

LOS CONCEPTOS DE ONTOLOGIA GENERAL Y DE ONTOLOGIA FUNDAMENTAL EN HEIDEGGER

por el doctor JUAN DAVID GARCIA BACCA

I.—Proyección geométrica y reducción dimensional; proyección humana y reducción existencial del hombre

El método geométrico de *proyección* incluye, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, la pretensión de presentarnos tres dimensiones en dos, quedando reducida la tercera a una *alusión* o conjunto de *signos* a interpretar.

Al proyectar *un* cuerpo sobre *tres* planos perpendiculares entre sí se obtiene una *triple* figura plana de *un* solo objeto. Lo directamente dado en la proyección son tres figuras o conjuntos de líneas en tres planos; mas el que las tres figuras sean *la* proyección, así en singular, de un solo objeto no es cosa dada de igual manera que las tres figuras; es una interpretación, para fundar la cual ciertas líneas y relaciones de convergencia o divergencia entre ellas actúan de signos, aluden y remiten a otra cosa.

No es éste lugar de discutir esa misteriosa facultad por la que ciertas cosas, en su orden perfectas y determinadas, se nos presentan actuando como “*signos de*” otra, con función metafórica: transportándonos de una cosa a otra, como significa la palabra griega.

La fotografía ordinaria nos da resuelto automáticamente este problema de presentación bidimensional de objetos tridimensionales.

Pero aun en el caso de proyección de un objeto tridimensional sobre tres planos perpendiculares entre sí, es decir: sobre tres dimensiones independientes, subsiste el problema de rehacer

por *signos* una unidad partiendo de una pluralidad, y reconstruir tal unidad no por intuición directa e inmediata sino por interpretación de signos o alusiones.

Ahora bien: ¿no podría suceder, o sucedernos, que el hombre fuera un sér multidimensional, pero que “*estuviese*” proyectado en un número de dimensiones menor que el número de las que *en sí* “*es*”? En este caso, que por el momento se presenta como simple hipótesis, no sería directa e inmediatamente posible una ontología del hombre, sino que tendríamos que partir de una ontología *fundamental*, del logos sobre el ser del hombre tal como se nos presenta en proyección o reducción óptica, y, por medio de tal ontología fundamental o proyectiva, *interpretar*, ponernos a *adivinar* y reconstruir la ontología íntegra, ni recordada ni proyectada, del hombre. La ontología —del hombre o de cualquier otro sér—, así ontología ni más ni menos, no sería posible sino como *hermeneútica*, como interpretación sistemática, genialmente adivinadora, de la correspondiente ontología proyectada o reducida, única *dada* directa e inmediatamente.

Y si además, para colmo de desgracias y de problemas, toda ontología, la del hombre inclusive, nos estuviese dada sólo y sin remedio bajo forma de ontología fundamental o proyectada y reducida a menor número de dimensiones ópticas, y no nos quedase para rehacer la ontología, así sin apelativos recortantes y reductores, sino un conjunto de signos a interpretar, ¿hasta qué límites resultaría posible rehacer por *adivanzas*, por *hermeneútica*, por *signos* lo que en sí no nos ha sido dado ni puede sernos dado?

La filosofía clásica no tuvo conciencia *explícita* de este problema.

Y si se puede afirmar que la geometría proyectiva aparece con plenos derechos científicos en el siglo XIX con Poncelet, a pesar de que antes de él se empleó circunstancialmente el método de proyección, central o no, tal vez no sería anacronismo exagerado sostener que Heidegger es el primero que ha introducido en filosofía algo así como una filosofía *proyectiva*.

No intento, es claro, desarrollar un paralelismo entre la geometría proyectiva y una filosofía proyectiva, estilo Heidegger. Más bien se asemejaría la filosofía proyectiva, en sentido heideggeriano, a una geometría *métrica*, y de la métrica más estricta.

Y sería, por el contrario, la ontología clásica la que por pro-

grama y convencimiento irreflexivo presentase analogías más acusadas con la geometría proyectiva.

Sólo me serviré de un procedimiento de la geometría proyectiva, y aun reducido a un caso; el más favorable y aclarativo para el intento presente: la proyección de un cuerpo, o extensión tridimensional, sobre un plano, con la inevitable reducción dimensional, reducción indicada en cierta manera por un conjunto de signos a interpretar; *proyección con reducción y faena hermenéutica*. Los que no hayan trabajado con geometría proyectiva piensen en el caso corriente de una fotografía.

Y antes de proceder a la exposición sistemática de la filosofía proyectiva de Heidegger continuemos planteando el problema de la ontología general en contraposición con el planteamiento del problema en una ontología fundamental o proyectada.

II.—*Ontología humana; ontología fundamental en proyección y con hermenéutica; ontología general.*

En los jardines para niños suele destinarse una parcela de tierra para representar en relieve el mapa de la propia nación.

La superficie íntegra del país queda así, cuando menos en intento, representada en una parte de sí misma, coordinada con una parcela, de ordinario insignificante en dimensiones, de sí misma.

Tal mapa posee en sí mismo una doble coordinación: 1) en cuanto tal trozo de tierra, ni más ni menos, sin funciones de representación, está coordinado por identidad real consigo mismo; “*es*” tal parcela de tierra, con tales o cuales relieves físicos que son su relieve real; 2) pero en cuanto pretende representar él solo todo el país, se halla coordinado con el Todo del que él mismo es parte, actuando entonces con funciones de sustrato de un conjunto de signos o alusiones sistemáticas: tal relieve de este trozo es tal cadena de montañas, tal plano del mapa es tal otra planicie... Y para poder ejercer esta función simbólica se le adjunta, destinada a los niños grandes, una escala: a tantos cm. tantos km.

