

LA ESTRUCTURA ONTOLOGICA DEL SER-AHI EN HEIDEGGER

Es inexacto decir que Heidegger fue un filósofo existencialista, como han solido describirlo o interpretarlo, sin salvedades ni reservas, muchos de sus críticos y comentaristas desde la aparición de sus primeras obras decisivas. En publicaciones destinadas a informar sobre la actualidad filosófica —ciertos manuales, enciclopedias, diccionarios— es frecuente ver la lista ya consabida de “los principales representantes del existencialismo”: Heidegger y Jaspers, Sartre y Marcel —y aún otros: Unamuno a veces, Camus, Merleau-Ponty—, muertos todos, excepto Sartre, quien, al menos de los cuatro primeros, es el único que siempre ha aceptado de buena gana ser llamado existencialista. Por lo que respecta a Heidegger, repetidamente rechazó para su filosofía ese calificativo, que es aplicable, en cambio, a la de Sartre, como lo dice Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*: “la frase fundamental del existencialismo la expresa Sartre así: La existencia precede a la esencia”¹. Esta frase la ve Heidegger, con toda razón, como enteramente diferente de la suya propia, que afirma “la existencia como esencia del hombre”. Esta quiere decir, anticipando algo de lo que adelante se dirá, que el Ser-ahí —el hombre, por lo pronto— es una manera peculiarísima de existir y en esa manera consiste precisamente su esencia. A tiempo, pues, que, según Sartre, la existencia precede a la esencia en el hombre, según Heidegger ambas son, y no pueden menos de serlo, simultáneas, puesto que en el Ser-ahí la esencia es aquel existir mismo. Que esto sea igualmente aplicable, o no, a las otras filosofías llamadas existencialistas, la verdad es que, siendo muy diversas y aun contrapuestas entre sí —como bastan para indicarlo los solos nombres de los

¹ *Carta sobre el humanismo*, p. 25 (Cuadernos Taurus - Trad. de R. Gutiérrez Girardot). En adelante, toda página de que se tome una cita se indicará solamente por su número, sin la letra p.

filósofos arriba mencionados—, ellas se constituyen sin embargo al rededor de un conjunto más o menos común de temas relativos justamente a la peculiaridad del existir humano frente al de todos los demás seres. También Heidegger habla, por supuesto, de la existencia humana, y abundantemente por cierto; pero a ello no se reduce su filosofía, pues la exégesis de esta existencia —toda la concepción del Ser-ahí— es desarrollada por él para “preparar la pregunta que interroga por el sentido del ser”. Es, pues, el ser, no la existencia humana, lo que Heidegger se propuso desde un principio como tema central de su meditación filosófica, de manera que lo que él elaboró en toda su obra no fue un existencialismo sino una filosofía del ser. Desde el título mismo del numeral 1 del primer capítulo de *Ser y Tiempo* nos habla de la “Necesidad de reiterar expresamente la pregunta que interroga por el ser”². Pregunta que “está hoy caída en olvido” pese a que no es “una pregunta cualquiera” (*Ib.*) sino aquella cuyo desarrollo y respuesta da su contenido a la metafísica.

El tema predominante de lo que sigue en este artículo no será el ser, sin embargo, sino el Ser-ahí, cuya concepción por Heidegger será expuesta brevemente en algunos de sus rasgos más salientes con el fin de destacar en ellos el carácter ontológico de ese ente. Además, mediante comparación con algunas teorías, bien conocidas en la historia de la filosofía de los últimos siglos, que en alguna forma se refieren al hombre, se procurará mostrar cómo y cuánto difiere de ellas la ontología del Ser-ahí; y con ello se acotará al mismo tiempo el ámbito en que se desenvuelve el “discurso” heideggeriano y el nivel en que tiene sentido y validez. Este del Ser-ahí es el tema central de lo que se ha llamado ya entre los conocedores “el primer Heidegger”, a tiempo que “el segundo Heidegger” es el que acentúa y concentra su interés sobre el ser mismo, sin que este cambio, que se produjo en sus obras de los años treinta y cuarentas, represente nada más que el desarrollo del programa anunciado desde *Ser y Tiempo*, a saber, partir del Ser-ahí para plantear la pregunta por el ser. El mismo dijo más tarde que sólo desde lo pensado por el Heidegger I se tendría acceso al pensamiento del Heidegger II.

El ser-en-el-mundo.

Pues bien, como el ser es “aquello de que se pregunta, y ser quiere decir ser de los entes”, son los entes mismos aquello a que se pregunta por el ser. (ST, 8). Y hay un ente privilegiado al que se va a interro-

² *El ser y el tiempo*, 3. (F. de C. E.-Trad. de José Gaos, que será la citada en este artículo). Los números de páginas son los de la primera edición de esta versión. El título de la obra se citará como ST.

gar, que es el hombre. Este planteo contiene dos temas fundamentales de la filosofía de Heidegger, a saber: la "diferencia ontológica" y la preeminencia del Ser-ahí sobre todos los demás entes. La "diferencia ontológica" consiste en que, por una parte, ser y ente no son una misma cosa: este ente es, pero "es" no se identifica con él, puesto que también ese otro ente es. (Fórmula de X. Zubiri). Pero, por otra parte, el ser es siempre el ser de un ente, pues sólo en un ente y en cada uno de los entes se da el ser. Con "ente" (*Seiendes*) se designa aquello-que-es, o, lo que es lo mismo, el sujeto o cosa que es. "Ser" (usado como sustantivo, no como verbo en infinitivo) quiere decir aquel aspecto, o más bien condición, que, presente en todo ente, permite decir de él que es. La diferencia de significado entre esos dos vocablos es la "diferencia ontológica". Todo lo concerniente al ente y a su orden es "óntico" y lo tocante al ser como ser es "ontológico".

El ente privilegiado al que se va a interrogar por el ser, el hombre, es el único que conoce otros entes y que piensa el ser. "Este ente que somos en cada caso nosotros mismos... lo designamos con el término 'ser ahí'." ³ (ST, 7). "A este ente le es peculiar serle, con su ser y por su ser, abierto éste a él mismo. *La comprensión del ser es ella misma una 'determinación de ser' del Ser-ahí. Lo ónticamente señalado del Ser-ahí reside en que éste es ontológico.*" (ST, 14-15).

Para la realización de su proyecto de interrogar al ente privilegiado por el sentido del ser empleó Heidegger el método fenomenológico, creado, como es sabido, por Husserl. La razón de esta elección es el concepto mismo de fenómeno en Heidegger. "El concepto fenomenológico de fenómeno entiende por 'lo que se muestra' el ser de los entes, su sentido, sus modificaciones y derivados". Además, "el ser de los entes es lo que menos puede ser nunca nada tras de lo cual esté aún algo que no aparezca". Y en el párrafo siguiente: "Tras' de los fenómenos de la fenomenología no está esencialmente ninguna otra cosa, pero sí puede estar oculto lo que puede volverse fenómeno". (ST, 41). En estas líneas se ve claramente que el fenómeno de la fenomenología no es una "apariencia" tras de la cual se ocultaría una realidad innaccesible al conocimiento. Así, pues, si lo que se ofrece a la mirada fenomenológica es el ser mismo de los entes, la fenomenología es entonces "la forma de acceder a lo que debe ser tema de la ontología y la forma demostrativa de determinarlo. *La ontología sólo es posible como fenomenología.*" (ST, 41).

Las determinaciones del Ser-ahí hay que verlas y comprenderlas —prosigue Heidegger— sobre la base de esa estructura del ser del Ser-ahí que es el "ser-en-el-mundo". En esta estructura se distinguen

³ Versión que da Gaos del vocablo *Dasein*, adoptado como término técnico por Heidegger para designar el Ser-ahí.

tres componentes, no meramente yuxtapuestos sino mutuamente solidarios: el "mundo", el ente o "quien" que es en cada caso ser-en-el-mundo, y el "ser-en". "Mundo" no es el conjunto de los entes que el Ser-ahí por esencia no es y con los cuales no tiene, en determinada circunstancia, ningún quehacer óntico —a no ser nada más que un dirigir la vista teóricamente al aspecto de las cosas. Estos son los entes que Heidegger llama "ante los ojos" (*Vorhandene*). "Mundo" es, en cambio, aquel complejo de entes no opuesto a un Ser-ahí y "en el que" éste "vive" en cuanto es este Ser-ahí. Este es el mundo del Ser-ahí cotidiano, su mundo circundante, en el que el Ser-ahí se encuentra con entes en su "curarse de" ellos. En el mundo así entendido, los entes son ante todo útiles⁴ que el Ser-ahí hace ingresar en una red de propósitos prácticos suyos. Son los entes "a la mano" (*Zuhandene*); su ser consiste en ser un "útil", es decir, esencialmente "algo para...", que se diversifica en multitud de maneras ónticas: no sólo el uso instrumental en sentido estricto; también el servicio que prestan, el poderse disfrutar, las cosas de uso diario, etc. En la estructura de ese "para" hay una referencia de algo a algo, a saber, aquello "para" lo cual el ente "a la mano" es. Se forma así un "plexo de referencia", en el cual un útil es siempre adscrito a otro: mesa, lámpara, mobiliario, ventanas, puertas, cuarto (ejemplo de Heidegger). Estas cosas no se muestran como "útiles" por sí antes de llenar el cuarto. Lo que se aprehende inmediata, si bien no temáticamente, es el cuarto, mas no en el sentido espacial de lo "entre las cuatro paredes" sino, a su vez, como útil para habitar. Sólo así es "habitación", y sólo con relación a ésta en la totalidad de lo que encierra se muestra cada útil en su carácter de tal. Este plexo de referencias recibe su sentido unitario, como lo recibe cualquiera otro, de "la unidad total de preocupación" (*Besorgen*)— en aquel ejemplo el habitar. Por lo común, en el emplear útiles no se los aprehende en su estructura de tales, pero ella empieza a hacerse patente cuando, por ejemplo, falta algo "a la mano" a que estábamos habituados, o de alguna manera se hace inservible para su uso corriente. Entonces la referencia del complejo de útiles a algo se vuelve expresa, aunque sólo ónticamente; y el complejo se hace manifiesto como aquel todo en que ya se había detenido el Ser-ahí en su quehacer. (Cf. ST, 88). Con ese todo se anuncia lo que Heidegger entiende por "mundo", el cual, por su parte, no es nada "a la mano" ni menos aún "ante los ojos" (pero que se convierte en tal cuando un filósofo, Heidegger por ejemplo, "dirige la vista" —en sentido metafórico— de modo puramente teórico sobre él). No se hace presente en forma alguna al "mirar en torno". Pero, si no es visible, ya está como un "ahí" previo, dado con prioridad ontológica, y es

