

LA PREGUNTA HEIDEGGERIANA POR EL SER¹

Ernesto Tugendhat

- I. La pregunta por el sentido del ser
- II. «Ser quiere decir ser de lo ente»
- III. La pregunta por el ser
- IV. ¿Hay alguna tentativa de salvación?
- V. El aer como mundo
- VI. El ser del ser ahí, ser temporal
- VII. Tiempo y ser
 - a. El concepto griego de ser y el tiempo
 - b. La temporalidad como sentido del ser del ser ahí
 - c. La tesis del tiempo como sentido del ser
- VIII. «Tiempo y ser» tras el denominado giro

I. LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DEL SER

Heidegger introduce la pregunta por el ser ya en la primera página de *Ser y tiempo* (*SyT*) como la pregunta por el *sentido* del ser. Y ya en *SyT*, pero asimismo, con variantes siempre nuevas, en sus posteriores escritos, afirma que los filósofos anteriores -la «metafísica»- habrían preguntado tan sólo por el *ser de lo ente*, y esto querría decir por *lo ente en cuanto ente*, mas no por el sentido del ser o, como Heidegger llegaría también a formularlo después, por el ser mismo. Esto implica, desde luego, que ser es siempre ser de lo ente, lo cual no es, en sí mismo, obvio en lo más mínimo, si se toma, tal como lo hace Heidegger, «ser» como infinitivo de un «es» cualquiera. Se plantean entonces de inmediato dos preguntas: ¿Qué quiere decir sentido del ser? Y ¿por qué se presupone como algo obvio que ser es siempre ser de lo ente? La gradación tripartita: ente - ser de lo ente - sentido del ser, es asumida explícitamente por Heidegger ya en §2 de *SyT*. De manera forzada y poco convincente Heidegger intenta aquí, primero que todo, mostrar mediante un pretendido análisis fenomenológico general de todo preguntar que este último remite siempre a tres elementos: aquello de que se pregunta [*Gefragtes*], aquello a que se pregunta [*Befragtes*] y aquello que se pregunta [*das Erfragte*]². Sólo cuando Heidegger

¹ Este texto es la versión elaborada de una conferencia dictada en mayo de 1991 en la Universidad de Tokio. Los apartados finales sobre temporalidad y tiempo son nuevas adiciones.

Se publica aquí con la gentil autorización del profesor Tugendhat. La traducción del alemán es de Germán Meléndez.

² Nota del Traductor (N. del T.) Mientras no se indique lo contrario, para las citas de *El ser y el tiempo* se sigue la traducción de J. Gaos (*El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, etc.)

relaciona concretamente estos tres elementos con 1) el ser de lo ente 2) lo ente 3) el sentido del ser, se hace comprensible para *este caso* la distinción *asumiendo*, primero, que se admite que sólo se llegaría al ser si se pregunta a lo ente (la tesis que sostiene que ser sería siempre ser de lo ente), y, segundo, que se entienda en qué medida habría, por así decir, detrás del ser aún un sentido del ser.

Atiendo primeramente a la segunda de estas dos preguntas. En la primera página de *SuZ* (*SyT*, 11)³ Heidegger escribe: «Y así, es cosa, pues, de hacer de nuevo la pregunta que interroga por el sentido del ser. ¿Seguimos, entonces, hoy siquiera perplejos por no comprender la expresión «ser»?» El uso que hace Heidegger de las comillas no es un uso unificado. Dos oraciones más adelante, por ejemplo, usa nuevamente «ser» entre comillas, pero ya aquí es discutible si se alude o no a la expresión (la palabra). En la segunda de las dos oraciones citadas se hace, sin embargo, referencia inequívoca a la expresión. Heidegger mismo lo dice. Y en tal caso no hay, obviamente, dificultad alguna en comprender la pregunta por su sentido. La pregunta por el sentido de *x* tiene un sentido claro si con «*x*» se hace referencia a una expresión. La pregunta por el ser de Heidegger no ofrecería entonces tampoco ninguna dificultad si se la entendiera como pregunta por el sentido de «ser» y esto es, en efecto, lo único que se desprende de la cita de Platón antepuesta en la pág. 1 (Heidegger traduce correctamente: «lo que queréis decir realmente cuando usáis la expresión «ente»»). Pero Heidegger procede de inmediato a omitir las comillas y dice: así pues «se ha de plantear nuevamente la pregunta por el sentido del ser». Y es evidente para todo conocedor que Heidegger no habla aquí del sentido de la expresión.

¿De qué habla entonces? Nos hallamos ya aquí, en el primer párrafo de la obra, frente a una de aquellas trasposiciones tan típicas de Heidegger por las cuales se le sugiere a uno, mediante una inofensiva primera formulación, que uno entiende algo que luego, en la segunda formulación, no se dice ya de la misma manera sin que, sin embargo, se nos diga de qué se habla entonces ahora. Cuando se le objeta a la metafísica que ella habría solamente preguntado por el ser de lo ente y no por el sentido del ser - por el de este mismo ser, por lo visto - entonces no puede esta palabra estar mentando la palabra misma - es decir «ser» - pues hablar del «ser» de lo ente no tiene ningún sentido. Resulta inaudito que ya a esta altura se deje totalmente desamparado al lector que quiera acompañar lo dicho por Heidegger no sólo con una murmuración, sino que quiera además comprenderlo claramente. A todo lo que voy a decir ahora por vía de interpretación puede replicarse: «pero eso no lo dice Heidegger en ningún momento». En efecto, porque no dice nada al respecto.

³ (N. del T.) Las referencias a *El ser y el tiempo* en el texto remiten a la edición alemana. En lo que sigue se dará la paginación indicada por el autor, identificándola como *SuZ*, seguida de la correspondiente a la edición castellana (cfr. nota 1), identificada como *SyT*. Así, para la presente referencia (pág. 1 de la edición alemana), véase pág. 11 de la edición castellana.

Dado que en el primer apartado (§1) Heidegger mismo toma la expresión como punto de partida, la interpretación más obvia sigue siendo que él, al hablar del ser sin comillas, se refiere el sentido de lo que nosotros queremos decir cuando decimos «es». Pero si esto es así, cuando se pregunta por el sentido del ser -en caso de entenderse esta pregunta como pregunta por el sentido del ser de lo ente- se estaría preguntando entonces por el sentido de un sentido.

Desafortunadamente tengo que ir anticipando una y otra vez objeciones ingenuas. «No», se podría decir, «Heidegger no alude al sentido de una palabra sino al ser de lo ente, es decir, a lo que se quiere decir cuando hablamos, por ejemplo, de la existencia de un ente.» Tan sólo puedo devolver la pregunta: ¿a qué se alude entonces, por ejemplo, cuando se habla de existencia si no al sentido de la palabra «existencia»? «Pero no», se contestará, «la existencia de un ente no es el sentido de una palabra!» ¿Qué es entonces? Mientras no obtengamos ninguna respuesta comprensible -y en Heidegger no encontramos, con seguridad, ninguna- lo más fácil es decir: cuando él diga ser, se refiere al sentido de la palabra «ser».

No veo, pues, otra salida que distinguir dos significaciones de «sentido». Cuando Heidegger pregunta por el sentido del ser pregunta por el sentido₂ de un sentido₁ de una palabra. Para quien, sin embargo, esto le parezca tener mucho de análisis del lenguaje, bien pueda él decir a cambio: Heidegger pregunta por el sentido₂ (que, en todo caso, no es el sentido de una palabra) de algo que queremos decir cuando hablamos del ser de lo ente y lo que este algo sea se deja abierto. El lector que quiera verlo todo lo menos lingüístico posible bien puede, en lo que sigue, aplicar siempre esta versión. Con ello sólo se coloca algo incomprendible (algo que se deja abierto) en lugar de algo medianamente comprensible (el sentido de la palabra «ser»). Esto no altera nada en lo que respecta a las dificultades para comprender a qué se refiere Heidegger con el sentido₂ -llámémoslo su sentido particular de sentido. En dos pasajes de *SuZ* Heidegger intenta aclarar a qué se refiere con «sentido»: en la pág. 151s. y en la pág. 324s (*SyT*, 169s. y 351s.). Ambos pasajes tan sólo muestran nuevamente lo mucho que Heidegger se ha conformado con dejar en la oscuridad incluso aquellas palabras que deberían haber sido para él las más importantes. En la pág. 151 dice: «sentido es el «hacia qué» [*Woraufhin*] ... de la proyección por la que algo resulta comprensible como algo» (*SyT*, 169s.). Esto exige plantear la cuestión adicional de qué se quiere decir aquí con el «hacia qué de la proyección». La mejor ayuda la aporta el §18 en el cual se dice que el «hacia qué» del comprender del mundo (pág. 86) (*SyT*, 101). Y a éste lo entiende Heidegger en estrecha conexión con el «por mor de qué» [*Worumwillen*] del ser-ahí. El «por mor de qué» del ser-ahí es su propio ser que es proyectado de una u otra manera, y sobre el fondo del cual también es comprendido el ente intramundano. Resulta así entonces comprensible por

qué Heidegger puede decir en nuestro pasaje en la pág. 151: «sólo el ser-ahí tiene sentido» y explica esto más detalladamente así: el ser-ahí tendría sentido en la medida en que está abierto [*erschlossen*]. ¿Tiene algo realmente sentido o está referido a un sentido en la medida en que está abierto? Y ¿en qué medida es entonces carente de sentido una cosa cualquiera a la que podamos referirnos? Creo que una vez más Heidegger se dejó aquí conducir inadvertidamente por un uso distinto de la palabra «sentido». Decimos, en efecto, de los hombres que su vida tiene (dado el caso) un sentido. Esto tiene entonces un sentido parecido al de cuando hablamos del sentido de una acción. Acciones (y por este conducto también la vida de los hombres), por un lado, y palabras (aquí se podría hablar, claro está, de actos lingüísticos), por el otro, son las entidades con respecto a las cuales hablamos normalmente de sentido. La noción del sentido de una acción o de un hombre se aproxima, en este caso, a la noción de finalidad. A la luz de lo anterior resulta comprensible también por qué Heidegger coloca la noción del sentido en una relación tan estrecha con la noción del «por mor de qué» sin advertir que bien puede hablarse de esta manera del sentido de la vida de un hombre, mas no así, sin embargo, del sentido del ser. A Heidegger se le oculta esto puesto que cree que algo llega a tener sentido debido a que es «abierto».

