λόγος adopta originalmente el significado de "reunión"; incluso: el nombre λόγος -aduce- cuando más tarde significara discurso y enunciación retuvo implícitamente su acepción originaria, -cuanto quiere decir "la relación de una cosa con otra"(110). Al indicar esto, Heidegger da a entender que la traducción de λόγος por discurso o palabra y de λέγειν por decir, consiste en una consecuencia derivada del significado original de este vocablo; y esto acontece -arguye- a causa de que el lenguaje en cuanto tal funge esencialmente como un modo de reunir al ente en el ser.

Como en otros casos, Heidegger se atiende fundamentalmente a Heráclito y Parménides, para descubrir la acepción verdadera de los conceptos griegos propios del pensamiento presocrático. Citando a Heráclito, quiere que se advierta el sentido del vocablo λόγος tal y como figura efectivamente en sus fragmentos; quiere que sea el contexto propio en el que se halla inserto este término el que dé la pauta de su acepción original. Por eso antes de transcribir algunos de los fragmentos de Heráclito en ln

roducción a la Metafísica, expresa: "De intento demos sin traducir la palabra decisiva λόγος para canzar su significación mediante el contexto en - que aparece"(111). Así, de los dos fragmentos - ñ anotados el primero figura como sigue: "Pero - entras el λόγος permanece constante, los hom-- res parecen no concebirlo, tanto antes de que lo - ryan oído, como después de haberlo oído... y, sin- embargo, todo llega a ser ente, conforme y en vir-- tid de este λόγος"(112). El segundo fragmento - ce "Por eso es necesario seguir al λόγος, es- cir, atenerse a lo que está junto en el ente; pe- mientras el λόγος esencializa como lo que es - junto en el ente, la multitud vive como si cada- o tuviese su propio entendimiento"(113).

Y ciertamente, lo que allí se dice de λόγος responde, en efecto, rigurosamente, al significaca propio de la palabra reunión. Se dice: "le pertece la constancia... el permanecer... esencializa- mo lo que están junto en el ente... como lo que - úne". Δόγος significa en consecuencia, en el- nsamiento heracliteano: "La constante y en sí misimperante totalidad reunida, que es lo que reúne sentido originario"(114).

Pero si bien es evidente en la lectura de es- s fragmentos que la acepción originaria de λόγος a la de reunión -tal y como lo hace notar Heide-- er desde un principio- no es de ningún modo palpa e cómo el lenguaje pueda ser esencialmente el ac- de reunir el ente en la unidad del ser; y menos- n, cómo es que el concepto de λόγος adquiriera- n el tiempo el significado peculiar de enuncia-- ón.

Heidegger también da respuestas a estas cuestiones; pero en virtud de su complejidad dichas respuestas no figuran en ningún párrafo determinado de ninguno de sus textos, se encuentran dispersas en varios lugares de su obra, prácticamente en todos aquellos en que se hace alusión al pensamiento griego presocrático. Conjuntemos lo dicho en algunos de los; en los que las respuestas a las preguntas recién formuladas sean más concisas y explícitas.

Para comenzar, baste esta indicación hecha por el propio Heidegger: "En la lengua griega lo dicho en ella es al mismo tiempo, por modo eminente, aquello que lo dicho nombra. Cuando oímos en griego firma Heidegger- una palabra griega, entonces sentimos su λέγειν su exponer inmediato. Lo que el que expone es lo que está-delante. Merced a la palabra griega estamos de modo inmediato ante la cosa que está-delante misma, no por de pronto junto a la mera significación verbal"(115). De lo cual resulta que el tener presente este sentido de referencia que guarda la palabra respecto de la cosa, es que primeramente puede aproximarnos a la posibilidad de hallar cómo es que el lenguaje puede ser esencia "reunión".

Si en cuanto a acción de exponer, la palabra constituye un poner-delante, "este poner-delante es señalar a lo que yace, a lo yacente. De ahí que diga Heidegger: poner en tales condiciones es un dejar-subyacer"... "Pues si decimos algo de alguna cosa la dejamos yacer en calidad de tal o cual, y es quiere decir a la vez que la hacemos aparecer. hacer aparecer y dejar-subyacer es la esencia del λέγειν y del λόγος tal y como lo concibe la

ente griega"(116). Pero este dejar-subyacer entraña, en cuanto tal, la patentización de lente en tanto que ente, por eso, el lenguaje funge como el acto de poner el ente en su ser.

Se sigue de aquí que la palabra -particularmente la palabra griega- ejerce, entonces, una función de desocultamiento; entendido el desocultamiento como lo que hace aparecer al ente como ente y, al mismo tiempo, como este algo determinado. El tomar al ente como tal o cual cosa, el decir algo de algo, el enunciar, ocurre, entonces, con el patentarse del ente como lo que está-presente; esto es, en el presentarse del ente, que implica siempre un determinado modo de realizarse, es decir de producirse: aquel en el que consiste su determinación como esto o aquello. La palabra entraña, pues, en su significado esencial de hacer aparecer, el parecer, lo aparente, pues en realidad lo aparente no es algo que esté junto al ser y al estado de desocultamiento, sino que le pertenece a este mismo (117). Por eso dice Heidegger que el estado de desocultamiento acontece cuando resulta efectuado "por la obra de la palabra, en tanto poseía... o por la obra de la palabra como pensar"(118). Sin embargo añade: "La conquista del desocultamiento y con ello el ser mismo en obra, es decir, esa conquista del estado de desocultamiento del ente, siempre es al mismo tiempo lucha contra el ocultamiento, el encubrimiento, el mero parecer"(119).

Esta lucha contra el ocultamiento, que Heidegger designa como la lucha contra el encubrimiento del ser en el parecer, en la apariencia, es la lucha contra el ocultamiento del desocultamiento mis-

, en lo que éste constituye el estado de presen--
 a donde se reúne lo presente como presente. Y es,
 r cierto, aquella lucha que, en opinión de Heide-
 er, peculiarizó de modo decisivo el filosofar au-
 nticamente original de los griegos presocráticos.
 el rasgo esencial del pensar tanto de Parménides
 mo de Heráclito, que marca el surgimiento de la -
 tafísica de occidente.

Y en efecto, el llamamiento hacia la ἀλήθεια
 n que nos exhorta Parménides en su poema y la in-
 cación del λόγος que hace Heráclito en sus frag-
 ntos, es, en realidad, uno y el mismo llamamien--
 . Es un llamamiento hacia la totalidad reunida -
 l ente, hacia la presencia de lo presente. Pues -
 n cuanto el hombre asume una relación frente al -
 te, representa en cada caso ya al ente en su ser.
 nsiderado desde el ente el representar de algún -
 te, va de por sí y siempre más allá de él. Por --
 o dice Heidegger que el haber captado, es decir, -
 nsado este "más allá" de (ΜΕΤΑ) es el senti-
 simple y por eso inagotable del pensamiento grie-
 "(120). Pero, como en este ir más allá de lo exis-
 nte, a raíz del cual lo existente es tomado como-
 l, se encuentran en juego el ser, el aparecer y -
 representar del hombre (el pensar), la pregunta-
 erca de la relación ser y pensar es la misma en--
 nces que la pregunta por cuál es el puesto del -
 mbre en la esencialización del ser como aparecer;
 decir, en el desocultamiento.

Ya habiéndose explicitado lo que Heráclito re-
 ere por λόγος como la reunión del ente en el -
 r, estamos en la posibilidad de determinar como -
 urre para Heráclito la relación ser y pensar; no-

el sentido de una gnoseología que Heráclito nunca desarrolló, sino en el del sentido ontológico de esta relación.

Para Heráclito la reunión del ente en el ser al mismo tiempo oposición. Esta ambigüedad se manifiesta en el doble carácter que lo existente tiene: ser y aparecer, presencia y presente. La oposición, por otro lado, es para Heráclito lo verdaderamente originario, lo que hace surgir desde sí mismo lo opuesto. Pero tal reunión (Λόγος) que es al mismo tiempo oposición (Πόλεμος) es aquello en lo que los hombres "mantienen comercio la mayor parte de las veces; pero le vuelven la espalda y aunque tropiezan diariamente con él les parece extraño"(121)... "Pues continuamente los hombres tienen que ver con el ser y sin embargo les es ajeno. tienen que ver con el ser por cuanto constantemente tienen una conducta respecto al ente; les es ajeno en cuanto se apartan de él, porque no lo captan, no que piensan que el ente es y nada más"(122). De este modo -aduce Heráclito- que "Los hombres viven como carbones apagados al hallarse alejados del fuego que los hace incandescentes; viven como durmientes aun cuando están despiertos"(123).

Heráclito piensa, pues, en el Λόγος ciertamente, como en la totalidad reunida y en sí estante el ente, que es aquello en lo cual todos los pensamientos concurren y de lo cual dependen y que, empero, les es extraño. El término Λόγος, por lo tanto no se traduce sin más bajo el significado de pensamiento y se le emplea en esa acepción, aunque ha cobrado con el tiempo dicho significado. El Λόγος significa originalmente el ser mismo de lo -

istente, lo mismo que φύσις; φύσις y λόγος
n, consiguientemente, lo mismo.

Sin embargo, como lo hace notar Heidegger, si
ύσις y λόγος significan lo mismo, no se ve -
r qué la fórmula ser y pensar (cuando λόγος se-
tiende como pensar), con la que desde la filoso-
a de Platón y Aristóteles según él se pretende de-
mitar el sentido del término ser -al igual que -
n las fórmulas ser y apariencia ser y devenir- im-
ique a su vez la separación entre uno y otro. "La
rrespondencia esencial entre el λόγος y el ser-
smo es aquí tan íntima que sigue siendo por com-
eto cuestionable el modo según el cual podría sur-
r de esta unidad y mismidad de φύσις y λόγος
oposición de este último entendido como pensar, -
ser. He aquí una pregunta: en verdad la pregunta
e nos queremos hacer y no, en manera alguna, faci-
tar, aunque la tentación para ello sea sugestiva.
ora sólo debemos decir: si esta unidad de φύσις
λόγος es tan originaria también la distinción -
rrespondiente tiene que serlo. Por eso -dice Hei-
gger- de igual modo a como debe mantenerse aleja-
la interpretación de λόγος de sus ulteriores -
lsificaciones, también debe tratarse de entender-
acontecimiento de la separación operada entre -
ύσις y λόγος de manera puramente griega"(124).

Mas en la búsqueda de la separación origina-
a de φύσις y λόγος, Heidegger se atiende esta
z en primera instancia a Parménides y ya no a He-
clito; concretamente, al fragmento 5 de su poema,
e a la letra -según él- dice en griego: "τὸ γὰρ
στὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι". Ahora bien, de un
do grosero y desde hace mucho habitual -aduce- la

aducción de esta proposición dice: 'pues el pen--
 r y el ser son lo mismo'. Pero la falsa interpre-
 ción de esta citadísima proposición en lo no grie-
 , apenas si es menor que la falsificación de la -
 ctrina del Λόγος de Heráclito"(125). En realidad,
 que quiera Heidegger, en primer término, es de--
 rminar la esencia del pensar en su relación con -
 ser, tal y como la metafísica presocrática lo hi-
 Sólo de modo secundario le interesa plantearse-
 separación original entre φύσις y Λόγος; pues
 te interés surge circunstancialmente del hecho de
 e por φύσις se siga entendiendo el ser y por -
 .όγος se llegue a entender con el tiempo, el pen-
 miento. Por eso, aunque la proposición de Parméni-
 s no emplee para nada la palabra Λόγος, de to-
 s modos incluye otra que también significa pensar
 que se halla indicada ahí en relación con el ser-
 un modo expreso. De ahí que Heidegger elija adop-
 rla como punto de comienzo.

Pero, "para entender la precitada proposición
 Parménides en su verdadero sentido griego -nos -
 ce Heidegger- se necesita saber tres cosas: 1) - -
 ¿qué significa τὸ αὐτόν τε καί ? 2) ¿qué --
 gnifica γοεῖν ? 3) ¿qué significa εἶναι ? -y
 ego agrega: sobre lo preguntado en tercer término
 tamos, al parecer, suficientemente informados por
 dicho con anterioridad acerca de la φύσις. Pe-
 lo mencionado en segundo lugar es oscuro -siem--
 e que no traduzcamos directamente ese verbo por -
 ensar' y lo determinemos en el sentido de la λόγι-
 como afirmación analítica. Νοεῖν significa per-
 bir; γοεῖν , la percepción"(126). En efecto, lo
 imeramente afirmado aquí es cierto: "Ser en grie-
 (en su significación verbal) se dice: εἶναι "

27); y el ser comprendido como la fuerza imperante que brota y permanece fue designado por los griegos como $\rhoύσις$. Ateniéndose, pues, al significado griego peculiar de $\rhoύσις$ estamos familiarizándonos con lo que Parménides designa bajo el término $\tauύαυ$. Lo segundo también es verdadero: es mister fijar en qué sentido $\nuοεῖν$ como percibir- $\nuοῦς$ como percepción está pronunciado por Parménides; sobre todo, en qué sentido este término está usado en la proposición en su relación con el ser. En más: hace falta determinar cómo es que la proposición de Parménides señala que el percibir es lo mismo que el ser, cuando $\tauὸ αὐτό$ es traducido como "lo mismo". Intentemos, pues, extraer del examen de Heidegger lo más esencial acerca de todo esto.

En primera instancia, pongámonle atención a lo que implica el ser comprendido en su acepción de $\rhoύσις$; es decir, como la fuerza imperante que brota y permanece. En un lugar decisivo Heidegger escribe: "El ser -para los griegos- esencializa como $\rhoύσις$. La fuerza imperante que brota es aparecer: ella lleva al presentar. En esta circunstancia está implícito el hecho de que el ser, el aparecer, es salir del estado de ocultamiento. En cuanto el ser es como tal, se pone y está en estado de desocultamiento, $ἀλὴθεια$ " (128). Al ser le corresponde, en efecto, esencialmente, el aparecer como tal. Ser quiere decir: estar. Pues bien, "donde és acontece, o sea donde impera el ser, allí impera lo que acontece, al mismo tiempo, lo que hace juego con: la percepción, el ponerse en actitud acogedora de lo en sí mismo constante que se muestra" (29). De aquí que el término $ἀλὴθεια$ que originalmente significó desocultamiento haya adoptado-

s adelante la acepción de verdad; pues el ser al-
 encializar como aparecer, al devenir como ente, -
 corresponde el presentarse bajo un aspecto deter-
 nado, el desocultar-se de este modo o de este - -
 ro, que la percepción se representa como lo real-
 rdadero. Por eso dice Heidegger: "Basados en la -
 peculiar conexión de $\rhoύσις$ con $ἀλήθεια$ los --
 iegos podían decir: lo que se muestra imperando -
 está en lo desocultado. Lo desocultado como tal-
 ega a detenerse en el mostrar-se. La verdad en -
 nto estado de desocultamiento no es un añadido -
 l ser"(130).

Existe, pues, una estrecha relación entre el-
 arecer y la percepción, relación que permite en-
 ver la conexión esencial habida entre la percep-
 ón y el ser. Sobre la base de esta relación mar--
 a el subsiguiente análisis de Heidegger a este -
 specto.

El percibir es percibir de lo apareciente, -
 l y como el $λέγειν$, el dejar-subyacer, se atie-
 también a lo apareciente. "Tanto el $λέγειν$ como
 $ϋοειν$, los dos a raíz de su ensambleje, reali-
 n lo que más tarde se denominará especialmente y-
 lo por un corto tiempo: " $ἀλήθειαν$: desocul--
 r y mantener desoculto lo revelado"(131). Pero lo
 portante de esto no estriba en que el percibir se
 cuentre fundado en el aparecer del ser como ente,
 no en que el percibir, como acción ejercida por -
 rte del hombre, constituye el acto en virtud del-
 al el ser se pone en estado de desocultamiento. -
 idegger por este motivo insiste en que el perci--
 r que Parménides nombra, no es un mero percibir -
 ceptivo de parte nuestra, sino "una activa toma -

posición frente a lo percibido"(132); pues percibir significa tanto como realizar el desocultamiento. Luego entonces, el percibir es el acontecimiento en que tiene lugar la patentización del ente en ser.

Así y todo, sin embargo, Heidegger, pese a que traduce $\Upsilon\omicron\Xi\tilde{\Upsilon}$ por percibir, entendido éste como una activa toma de posición asumida por el hombre en virtud de la cual se produce el desocultamiento, llega a sostener: "La percepción, y lo que proposición de Parménides dice de ella, no constituye una facultad del hombre, ya de algún otro modo determinada, sino que es un acontecimiento en el cual, únicamente, el hombre, al acontecer, entra como ente en el acontecer histórico, es decir, aparece (en sentido literal) llega él mismo a ser él mismo"(133). O lo que es igual: "El ser impera; puesto que impera, al imperar y aparecer, también en la percepción acontece necesariamente con la aparición. Ahora bien, si para que esta aparición y percepción sucedan debe participar el hombre, éste tendrá, necesariamente, que pertenecer al ser"(134).

La sutileza de esta reflexión de Heidegger conviene hacerla manifiesta: no es lo mismo que a la sentencia de Parménides se la interprete como una afirmación en la que se propone que el ser se pueda concebir a partir de la percepción, a que se interprete como que la percepción ocurre en virtud del ser. De aquí que debe según Heidegger traducirse con mucha cautela la expresión $\tau\omicron\acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron$ que figura en ella, cuando se la lee como "lo mismo".

Si al ser le pertenece el aparecer, y entre aparecer y aparecer aparte de existir la identidad se da

mbién, a su vez, la oposición, y el percibir es -
emás un tomar en consideración aquello que apare-
., es decir, el percibir es un acoger aquello que-
muestra, la misma unidad y oposición que se pro-
ce entre el ser y el aparecer, se traslada hacia-
ser y el percibir. En consecuencia: la mismidad-
e expresa el término τὸ αὐτό no es -como dice-
iddegger una mismidad en la que gravite la mera in-
ferencia. De esto resulta que Heidegger prefiera-
aducir por τὸ αὐτό "Lo que se pertenece mutua-
nte"(135).

El γοεῖν y el εἶναι se pertenecen mutuamente,
saber, de tal manera que el γοεῖν tiene su esen-
a en el quedar orientado hacia el asistir de lo -
esente... según esto, el asistir de lo presente -
sguarda dentro de sí al γοεῖν en calidad de lo
e le pertenece"(136). Ahora, la clase de pertenen-
a mutua a la que se alude es precisamente la de -
unidad y conflicto que los sostiene a ambos.

Mas si es la unidad y el conflicto la rela- -
ón que mantiene al percibir y al ser juntos, en--
nces, al otro extremo de la filosofía, precisamen-
con el surgimiento de la dialéctica de Hegel, -
ene lugar un encumbramiento supremo de lo que fue
despertar de la metafísica griega, aunque para -
iddegger, con Hegel se cumple más bien el encumbra-
ento de la clase de ontología que desde Aristóte-
s fungió como una teoría que investiga las catego-
as y su orden, que el de la ontología presocráti-
; por eso, llega a decir en Introducción a la Me-
física que con Hegel se acaba propiamente el pre-
minio de aquella metafísica que atraviesa la his-
ria de occidente y que comienza con el "incipien-

final de la filosofía griega"(137); es decir, -
n el surgimiento de la filosofía platónico-aristo-
lica.

Aun así, Heidegger no deja de advertir que el
cho de que Hegel titulara a la metafísica propia-
nte dicha con el nombre de Lógica, recuerda tanto
Λόγος, entendido en el sentido del lugar de-
s categorías como al logos entendido como φύσις
iginaria(138). Y ciertamente, la Lógica de Hegel-
tanto un sistema de categorías que gira en sí -
smo y que es él mismo la absolutez del ser, como
pronunciamento más atrevido acerca de la coper-
nencia de la unidad y el conflicto entre el pen-
r y el ser que fue aquello que se puso de mani- -
esto en el origen griego de la metafísica.