⁴ *Util*, adoptado por Gaos para traducir *Zeug*, término técnico en Heidegger. A veces se usará *utensilio* en vez de *útil*. Nótese que éste se emplea como sustantivo.

justamente gracias a ésta como se constituyen en su modo de ser los entes intramundanos de que el Ser-ahí se “preocupa”. Ese “ahí”, el mundo, es el “en donde” se encuentra el Ser-ahí en cuanto ente. Por su parte, el Ser-ahí es el término supremo para el cual se constituye y al cual lleva finalmente la gradación o jerarquía de complejos referenciales en que se insertan los entes “a la mano”. Es con esas referencias, al darles sentido y unidad, como a su vez el Ser-ahí se constituye su mundo, y este proceso es simultáneamente el constituirse a sí mismo como Ser-ahí. Esto quiere decir que el mundo es un componente existencial⁵, es decir, ontológico, del Ser-ahí, y éste, recíprocamente, es una misma estructura indivisible con su mundo. Es un ser-en-el-mundo.

“El Ser-ahí es su ‘estado de abierto,’” dice (y subraya) Heidegger. (ST, 154). Ese estado es una dimensión existencial del Ser-ahí que permite el que los entes se le hagan accesibles y se le vuelvan *ipso facto* “ante los ojos”. Esto era algo ya entrevisto por el sentido de la antigua expresión figurada del *lumen naturale* del hombre, quien como iluminado es en verdad él mismo la iluminación. E iluminación es precisamente lo que el “estado de abierto” lleva a cabo.

El Ser-ahí existe “con” otros en el mundo. Muchas cosas hacen referencia a ellos: el campo al que salimos a pasear se presenta como perteneciente a tal o cual; el bote anclado en la orilla remite, en su “ser en sí” a alguien que hace con él sus excursiones, etc. También el “faltar” alguien, el “estar solo” y el “estar ausente” refieren siempre a otros. El Ser-ahí es, pues, también un “ser con”, pero de modo tal que ello es esencialmente una determinación existencial suya. Y los otros “con” quienes es el Ser-ahí no son ni entes “ante los ojos” ni entes “a la mano”: cada uno de ellos es un Ser-ahí “con” otros.

He aquí, someramente expuestos, los rasgos más destacados de lo que Heidegger llamó “mundo”. Este no es el mundo como naturaleza física, no es un ente más entre otros, ni siquiera el conjunto de todos los entes. Es una especie de trama constituida por todas las muy diversas relaciones de intencionalidad y sentido que surgen de la presencia del hombre entre las cosas y de sus comportamientos con ellas. Con el Ser-ahí forma la estructura unitaria del ser-en-el-mundo. En ella están presentes a un mismo tiempo lo ontológico y lo óntico, cada uno a su manera; pues, así mismo, los entes se hallan a su modo en el mundo en la medida en que estén insertos en aquella trama. Y lo ontológico en ella es lo que hace a priori posible esa inserción.

El mundo es una “categoría” descubierta por Heidegger —entendiendo por categorías no propiamente géneros supremos de cosas sino ciertos componentes últimos y apriorísticos de las cosas, necesarios o

⁵ Existencial, versión que da Gaos del alemán *existenzial* —en contraste con *existenzial* para el alemán *existentiell*.

para hacerlas “conmensurables” a la razón, es decir, pensables, o para que se constituyan ontológicamente en lo que son. La categoría no es una causa que explique los efectos que ella hace posibles. Es más bien un ámbito —un horizonte— sólo dentro del cual y gracias al cual pueden darse ciertas propiedades o ciertas cosas. Así, por ejemplo, solamente dentro del ámbito de la categoría aristotélica de la cantidad se constituían las matemáticas clásicas. El mundo de Heidegger satisface todos estos aspectos de la noción de categoría; y ello se irá viendo mejor, es de esperarse, con lo demás que se dirá al respecto en el curso de este artículo.

El segundo de los componentes estructurales del ser-en-el-mundo es el “ser en”. El Ser-ahí no está en el mundo a la manera como el agua está en el vaso, por ejemplo. El “en” donde mora el Ser-ahí no alude por su esencia a esa relación física. Es algo enteramente diferente, como lo muestra el análisis existencial de los modos constitutivos, igualmente originales, del “ser en”. Ellos son el “encontrarse” (*Befindlichkeit*) y el “comprender” (*Verstehen*).

Lo denominado ontológicamente “encontrarse” es ónticamente algo muy conocido y cotidiano: el temple, o estado de ánimo. El Ser-ahí se encuentra siempre afectado por uno u otro temple anímico. La exégesis ontológica del “encontrarse” muestra que cuando nos sentimos “de una manera o de otra” afectivamente, especialmente en el aburrimiento y la alegría, y más aún en la angustia⁶, nuestro Ser-ahí se nos hace patente, a tiempo que se nos revela, como hecho inequívoco, que él ya es, que está ahí, ya comenzado, y arrojado en el mundo. Este es su “estado de yecto” (*Geworfenheit*), su “facticidad” (*Faktizität*), que no es para él un hecho concluido, la mera realidad de algo “ante los ojos”. No, en el “encontrarse” el Ser-ahí ha entrevisto que a su estructura se debe el que, además de su facticidad, también él haya recibido el encargo y la responsabilidad de ser (esto es, de seguir siendo). Este es un privilegio suyo entre los otros entes, incapaces ontológicamente de ser “responsables de su propio ser”⁷. La disposición anímica revela también al Ser-ahí, con igual originalidad, que su existencia forma con la del mundo y la de los otros una totalidad. En ésta, el ser del Ser-ahí es-en-el-mundo. El “saber” que el temple anímico nos procura no es un puro conocer sino un percatarse de tonalidad afectiva, un sentimiento vivo de sí mismo y del mundo.

El otro modo constitutivo del “ser en” es la “comprensión”. No se trata aquí de la comprensión en el sentido de entender un enunciado,

⁶ Los dos primeros no se mencionan en ST sino en *Qué es metafísica*.

⁷ Cf. *Kant y el problema de la metafísica*, 190. (F. de C. E. - Trad. de Gred Ibsher Roth; primera edición en español). Se citará como KM.

un principio, una teoría, sino de ese modo fundamental del Ser-ahí que se hace presente, en un nivel óntico, en todas las relaciones de comportamiento práctico con las cosas, tales como hacer algo con ellas, saberlas manejar, usarlas, disfrutarlas —o evitarlas, cuando es el caso. La comprensión da al Ser-ahí la capacidad de captar los modos de ser de los entes con que él se halle en cualquier forma de trato (lo cual los constituye, por cierto, en entes “a la mano”), y es así como “puede hacer algo” con ellos.

Pero usar esta expresión es todavía hablar ónticamente, dice Heidegger. Pues “lo que se puede en el comprender en cuanto existenciarario no es ningún ‘algo’, sino ser en cuanto existir”. El comprender revela al Ser-ahí que él “es un ente al que, en cuanto ser-en-el-mundo, le va él mismo” (ST, 166). El es aquel ente “por mor del cual” (como dice Gaos en su versión) se dan posibilidades de “hacer algo” con los entes. Posibilidad es toda alternativa que se presenta al Ser-ahí en un caso dado como manera de ser suya entre otras, por una de las cuales ha de optar, mientras deja o ha dejado ya pasar de largo otras. “El Ser-ahí es primariamente ser posible . . . ; y es en cada caso aquello que él puede ser” según la forma de su posibilidad. (*Ib.*). Su forma de ser como “poder ser” reside existenciarariamente en el comprender. La comprensión abre al Ser-ahí sus posibilidades de futuro. En ella hay, así, el carácter de un proyectar, porque gracias a ella el Ser-ahí anticipa en cada caso una manera suya (o sea lo proyectado) de seguir siendo, al escoger una posibilidad de sí mismo entre varias. Este escoger se apoya en lo que su interpretación o discernimiento de los modos de ser de un ente le muestran como su “ser servible”, “empleable” etc. —o “nocible”, si se trata de rechazar algo, lo que es también una opción— en la perspectiva de la posibilidad escogida. El proyectar no es en absoluto un conducirse según un plan previamente concebido, puesto que el Ser-ahí, en virtud de su propio modo de ser, es un continuo proyectarse, y mientras es, es proyectante. El “poder ser” precede ontológicamente —si bien no en el tiempo— el proyectar mismo en sus formas ónticas, y es una dimensión existenciararia tan propia del Ser-ahí que en ella consiste su existencia. O, como escribió Heidegger años después de *Ser y Tiempo*, su “ec-sistencia” (*Ek-sistenz*), que etimológicamente es “ser desde o a partir de”. Pues el Ser-ahí es justamente un sucesivo poder ser que va adelantándose a su ser desde lo ya sido, optando por unas posibilidades y abandonando otras. De ningún otro ente se puede decir que ec-sista. “La esencia del Ser-ahí está en su existencia” (ST, 50) —entendida ésta como ec-sistencia, no en el sentido tradicional del término latino *existentia*, sentido que sólo conviene a la de los entes “ante los ojos”.