De esta manera llega Heidegger repentinamente a la noción del sentido del ser en el mismo pasaje de la pág. 152 (*SyT*, 170): «Y cuando preguntamos por el sentido del ser, la investigación no se vuelve profunda ni elucubra nada que se encuentre detrás del ser sino que pregunta por él mismo en la medida en que se encuentra incluido en la comprensibilidad del ser-ahí.» ¿Se entiende la distinción que hace Heidegger aquí entre el ser «en la medida en que se halla incluido en la comprensibilidad del ser-ahí», es decir, en la medida en que está «abierto» y en la medida en que no lo está? Aquí se sugiere que él, el mismo ser, puede estar abierto y puede no estarlo y que cuando está abierto hablamos del sentido del ser. Pero ¿no está el ser siempre, en la medida en que debe ser algo de lo que podamos hablar -o a lo que nos podemos referir, en caso de que esto suene nuevamente muy lingüístico- algo abierto? ¿Qué ha de ser el ser no abierto que se asume en la distinción como ahora se la hace? ¿Para qué entonces toda esta distinción en absoluto? ¿Quiere decir acaso Heidegger, al objetarle a la metafísica que no ha preguntado por el sentido del ser, que no ha preguntado por el ser como algo abierto? Esta sería evidentemente una objeción absurda para todo conocedor de la tradición desde Parménides y la alegoría platónica del sol.

El segundo pasaje perteneciente a la pág. 324s. (*SyT*, 352) no trae nada nuevo con respecto a lo anterior. En conformidad con el hecho de que se haya introducido la idea de la pregunta por el sentido del ser, tendríamos entonces la opción o bien de hablar de dos cosas distintas (*sentido₁*, *sentido₂*) o bien de

llegar al reconocimiento de que por «sentido del ser» se alude simplemente al ser, sólo que precisamente en cuanto abierto, lo cual sería, sin embargo, trivial.

No se puede ir más lejos tan abstractamente. Sólo cuando Heidegger declara que quiere mostrar que el sentido del ser es el tiempo se hace comprensible la articulación tripartita de ente-ser-sentido y la distinción, derivada de la anterior, entre sentido₁ y sentido₂. También aquí se hace comprensible qué conexión guarda esto con su tesis de que la metafísica no habría preguntado por el sentido del ser. Pues ahora se nos dice que lo que se entendió por ser desde los griegos sería «presencia» [*Anwesenheit*], «presente» [*Gegenwart*] y «presente» sólo se entendería a partir del horizonte del tiempo.

Aquí resultaría adecuada la articulación tripartita. Aquí no tenemos, pues, como se nos sugería en pág. 151s. y pág. 324s., dos veces lo mismo, sólo que en la segunda vez «está incluido en la comprensibilidad del ser-ahí». El presente no se abre porque se lo vea en el horizonte del tiempo. Como presente se halla él, por el contrario, esencialmente y en principio, en este horizonte y este hecho sólo podría ser pasado por alto máxime por alguien que se hallase completamente sumergido en el presente. Y es esto precisamente lo que Heidegger le objeta a la filosofía antigua. Parece que finalmente nos encontramos aquí sobre una pista correcta.

Regresaré al final a la pregunta de si tiene realmente sentido decir que el tiempo es el sentido del ser (y no sólo decir que la temporalidad es el sentido del ser del ser-ahí, a lo que se limitan los dos primeros apartados de *SyT*).

Quisiera limitarme ahora a dos observaciones:

1. Uno tiene naturalmente que preguntarse: ¿por qué si antes parecía tan chocante distinguir entre sentido₁ y sentido₂, ahora, de un momento a otro, parece esto aquí -en el caso de presente y tiempo- tan natural? La respuesta es simple. Hay palabras cuyo sentido sólo comprendemos en conexión con otras palabras. Podría decirse, en efecto, que sólo comprendemos «presente» en el horizonte de «tiempo», o, para expresarlo en forma más comprensible: sólo entendemos la palabra «ahora» en tanto entendemos a la vez las palabras «antes» y «después», resp. «pasado» y «futuro» (las palabras de las series B y A de MacTaggart)⁴. De esta forma quedaría aclarado el frecuente uso por parte de Heidegger de la expresión «en el horizonte de». Con la distinción entre sentido₁ y sentido₂, Heidegger tendría simplemente en mira el hecho de que con frecuencia (¿o quizás deberíamos decir: siempre?) entendemos una palabra sólo si a la vez entendemos otras. Esto le da a la distinción un buen sentido aunque uno casi trivial: el sentido de una palabra sólo puede ser comprendido en conexión con el sentido de otras palabras.

⁴ Cfr. P. Bieri, *Zeit und Zeiterfahrung*, Frankfurt, 1972, pág. 15s.

2. Lo anteriormente expuesto se hace evidente de manera particularmente plástica en la relación de «presente» con «tiempo» o de «ahora» con «pasado» y «futuro». ¿Cómo se puede traducir esto en la pregunta, independiente aún de esta cuestión en particular, por el sentido del ser mismo? ¿Hemos de decir: también será ciertamente válido para la palabra «ser» que su sentido sólo puede ser comprendido en el horizonte de la comprensión de otras palabras?

Este es indudablemente el caso aunque en este punto nos topamos inmediatamente con la pregunta por los diferentes significados, usos de la palabra «ser» de los cuales llegaré a hablar más adelante. Pero la palabra «ser» remite evidentemente a varias palabras y estructuras lingüísticas. No obstante, no se puede nombrar algo determinado que con respecto al ser tenga un valor tan aparentemente claro como el tiempo con respecto al presente. Llego así pues al resultado de que Heidegger ya había planteado su *pregunta* por el ser en una forma (precisamente como pregunta por el sentido del ser) que sólo adquiere un sentido comprensible si ya se anticipa la respuesta de que el tiempo es el sentido del ser. Heidegger formuló, pues, su pregunta de manera tal que ella no adquiere sentido independientemente de la respuesta que tenía ya previamente en mente. En esto se muestra algo del estilo de pensamiento de Heidegger. Si se le hubiese hecho consciente de este asunto habría estado incluso en capacidad de arrancarle un cierto sentido profundo.

II. «SER QUIERE DECIR SER DE LO ENTE» (SUZ, PÁG. 6 (SYT, 16))

Al final volveré a la tesis de que el tiempo es el sentido del ser y consideraré, por lo pronto, como algo probado que la noción del sentido del ser no tiene en Heidegger un sentido debidamente aclarado. En lo que sigue hablaré, por consiguiente, simplemente del ser. Si la pregunta por el sentido del ser ya no tiene ningún sentido, ¿puede, al menos, hablarse con sentido de la pregunta por el ser como Heidegger lo da por sobrentendido? En la siguiente sección me ocuparé de ello. Una cuestión preliminar está en determinar si tiene sentido en absoluto entender el ser como ser del ente.

Lo más esclarecedor en relación con esta cuestión lo constituye, en *SyT*, el §2. Aquí se hace patente en primer lugar que Heidegger llega a esta concepción porque cree, por un lado, acoger la vieja pregunta aristotélica por lo «ente en cuanto ente» y porque da por supuesto, por otro lado, como si se tratase de algo comprensible de suyo, que el ser es aquello «que determina a lo ente en cuanto ente» (pág. 6 (*SyT*, 15)). Llega incluso a decir: «*Ser quiere decir ser de lo ente*» (pág. 6 (*SyT*, 16). El subrayado es mío). Algunas líneas más abajo sigue una enumeración de todo lo que es ente, y en la oración siguiente una enumeración de todo lo que se debe entender por ser. Con respecto a esto

último dice (*SyT*, ibid.): «El ser está implícito en el «que es» [*Daß-sein*] y el «cómo es» [*So-sein*], en la realidad en el sentido más estricto [*Realität*], en el «ser ante los ojos» [*Vorhandenheit*], en el «constar que...» [*Bestand*], en el ser válido [*Geltung*], en el ser-ahí [*Dasein*], en el «hay» [*es gibt*]». Este pasaje es excepcional pues Heidegger no entra después en ningún lugar a tratar la relación entre estos y otros usos de «ser». Tenemos que preguntarnos ahora: ¿en qué relación se encuentra esta pluralidad de usos con la tesis de que el ser es siempre ser de lo ente? ¡Tómese tan sólo, por ejemplo, la última significación, el «hay»! ¿Se refiere una oración como «hay unicornios» a un ente? ¿A cuál?