Propiamente hablando, con la dialéctica de He-
l quedá también absorbido, entonces, el pensa-
ento griego original, particularmente, el pensa-
ento de Heráclito y Parménides. El hecho de que -
dialéctica hegeliana haya fundamentado la corres-
ndencia interna entre el ser y el aparecer, el -
r y el devenir, el ser y el pensar, que fue justo
uello en lo que consistió el despertar mismo de -
metafísica, explica el que -para utilizar las --
opias palabras de Heidegger- la historia del pen-
miento "sea en el fondo una sucesión de variacio-
s sobre un único tema"(139), aquel que mantuvo en
lo el meditar de los primeros pensadores griegos,
saber, lo ya tantas veces mencionado: la reunión-
l ente en el ser.

De este modo, si Heidegger culmina su última-
nferencia en Qué significa pensar, aduciendo que-
variación más grandiosa del aforismo parmenidea-

gestada en la historia de la metafísica corresponde a lo que Kant denominó "principio supremo de todos los juicios sintéticos a priori", que afirma que las condiciones de la posibilidad de la posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo las condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia(140), con mayor razón resulta esto aplicable a la obra de Hegel. Con Hegel es especialmente conspicuo el fundamento de la correspondencia mutua entre el pensar y el ser, que la sentencia de Parménides enuncia. Pues como dice Heidegger: si el término $\tau\acute{o}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ no representa la misma unidad tomada en el sentido del "vacío carácter de homogeneidad" sino en el de la unidad que consiste en el equilibrio de lo que tiende a oponerse (41), entonces la dialéctica de Hegel viene a representar el recobramiento más decisivo que la metafísica de occidente alcanza de aquello que fue la concepción griega original del ser de lo existente.

3.- Ser y Verdad: la concepción heideggeriana del fundamento ontológico de la relación-ser y pensar.

a).- El fundamento ontológico de la verdad.

En vista de que el motivo que animó la idea - recorrer la historia del pensamiento metafísico - esta segunda parte fue la de mantener en contras- ción la concepción heideggeriana de la relación - tológica problemática ser y pensar - planteada so - todo en la obra capital de Heidegger El Ser y - Tiempo - con diferentes concepciones sobre este - smo punto aparecientes en el interior de dicha -- storia, es necesario al final del recorrido vol-- r nuevamente a Heidegger; la posibilidad de con-- etar mejor su concepción emerge ahora con la apor- ción de un mayor número de elementos, ya que el - corrido efectuado fue hecho fundamentalmente so-- e la base de lo que Heidegger tuvo a bien señalar erca de cada etapa y de cada pensador en especial. intentamos sin embargo, hacer una recapitulación mpleta de lo ya planteado, sólo tomaremos de ello, acuerdo al hilo de la exposición, aquello que - a pertinente destacar con mayor énfasis en cada - ortunidad.

Tres textos principalmente ponen de manifies - en forma plena la concepción de Heidegger acerca la relación ontológica entre el pensar y el ser; tos textos son el propio Ser y Tiempo, en el pará afo titulado "El Ser ahí, el estado de abierto y - verdad"; el ensayo al que Heidegger puso por títu La Esencia de la Verdad -cuya publicación es muy sterior a la de su obra capital- y un opúsculo de

cado a la esencia del arte.

En los tres lugares Heidegger llama estado de desocultamiento al ámbito de la relación ser y pensar. Por eso la pregunta por la esencia del desocultamiento la capitaliza Heidegger como aquella pregunta que está orientada hacia el fundamento ontológico de la totalidad entera de lo existente, -- pues sólo en el claro de lo abierto -- dice -- (en el estado de desocultamiento), pueden ser lo que son -- ser y el pensar y la misma verdad" (142). Aquello que se responde, por consiguiente, a la pregunta -- se interroga por la esencia del desocultamiento, -- trataña por sí mismo la contestación a la pregunta -- bre la esencia finita del hombre, en la que, a su vez, está implicado el problema de la comprensión -- del ser que le es inherente al pensar humano. Lo que primero que hay que poner en claro, por tanto, es -- por qué Heidegger llama estado de desocultamiento -- al fundamento ontológico de la relación entre el -- pensar y el ser; aunque de suyo esta cuestión ya ha sido esclarecida.

El problema del fundamento ontológico de la relación ser y pensar es el problema de la condición de posibilidad de dicha relación, es el problema de su origen. Por eso Heidegger llama originario al supuesto en virtud del cual es factible la verdad del pensar. Este supuesto es el estado de abierto, es decir, el ámbito en donde el pensar, la verdad y el ser son lo que son en su intrínseca interconexión.

Ya se planeó en la primera parte el concepto heideggeriano de desocultamiento, en razón del problema de la relación ser-ente. La noción de desocul

miento surgió ahí a propósito del desarrollo de -
 unidad y diferencia del ser y el aparecer y del-
 r y el devenir. Sólo tangencialmente se tocó en -
 rno a la noción de desocultamiento el origen onto-
 gico de la verdad y del pensamiento en general. -
 ora corresponde comprender el desocultamiento de-
 rrollando el análisis de la esencia de la verdad-
 del pensamiento en su relación con el ser. La po-
 bilidad de este análisis tiene que ser, sin embar-
 , la que marque el examen retrospectivo de lo que
 sta este momento se ha definido aquí por desocul-
 miento.

La inicial alusión que se hizo respecto del -
 ncepto de desocultamiento surgió precisamente a -
 íz de la fórmula ser y aparecer; se dijo: "apare-
 r tomado esencialmente significa mostrarse, pre-
 ntarse, estar frente, hallarse delante... ser en-
 . El ente en tanto que es aquello que se muestra-
 le de un estado de ocultamiento... el desoculta-
 ento es la esencia misma del aparecer como mos- -
 arse"(143). Pero el mero hecho de concebir al en-
 como lo apareciente -como el salir de un estado-
 ocultamiento que necesariamente adviene compor- -
 ndose de un modo determinado, es decir, como este
 go concreto, que a su vez, en tanto que finito, -
 rece para dar paso a otro modo de comportamiento-
 terminado, a otro algo concreto distinto que pere-
 también y al perecer vuelve a ocultarse- dio lu-
 r a que el desocultamiento fuese concebido como -
 actividad del devenir. Por otro lado, se pensó -
 desocultamiento en razón del percibir del hombre
 e impera conjuntamente con el aparecer del ente, -
 no dejó de advertirse que tal percibir constituía
 a acción violenta de parte del hombre, aquella -

e distingue a la percepción como el acto de hacer presente al ente en su ser; con lo que se estableció e percibir era el acto mismo de llevarse a cabo - desocultamiento como tal.

Mediante estas tres referencias la noción de desocultamiento debe indispensablemente ser tomada en arreglo a la relación existente que se produce entre el aparecer, el devenir y el percibir con el ser; justo la conclusión de la primera parte de este trabajo fue la de haberse fijado como esencia - el desocultamiento a la unidad compleja de dichas relaciones. Siendo así, lo que debe preguntarse entonces ahora es específicamente qué comportamiento encierra la verdad de acuerdo al desocultamiento comprendido como el aparecer mismo del ente.

Sólo en la medida en que un análisis de la verdad se preocupe por identificar el puesto ontológico del hombre y haga lo mismo con el del ente en el ámbito de lo que se dice que es un conocimiento verdadero, podrá rescatarse la esencia de la verdad. Pero para ello hay que preguntar primero qué es lo que comúnmente se entiende por verdadero.

"Lo verdadero (comúnmente entendido) es lo real" (144). Heidegger dice al respecto, por ejemplo: e acuerdo con esto hablamos de oro verdadero a diferencia del oro falso. El oro falso no es realmente lo que parece: es sólo una 'apariencia' y por lo tanto irreal. Lo irreal es tenido como lo contrario lo real. Pero el oro aparente es también algo real. Por este motivo diremos más claramente que el oro real es el oro auténtico". En este sentido -asegura Heidegger- "auténtico oro es aquel cuya realidad coincide con aquello que siempre y de antemano-

ntamos 'propiamente' como oro"(145).

"Sin embargo, llamamos también verdadero a -- estros enunciados sobre las cosas... un enunciado verdadero cuando lo que mienta y dice coincide - n la cosa sobre la que enuncia"(146). En ambos ca s, en el de lo verdadero entendido como lo autén- co real de una cosa y en el de lo verdadero toma- como la adecuación de nuestras enunciaciones con s cosas, la verdad tiene el carácter de concordan a o coincidencia. A esto se debe que la defini- - ón clásica de la verdad dictamine que su esencia- nsiste en la concordancia o conformidad. Pero, se la con razón Heidegger, que, para que la conformi- d pueda ser concebida como el rasgo general de to verdad sobre el ente, se requiere que el ente - s sea dado de algún modo, y precisamente del modo que lo pensamos como verdadero y mediante él es- blecemos la conformidad del enunciado. De esta ma ra, Heidegger ve que la condición de posibilidad- lo verdadero como tal subyace más atrás del com- rtamiento de la conformidad, subyace en el estado desocultamiento del ente mismo.

Así, la conformidad de nuestros enunciados - n las cosas o bien, de las cosas mismas con el - ncepto esencial racional que se tiene de ellas, - lo es posible si ya previamente se nos hacen pa- ntes las cosas en cuanto tales, a tal punto que - sentido de la conformidad recae necesariamente - la patentización. Fundado en esto, llega a decir Heidegger en El Ser y el Tiempo que el mentado sig- ficado de la verdad como concordancia se explica- mo la concordancia de conocer con el objeto tal - como éste se nos hace patente en sí mismo.

La verdad, entonces, consiste originariamente en el ponerse al descubierto el ente mismo: "ser verdadero quiere decir ser descubridor"(147).

La verdad tiene su fundamento más radical en dejar-ser al ente en lo que éste es, en la patente del ente en cuanto ente. Luego entonces, la raíz ontológica principal de la concordancia se encuentra en el cómo se lleva a cabo el desocultamiento del ente. Sólo de modo derivado -dice Heidegger- la esencia de la verdad puede residir en la conformidad. Que sea por lo tanto la reconsideración de la esencia del desocultamiento lo que nos conduzca a la claridad plena de la constitución ontológica - lo que se entiende por "verdadero".

b.- La esencia del desocultamiento.

A la verdad como concordancia se llega "sólo cuando el ente mismo se vuelve representable en el enunciado representante, de modo tal que este se somete a la orden del decir el ente así-como es" - (148). Heidegger dice ante esto: La esencia de la verdad se halla dada en la libertad. Con el término libertad se alude al estado de descubierto. En este estado tiene lugar no sólo aquello por lo cual se rigen el conocimiento, sino también todo el dominio en el que se mueve ese regirse y, asimismo, aquello para el cual se hace patente la concordancia de la proposición con la cosa. El estado de descubierto es, así, el ámbito mismo de la relación entre lo objetivo y lo subjetivo.

Mas si se piensa como la verdadera esencia de la verdad el desocultamiento, tal pensar no puede -

mitarse a la mera indicación de lo que en el desocultamiento impera, tiene que procurarse la explicación de aquello en lo que estriba este imperar: decir, tiene que hacer preciso en el desocultamiento el juego de relación que se da entre el ente, pensar y la verdad en que consiste todo pensar - conforme a lo que el ente es.

Heidegger no pierde la oportunidad de hacer - evamente énfasis en que en el sujeto humano reside la capacidad de conducirse relativamente al ente descubriendo en cada caso su ser; dice en El Ser y Tiempo: ... "el ser descubridor es un modo de ser del ser ahí. El descubrir es un modo de ser del ser en el mundo. El curarse de, tanto si es viendotorno, cuanto si es dirigiendo la vista con fijez, descubre entes intramundanos. Estos resultan descubiertos"(149). Luego entonces, el desocultamiento como tal es, en cuanto modo privativo del hombre, sólo posible mientras el hombre existe; de lo cual que diga Heidegger más adelante: "verdad sólo hay mientras el ser ahí es"(150). Esto quiere decir que el desocultamiento se define en primer término como la acción que ejerce el hombre de poner el ente en la unidad de su ser. El desocultamiento, pues, en relación al hombre la apertura del ser al ente, su estado de presencia.

No obstante, el mismo Heidegger advierte más una vez que el pensar, en virtud del cual el ente se hace patente, no es lo que crea propiamente el desocultamiento, sino que más bien tiene necesidad de él para poder ser: "el hombre no posee la libertad como propiedad (la libertad de lo abierto, el desocultamiento) sino que ocurre en máximo gra-

o lo inverso: la libertad, el Dasein, existente y desvelador posee al hombre"(151). Mediante esta advertencia Heidegger quiere decir que el desocultamiento pertenece a la esencialización del ser, junto con todo aquello que tal esencialización acarrea, pero que el desocultamiento es lo verdaderamente originario, gracias a lo cual el ser se da en calidad de ente y el pensar se realiza correspondiendo lo que el ente muestra al aparecer. "El estado de desocultamiento es, por así decirlo, el elemento en cuyo seno tanto el ser como el pensar son el uno para el otro y son lo mismo"(152).

Tampoco, entonces, el desocultamiento se reduce, según Heidegger, al mero aparecer del ente. Obviamente, el desocultamiento implica el aparecer, pero siendo justo éste es más bien en virtud de qué; es más correcto decir para Heidegger, por lo tanto, que en el desocultamiento se encuentra en juego el aparecer, pero que el desocultamiento jamás puede limitarse al mero aparecer porque en él se hallan en juego también y en la misma medida el venir y el ocultamiento, a saber, el ocultamiento del ser en cuanto ser.

¿Qué es, pues, el desocultamiento en sí mismo, cuando no es reductible al mero aparecer del ente; cuando por ende tampoco es aquello que se crea por acción del pensar, sino sólo lo asumible y referido por parte de éste?

En el opúsculo de Heidegger que lleva por título El Origen de la Obra de Arte, figura como primera aproximación a la definición de lo que es el desocultamiento en sí mismo lo siguiente: "...Más allá del ente, pero no fuera de él sino desde él -

ontece todavía algo más. En medio de lo existente
 conjunto mora un sitio abierto que es un claro. -
 nsado desde el ente es más existente que el ente.
 e medio abierto no está rodeado por lo existente,
 no que este medio iluminador circunda a todo ente
 al la nada que apenas conocemos"(153). De esta -
 ente, "el ente no puede ser, en cuanto ente, si -
 tá dentro y más allá de lo iluminado por esa luz.
 lo esta luz nos ofrece y nos garantiza un trási-
 al ente que no somos nosotros mismos y una vía -
 acceso al ente que somos nosotros mismos... sin-
 bargo, la iluminación en que está lo existente es
 mismo tiempo ocultación"(154). Se tiene, enton--
 s, que el desocultamiento es aquello en donde lo-
 istente, el ente, puede ser lo que es como presen-
 sin embargo el desocultamiento es al mismo tiem-
 ocultación, es decir, desfiguración y disimulo.-
 al ocultación no es un simple negarse, sino que -
 ente aparece, pero ofreciéndose diferente a lo -
 e es"(155).

Por consiguiente: dos cosas se hace necesario
 calcar. La primera se consigue prácticamente rei-
 rando lo ya dicho al final de la primera parte: -
 e para Heidegger la presencia de lo presente sólo
 hay en el terreno de lo abierto, esto es, que la
 esencia solamente es posible en el seno del des--
 ultamiento, pero que ella no constituye al des--
 ultamiento por sí misma, sino más bien requiere -
 él para poder ser. La segunda, se refiere a la -
 estión todavía problemática de desplegar lo que -
 el desocultamiento ocurre y cómo es que ocurre;-
 decir; el aparecer del ente y con ello la ambi--
 edad del ente -que desde un principio se declaró-
 mo la duplicidad óptico-ontológica de la que ha--

a Heidegger- así como también el pensar del hom--
 ve. Debe incluirse, además, en esta segunda cues--
 ón, el problema de la contradicción dada entre el
 desocultamiento y la ocultación acabada de señalar.

Sigue consistiendo hasta aquí, pues, en el --
 encionamiento interno del desocultamiento, de lo -
 je en él tiene lugar, el verdadero problema de su-
 sencia. Adoptémoslo como el subsiguiente y último-
 nto de análisis de esta segunda parte.

c).- La contradicción interna del desoculta--
 miento: el ser y el ente: el "comprender"
 y la "interpretación".

Para abordar el problema de la contradicción-
 terna que rige en el desocultamiento es necesario
 primero distinguir los elementos que en el desocul-
 tamiento entran en conexión y, particularmente, es-
 preciso aclarar de qué modo el pensar del hombre im-
 era ante la aparición del ente y se constituye en-
 ste imperio como pensar verdadero. Una vez puesto-
 y claro el comportamiento del pensar, lo que aquí-
 ha mencionado como paradójico, a saber: que el -
 desocultamiento es en sí mismo ocultación, fluye co-
 una cuestión derivada de aquel comportamiento pe-
 liar del pensar que acontece junto con la paten--
 a del ente. Remitámonos, por tanto, a lo que Hei-
 dgger aduce acerca de la esencia ontológica de la
 relación entre el ser y el pensar principalmente en
Ser y el Tiempo.

La base para entender los razonamientos de -
 Heidegger acerca de este asunto, se encuentra en la
 comprensión de la existencialidad del ser ahí pro-

ctada como el problema central de la ontología -
 ndamental. La existenciariedad del ser ahí consisg
 , como se ha visto, en el desarrollo de las es- -
 ucturas fundamentales que integran el fenómeno de
 existencia del hombre. A este fenómeno se le ca-
 rterizó como el modo de ser peculiar de un ente -
 que le es inherente la comprensión del ser. Prág
 camente, entonces, la existenciariedad se define-
 mo la estructura completa en que tiene lugar di--
 a comprensión. Ahora bien, la comprensión del ser
 determinó desde el comienzo como la condición de
 sibilidad de todo comportamiento fáctico con el -
 te ejercido por el hombre. Será, por tanto, aten-
 endo a esta peculiaridad del hombre, mostrándose-
 cómo de su efectuación, como podemos tener acce-
 a todos los problemas que se han presentado has-
 el momento.

La comprensión preontológica del ser es lo -
 e Heidegger de una u otra manera define como el -
 tado de abierto peculiar de la existencia del homg
 e. El estado de abierto de la existencia es el teg
 eno donde tiene realización toda acción con el eng
 . Tal estado de abierto es lo mismo que la munda-
 dad del mundo en cuyo contexto acontece la paten-
 a del ente. La mundanidad -se vio ya desde un - -
 incipio- está dada por el plexo de referencias de
 s entes particulares en virtud del cual cada ente
 bra algún sentido para el hombre, es decir, se le
 ce patente bajo un modo determinado de ser. Desde
 ta totalidad de referencias cada cosa es un esto-
 aquello otro, lo cual quiere decir que la determig
 bilidad de los entes sucede para el hombre sólo y
 ando "su comportamiento se halla completamente --
 ordado por la revelación del ente en su totalidad;

unque este 'en su totalidad' visto desde el ámbito del cálculo y el quehacer cotidianos aparezca como incalculable e inaprehensible".(156). En consecuencia, totalidad de referencias y mundanidad del mundo designan lo mismo: unidad de lo real.

Decir que el hombre en cuanto ser que se comporta frente al ente tomándolo como esto o aquello, encuentra completamente acordado con la revelación del ente en su totalidad, vale lo mismo que decir que el hombre se encuentra comprendiendo en todo momento la unidad del ser de lo existente. Las expresiones totalidad del ente y unidad del ser son, pues, también idénticas. Pero lo que hay que tomar en cuenta no es tan sólo su identidad sino que vista de que desde la comprensión de la totalidad del ente, el hombre comprende la esencia particular de cada cosa, esta comprensión de la totalidad funge como condición de posibilidad de todo conocimiento óntico posible. Propiamente esta conexión dada entre la unidad del ser o la totalidad del ente y el conocimiento óntico posibilitado por aquella, constituye el descubrimiento fundamental - El Ser y el Tiempo de Heidegger.