Como sucede a veces que los existenciararios son aspectos unos de otros, he aquí que la ec-sistencia es *trascendencia* del Ser-ahí, vale decir,

literalmente, un "ir más allá de algo". Aquello más allá de lo cual va el Ser-ahí son los entes, y aún él mismo como ente. En virtud de su trascendencia el ente único no permanece para siempre encerrado en sí mismo, como los demás entes, sino que es un constante salir de sí para constituir el mundo, que, como término de la trascendencia, no es algo exterior y previamente dado al acto de trascender sino justamente lo constituido por él —a tiempo con el Ser-ahí mismo, que es en-el-mundo. La trascendencia es finita, por ser la de un ser finito a su vez, arrojado como está entre los demás entes y por eso referido siempre a ellos en su ser-en-el-mundo y dependiente de ellos. De manera aún más profunda la finitud del Ser-ahí reside en su manera misma de ser, urgida siempre de acudir a los entes "a la mano" en su comprensión proyectora, ineludible para su existir.

En la dependencia cotidiana del Ser-ahí respecto a los demás entes se descubre una forma fundamental suya de ser, que Heidegger llama la "caída" (*Verfallen*). En el "estado de caído" en el mundo se ve absorbido el Ser-ahí en su estar "con otros" en la medida en que él quede sometido al repetir lo que todos dicen ("habladurías"); o al afán de ver y saber algo siempre nuevo en una actitud de disipación ("avidez de novedades"); o a la confusión resultante de que sobre lo que es accesible a todos y éstos pueden decirlo todo, pronto ya no cabe decidir qué es posible comprender genuinamente y qué no ("ambigüedad"). (Cf. ST, 193-202). Con el advenimiento de estos tres fenómenos surge el dominio del *uno* (palabra con que se suele traducir el pronombre *man*, que Heidegger emplea a este propósito). El *uno* indica precisamente esa situación en que el Ser-ahí se ve sometido, en su comercio con entes de su especie, a todos ellos en general pero a ninguno en particular.

En la "caída", que es una fuga desde sí mismo, incurre el Ser-ahí en la "impropiedad" (*Uneigentlichkeit*), un "no ser él mismo" que funciona como una posibilidad del Ser-ahí, y es en realidad la forma en que éste se mantiene regularmente. A la "impropiedad" (o "inautenticidad") se contrapone, naturalmente, la "propiedad", o "autenticidad". En ella el Ser-ahí no se olvida de sí mismo en el trascenderse para existir y se arranca a la dispersión en que se hallaba bajo el dominio del *uno*. Sabiendo que su propio ser es su más peculiar posibilidad, puede "elegirse a sí mismo, ganarse", o sea rehuir la "caída", en vez de "perderse, o no ganarse nunca" (ST, 50). El Ser-ahí alcanza el modo auténtico de su ser al asumir como propio ese fin, la muerte, inherente a su poder-ser total, y saber que ella es la suya propia: "nadie puede tomarle a otro su morir" (ST, 275).

Para muchos comentaristas, intérpretes o críticos de Heidegger estos dos modos de la existencia del Ser-ahí tienen una tonalidad o

valoración moral. No es, sin embargo, intención de Heidegger el atribuírsela. El los concibe solamente como expresión genuina, no obstante su sentido divergente, del hecho de que al Ser-ahí le está dada la responsabilidad de su ser; ambos modos son posibilidades de ir promoviendo su ser. Son, pues, categorías ontológicas, no axiológicas. Pero es innegable que de algún modo, como se dirá adelante, están vinculados a la posibilidad del comportamiento ético (moral o inmoral).

El tercer elemento del ser-en-el-mundo es el "quien" que es "en" él. Este "quien" no es un sujeto pensado ónticamente como idéntico a sí mismo a través del cambio de sus comportamientos y vivencias. Esto lo convertiría ontológicamente en un ente "ante los ojos". Ese "quien" no es un sujeto sino un "sí mismo". "El concepto ontológico de sujeto no caracteriza el 'ser sí mismo' del yo qua 'sí mismo', sino la 'mismidad' y constancia de algo siempre 'ante los ojos'" (ST, 368). Sujeto y "sí mismo" son pues conceptos diferentes, y aun incompatibles entre sí, según Heidegger. Hay un momento de ser "sí mismo" en el Ser-ahí, pues el yo, que es "sí mismo", si bien no es sustancia sí es una dimensión estructural del Ser-ahí. "El decir 'yo' mienta el ente que en cada caso soy yo como un 'yo soy en el mundo'" (ST, 369).

Al análisis del ser-en-el-mundo sigue el de la "cura" (*Sorge*). La "cura" es ese estado en que se halla siempre el Ser-ahí consistente en no poder menos de preocuparse por su ser aún-por-terminar (o más bien por pro-mover), dadas sus condiciones de finitud, de "irle su ser" en su propia esencia, de estar "entregado a su propia responsabilidad", etc. Pro-mover, llevar adelante, su ser es su preocupación fundamental, que unifica a lo largo del tiempo todos los comportamientos con que el Ser-ahí se va haciendo a sí mismo. Por eso la "cura" es el "ser del Ser-ahí", su modo de ser esencial. Como tal, ella hace posibles todos los comportamientos —prácticos, afectivos, cognoscitivos— en que a nivel óntico se encuentra el Ser-ahí con los entes intramundanos. La "cura" embarga existencialmente al Ser-ahí durante su vida, es su ser más profundo, y la fuente o raíz que le hace posible al Ser-ahí descubrir su "estado de yecto" en la disposición anímica, anticiparse a sí mismo proyectándose, gracias a la comprensión, y correr el riesgo de perderse entre los demás entes en la "caída".

El fenómeno que permite descubrir la "cura" es la angustia. Este temple anímico, que se da rara vez en una vida humana, surge cuando al percibir de pronto y de manera afectiva los entes "a la mano" como insignificantes y sin importancia, los vemos desvanecerse en el mundo circundante⁸. Lo que se destaca entonces como la nada de ellos es justamente aquello ante lo que el Ser-ahí se angustia. Al poner al Ser-

⁸ Hay afinidad perceptible entre esta disposición anímica y la "náusea" que describe Sartre en *La Náusea*.

ahí ante su “caída”, la angustia lo saca de “su cadente absorberse en el mundo” (ST, 218); y al interrumpir la “cadente fuga” del Ser-ahí *hacia* el *uno* y los demás entes lo hace sentirse como “no en su casa”, y afrontar su propio ser.

Noción que con la de *ser* constituye lo más fundamental y decisivo de la analítica existencial es la de *tiempo*, o, mejor aún, la de temporalidad. Hay una estrecha afinidad entre el ser del Ser-ahí y la temporalidad. De ella está tejido, por así decirlo, su ser. Por eso el tiempo no es una derivación —o exteriorización— suya; a la inversa, el ser del Ser-ahí se comprende mediante el tiempo. Este no es un ente sino un proceso, y el Ser-ahí no se encuentra dentro de él como si el tiempo fuera algo que le es ajeno y venido desde el exterior. Es más bien que el Ser-ahí, en el discurrir trascendente mismo de su existencia, es un proceso de temporalización (*Zeitigung*). Las tres direcciones que toma el proceso —pasado, presente, futuro— las llama Heidegger “éxtasis de la temporalidad”, porque ésta es esencialmente “*el original ‘fuera de sí en y para sí mismo’*” (ST, 378); en y para sí mismo, porque los éxtasis se implican mutuamente y forman una unidad. La temporalidad “no empieza por ser un ente que luego sale de sí, sino que su esencia es la temporación (como escribe Gaos) en la unidad de los éxtasis” (*Ib.*).