Con base en otras indicaciones en *SyT* §2 se hace patente que Heidegger no se guiaba de ninguna manera tan sólo por la fórmula de lo ente en cuanto ente sino asimismo por el uso indiscriminadamente múltiple de la palabra «es» (cfr. el cuarto párrafo de §2). Más aún, dispersa en toda la obra de Heidegger se encuentra expresada la convicción de que todo comprender humano es primariamente un comprender ser.

Esta tesis puede interpretarse en dos pasos. Puesto que Heidegger parte en especial de la palabra «es» en sus usos múltiples, yace aquí entonces la concepción de que en todo comprender lingüístico, por tanto, en particular, en todas las oraciones, se halla implícita una comprensión de «ser». (Heidegger adopta así, en cierta manera, al paso dado por Aristóteles, quien en *Metafísica* V,7 declaró que en todo verbo se halla incluido un «es»; Aristóteles no apuntaba, por supuesto, hacia una tesis tan amplia como la de Heidegger pues le interesaba exclusivamente mostrar que en todas las predicaciones se hallaba expresado un ser ente; Aristóteles fue realmente un filósofo guiado por la fórmula de lo ente en cuanto ente). Heidegger creyó además que el comprender va más allá del comprender del lenguaje o, en todo caso, su posición no fue inequívoca en este particular. Supongamos, sin embargo, en perjuicio de una interpretación analítica, que Heidegger tenía esta concepción de que el ser llega más lejos que el lenguaje. Aún en tal caso persiste como un hecho el que la palabra «es» por la cual él, no obstante, se guía y tiene que guiarse (pues, ¿por qué otra cosa pretendería guiarse cuando pregunta por el ser?), ha de ser fundamental en primera instancia para todo comprender lingüístico y, dentro de este contexto, nuevamente en primera instancia para todo comprender de oraciones individuales. Puede darse entonces el segundo paso y decirse que parece natural entender también todo comprender no lingüístico como una comprensión de ser a pesar de que si ya no se guía uno por el «es» deja de saberse en tal caso de qué se está hablando. Pero esto no ha de perturbarlos. Si se quiere permanecer en el ámbito del lenguaje, rige la tesis restringida; si no lo hacemos rige además la tesis ampliada y, en todo caso, la estrecha.

Pero ¿no es entonces patente que Heidegger se encuentra de hecho en una tensión no resuelta: por un lado, el ser debe ser ser de lo ente, por el otro, se deja guiar por el «es» y vincula esto a la tesis de que todo comprender es un comprender el ser?

Nuevamente lo malo es que Heidegger no advirtió esta tensión. Claro está que uno podría intentar, en caso de que fuese absolutamente indispensable, elaborar construcciones en las que también los usos del «es» en los que no se expresa un ser de un ente puedan ser referidas a lo ente. Puede entonces uno decir: en la oración «es el caso que está lloviendo» el «es» se refiere al estado de cosas [*Sachverhalt*] o al hecho [*Tatsache*] de que está lloviendo y que esto también sería ente. En la oración «hay unicornios», «los unicornios existen/son» esto se hace más difícil. Pero, ¿con qué fin ha de contorsionarse uno de esta manera? Por lo demás, ¿no es en alemán «*Seiendes*» [«ente»], en oposición al griego, una expresión artificiosa que deja un curioso gusto a algo anticuado? ¿Es acaso claro lo que ha de entenderse por «ser de lo ente»? En un primer sentido, la existencia de una cosa, pero entonces también se habla del «cómo es» [*Was-Sein*] a diferencia del «que es» [*Daß-Sein*]. Pero ¿es esto cierto? Tómese el ejemplo que da Heidegger en la pág. 4 (*SyT*, 13): «el cielo es azul». ¿A qué ente se refiere el «es»? ¿Al cielo, o a aquello a lo que alude con «azul»? O ¿a ambos? Pero ¿resulta, en tal caso, aún apropiada la tesis del ser *de* lo ente?

Se podría resumir de la siguiente manera: no es natural, por decir lo menos, pensar que todo «es» signifique un ser de lo ente. Hay aquí, indudablemente, una tensión. Y no se vé qué pueda hablar en favor de un guiarse por lo ente, fuera de un estar preso en la tradición aristotélica.

Sería, pues, natural abandonar esta orientación por lo ente y hablar tan sólo del ser. Quien, por razones que ignoro, quiera aferrarse incondicionalmente a lo ente, que lo haga; en nada afecta a lo que sigue. Pues, una *parte* de las ambigüedades que, como ahora veremos, incriminan a la noción del ser, se encuentran también en la difusa noción de lo «ente».

III. LA PREGUNTA POR EL SER

La idea de que la pregunta por el ser tenga, al menos, sentido da por supuesto que ella tiene un objeto unitario y que, por tanto, tiene sentido hablar de algo como *el* ser. ¿No tiene entonces que mostrarse que el «es» tiene una significación unitaria? Hay una serie de significaciones de «es» que se distinguen desde mucho tiempo atrás: existencia, cópula, identidad. A estas se suma el «es» veritativo, por ejemplo, cuando se dice «es el caso que ayer llovió». Ahora bien, nadie ha mostrado que estas cuatro significaciones caigan bajo un

concepto unitario y que no se trate simplemente de una casualidad de las lenguas indoeuropeas. Una de las cosas más desconcertantes acerca de la maner como Heidegger plantea la pregunta por el ser está en que a él este problema nunca quisierra lo llegó a inquietar seriamente.

Podría uno apelar aquí a la sentencia aristotélica: *to on legetai pollachos*: de lo ente y del ser se habla en múltiples significaciones. Pero, en primer lugar, esta referencia a Aristóteles es equivocada pues Aristóteles, como ya lo mostré en otro lado, no distingue en absoluto múltiples usos del «es» sino que tan sólo tiene en mente múltiples aspectos de *un uso*: de la «cópula». El recurso a Aristóteles es, sin embargo, también por principio erróneo. Aristóteles estableció con toda razón una muy importante distinción semántica con respecto a la polisemia (equivocidad): hay palabras (como «saludable»: manzana saludable, constitución corporal saludable), que tienen diferentes significaciones pero que, pese a no poder ser subsumidas bajo un género unitario (*Kath hen*), poseen si una conexión semántica, un punto de referencia unitario (*pros hen*). De esta equivocidad semánticamente rica en contenido se distingue la equivocidad simple y llana (homonimia, *Metafísica*, 1003a33s.). Aristóteles pudo reclamar para sus significaciones de ser, estrechamente conexas, un punto de referencia unitario. Pero ¿podemos nosotros hacer lo mismo? En caso contrario, pierde su sentido hablar de algo como *el ser*.

El problema se complica aún más si tomamos en consideración la tesis de que todo comprender -y queríamos restringirnos aquí a la tesis más fácilmente comprensible: todo comprender de oraciones- esta fundado en un «es». Pues esta tesis implica que podemos traducir todas las oraciones *sin* un «es» (como quiera que esté conjugado) en una oración *con* un tal «es».

Es este el problema que abordé en mi ensayo «La crítica de la ontología desde la filosofía analítica del lenguaje»⁵. Tal vez se tendría que ser nuevamente un poco más tolerante y decir: en caso de extrema necesidad pueden forzarse tales traducciones, pero puede ponerse en duda que de esta manera se preserven distinciones esenciales del lenguaje (por ejemplo la diferencia entre «ser» y «estar» en español; la diferencia entre oraciones predicativas simples y oraciones relacionales).

Aún después de realizada una traducción semejante quedaría la pregunta de si las cuatro significaciones del ser arriba mencionadas pueden ser comprendidas unitariamente (en el sentido del *pros hen*). Tales escaramuzas de retirada fueron emprendidas aunque en forma distinta por mí mismo en la pág.492 del citado ensayo y por Ch. Kahn⁶. Considero fallidos ambos intentos

⁵ (N. del T.) E. Tugendhat, «Die Sprachanalytische Kritik der Ontologie», en: *Hermeneutik und Dialektik* (ed. Rüdiger Bubner, Konrad Kramer, Reiner Wiehl), vol. II, pp.3-23, 1970.

⁶ Ch Kahn, *The Verb «Be» in Ancient Greek*, Dordrecht 1973, Cap.8.

y remito aquí para el caso de Kahn a mi reseña⁷. Se llega así al veredicto: hablar de una pregunta por *el ser* es algo carente de sentido si se toma el «es» como denominación común para compendiar los usos del «es» (y, en todo caso, si se vincula esto con la tesis de que todo comprender es una comprensión de ser).