Es claro que el Hombre, por muy pretensioso que sea, no se cree “*ser*” todo el universo; pero no suele tomar por exceso de orgullo pensar que él es el universo entero a “*escala humana*”. Somos una parcela del universo, capaz no sólo de coordinarse consigo misma, de ser ella misma ni más ni menos, sino de ser

todas las cosas “*de alguna manera*”, de poder coordinarlas todas consigo misma.

Para este trabajito de cartografía ontológica nos sirve el conocimiento. Lo dijo ya Aristóteles con las mismas palabras que acabo de emplear. Tal vez lo dijo algún otro griego un poco antes y de parecida manera, pero no vendrá en estos momentos a protestar en nombre de derechos literarios.

El Hombre es todos los seres a “escala reducida”; y es él mismo por sí mismo, sin reducción, o a “escala unidad por unidad”.

¿Cuál es ese cómo, esa escala o manera por la que una parte del universo puede ser el Todo?

Dejemos por un momento esta cuestión y volvamos a la primordial. Si el hombre es, de alguna manera, a su manera, todas las cosas, será posible en virtud de tan trascendental hecho una ontología a escala humana que incluirá: 1) una *antropología* o logos del hombre en cuanto ni más ni menos que hombre, en que regirá una identidad *real* del hombre para consigo mismo;

2) una *ontología general* a escala humana; en que todo será su logos con lengua humana, en que el hombre será, con identidad *intencional*, todas las cosas, en que lo del hombre actuará con funciones simbólicas, cual cifra del universo, sin dejar de ser, siendo más bien, él mismo parte de universo en total;

3) una *óptica con funciones ontológicas*; porque el hombre es, por de pronto, un ente concreto, y, a la vez y en uno, tal ente es logos de todos los otros; *no es* los otros, no se identifica total y directamente con los otros; es el logos de todos. Ahora bien: el logos o escala de reducción de todo para el hombre puede hallarse, según Aristóteles, en dos estadios:

1) *estadio semántico*;

2) *estadio apofántico*. Estado de alusión insistente y de alusión en explicitación, en claro ya y en distinto, a plena luz.

No se trata de una alusión *óptica*, de un tender a *ser* los otros, ni de una explicitación *óptica*: de un llegar a ser o a hacerse los otros; sino de un ser todo en pura presencia, como el agua es todos los árboles u objetos ribereños, es lugar de su aparición pura y simple, sin acción, sin enraizamiento, sin concrecimiento reales.

Y en esto consiste, según Aristóteles, la maravilla del conocimiento, en que “es” lugar de universal *aparición*, lugar eidético, sin llegar a ser lugar de acción, de realización de las cosas, sin sentir las, sin resentirse de ellas.

Nos hallamos ante un caso de reducción óptica, mas sin reducción fenomenológica o apofántica; quiero decir, el hombre no es todos los seres en cuanto seres, es solamente él mismo; de todos los seres posee en sí lo que de ellos pueda aparecérselo, lo eidético, las ideas. *Es* las ideas de todos, en lo que de idea tengan, sea mucho, poco o nada. Y esto *sin reducción alguna*, a escala de identidad, unidad por unidad.

La reducción óptica se consigue por la abstracción, y sus tipos diversos. Basten estas alusiones para el intento presente.

La frase "*ontología a escala humana*" admite ahora una explicación más perfilada: "*a escala con reducción óptica, a escala con identidad apofántica, con unidad fenomenológica*".

La humanización se circunscribe, por tanto, al aspecto óptico o de realidad, no al esencial o eidético: a lo que de aparecible tengan las cosas.

Y si no hubiese lugar a confusión con otra terminología de Husserl diría que, para Aristóteles, la ontología general, al ser hecha por el hombre, sufre nada más una reducción óptica, no una reducción eidética.

Idéntico convencimiento vital hallaríamos en toda la filosofía griega, desde Parménides, que afirmaba la identidad entre *ser* y *pensar*, entre lo que de ente tengan las cosas —que a veces es menos que un diamante en montaña—, y lo que del conocer puede cristalizar en *pensar*, en tal forma definitiva y perfecta del conocer.

(Cf. la obra del autor, *Poema de Parménides*. Edic. de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1943).

De esta manera, reduciendo las *cosas* a su núcleo de *ente*, y el conocer a su núcleo de *pensar*, el pensar *es* el ente, sin recorte alguno, según una escala de unidad por unidad.

No había, pues, motivo para distinguir entre ontología general y ontología en módulo humano; más que más, teniendo presente que el puro y brutal aspecto de realidad, de "*que tal cosa es de hecho*", no encerraba para el heleno valor alguno eidético o científico.

No voy a desarrollar aquí todas las implicaciones y presupuestos de tal programa filosófico. Lo que me urge en estos momentos es contraponer —cuanto más inequívocamente pueda, mejor— el programa de ontología general clásica con el de Heidegger, con la ontología fundamental.

La ontología fundamental intenta ponernos en claro que el hombre íntegro está proyectado en menor número de dimensiones de las que efectivamente *es*; que el hombre íntegro tiene que ser todas las cosas a escala *óptica* reducida y a escala *eidética* reducida; y, por si acaso se diese algún otro aspecto no clasificable en los de *óptica* y *eidética*, afirma que el hombre íntegro está proyectado y reducido *existencialmente*.

Nos hallamos en una situación parecida a la del geómetra a quien le diesen las proyecciones planas de un cuerpo sobre un plano y además un sistema de signos, el escorzo o reducción perspectivística, mas no pudiese ver directamente el cuerpo, ni percibir las tres dimensiones en su original y unitaria síntesis.

Platón se sirvió de una metáfora muy semejante, al describirnos el conocimiento que de las cosas inteligibles podemos alcanzar en este mundo y con los sentidos.