Cada uno de los tres existenciales fundamentales del Ser-ahí: existencia, facticidad y “caída”, se relaciona de modo especial con alguna de las tres dimensiones del tiempo. De ellas, el futuro goza de primacía ontológica sobre las restantes, puesto que el existir mismo del Ser-ahí, que es trascenderse adelantándose a sus posibilidades, se funda en el advenir, que se constituye así en el sentido primario de la existencia, y es el éxtasis temporario de que ella pende. Pero en eso precisamente consiste el futuro, y de allí su primacía. (A diferencia de lo que tradicionalmente ha hecho la filosofía desde la Antigüedad al otorgar la primacía al presente y ver desde él las otras dimensiones, Heidegger, único tal vez entre los filósofos por lo que a esto respecta, la otorga al futuro). El presente se relaciona con la “caída” y surge cuando el Ser-ahí, en las múltiples formas de su actividad, “hace presentes” lo “a la mano” y lo “ante los ojos” con que se preocupa en cada caso. Entonces, o bien puede caer (disiparse) en esos entes —modo inauténtico de ser— o bien recobrase de la “caída” al “decidirse” a ser en el modo auténtico. Finalmente, el pasado proviene de que en el “encontrarse” el Ser-ahí se sorprende a sí mismo como el ente que, siendo aún, ya era, es decir, es constantemente “sido”.

En la medida en que la experiencia del Ser-ahí “yecto” y ya comenzado revela al mismo tiempo la de su ser como aún-por-terminar, el éxtasis del pasado y el del futuro se anudan en la unidad de la “cura” del Ser-ahí por su ser. De su parte, el presentar “resulta *incluido* en el

modo de la temporalidad original, dentro del advenir y el sido" (ST, 377). Al hacer posible la unidad de ec-sistencia, facticidad y "caída", la temporalidad constituye originariamente la totalidad de la estructura de la "cura", y con ella el ser del Ser-ahí. Lo dicho vale solamente para la "temporalidad original", que es la propia del Ser-ahí y que se distingue del "tiempo mundano" y del "concepto vulgar del tiempo". El primero es aquel "dentro del cual" hacen frente los entes intramundanos y es el que se adjudica a cada cosa como "su tiempo", pues "la cosa lo tiene, y sólo puede tenerlo, como todo ente intramundano, por 'ser en el tiempo'" (ST, 481). El tiempo del "concepto vulgar" es simplemente una secuencia de horas irreversibles; es el que se mide con relojes. Y es el tiempo del que se dice que es "infinito" (ST, 487) ⁹.

* * *

En lo expuesto hasta aquí sólo se ha querido presentar concisamente la figura ontológica del Ser-ahí mencionando la mayoría de los temas concernientes a los existenciaris decisivos de su estructura. Sólo por razón de brevedad se han omitido otros, tales como la especialidad del Ser-ahí, su historicidad, el lenguaje; y algunos más. (Algo se dirá más adelante sobre la concepción de la verdad en Heidegger y sobre la "realidad" del "mundo exterior"). Se ha buscado ante todo hacer resaltar el sentido ontológico que Heidegger da al Ser-ahí, en concordancia precisamente con la distinción fundamental que él hace entre lo ontológico y lo óntico. El carácter ontológico del análisis del Ser-ahí exige sin duda que se le lleve a cabo en un alto nivel de abstracción, y habría que ver a fondo qué valor cognoscitivo tienen las aserciones en que se le formula. Aquí solamente es posible opinar que, a juzgar por los resultados a que llega Heidegger, sus aserciones en conjunto tienen sentido y suministran conocimiento acerca de la totalidad conformada por el hombre y el contorno en que vive. En efecto, en su analítica del Ser-ahí puso Heidegger de manifiesto la existencia de un orden de lo humano irreductible a categorías que valen únicamente para otros órdenes de entes —lo cual habían hecho ya ver, de diferentes maneras y con diverso éxito, otros filósofos—; pero él lo hizo identi-

⁹ Según Heidegger es perfectamente normal, y explicable además, que se den un "concepto vulgar del tiempo" y un "tiempo mundano". "*La representación vulgar del tiempo tiene sus derechos naturales*. Es inherente a la forma de ser cotidiana del Ser-ahí y a la comprensión del ser inmediatamente dominante" (ST, 490). Y pocas líneas más adelante: "sólo partiendo de la temporalidad del Ser-ahí... resulta comprensible *por qué* y *cómo* es inherente a ella el tiempo mundano" (*Ib.*) Pero el "concepto vulgar del tiempo" encubre las estructuras más profundas del tiempo, si a éste se le considera en todos sus niveles, aspectos y dimensiones, y en toda su complejidad. Además, antes de esos tiempos y a un nivel más profundo y ya verdaderamente ontológico se encuentra el tiempo del Ser-ahí como fundamento, en modos diversos, de los otros y que por eso se llama "tiempo originario".

ficando comportamientos que, gracias a ser considerados fenomenológicamente, se presentan bajo aspectos antes no explorados o ni siquiera tematizados. A diferencia de lo que solía hacerse en la filosofía de los siglos XVII y XVIII, principalmente, cuando las relaciones de hombre y mundo se consideraban casi exclusivamente desde el punto de vista del conocimiento racional y el sensible, Heidegger analiza también, con abundancia, las originadas en los comportamientos afectivos —en el “encontrarse”, la “cura” y la angustia, por ejemplo— y les reconoce ampliamente la capacidad que tienen para hacernos “vivir” y captar importantes aspectos de nuestro ser y del mundo. Esto no es privilegio de los sentidos y el intelecto.

Los existenciaristas descubiertos en el Ser-ahí se reúnen sistemáticamente en el fenómeno de su ec-sistencia como trascendencia, como “cura” y como temporalidad. Ellos son categorías del mundo *real* humano, como lo muestra el hecho de que Heidegger tome como dato inicial de sus investigaciones la conducta real de los hombres, así sea —por natural exigencia metódica— la conducta cotidiana en su término medio y en sus manifestaciones corrientes y ordinarias. Por otra parte, sería por completo erróneo pensar que el Ser-ahí con todo lo que él implica coincide pura y simplemente con los límites del individuo humano y esté encerrado dentro de ellos, como si la estructura “ser-en-el-mundo” fuera una especie de esencia universal individuada de algún modo en cada hombre singular. El ser-en-el-mundo no es una esencia —por lo menos en este sentido, que podría denominarse clásico. Pues la concepción del Ser-ahí no es la del individuo humano considerado en sí y aisladamente, en su “naturaleza y propiedades”, sino la del *proceso* existencial en que todo hombre se empeña a lo largo de su vida y que se va tejiendo junto con otros hombres y los entes que llegan a su mundo. El Ser-ahí no es, pues, nada parecido a una sustancia con sus propiedades, como tampoco a una construcción hecha totalmente y de una vez por todas en un momento del tiempo. Es, por el contrario, un proceso, una historia, un variable hacerse, e incluso un deshacerse, si se quiere, y volverse a hacer, todo ello durante un tiempo finito. Es en esta forma como debe interpretarse la relación del Ser-ahí con el hombre natural.

Qué no es el Ser-ahí.

Una comparación de la analítica existenciarista con filosofías modernas o contemporáneas que en alguna forma impliquen o, más aún, formulen expresamente concepciones filosóficas acerca del hombre en total o de aspectos suyos sería provechosa para acabar de situar en su propio nivel de significación lo que dijo el primer Heidegger sobre el

Ser-ahí. El mismo la hizo cuando, desde los primeros capítulos de *Ser y Tiempo*, tuvo el cuidado de deslindar su investigación con respecto a algunas ciencias del hombre, y más adelante en la misma obra, frente al *Cogito* cartesiano.

A diferencia del “yo pienso”, el Ser-ahí no es un sujeto, si por tal se entiende, como entendió Descartes, una cosa pensante, es decir, una sustancia, pensante pero sustancia. El Ser-ahí, cuya estructura como ser-en-el-mundo consiste en el estarse haciendo en el tiempo frente a otros entes y con ellos, y que alcanza su totalidad en este proceso, no satisface la definición de sustancia. Además, el sujeto es concebido por Descartes como un yo que se dice “yo pienso”, desconociendo así el hecho de que el fenómeno completo a que el *Cogito* se refiere debe formularse diciendo “yo pienso algo”, sin olvidar todo lo implicado en el mutuo remitirse que hay aquí entre los dos términos de la proposición. Heidegger insiste en que el Ser-ahí como ser-en-el-mundo no equivale a “la soldadura de . . . unos objetos a un sujeto”; ese fenómeno no es una mera síntesis, un mero poner juntos un sujeto previamente dado sin mundo y luego unos objetos, o sea un “mundo”. Aquella estructura es unitaria, y además ontológica, aunque no temporalmente anterior a sujeto y objeto en cuanto tales. “Está fuera de cuestión la posibilidad de apresar el fenómeno de la totalidad del todo estructural por medio de una síntesis de los elementos” (ST, 209). Heidegger no ignora, naturalmente, que los temas de su meditación filosófica difieren del contexto de problemas que abordó Descartes, para los cuales creyó éste encontrar el principio de solución en el *Cogito*. Pero aparte de eso, subsiste el hecho de que el yo pensante es algo enteramente diferente del Ser-ahí, no obstante que ambas concepciones se refieran a un cierto conjunto de temas comunes en parte a ellas. Sin duda, por ejemplo, que también hay en el Ser-ahí un “momento” de subjetividad, o, mejor dicho, el momento de ser “sí mismo” (*Selbstheit*), según lo dicho atrás a propósito del “quien” del ser-en-el-mundo. Ese momento de “sí mismo” lo desempeña el “quien”, que es un yo y por consiguiente un “sí mismo”, que como tal se da cuenta precisamente de sí mismo como también de los demás entes, siempre —una vez más— dentro de la estructura unitaria del ser-en-el-mundo. En ella hay, pues, un yo, que se contrapone a cosa y es además un “yo me pienso”. Este momento del yo recoge en la analítica existencial lo positivo, y fecundo en consecuencias, que hay en la noción de yo o ego, que fue tan trabajada en la filosofía moderna desde Descartes en adelante. Pero el yo queda aquí completamente exento de la falsa interpretación a que estaba sometido en la concepción cartesiana, en la que el “yo pienso” era entendido como un ente “ante los ojos” que entra en relación con otro ente “ante los ojos”, que sería el objeto. Se comete así una equivocación o transgresión de

categorías; y aunque Heidegger no lo exprese en términos de lógica, a sus ojos es muy grave y demoledora la acusación de haber incurrido en algo equivalente a ese error en materia filosófica.