Pues bien, si la patencia del ente ocurre en virtud de la comprensión de la totalidad de lo existente y gracias a ella, el desocultamiento constituye entonces el vínculo de relación entre la comprensión del ser y la manifestación del ente en cada caso concreto. Para volver a emplear la terminología - El Ser y el Tiempo: el desocultamiento es la articulación que se produce entre el comprender y la interpretación, acontece como tal la articulación; pero si se toma en consideración que el comprender-

ntado es el comprender el ser y lo interpretado - ente, y que la interpretación acontece como desocultamiento del comprender, como su realización fáctica, que se define, consiguientemente, definirse ahora por desocultamiento, aquello que Heidegger no deja de advertir en diversos lugares: la esencialización del ser como aparecer, o dicho en otros términos, la participación del ser como estar, como ente. Y si lo que Heidegger nombra como desocultamiento es susceptible de ser entendido de este modo, también puede serlo aduciéndose que el estado de abierto implica la posición del ente en la unidad del ser. El significado del ser como reunión del ente, que Heidegger encuentra en la filosofía griega presocrática, vuelve a ser, pues una expresión con sentido.

No obstante, lo que se halla a la deriva no es el concepto de desocultamiento en lo que concierne a la relación ente ser, sino a la posición del ser dentro de él; pues con todo, se encuentra a guisa de zaga aún la cuestión de decidir si el pensar, en la medida en que se realiza ópticamente como el desarrollo del comprender, es quien crea mediante su acción el desocultamiento del ser en el ente, o si, por el contrario -como lo hemos sugerido ya- sólo el ente refiere y lo asume sin ser él quien lo produce.

Ya hemos dicho que Heidegger se pronuncia varias veces por esta segunda alternativa; sin embargo, lo planteado por El Ser y el Tiempo que aquí hemos expuesto, parece contravenirla. Es menester penetrar más profundamente en lo que Heidegger considera sobre la esencia del pensar y el estado de abierto.

El estado de abierto es la condición de posibilidad de la existencia del hombre. La existencia da fácticamente como apertura del hombre hacia - ente que no es él y hacia sí mismo; esta apertura se comporta en los modos del comprender y el encontrarse (157). Ambos modos no designan ninguna posibilidad fáctica (óptica) sino la estructura existencial en que la existencia del hombre se produce.

"Comprendiendo-encontrándose el hombre es 'iluminado en sí mismo' en cuanto ser-en-el-mundo; no obra de otro ente, sino de tal suerte que él mismo es la 'iluminación'. El ser ahí es su estado-abierto"(158). Pero este ser "su estado de abierto" no quiere decir en modo alguno que el hombre posea el estado de abierto como una propiedad que le pertenece, como un añadido de su ser; sino más bien en todo caso quiere dar a entender que la existencia del hombre necesita de la apertura de su "ser - el mundo" para poder ser. Puede decirse que para Heidegger es más propio afirmar que la existencia del hombre sólo es posible en el fundamento de su estado de abierto, a afirmar lo inverso: que el estado de abierto acontece desde la existencia del hombre. Pues el estado de abierto para Heidegger es apriori de la existencia misma.

La aprioricidad que tiene lo abierto para Heidegger sobre la existencia se explica porque lo abierto es aquello "desde donde la existencia se produce; es cierto que Heidegger al decir que el hombre es "iluminado en sí mismo en cuanto ser-en-el-mundo", propone con ello que el ser del hombre es su estado de abierto; pero Heidegger entiende esta iluminación como aquello que se realiza en lo abierto y no como lo abierto mismo. De aquí que los

escritos posteriores a El Ser y el Tiempo recalquen de la afirmación de que el ser y el pensar son lo mismo, debe ser, aún en la actualidad, debidamente discutida.

¿Pero entonces qué pasa con la real posición del pensar dentro del desocultamiento?

No puede de ninguna manera hallarse explícita y suficientemente la posición del pensar en el desocultamiento con sólo negarse a admitir que el pensar sea aquel modo en que se da la existencia del nombre que crea lo abierto como tal, hace falta determinar con exactitud su verdadero lugar frente al ser de lo existente.

Tomemos por base que el desocultamiento es el aparecer y el devenir del ente, el mostrarse de éste en su ser; lo cual indica ya que el desocultamiento sucede en función del devenir. Visto el devenir desde su fundamento éste acontece a raíz de la ambigüedad ontológica del ente. La ambigüedad ontológica del ente debe ser pensada como el fundamento del devenir. El ente es por su ambigüedad relación-gativa consigo mismo, y por lo tanto, inquietud, actividad interna. Tal actividad interna acontece en virtud de que aquello que es el ente no se reduce nunca a ningún modo determinado del aparecer -es es precisamente el orden del que habla la sentencia del Anaximandro, el conflicto al que se refiere Sócrates y la ambigüedad de la apariencia a la que alude Parménides en su poema; el devenir no es más que el constante extinguirse de lo presente, el constante rebasar la inmediatez del estar fáctico del ente, para dar paso a aquello que el ente aún no es, a aquello en lo que el ente aún se nos ocul-

; pero el devenir es también la conservación del-
te como lo presente. Pues el ente subsiste como -
que está-presente sólo a condición de ser un pre
ntar-se, es decir, de entrar en lo presente sien-
constantemente eso que aún no es. Esto es justa-
nte lo que se planteó respecto de la finitud del-
te, al decir que el ente es lo que es por vía del
mite que en cada caso concreto constituye su ser-
tante; pero que el ente guardaba una relación ne-
tiva con este límite, lo negaba en sí mismo y al-
garlo lo superaba haciéndolo suyo (159).

Pues bien, dado que el desocultamiento se nos
presentado como la motilidad misma del ente, mo-
lidad por vía de la cual el ente se conserva como
istente, como el permanecer consigo mismo en su -
n-no, puede colegirse de esto que el desoculta- -
ento es la actividad misma de lo existente, y co-
tal actividad, la correlación entre la constan--
a y el devenir.

Esta correlación es por otra parte la misma -
e se verifica entre el ser y la apariencia. El -
r se conserva en la apariencia y a la vez rebasa-
la apariencia; se conserva en ella al mismo tiem-
negándola. La mismidad entre el ser y la aparienu
a no descarta la diferencia; es una mismidad den-
o de la diferencia. Entonces, si el pensar del -
mbre se lleva a efecto como la iluminación del -
socultamiento y éste es esta correlación entre la
smidad y la diferencia, el pensar del hombre aconu
ce sosteniéndose en ella, reflejándola, llevándo-
a cabo. ¿O no es acaso el pensar el ente sólo po
ble como la acción de poner al ente en la unidad-
su ser?

Lo que en varias ocasiones se ha dicho de la relación que Heidegger describe entre el 'comprender' y la interpretación, vale ahora como la vía que nos lleva a pensar la posición del pensamiento en esta correlación que entraña el desocultamiento en cuanto tal. El pensamiento es, en cuanto determinado -a priori por la comprensión del ser, el desarrollo y la realización óptica de dicha comprensión. El hecho de que el hombre se comporte siempre frente al ente sosteniéndose en la revelación del ente en su totalidad -para emplear la expresión utilizada por Heidegger-, es decir en la comprensión previa del ser, pone en evidencia que el pensar se efectúa como la posición del ente en el ser, esto es, de lo interpretado en lo previamente comprendido. El pensar, entonces, es el reflejo del desocultamiento en cuanto tal, es la luz a partir de la cual el desocultamiento se manifiesta en sí mismo cual la relación negativa consigo mismo que él implica. Pero precisamente, porque el hombre se atiene siempre al ente, a lo que aparece como desocultado, pierde de esta el desocultamiento como tal. El desocultamiento entendido como aquello en virtud de lo cual el ente se halla presente es lo oculto para el hombre. Pues el hombre en su comportamiento se relaciona constantemente con el ente, pero se conforma casi siempre con este o aquel ente y su respectiva revelación, encubriendo siempre así el ente en su totalidad, no obstante que es aquello en virtud de lo cual el ente singular se le hace patente.

Dos cosas, pues, es menester hacer palpables: primero: que el pensar que ilumina el desocultamiento constituye la representación consciente de él -su reflexión en cuanto tal-. El desocultamiento se

fleja en el pensar del hombre y en este sentido -
 ede decirse que el pensar, siendo en efecto la -
 z que necesita del claro para poder derramarse, -
 al mismo tiempo el claro mismo iluminado: todo -
 nsar co-impera con el desocultamiento del ser. La
 ra cosa, es que el desocultamiento se oculta en -
 mismo al dar lugar al aparecer del ente. Enton--
 s el pensar se pierde en lo inmediato del ente y-
 cierra a la captación del ente en su totalidad,-
 para seguir utilizando la terminología de El Ser
 al Tiempo, se pierde en lo interpretado y se olvi
 de la comprensión previa del ser y de la rela- -
 ón que ésta mantiene con aquello que interpreta.-
 o este ocultamiento del desocultamiento se origi
 en virtud de la ambigüedad que rige internamente
 desocultamiento como tal, a saber, la ambigüedad
 -aparecer.

Podemos, por lo tanto, decir que estamos en -
 ndiciones de contestar ya aquella pregunta con la
 e se abrió propiamente el tratamiento de la rela-
 ón ser y ente y que no dejó de figurar reiterada-
 te a lo largo del desarrollo. Dicha interrogante
 a la de si la duplicidad ser-ente se cumplía úni-
 mente en el ámbito del pensar, es decir, en el -
 representar, sin que a esta duplicidad le co--
 spondiera en el ente algo real, o si, por el con-
 ario, tal duplicidad tenía efectivamente arraigo-
 él.

Si sólo desde el pensamiento y para él se cum-
 e la duplicidad ente-ser, entonces la realidad -
 e se representa el hombre, la realidad para el -
 mbre, es una realidad puramente subjetiva, y como
 , una realidad a espaldas de la cual el hombre -

no puede saber nada. Esta es precisamente la conclusión restrictiva a que llega Kant en la Crítica de la Razón Pura. Con ella aduce la imposibilidad de una metafísica (de la metafísica specialis), pues la única posibilidad que tiene el hombre de conducirse ante el ente es la que le otorgan la sensibilidad y razón en su unidad, toda clase de ente que sea susceptible de ser representada sensiblemente -- aunque pueda ser pensable -- escapa al conocimiento del hombre, y de esta clase es el ente suprasensible. Así como también escapa a los alcances del conocimiento humano la posibilidad de representar a las cosas tal y como son en sí, es decir, sustraídas a como nos son descubiertas a nosotros ante los ojos. Con ello alcanza Kant la dimensión en que el pensamiento se piensa plenamente a sí mismo, pero se duda al mismo tiempo de que la realidad que es el objeto sea lo que es para él tal y como es en sí: lo sabemos -- dice Kant -- refiriéndose al noumenon -- (en sentido negativo), incluso ni que sea posible -- que no lo sea, pues la posibilidad de una cosa -- puede demostrarse nunca por la no contradicción -- su concepto, sino sólo garantizando este concepto por medio de una intuición que le corresponda" -- (60). El hecho, por lo tanto, de que lo real en sí mismo pueda ser otra cosa distinta de lo real dado -- el pensamiento, y con ello de la diferencia ente-er que caracteriza a lo real pensado, supone la -- comparación tajante entre la subjetividad del hombre y la objetividad del ente tal y como éste es en sí.

En cambio, si lo real racional es lo efectivamente real, entonces la diferencia ente-ser no se cumple sólo en el ámbito del pensar sin que tenga -- raigo alguno en el ente mismo, sino que le perte-

ce como su verdadera esencia. Si la misma diferencia que tiene función en el ámbito del pensamiento, la subjetividad del hombre (comprender-interpretación), esa diferencia que Heidegger marca entre -
 óntico y lo ontológico, se cumple en el ente en-
 anto tal, entonces el desocultamiento del ente es
 sí mismo ambiguo y el pensar del hombre acontece
 mo el reflejo de esa ambigüedad. En esto consis-
 ó justamente la posición crítica de Hegel a la fi-
 sofía de Kant. Con Hegel se llega a la posición -
 la que el pensamiento es capaz de pensarse a sí-
 smo y saberse él mismo como la realidad de lo --
 al. Pues no servía de nada, para Hegel, que el yo
 l sujeto humano fuera pensado -como Kant lo hizo-
 mo vida, agilidad, obra y acción misma, en la me-
 da en que era contrapuesto absolutamente al obje-
 La verdadera unidad debía, para Hegel, ponerse-
 sólo "en la forma del conocer, sino también en -
 forma del ser"(161).

La referencia a Kant y Hegel acerca de este -
 unto nos centra, pues, por completo en el proble-
 Ambos afrontaron la cuestión de la relación ser
 pensar de un modo radical. Pero aún más: el hecho
 que propiamente el planteamiento de este punto -
 ya llegado a su máximo desarrollo en la exposi- =
 ón de las filosofías kantiana y hegeliana, nos co-
 za en las condiciones más adecuadas para poder -
 aminarlo en el pensamiento de Heidegger; pues has-
 el momento sigue siendo ambiguo, a pesar de todo,
 por eso mismo confuso, lo que Heidegger decide --
 acerca de la relación ontológica ser y pensar. Con-
 uemos tomando, por tanto, como punto de referen-
 a esto último expresado acerca de Kant y Hegel pa-
 penetrar de nueva cuenta en la filosofía de Hei-
 gger.

Hemos dicho ya desde la primera parte, al exponer la tesis de Kant sobre el ser, que Kant es uno de los pensadores que tuvieron mayor influencia en la filosofía de Heidegger, y precisamente en lo que concierne a la definición ontológica del hombre. Kant y el Problema de la Metafísica y La Pregunta por la Cosa, tiene por meta -sobre todo el primero- descifrar ontológicamente la esencia finita del hombre. En lo que respecta a Hegel, Heidegger no deja ser un tanto indefinido en sus consideraciones, -afirmar por un lado que la dialéctica de Hegel -constituye la dimensión más alta a la que el pensamiento filosófico en su curso histórico ha podido arribar; y por otro, al afirmar que, con todo, Heidegger nunca superó el problema de la finitud del hombre revelado y afrontado por Kant, sino que más - -en soslayó el problema dando la apariencia de haberlo resuelto(162). No obstante, estas alusiones a la obra de Hegel no son las únicas que pueden abrirnos la vía para formarnos una idea clara de lo que Heidegger consideró en última instancia acerca del problema de la relación ser y pensar, o, para permitarnos aún más en la ambivalencia de sus juicios, - existen otras; además de que el susodicho problema fue afrontado por Heidegger directamente, sin la mediación de ningún pensador y de acuerdo a su propia terminología.

Una de las más importantes afirmaciones de Heidegger en la que está inserto el problema de la relación entre el ser y el pensar la hallamos en el citado párrafo que aparece al final de la primera mitad de El Ser y el Tiempo y que sostiene: "Sólo mientras el ser ahí es, es decir, la posibilidad ontológica de una comprensión del ser, se da el ser. Si

o existe el ser ahí, entonces no es tampoco la independencia ni es tampoco el en sí. Semejantes cosas no son entonces ni comprensibles ni incomprensibles. Entonces tampoco cabe ni que se descubran entes intramundanos, ni que permanezcan ocultos, entonces tampoco cabe decir ni que los entes son, ni que no son. Sí cabe ahora, mientras una comprensión del ser es, y con ella una comprensión del ser ante los ojos, que entonces los entes seguirán siendo" (63). Esta afirmación la hace Heidegger al aducir que el problema de la realidad del mundo viene -como él dice- a parar en el fenómeno de la cura. Fue entonces el supuesto de la existencia del ser como ser ante los ojos lo que impulsó a Kant a preguntar por la realidad del mundo y el en sí de las cosas. Pero como lo indica textualmente Heidegger, la comprensión del ser como ser ante los ojos se da, y claramente puede darse, mientras el hombre es. Luego entonces a espaldas del hombre no cabe plantearse el problema de la existencia del mundo; pues el mundo entendido como ámbito del desocultamiento del ente sólo se da desde la existencia humana. Además, la duda misma de si el mundo es o no es, constituye una inconsecuencia, pues la existencia del mundo es inherente al ser del hombre. "El ser ahí -afirma Heidegger- llega con semejantes dudas ya demasiado tarde porque la presuposición (de que el mundo existe ante los ojos) la hace en cuanto ente -de una suerte no es posible- pero en cuanto ente es -en cada caso ya en un mundo. Antes de toda presuposición y actividad del ser ahí, es el apriori de la institución del ser ahí en la forma de ser de la cosa" (164).

De esta suerte, Heidegger aclara perfectamen-

que el hecho de que el ser lo mismo que la verdad, únicamente se dan mientras el hombre es, de ningún modo quiere decir que los entes no existan - no existe el hombre; dice en El Ser y el Tiempo: "er -no entes- sólo lo hay hasta donde la verdad - , hasta donde y mientras el ser ahí es. El ser y la verdad son igualmente originales"(165). Con esta vertencia Heidegger se libra de todo idealismo subjetivo; y al mismo tiempo da a entender que el socultamiento, definido como la posición del ente el ser, ocurre por el hombre, pero sólo en el sentido en que el hombre "ilumina" y con ello hace manifiesta la inteligibilidad del ente. Pues desde el momento en que el ente existe independientemente del hombre, posee su propia esencia, es decir, no es nada creado por aquel, sino a lo sumo, descubierta, puesta en evidencia, reflejada o representada. Podemos decir, por tanto, con seguridad, que para Heidegger el hombre es quien revela el ser, quien descubre el ser, en el sentido estricto de desvelar la inteligibilidad de las cosas -que por lo demás es la inteligibilidad latente y no creada por el espíritu humano, sino sólo asumida y referida por él.

De aquí que sea importante hacer notar que el ser a la mano, mediante el que Heidegger piensa originariamente el modo de ser de los entes que hacen presente al hombre dentro del mundo, es la determinación ontológica categorial de los entes tales como éstos en sí y no el sentido o significado que el hombre les presta a las cosas luego de haberse hecho patentes. Por eso advierte desde el comienzo del análisis de la mundanidad del mundo que ser a la mano "no debe comprenderse en el sentido de un mero carácter de apercepción, como si a -

s entes que hacen frente inmediatamente se les im-
 yecen determinados aspectos, como si a una mate-
 a cósmica ante los ojos se la colorease subjetiva-
mente"(166). La originariedad que para Heidegger -
 ene el ser a la mano sobre el ser ante los ojos,-
 viene dada al ente de acuerdo al modo como es -
 scubierto por el hombre, y no entraña, por tanto,
 nguna concepción idealista del mundo. De aquí tam-
 én que debe interpretarse adecuadamente el hecho-
 que Heidegger acepte del idealismo la tesis que-
 irma que el ser y la realidad sólo son en la con-
 ciencia en el sentido de que el ser no puede expli-
 arse por medio de ningún ente.(167). Pues para Hei-
 gger, ciertamente, los conceptos de ser y reali-
 d sólo tienen lugar en el interior de la concien-
 a del hombre, es decir, en virtud de su existen-
 a; por eso aclara: "Sólo por ser el ser en la con-
 ciencia, es decir, comprensible en el ser ahí, pue-
 éste comprender y traducir en conceptos caracte-
 s del ser como la independendencia, el en sí, la rea-
 dad en general. Sólo por ello son accesibles en -
 ver en torno entes independientes como entes que
 cen frente dentro del mundo"(168).

En atención a esto, hasta este momento podría
 cirse que -salvo las correspondientes diferencias
 ncernientes al método empleado por Heidegger y -
 r Hegel- la postura asumida por Heidegger respec-
 del problema de la relación ontológica ser y pen-
 se halla, por consiguiente, más cerca de Hegel-
 e del mismo Kant. Pues si se entiende que la posi-
 ón del pensar en el desocultamiento constituye pa-
 Heidegger la luz que muestra el desocultamiento-
 no tal -asume dicha luz no sea la que lo cree, si-
 en todo caso la luz que lo refleja- el pensar, -

tonces, acontece como el representar consciente - al desdoblamiento ser-ente en que se da el estadoabierto; es, por decirlo así, el ser-para-sí del desocultamiento, que tiene lugar a raíz de la existencia del hombre. En este sentido puede inclusive interpretarse la afirmación de Heidegger que aparece en Introducción a la Metafísica y que propone: - la percepción no es una modalidad de la conducta - que el hombre posee como cualidad, sino al contrario: es aquel suceso que tiene al hombre"(169). - - es el hombre pertenece en cuanto ente pensante a la luz que refleja el desocultamiento. Ser hombre significa para Heidegger: comprometerse con el desocultamiento del ente; la esencia humana constituye necesariamente ese compromiso.