Están los hombres, dice, en el fondo de una cueva, encadenados, de espaldas a la luz que por la boca de la caverna les entra; sobre la pared van dibujando sus sombras los objetos, apareciéndose reducidos en dimensión y en color, cual figuras planas en negro.

Solamente por el proceso de la dialéctica ascendente, al llegar a la meta, al contacto con el absoluto, resultará posible percibir las cosas en sus íntegras y propias dimensiones, sin recortes, sin reducciones; y entonces, y sólo entonces, después y por el contacto con el Absoluto, será posible ver todo como es y como debe ser, cual *idea*.

Si el hombre fuese esencialmente de dos dimensiones ni más ni menos, por mucha geometría *intrínseca* que hiciésemos con Gauss, jamás nos acudiría la idea de que se dan más dimensiones, de que estamos reducidos y comprimidos, ahogándonos, angostos, angustiándonos.

El sentirnos reducidos y comprimidos, angostos y angustiados, no proviene tampoco de que precedentemente nos hayamos sentido a nuestras anchas y con plenitud de dimensiones; y después, sin saber por qué o cómo, nos hallemos y sintamos reducidos, comprimidos, asfixiados.

No; nuestro "*estado*" es otro y muy diverso, según Heidegger.

El hombre no es un *sér* determinado, así, "*sér*". Es *sér que está* (Dasein), es "*sér estando*" en un estado especial que afecta a todo lo que de *sér* tenga. Tal es la fuerza de la palabra *Da-*

sein, frente a la pretensión clásica de que el hombre es un *Seiendes*, un *sér* especial, que por ser *ente* conoce el Ente (el *Sér*) y los entes (lo que de *sér* tengan las cosas, que es todo lo de todas ellas, según la ontología clásica).

Todo nuestro *sér* está proyectado, no está dado en un *estado de hecho*, bajo forma de “*que es*” (*dass es ist*), de *factum*; y aun tal *estado de hecho*, que constituye y caracteriza el estado de nuestro *sér*, se halla, además, re-proyectado, reducido y comprimido en otro “estado” de tipo inferior y más restringente: el estado de *des-hecho*, de abandono entre las cosas (*Geworfenheit*).

Estamos íntegramente proyectados, diré con la metáfora geométrica anterior, sobre dos dimensiones, y esta proyección está de nuevo proyectada sobre una sola. O con una terminología antigua, pero exacta: el tipo de nuestra existencia o *realidad* no está a la altura de nuestro tipo de *esencia*.

¿En qué notaremos que “*somos estando*” proyectados de hecho y de des-hecho, si no hemos “*sido*” nunca en plenitud y libertad nuestro *sér*?

Las notas en que se delata este nuestro *estado entitativo* han de pertenecer al tipo de indicios, signos, síntomas, alusiones, metáforas, sin que puedan llegar a adquirir el carácter de atributos positivos, de propiedades plenarias, de aspectos captables en su íntegra esencialidad. No cabrá, diré echando mano de una terminología técnica, una intuición eidética de los *indicios* que hacen sospechar que el hombre *es estando*, pues jamás resultará posible elevar tales indicios al rango de cumplimiento entitativo, de intuición plenaria y final. A lo más cabrá una *hermenéutica filosófica*, un interpretar el ser del hombre, lo que *seríamos* si no *estuviésemos*, a partir de indicios no resolubles en *ser* puro y mendo.

Todo depende, como acabo de decir en palabras poco técnicas, aunque lo son y no lo parezcan, de que nuestro tipo de existencia no está a la altura de nuestro tipo de *esencia*.

Es falso que “*el ser del hombre es*”. Es verdad que “*el ser del hombre está*”; no es siendo, es estando. Y tal *estar, estando o estado*, se halla muy por debajo del *es, ser, siendo*.

La ontología clásica supuso siempre que cada tipo de *ente* existe con una existencia adaptada justamente a su tipo de *esencia*; y así pudo establecer una unidad verbal entre “*qué es*” o *esencia*, y “*que es*” *existencia*; entre *ente* y *sér*, entre el *sér* y lo *ser*.

Heidegger, incitado por una sospecha maliciosísima de Kant, sostiene que el tipo de existencia humana no pertenece al orden del ser, no es un “qué es”; que “*muestra esencia no es*”, que el “qué es” del hombre no es, que el “qué es” del hombre *está*, está de hecho y de deshecho.

Y tal no *ser*, sino *estar*, nos reduce, comprime, angosta y angustia; hace que estemos dados a nosotros mismos y se nos dé todo en reducción óntica y fenomenológica; el ser de todo reducido a hecho y comprimido en deshecho.

Frente a una ontología de ente, ser, de sólo ente y de sólo ser el ente, de ente que es, de qué es que es —una ontología fundamental de ente que *está*, de ser estando, de *Dasein*.

Y hay que comenzar fundamentando la ontología, haciendo estar al sér, echando pie a tierra (Bodennehmen), si queremos obtener una ontología general de estilo hermenéutico, que a ontología general, a logos del simple y solo ente y dentro del ente solo y puro no puede el hombre llegar, el hombre que *es estando*.

III.—*Los indicios, signos y síntomas del “ser” del hombre, rastreados en su “estar”. Hermenéutica contra ontología. Ser y estar, estar siendo y ser estando.*

“*Las categorías*”, dice Kant, “*no actúan con plenitud y validez cognoscitiva sino dentro de los límites de la experiencia.* Demos a esta afirmación kantiana una pequeña vuelta para que presente su auténtica faz.

Las categorías —como sustancialidad, causalidad, acción, reacción, afirmación, negación, universalidad, singularidad... parecen incluir cada una un *contenido eidético propio* que, reducido fenomenológicamente a su núcleo esencial, a diamante, puede proporcionarnos una intuición eidética en que tal objeto se nos dé por sí mismo a sí mismo (Selbsthabe) de modo que lleguemos a tener conciencia de que lo poseemos, nosotros, en persona (Selbsthabe).