En cuanto a la pregunta cartesiana y poscartesiana acerca de si existen objetos independientemente del yo pensante, Heidegger declara que el “escándalo de la filosofía” no es, como decía Kant, que siga faltando la prueba contundente de “la existencia de las cosas fuera de nosotros”, sino, precisamente, “*que se esperen y se intenten sin cesar semejantes pruebas*” (ST, 236. Subraya Heidegger).

Se ha interpretado a veces la filosofía del Ser-ahí como una antropología filosófica. Heidegger critica la idea misma, el cometido y los supuestos de esta pretendida rama de la filosofía, y no es difícil mostrar que la analítica existencial del Ser-ahí no es una antropología filosófica. Es a propósito de la cuarta de las famosas cuatro preguntas de Kant (¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me es permitido esperar? ¿Qué es el hombre?) como Heidegger plantea el tema de la antropología. Kant dice que también las tres primeras conciernen a esta ciencia, ya que ellas llevan finalmente a la última. Empieza Heidegger por anotar la extraordinaria dificultad de formular una definición que en forma coherente y sistemáticamente unitaria recoja todas las determinaciones esenciales de una esencia tan varia como es la del hombre, porque a sus múltiples aspectos corresponden otras tantas ciencias que lo estudian, y por añadidura, con diferentes métodos, puntos de vista y maneras de plantear los problemas respectivos. Y aun cuando aquella dificultad fuera superada, cabría todavía preguntar qué es lo que hace que una antropología sea filosófica. Si lo es porque su método lo sea, el resultado sería una ontología regional del hombre, que lo diferenciaría por su esencia de las demás regiones del ente. O también se pretendería que la antropología fuera filosófica asignándole como fin el de elaborar una *Weltanschauung*, caso en el cual debería delimitar “el puesto del hombre en el Cosmos”. O si se toma al hombre, “aquel ente que... es sencillamente lo primero y más cierto”, como punto de partida para fundamentar todo conocimiento positivo, entonces “tiene que asignar a la subjetividad humana una importancia central” (KM, 177), cosa que Heidegger no le concede. También es posible que estas tres maneras combinen sus tareas y sus métodos. Pero justamente estas diversas posibilidades de definir el carácter filosófico de una antropología muestran la imprecisión de esta idea. Heidegger menciona luego la antropología filosófica que elaboró Max Scheler, y es con respecto a ella —y, en general, a las de su tipo— como se intentará hacer ver aquí que la concepción total del Ser-ahí no es antropología filosófica.

Tal como la concibió Scheler, esta ciencia, o esta rama de la filosofía, tendría por objeto elaborar una concepción sistemática del hom-

bre mediante la interpretación filosófica de los datos suministrados por diferentes ciencias acerca del mismo. La antropología así concebida descubriría la constitución esencial del ser humano como el fundamento más profundo y radical, más allá del plano empírico (y de las teorías e hipótesis que se mueven dentro de él), que explique lo único y peculiar de sus comportamientos. En una empresa tal el hombre sigue siendo considerado como un ente más entre todos los que componen el mundo natural, y sólo se busca definirlo en categorías de ese mundo, en lo concerniente a aquello que, dentro de ellas, lo distinga, según su "esencia" específica, de todos los demás entes. Se busca así descubrir cuál es "el puesto del hombre en el Cosmos". Una antropología concebida de esta manera no tiene que ser necesariamente naturalista —esto es, una que "reduce" al hombre a categorías puramente biológicas, o animales, por ejemplo. No lo fue la de Scheler, pero la referencia al Cosmos implica claramente la perspectiva en que el hombre es considerado: un ser que comparte con los demás seres que forman el Cosmos características de orden físico y biológico, pero que frente a ellos posee también algunas que le son absolutamente propias— el conocimiento intelectual, el lenguaje, la conciencia de sí mismo, la conducta ética (aparte de que sea buena o mala), etc., el espíritu, en una palabra, que lo hacen morador de un orden exclusivamente suyo, pero que con lo físico y lo biológico *está colocado en una misma serie*, así sea en su nivel más alto, dentro del Cosmos. El hombre es un "microcosmos", dijo Scheler.

Heidegger critica aquellas antropologías en que se toma al hombre por una unidad corpóreo-anímico-espiritual. Cada uno de estos niveles puede estudiarse por separado como objeto de determinadas investigaciones, "pero en la cuestión del ser del hombre no puede obtenerse éste por adición de las formas de ser del cuerpo, del alma y del espíritu, encima todavía por definir" (ST, 57). Por otra parte, no debe pensarse que el punto de vista de la antropología filosófica, y en especial la de Scheler —y pueden agregarse otras, como la de Cassirer—, sea ilegítimo. En la medida en que el hombre ofrece aspectos que lo colocan en serie entre los demás entes se justifica plenamente que se le considere, y no sólo de manera puramente científica sino filosóficamente, en la perspectiva cósmica. Por lo demás, la crítica de Heidegger que se acaba de mencionar no parece que toque o afecte la antropología de Scheler; éste no procedió a integrar el ser humano mediante esa adición que Heidegger critica. Nada impide tampoco que una concepción del hombre desarrollada por los métodos de la antropología filosófica llegue a resultados afines con tesis de la analítica existencial del Ser-ahí. Pero que haya o no coincidencias no es cosa de importancia. Lo decisivo, en cambio, y el hecho que debe destacarse, es que, si las

hay, a ellas se habrá llegado desde puntos de partida y por métodos diferentes. Esto es lo que define el orden o estatuto epistemológico de analítica y antropología. Por lo que hace a la primera, no se requirió para elaborarla de ningún dato científico, de ninguno hizo uso Heidegger, ello no era necesario para su propósito. El "lugar" epistemológico en que se desenvuelve su exégesis existencialista y el "lenguaje" (entendido como ámbito o región de significaciones, no como vocabulario) en que es conceptualmente modelada son enteramente diversos de los que emplea toda antropología filosófica para sus investigaciones. Es evidente, pues, que a esta rama del saber no pertenece en absoluto la filosofía del Ser-ahí.

Si "el existencialismo (de Sartre) es un humanismo", la exégesis existencialista del Ser-ahí no lo es. Heidegger así lo dice en su *Carta sobre el humanismo*. Prácticamente todo lo que se dijo en párrafos anteriores sobre la antropología filosófica y sus diversas formas es aplicable al humanismo. Formas tuyas son todas las teorías que consideren al hombre sólo como un sujeto con propiedades y pretenda explicar o interpretar toda su conducta en función de alguna de ellas considerada fundamental, y raíz de todas las demás. En este esquema quedan incluidas todas las teorías antropológicas que consideren al hombre desde el animal, y en términos de la transición de uno a otro o de sus diferencias, esenciales o de grado, y sus semejanzas. También suele entenderse por humanismo todo ideario político-social que busque alguna forma de liberación para el hombre, respeto a sus derechos, "oportunidades para el desarrollo de todos sus potencialidades", que la economía sea para el hombre, no el hombre para la economía, etc. Todos esos idearios, de carácter acentuadamente moral, tienden a buscar fundamentación en diversas "filosofías" del hombre y de la historia. No se trata aquí de juzgar de la validez o carencia de validez de las ideas, principios, valores de esas formas de humanismo. Lo que interesa decir al respecto es que al análisis existencialista del Ser-ahí le son completamente ajenos los dos tipos generales de humanismo a que se ha hecho aquí referencia —en una interpretación un poco libre de lo dicho por Heidegger sobre el punto—, a saber, el antropológico, de carácter principalmente teórico, y el "político-social", a falta de mejor nombre, acentuadamente moral. La exégesis existencialista no es antropología en ninguna forma, ya quedó dicho, ni de ella se puede extraer ninguna pauta de acción moral, social, política, etc. Unos y otros temas son ajenos al círculo de descripción fenomenológica en que ella se despliega; siendo puramente descriptiva, no pregonada forma alguna de moral concreta.