IV. ¿HAY ALGUNA TENTATIVA DE SALVACIÓN?

En el ensayo anteriormente citado tenía yo la idea de que tal vez la palabra «no» tuviese la amplitud y la unidad de que carecía la palabra «es». Propuse entonces la siguiente tesis: existe el «tema de una reflexión universal» planteado por Heidegger pero éste sería accesible «en el lenguaje sólo en el espejo de la negación» (p.492). Con ello creía hacer justicia a las intenciones efectivas no sólo de Heidegger sino de toda la tradición ontológica, dado que esta tradición, desde Parménides hasta Heidegger y pasando por Hegel vió siempre «ser» y «nada» conjuntamente. Ser, se creyó (expresamente en el caso de Kant, cfr. mi ensayo p.490), significa posición [*Setzung*⁸] y lo que esto significara sólo podría mostrarse en su contraposición con la negación. La crítica que tiene que aplicársele a las artificiosas reducciones ontológicas de que eran objeto las oraciones simples no es válida para esta nueva concepción. Todas las oraciones elementales se mantienen como son y se indica tan sólo que todas ellas son negables. Lo mismo es válido para las oraciones existenciales que admiten sólo de muy mala manera una reducción a las oraciones copulativas o que se las subsuma junto con ellas bajo un mismo punto de referencia.

Como aún no lo podía ver por entonces en virtud de mi desconocimiento de Frege, esta tentativa es, empero, desatinada por completo. Aquí resulta pertinente recurrir a un esquema de análisis semántico que se encuentra expuesto con gran claridad en Searle (*Speech Acts*, 2.1). Se puede estructurar la mayor parte de un lenguaje de tal manera que todas las oraciones posean la forma M(P) (el discurso indirecto -»los contextos intensionales»- introduce una complicación que no afecta en nada lo que aquí interesa). La oración «hay luz», por ejemplo, puede analizarse en el componente aseverativo M (verbalmente aprehensible en el denominado ser veritativo: «es el caso que», «es verdad que») más que un componente proposicional «hay luz» (esto último lo formulo de tal manera que pueda ser leído como suplemento del «es el caso que»). La oración «que haya luz» se analizaría correspondientemente en el componente imperativo M (verbalmente aprehensible en el «sea que») más (en este caso) el mismo componente proposicional (obviamente, el cambio en la conjugación no juega para nosotros papel alguno).

⁷ E. Tugendhat, «Die Seinsfrage und ihre sprachliche Grundlage»; Charles Kahn, The Verb 'Be' in Ancient Greek, en: *Philosophische Rundschau* 24 (1977), pp. 161-176.

⁸ (N. del T.) Se utiliza «posición» para traducir el término alemán utilizado por Kant: *Setzung*. Posición es aquí el sustantivo abstracto del verbo «poner» (*setzen*).

Frege ha mostrado contundentemente, sin que quiera entrar aquí en detalles⁹, que la negación ha de localizarse *entre* M y P, esto significa: es el contenido proposicional y no el componente afirmativo (como podemos denominar a M: aseveración, imperativo, optativo, interrogación) lo que es negado¹⁰. A la luz de lo anterior resulta insostenible la tesis defendida en mi ensayo de 1967 según la cual la negación podría ser concebida como la imagen refleja de la afirmación y, por ende, como la representante verbal de aquello que se daba a entender por «ser».

Se podría ahora describir la estructura proposicional que se deriva de «M(P)» de la siguiente manera: M + (eventual) negación + P. Con «(eventual) negación» quiero decir que antes de la expresión que sustituye a P puede venir siempre una expresión de negación aunque no tiene necesariamente que hacerlo, y esto quiere decir que las proposiciones son esencialmente negables.

En mis *Vorlesungen*¹¹ expresé además la opinión de que el hecho de que el contenido proposicional de las lenguas humanas sea siempre negable se halla en una conexión esencial con lo que allí designé como «carácter proyectivo» de nuestras oraciones, lo cual es una interpretación de lo que está incluido en el «M». Esto es, en mi opinión, lo más a lo que se podría llegar en aproximación a lo que Heidegger quiso decir con la tesis de que todo comprender es un comprender-ser y que ser y no-ser están esencialmente conectados.

Para dejar total claridad sobre este asunto falta dar aún otro paso. Se tiene que preguntar ahora: ¿en cuál de los dos componentes M y P encontramos las diferentes significaciones del ser? Las significaciones clásicas, cópula, identidad y existencia pertenecerían evidentemente a P. Pero ahora sabemos también que no es cierto que ellas representen algo unitario ni que todo P contenga una de estas significaciones del ser. Podría parecer ahora obvio decir que el ser veritativo pertenece a M y fue ésta la posición que sostuve en las *Vorlesungen*. Ahora bien, así pertenezca o no a M (y pronto veremos que este no es el caso), el ser veritativo se diferencia gramatical y sintácticamente de las significaciones del ser que pertenecen únicamente a P. Supongamos aún, por lo pronto, que el ser veritativo pertenezca a M, entonces lo más obvio sería decir que la posición o afirmación, alojada en M, es, por ser comprehensiva, lo que más cerca se encuentra de aquello a lo que Heidegger se refería con «ser». Podría subrayarse aún más el carácter comprehensivo de *este* ser (pero precisamente de un ser específico) atendiendo a que el «es el caso que» puede

⁹ Cfr. E. Tugendhat/U. Wolf, *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart, 1983, 12.3.

¹⁰ El caso especial de la denominada negación externa (Searle, *Speech Acts*, 2.4) no es objeción pues las oraciones asertóricas e imperativas más sencillas carecen de negación externa y las expresiones performativas que no admiten negación externa dependen en su semántica de oraciones sintácticamente correspondientes que no admiten, por su lado, negación externa.

¹¹ (N. del T.) E. Tugendhat, *Vorlesungen sur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt 1976, 1990, p.518.

concebirse como conjugable a través de todos los modos: es el caso que, sea el caso que, etc. Y ahora podría justamente decirse que si bien el «*no*» no sería el espejo del ser, el ser que se expresa en el componente afirmativo M (es decir el veritativo) se halla esencialmente vinculado con la posibilidad de negar el contenido proposicional.

Anthony Kenny ya me había indicado inmediatamente después de la publicación de mis *Vorlesungen* que es erróneo considerar al denominado ser veritativo como perteneciente a M y esto es, en realidad, lo suficientemente evidente: si la negación no puede afectar a M no puede entonces concebirse a M como ser veritativo pues cada «*es el caso*» etc. es obviamente negable como lo es el «*es verdad*» que se antepone a una oración (el ser veritativo toma su nombre a partir del hecho de que estas dos expresiones se corresponden, como ya lo vió Aristóteles en *Metafísica* V,7). Otro argumento es naturalmente el que me opuso entonces Kenny: que el «*es el caso*» tanto como el «*es verdad*» puede aparecer conjuntamente con una frase proposicional en contextos en los que no está contenido ningún componente afirmativo (como en una oración hipotética). De suerte que también este último intento mío de rescatar la «pregunta por el ser» de Heidegger puede considerarse fracasado, así como el de 1967, mucho más cercano todavía a Heidegger. Las expresiones «*es el caso que*» y «*es verdad que*» habrán de considerarse simplemente como expansiones del contenido proposicional que prestan un servicio de énfasis pero no aportan nada semánticamente. Obviamente, esto no altera en nada la aseveración anteriormente hecha que dice que este ser veritativo no pertenece al contenido proposicional normal; pero tampoco pertenece en absoluto a M. Obviamente, esto no afecta en nada lo esencial de la tesis que había planteado en las *Vorlesungen* p.518, según la cual en un lenguaje determinado por «*reglas proyectivas*» y, por ende, provisto de un componente M el contenido proposicional tiene que ser negable. Tan sólo es falso que de ello se desprenda algo en favor de un ser supuestamente contenido en M.

Debo reconocer que he perdido esta lucha encaminada a darle a la pregunta por el ser de Heidegger un sentido atestable. Fue, con la única excepción de Ch. Kahn, una lucha solitaria. Todos los demás sencillamente repiten a Heidegger o no se preocupan por la pregunta, esto último quizá con razón.