Mas -como reiteradamente se ha afirmado- el desocultamiento del ente que se produce sobre la base de una comprensión del ente en total, se atiene en cada caso a lo que aparece en lo desocultado y se resulta al ente en su totalidad; como hemos señalado: oculta el desvelamiento como tal. Lo que aparece es el rostro esencial o inteligible del ente; pero ser como aquel vigor existencial del ente que mantiene erguida y presente a la esencia no aparece, aunque el ser es lo que permite y posibilita al ente en su esencia, no deshaciéndose ni disolviéndose en ella, desde el momento en que es realmente distinto de lo que el ente es(170). Sólo que para Heidegger este atenerse del hombre al aspecto que muestra el estar inmediato del ente, y con ello este desocultamiento del ser en cuanto ser, sucede en virtud de la esencia finita del hombre.

Heidegger llama, por eso, la atención acerca-

La conexión esencial que se verifica entre el carácter finito de la existencia del hombre y la necesidad de una previa comprensión del ser que tiene lugar en toda conducta de éste hacia el ente. Y no gratuito que donde más insista que la comprensión previa del ser constituye la esencia de la finitud del hombre, sea en Kant y El Problema de la metafísica, justo después de haber determinado de acuerdo con Kant la esencia del conocimiento finito, es según Heidegger la finitud del conocimiento humano -que fue, por lo demás, en su opinión el desbrimiento más decisivo de la obra de Kant- consiste en que la intuición sensible que es la representación más inmediata del ente que posee el hombre, requiere de la determinación del entendimiento para poder constituirse en efectivo conocimiento. Esto sucede -afirma Heidegger en su interpretación de Kant- debido a que el conocimiento humano no puede ser que estar entregado al ente ya existente, es decir, a que no es productor del ente que representa -a diferencia del conocimiento absoluto que se hace patente al ente al darle origen, a saber, como producto de la creación. Por eso afirma Heidegger: -El ente en tanto fuera patente a la intuición absoluta sería precisamente en ese su llegar-a-ser. Sea el ente como ente en sí, es decir, no como objeto" (171). Así, lo que para Kant constituyó la función determinante del concepto sobre la intuición, -lo mismo que Heidegger concibe como la comprensión del ser que posibilita todo conocimiento óntico. La comprensión previa del ser a la que tanto se refiere Heidegger es, pues, lo mismo que la unidad-lazante del entendimiento bajo cuya acción el ente se nos hace accesible en calidad de objeto.

Pero si Heidegger ve en la comprensión previa del ser, que caracteriza al hombre como sujeto existente, la esencia de su finitud, entonces da la razón a Kant respecto de la necesidad de marcar la diferencia entre lo que el ente es en sí y lo que es como objeto para el hombre. Si la esencia finita del hombre consiste ante todo en tener que integrar el ente en la unidad del ser para poder conocerlo como tal a diferencia de un conocimiento infinito que no requeriría de ninguna comprensión previa del ser para producirse, entonces definitivamente la diferencia ente-ser no tiene ningún arraigo en el ente mismo y sólo recae en el ámbito del pensar, y entonces la posición de Heidegger respecto de este problema se halla más cerca de Kant que de Hegel.

Lo cierto es que la concepción de Heidegger sobre lo que concierne al problema de la relación ser-pensar oscila entre las dos alternativas expuestas. Heidegger jamás admitió la identidad entre el pensar y el ser del modo en que es propuesta por la dialéctica de Hegel, como tampoco admitió en su plenitud la idea kantiana de que el ente "en sí" se sustrae absolutamente al pensamiento del hombre. No obstante, el concepto del desocultamiento sostenido por Heidegger sobre todo en sus últimos escritos, reproduce de algún modo la misma preocupación de -- ante al tomar el desocultamiento no como la articulación de la presencia y lo presente, del ser y la apariencia, del ser y el devenir, sino como aquello desde donde el ser, la apariencia y el devenir pueden ser lo que son. Por eso insiste en el hecho de que la esencia del desocultamiento ha permanecido impensada por toda la metafísica, porque se encuentra sustraída ya siempre al dominio del pensar, por

e se halla a espaldas de él.

Pues "ocurra lo que ocurra con lo presente -- iese Heidegger- se lo experimente, capte y exponga mo tal o no, es siempre su estado de presencia co advenimiento en la morada de lo abierto, lo que permanece confiado a la dimensión ya abierta de lo abierto. Incluso lo que está ausente no puede estar más que desplegando una presencia en la libertad lo abierto"(172). Esto significa: el hombre se halla sujeto ya siempre a lo presente, al ente, a condición de comprender ya también siempre el ser, presencia de lo presente; pero presencia (ser) - lo la hay en el terreno de lo abierto, y, de lo abierto como tal, el hombre no sabe aún nada (173). necesario -añade Heidegger- que el pensamiento reconcentre hasta llegar a preguntarse si puede quiera plantear esa cuestión, mientras piense todavía en modo filosófico, es decir en el sentido es icto de la metafísica, la cual no interroga a lo que está presente más que en dirección a su estado-presencia(174).

Que sea, pues, de nueva cuenta la pregunta - r lo presente en dirección a su estado de presencia a la que nos conduzca hacia el lugar decisivo en que se descubre la esencia del pensar en su relación con el ser.

Sólo que ahora, que el sentido de los términos presencia y presente sea explicitado de acuerdo la connotación temporal que acusan. En lo que sigue, la pregunta por el ser del ente y por la relación problemática ser y pensar deberá ser, por tan planteada en función de la pregunta por la esen

a del tiempo. Desde ella deberá ser recogida --
levemente también la cuestión de la relación entre
finito y lo infinito que subyace a todos los de
s problemas.

ANÁLISIS DE LA PREGUNTA QUE SE INTERROGA POR EL SER,
CUAL DESDE EL PUNTO DE VISTA DE AQUELLO DESDE EL -
PUNTO DE LO CUAL SE DA LA COMPRENSIÓN DEL SER.

1.- EL SER Y EL TIEMPO.

Hasta aquí los términos presencia y presente han designado respectivamente: ser y ente. El ser entendido como la presencia de lo presente ha sido hasta el momento un modo determinado de representar la relación del ser con el ente. Presencia ha significado el estado de abierto en el seno del cual el ente es "lo" presente, y "lo" presente ha sido pensado como la posición del ente, como la patencia -- con la que nos lo representamos como lo que está -- presente, como lo que nos sale al encuentro y se nos contrapone, es decir, como objeto. Pero presente -- también ha significado lo "momentáneamente concre-- to", el estar-ahí efímero del ente, o mejor dicho, -- es aquello en que el ente se nos descubre al hacer-- se-nos patente. Pues lo presente se nos ha revelado -- de modo eminente también como finito, como aquella -- posición del ente en la que éste se nos revela como -- algo determinado por un límite en virtud del -- cual el ente es lo que es: lo presente que se mues-- tra como un esto o aquello; pero que al mismo tiem-- po deja de ser continuándose como otro distinto. -- Así, a lo presente al ser denotado como finito se -- le relacionó con el devenir. Y esto impuso la necesi-- dad de pensar lo presente, finalmente, como lo -- que surge de lo oculto y va hacia lo oculto, advir-- tiéndose que en este venir e ir se cumple su apare-- cer como presente. Se dijo: lo presente es devinien-- do y por esto mismo, dejando de ser al mismo tiempo -- de siendo. Al ente le pertenece, por tanto, de mo-- do diverso, pero igualmente originario y con el mis-- mo predominio tanto el presentar-se, como el ausen-- tar-se. Lo presente se da, por consiguiente, en me--

o de lo ausente, entre lo que aun no es y lo que no es.

Tenemos que considerar, sin embargo, más a -
 ndo este doble carácter, por cierto contradicto--
 o, de presencia y ausencia en el plano del ente;-
 ando más porque lo presente no está como un trozo
 rtado en medio de lo ausente(1); sino que mien- -
 as el ente está-presente y ostenta determinado as
 cto, al mismo tiempo se encuentra en constante -
 mbio. Cuando se dice: lo presente se da en medio-
 lo ausente, esto no quiere decir que mientras el
 te está-presente cese su devenir; la palabra "en-
 dio" no tiene aquí ninguna connotación espacial,-
 gnifica únicamente que el estar-presente se veri-
 ca como aquel detenerse transitorio del ente, que-
 urre en el paso de su salir de lo oculto e ir nue
 mente hacia él. El "en medio" significa que lo -
 esente está presente en y desde la ausencia. El -
 te estando-presente lo está siempre al mismo tiem
 dejándolo de estar. La vida de eso que llamamos-
 esente consiste en la transitoriedad.

Pero, precisamente por eso, por consistir lo-
 esente en la transitoriedad del devenir, el con--
 pto de presencia deberá ser abandonado ahora en -
 sentido de designarse con él el ser de lo exis--
 nte y pasar a tener el de "momento del tiempo" -
 e además corrientemente posee. Pues lo presente -
 gnifica comúnmente también lo actual, a diferen--
 a de lo que ya pasó o está por venir. Sólo que es
 carácter temporal de lo presente debe ser fijado
 n todo rigor ontológicamente; y justo en relación
 n la acepción de lo presente entendido como lo -
 e está-frente, como el ente; pues es este mismo -
 ncepto de presencia, cuando se lo comprende en -

nción del devenir, como adopta dicho carácter tem
ral.

En lo que sigue deberá, pues, de mantenerse -
ja la atención en primera instancia en la rela- -
ón existente entre el devenir y el tiempo y desde
ñ ser reconsiderada, por un lado, la noción de -
er como presencia de lo presente. Pero por otra -
arte, deberá también tratarse la cuestión de la de
erminación del tiempo en relación con el hombre, -
a que no queda de ninguna manera aclarado en forma
ena este concepto con sólo ponerlo en vinculación
on el ser del ente; hace falta analizarlo en rela-
ón con la existencia humana y decidir si el tiem-
o es algo objetivo, o subjetivo, o ambas cosas a -
a vez. Así, del análisis del tiempo hecho en cone-
ón con el ser entendido como presencia de lo pre-
ente, se obtendrá una nueva luz acerca del concep-
o de desocultamiento que prácticamente condujo por
atero la primera parte de este trabajo. Y del exa-
en del tiempo elaborado en relación con la compren
ón que el hombre tiene del ser, se alcanzará un -
ayor grado de claridad acerca del problema de la -
elación ser y pensar que fue objeto de la segunda;
o mismo que de la determinación de la esencia fini
a del hombre que incesantemente ha salido a relu-
r a lo largo de todo el desarrollo. El análisis -
el tiempo que a continuación se hace, constituye -
or consiguiente una especie de apéndice de las con
usiones principales extraídas en las dos partes -
teriores.

1.- Tiempo y Ser.

a).- El tiempo y el devenir.

Cuando se dice que el ente es lo presente, se dica con ello que lo entitativo del ente consiste aparecer, en mostrarse, en hallarse-frente. La presión, el ente es lo presente, significa el ente tal mientras se hace patente, mientras es ante los ojos, a diferencia de lo que no es. El ente, estar-presente se sustrae, por tanto, al no-ser. estar-presente significa tanto como ser determinado partir del no-ser, ser lo opuesto al no-ser. El estado de patencia del ente consiste, pues, en la capacidad que tiene el ente, por decirlo así, de hacerse perceptible. Así, se justificó desde el comienzo que el ser, en cuanto ser del ente, fuera el carácter de presencialidad de lo presente; el ser - la presencia de lo presente, se dijo, por cuanto presencia es aquello que determina a lo presente como presente, aquello en virtud de lo cual cada ente, sea lo que fuere aquello en que consiste su mostrarse, es.

Pero apenas se emplea la fórmula presencia de presente, en sustitución de la expresión ser del ente, se está en la necesidad de distinguir presencia de presente, así como es necesario distinguir ser de lo ente. Cuando se dice el ser no es lo ente, o bien, cuando se habla de la cosidad de las cosas y se arguye de inmediato que la cosidad no es la misma cósmica, sino lo que determina a las cosas en cuanto tales, se establece con claridad la diferencia entre uno y otro concepto. De este modo, hecho de haber caído en la cuenta de que la pre-

encia no es lo presente nos introdujo, también desde un principio, en la posibilidad de comprender la ambigüedad ontológica del ente. Pues ente significa, en primer lugar, "lo" que en todos los casos es entativo, esta cosa particular que se diferencia de toda otra; pero ente también significa, en segundo lugar, aquello que hace que lo así llamado sea un ente y no más bien un no-ente; aquello que en el ente, si lo es, constituye el ser (2). Aunque con frecuencia nuestro comportarnos frente al ente se encasque en comprender el ente desde el primer significado y se oculte de un modo, por cierto subrepticio, el segundo.

Ahora, cuando se piensa en el ente como algo permanentemente alterable, cuando se le toma como lo que es, como ente finito, su estar-presente deja de poseer el mero carácter de enfrentidad que tiene y adquiere el de motilidad; entonces el estar-presente se revela como devenir. El ente está-presente, pero estando presente al mismo tiempo se transforma en otra cosa, perece. Lo que el ente presenta en cada momento se altera, se convierte en algo distinto, cambia; entonces lo presente se nos aparece ya no como el estático estar-ahí del ente, sino como momento, como instante, como finitud. El concepto de presente cobra de esta manera la denotación temporal que también tiene. Lo presente es también limitado tanto por lo que ya no es como por lo que se será; es decir, el lugar transitorio doblemente definido por lo pasado y lo futuro. Lo presente existe "entre" lo pasado y lo futuro, preñado de actualidad.

En consecuencia, a raíz de la comprensión del

te en relación con el devenir se produce la transrencia del significado de lo presente como lo apaciente al de lo presente como estado del tiempo. -
 te cambio no tiene por cierto mayor importancia -
 se lo considera sólo de este modo. Pero el caso -
 que si se piensa lo presente precisamente como -
 "entre" mentado preñado de devenir, en medio de -
 s dos significados de presente advertidos se da -
 a relación inusitada. Esta relación es práctica -
 nte la que se desprende de la condición contradicria del desocultamiento que ya se ha examinado de
 do diversos.

Pues si el ente siendo lo presente "cae" en -
 tiempo en cuanto que se nos manifiesta como fini
 , en realidad lo que sucede es que su acaecer - -
 nstituye el tiempo mismo. Propiamente considerado,
 ente no "cae" en el tiempo ni es en el tiempo -
 mpoco; "más bien, él es lo que constituye el po--
 r del tiempo. No es en el tiempo, porque el tiem-
 no tiene una existencia separada fuera del ente;
 es -como dice Heidegger- el tiempo no es cosa al-
 na, por tanto, nada ente, pero permanece constan-
 en su pasar, sin ser él mismo algo temporal como
 ente"(3). Los estados del tiempo (presente, pasa
 y futuro) son, por tanto, los estados del deve--
 r del ente, la posición que éste tiene en cuanto-
 e constantemente alterable. Pero este ser constan-
 mente alterable, este acontecer del ente como de-
 nir, delata la existencia del ente como permanen-
 pasado, presente y futuro a la vez. Pues si el -
 esentar-se del ente está completamente impregnado
 devenir, el ente, en cuanto presente, es "al mis
 tiempo" lo ya acontecido y lo que está por acon-
 cer.

Propiamente concebida esta "simultaneidad" de los tres estados del tiempo significa que el ente - siempre, en tanto que presente, pasado. Heidegger dice: siempre sido; no en el sentido meramente abstracto con que se piensa el pasado como lo que no es, desprendido por completo del presente, sino en el sentido de estar el ente presente como lo que siempre sido; pues el presente se da en el impulso que el ente tiene de ir hacia adelante constantemente, dejando de ser siempre lo que es; esto significa: el pasado está contenido en el presente mismo. De igual modo, la "simultaneidad" de los tres estados del tiempo significa que el ente es siempre tanto que presente y pasado, futuro. Tampoco entendido lo futuro como aquel estado del tiempo separado del presente, como lo que aún no es pero que será, tomado como algo completamente fuera de lo que es. Pues si el ente es lo presente, pero lo presente en el sentido activo del presentar-se, del aparecer, del surgir de lo oculto, el futuro se encuentra también contenido en el presente, se da con presente mismo.

Esto es lo mismo que aquello que se expresa - decir que lo actualmente presente no está como un trozo cortado entre lo ausente, o bien, que el presentar-se del ente es su detenerse transitoriamente desde la proveniencia y la partida. La coexistencia del ente como lo presente y como devenir implica lo que dialécticamente es nombrado como la negatividad interna del ente. La negatividad es el fundamento de la motilidad del ser, y esa negatividad no es sino como motilidad. Luego entonces, el tiempo considerado como devenir presentándose del ente, es lo que se piensa dialécticamente como la -

gatividad misma; o mejor dicho, como la negación-
la negación, pues el presentar-se, negado de mo-
inmediato por el devenir, no es, en realidad, so-
mente negado por él, sino conservado en él. La -
"simultaneidad" de los tres estados del tiempo se -
plica, por ende, de modo pleno, dialécticamente.

Por consiguiente: el presentar-se del ente, -
e acaece como devenir, determina propiamente el -
rácter imperecedero del ente. Al ser el ente lo -
esente conservándose como tal en su devenir, el -
te no perece, lo que perece es a cada momento un-
tado determinado de él. El ente se conserva como-
que es, como ente, en todas sus determinaciones;
ro lo que es más importante, no es que el ente se
nserve como tal al convertirse en otro algo que -
mbién es ente y que aún no aparece, sino que la -
da del ente acontece siempre siendo lo que aún no
y esto quiere decir: lo presente es tal negándo
a sí mismo, al negarse se conserva como presen--

De modo diverso, pero igualmente fundamental,
naturaleza del tiempo se nos presenta, pues, co-
unidad y conflicto; la misma unidad y el mismo -
nflicto con el que se caracterizó la naturaleza -
l desocultamiento tantas veces referido. El esta-
de desocultamiento, por lo tanto, no está en el-
empo, el desocultamiento es el tiempo mismo. La -
nculación del concepto de tiempo con el de des- -
ultamiento deberá ser, por consiguiente, especialme
nte considerada.

b).- El tiempo y el estado de desocultamiento

Según lo ya planteado desde un principio, el estado de desocultamiento no revela su esencia cuando sólo se le capta desde el ente que se muestra en como lo desocultado. El estado de desocultamiento no es, desde su fundamento, la apariencia del mostrarse, sino aquello en virtud de lo cual el mostrarse acaece. El fundamento del estado de desocultamiento está puesto en la unidad contradictoria -- el ser con el ente.

El desocultamiento no es posible más que sobre la base de la escisión interna que constituye el ser del ente en cuanto existencia determinada. La determinabilidad del ente -- se vió desde un principio -- es en sí misma conflicto. El ente es ente determinado en virtud de un no-ser que le pertenece como elemento interno constitutivo de su propia determinación. No es que este no-ser afecte al ser -- el ente determinado como algo externo a él, como cuando se dice que cada ente concreto es ese ente concreto mientras no-es este otro; sino que el mismo hecho de ser un ente determinado que se distingue de todo otro, hace de él el ser un no-ser lo mismo; su ser es con igual poder, aunque de modo -- puesto, un no-ser en sí mismo. Pues bien, esta ambigüedad constituye el fundamento más radical que se le puede atribuir a la existencia pensada como devenir. Mientras el ente carga, por decirlo así, con este no-ser constitutivo de su ser mismo, el ente está en la necesidad permanente de ir más allá -- sí mismo, de superar este no-ser que lleva a -- estas y pasar a ser lo que verdaderamente es. Pero como cada estado determinado del ente alcanzado-

virtud de esta índole de superación es igualmente finito que todo otro, el ser verdadero del ente realiza sólo como devenir; es decir, la esencialmente se despliega en el tiempo. El ser es, en cierto modo, el tiempo mismo. Pero este tiempo del ser es el advenir del ente al estado de desocultamiento y es, en cuanto tal, un "advenir presentando e va siendo sido"(4). Existe, pues, una conexión estrecha entre el tiempo y el ser que, sin embargo, todavía se encuentra oculta y que tenemos que fijar y bien desde la comprensión del término ser entendido como presencia de lo presente.