Mas ¿no reviste acaso carácter moral el llamado al hombre a asumir su estado de "ser relativamente a la muerte" como su término abso-

lutamente final y a hacer de esa condición la única perspectiva dentro de la cual es posible desarrollar una vida "auténtica"? ¿No es eso erigir esta forma de vida en un ideal moral que se le propone al hombre? No; esta es una interpretación moralista y verdaderamente existencialista que no parece expresar adecuadamente el pensamiento de Heidegger en esta materia. El análisis existencial de esa condición se abstiene por completo de tomar partido acerca de si hay un "más allá" de la muerte, o no lo hay. Sólo dentro de posiciones no existenciales sino existenciales, como sería la de optar en cualquier forma acerca de un "más allá", es "cosa de dar normas y reglas de conducta edificante respecto a la muerte" (ST, 284). Y en seguida: "El análisis de la muerte se mantiene . . . puramente *dentro del más acá* en cuanto que se limita a hacer la exégesis del fenómeno bajo el punto de vista de su manera de *entrar en el Ser-ahí del caso* en cuanto posibilidad de ser de éste" (ST). Quizá se pueda decir, en vista de estas aseveraciones de Heidegger y para responder a las preguntas que se acaban de hacer, que, una vez adoptada por un hombre una decisión en cuanto al sentido que para él haya de tener la muerte, cualquiera que él fuere, religioso o no, o "metafísico" (esto es, suministrado por algún "humanismo"), el captar como propio el estado ontológico de "ser relativamente a la muerte" es el comienzo del existir "auténtico" que da seriedad y profundidad a la moral concreta que haya escogido. Pues solamente el tomar conciencia de esa posibilidad extrema suya y "la más propia", que es la muerte, le permite al Ser-ahí ver su existencia como una totalidad, que fue entregada a su responsabilidad para promoverla en un solo lapso finito. Esta es quizá la interpretación más benévola de la intención de Heidegger de no dar ningún sentido moral a la forma "auténtica" de la existencia —como tampoco a la "inauténtica", por supuesto.

Hay en *Ser y Tiempo* algunos otros conceptos, no mencionados atrás, a los que también podría atribuirse significación moral, por ejemplo conciencia, libertad, culpa, resolución. La *conciencia* es esa voz con que el Ser-ahí se llama a sí mismo en la "cura", para que se redima de la "caída" en la cotidianidad de los entes y el *uno*. La *culpa* es "lo que la conciencia da a entender al Ser-ahí", y consiste existencialmente en la carencia, negatividad o vacío que han afectado la existencia del Ser-ahí en un pasado de "inautenticidad"; carencia del modo "propio" de ser a la que lo ha llevado la "caída". La *resolución*, que mira al futuro, es la que toma el Ser-ahí de salvarse de la "inautenticidad" y existir en adelante según el modo "propio". La libertad le permite al Ser-ahí el "resolverse" por sí mismo, pero es igualmente la condición que la resolución le procura, al hacerlo libre para actuar en el sentido de la "auténticidad". Todas estas son nociones que en su aspecto óntico, es decir, psicólogo-moral, son bien conocidas, pero que Heidegger somete a análisis existen-

ciario. Además, no son conceptos de una ética concreta, ni valores separados de todo ser, como los conciben las “filosofías de los valores” —nada de que “los valores simplemente valen, las cosas son” hay en Heidegger. Esas nociones, por el contrario, son nada menos que *categorías ontológicas* de la estructura del existir del Ser-ahí que hacen existencialmente posible la vida moral; ellas constituyen un fundamento de carácter o sentido ético (“bueno” o “malo”, no importa aquí) que es al mismo tiempo un modo de ser del Ser-ahí al nivel ontológico. O, en otras palabras, un aspecto o “momento” de su estructura es indivisiblemente ético y existencial. No parece, pues, inexacto decir que, al insertar la actividad moral del Ser-ahí en su constitución ontológica misma y ver la raíz de la eticidad en unos modos suyos de ser, Heidegger supera las dicotomías, de estirpe kantiana, entre “reino de la libertad” y “reino de la necesidad natural”, entre esfera de los valores y del deber ser y esfera de la realidad natural que es, y en la que no residen estructuras valóricas de ninguna especie. Con lo cual resultaba muy difícil, si no imposible, explicar la esencial relación que existe entre los dos reinos o esferas en el comportamiento ético. En la concepción del Ser-ahí no hay, pues, una moral concreta. Ofrece en cambio elementos muy importantes para una filosofía de la ética.

El “yo” kantiano y el Ser-ahí.

En *Kant y el problema de la metafísica* se propuso Heidegger “la tarea de interpretar la *Crítica de la razón pura* de Kant como una fundamentación de la metafísica” (KM, 9), es decir, como “la revelación de la posibilidad interna de la ontología” (*Ib.*, 19). Lo que Heidegger quiere decir con esto es que Kant mostró en el hombre —*animal metaphysicum*— una “disposición natural” a la metafísica, y la fundamentación consiste en hacer ver que dicha “disposición” reside en una estructura de la razón humana, a saber, la trascendencia. La metafísica a que se refiere Kant es, según Heidegger, “el conocimiento puro y racional del ente en general y de la totalidad de sus regiones principales” (KM, 17), y su fundamentación toma en Kant el carácter de una “ciencia de la razón pura”. Por lo que hace a Heidegger, cuando en 1949 escribió la “Introducción” a *Qué es metafísica*, texto de 1929, el buscar el fundamento y la posibilidad de la ontología, propósito de KM, se convierte en el proceso de ir más allá de la metafísica, porque, según Heidegger, que para entonces es ya el segundo, la metafísica no inquiera por la Verdad del Ser, sino por la de los entes.

La interpretación expuesta en KM era inusitada para el tiempo en que se publicó, 1929, como que tradicionalmente toda la corriente poskantiana había visto en la *Crítica* de Kant no más que una teoría

del conocimiento, entendida como teoría de la posibilidad a priori de la experiencia. Heidegger acepta en general los resultados principales de la *Crítica*, precisamente porque ve en ellos el descubrimiento, hecho por Kant, de la posibilidad interna de la metafísica. Pero agrega que, por su parte, busca “el auténtico filosofar de Kant” y “no lo que Kant dice, sino lo que se realiza en su fundamentación” (KM, 179). O sea que las cosas que Kant no dijo pero que están implícitas en la *Crítica* las va a decir Heidegger, pues, a su parecer, Kant no se dio plena cuenta del sentido de muchas de las conclusiones a que llegó en su investigación

Aceptados por Kant como “fuentes” o “elementos” del conocimiento humano el pensamiento puro con sus categorías y la intuición pura con sus dos formas, tiempo y espacio, no puede menos de surgir el problema de cómo es posible la síntesis de elementos tan heterogéneos entre sí para que el acto de conocimiento efectivamente se produzca. La solución de Kant fue la de introducir, con sólido fundamento en la realidad pertinente, “a partir de los fenómenos mismos”, dice Heidegger (KM, 94), los “esquemas”, que son funciones gnoseológicas de enlace o transición entre pensamiento e intuición. El esquema establece entre ellos cierta homogeneidad o afinidad de contenido que los acerca mutuamente. Por consiguiente, este intermediario debe tener, por una parte, un carácter intelectual o conceptual y por otra un carácter intuitivo; solamente así constituido puede mediar entre los dos elementos extremos. De esta manera, el papel que desempeña todo esquema es el de “sensibilizar” los conceptos¹⁰.

¹⁰ Se mostrará qué es un esquema con un ejemplo de Heidegger. “Esta casa que percibimos muestra cómo se ve una casa en general, y por ello lo que nos representamos en el concepto casa” (KM, 84-85). Es decir, que en la imagen particular de esta casa discernimos también el cómo se ve una casa “en general”, gracias a que en la imagen se ofrece un aspecto *uno* que vale para muchos. Una casa podría verse así, pero también bajo otras apariencias posibles, todas las cuales forman un conjunto trazado por lo que “regula y predetermina cómo debe verse algo en general, para poder ofrecer, como casa, el aspecto correspondiente” (*Ib.*, 85). La totalidad así mentada es el contenido del concepto general “casa”, el que a su vez es regla para toda posible aplicación de esa totalidad a un aspecto empírico. Un patrón semejante al anterior se da al nivel del conocimiento puro, es decir, respecto a las categorías. Estas suministran la regla a que ha de ajustarse una imagen o “aspecto” de la intuición, pura esta vez, para que aquélla pueda insertarse dentro del marco que la regla le traza; o sea, subsumirse bajo el concepto categorial. Pero la *materia* de la intuición pura no es ninguna imagen empírica sino el tiempo. Mas como éste, a diferencia de los datos sensibles, ofrece una “imagen única”, “es preciso que esta única imagen pueda tomar forma de un modo múltiple. Los esquemas de las nociones [conceptos puros], introduciéndose a modo de reglas en el tiempo como aspecto puro...” “determinan al tiempo” en una multiplicidad de imágenes puras (KM, 92-93). En correspondencia con los cuatro grupos de categorías kantianas (cantidad, cualidad, relación y modalidad), “el aspecto puro del tiempo deberá mostrar cuatro posibilidades de tomar forma, a saber: serie del tiempo, contenido del tiempo, ordenación del tiempo y conjunto del tiempo” (*Crítica de la razón pura*. A 145, B 184 s. Trad. García Morente, t. I, 307. Esta es la utilizada en las citas de CRP por el traductor de KM) (KM, 93). Un ejemplo: el esquema de la sustancia es la *permanencia* de lo real en el tiempo. Ella implica sus-

En KM destaca fuertemente Heidegger la importancia decisiva del esquematismo trascendental en el conocimiento e incluso declara que el capítulo de la *Crítica de la razón pura* que versa sobre el esquematismo es lo central en la "teoría de los elementos" —contra la "costumbre" de atribuir tal puesto a la deducción trascendental de las categorías. Heidegger da por supuesto o concedido el papel de ellas en el conocimiento— con algunas reservas críticas. No considera acertado, por ejemplo, y esta es la principal de ellas, el predominio que Kant le da a la lógica trascendental al buscar la unidad del conocimiento puro a partir del elemento del pensamiento. (Cf. KM, número 15, 61-63). "Así, obtiene la lógica una primacía excepcional sobre la estética, en tanto que la intuición representa lo primario en el conjunto del conocimiento" (*Ib.*, 62). La unidad del conocimiento debe buscarse en realidad en un tercer "elemento", la imaginación trascendental, tan fundamental como los otros dos en el proceso cognoscitivo y cuya función esencial es hacer posible, mediante los esquemas, que son obra suya, la síntesis de pensamiento e intuición puros —síntesis que culmina en la apercepción trascendental, que sintetiza finalmente todos los elementos del conocimiento en la unidad del "yo pienso". Kant, dice Heidegger, reconoció la imaginación trascendental y entrevió su decisiva importancia en el conocimiento humano, pero no la concibió como elemento independiente sino como función del entendimiento. "Lo oscuro y extraño de la imaginación trascendental... y la intensa claridad de la razón pura contribuyeron a ocultar de nuevo la esencia originaria de la imaginación trascendental, entrevista por un instante" (KM, 144). (Entrevista y descrita en la primera edición de la *Crítica* y privada de "su independencia anterior" en la segunda, *Ib.*, 140).