V. EL SER COMO MUNDO

No deberíamos, sin embargo, resignar demasiado rápidamente. Pese a la apariencia de inexorabilidad que Heidegger sabía darle retóricamente a sus cadenas de pensamiento (y que tantos, incluyéndome a mí, llegó a cautivar) y pese a una gran capacidad para ver las cosas conjunta y sistemáticamente (véase

tan sólo la estructura de *SyT*) se tendrá que reconocer que Heidegger vió, sin duda, muchas cosas con ojos nuevos, pero que su voluntad y capacidad para la claridad, para pensar verdaderamente a fondo lo una vez entrevisto, eran exigüas. Su manejo del concepto de sentido (arriba sub 1) es un ejemplo entre muchos. No obstante, su concepto de ser exhibe, sin duda, una gran riqueza de facetas. Su intento de presentar el discurso sobre *el ser* como un punto de orientación universal del inquirir filosófico y su tesis de que en el «es» puede hallarse algo que hace posible todo nuestro comprender se han evidenciado como insostenibles e incluso como irrenovables bajo modificación. Podría ser, sin embargo, que Heidegger, manteniéndose en su pregunta por el ser, hubiera visto en forma conexa una pluralidad de temas, algunos de ellos nuevos, que admiten que se les aborde como fenómenos específicos del ser y que aparecen como dignos de ser preservados. Quisiera llamar aquí la atención sobre dos de estos temas. Uno de ellos corresponde a lo que estuvo en el centro de sus preocupaciones tempranas, a lo que llamó el ser del «ser-ahí». Luego regresaré a este tema porque puede reconducirnos a la pregunta por el supuesto nexo entre ser y tiempo. En los escritos posteriores este interés inicial experimenta un considerables repliegue. Pero sigue siendo una convicción, tanto del primer Heidegger como del posterior, que el llamado «ser ahí» es esencialmente «ser en el mundo» y esto quiere decir: que se comprende a sí mismo esencialmente como siendo en un mundo. En *SyT* el mundo se entendía, primariamente, como práctico¹² y Heidegger se veía históricamente ratificado en esta concepción por la impresionantemente breve historia del concepto de mundo que él reseñara en «Sobre la esencia del fundamento». Por cierto, es difícil decir con precisión qué se quiere decir con ello y cómo, por ejemplo, los mundos de las diferentes personas se relacionan entre sí (una pregunta, ciertamente, que no se plantea si uno habla únicamente del «ser-ahí» en *singulare tantum*). En *¿Qué es metafísica?* y más tarde con frecuencia, Heidegger hace la interesante distinción entre la «totalidad de lo ente» y lo «ente en totalidad». Lo primero, la totalidad de lo ente, sería el concepto tradicional, no-práctico, no centrado en el «ser ahí», de mundo, mientras que el segundo se refiere a que cada uno de nosotros se halla de cierta forma en un espacio que se ha de entender como práctico. Si se ha de explicar qué se entiende por mundo, la mejor aproximación la constituye, en general, la referencia al espacio. Cada uno de nosotros se encuentra, puede decirse, tanto en *un* espacio como en *el* espacio, pues el espacio limitado, v.gr. de mi campo visual, es percibido naturalmente como parte del espacio omnicomprehensivo y, no obstante, la circunstancia de que este espacio, en el que mi espacio inmediato se prolonga, comprehende la totalidad de lo ente espacial, es algo que se halla, a la vez, sólo como trasfondo.

¹² Luego ya no, cfr. mi *Der Begriff der Wahrheit bei Husserl und Heidegger*. pp.399-402.

Igualmente acontece con la relación de mi mundo circundante con el mundo objetivo omnicomprehensivo. El mundo circundante es, en primer lugar, limitado, en segundo lugar, práctico e histórico. Representa una totalidad que Heidegger designa en *SyT* (§18) como totalidad de conformidad [*Bewandtnis-ganzheit*] y que es abierta. Lo que le interesa a Heidegger por encima de todo es mostrar que nunca nos relacionamos con una suma de objetos individuales. Los objetos con los que nos relacionamos, por lo general en forma práctica, pero también dado el caso en forma teórica, incluidos nuestros congéneres, se hallan ya siempre en un contexto. No nos relacionamos sencillamente con «entes», sino, ya siempre desde un principio con lo «ente en totalidad».

¿Hay acaso un cierto acceso a este «en totalidad»? Una de las grandes y aprovechables tesis de *SyT* está en que la forma primaria en la que estamos relacionados al «en totalidad» deben ser nuestros estados de ánimo. Aún más clara parece ser la tesis inversa (y así la introduce Heidegger en §29): un estado de ánimo ha abierto ya siempre «el ser-en-el-mundo como totalidad». El estado de ánimo no es, con toda seguridad, una simple sensación, un estado interior. Pese a que le es ciertamente vecino, se diferencia, por otro lado, de lo que se denomina como afecto en virtud de que no posee como éste un determinado objeto intencional, carece de dirección. ¿Quiere esto decir que carece de toda referencia? Uno diría, sin embargo, que en el estado de ánimo me siento, pero precisamente «a mí», siento mi ser y no un estado interior, y este «me» («a mí») se refiere también a cómo me va a mí en el mundo, y esto significa: el mundo está abierto.

Si uno se pregunta cómo se expresa verbalmente esta apertura del «en totalidad», Heidegger remite en la pág. 1 del curso *Introducción a la Metafísica* a oraciones como: «¿Por qué hay ente y no más bien nada?». Cuando desesperamos, cuando rebosamos de dicha, pero también cuando nos aburrimos, es siempre nuestro mundo entero el que no sólamente cae bajo la luz del estado de ánimo sino que se hace notar como tal, en su facticidad. Tal es también, en *¿Qué es metafísica?*, el caso de la elucidación de la angustia como un tomar noticia de «lo ente en totalidad» en el «sustraerse» [*Entzug*].

En mi ensayo «El ser y la nada» intenté mostrar que es aquí donde ha de verse la razón de la conjunción, en sí misma tan desconcertante, de «el» ser con «da» nada; desconcertante porque el correlato negativo de «ser» es realmente «no ser» y el correlato negativo de «nada» es «algo». Allí mismo intenté demostrar también que pese a la forma cosificante en que Heidegger se expresa, el texto mismo permite entrever que lo que él realmente tiene en mente es una oración existencial negativa: «no hay nada a lo cual me pueda aferrar», «todo se me sustrae».

Pero se debe ir aquí un paso más allá. Pues resulta significativo con respecto al concepto heideggeriano de ser, tal y como éste se desarrolla después de *SyT*, que se lo comprenda con ayuda de esta oposición a la «nada». Esto

quiere decir, si la interpretación que he realizado en «El ser y la nada» es correcta, que el concepto ser está en representación de una oración existencial positiva y general («hay algo», «que existe lo que es»), así como «la nada» está en representación de la negación de esta oración existencial.

Con base en esto resulta comprensible por qué en el Heidegger posterior el ser, no obstante toda pertenencia a lo ente, es denominado como lo «que se diferencia de todo ente», como lo «otro sin más con respecto a todo lo ente». ¹³ No se habría podido decir tal cosa en *SyT*. Tampoco se lo puede comprender a partir del «es» sobre el que supuestamente se funda todo comprender. «Ser» es ahora la palabra para *el mundo*. ¹⁴ Esto significa, si se lo interpreta desde la perspectiva lingüística, que «el ser» ya no se halla de ninguna manera en representación del «es» en general sino del «es» particular que se expresa en el «hay» y que se refiere a lo «ente en totalidad», al mundo.

Puesto que aquí se trata de una única significación del «es» (existencia) y, más aún, de un solo tipo de oraciones existenciales, el reparo de la equivocidad se vuelve obviamente insustancial. Creo que debe retenerse también que con *este* concepto de ser -tanto con el concepto de mundo como tal como asimismo con la tesis de la referencia al mundo en los estados de ánimo- Heidegger ha puesto a la luz algo importante. Hay que hacer, sin embargo, dos restricciones.

1. No veo ningún sustento para hacer resonar aquí conjuntamente la tesis de que todo comprender (es decir, el «es» en general) pueda comprenderse a partir de este ser. 2. Tanto el hablar de mundo como el hablar de estas prominentes oraciones existenciales no está claro.

Limitémonos aquí a estas oraciones existenciales. Wittgenstein dice en su «Conferencia sobre ética» (1929/30): «Y entonces me ocurre, en mi propio caso, una y otra vez que se me viene en mente la representación de una vivencia muy específica y esta constituye, por tanto, en cierta forma, mi vivencia *par excellence*... La mejor manera como esta vivencia podría describirse en palabras es, creo yo, diciendo que cuando la tengo *me asombro de la existencia del mundo*. Tiendo entonces a usar formulaciones del siguiente tipo: 'Qué singular que exista algo en absoluto' o 'qué extraño que el mundo exista'».

Wittgenstein declara estar obligado a constatar «que ¡la expresión lingüística de estas vivencias es un sinsentido! Cuando digo: 'me asombro de la existencia del mundo' abuso del lenguaje», y sustenta esto diciendo que

¹³ Cfr. *Wegmarken*, p.101.

¹⁴ Con respecto al concepto de mundo en Heidegger y también con respecto al nexo ser-mundo cfr. mi *Der Warheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (*El concepto de verdad en Husserl y Heidegger*), p.274s. con la nota 11 y los pasajes allí indicados de la obra de Heidegger.

uno sólamente puede asombrarse de aquello de lo que también pueda imaginarse que no existe.¹⁵ No sé si este sea el punto neurálgico. No es sólo el hablar de un asombro de este tipo lo que parece en primera instancia un abuso del lenguaje sino ya la oración existencial misma. Pues, en tal caso, puede pensarse, en forma análoga a como lo hace Wittgenstein sobre el asombro, que uno, cuando dice «F existe», debe saber cómo constataría que esta oración es verdadera o falsa. Esto se puede en el caso de aquellas oraciones existenciales que Carnap caracterizó como internas en las que se trata de la pregunta de si existe una especie determinada de objetos dentro de un campo determinado, v.gr. si hay unicornios, i.e. si hay unicornios entre los objetos espacio-temporales. Pero ¿qué puede significar decir que existen objetos espacio-temporales o, por ejemplo, que existen números? Carnap las denominó oraciones existenciales externas¹⁶.

Pero las oraciones que Heidegger y Wittgenstein tienen aquí en mente van todavía un paso más allá: no sólo se constata la existencia de un campo de objetos sino del mundo.