Y en este caso, tan favorable, están siéndonos dadas tales ideas no bajo forma de signos, de indicios, de síntomas, de metáforas, sino en sí mismas y por sí mismas.

Siempre con las pretensiones de la ontología general clásica: del “ser” “que es”.

Pero no sé en estos momentos por qué motivo sospechó Kant que las categorías, digamos todas las ideas abstractas *pri-*

marías, nos estaban dadas sólo lógicamente, formalmente, y que para tenerlas realmente era preciso proyectarlas sobre el tiempo, y sólo en este caso y por lo que en el plano del tiempo pudiese de ellas aparecer llegaban a *estar* reales.

Me explico un poco más, no sin rogar a los lectores que excusen algunos barbarismos gramaticales en el uso de los verbos *ser* y *estar*.

Podemos imaginar, pues no pasa de imaginación aunque otra cosa parezca, que las ideas son, como decía con grande optimismo Platón, “el ente que es en realidad de verdad”, el ser que es; o con la anteriormente fijada terminología, que cada idea *es siendo*, y no tan sólo *es estando*; que se hallan a la misma altura y rango *el ser* de una idea y *lo ser*, su esencia y su existencia. Sólo bajo esta hipótesis, y bajo la correspondiente hipótesis general de que todo debe poseer una existencia de igual rango que su esencia, resulta posible dar sentido fijo y radiante a una intuición eidética y sacar algo en limpio, en esencial, de una reducción eidética, y aguardar —con ojos en peregrinación, cual los ojos de la noche, que son las estrellas, en frase de Empédocles— la aparición de esos seres que son lo que son; de las ideas y de los objetos ideales.

Pero, ¿y si las ideas nos estuviesen dadas como seres que *están*? Más aún: ¿y si las ideas fuesen por constitución “seres que están”, perteneciendo también en ellas la existencia o realidad a otro orden que el de la esencia?

Dejemos, por un instante, esta segunda hipótesis y volvamos a la primera. Kant afirma que las ideas se hallan dadas al entendimiento como *seres que están*, y esto en varios estados inflexiblemente subordinados a uno básico, a uno que está con pie a tierra, enterrado en lo material (Bodennehmen).

1. Las ideas son seres que son *estando*, estando proyectadas sobre el tiempo; están siendo trazos, esquemas, sistemas de trazos dibujados sobre el tiempo; cada categoría posee su esquema temporal, no en el sentido de poseer un esquema al modo que uno tiene un billete u otra cosa con capacidad de desprenderse de ella, sin pérdida de lo que es, sino en el sentido que cada categoría es estando en estado de esquema; su existir no es un *es* puro, es un estar esquematizado, estar a lo temporal, su *Sein* consiste en un cierto *Zeit*.

Podrá ser muy bien que el film posea una existencia propia; el señor de la cabina lo debe saber; pero a nosotros los especta-

dores el film nos es dado como *estando proyectado* en la pantalla. En sí mismo el film es un *sér que es*; para nosotros el film es un sér que está siendo proyectado, y en tal proyección existe para nosotros. En la pantalla el film es sér que está, y está bajo otra forma de existencia o realidad, inclusive reducido y comprimido en menos dimensiones de las que posee como sér que es en sí.

Las categorías, dirá Kant con la metáfora anterior, no "*son*" en mí con el tipo de ser que tal vez en sí posean; son "*seres que están*"; y este su *estar*, este su inferior tipo de existir que no está a la altura de su sér, estar que no es, consiste en que se hallan temporalizadas, proyectadas sobre el tiempo; está pasán-doles algo semejante a lo que sucede al cuerpo proyectado sobre un plano: está reducido, comprimido, angosto y angustiado.

De que las categorías posean *ser*, de que en sí sean seres, y cuál sea su sér, de todo esto no tenemos sino indicios, signos, alusiones, síntomas. Y la lógica, el aspecto formal, constituye el dominio distintivo de tales símbolos o indicios de que las ideas deben poseer en sí mismas un *sér* o existencia a la altura de sus esencias. La lógica formal nos hace sospechar, y es ella misma esa misma sospecha o sistema de sospechas, por las que sabemos que cada idea es un sér que está, pero que debe ser un sér que es.

Mas de este punto, de la lógica o de lo fermal en cuanto sospecha de "*sér*" a base de un *estar*, de la lógica en cuanto sistema de alusiones o intenciones significativas sin posibilidad de llegar a intuiciones eidéticas, a captar un sér que es, hablaré más adelante.

2. Las ideas no sólo nos son dadas como sér que está en estado temporal, en esquemas (*primera proyección*), sino como sér que está en pie a tierra, enterrado entre las cosas, de modo que las ideas *están expuestas* a todos los accidentes de las cosas, a hacerse y a deshacerse (*segunda proyección*).

Y así está en el mundo de las cosas físicas la circunferencia y la recta, el dos y el tres... encarnados o realizados en cosas las más vulgares, sirviendo de rueda o de moneda, de vara de medir o de pararrayos, formando una linda pareja o el trío de la bencina; aquí en el mundo físico las ideas geométricas y las aritméticas *están* en estado aflictivo o defectivo, con bien reales y macizas propiedades; están en firme, pie a tierra.

Y el que tal estado de lo geométrico y de la aritmético y aun de lo lógico nos parezca aflictivo y "*de facto*", que sea un estado de *deshecho*, el que prefiramos ver tales universos de ideas libe-

radas de tales contingencias y, con misericordia de samaritanos compasivos, intentemos abstraerlas, sacarlas de tal miseria entitativa y curarlas de la materia, no puede impedir el que tales ideas *estén* a lo cósmico, estén constituyendo lo físico, y parezca importarles bien poco tal situación aflictiva, aflictiva desde el punto de vista intelectual.