Heidegger analiza minuciosamente en KM la imaginación trascendental y su relación con el tiempo, así como la presencia y función de éste como intuición pura en el proceso del conocimiento. La imaginación trascendental es pura; no se trata aquí de la que reproduce o forja imágenes empíricas, a la manera de la fantasía. Su función "sensibilizadora" de las categorías de la razón pura no se lleva a cabo mediante ningún contenido intuitivo empírico sino con esa forma pura de la intuición que es el tiempo. Para mostrar cómo se relaciona la imaginación con el tiempo cita Heidegger un pasaje del curso de metafísica de Kant en el que éste destaca el triple carácter de la formación de imágenes por el imaginar: *formar* imágenes, esto es, representaciones del presente;

trato, o subsistencia. Su esquema tiene que ser la representación de ésta en tanto se presenta en la imagen pura del tiempo, el cual, como sucesión pura de los ahora, es siempre ahora y muestra así la constancia de sí mismo. Con lo cual da el aspecto puro de algo así como un permanecer en cuanto tal. En tanto que el tiempo es este "aspecto" puro, representa la subsistencia, y por lo tanto la sustancia, en la intuición pura. (Lo anterior es resumen de la explicación que da Heidegger en KM, 93-95).

reproducir imágenes, o sea representaciones del pasado; y *pre-formar* imágenes, o representaciones del futuro. Como el triple poder del imaginar mira a las tres dimensiones del tiempo, “es completamente evidente que el formar de la imaginación. . . , el imaginar puro, llamado así porque forma espontáneamente su producto, debe formar precisamente al tiempo, por estar relacionado en sí mismo con él” (KM, 148). Aunque Kant no menciona en lo citado de su curso de metafísica la imaginación trascendental, lo que de allí concluye Heidegger le es aplicable, afirma él. El tiempo, tomado aquí como “la serie de los ahora”, no es todavía el tiempo originario, intuición pura. “Por el contrario, es la imaginación trascendental quien da nacimiento al tiempo como serie de ahora y quien, por dar nacimiento a éste, resulta ser el tiempo originario” (KM, 149). Identificados así imaginación trascendental y tiempo originario —y esta es una de las conclusiones más importantes de su interpretación de la *Crítica*—, Heidegger en minuciosos análisis delimita y coordina cuidadosamente los papeles que corresponden a intuición, imaginación y pensamiento puros en la producción del acto cognoscitivo. Se trata en todo ello de un deslinde entre lo que atañe a la *espontaneidad* y, respectivamente, a la *receptividad* de los elementos del conocimiento.

Con la imaginación trascendental se instituye para el sujeto cognoscente un “horizonte de objetividad”, que consiste en el conocimiento pre-óntico de los entes, pero aún implícito y que no se conoce a sí mismo al funcionar. Es como un fondo sobre el cual se destacan los entes y que los capacita para “presentarse” al sujeto y “hacerle frente”; o sea, etimológicamente, hacerse “ob-jetos”. Pero este hacerse “ob-jetos” para él, es a la vez ser constituido *ipso facto* como sujeto que los conoce en el “encuentro objetivante”. La objetivación, que es, pues, la posibilidad de la “presencia” del objeto, es resultado necesario de la finitud del conocimiento humano, aspecto suyo esencial en que Heidegger insiste a lo largo de KM. Ella le proviene de la de sus elementos: la intuición no creadora, la que tiene que presentar algo en su singularidad, se comporta receptivamente con respecto a los datos que intuye. “La intuición finita está destinada al objeto de la intuición como a un ente que existe ya por sí mismo” (KM, 29). El pensamiento, cuyo modo propio de presentar da por resultado que lo intuido se haga “inteligible”, dando así una especie de rodeo para llegar finalmente a lo intuido, en que termina e lacto de conocimiento, es aún más finito que la intuición, pues le falta el carácter inmediato de ésta. (Cf. KM, 29 ss.). Un conocimiento infinito sería creador de su objeto y por lo tanto lo conocería plenamente.

La objetivación equivale a la trascendencia, que es precisamente ese conjunto sistemático de condiciones necesarias para que tanto la

experiencia como todo objeto de experiencia sean posibles —y pensables en absoluto. En la trascendencia así descrita se reconoce aún la trascendencia kantiana, la del sujeto trascendental con sus formas cognitivas a priori, etc. Pero a consecuencia de la interpretación que Heidegger da en KM de la imaginación trascendental y el tiempo originario —lo cual, según él, no fue dicho por Kant, o fue apenas entrevisto, y en todo caso está implícito en la *Crítica*— la concepción de la trascendencia se va a ver transformada junto con la de imaginación y tiempo. A éstos se atribuye total independencia frente a los otros dos elementos del conocimiento. Y en lo tocante al tiempo originario, en Heidegger ya no se trata de esa forma pura que con un definido carácter de idealidad lógico-gnoseológica concebía realmente la *Crítica* o le atribuían los intérpretes tradicionales, sino de un tiempo que es ya tiempo existencial, aunque sin dejar de ser condición universal a priori de la intuición. Y si no es ya el tiempo de la *Crítica*, mucho menos lo es el del neokantismo. Al acentuarse en éste “el predominio del elemento lógico”, que ya señalaba Heidegger en la *Crítica*, el tiempo es convertido en un límite que el pensamiento se da a sí mismo al concretarse en los objetos de su conocimiento, y queda absorbido en la trama de relaciones que instituye el pensamiento.

Transformado así el tiempo en KM, de una condición lógica a una existencial, se transforma con él la trascendencia kantiana y da paso a una trascendencia que podría llamarse heideggeriana. A diferencia de la primera, ésta se extiende más allá de la esfera del conocimiento y es la del “comprender”, el “proyectar”, el “precederse a sí mismo” del Ser-ahí en su impulso a seguir siendo, la que pende ante todo del tiempo futuro y forma el ser-en-el-mundo. La trascendencia así entendida es ya verdaderamente existencial, pues es en ella y en todo lo que ella implica en lo que consiste el ser mismo del Ser-ahí. Si en la *Crítica* ve Kant la trascendencia sólo por su relación con el conocer, en Heidegger es la condición para el ec-sistir, o es el ec-sistir mismo en todas sus manifestaciones —una de ellas el conocimiento. Kant no concibe la trascendencia como un acontecer real, un proceso histórico, temporáneo (*Geschehen*), sino como la que provee para el conocimiento un sujeto cuyas propiedades son formas a priori y que tiende a ser pensado —sin que esa fuera intención de Kant, advierte Heidegger— como una *res cogitans* (y es bien sabido que para Heidegger una *res cogitans* es un ente “ante los ojos”, no un Ser-ahí). En Heidegger, en cambio, la trascendencia asume totalmente un carácter que bien podría llamarse existencial, en el sentido corriente de esta palabra: no existencial como término técnico opuesto a existencial (conforme al uso que se ha seguido en este artículo), sino como término corriente opuesto a lógico o gnoseológico. La trascendencia tal como Heidegger la

concibe supera completamente la dificultad, señalada por críticos e intérpretes tradicionales de Kant, de reducir a unidad —la de cada individuo humano, que es donde realmente ocurre el pensar— los dos sujetos, el trascendental y el empírico, tan diferentes sin embargo entre sí como los dos niveles en que funcionan. En la trascendencia del Ser-ahí no puede darse esa dicotomía.