El precipitado juicio de Wittgenstein según el cual tales oraciones serían un «sinsentido», pone de manifiesto que esta conferencia está todavía cercana a la época del *Tractatus*. Podría decirse: no tienen, es cierto, el sentido de oraciones existenciales corrientes, pero ¿cómo es que Wittgenstein puede designar aquello como su «vivencia *par excellence*», si es que ellas no tienen ningún sentido en absoluto? La explicación escueta de que serían un sinsentido parece ser algo tan insatisfactorio como el que Heidegger no sienta necesidad de preguntar siquiera por su sentido.

VI. DEL SER AHÍ AL SER TEMPORAL

Con su concepto de ser como concepto opuesto a la nada Heidegger creía haberle dado mayor profundidad justamente en aquello a lo que ya en *SyT* había llamado ser. Pero, si se aborda el problema desde un punto de vista lingüístico, puede uno darse cuenta fácilmente de que, por el contrario, se designa a un determinado, aunque interesante *fragmento* de la multiplicidad del «es» que ocupa el primer plano de *SyT*, fragmento aprehensible a través de las recién descritas oraciones existenciales externas de grado más alto. Heidegger se topó, en el mismo *SyT* y ya antes de él, con otro fragmento, al menos igualmente interesante, del «es» al preguntarse por el ser del ser ahí.

¹⁵ Wittgenstein *Vortrag über Ethik*, Frankfurt 1989, p.14s.

¹⁶ Cfr. su ensayo «Empiricism, Semantics and Ontology», *Revue Internationale de Philosophie* 4 (1950), pp. 20-40. R. (Trad. esp. «Empirismo, semántica y ontología», en: Muguerza, J., *La filosofía analítica*, v. 2, Alianza Editorial, Madrid). Zimmerman ha realizado un intento de interpretación en su libro *Der 'Skandal der Philosophie' und die Semantik*, Freiburg 1981.

Presumo que aquí se encuentra una de las más tempranas intuiciones de Heidegger. En primer lugar, estaba convencido desde muy temprano de que en el «yo soy» se halla implícito un sentido totalmente distinto -llamó a esto «existencia»- al del «ello es», que llamó «ser a la mano» [*Vorhandenheit*]¹⁷. Estaba convencido, en segundo lugar (¿ya simultáneamente?), de que debería ser posible comprender en una forma nueva el sentido del ser en su totalidad a partir del «yo soy». Regresaré más adelante a esta segunda tesis que utiliza como medio los conceptos de temporalidad y tiempo. ¡Quedémonos por lo pronto en el primer punto!

La razón por la cual Heidegger, al introducir en *SyT* «la pregunta por el ser» dice, sin embargo, tan poco sobre ella, radica, naturalmente, en que las dos primeras partes de *SyT* (es decir, todo lo que Heidegger, de hecho, escribió) están exclusivamente dedicadas a esta pregunta por el ser del ser ahí. Heidegger realiza la transición de la pregunta misma por el ser a la pregunta por el ser del ser ahí en un pasaje verdaderamente temerario de §2. La pregunta que sirve de punto de partida reza: ¿cómo ha de ponerse en movimiento la pregunta por el ser en forma metodológicamente correcta? Uno pensaría: aclarando lo que quiere decir «ser», o bien, «es», es decir, recurriendo a un cierto comprender por parte del ser ahí y aquí se habría topado ciertamente también con el comprender de su ser por parte del ser ahí, aunque sólo como un comprender entre otros. ¡No así Heidegger! Pues, como ya hemos visto, Heidegger no tenía necesidad de la pregunta previa acerca de lo que uno quiere decir con «ser», o bien, con «es». La respuesta a esta pregunta estaba previamente fijada: ser es el ser de lo ente. Y es aquí donde interviene la reflexión metodológica de §2. Si ser es siempre ser de lo ente, entonces aquello a lo que se pregunta (*Begfragtes*) cuando se pregunta por el ser es primeramente *ente*, al que le preguntamos por su ser. Por lo tanto, lo único que debe ser aclarado metodológicamente en un comienzo es a qué ente le dirigiremos la pregunta. A la premisa adicional, que aquí se da por supuesta, y según la cual al plantearnos la pregunta por el ser -es decir, la pregunta general por lo ente en cuanto ente, si ya de hecho se la entiende así- tenemos que partir de un ente en particular, no se la menciona siquiera, para no hablar ya de que se la fundamente.

Pero podemos, claro está, hacer abstracción de todo esto y abordar la pregunta por el ser del ser ahí por derecho propio. La tesis que ante todo le interesaba a Heidegger era mostrar que este ser (¡en cuanto ser!) ha de entenderse de una manera distinta a como se entiende el ser de los otros entes. Ella me parece falsa, y en su favor tampoco se da ninguna fundamentación. Lo único que Heidegger mostró es que este ente tiene una *relación con su ser* (y de esta manera también con los otros entes y con el mundo) y que por lo tanto aquello que se entiende tradicionalmente por autoconciencia puede ser comprendido

¹⁷ (N. del T.) Gaos traduce *Vorhandenheit* por «ser ante los ojos».

de una manera nueva. En mi libro *Selbstbewußstein und Selbstbestimmung* (*Autoconciencia y autodeterminación*) seguí el hilo de estos pensamientos que me parecen aún bastante fructíferos. Pero no logro ver que de esto se desprenda que el ser de este ente sea algo distinto en cuanto ser.

Pero, lo sigamos en este punto o no, puede decirse, en todo caso, que Heidegger, al entrar a tratar el ser, i.e. la existencia (no en el sentido de Heidegger sino en el de la tradición) del ser ahí, puso de presente un uso del «es» en general que se halla completamente inexplicado dentro de la comprensión tradicional.¹⁸ Parto aquí simplemente (no todos los lectores me seguirán en este punto) de que el concepto general de existencia en el sentido del operador existencial ha sido ya aclarado y de que hay también, obviamente, oraciones existenciales que se refieren a individuos (como «mi esposa no existe» dicho por un profesor que recibe de la dama que lo visita flores para su esposa) que pueden entenderse sin más de tal manera.¹⁹ Pero hay un sentido de existencia individual que no puede ser reducido al operador existencial (al menos no en el sentido corriente) y del cual no podemos prescindir. Me refiero a oraciones como «él existió de tal a tal fecha». Tales oraciones no pueden ser reducidas simplemente a oraciones con «vivir». Pues también con respecto a un objeto inanimado puede decirse: comenzó a existir en tal y tal momento y dejó de existir en tal y tal momento. Este sentido de «existencia» bien vale una aclaración y requiere especialmente de ella si se quiere asumir y dar continuidad a la parte indudablemente defendible de la tesis de Heidegger según la cual el hombre se comporta con respecto a su ser²⁰ -pues este ser es un caso de este existir, o vivir individual. Si caracterizo a este ser como ser temporal esto no tiene nada que ver con la tesis heideggeriana de la «temporalidad» del ser sino que quiere decir simplemente que se trata del sentido de existencia que se entiende en forma parecida a vida (de - hasta). Intenté aclarar este concepto de ser en mi ensayo sobre «Existencia en espacio y tiempo» pero caí en una sinsalida.

VII. TIEMPO Y SER

Para finalizar quisiera hablar de la tesis capital de Heidegger según la cual el sentido del ser podría entenderse como tiempo. He mostrado ya en el apartado I que hablar del «sentido del ser» resulta solamente comprensible a partir de esta tesis. ¿Cómo ha de ser juzgada ella misma?

¹⁸ Heidegger se resistiría obviamente a esta interpretación. En razón de su tesis de la total diferencia entre existencia (en su sentido particular) y ser a la mano [*Vorhandensein*] tiene que negar que sea posible hablar de un género de existencia individual (en el sentido tradicional) de la cual la existencia humana fuera una especie. No sólo la existencia, también la predicación etc. tiene que ser una completamente distinta en el ámbito de la existencia (en el sentido de Heidegger) que en el ámbito del ser a la mano.

¹⁹ Cfr. Tugendhat/Wolf, *Propädeutik*, §11.