Por el contrario: jamás están tan en firme las ideas como cuando están en lo real físico. Tal vez a alguno le parecerá lo contrario, y tal vez me esté reprochando mi incalificable desconocimiento de las propiedades de supratemporalidad, supraespacialidad y supraindividualidad de las ideas, temas de propaganda eidética de productos manufacturados por bien intencionados abstraccionistas.

El supuesto básico de la ontología clásica de que “todo *sér es*”, de que toda esencia posee necesariamente una existencia de su misma altura y rango aparece sospechosa a Kant.

Las ideas no nos son dadas en su *sér* o tipo pretensiosamente aristocrático de existencia; nos están dadas o están a lo formal, en *estado lógico* —estado de sistemas, de símbolos o alusiones a “*lo sér*” auténtico—; están además en *estado temporal*, están esquematizadas (estado de proyección primera y de reducción al tiempo); están, por fin, en *estado experimental* o sensible entre las cosas y constituyéndolas (estado de segunda proyección y reducción al mundo experimental).

Y tal sucesión de *estados* va, significativamente, de concreto a abstracto, de material a formal, de constante a variable, de éste a cualquiera, de individuo a género, de impenetrabilidad real a sustitución general; de propiedades reales bien adheridas, a propiedades formales en que se pueden sustituir las cosas como se quiera, a reino de “*tanto monta, monta tanto*”, en que una misma lógica vale para Dios, para el hombre y para los cuerpos, para números y para figuras.

Las ideas dejan de ser *moldes* cuando se rellenan de realidad; y, por sospechosa coincidencia, la realidad rellenante resulta de tipo inferior a la pretendida existencia auténtica.

Aquí tenemos un primer caso de entes que *no son*, de entes que *están*; en que *estar* es ser estando proyectado, arrojado hacia un tipo inferior de realidad.

Las categorías son, por tanto, “*sér que está*”; no *sér que es*”; *sér* en degeneración o degradación existencial.

“*Que es una categoría no lo sabemos sino porque está en estado de proyección sobre el tiempo, en “estado esquemático”; y que esté tal categoría en estado esquemático no llegamos a saberlo en firme si no está proyectada sobre la experiencia, en “estado sensible”.*”

Y ahora aquel principio que dice “*el sér es sér, “es propio del ente sér”*” (Parménides), ¿en qué queda?

Esta comprobación kantiana de que las categorías no son un sér que *es*, sino un pobre sér que *está* en situación aflictiva (*Geworfenheit*) y efectiva, hizo sospechar a Heidegger que todo sér, que todo ente, nos está dado a los hombres como sér que *está*, no como sér que *es*; que la antología pretenciosa del “*sér que es*” tiene que sustituirse por una ontología fundamental del “*sér que está*”. Y sólo a partir del “*sér que está*” podemos interpretar —no saber— el sér que es o el “*es*” del sér.

La hermenéutica tiene solamente como función propia descubrir las alusiones o signos y símbolos en su estado de tales, es decir: en cuanto irresolubles e indescifrables totalmente. O bien, echando mano de una terminología de Husserl, moldeada para significaciones, diría que la hermenéutica se ocupa en ponernos en claro toda intención designativa que no puede ser llevada a cumplimiento intuitivo.

Nuestros gloriosos antepasados en la filosofía encontraron una alada metáfora para expresar ciertas actitudes, cognoscitivas o no, de “*alusión en camino*”: salir disparado cual flecha hacia, sentirse impelido hacia, notarse escalando, fundirse en bala y salir arrojado sobre...

La intencionalidad o estado de tender hacia el conocimiento del ente recibe en Parménides el nombre de “*salir disparado*” cual flecha hacia, sentirse arma arrojadiza y arrojada ya, sin clavarle todavía en el término o meta.

Platón se servirá del término *hormona*, estado de aperitivo, de apetito, de turgencia interna (elevarse cual monte o erupción latente) hacia un término trascendente, inaccesible por vía de *conocimiento*, asequible tan sólo por *contacto*, estadio y trance de *alusión* inexplicable en su orden; y, además, empleará el término de epíbasis, sentirse escalando, subiendo gradas, en ascensión hacia un final trascendente, otra manera de describir un estadio de símbolos indescifrables en su orden, pues el conocimiento, vivido así cual escalera y aperitivo, no llega él en persona a lo absoluto, desaparece por y en el contacto unitivo.

Plotino acuñó también frases insuperables. Y dice Plotino en mil lugares de sus *Enéadas* que, en el estado místico, al vivir unitariamente todo, se siente úno resumido y condensado en objeto arrojadizo, y se nota salir disparado hacia una meta trascendente, que está muy por encima del ente y de la mente.

¿Qué es eso de sentirse en camino hacia un término trascendente? ¿Qué es notarse fundido en bala o andar tendiendo hacia un término inasequible por continuidad y continuación del mismo proceso, asequible tan sólo por otro acontecimiento que sobreviene al final del proceso anterior, cuando quedan agotadas sus virtualidades impulsoras?

Por de pronto, y esto es lo que quería hacer resaltar, nos hallamos aquí ante procesos de "*alusiones inexplicables*" por continuidad, de intenciones significativas que, por interna evolución, no pueden llegar a estar ellas mismas en cumplimiento intuitivo, de símbolos indescifrables por desciframiento intrínseco.

Y este punto era el que me interesaba al presente.

Y pregunto ahora: 1) ¿No estará el hombre en trance de haber sido disparado ya, de hallarse en camino ya (*schon da, vorweg-schon-sein*) hacia un término inasequible en sí mismo, hacia el "*sér que es*", hacia el "*es del sér*", hacia ontología pura, e inasequible porque el hombre es un *sér que está* (*Da-sein*)?