Finalmente, ¿qué decir de la realidad de la “cosa en sí” y de los entes “a la mano”? De las cosas corpóreas sólo sabemos, según Kant, lo que de ellas se nos da en la intuición sensible, pero nada sabemos de su ser “en sí”, que sólo podríamos captar mediante una intuición no-sensible que no poseemos. A este propósito Heidegger cita un pasaje del *Opus postumum* en el que dice Kant que la cosa en sí no es un ente diferente del fenómeno. Y explica Heidegger: “La cosa en sí no es otro objeto, sino otra relación (*respectus*) de la representación respecto a un mismo objeto” (KM, 35). Lo mismo dice Heidegger en su propio lenguaje: la cosa en sí es en verdad un mismo objeto que en cada caso aparece al Ser-ahí o se le oculta. La finitud del conocimiento humano es precisamente la razón de que una cosa se le manifieste —se le haga objeto— o se le oculte sucesivamente, o en algunos de sus aspectos con exclusión de los otros, de manera que lo que se oculta es la cosa en sí del caso. La concepción del “fenómeno fenomenológico” le permite a Heidegger superar, o soslayar, las dificultades que muchos críticos de Kant, desde Jacobi, han señalado en el concepto de “cosa en sí”. Como quedó dicho al hablar del método fenomenológico, adoptado por Heidegger, él entiende por fenómeno “lo que se muestra”, esto es, “el ser de los entes, su sentido, sus modificaciones y derivados”. Este mostrarse no es lo que se dice un “aparecer”, y el ser de los entes no es nunca nada “tras de lo cual” esté aún algo “que no aparezca”. “Tras de los fenómenos de la fenomenología sólo puede estar oculto lo que puede volverse fenómeno” (ST, 41). Además, Heidegger declara rotundamente que “los entes son independientes de la experiencia, el saber y los conceptos con que se abren, descubren y definen” (ST, 212). De modo que el conocimiento de que es capaz el Ser-ahí no es creador del ente que él conoce sino un proceso que, lejos de crearlo, lo “deja” revelarse a sí mismo e *ipso facto* se lo hace presente —y objeto, por obra de la trascendencia. No es otra cosa —pero es mucho— lo que significa la concepción de la verdad en Heidegger. Lo tradicional ha sido pensar la verdad como la conformidad del intelecto judicativo a la cosa. Si bien esta concepción es válida, dice Heidegger, ella presupone algo que es lo fundamental a este respecto, a saber, el descubrimiento previo al juicio de que aquello a que éste se refiere se comporta realmente tal como él lo formula. Lo así descubierto es la verdad en sentido primario y fundamental: “las cosas mismas, lo que se muestra,

los entes en el 'cómo' de su estado de descubiertos" (ST, 252). Descubrir la verdad de los entes, ese cómo en que se revelan, es para el Ser-ahí dejarlos ser ante sí permitiéndoles que ocupen con su presencia la apertura que es inherente a la constitución existencial de él. Pero el dejar ser a los entes no excluye el que el descubrimiento de ellos por el Ser-ahí sea finito ni el que su comprensión de un ente revele a éste sólo por aquel aspecto que sea pertinente para el proyecto del Ser-ahí en cada caso.

Por lo demás, el viejo problema, bien trajinado por los críticos o comentadores de Kant, de si los elementos apriorísticos del conocimiento crean la cosa, y por consiguiente ésta no es real en el sentido de que no existe antes de ser conocida, en rigor de verdad no se plantea para Heidegger ni, mucho menos, cabe esperar de él una "solución" del mismo. Se dijo ya que Heidegger declara a los entes independientes de la experiencia. Pero su interés no es preguntar por la realidad de ellos sino por su "ser", a tiempo que se supone que "realidad" es para Heidegger lo mismo que "ser". Serían lo mismo si "ser" fuera concebido por él como el *esse* tomista, mas no lo es. Lo importante para él no es afirmar la realidad del ente antes de su revelación como ser; lo real es lo que está ahí y se ofrece como fenómeno al conocimiento, pero es "independiente" de él y no cabe "demostrar" que lo sea. Mas lo decisivo es el hecho de que, al captar el ente, tomando cierta distancia frente a él para objetivarlo¹¹, se le reconoce como ente y se desentraña su sentido, lo cual es al mismo tiempo aprehender su ser. Esto no es en absoluto una posición subjetivista, sino solamente la afirmación de que gracias a la presencia del Ser-ahí entre los entes pueden éstos ser captados como tales, es decir, descubiertos en su ser. El ser es lo que se desentraña en el ente como su sentido; le es por lo tanto reconocido, no otorgado o impuesto por el Ser-ahí. Por eso el "sentido" de los entes es algo más que su mera entidad, pero en ningún caso es la producción de ellos por categorías trascendentales. "Le es reconocido" quiere decir que sólo para el Ser-ahí tienen los entes significación. Que se "oculpen" o se "manifiesten", sean "comprendidos" o "descubiertos" o "utilizados", etc., sólo pueden serlo para el Ser-ahí o por él. Hay un sentido referencial en todos estos términos, y el "aquello" a que se refieren no puede ser otro que el Ser-ahí.

¹¹ Una observación de carácter antropológico-filosófico puede quizá ilustrar un poco qué es objetivación: mientras para el animal los entes —las cosas— no son más que *estímulos* que lo afectan pero que él no conoce conceptualmente, para el hombre se hacen objetos que él sabe que conoce. Pudiera decirse que entre la mente y la cosa se interpone el acto humano autoconsciente de conocerlas. Hay ahí un cierto tomar distancia frente a ellas. Eso es objetivación.

La independencia de los entes frente a la experiencia aparece más inequívocamente declarada en Heidegger que en Kant. Como entes, ellos no son *construidos* en forma alguna por un sujeto cognoscente; como objetos, lo son los entes mismos en tanto que conocidos —por el Ser-ahí, naturalmente. Heidegger no quiere decir con esto que, como conocidos, los entes solamente pueden serlo por un cognoscente; ello sería una tautología. Lo que él quiere decir es que el ser, esto es, el sentido y la verdad de los entes, quedaría por siempre ignorado si no hubiera Ser-ahí alguno en quien y a quien se revelara. Sin el Ser-ahí no habría esa especie de ontofanía cuya realización bien puede señalarse como el último y más elevado propósito de la filosofía de Heidegger.

* * *

Lo anterior roza ya la cuestión del ser —el ser como verdad o la verdad del ser—, que es el gran tema de Heidegger en sus dos épocas. Pero dicho tema no queda enfocado bajo el propósito principal de este trabajo, que es el de destacar —como se dijo al concluir la sección dedicada al ser-en-el-mundo— la estructura ontológica del Ser-ahí mismo. Sin olvidar que la analítica existencial fue elaborada como preparación a “la pregunta que interroga por el ser”, no parece aventurado decir que dicha estructura es autónoma frente a los rumbos que toma la cuestión del ser en el segundo Heidegger. Una ontología del Ser-ahí es interesante por sí misma y no sólo como la base desde la cual se interroga por el ser. Es cierto que una independencia total de esa estructura es imposible y no tiene sentido dentro de la filosofía de Heidegger, dada la conexión esencial que ella establece —o descubre— entre el ser y el ente privilegiado que lo conoce. Pero este privilegio no tiene que ser necesariamente solidario con el contenido de la respuesta que finalmente se dé a la interrogación por el ser en esa filosofía, entre otras cosas porque también en ella, como en la de Aristóteles, “el ser se dice de muchas maneras”. Además, Heidegger nunca dio por terminada en su filosofía la búsqueda del sentido del ser, pero por su parte la analítica existencial estaba ya concluida, por lo menos en sus rasgos decisivos y esenciales, y aun en otros de menor importancia, desde *Ser y Tiempo* y *Kant y el problema de la metafísica*.

Para descubrir el sentido del ser y meditar adecuadamente sobre éste Heidegger declaró inutilizable por completo la metafísica tradicional. En efecto, si la ya célebre pregunta puede por lo menos ser planteada y desarrollada por una ontología —que es así como desde el siglo XVII se suele designar a la metafísica— y aquello es lo que hace la “ontología fundamental”, otra cosa es que pueda encontrar la verdadera respuesta. Esto le es imposible, dice el segundo Heidegger,

porque por su propia naturaleza la metafísica olvida la “diferencia ontológica” y, de hecho, se incapacitó de una vez por todas para escudriñar el sentido del ser al extraviarse en la consideración de los entes a raíz de su constitución como “ciencia del ser en cuanto ser” por Aristóteles. Para alcanzar ese propósito se requería superarla, declaró Heidegger, y acometer la tarea de meditar sobre el ser mediante una nueva forma de pensar, un pensar que disuelva “las capas encubridoras” producidas por la tradición metafísica y se emancipe de las formas de la lógica, que es pensamiento en términos de clasificaciones conceptuales y que impone arbitrariamente sus leyes al ser. Este repudio de la lógica en beneficio de un pensar auténtico recuerda curiosamente la distinción que hacía Bergson entre inteligencia e intuición: a la primera atribuía únicamente el conocimiento científico —que es óntico, en lenguaje de Heidegger— y sobre todo la capacidad calculadora, en toda la extensión de este término; a la segunda, y sólo a ella, el conocimiento genuinamente filosófico. El nuevo pensar, proclama Heidegger, tiene que descender a niveles más profundos que los supuestos de la lógica y ha de superar todo pensamiento calculador. Como aún no hemos llegado —y hartos nos falta— a la época en que prevalezca ese pensar, no es posible ni siquiera figurarnos qué tipo de filosofía nos depare —a menos que ésta sea ya la del segundo Heidegger. Pero quizá no sea tampoco infundado creer que a lo pensado, después de Heidegger, por el pensar verdadero, llámese o no, sea o no, metafísica, no será todavía ajena “la pregunta por el ser”. Así lo suponía él mismo en su primera época —y más aún lo supondría en la segunda—, cuando para terminar *Kant y el problema de la metafísica* cedía la palabra a Aristóteles: “Y en verdad, el objeto eterno de todas las búsquedas, presentes y pasadas, la cuestión siempre planteada: qué es el ser...” (*Metafísica*, Z, I, 1028 b 2 y ss.).