²⁰ (N. del T.) Según la traducción de Gaos (*Ser y tiempo*, p.54): «se conduce relativamente a su ser».

a) El concepto griego de ser y el tiempo

Heidegger creyó desde muy temprano poder postular la tesis de que el ser como punto de partida y de apoyo de los griegos remitiría ya, por su lado, a una interpretación temporal, y esto, a saber, porque Platón y Aristóteles habrían comprendido el ser «como *parousía*, resp. *ousía*» lo que significaría «presencia» [*Anwesenheit*²¹]. La presencia [*Gegenwart*] tendría, sin embargo, que comprenderse como «modo temporal» (*SuZ* p.25 (*SyT*, 36)). No quiero negar que hay pasajes en la filosofía griega, incluso ya en Parménides, que muestran que el ser fue también comprendido como estar presente. Pero el concepto de *ousía* no da testimonio de esto en absoluto. Este es uno de los trucos más horribles ante el cual uno se pregunta si Heidegger podía realmente no ser consciente de la patraña. La palabra *ousía* que pertenece a la raíz *einai* y que por lo tanto podía ser adoptada por los filósofos griegos aproximadamente como nosotros quizás podríamos utilizar la palabra «entidad», [*Seiendheit*] significaba en el uso lingüístico prefilosófico tanto como «propiedad». Puesto que la propiedad campesina puede consistir también en «casa y hacienda»²² es perfectamente posible que en uno u otro diccionario griego-alemán se hallase entre otras cosas el término alemán «*Anwesen*»²³ que en el alemán prefilosófico puede significar también «hacienda». Heidegger sabía de este significado especial e hizo inmediatamente por asociación el salto a la palabra «*Anwesen*» como se la puede usar filosóficamente y proyectó esto de vuelta en la *ousía*. La hacienda campesina cuando se la denominaba como *ousía* significaba tan sólo bienes y propiedad y no tenía que ver en lo más mínimo con presente o presencia. El truco queda consumado mediante la equiparación hecha en el pasaje de *SuZ*, p.25 (*SyT*, 35): «*parousía* resp. *ousía*». La expresión *pareinai* significa en efecto «estar junto a»²⁴ y podría traducirse en este sentido como *Anwesen*²⁵, pero la ecuación entre *ousía* y *parousía* es simple y llanamente errónea.

²¹ (N. del T.) El término *Anwesenheit* significa en el alemán no filosófico tanto como «presencia». Sin embargo, al tomar en consideración las reflexiones heideggerianas aludidas en el texto bien podría traducirse por «asistencia» como lo hace Félix Duque en su traducción de la obra de Otto Pöggeler *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, 1986.

²² (N. del T.) Traduzco aquí la expresión alemana «*Haus und Hof*» que significa generalmente tanto como «bienes». Desposeer a alguien de los bienes puede decirse en alemán mediante la expresión «*vom Haus und Hof treiben*»: «sacar a alguien de casa y quinta»

²³ (N. del T.) El sustantivo «*Anwesen*» además de significar «finca», «propiedad rural» sugiere asimismo, como en el caso de Heidegger, una relación con el adjetivo *an-wesend* («presente» como en «hoy ya no está él presente») y *An wesenheit* («presencia» como en «no contábamos con su presencia»).

²⁴ (N. del T.) La traducción de Gaos para la expresión «*Sein bei*» es «ser cabe» (Cfr. Ser y Tiempo, p.67). Como traducción del *pareinai* griego podría pensarse en «estar junto a».

²⁵ (N. del T.) El prefijo «*an*» puede significar «junto a» «al lado de» y la expresión «*wesen*» representa una forma proveniente del verbo «*sein*» (ser) en alemán como lo muestra aún claramente el participio pasado del mismo: «*gewesen*». Concordantemente puede traducirse *Anwesen* como «asistir» (de ad- y -sistere: detenerse, permanecer al lado de).

Pero aún si se pudiera mostrar que en los griegos «presencia» [*Gegenwart*] es un aspecto esencial de «ser», es difícil ver cómo de todo ello pueda desprenderse la tesis de Heidegger. Él mismo parece haberlo visto. La tesis tiene que comprobarse directamente y en *SyT* Heidegger pensó hacerlo mediante el tránsito por la tesis de la temporalidad del ser del ser ahí. Esta última debe, pues, abordarse primero.

b) La temporalidad como sentido del ser del ser ahí

La tesis de la temporalidad como sentido del ser del ser ahí es la tesis capital de la segunda parte de *SyT*. Si se la quiere juzgar correctamente debe uno ya en principio tener en claro que ella tiene una función de servicio con respecto a la otra tesis que debía aparecer en la tercera parte según la cual el tiempo es el sentido del ser en general. Pues ésta constituye parte de la razón por la cual Heidegger vinculó ya entonces la tesis de la temporalidad del ser ahí con otra tesis extremadamente fuerte. Según ésta, la llamada temporalidad del ser ahí es más originaria que el tiempo denominado por Heidegger «*vulgar*», tiempo que yo podría denominar quizás más sencillamente el tiempo natural, es decir, aquello que normalmente se entiende por tiempo: la serie de los momentos que se encuentran en una relación de «antes» y «después» (la serie B de McTaggart) y de los cuales en cada instante los momentos posteriores pueden designarse como futuros y todos los anteriores como pasados (la serie A de McTaggart). Heidegger le otorga valor a la tesis de que la temporalidad es más originaria que el tiempo natural por lo menos, entre otras cosas, porque sólo así puede aspirar a mostrar más adelante (en la parte tercera) al tiempo comprendido a partir de la temporalidad como sentido del ser en general.

El aparte decisivo en el que Heidegger muestra en forma descriptiva lo que quiere decir con la temporalidad del ser ahí es el §65 junto con las ulteriores consideraciones en §§66-71, mientras que en §§78-81 intenta desarrollar la tesis de la originariedad. No puedo aquí realizar una interpretación detallada y deseo presentar apenas en forma global mi comprensión del asunto.

Basta además limitarse a la exposición de Heidegger sobre el futuro puesto que aquella sobre el «haber sido» [*Gewesenheit*] es, en todo caso, más débil. En lo que atañe al futuro Heidegger defiende la tesis de que se debe ver el comportarse con respecto al propio ser como un relacionarse con el futuro. En el existir el ser ahí advendría hacia sí (p.325). Una vez que se ha comprendido lo que Heidegger ha dicho sobre el existir en la primera parte, a saber, que sería un comportarse ante el respectivo propio ser *venidero* (*por venir*) entonces esta explicación es casi trivial. Heidegger vincula ahora, sin embargo, esta parte descriptiva de sus consideraciones con dos tesis que no distingue claramente, de las cuales la primera es inocua y la segunda anticipa ya la tesis

sobre la originariedad. Puesto que al relacionarse con el futuro [*Zukunft*²⁶] lo llama incluso, en un superfluo juego de palabras, por-venir [*Zu-Kunft*], tiene obviamente que establecer una distinción entre el por-venir (o ad-venir) y el futuro en sentido corriente, es decir, aquello que aún no es ahora. Esta es la tesis inocua.

La tesis de mayor alcance que se encuentra vinculada a ésta es que el porvenir es más originario que el futuro, tesis ésta que se probaría en §§78ss. Se advierte, sin embargo, de un sólo vistazo que es falsa. Pues, sin que yo presuponga que aún viviré, que existe un tiempo natural ulterior en mi vida, es decir, un futuro en el sentido corriente, una vida que aún no es ahora, no existiría entonces nada con lo que pudiera relacionarme en el por-venir. De este modo queda refutada la tesis sobre la originalidad y los análisis de Heidegger sobre la temporalidad del ser quedan reducidos a la tesis inocua de que el hombre es un ente que no sólo -como todo ente en el tiempo natural- recorre de hecho una serie temporal sino que en cada instante de su vida consciente mantiene una relación con el tiempo futuro. Comprendido de este modo, el hablar de la temporalidad del ser ahí adquiere su buen sentido y Heidegger está en pleno derecho de decir que *esta* temporalidad *no* es temporalidad en el otro sentido según el cual algo atraviesa un tiempo, es pasajero.

c) La tesis del tiempo como sentido del ser

Doy por claramente refutada la tesis sobre la originalidad. Pero para lo que sigue puede incluso dejarse esto abierto. Para poder evaluar la tesis planeada para la tercera parte, i.e. la tesis sobre el tiempo como sentido *del ser* -de todo ser- basta con preguntarse por lo que pueda seguirse para el sentido del ser en general de lo que ha sido mostrado sobre la temporalidad especial del ser ahí. A primera vista: nada. Pues por medio de la temporalidad interpretada de esta manera debía precisamente distinguirse el ser del hombre de todos los demás entes. A lo que Heidegger, sin embargo, respondería: sin duda, lo ente sólo puede tener su tiempo natural, pero su ser, en la medida en que es aquello que «está incluido en la apertura del ser ahí», debería verse afectado, más aún, debería estar determinado, por la temporalidad de esta apertura de tal modo que entonces pueda decirse que el sentido del ser es el tiempo.

Hagamos total claridad sobre la situación de partida. Tenemos por un lado la peculiar «movilidad» [*Bewegtheit*] del ser ahí en su unitario estar referido («por-venir») a su futuro, a su haber sido [*Gewesensein*] y al presente, y, por el otro lado, tenemos el resto de lo ente donde solamente tenemos un movimiento objetivo de-hacia. ¿Debe tener ahora el ser de lo ente además una movilidad que se corresponda con la movilidad del ser ahí?

²⁶ (N. del T.) Se trata de la palabra *Zukunft* que en alemán significa futuro y que Heidegger analiza como un *Zukommen*, es decir, como un «ad-venir». Esta última es precisamente la traducción de Gaos. Optamos en la presente traducción el término «porvenir» para mantener así la significación corriente de *Zukunft* como «futuro» manteniendo, sin embargo, aunque sea parcialmente, la alusión al ad-venir.