El que el hombre esté constituido como *ente* (*Seiendes*) le proporciona el ímpetu, la hormona, el tiro hacia el ente en cuanto tal (*Sein*), el ímpetu ontológico, el estado de aludir, entender, designar hacia el ente en cuanto tal y en cuanto que le pertenece el sér. Empero, porque el sér del hombre *no es*, sino que *está*, tal ímpetu ontológico adquiere el matiz de proceso con término inasequible, de proceso con meta trascendente, más allá de todo camino por el que pudiera llegarse hasta él.

Tal sintiera una bala consciente que notara *haber sido ya* (*schon da*) dirigida, hallarse ya en camino (*wor-weg-schon-sein*) hacia una meta inasequible por movimiento local sometido a la gravitación terrestre, inasequible, valga como caso, porque la meta es un punto colocado en cada momento en la tangente de la parábola que tiene que describir la bala mientras dure su camino. La meta se le está escapando por la tangente, porque la bala está *proyectada, está*, en caída continua desde que marcha hacia el término.

La bala dirigida *es* una cosa que *está* dirigida; no es una cosa que *es* ella misma disparo.

Porque el hombre es un *sér que está*, está despedido, está salido de sí hacia, tiende en dirección a —intendere, intento—. Mas por no ser *sér que es* se le escapa sin remedio por la tangente el *ente que es* y lo que de *ente que es* tenga cada cosa. Tiene que hacer una ontología gravitante hacia la tierra, fundamentada o fundamental. Y a tal estado se llama “*estar proyectado*” (geworfen sein, Geworfenheit), “*estar gravitando hacia tierra*”, “*ser estando*”, tener que estar tomando tierra o suelo continuamente (Bodennehmen). Así y en este sentido la bala está tomando continuamente tierra, pues la gravitación es un componente permanente durante su movimiento de escape mismo.

2. Por estar el Hombre disparado hacia el “*ente que es*”, pero por estar a la vez y en uno proyectado y gravitante hacia *estar*, la pura esencia y sus integrantes, el *qué es*, en su pureza o soledad cristalizadas, resulta meta inasequible, algo así como punto situado en la tangente. El *ente que es*, lo ontológico, constituye y está siendo la meta o término de las alusiones, signos y símbolos, pero lo que de hecho se alcanza por tal movimiento no pasa de signo, de apunte, de alusión, y no puede pasar de apunte, se queda esencialmente en alusión, en signo, en símbolo.

Lo ontológico es, irremediamente, trascendente.

No podemos salir disparados por la tangente, que sería la única salida eficaz hacia lo ontológico, hacia el *ente que es*, hacia la cosa en sí, porque estamos salidos “*en uno*” (in eins mit) hacia el *ente que es* y *hacia la tierra*, hacia el suelo, hacia lo sólido, hacia las cosas. Hemos echado pie a tierra o nos encontramos con que se nos ha echado a tierra, y esta componente nos hace *sér que está* y nos impide en cada punto de nuestra trayectoria vital ser *sér que es*.

Pero ¿no será posible resumirnos, condensarnos y concentrarnos, angostarnos y angustiarnos en bala y negarnos a salir disparados hacia el *ente que es*, ponernos en disponibilidad pura, en estado de hacer imposible la posibilidad continuamente acechante del *estar*, de realizar nuestra presencia en *este* mundo atrayente?

Angustia y muerte ¿no serán para un *sér que está* soluciones metafísicas, es decir trascendentes, del problema ontológico?

Si el hombre se pone en plan de *sér* tiene que ser un *sér que está*, no puede ser un *sér que es*, ente puro; como, al disparar una bala, la bala no es puro disparo; es una cosa que está siendo disparada hacia la meta, y que está a *la vez y en uno* cayendo o

proyectada sobre la tierra. Pero si el hombre pudiese ponerse en plan de poder y posibilidad pura, ya no tendría que *ser*, y, por tanto, ya no tendría que *ser estando*.

Tal es la función ontológica pura de la muerte: hacer posible la imposibilidad de *estar*, hacer imposible el estar del *sér*, hacer posible que “*el ente sea*”, que “*el ente es*”; una ontología sin ontología fundamental.

Pero no nos pongamos todavía a *morir*.

3. La ontología es, rigurosamente hablando, trascendente, meta inasequible para el hombre que está constituido como *sér que está*. Empero, el hombre “*está ya salido o disparado hacia tal meta*”.

¿Cuáles son los componentes de esta curva, del curso o decurso de la ontología fundamental del hombre, por cada punto de la cual está aludiendo tangencialmente, incansablemente, hacia ontología pura?

IV.—*Categorías simbólicas, en progresión trascendente en plan tangencial, en plan de ser.*

¿Cuáles son los conceptos tangenciales que *apuntan* a lo trascendente, que hacia él volarían directamente si el hombre no estuviera *a la vez y en uno y en íntegro* proyectado y gravitante hacia cosas?

La tangente —su dirección o carácter vectorial, su valor absoluto o escalar— no es algo *real*, aparte del movimiento; la tangente está en la curva sólo como alusión inexplicable, como signo de un designio inalcanzable, designio sólo apuntado e indicado.

Componentes tangenciales *positivos* que en el hombre apuntan hacia el *ente que es*, hacia ontología pura, son, por ejemplo, la posibilidad, el poder, plan, proyecto, problema, esencia (quidditas), futuro, porvenir, creación, invención, intento, aspiración, anhelo, designio, abstracción...

Componentes tangenciales *negativos* que intentan o atentan contra la condición de *estar*, de gravitación actual hacia cosas, para así liberar el *ser* del hombre de *estar* son, pongo por caso, el negarse a; el negar a, el renegar de, es decir: la angustia o desgano existencial.