En el ensayo titulado Tiempo y Ser, Heidegger dice: "El ser, por medio del cual es designado cualquier ente en cuanto tal ente, significa presencia. Pero pensado con respecto a lo presente, presencia muestra como permitir-presencia. Ahora bien, se trata de pensar propiamente este permitir-presencia, cuanto presencia es admitida. Permitir-presencia extra en ello lo suyo propio, significa: desocultar, traer a lo abierto. En el desocultar entra en juego un dar, a saber, aquel que en el permitir-presencia de la presencia, esto es, el ser"(5). Pues en, este dar al que se refiere Heidegger y que sistemáticamente se nos ha revelado como un dar surgen a partir de una contradicción interna en el ente, este dar que visto dialécticamente es la mediación de lo ente consigo mismo, es el mutuo alcance de lo presente, lo pasado y lo futuro a la vez; es un dar que acaece como lo que hemos llamado, en que impropriamente, la "simultaneidad" de los tres estados del tiempo.

Pues si en el ser entendido como presencia no

ada más yace lo presente actual sino lo que ya ha-
 ido y lo que está por ser, en tanto que la presen-
 a es devenir, el desocultar, el traer a lo abier-
 o, ocurre entonces en virtud del mutuo alcanzar-se
 e los tres extasis del tiempo. No gratuitamente -
 eidegger denomina a este mutuo alcanzar-se de lo -
 presente, lo pasado y lo futuro el "iluminante" mu-
 o alcanzar-se. Con ello da a entender que el tiemo
 o proporciona la visión luminosa de lo abierto; -
 or eso en un momento decisivo dice: "...El alcan-
 ar-a-través-iluminante, cuyo advenimiento aporta -
 o pasado y el lazo mutuo entre éste y aquél, apor-
 a el lucimiento de lo abierto"(6).

El desocultamiento se da, pues, como el claro
 lo abierto iluminado, en cuyo seno el ente está-
 a calidad de presente, desde la unidad de las tres
 mensionen del tiempo. Esta unidad reposa "en el -
 terludio de cada un con cada una"(7) y este inter-
 dio consiste en que "tanto en el advenir de lo to-
 avía-no-presente, como también en lo sido de lo -
 o-más-presente, e incluso en el presente, entra en
 juego cada vez un tipo de concernimiento y aporte,-
 esto es, de presencia"(8). Por eso, -como repetida-
 mente se ha sostenido- el significado de presencia-
 on el que se designa el ser de lo existente, no de-
 e ser restringido sólo a lo actualmente presente:-
 también en la ausencia, sea del pasado o del futuro,
 tra un modo de presencia que no se cubre en abso-
 to con la presencia de lo inmediatamente presen-
 e(9). En este sentido, cuando se dice que el futu-
 o, el pasado y el presente tienen arraigo en la -
 presencia misma del ente y se añade además que los
 tres entran simultáneamente en este estado de pre-
 encia, se da a entender que al mismo tiempo el ad-

nir, en cuanto todavía no-presente, alcanza y - -
 orta a lo no-más-presente, lo sido, y, a la inver
 , que lo sido alcanza a aquel; y el enlace mutuo-
 ambos producto de este alcanzar-se integra lo --
 e se denomina presente(10). Aunque, -como dice -
 idegger- el "al mismo tiempo" expresado constitu-
 ya, de suyo, una improcedencia, dado que el tiem
 no puede ser nada temporal, y la simultaneidad -
 ntada tiene esta denotación; por lo que este "al-
 smo tiempo" no debe designar otra cosa que aquel-
 canzar-se mutuo de lo futuro y lo sido que es en-
 fondo un alcanzar la presencia, y esto quiere de
 r: formar el estado de abierto.

Pero el desocultamiento no está en el tiempo-
 í como tampoco el tiempo está en aquél; por tanto
 formar aquí aludido no está indicando de ningún-
 do que el tiempo "preceda" al estado de abierto,-
 mo tampoco podría decirse legítimamente lo inver-
 , que el estado de abierto sea el origen del tiem
 : ni una ni otra cosa. El término "formar" desig-
 , aquí la constitución interna del desocultamiento,
 esencia misma. El formar el estado de abierto --
 ribuido al tiempo está pronunciado, en todo caso,
 el sentido de ser el tiempo el estado de abierto
 nada más, de constituir su realidad propia.

El ser, por consiguiente, no se halla dado en
 tiempo, si por darse se comprende un haber o es-
 ar alojado en él; más bien el ser es el temporaliz-
 arse mismo del tiempo, desde cuya perspectiva el -
 ocultamiento se nos revela nuevamente a la vez -
 mo ocultación, como contradicción interna y como
 idad de esta contradicción.

c).- El tiempo: lo finito y lo infinito.

El tiempo es, según se desprende de todo lo anterior, lo permanente dentro del cambio. Su realidad se nos ha manifestado como inmóvil en el movimiento; pues el tiempo es propiamente la continuidad del cambio, es decir, el cambio permanente. En este sentido el tiempo es la constancia del devenir; bien lo inverso, el devenir como lo constantemente presente. Este presente es distinto de aquel presente que concebimos como lo sustraído al movimiento continuo, como el momento petrificado que abstractamente pensamos cuando lo definimos como la detención dentro del cambio. Este presente es un presente que al mismo tiempo nunca lo es, o que lo es solamente como contradicción, como realidad originaria de lo que está ahí y está dejando de ser a la vez. La permanencia del tiempo, su presencia, es, pues, la vida misma de esta constante contradicción.

De lo que se deduce, que, así como se ha desubierto la paradoja propia del tiempo, de ser tanto lo presente como el devenir, o bien de ser -como define Hegel- "el ser que mientras es no es, y mientras no es, es"(11), también se revela en la realidad interna del tiempo el conflicto entre lo finito y el infinito, que en la primera parte, al tratarse del problema de la relación ser y ente, --alió a relucir como una cuestión ontológica capital. Veamos, pues, cómo el tiempo encierra en sí mismo la duplicidad finitud-infinitud como constitutiva de su propia esencia.

Lo finito del tiempo se encuentra dado en el detenerse momentáneo de lo presente que ha de ser -

basado por el advenir de lo futuro. Lo presente es el "ahora" que se convierte en pasado al ser seguido de otro ahora distinto. Cada ahora es finito porque parece con el surgir de otro nuevo, y, así, la infinitud del tiempo se nos presenta por de pronto como una sucesión infinita de horas tanto hacia atrás como hacia adelante. Pero esta infinitud que se fuera de lo finito porque representa siempre un "más allá" de éste, en la medida en que cada ahora es seguido y precedido de infinitos horas, es lo que desde un principio se denominó falsa infinitud, frente a la auténtica infinitud que se nos presentó como aquella actividad de lo finito que consistía en su autoeliminarse como lo finito. Esto dialécticamente planteado se determinó como negación de la negación; pero se examinó sólo en relación con el ente, con el salir y entrar de éste en el ámbito del desocultamiento. Acaso el volver a analizar la relación de lo finito con lo infinito en función del concepto de tiempo pueda hacer mayormente explícitas las tesis ya propuestas en la primera parte en este respecto.

Al sostenerse que la verdadera infinitud era autoeliminarse de lo finito, es decir, el acompañarse de sí mismo del ente al pasar de un estado determinado a otro, o lo que es igual, su permanecer sí mismo en el ser-otro -que tomamos al pie de la letra de la dialéctica de Hegel- lo infinito que se internalizó en lo finito mismo y con esto dejó de tomárselo como aquel infinito inalcanzable que se piensa fuera de toda posición finita y que la excede. Pues bien, esta autoeliminación de lo finito -su traspaso al infinito, es el mismo fenómeno que se da con la conservación de lo presente como pre--

ante en la constancia del devenir. Lo presente, -
 eñado de alterabilidad, es, en consecuencia, el -
 rdadero infinito; es lo que Heidegger denomina la
 idad del mutuo alcanzar-se de los tres estados -
 l tiempo, el temporalizarse del ser como advenir-
 esentando que va siendo sido. El tiempo así consi-
 rado vuelve transparente la difícilmente pensable
 idad y diferencia de lo finito y lo infinito. Pue-
 decirse, entonces, con todo derecho, que el tiem-
 es finito y a la vez no lo es, porque se autoeli-
 na en su devenir este carácter limitativo que po-
 e, porque en la finitud con que se efectúa su - -
 esentar-se acontece al "propio tiempo" la infini-
 d que excede a la limitación de lo presente.

Lo infinito, entendido como lo más allá de lo
 nito, se da, pues, siempre, en el interior de lo
 nito mismo. No es, por tanto, el "más allá" inac-
 sible que se concibe cuando el tiempo se piensa -
 mo una sucesión inacabable de ahora colocados -
 o tras otro(12), que Heidegger -como se verá más-
 elante- califica como la comprensión vulgar que -
 tiene del tiempo. La unidad de la unidad y dife-
 ncia de lo finito y lo infinito es lo mismo, en -
 nsecuencia, que la unidad del sido, el presente y
 advenir que constituyen el máximo exponente, que,
 r lo que toca al concepto heideggeriano del tiem-
 , se ha esbozado hasta aquí. Aunque esta proximi-
 d dada entre la dialéctica de lo finito y lo infi-
 to y el concepto de temporalidad de Heidegger no-
 be ser tomada sin restricciones, como si ambas --
 estiones se redujesen en todos los respectos a lo
 smo. Sobre todo porque la concepción de Heidegger
 l tiempo no se conduce bajo el interés de mostrar
 nguna dialéctica, persigue otro objetivo distinto,

si puede ser entendida dialécticamente, este modo concebirla debe, de nuevo, ser considerado, como otros casos ya señalados, con ciertas reservas.

En lo que sigue, habrá de tratarse con especial atención, por consiguiente, la concepción de Heidegger acerca del tiempo, sobre todo en lo que concierne a la importancia ontológica que la temporalidad tiene en relación con la esencia del hombre con la comprensión que éste tiene del ser; que son propiamente los problemas fundamentales de la ontología de Heidegger. En este análisis deberá, sin embargo, seguirse ahondando sobre si es permitida o no una interpretación dialéctica del pensamiento de Heidegger.

2.- La esencia del tiempo: el puesto del hombre en el desocultamiento.

a).- La esencia del desocultamiento y el ser del hombre.

Al ser abordado el problema de la esencia del desocultamiento en relación con el problema de la esencia ontológica del hombre, no fue posible sustraerse a la necesidad de definir el sentido ontológico del pensar en conexión con el problema de la relación ser y ente inicialmente planteada. Ante esa necesidad nos detuvimos de improviso en una indecisión que no dejó de provocar dificultades hasta el final de la segunda parte. Tal indecisión, por cierto derivada del análisis de la filosofía de Heidegger, consistió en la dificultad de optar ante la alternativa de si era el pensar del hombre lo que en un modo originario creaba o realizaba el desocultamiento del ente en su ser, o si, por el contrario, el pensar entendido como modo de representar la unidad ser-ente tenía lugar únicamente sobre la base de un previo estar-abierto del ente, desde el que dicho pensar imperaba como la luz que ilumina el desocultamiento mismo.

Según advertimos, en El Ser y el Tiempo al sostener Heidegger que sólo desde una previa comprensión del ser, que le es privativa al hombre, las cosas en tanto que tales se nos descubran, es decir, al sostener que sólo a raíz de la existencia del hombre ocurre el fenómeno de la patentización del ente, parecía más bien inclinarse por la primera alternativa. Sin embargo, la insistencia en que el desocultamiento no acontece por obra del repre-

pensar humano del ente, y el añadido de que el re-
 presentar sólo tiene lugar dentro del ámbito de lo
 abierto ya dado previamente al pensar -tesis presen-
 casi en todos los escritos posteriores a *El Ser
 y el Tiempo*- desecha por completo la posibilidad de
 afirmar con seguridad que Heidegger se mantuvo siem-
 pre fiel a lo que él mismo declaró en su primera --
 obra. Sin embargo, pese a esta divergencia de pun-
 tos de vista, no creemos que existiera una real -
 oposición entre una y otra decisión en el pensamien-
 to de Heidegger; incluso nos empeñamos en cierto mo-
 do en hacerlas complementarias. En este sentido se-
 negó a formular que si bien el pensar efectivamen-
 te no era lo que producía el desocultamiento como -
 tal, sí era aquel representar consciente que lo re-
 ejaba; se dijo: el pensar ocurre como la luz que
 ilumina el desocultamiento en cuanto tal, como el -
 ser-para-sí del desocultamiento que tiene lugar a -
 raíz de la existencia del hombre(13).

Ahora bien, esto se convalidaba al tomarse en
 cuenta que Heidegger se ocupó persistentemente de -
 hacer manifiesto que a toda concepción del ser le -
 corresponde necesariamente un modo determinado del
 ser del hombre y que él se empeñó en calificar como
 co-imperante con el mostrarse del ser, con el -
 desocultamiento. Es Heidegger mismo quien llama a -
 este co-imperar de la esencia del hombre con el es-
 tado de abierto del ser iluminación -término que no
 otros nos hemos empeñado en entender como reflejo-
 La idea de Heidegger de que el acontecer de la his-
 toria no es otra cosa más que el acontecer del "ser
 mismo que se ilumina en lo existente y aspira a una
 presencia del hombre"(14), prueba tanto que entre el
 estado de desocultamiento y el ser del hombre exis-

es una relación de co-pertenencia, como que la existencia del hombre constituye aquello en virtud de lo cual el ser se alumbra en lo existente y se esencializa de diversos modos determinados, cuyo devenir ha constituido el curso de la metafísica.

"No estar-encubierto -dice Heidegger- es el elemento en cuyo seno tanto el ser como el pensar son el uno para el otro y son lo mismo"(15). Esto es susceptible de interpretarse como que la luz que ilumina lo desocultado y lo desocultado como tal forman una unidad indisoluble que se desdobra en luz y claro, en subjetividad y objetividad; lo cual tiene nuevamente a ratificar que el desocultamiento es esencialmente esta unidad y separación de ambas arejas de elementos. La mismidad mentada, entonces, no tiene, como dice Heidegger, el vacío carácter de la homogeneidad, no es, en efecto, una mismidad que significa indiferencia, sino la unidad que consiste pensada dialécticamente- en el equilibrio de lo que tiende a oponerse.(16). Y esta unidad y oposición que entraña la mismidad, es precisamente la que define al mutuo alcanzar-se del pasado, el presente y el futuro en que consiste el darse del estado de abierto. Entre la relación ser y pensar en el contexto del desocultamiento y la temporalidad existe, pues, una conexión esencial que hay que discernir con justa exactitud.

Preguntemos por tanto: ¿qué relación existe entre el mutuo alcanzar-se de los tres estados del tiempo con el puesto del pensar del hombre en el seno del desocultamiento? El hecho de que Heidegger llame "iluminación" en El Ser y el Tiempo al modo en que el ser ahí se halla abierto hacia sí mismo y

acia el mundo, y el hecho de que en el ensayo muy posterior titulado Tiempo y Ser llame iluminante al alcanzar-se mutuo de las tres dimensiones del tiempo que aporta el lucimiento de lo abierto, debe ser examinado con detenimiento. La pregunta recién formulada, atañe por eso, por completo a la aclaración de si el tiempo tiene lugar sólo si existe el hombre o de si el tiempo se da independientemente de él; es decir, esta pregunta entrafña la interrogante acerca de la objetividad o subjetividad del tiempo, que aún no se ha abordado ni siquiera mínimamente.

b).- El concepto de temporalidad en El Ser y el Tiempo: la temporalidad como sentido ontológico de la cura.

La segunda sección de El Ser y el Tiempo está expresamente dedicada al examen de la temporalidad y lo que ésta resulta decisiva para acabar de fundamentar el análisis existencial del ser del hombre que constituye el problema central de la primera sección. La temporalidad aparece en El Ser y el Tiempo como aquello en virtud de lo cual se explicita el sentido de la cura como facticidad, como existencialidad y como caída(17). Heidegger entiende, así, por consiguiente, al tiempo, como el elemento que explica cómo es posible la totalidad de la estructura de la cura como unidad de estos tres miembros que la integran.

Pero antes de convertir en tema específico del análisis existencial el concepto de tiempo, conviene ver lo que Heidegger señala acerca de la facticidad, la existencialidad y la caída.

Sólo de paso, pero logrando fijar con toda precisión el significado de estos tres términos, dice Heidegger en un párrafo que precede al análisis de la temporalidad en El Ser y el Tiempo: "El ser del ser ahí es la cura. Esta abarca la facticidad (el estado de yecto), la existencia (la proyección) y la caída (el modo en que el ser ahí resulta absorbido por el mundo de que se cura, es decir por los fines constantemente inmediatos que conforman su existencia dentro del mundo). "Siendo, es el ser ahí yecto, no puesto por sí mismo en su ahí. Siendo, es determinado como 'poder ser' que es inherente al sí mismo y sin embargo no se ha dado como él mismo o peculiar. Existiendo, no retrocede nunca más allá de su estado de yecto, de manera que pudiera en cada caso despedir expresa y exclusivamente de su 'ser sí mismo' y transferir al ahí semejante que es y ha de ser. Pero el estado de yecto no yace más allá de él como un suceso efectivamente acaecido y dejado caer de nuevo por el ser ahí con el que sucedió, sino que el ser ahí es constantemente -mientras es-, en cuanto cura, ese su 'que'. En cuanto es este ente, entregado a la responsabilidad del cual, y únicamente así, puede existir como el ente que él es, 'es, existiendo', el fundamento de su 'poder ser'. Aunque él mismo no ha puesto el fundamento, descansa sobre su peso, que le hace patente como una carga el estado de ánimo"(18). Pero a todo esto, pregunta Heidegger: "¿Cómo es este fundamento yecto?"; a lo cual contesta: "Únicamente proyectándose sobre posibilidades en las cuales es yecto... Ser el fundamento peculiar y yecto es el 'poder ser' que le va a la cura"(19).

En efecto, la facticidad (el estado de yecto)

encuentra siempre preñada de "poder ser". El ser ahí es un fáctico ente dentro del mundo que existe como aquel ente que se halla soportando su finitud y su facticidad -finitud que revela muy bien su naturaleza proyectante. El estado de yecto del ser ahí, se da envuelto en la proyección constante de su existencia, y es como enlace de esta proyección en su ser yecto, como el ser ahí se encuentra abierto al mundo del que se cura, presentando-se a mismo los entes que le van haciendo frente y que absorben su atención (la caída). Podríamos deducir, pues, que existe una simultaneidad entre la facticidad, la proyección y la caída; y que esta simultaneidad resulta ostensible vista desde la unidad total de la estructura de la cura. Pero el propio Heidegger llega a advertir que la cura no es un ente que se dé en el tiempo, sino, en todo caso, el temporizarse del tiempo mismo. El término "simultaneidad" debe, pues, si ha de sostenerse, ser aclarado suficientemente.

Cuando Heidegger define a la temporalidad como sentido de la cura, precisa que el término "sentido" debe ser tomado estrictamente como aquello que hace posible a la cura como tal; dice: "Sentido es aquello sobre el fondo de lo cual es posible algo. Poner de manifiesto el sentido de la cura quiere, entonces, decir: proseguir la proyección que sirve de base a la exégesis existencial original del ser ahí y que la dirige, de tal manera que en su proyectado resulte visible el 'aquello sobre el fondo de lo cual'"(20). En consecuencia: el examen a la temporalidad como sentido de la cura ha, ante todo, de hacer explícito el aquello que fundamenta la cura como cura. Preguntemos por eso: ¿por qué-

a temporalidad hace explícito el fundamento de la cura?