Sospecho que Heidegger, en el momento de comenzar con las investigaciones que condujeron a *Ser y Tiempo* y aún durante la redacción de sus dos primeras partes apenas tenía una vaga confianza en que el asunto habría de funcionar de alguna manera a pesar de que un simple y claro vistazo habría mostrado que es imposible. La transposición de una estructura que es esencialmente propia del ser ahí y de lo que tiene conciencia a alguna cosa distinta -aunque fuese incluso el ser- no tiene sentido. Así pues, la razón por la cual Heidegger nunca escribió la tercera parte de *SyT* se evidencia como una razón totalmente banal. Quien aprecie las cosas «desde la barrera» puede ver fácilmente que no sólo era difícil desarrollar la visión que Heidegger tuvo sino que era absurda y, en cierta forma, algo de esto debió hacérsele patente a Heidegger. La razón para su confianza anterior debe haber residido en que vió la temporalidad especialmente como horizonte del *comprender* del ser ahí. ¿No se sigue de ello, así seguramente lo pensó, lo mismo para la comprensibilidad del ser *qua* comprensibilidad?

VIII. «TIEMPO Y SER» DESPUÉS DEL ASÍ DENOMINADO «GIRO»

El famoso «giro» emprendido por Heidegger en los años que siguieron a *SyT* puede entenderse como un intento de reaccionar a esta cuestión proyectando en el ser mismo la «movilidad» que reside en la temporalidad del ser ahí, o bien, concibiendo en ambos lados la misma movilidad. Aquí hay dos conceptos que juegan un papel mediador: el concepto ya discutido de mundo y el de «des-ocultamiento» (que sería supuestamente el concepto originario de verdad). Este último es decisivo para la problemática del tiempo. La idea es la siguiente. Si se parte de que al ser de lo ente le es propio un «estado de descubierto» pertenece, como dice Heidegger en *SyT*, en cierta forma un desocultamiento plano y estático, y si se profundiza en este desocultamiento estático (simple presencia) hasta llegar a un des-ocultamiento móvil de forma que lo ente se experimente de tal manera que advenga a nosotros desde el ocultamiento hacia el desocultamiento y se repliegue nuevamente en él, entonces parece lograrse con esto que la movilidad de la temporalidad del ser ahí se haya transpuesto al estado de abierto [*Offenheit*] del ser de lo ente. Y en conformidad con el llamado giro [*Kehre*] tendría que decirse incluso: el ser ahí sólo adquiere su movilidad a partir de la movilidad del ser, a partir del tiempo interpretado así como el sentido del ser²⁷.

²⁷ Cfr. en particular la conferencia «Tiempo y Ser» en *Zur Sache des Denkens* (*Sobre el asunto del pensar*) y el ensayo sobre Anaximandro en *Holzwege* (*Sendas perdidas*). Resumidamente y con otras referencias bibliográficas: mi *Das Wahrheitsproblem bei Husserl und Heidegger* (*El problema de la verdad en Husserl y Heidegger*), p.389ss.

Con base en lo anterior puede ahora entenderse también por qué, al agregar que la «metafísica» sólo se orientaría hacia lo ente en cuanto ente y no hacia el ser mismo y su sentido, y que ésta acusaría un «olvido del ser», Heidegger destaca una y otra vez en especial que la metafísica sería ciega para la «verdad del ser», esto es, para su «des-ocultamiento»²⁸. Puede decirse ahora también: la dimensión abierta a partir de la cual lo ente emerge de su ocultamiento y se repliega en él, es el mundo. Heidegger puede establecer así una conexión entre *mundo*, *des-ocultamiento* y *tiempo*. Esto en su conjunto es lo que hace las veces del ser que se tenía en la mira en *SyT* con la pregunta por el sentido del ser y que no sería visto por la «metafísica», estaría «olvidado» por ésta.

El punto neurálgico de esta concepción es, por supuesto, la tesis de que aquello que había sido puesto en evidencia como movilidad del ser ahí (temporalidad del ser-ahí) podría entenderse también como movilidad del ser. Me parece que a esto no se lo puede sino rechazar. El relacionarse-con del ser ahí es un fenómeno *sui generis*. La manera como Heidegger lo presentó puede entenderse como una ampliación de la noción husseriana de intencionalidad (y así mismo la entendió el mismo Heidegger), una ampliación tanto en dirección hacia el mundo como hacia la temporalidad. No tenemos, sin embargo, posibilidad alguna de aprehender algo correspondiente por el lado del ser de lo ente. Esto se hace evidente de la manera más clara en las palabras que Heidegger tiene que usar para describir esta pretendida correspondencia refleja. Tiene que utilizar expresiones tales como «proceder» [*Hervorgehen*], «advenir a nosotros» etc., todas ellas palabras que representan claramente un proceso, es decir, algo que se desarrolla en el tiempo que Heidegger denominó el *vulgar*.

Heidegger podría quizá pretender afirmar ante esto que aquí se trataría de un proceder y un retroceder que no transcurre «en» un tiempo sino de cierta manera en el instante. Pero esto equivaldría a la cuadratura del círculo. Mientras que en el caso de la temporalidad del ser ahí se trataba realmente de un fenómeno que era temporal y, sin embargo, no procesual (aunque, como tuve que aducirlo en contra de la tesis sobre la originalidad de Heidegger, sólo podía serlo porque se relaciona con un proceso), no existe algo semejante en lo ente. Y si se afirma: ciertamente, no en lo ente pero sí en el ser, esto equivale a una mistificación. No existe un proceder que no sea un proceder en el tiempo (normal, «vulgar»).²⁹

²⁸ En lugar de muchos otros pasajes remito solamente a *Wegmarken* p.199.

²⁹ Esta es la objeción *decisiva*. Una *segunda*, aunque más débil, objeción podría rezar: la movilidad que Heidegger se imagina aquí para el ser no es en absoluto la correspondencia refleja de la movilidad del ser ahí que evidenció en *SuZ* (el comportarse con respecto al propio futuro). A esto podría responder Heidegger con cierta razón que el sentido del «giro» reside precisamente en que a la movilidad, también a la del ser ahí, se la piense en una forma nueva y distinta. Por eso no había en el plano de *SuZ* la más mínima posibilidad de concebir al ser en general como móvil. Esto sólo se hizo posible con base en el giro a partir del cual la noción de des-ocultamiento se vuelve directriz. Así pues, la segunda objeción no arrastra, pero la primera se hace tanto más valedera.

Lo que Heidegger -una vez que se hace abstracción de la pregunta teórica por el sentido del ser- quería con la tesis del des-ocultamiento era conjurar una actitud del hombre que no sólo manipule y cuente con lo ente sino que se entregue a él [*eingehen auf*] como cuando, por ejemplo, en la contemplación de una obra de arte podemos entregarnos a ella. Heidegger pudo de esta manera satisfacer una necesidad de nuestro tiempo tendiente hacia una actitud quasi-religiosa que parecía, por lo demás, filosóficamente ennoblecida y fundamentada. Quien se siente de esta forma existencialmente aludido por los escritos tardíos de Heidegger, no suele preocuparse por el hecho de que el análisis sea erróneo e incluso contradictorio. Como correlato práctico de esta actitud de apertura al des-ocultamiento Heidegger habló de serenidad [*Gelassenheit*]. Interpreté estos temas al final de mi libro *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* [*El concepto de verdad en Husserl y Heidegger*]. También intenté mostrar allí mismo que con su proyecto de una nueva actitud del hombre Heidegger ofrece seguridad a quienes, para recordar el título de un libro de Erich Fromm, emprenden «la huida ante la libertad». La nueva libertad para es una libertad colocada boca abajo, una libertad cerrada. El concepto de des-ocultamiento es un sustituto de la pregunta racional por la verdad y el ethos de la serenidad sería en sí mismo algo hermoso, si tan sólo no tomara el lugar de la responsabilidad.

Para las cuestiones concernientes a la ética y a la sociedad el Heidegger tardío sigue siendo tan insensible como el primer Heidegger. «Si el nombre de ética» escribe Heidegger en la «Carta sobre el humanismo», p.109 «ha de querer decir, de acuerdo con la significación básica de la palabra *ethos*, que ella piensa sobre la estancia del hombre, entonces aquel pensar que piensa la verdad del ser como el elemento originario del hombre en cuanto existente es en sí mismo ya la ética originaria.» No se lo puede decir más claramente: la pregunta por el ser toma el *lugar* de la ética, es sustituto de la ética. Aún cuando el Heidegger tardío que conjura la benévolaserenidad ante la verdad del ser se ha alejado nuevamente del fascismo, lo cierto es que una posición que no sólo omite la responsabilidad, la libertad y la verdad sino que los reemplaza por otras cosas se mantiene siempre propenso a él. Pero este aspecto humano-existencial no era tema de este ensayo. Se trataba sólamente de la aclaración teórico-inmanente de la llamada pregunta por el ser. Sin embargo, sería aún más importante preguntar ¿qué motivos condujeron a un pensamiento tan fuerte y, no obstante, tan impulcro a tomar este camino y por qué pudo lograr tan fuerte repercusión a todo lo largo y ancho del planeta? Pero este cuestionamiento critico-cultural sólo puede ser a su vez un cuestionamiento apropiado si no procede (como tan frecuentemente sucede) desde afuera sino si, por el contrario, logra captar la cuestionabilidad teórico-inmanente, pues es esta fragilidad interna (y no simplemente una tendencia general a la metafísica y a la mística) la que exige ser comprendida y cuestionada.