Y si en el temple de angustia —no podemos decir correctamente *estado* de angustia, pues la angustia tiende o intenta librar-nos del *estar* y dejarnos *en sér*, manteniéndonos en *sér*, flotando

por *ser* en la nonada de todo *estar* y de todo *sér* que *está*— los componentes tangenciales positivos o intentos trascendentes no cobran fuerza para hacernos salir disparados directa y certeramente sobre el ente, sobre *el ente que es*, sobre lo que de *ente que es* tengan las cosas, habrá que reconocer resignadamente que el hombre es esencialmente *finito*, es decir: que es un *sér que está* y que no puede llegar a ser un *sér que es*, un *ente*.

¿Cuál es, pues, el sentido de la pretensión trascendente u ontología pura de los componentes tangenciales positivos enumerados?

Eso de componentes *tangenciales* es metáfora mía, no de Heidegger; pero no hace más que traducir otra de Heidegger implicada en una frase tautico enigmático: “*todo pro-yecto* (Entwurf) *está proyectado*” (ist ein geworfener) o está aplanado, reducido a menos dimensiones (Cf *Von Wesen des Grundes*, final; el autor ha traducido y anotado este folleto de Heidegger, en la Editorial Séneca, México, 1944). Todo disparo encierra la pretensión de llegar por línea recta al blanco y dar así de frente con él; todo proyectil sale disparado con tal proyecto rectilíneo, tal pretende ser su salto primigenio, su ímpetu original (*Ursprung*, Heidegger, *ibid.*); sólo que todo proyectil *está*, por constitución del campo gravitatorio físico, aun antes de salir disparado, gravitante y proyectado ya o arrojado a tierra. Todo proyecto lleva en sí un componente de *privación* (Entzug), dice Heidegger, de efectividad, de tener que *estar* que no lo deja simplemente *ser*.

Notemos las frases siguientes y fermentémoslas con sutil malicia ontológica:

1. Toda *posibilidad* puede o tiene que ser *realizada*; *posibilidad-realidad*; *posible-real*.
2. Todo *poder* o *potencia* puede o tiene que pasar al *acto*; *potencia-actualidad*; *poder-actual*.
3. Todo *plan* puede o tiene que *ejecutarse*; *plan-ejecución*.
4. Todo *proyecto* puede o tiene que *efectuarse*; *proyecto-hecho*.
5. Todo *problema* puede o tiene que *solucionarse*; *problema-solución*.
6. Toda *esencia* puede o tiene que *existir*; *esencia* (qué es) *existencia* (que se da).
7. Todo *futuro* puede o tiene que llegar a *presente*; *futuro-presente*.

8. Todo *porvenir* puede o tiene que *venir*; *porvenir-venir* (a vías de hecho).

9. Todo *intento* puede o tiene que experimentarse o *tantearse*; *intento-tanteo*.

10. Todo *designio* puede o tiene que *consignarse*; *designio-consignación*.

11. Todo *anhelo* puede o tiene que *satisfacerse*; *anhelo-satisfacción*

12. Toda *creación* puede o tiene que crear algo, dar una *creatura*; *creación-creatura*.

13. Toda *invención* puede o tiene que dar un invento; *invención-invento*.

14. Toda *abstracción* puede o tiene que ser *concretada*; *abstracción-concreto*. Etc.

Dediquémosnos por unos momentos a maliciar:

1. ¿Puede darse una posibilidad pura, es decir: una posibilidad que incluya, cual componente esencial, la imposibilidad de ser realizada, una posibilidad que no pueda ser realizada, una posibilidad que no pueda pasar a real?

Si posibilidad y posible han de poseer nota que, de alguna manera, los distinga de real y realidad, habrá de consistir tal nota precisamente en un aspecto de “*irrealizable*”, puramente posible, un matiz de posibilidad imposible de realizarse, de posibilidad esencialmente irrealizable. De otro modo posible y real coincidirían, o posible será una degeneración, una simplificación de lo real, como plenitud.

¿Todo posible, o la posibilidad de todo posible, *puede*, al menos, pasar a real; y este *poder pasar a real* es esencial a lo posible? Caso más grave sería, evidentemente, que todo posible *tuviera* que pasar a real, tuviera que realizarse.

Tal “*poder*” realizarse es algo esencialmente imperdible para lo posible, y aunque de hecho un posible se realice, debe conservar el *poder* de des-realizarse; ningún posible en cuanto tal puede quedar definitivamente realizado, pues, en tal caso, no sería por esencia posible sino por accidente o acaso.

a) *Posible puro*; esencialmente irrealizable; posible imposible de realizarse (primer grado absoluto de posible).

b) Posible que *puede* ser realizado; tal *poder* es esencial o imperdible; por tanto, todo posible puede realizarse y desrealizarse; mas tal *poder* vincula esencialmente lo posible a lo real.

c) Posible que *tiene que* ser realizado; posible esencialmente

hecho para ser real, para quedar ya real, sin posibilidad de desrealización.

No voy a discutir en estos momentos si se dan o no estos tres tipos de posibles y sus relaciones con lo real y los originales modos de realizarse o de desrealizarse; solamente me interesa un punto.

Aludo a dos casos que merecerían largas consideraciones. La *muerte*, dirá Heidegger, se constituye como *el* intento de ponerse en estado de posibilidad pura, como la posibilidad misma de la imposibilidad de realizar una presencia real, como posibilidad tan pura y acendrada, limpia y melindrosa, que pretende hacer ya imposible toda posibilidad de realización. De tal modo que el *dejar de "estar" en este mundo, el dejar de "estar" en mundo*, incluido en el proyecto existencial auténtico de la muerte, es un *dejar de estar* para llegar a *ser*, a *Sein*, a una posibilidad tal que ya no pueda ser realizada en tipo de *estar*. Morir es morir a *fin de ser*; y para ello, para ser, hacer imposible todo *estar*.