Heidegger da esta respuesta: La cura es pre-ser-se-ya-en (un mundo) como ser-cabe (antes que ha en frente dentro del mundo). "El preser-se (la proyección) se funda en el advenir. El ya-en está de- enciando que entraña el sido. El ser-cabe se hace posible en el presentar"(21). Pero, indica Heidegger que ante esta caracterización temporal de la cura se prohíbe de suyo tomar el "pre" y el "ya" de acuerdo con la comprensión vulgar del tiempo. El "pre" no mienta precedencia -dice- en el sentido de no ahora, pero sí posteriormente; ni tampoco significa el "ya" un ya no ahora, pero sí anteriormente. Si las expresiones "pre" y "ya" tuviesen esta significación temporana que también pueden tener, se diría de la temporalidad que era algo que es sobre todo "anteriormente" y "posteriormente", "aún no" y "ya no". Se concebiría a la cura como un ente que tendría lugar y transcurriría en el tiempo. Y con arreglo a esto Heidegger concluye que entonces el pre y el preser-se indican el advenir, en el sentido de aquello que pura y simplemente hace posible que el ser del ser ahí sea de tal suerte que le vaya su poder ser; y que el ya significa el sentido temporal existencial del ente que, en tanto es, es en cada caso ya yecto. Pues sólo porque la cura se funda en el sido puede el ser ahí existir como ente yecto que él es. Mientras el ser ahí existe écticamente, no es nunca pasado, pero sí que es siempre ya sido... y sólo puede ser sido mientras es. Ya que pasado sólo lo es el ente que ya no es ante los ojos... en el encontrarse se sorprende el ser ahí a sí mismo como el que, siendo aún, ya era,

s decir, es constantemente sido"(22).

En consecuencia: el estado de yecto y la proyección en que consiste la cura son el sido y el advenir cuya intersección constituye el presente del ser en el mundo que Heidegger nombra con el término caída. La cura es efectivamente, entonces, el desplegarse de la temporalidad misma. Pero, por eso mismo, "los elementos de la cura no están simplemente amontonados, como tampoco la temporalidad va con el tiempo, componiéndose de advenir sido y presencia"(23). Como dice Heidegger: "La temporalidad no es', en general, un ente. No es, sino que se temporaliza"(24). Por lo que la expresión "la temporalidad es" el sentido de la cura, debe ser mejor aclarada.

Ya hemos visto a raíz del análisis del concepto de presencia en su doble acepción, la de designar el ser de lo existente y la de adoptar a la vez el significado temporario del "ahora", el íntimo enlace que se da entre el tiempo y el ser. La presencia entendida como desocultamiento -se vio- era tanto el permitir-ser al ente, como también aquello que constituye el espacio-tiempo de lo abierto, que se ilumina en el mutuo alcanzar-se de lo venidero, -el pasado y el presente(25); era aquello -se dijo- que era alcanzado a través de este mutuo alcanzar-se. Por tanto, podemos decir ahora que el "es" de esta expresión -"la temporalidad es el sentido de la cura", entraña propiamente esta clase de entrelazamiento del ser con el tiempo, que se revela en el concepto de presencia, de presencia entendida precisamente como estado de abierto.

Así, entonces, como el ser entendido como de-

Enir es el temporaciarse mismo del tiempo; el ser-
 el ser ahí, la cura, es también la temporalidad -
 sma. Pero si precisamente por ser la cura temporag
 dad queda vedado el que se le pueda pensar como -
 ente que tiene lugar en el tiempo y sólo puede -
 decirse de ella que es el darse mismo del tiempo, -
 esto resulta que la plena comprensión del ser -
 el hombre, fundada en la comprensión que éste tie-
 del ser de lo existente, comprensión que es por-
 demás la que lo peculiariza entre el resto de --
 entes, no es otra cosa que la comprensión del -
 empo desde cuyo fondo el ente humano es como ser-
 el mundo abierto hacia sí mismo y hacia la tota-
 dad del ente. Se hace indispensable, por tanto,
 idagar más a fondo sobre la cercanía dada entre la
 temporalidad y el ser del hombre entendido como cu-
 a; pero, sobre todo, aclarando el sentido de la --
 comprensión del tiempo que trascendentalmente (des-
 cuyo fondo) rige toda conducta con el ente. Lo -
 smo hace falta ver cómo se da la noción común y -
 orriente del tiempo en la cotidianidad de la exis-
 encia.

c).- El carácter trascendental del tiempo.

Con lo que Heidegger denomina ser-en-el-mundo
 como estructura fundamental de la cura (26), se ca-
 racterizó propiamente la unidad total del estado de
 abierto del ser del hombre. Este estado de abierto-
 se dijo- es el ser-en-el-mundo mismo. El concepto-
 mundo apareció, entonces, como el apriori funda-
 mental de la existencia humana. A la vista de dicho
 carácter apriorístico, el mundo fue definido como -
 a estructura unitaria de la trascendencia; es de--

r, como el aquello desde lo cual tenía lugar todo comportamiento óntico del hombre. Por otra parte, -e mostró también cómo era para Heidegger decisivo- que la cura revelara su sentido, en cuanto ser -al ser ahí como ser-en-el-mundo, una vez que se le hubiera concebido como existenciariedad, facticidad caída. Pero el sentido de la cura era también - -aquello desde lo cual la cura era posible justamente como unidad de estos tres miembros; así fue cómo la temporalidad apareció de pronto como el orden -ismo de este fenómeno. Ahora podemos afirmar que -a temporalidad y el mundo constituyen, cada uno a su modo, dos conceptos que definen el fundamento de la existencia del ser ahí. Hay, por tanto, una radical conexión entre estos dos existenciarios, que debe ser examinada con más detenimiento. Es necesario, ante todo, redefinir en ese análisis el sentido ontológico de la trascendencia.

"El problema de la trascendencia -aparece en Ser y el Tiempo- no puede reducirse a la cuestión de cómo salga de sí un sujeto para llegar hasta un objeto, a la vez que se identifica a la totalidad de los objetos con la idea del mundo, La cuestión es esta otra: ¿qué es lo que hace posible ontológicamente que hagan frente entes dentro del mundo puedan objetivarse como entes que hacen frente?"- (27). El problema de la trascendencia compete, por tanto, -como lo hizo ver muy bien Kant- al cómo de la relación entre el sujeto con el objeto.

De esta suerte, el problema de la relación de lo objetivo y lo subjetivo no es otro más que el problema ontológico de la patentibilidad del ente. - En ningún otro lugar, quizá, puede ser más claro cómo la explicitación del concepto de trascendencia -

adopta este significado que en Kant y El Problema de la Metafísica, ahí Heidegger propone: "El ser finito ha menester de la facultad fundamental de orientarse hacia... dejando que algo se le objetivice. En esta orientación originaria el ser finito se propone un margen libre, dentro del cual es posible que algo le corresponda. Mantenerse de antemano dentro de ese margen libre y formarlo originariamente no es otra cosa que la trascendencia, propia a toda conducta finita hacia el ente"(28). La trascendencia es, pues, el horizonte mismo de la objetivación del ente; pero al mismo tiempo lo es también de la formación del sujeto empírico del conocimiento. Lo objetivo y lo subjetivo se producen, así, dentro de la estructura de la trascendencia. Esta no es otra cosa más que la unidad originaria de ambos.

Lo cual quiere decir que el mundo se temporaliza con el temporalizarse del yo. El carácter trascendental de la temporalización implica necesariamente ambos: sujeto y objeto, yo y mundo; es uno y el mismo proceso el que los comprende y los determina.

De esto se desprende que el tiempo no es puramente subjetivo ni puramente objetivo, sino la condición de posibilidad de lo objetivo y lo subjetivo mismos; aquello en donde se funda su posibilidad existencial. Esta posibilidad ha de entenderse, por cierto como su fuente originaria.

Así, -como lo propone Heidegger-, el tiempo -en que se mueve y reposa lo ante los ojos no es objetivo, si con este término se mienta el ser ante los ojos, en sí, de los entes que hacen frente dentro del mundo. Pero tampoco es el tiempo subjetivo -por este término comprendemos el ser ante los -

jos y venir a estar delante en un sujeto. El tiempo mundano es más objetivo que todo posible objeto, porque como condición de posibilidad de los entes intramundanos, resulta objetivado horizontal-extáticamente en cada caso ya con el estado de abierto del mundo... pero el tiempo mundano es también más objetivo que todo posible sujeto, porque, dado el sentido bien comprendido de la cura como el ser del mismo fácticamente existente, contribuye a hacer radicalmente posible este ser"(29).

El tiempo, consiguientemente, pertenece al estado de abierto del mundo en el sentido de constituir su orden interno. Ya se dijo antes: el tiempo forma el estado de abierto como tal, y se aclaró además: este formar no expresa en modo alguno que el estado de abierto se dé en el tiempo, como si el tiempo subyaciera a lo abierto; como tampoco podría firmarse lo inverso, que el tiempo tenga subsistencia dentro de lo abierto; sino que se precisó en todo caso que el tiempo constituye el ser iluminado del desocultamiento, la presencia que se realiza como constante devenir, es decir, como el mutuo alcanzarse de lo pasado, lo presente y lo futuro. Por eso el tiempo es más objetivo que todo posible objeto, es lo que forma el horizonte trascendental de la objetividad misma.

Pero como el mismo proceso con que el ente se objetiva es aquel con el que el hombre se constituye en sujeto, el tiempo como horizonte trascendental de la objetividad lo es también, y con idéntica radicalidad, de la subjetividad. El tiempo es aquello que forma el ser del sujeto. Tampoco aquí estuviere decir que el hombre sea hechura del tiempo, ni siquiera lo inverso, que el tiempo sea hechura -

al hombre, sino que el tiempo en cuanto sentido de la cura, forma el estado de "iluminado" que caracteriza el ser del sujeto: "La temporalidad extática - es lo que ilumina el ahí originalmente"(30). Heidegger aclara perfectamente esto cuando en el ensayo a aludido, Tiempo y Ser, aduce: "El tiempo, su alcanzar triplemente desplegado luminosamente, es la arcaña luminosa de presencia desde el presente, - a paseidad y el futuro. El ya ha alcanzado al hombre en cuanto tal, de tal manera que sólo puede ser hombre estando dentro de este triple alcanzar"(31). Luego entonces: el formar aquí mencionado, de nuevo puede querer indicar que el sujeto se dé en el tiempo, sino que el sujeto constituye el temporalizarse mismo de la temporalidad.

El carácter trascendental del tiempo nos libera, pues, de la inconsecuencia de tenerle que atribuir a éste una naturaleza puramente objetiva o puramente subjetiva. Y si para El Ser y el Tiempo de Heidegger la realidad del tiempo viene a restringirse al mero ámbito de la cura, esto no quiere decir que el tiempo sea factura del hombre, es decir, solamente subjetivo; Heidegger mismo advierte que a la pregunta sobre si el tiempo prosigue aún en ausencia del ser ahí finito, debe ser contestada afirmativamente(32); pero advierte que, ante la pregunta por si el tiempo tiene en general un ser, la investigación que avanzara hacia ella tropezaría con el mismo límite que se alza frente a la discusión - a la relación entre la verdad y el ser(33); esto es, el límite ante cuyo borde nos colocamos cuando desde la comprensión que tenemos del ser (y con ella una comprensión del "ser ante los ojos"), afirmamos que aun no existiendo el ser ahí, los entes -

seguirían siendo(34). Lo propio puede, entonces, ser dicho respecto de la realidad objetiva del tiempo: el tiempo seguiría siendo independientemente del hombre.

d).- La comprensión vulgar del tiempo.

Siendo el ser del sujeto temporalidad, esto es, el desplegarse mismo del tiempo, toda conductividad con el ente se lleva a cabo y entraña lo que se dice con la expresión "fluir del tiempo". Pareciera, entonces, que la existencia cotidiana del hombre fluye con el curso del tiempo o dentro de él; pero el caso es que el ser no se da "en" el tiempo, sino que éste constituye más bien su poder. Ya lo hemos dicho: el conducirse óntico del hombre respecto del ente, es el discurrir mismo del tiempo, su temporaciarse; en esto se funda el hecho que la temporalidad sea lo que hace posible en el conjunto de una temporación toda comprensión del ser y todo hablar de entes (35).

Cuando Heidegger advierte que la cura, siendo, en su fundamento y desde éste, temporalidad, se realiza sobre la base de un tener conciencia del tiempo y agrega además que la conciencia que se tiene del tiempo constituye un contar con él que se envuelve y a su vez se pierde de vista en aquello donde se cura(36), da a entender con ello que el contar con el tiempo subyace necesariamente a todo modo óntico posible de ser del ser ahí, dé o no cuenta expresa éste de aquél; por eso precisa: "Cuanto más naturalmente, es decir, cuanto menos dirigido temáticamente hacia el tiempo en cuanto tal, determina e indica el 'curarse de' el tiempo, tanto más-

ce el ser cabe de aquello de que se cura, presentando y cayendo, sin parar mientes en si lo dice fógicamente o no: ahora... luego... entonces"(37). Es quiere decir -el propio Heidegger lo indica expresamente que la estructura del tiempo rige implícitamente el constante "curarse de" del ser ahí en mundo.

Pero este regirse del hombre por el tiempo de aquello de que se cura, le otorga al "ahora", y no "entonces" o al "luego", la primacía. El "ahora...e..." que constituye el "presentar", es decir el fenómeno en que consiste el estar-patente del ente y el "curarse de", vale como aquello desde donde se hace pensable un "luego que..." o un "entonces cuando..."; esto es, es aquello desde donde se determinan el "anteriormente" y el "posteriormente" y desde donde ambos pueden tener algún sentido. Heidegger señala: "Diciendo 'ahora' se está en franja, para el horizonte del 'anteriormente', es decir, del 'ahora ya no...' lo mismo para el horizonte del 'posteriormente', es decir, del 'ahora aún no'"(38). De ahí que diga Heidegger que el presente haya tenido la preeminencia ontológica incluso en la concepción del tiempo que ha dominado el pensamiento metafísico mismo, y no sólo en la comprensión vulgar cotidiana que se tiene de él.

Pero si el "luego" y el "entonces" son originalmente pensados desde el "ahora", sea porque, según opinión de Heidegger, el hombre está alienado a su mundo cotidiano olvidándose y fugándose del haber de su muerte, o porque solamente el presente nos muestra insistentemente como lo verdaderamente entitativo, como lo único real (circunstancia -

ue para Heidegger no es otra cosa más que un deri-
ado de la fuga ante la muerte), el caso es que la-
reeminencia ontológica del ahora es la causa de -
ue al tiempo se lo entienda vulgarmente como una -
ucesión infinita y lineal de momentos.

Según Heidegger, la comprensión vulgar del -
iempo se reduce a la tesis de que el tiempo consti-
uye un encadenamiento infinito de "ahoras" coloca-
os uno tras otro linealmente. La comprensión vul-
ar del tiempo encierra, así, inusitadamente, el -
oncepto de "mal infinito" que Hegel contrapone al-
e infinitud considerada como la unidad y diferen-
ia de lo finito y lo infinito. Y en realidad, am-
as posiciones se refieren a lo mismo porque detec-
an el mismo error, a saber: la concepción de lo in-
inito entendido como "lo más allá" de lo finito y,
or ello mismo, inasequible. Pues el tiempo entendi-
o como sucesión lineal de "ahoras" se contrapone -
la idea del tiempo entendido como la unidad o el-
olidario alcanzar-se de lo presente, lo pasado y -
o futuro, que necesariamente implica la concepción
ialéctica de Hegel: el tiempo, ni para Hegel ni pa-
a Heidegger, constituye ninguna dimensión entitati-
a; el tiempo no es un ente, sino el acaecer de lo-
ntitativo mismo.

Un segundo rasgo que Heidegger atribuye a la-
oncepción vulgar que se tiene del tiempo es el de-
je a la vez que la secuencia de ahora nos remite-
la comprensión del tiempo como un acaecer fugiti-
o, también nos conduce, y de igual modo forzoso, a
a comprensión de la eternidad como un ahora estáti-
o y constante. Pero esto hay que analizarlo con --
decuada cautela; pues, si el ahora, cada ahora, es

or naturaleza finito, -es nada menos que la fini--
 ud misma del ser-estante del ente-, la visión de -
 a eternidad como la actualidad permanente, repre--
 enta, frente a esto, una palpable contradicción: -
 l ahora es comprendido de doble modo, y lo que es
 or, de modo opuesto.

Sin embargo, estos dos modos de concebir el -
 ora no acusan otra cosa más que el insistente em--
 eño del pensamiento en escindir el ser de la apa--
 iencia, el ser del devenir; debido a que uno y ---
 tro -ser y apariencia, ser y devenir- tomados por--
 eparado hacen que se pierda de vista su unidad. Pe--
 o aún más: dan lugar a que resulte sumamente enig--
 ático el hecho de que el ser se piense como presen--
 ia, a la vez que el tiempo se entienda como algo -
 ue es, como un ente; pues uno y otro, tiempo y ser
 a los comprende al uno por el otro, sin que esta -
 orrespondencia recíproca -como dice Heidegger- ha--
 a sido nunca suficientemente examinada.

Es necesario marcar, pues, que, así como el -
 er debe ser pensado en unidad con la apariencia y -
 l devenir, la noción de eternidad definida como el
 onstante y estático ahora, no debe ser desprendida
 el ahora finito en el que descansa la idea del - -
 luir del tiempo. Sólo que la comprensión vulgar de
 ste, en tanto que determina a la infinitud como un
 roceso lineal en el que cada ahora es precedido y -
 eguido de otro, descarta la posibilidad de tomar -
 l presente al propio tiempo como devenir y, con -
 llo, conceptualiza el ser como la presencia cons--
 ante que se da con independencia del tiempo(39).

Si el ahora que el concepto vulgar del tiempo
 arbora como lo auténticamente fáctico de él, fue-

e concebido como el lugar de intersección de lo si o y el advenir, el ahora perdería la primacía ontológica que ha solido tener, pero en ese caso, tampo o el sido o el advenir suplantarían dicha priori--ad y entonces ésta recaería consiguientemente en - l alcanzar-se mutuo de las tres dimensiones del -- tiempo, cuya concurrencia aporta lo que Heidegger - enomina el "lucimiento de lo abierto". De aquí que n el opúsculo Tiempo y Ser se insista sobremanera- n el hecho de que "tanto en el advenir de lo toda- ña-no-presente, como también en lo sido de lo no-- ás presente y en el presente (entendido como lo ac ual) entra en juego la presencia misma y que, por- onsiguiente, ésta no debe ser atribuída a una de - as tres dimensiones del tiempo en particular, a la el presente, sino que en todo caso debe ser adjudí- ada a su unidad; por eso inclusive Heidegger llega a señalar ahí: "Lo propio del tiempo es tetradimen- sional"(40) y añade: "...lo que en la enumeración - llamamos cuarto no es otra cosa que lo primero, es- decir, el alcanzar que determina todo"(41).

Luego entonces: el tiempo no es unidimensio-- al, tal y como lo concibe la comprensión vulgar al eterminar su sentido como sucesión de horas infi- ita. La esencia del tiempo reside en la estructura nitaria de los tres estados en su confluencia en - o abierto.

¿Pero cómo se efectúa esta confluencia?

Ya hemos dicho que la ausencia de lo todavía- o-presente y de lo ya-no-más-presente, posee en lo bierto cierta calidad de presencia: la ausencia, - l no-ser, lo encontramos, con el mismo predominio- ue el ser imperando en el claro del desocultamien- o.

Luego entonces, también tendremos que negarle al advenir la prioridad que Heidegger le atribuye - sobre todo en *El Ser y el Tiempo*- a la auténtica presencia de la temporalidad del ser ahí en cuanto cu a. Es cierto que la temporalidad queda convenientete ante nombrada como el advenir presentando que va si en de lo que ha ido si endo de la cura(42); es cierto incluso que el ser ahí yecto en la posición de lo que llama Heidegger "estado de resuelto" (que como él mismo lo advierte: "es la apertura del ser ahí humano para pasar del estar preso en el ente a la apertura del ser"(43), en la medida misma en que este estado de yecto es sólo posible sobre la base del venir hacia sí mismo del ser ahí desde la posibilidad extrema de la muerte que es su fin, tiene, en principio, en el advenir su modo originario de temporaciarse, pero también tiene en el sido del estado de yecto - en el presente fáctico mismo la huella de su finitud. Pues el ente humano no es finito sólo en relación a su poder-ya-no-ser-en-el-mundo; sino que es finito en todo momento de su existencia y en cada caso. La esencia del estado de yecto es precisamente la finitud.

Sin embargo, la negación de prioridad a cualquiera de las tres dimensiones del tiempo sobre las otras dos, debe distinguirse perfectamente de la abstracción con la cual la comprensión vulgar del tiempo concibe el tiempo: Este es un tiempo abstracto tanto en el sentido de ser concebido como una su se si ón de ahoras desprendida de su relación con el ser, que corrientemente se piensa como aquello que es "en el tiempo", como en el sentido de ser una no ti ón del tiempo que diluye la unidad estructural de los tres éxtasis. Y la sola negación de que ninguna

eterminada dimensión de la temporalidad tiene preeminencia ontológica sobre las demás, únicamente indica que cada una de las tres sólo se da en virtud de su relación con las otras; por lo que lejos de llegarse a una noción abstracta del tiempo al aduirse esta imposible preeminencia, se alcanza a determinar lo verdaderamente concreto de él, esto es, un peculiar modo de darse: el tiempo se da como la unidad de relación de las tres dimensiones a la vez.

Finalmente, otro rasgo que acompaña a la noción vulgar del tiempo y que Heidegger no deja, por cierto, de hacer notar, es que lo mismo que al ser, el tiempo se lo ha entendido también como ante los ojos. Con ello se le ha atribuido un carácter entitativo. La expresión: el tiempo es... le confiere al tiempo este carácter de entidad. "Lo numerado, por ejemplo, en la medición del tiempo 'curándose de', el ahora, resulta comprendido implícitamente en el curarse de 'lo a la mano' y lo 'ante los ojos'. Cuando pues, este curarse del tiempo retrocede hasta el tiempo comprendido implícitamente y lo contempla, ve los ahoras, que también de alguna manera son 'ahí' dentro del horizonte de aquella comprensión del ser que guía constantemente a este mismo curarse de. Los ahoras son, por ende, también implícitamente en cierto modo ante los ojos, es decir, acen frente los entes y también el ahora"(44).

Con este carácter entitativo del tiempo se pierde de vista por completo, pues, su naturaleza trascendental ya examinada. La expresión: el tiempo es, sino que se da el tiempo, vale como una expresión más adecuada, por consiguiente, para nombrarlo; sobre todo cuando ya se ha decidido que el darse del tiempo consiste en el iluminante mutuo -

lcanzar-se de los tres éxtasis que aporta el lucimiento del desocultamiento, a raíz del cual se da a existencia del hombre. Con la concepción del tiempo como algo ante los ojos pasa lo, pues, que con la concepción del ser como algo entitativo que tanto lo objeta Heidegger a la metafísica tradicional.

En conclusión: la preeminencia ontológica del hora, la idea de que el tiempo es infinito, en el sentido de ser una sucesión lineal de momentos colocados unos tras otros, y finalmente, la concepción de que el tiempo es ante los ojos, constituyen los rasgos peculiares de la noción que vulgarmente se tiene de él. Para dicha noción el tiempo funge como aquello en donde tiene cabida la existencia y no como el alcanzar luminoso que proporciona el lucimiento de lo abierto, en donde nos encontramos instalados desde siempre y desde lo cual es posible, para nosotros, toda comprensión óptica del ente.

Concedámosle, pues, la razón a Heidegger: "En el ser como presencia se ostenta el concernimiento que nos concierne a nosotros los hombres, de tal manera que nosotros, percibiendo y asumiendo este concernimiento hemos alcanzado lo privilegiado del ser hombre. Pero este asumir el concernimiento del presentarse reposa en el estar-dentro del ámbito del alcanzar, con el cual nos ha alcanzado el tiempo propio tetradimensional"(45). Tal tetradimensionalidad, entendida en el estricto sentido de la unidad de esos tres estados del tiempo, nombra aquello en que consiste la estructura de la existencia humana como actividad, existencialidad y caída. La temporalidad es, efectivamente, tal y como la concibe Heidegger, el fundamento de la cura; jamás, por tanto, -

n modo alguno, solamente un marco externo al ser -
n el que se ordenan consecutivamente todos los - -
contecimientos y vicisitudes que pueblan la vida -
umana. La temporalidad forma tanto la constitución
sencial misma del estado de abierto en cuanto tal,
omo aquello desde donde impera y es posible el ser
onsciente del hombre.

V.- CONCLUSION.

A pesar de que la última sección de este trabajo recoge propiamente las principales conclusiones a que nos condujo el desarrollo general de él, y hace, sin embargo, necesario mostrar estos resultados ahora en su conjunto y de un modo mayormente explícito. Especialmente, es menester dejar claro que la pretensión esencial de los análisis realizados consiste no tanto en hacer una exposición literal de los problemas fundamentales que se plantea a metafísica de Heidegger, como en intentar una interpretación y adoptar una posición propia frente a ella.

La exigencia que se presenta de hacer explícitas al final las tesis resultantes de este examen de Heidegger, se origina, entonces, fundamentalmente, del propósito de que ellas sean las que hagan verdaderamente patente cuál es la actitud crítica que se ha asumido progresivamente a lo largo del desarrollo, pero que por encontrarse entreverada con la exposición textual de la ontología heideggeriana, por presentarse, las más de las veces quizás, de modo más bien tácito que expreso, tal vez no sean en todos los casos fácilmente advertibles. Esta exigencia se presenta, pues, como un complemento necesario del trabajo.

Tenemos, por tanto, que proceder metódicamente en la presentación de estas conclusiones para poderlas mostrar en su conjunto, es decir, en su unidad total, a fin de que se revele en ella, en última instancia, qué es aquello que nosotros ponderamos del pensamiento filosófico de Heidegger y en qué discrepamos concretamente de él. Que sea, por -

consiguiente, la articulación misma del trabajo la-
uía para cumplir con esta última necesidad. Proce-
amos, pues, apegándonos al orden mismo en que se
encuentra realizado:

1.- La primera sección, al apuntar esencial-
ente al problema de la unidad y diferencia ser-en-
e (que surge, por cierto, a raíz del análisis que
ace Heidegger de la comprensión que tenemos de am-
os conceptos), se desplaza estrictamente dentro --
el dominio de la pregunta que se interroga por la
ausa en virtud de la cual al situarnos desde el --
unto de vista de la diferencia que se da entre el
er y el ente, de inmediato nos encontramos ante el
echo irresistible de que ambos términos se nos pre-
entan también conceptualmente entrelazados, de que
u diferencia no puede menos que mostrársenos con -
igual énfasis que su unidad; e inversamente, que su
unidad inteligible no omite su diferencia semántica.
l examen realizado en la primera sección, se empe-
a, primero, en alternar ambos puntos de vista, el
e la unidad y el de la diferencia del ser con el -
nte, para luego atender expresamente al problema -
e esta alternancia y encontrar su fundamento lógi-
o-ontológico.

Según Heidegger, precisamente esta diferencia
er-ente se encuentra sumergida en el olvido para -
oda la metafísica tradicional: el ser se ha pensa-
o con relación al ente y solamente de ese modo, pe-
o del ser en cuanto tal el pensamiento no sabe na-
a aún. La metafísica ha sido en todos los casos fí-
ica, es decir, el ente se ha antepuesto siempre a
a cuestión problemática de la comprensión que se -
iene del ser. Esto acontece, según Heidegger, debi-
o al hecho de que el ser, desde los albores de la-

ilosophía, se ha pensado como presencia de lo presente; pero presencia, nos dice Heidegger, la hay sólo sobre la base del desocultamiento del ser en el ente. Por eso, para Heidegger, la esencia del desocultamiento es lo que propiamente se halla imensado por la filosofía, y hacia aquello a lo que debe perfilarse la tarea del pensar actual.

Nosotros partimos, en cambio, de una perspectiva distinta: lo que el pensamiento filosófico tradicional no atinaba a pensar, hasta el surgimiento de la dialéctica, era el fundamento de la contradicción entre la unidad y diferencia ser-ente. El concepto de desocultamiento, así, básico de la filosofía heideggeriana, fue entendido de otro modo. En Heidegger [el desocultamiento es aquello desde donde el ser se presenta como ente, desde donde y a raíz de lo cual se da la presencia de lo presente] pero que no puede reducirse a la presencia ni a lo presente, ni siquiera a su ámbito de relación. Nosotros juzgamos pertinente concebir el desocultamiento como el nexo mismo de la relación ser-ente, presencia-presente, en cuyo seno se mantienen todas esas posiciones y contraposiciones, y en cuyo fundamento yace la ambigüedad ontológica del ente y la constituye; porque nosotros pensamos el desocultamiento como la unidad originaria de esta ambigüedad. Entonces, el problema de la metafísica tradicional hasta Hegel, no consistió, a nuestro parecer en el olvido metafísico del ser tal y como Heidegger lo propone, sino en la alternancia de la diferencia y unidad ser-ente en que se enfrascó la metafísica tradicional, hasta que el pensamiento no logró arriar a la dimensión de la dialéctica. La limitación de la metafísica no consistió, pues en el olvido de

a diferencia entre la presencia y lo presente, sino en todo caso en el olvido de la unidad y diferencia de ambos, esto es, en el olvido de la unidad originaria.

2.- La segunda sección, que se inicia con la pregunta acerca de si la ambigüedad ontológica del ente tiene efectivamente arraigo en el plano del ente mismo, o si, por el contrario, sólo pertenece al mundo en que el hombre se representa conceptualmente. El ser de lo existente, se aboca estrictamente al desocultamiento de la relación ser y pensar. En ella quedó incluida, así, la necesidad de determinar la posición del hombre en el desocultamiento. Se interrogó: ¿Es el hombre quien crea o produce el desocultamiento del ser en el ente, en el ejercicio de su representación del ente como ente, o por el contrario, el hombre a través de su acción representadora del ser de lo existente solamente se desenvuelve en medio de la ambigüedad ser-ente es decir, se encuentra preso en ella y entonces, en vez de ser el quien la crea, más bien la refleja? La subordinación del ser al pensar o del pensar al ser, fue por tanto el asunto medular de esta parte.

Pues bien, en el Heidegger de El Ser y el tiempo todo parece indicar que es la acción representadora del ser de lo existente ejercida por el hombre la que crea el desocultamiento como tal: "Ser sólo lo hay mientras el ser ahí es", es la tesis fundamental de esta etapa del pensamiento de Heidegger; pero además el ser que comprende al hombre, inherente a su constante acercamiento con el ente, a su constante trato con él, revela el rasgo esencial de la condición finita humana: Sólo para -

n ser como el hombre que en su acción representado a del ente requiere de una previa comprensión del ser, para que el ente se le haga patente como tal, e da el ser. El desocultamiento del ente en su ser e produce, por tanto, para el primer Heidegger sólo en virtud de la existencia del hombre. El desocultamiento es el acontecimiento radical de la existencia humana.

Para el Heidegger posterior, en cambio, el desocultamiento posee al hombre. La esencia del hombre, es decir, la comprensión que éste tiene del ser, impera sólo cuando el ser ya se ha desocultado en el ente. No es el hombre, pues, el que produce propiamente el desocultamiento, sino el único ente dentro de la totalidad de lo existente cuya esencia e caracteriza por revelarlo, por hacerlo consciente. El ser ya no es, por tanto, un mero producto conceptual que rige la inteligibilidad del ente para el hombre, sino aquello que desoculta y presenta el ente haciéndolo ser. A partir de la Introducción a la Metafísica esta tesis se asoma prácticamente en todos los escritos de Heidegger.

La contrastación de ambas tesis no dejó de hacerse presente a lo largo de toda la segunda parte, sobre todo en su exposición final. Advertimos allí que de suyo no había un antagonismo entre las dos posiciones de Heidegger, sino que, inclusive, eran complementarias. Por nuestra parte hemos sostenido que el hecho de que Heidegger se pronuncie en El Ser y el Tiempo y en Kant y el Problema de la Metafísica, sobre todo, por determinar que la comprensión humana del ser es lo que hace posible la patencia del ente como tal, su estado de descubierto, no entraña en modo alguno la afirmación de que sea el-

hombre quien crea el desocultamiento, sino más bien quien lo refiere y asume al hacerlo consciente. Lo que tiene lugar, entonces a raíz de la existencia - el hombre, no es, estrictamente planteado, el fenómeno del desocultamiento; éste es independiente de él, sino en todo caso la luz que lo ilumina y lo descubre, el acontecimiento en virtud del cual el desocultamiento llega a instalarse en su verdad propia. Concebido así, en relación con el hombre, iluminado en él, el desocultamiento revela lo que efectivamente es.

De este modo se interpretó la concepción de Heidegger acerca del problema de la relación ser y pensar; aunque no dejó de advertirse que Heidegger jamás admitió la identidad entre lo racional y lo real sin reservas. Heidegger sostuvo que, en efecto, dentro del ámbito de lo abierto, tanto el ser como el pensar son el uno para el otro y son lo mismo; y sin embargo, de lo abierto como tal, que yace a esaldas del hombre, el pensamiento no conoce aún nada. Sigue valiendo, por consiguiente, también para la segunda parte la misma crítica al concepto de desocultamiento heideggeriano manifiesta en la primera: el desocultamiento no es nada más que el elemento en cuyo seno se mantienen erguidas todas las oposiciones y las contraposiciones, el suelo y fundamento de toda relación posible, también, por tanto, de la relación ser y pensar; pero el desocultamiento entendido como algo distinto de las determinaciones contrapuestas en las que él mismo se desdobra, no es otra cosa más que una vacua abstracción.

3.- Con esta misma idea sobre el concepto heideggeriano de desocultamiento se ingresó en la tercera y última parte. Su preparación requería capi--

almente retrotraer allí las relaciones ser y apareer y ser y devenir, para derivar de ellas el concepto de tiempo en su relación con el ser. La tercera parte tuvo, pues, por objetivo determinar ontológicamente la esencia del tiempo; y permitió, a su vez, reconstruir, conforme al hilo de la exposición, diversas cuestiones fundamentales diseminadas a lo largo del trabajo; por eso la consideramos como un péndice del mismo.

La posibilidad de acceder al tratamiento ontológico del fenómeno del tiempo se extrajo, particularmente, del análisis de la condición finita del ente, del cual se ocupó, sobre todo, la primera sección. A raíz de esta nueva consideración de la finitud se volvió a cotejar la concepción dialéctica del ser con la concepción heideggeriana. De tal suerte que puede decirse, entonces, que el análisis del tiempo aquí realizado consiguió centrarnos finalmente y de un modo plenamente expreso en la contrastación de sendas concepciones. El resultado al que se llegó fue sustancialmente el que sigue: la tesis heideggeriana de que el tiempo constituye el luminante mutuo alcanzar-se de lo pasado, lo presente y lo futuro, es decir, del desocultamiento de la esencia finita del ente, es en cierto modo la misma que se descubre al establecerse el concepto de tiempo como negación de la negación. De igual manera, la noción vulgar del tiempo que examina Heidegger, guarda la misma configuración del "mal infinito" que la concepción dialéctica rechaza. Aunque es necesario advertir que en ningún caso se quiso afirmar que la concepción heideggeriana del tiempo sea liberadamente la dialéctica; es más bien nuestra interpretación la que las fuerza, a una y otra concepción, a permanecer ligadas.

En suma: podemos decir que son, en general, -
os los objetivos fundamentales que se buscan con -
a exposición de todos estos problemas aquí final--
ente resumidos. Primero: la pretensión de mostrar-
través del tratamiento de ellos la unidad interna
el pensamiento de Heidegger. Justo el título que -
ncabeza cada una de las tres partes de que consta-
l trabajo está elegido con ese propósito. Y seguno:
la pretensión de rescatar de la crítica de Hei-
egger a la metafísica tradicional la concepción -
ialéctica del ser, que no dejó de hallarse incluñ-
a dentro de aquélla. Como ya se ha hecho hincapié-
n distintos lugares, creemos que entre la concep--
ión dialéctica y la concepción heideggeriana no --
xiste, en realidad, ningún verdadero antagonismo.

otas:

ntroducción:

- (1) Heidegger M., ¿Qué es Metafísica?, trad. de Xa-
vier Zubiri, Buenos Aires, Siglo XX, 1974, pág.
56.
- (2) Heidegger M., "El Final de la Filosofía y la -
Tarea del Pensar", en Kierkegaard "Vivo", (va-
rios autores), Trad. de Andrés Sánchez Pascual,
Madrid, Alianza, 1968, pág. 128.

Primera parte:

- (1) Heidegger M., El Ser y el Tiempo, trad. de Jo-
sé Gaos, México, F.C.E., 1974, pág. 10.
- (2) Ibid., pág. 16.
- (3) Ibid., pág. 15.
- (4) Ibid., pág. 18.
- (5) Heidegger M., Introducción a la Metafísica, -
Trad. de Emilio Estiú, Buenos Aires, Nova, - -
1977, pág. 140.
- (6) Ibid., pág. 140.
- (7) Ibid., pág. 69.
- (8) El Ser y el Tiempo, pág. 24.
- (9) Introducción a la Metafísica, pág. 131.
- (10) Ibid., pág. 137.
- (11) Ibid., pág. 138.
- (12) Ibid., pág. 140.
- (13) Ibid., pág. 140.

- 14) Ibid., pág. 140.
- 15) Ibid., pág. 142.
- 16) Heidegger M., Arte y Poesía, trad. de Samuel - Ramos, México, F.C.E., 1973, pág. 87.
- 17) Introducción a la Metafísica, pág. 146.
- 18) Heidegger M., ¿Qué significa pensar?, trad. de Haraldo Kahnemann, Buenos Aires, Nova, 1972, - pág. 218.
- 19) Ibid., pág. 218.
- 20) Introducción a la Metafísica, pág. 69.
- 21) ¿Qué significa pensar?, pág. 100.
- 22) ¿Qué es metafísica?, pág. 161.
- 23) Heidegger M., Sendas Perdidas, trad. de José - Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1960, - pág. 288.
- 24) Ibid., pág. 288.
- 25) Ibid., pág. 292.
- 26) Introducción a la Metafísica, pág. 152.
- 27) Ibid., pág. 144.
- 28) Ibid., pág. 144.
- 29) Heidegger M., ¿Qué es eso de Filosofía?, trad. Adolfo P. Carpio, Buenos Aires, Sur, 1960, - - pág. 45.
- 30) Ibid., pág. 46.
- 31) Ibid., pág. 23.
- 32) ¿Qué es Metafísica?, pág. 120.

- 33) Ibid., pág. 120.
- 34) ¿Qué es eso de Filosofía?, pág. 17.
- 35) Introducción a la Metafísica., pág. 51
- 36) Ibid., pág. 53.
- 37) Ibid., pág. 132.
- 38) Ibid., pág. 56.
- 39) Ibid., pág. 140.
- 40) Ibid., pág. 100.
- 41) Ibid., pág. 100.
- 42) Ibid., pág. 96.
- 43) Sendas Perdidas, pág. 265.
- 44) Ibid., pág. 272.
- 45) Ibid., pág. 273.
- 46) Ibid., pág. 282.
- 47) Ibid., pág. 288.
- 48) Ibid., pág. 288.
- 49) Ibid., pág. 292.
- 50) Ibid., pág. 292.
- 51) Ibid., pág. 293.
- 52) Ibid., pág. 294.
- 53) Ibid., pág. 303.
- 54) Ibid., pág. 303.
- 55) Ibid., pág. 303.
- 56) Introducción a la Metafísica, pág. 173.

- 57) Sendas Perdidas, pág. 305.
- 58) Introducción a la Metafísica, pág. 169.
- 59) *Ibid.*, pág. 169.
- 60) *Ibid.*, pág. 99.
- 61) *Ibid.*, pág. 169.
- 62) *Ibid.*, pág. 99.
- 63) *Ibid.*, pág. 147.
- 64) *Ibid.*, pág. 148.
- 65) *Ibid.*, pág. 149.
- 66) *Ibid.*, pág. 143.
- 67) *Ibid.*, pág. 143.
- 68) *Ibid.*, pág. 216.
- 69) Gómez Robledo A., Platón, los seis grandes temas de su filosofía, México, UNAM, 1974, pág.-123.
- 70) Cf. Hartmann N. Sobre la Doctrina del Eidos en Platón y Aristóteles, trad. de Bernabé Navarro, México, UNAM, Centro de Estudios Filosóficos, -1964, pág. 14.
- 71) Kierkegaard Vivo, pág. 126.
- 72) Introducción a la Metafísica, pág. 219.
- 73) Sobre la Doctrina del Eidos..., pág. 57.
- 74) Introducción a la Metafísica, pág. 222.
- 75) *Ibid.*, pág. 221.
- 76) Heidegger M., Ser, Verdad y Fundamento, trad.-Eduardo García Belsunce, Caracas, Monte Avila, 1975, pág. 17.

- 77) Heidegger M., Kant y el Problema de la Metafísica, trad. Gred Ibscher B., México, F.C.E., - 1973, pág. 15.
- 78) Ibid., pág. 15.
- 79) Sendas Perdidas, pág. 148.
- 80) Cf. *Supra*, pág. 3.
- 81) Hegel G.W.F., Ciencia de la Lógica, trad. Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Hachette, 1974, - pág. 82.
- 82) Introducción a la Metafísica, pág. 68
- 83) Ibid., pág. 66.
- 84) Ibid., pág. 152.
- 85) Cf. Ciencia de la Lógica, pág. 77.
- 86) Cf. Ibid., pág. 115.
- 87) Introducción a la Metafísica, pág. 143.
- 88) Kant y el Problema de la Metafísica, pág. 16.
- 89) Sendas Perdidas, pág. 79
- 90) Ibid., pág. 94.
- 91) Spinoza B., Etica, trad. José Gaos, México, - UNAM, 1977. pág. 5.
- 92) Leibniz G.W., Monadología, trad. Manuel Fuentes B., Buenos Aires, Aguilar, 1972, pág. 27.
- 93) El Ser y el Tiempo, pág. 109.
- 94) Ser, Verdad y Fundamento, pág. 88.
- 95) Ibid., pág. 88.
- 96) Ibid., pág. 88.

- 97) Ibid., pág. 93.
- 98) Heidegger M., La Pregunta por la Cosa, trad. - Eduardo G. Belsunce, Buenos Aires, Alfa, 1975, pág. 123.
- 99) Ser, Verdad y Fundamento, pág. 104.
- 00) Ibid., pág. 103.
- 01) La Pregunta por la Cosa, pág. 126.
- 02) Kant M. Crítica de la Razón Pura. trad. José - del Perojo, Buenos Aires. Losada, 1970. pág. - 202.
- 03) La Pregunta por la Cosa, pág. 167.
- 04) Ibid., pág. 166.
- 05) Ibid., pág. 206.
- 06) Crítica de la Razón Pura, pág. 344.
- 07) Ser, Verdad y Fundamento, pág. 108.
- 08) Ibid., pág. 110.
- 09) Ibid., pág. 106.
- 110) La Pregunta por la Cosa, pág. 54.
- 111) Cf. Supra., pág. 72.
- 112) Heidegger M., "Los Principios del Pensamiento", en La Cuestión de los Intelectuales, (varios - autores), trad. Raul. G. Aguirre, Buenos Aires, R. Alonso, 1969, pág. 76.
- 113) Ibid., pág. 79.
- 114) Hegel G.W.F., Fenomenología del Espíritu, trad. Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, México, F.C.E. 1973, pág. 15.

- 15) Kierkegaard "Vivo", pág.138.
- 16) ¿Qué significa Pensar?, pág. 218.
- 17) Sendas Perdidas, pág. 300.
- 18) Ibid., pág. 301.
- 19) Kierkegaard "Vivo", pág. 127
- 20) Ibid., pág. 139.
- 21) Ibid., pág. 128.
- 22) Ibid., pág. 127.
- 23) Ibid., pág. 127.
- 24) Ibid., pág. 148.
- 25) Ibid., pág. 148.
- 26) Ibid., pág. 128.
- 27) Ser, Verdad y Fundamento, pág. 105.
- 28) Kierkegaard "Vivo", pág. 144.

Segunda parte:

- (1) El Ser y el Tiempo, pág. 17.
- (2) Kant y el Problema de la Metafísica, pág. 9.
- (3) El Ser y el Tiempo, pág. 21.
- (4) Ibid., pág. 22.
- (5) Kant y el Problema de Metafísica. 189.
- (6) Sendas Perdidas, pág. 126
- (7) Kant y el Problema de la Metafísica, pág. 20
- (8) Introducción a la Metafísica, pág. 22.

- (9) La Pregunta por la Cosa, pág. 37.
- 10) Ibid., pág. 46.
- 11) Ibid., pág. 46.
- 12) Qué es Metafísica?, pág. 117.
- 13) La Pregunta por la Cosa, pág. 147.
- 14) Ibid., pág. 147.
- 15) El Ser y el Tiempo, pág. 56.
- 16) Ibid., pág. 23.
- 17) Ser, Verdad y Fundamento, pág. 24.
- 18) Cf. ¿Qué es Metafísica?, pág. 72.
- 19) Ser, Verdad y Fundamento, pág. 26
- 20) El Ser y el Tiempo, pág. 81.
- 21) Ibid., pág. 82.
- 22) Ibid., pág. 97.
- 23) Ibid., pág. 97.
- 24) Gaos José, Introducción a El Ser y el Tiempo - de Martín Heidegger, México, F.C.E., 1977, -- pág. 28.
- 25) Ibid., pág. 28.
- 26) El Ser y el Tiempo, pág. 99.
- 27) El Ser y el Tiempo, pág. 100.
- 28) Intr. a El Ser y el Tiempo, pág. 32.
- 29) El Ser y el Tiempo, pág. 151.
- 30) Ibid. pág. 154.

- 31) Ibid., pág. 152.
- 32) Ibid., pág. 163.
- 33) Kant y el Problema de la Metafísica, pág. 194.
- 34) Ibid., pág. 196.
- 35) El Ser y el Tiempo, pág. 212.
- 36) Ibid., pág. 166.
- 37) Kant, y el Problema de la Metafísica, pág. 65.
- 38) Ibid., pág. 91.
- 39) El Ser y el Tiempo, pág. 85.
- 40) Ibid., pág. 232.
- 41) Sendas Perdidas, pág. 79.
- 42) Ibid., pág. 78.
- 43) Ibid., pág. 92.
- 44) La Pregunta por la Cosa, pág. 62.
- 45) Ibid., pág. 64.
- 46) Ibid., pág. 64.
- 47) Ibid., pág. 65.
- 48) Ibid., pág. 65.
- 49) Ibid., pág. 66.
- 50) Ibid., pág. 65.
- 51) Ibid., pág. 67.
- 52) Ibid., pág. 68.
- 53) Ibid., pág. 70.
- 54) Sendas Perdidas, pág. 94.

- 55) Ibid., pág. 95.
- 56) La Pregunta por la Cosa, pág. 95.
- 57) Ibid., pág. 95.
- 58) El Ser y el Tiempo, pág. 232.
- 59) Sendas Perdidas, pág. 78.
- 60) Ibid., pág. 96.
- 61) La Pregunta por la Cosa, pág. 54.
- 62) Crítica de la Razón Pura, pág. 147.
- 63) Ibid., pág. 172.
- 64) Kant y el Problema de la Metafísica, pág. 44.
- 65) Ibid., pág. 50.
- 66) Ibid., pág. 31.
- 67) Crítica de la Razón Pura, pág. 164.
- 68) Kant y el Problema de la Metafísica, pág. 32.
- 69) Crítica de la Razón Pura, pág. 148.
- 70) Ibid., pág. 149.
- 71) Ibid., pág. 222.
- 72) Kant y el Problema de la Metafísica, pág. 29.
- 73) Ibid., pág. 44.
- 74) Crítica de la Razón Pura, pág. 202.
- 75) La Pregunta por la Cosa, pág. 125
- 76) Kant y el Problema de la Metafísica, pág. 65
- 77) Crítica de la Razón Pura, pág. 231.
- 78) Ibid., pág. 248.

- (79) Ibid., pág. 248.
- (80) Ibid., pág. 252.
- (81) Ibid., pág. 257.
- (82) Ibid., pág. 256.
- (83) Kant y el Problema de la Metafísica, pág. 16
- (84) Crítica de la Razón Pura, pág. 163.
- (85) La Pregunta por la Cosa, pág. 109
- (86) Kant y el Problema de la Metafísica, pág. 34
- (87) Ibid., pág. 19.
- (88) Ser, Verdad y Fundamento, pág. 114.
- (89) Ibid., pág. 114.
- (90) Marcuse H., Ontología de Hegel y Teoría de la-Historicidad, trad. Manuel Sacristán, Barcelona, Martínez Roca, 1972, pág. 20.
- (91) Ibid., pág. 18.
- (92) Hegel G.W.F. Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, trad. Eduardo Ovejero, México, Juan - Pablos, 1974, pág. 45.
- (93) Hyppolite J., Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel, Barcelona, Península, 1973, pág. 119.
- (94) Ibid., pág. 120.
- (95) Fenomenología..., pág. 16.
- (96) Sendas Perdidas, pág. 111.
- (97) Ibid., pág. 113.
- (98) Ibid., pág. 113.

- 99) Fenomenología, pág. 107.
- 00) Cf. Supra., pág. 98.
- 01) Sendas Perdidas, pág. 111.
- 02) Ibid., pág. 117.
- 03) Ibid., pág. 136.
- 04) Ibid., pág. 126.
- 05) Ibid., pág. 149.
- 06) Cf. Supra. pág. 7.
- 07) El Ser y el Tiempo, pág. 166.
- 08) Intr. a la Metafísica, pág. 108.
- 09) Ibid., pág. 161.
- 10) Ibid., pág. 162.
- 11) Ibid., pág. 165.
- 12) Ibid., pág. 165.
- 13) Ibid., pág. 165.
- 14) Ibid., pág. 166.
- 15) ¿Qué es eso de Filosofía?, pág. 26.
- 16) ¿Qué significa Pensar?, pág. 193.
- 17) Intr. a la Metafísica, pág. 226.
- 18) Ibid., pág. 226.
- 19) Ibid., pág. 226.
- 120) ¿Qué significa Pensar?, pág. 96.
- 121) Intr. a la Metafísica, pág. 168
- 122) Ibid., pág. 168.

- 23) Mondolfo R., La Comprensión del Sujeto Humano-
en la Cultura Antigua, Buenos Aires, EUDEBA, -
1968, pág. 96.
- 24) Intr. a la Metafísica, pág. 173.
- 25) Ibid., pág. 174.
- 26) Ibid., pág. 175.
- 27) Ibid., pág. 104.
- 28) Ibid., pág. 139.
- 29) Ibid., pág. 176.
- 30) Ibid., pág. 140.
- 131) ¿Qué Significa Pensar?, pág. 201.
- 132) Ibid., pág. 194.
- 133) Intr. a la Metafísica, pág. 178.
- 134) Ibid., pág. 176.
- 135) ¿Qué Significa Pensar?, pág. 232.
- 136) Ibid., pág. 232.
- 137) Intr. a la Metafísica, pág. 224.
- 138) Ibid., pág. 222.
- 139) ¿Qué Significa Pensar?, pág. 233.
- 140) Ibid., pág. 233.
- 141) Intr. a la Metafísica, pág. 176.
- 142) Kierkegaard Vivo, pág. 148.
- 143) Cf. Supra. pág. 11.
- 144) ¿Qué es Metafísica?, pág. 111.

- 45) *Ibid.*, pág. 111.
- 46) *Ibid.*, pág. 111
- 47) El Ser y el Tiempo, pág. 240.
- 48) Ser, Verdad y Fundamento, pág. 67.
- 49) El Ser y el Tiempo, pág. 241.
- 50) *Ibid.*, pág. 247.
- 51) Ser, Verdad y Fundamento, pág. 72
- 52) Kierkegaard "Vivo", pág. 128.
- 53) *Sendas Perdidas*, pág. 44.
- 54) *Ibid.*, pág. 44.
- 55) Arte y Poesía, pág. 87
- 56) Ser, Verdad y Fundamento, pág. 74.
- 57) Cf. *Supra*. pág. 131.
- 58) El Ser y el Tiempo, pág. 150.
- 59) Cf. *Supra*. pág. 72.
- 60) Crítica de la Razón Pura, pág. 21
- 61) Ontología de Hegel..., pág. 26.
- 62) La Pregunta por la Cosa, pág. 189.
- 63) El Ser y el Tiempo, pág. 233.
- 64) *Ibid.*, pág. 226.
- 65) *Ibid.*, pág. 231.
- 66) *Ibid.*, pág. 85.
- 67) Cf. *Ibid.*, pág. 228.
- 68) *Ibid.*, pág. 228.

- 169) Intr. a la Metafísica, pág. 178.
- 170) Cf. Echaun R., Heidegger y la Metafísica Tomista, Buenos Aires, EUDEBA, 1970, pág. 99.
- 171) Kant y el Problema de la Metafísica, pág. 34.
- 172) Kierkegaard Vivo, pág. 144.
- 173) *Ibid.*, pág. 148.
- 174) *Ibid.*, pág. 148.

Tercera Parte:

- (1) Cf. *Supra*. pág. 20.
- (2) Intr. a la Metafísica, pág. (69)
- (3) Heidegger M. "Tiempo y Ser", Revista ECO, Bogotá, Febrero de 1971, pág. 348.
- (4) El Ser y el Tiempo, pág. 354.
- (5) Revista ECO..., pág. 351
- (6) *Ibid.*, pág. 363.
- (7) *Ibid.*, pág. 364.
- (8) *Ibid.*, pág. 364.
- (9) *Ibid.*, pág. 361.
- (10) *Ibid.*, pág. 362.
- (11) Enciclopedia..., pág. 173.
- (12) El Ser y el Tiempo, pág. 455.
- (13) Cf. *Supra*. pág. 244.
- (14) Sendas Perdidas, pág. 277.

- (15) Kierkegaard "Vivo", pág. 128.
- (16) Cf. Supra. pág.
- (17) Cf. Supra. pág.
- (18) El Ser y el Tiempo, pág. 309.
- (19) Ibid., pág. 309.
- (20) Ibid., pág. 351.
- (21) Ibid., pág. 355.
- (22) Ibid., pág. 355.
- (23) Ibid., pág. 356.
- (24) Ibid., pág. 356.
- (25) Revista ECO..., pág. 362.
- (26) Cf. Supra pág.
- (27) El Ser y el Tiempo, pág. 396.
- (28) Kant y el Problema de la Metafísica, pág. 65.
- (29) El Ser y el Tiempo, pág. 452.
- (30) Ibid., pág. 379.
- (31) Revista ECO... pág. 365.
- (32) Cf. El Ser y el Tiempo, pág. 357.
- (33) El Ser y el Tiempo, pág. 452.
- (34) Cf. Supra, pág.
- (35) El Ser y el Tiempo, pág. 457.
- (36) Ibid., pág. 454.
- (37) Ibid., pág. 454.

- (38) Ibid., pág. 453.
- (39) Cf. ¿Qué Significa Pensar?, pág. 100
- (40) Revista ECO pág. 364.
- (41) Ibid., pág. 364.
- (42) Cf. Supra. pág. 272.
- (43) Arte y Poesía, pág. 105.
- (44) El Ser y el Tiempo, pág. (455)
- (45) Revista ECO ..., pág. 379.

Bibliografía no citada:

- John N. Priscilla, Heidegger: su filosofía a través de la Nada, trad. Angel García Fluixá, Madrid, Guarrama, 1975.
- Axelos Kostas, Introducción a un Pensar futuro, - - trad. Edgardo Albizu, Buenos Aires, Amorrortu, 1966.
- Corvez M., La Filosofía de Heidegger, trad. Agustín Ezcúrdia, México, F.C.E., 1970.
- Soldmann Lucien, Lukács y Heidegger, Hacia una Filosofía Nueva, trad. José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.
- Derisi N. Octavio. El Último Heidegger, Buenos Aires, EUDEBA, 1968.
- Sinswanger Ludwig, Tres formas de la existencia - - frustrada, trad. Edgardo Albizu, Buenos Aires, Amorrortu, 1972.
- Alleman Beda, Hölderlin y Heidegger, trad. Eduardo García Belsunce, Buenos Aires, Cía. General Fabril, 1965.
- Kosik Karel, Dialéctica de lo concreto, trad. Adolfo Sánchez Vázquez, México, Grijalbo, Colec. Teoría y Práxis, 1976.
- Szilasi W. Introducción a la fenomenología de Husserl, trad. Ricardo Maliandi, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.
- Gurméndez Carlos, El tiempo y la dialéctica, Madrid, Siglo XXI, 1971.
- Lertora C. Adolfo, Existencialismo y materialismo dialéctico, Buenos Aires, Ed. Síflaba, 1969.

S U M A R I O.

- I. INTRODUCCION.
 - II. ANALISIS DE LA PREGUNTA QUE SE INTERROGA POR EL SER, HECHO DESDE EL PUNTO DE VISTA DE --- AQUELLO POR LO QUE SE PREGUNTA.
- EL SER Y EL ENTE.
- 1.- La entidad
 - a).- La ambigüedad del ente: lo óntico y lo-ontológico.
 - b).- Ser y aparecer.
 - c).- Ser y devenir.
 - 2.- El origen griego de la pregunta por el Ser.
 - a).- Anaximandro, Heráclito y Parménides.
 - b).- Platón y Aristóteles.
 - 3.- Ser y ser del ente.
 - a).- Ser y ser determinado.
 - b).- Algo y un otro.
 - c).- La finitud del ente: relación entre lo-finito y lo infinito.
 - d).- La unidad originaria.
 - 4.- El olvido metafísico del Ser.
 - a).- La concepción moderna del Ser.
 - b).- La tesis de Kant sobre el Ser.
 - c).- La concepción dialéctica del ser.
 - d).- Posición crítica de Heidegger respecto-del tratamiento histórico de la pregunta que se interroga por el Ser. La esencia del desocultamiento.

III.- ANALISIS DE LA PREGUNTA QUE SE INTERROGA POR EL SER, HECHO DESDE EL PUNTO DE VISTA DE - - AQUEL QUIEN SE INTERROGA.

EL SER Y EL PENSAR.

- 1).- La analítica del ser-ahí.
 - a).- La ontología fundamental.
 - b).- El carácter preontológico de la existencia del ser-ahí.
 - c).- Los existencialistas y las categorías.
 - d).- El ser-en-el-mundo: la mundanidad del mundo.
 - e).- El ser-en-el-mundo: la estructura ontológica del "ser-en"
- 2.- Ser y pensar.
 - a).- El resultado de la ontología fundamental: la determinación de la finitud del ser-ahí, a partir del análisis de la subjetividad del sujeto humano.
 - b).- El racionalismo moderno y el problema de la subjetividad del hombre: "la época de la imagen del mundo".
 - c).- El sujeto en la filosofía de Kant: primera superación de la metafísica moderna: primera forma de la autoconciencia.
 - d).- El concepto de sujeto en la filosofía de Hegel: segunda superación de la metafísica moderna: segunda forma de la autoconciencia.
 - e).- La concepción dialéctica del pensar y el origen griego de la metafísica.

3.- Ser y verdad: la concepción heideggeriana del fundamento ontológico de la relación ser y pensar.

- a).- El fundamento ontológico de la verdad.
- b).- La esencia del desocultamiento.
- c).- La contradicción interna del desocultamiento: el ser y el ente. El "comprender" y la "interpretación".

IV.- ANALISIS DE LA PREGUNTA QUE SE INTERROGA POR EL SER, HECHO DESDE EL PUNTO DE VISTA DE - - AQUELLO DESDE EL FONDO DE LO CUAL SE DA LA - COMPRESION DEL SER.

EL SER Y EL TIEMPO.

1.- Tiempo y Ser.

- a).- El tiempo y el devenir.
- b).- El tiempo y el estado de desocultamiento.
- c).- El tiempo: lo finito y lo infinito.

2.- La esencia del tiempo. El puesto del hombre en el desocultamiento.

- a).- La esencia del desocultamiento y el ser del hombre.
- b).- El concepto de temporalidad en El Ser y el Tiempo: la temporalidad como sentido ontológico de la "cura".
- c).- El carácter trascendental del tiempo.
- d).- La comprensión vulgar del tiempo.

V.- CONCLUSIONES.

Notas.

Bibliografía no citada.