Tal morir a *estar* para llegar a *ser*, es el más radical morir que cabe, pues intenta morir aun al *estar en un mundo de ideas*, al *estar* en un mundo cualquiera, este o el otro, pues en todos los mundos el hombre *está* y no *es*. Y tal es la esencial constitución de *mundo*: obligar al hombre a *estar*, impidiéndole *ser*.

La frase heideggeriana "*Sein zum Tode*", ser para la muerte, encierra el sentido de morir a fin de *ser*, muriéndose al *estar*.

Pero he dicho que este punto se reducirá aquí a pura alusión. Y aquí me convenía para aportar un caso de intento de reducción a *posibilidad pura*, de ponerse en *imposibilidad* de estar, en imposibilidad de realizarse.

¿Será posible morir tan radicalmente?

Pues si no fuera posible morir tan radicalmente a todo estar, no sería posible *ser*, y, por tanto, no serían posibles ni la metafísica ni que el hombre llegase a *ente que es*.

El problema de la muerte se presenta, por tanto, como un problema de ontología pura, tal vez como *el* problema de la ontología puesto o planteado *ónticamente*, puesto en la carne misma y realidad de un ente concreto.

Voy a aludir a otro caso no tan riguroso como el anterior: a la *lógica*, a lo formal como tipo de posible con un componente de imposibilidad de realizarse, como caso de posible aproximadamente puro.

La *generalidad, universalidad* de una fórmula lógica incluye una componente de *imposibilidad de realizarse* en los casos concretos; y a la vez una *esencial posibilidad*, un esencial tener que realizarse o concretarse en ellos, en casos que la restringen. Y hacia este doble juego llamo la atención.

Dejemos por el momento detalles técnicos que no resultan importantes. Los axiomas lógicos hablan de proposiciones *cualquiera*, de *todos*, sin explicar o referirse a ningún caso concreto ni a cada uno, ni a cuántos; y hablan de “*algunos*”, sin fijar quiénes.

Esta *alusión global*, la universalidad, es inexplicable; no puede pasar de tal estado de alusión o intención significativa; es una posibilidad ordenada —ordenada de alguna manera, y de manera esencial e imperdible—, a *realizarse*, a concretarse; mas no es realizable ni en bloque ni se realiza en casos concretos. Los casos “*especializan*”, los casos son caídas de la ley, son *substituciones* o un poner una cosa por otra, sólo que tal sustitución es legal, se verifica según leyes. Y esta ley de sustitución es arma de dos filos: por una parte, sin el *esquema* de sustitución nada puede deducirse de los axiomas lógicos —de los seis enumerados y fijados por Hilbert—, ninguna ley o fórmula lógica resulta deducible o demostrable; así que la *posibilidad de sustitución*, de poner en vez de lo universal lo concreto o singular, lo opuesto a universalidad, es una *esencial posibilidad*, un poder que tiene que ser concretado. Tal necesidad de ser restringido entra en las leyes lógicas, en la esencia misma de su universalidad, y sin esta posibilidad de restricción o sustitución no es posible deducir teorema alguno. Y si la posibilidad de restricción a casos concretos entra en la esencia misma del universal lógico, éste no puede ser *posible puro*.

Mas, por otra parte, la tal restricción no se hace por una asimilación íntima y sustancial, cual la que parece verificarse entre género y especie —entre vida y vida sensitiva, vida y vida intelectual...—, sino que tal restricción es por *sustitución*, por casos, no por especies y diferencias específicas. Y es claro que una sustitución o caso no restringe íntimamente, por *unión* real o ideal asimilante, sino por *relación* bien ordenada.

Mas por no restringir íntimamente deja a la universalidad en alusión inexplicable, en estado de relación hacia un término inasequible, cual la flecha que apunta en una dirección sin poder

precisar ningún objeto concreto, pues apunta *en bloque* a todos los que se hallen en tal dirección.

Y he dado a esta dualidad de aspectos de lo universal el epíteto de arma de dos filos, pues, por la primera parte, tiene que depender de que se den casos concretos, tiene que aludir a casos especiales; por la segunda, no puede explicitarse o concretarse ella misma, encarnarse en persona en ningún caso concreto, tiene que quedarse en alusión inexplicable.

Los logistas han dado a este fenómeno raro el nombre de “*esquema de sustitución*”, de poner una cosa bajo otra, de suyo diversa; y es “*esquema*” o axioma de tipo especial, distinto de la clase de los seis, casi axioma de tipo *sintético*, diríamos en términos kantianos, pues tiene que unir cosas diversas y unir las por ley necesaria, tan necesariamente que sin tal unión heterogénea hasta la lógica misma resulta imposible como ciencia.

Aquí hallamos un caso de posible, tipos b), c); con un cierto componente de a).

Hilbert, que ha manejado y aun manoseado todas las fórmulas lógicas, llegó al convencimiento de que la validez de los axiomas lógicos, y por tanto de toda la lógica, depende del número de individuos que se dé en el universo; sin este dato no se puede saber si el sistema de axiomas resulta compatible y suficiente.

He elegido el ejemplo de la lógica, y en ella de los axiomas, como caso más riguroso de una posibilidad que *tiene que* realizarse en casos que la restringen, conservando del carácter de posibilidad pura, el matiz de alusión global, incaptable por los casos concretos, constituyendo su *tener que realizarse* en una regla de sustitución.

Si el carácter de universal de la lógica se constituye como *alusión* inexplicable, y el sistema de axiomas resulta un sistema de señales, de signos, de alusiones inexplicables por continuidad con sus términos, no es posible hacer una *ontología de la lógica*; la lógica no es *ente que es*, de ninguna clase. No cabe sino hermenéutica lógica. La lógica nos está dada como *ente que está*, siendo tal “*estar*” en alusión necesaria e incesante hacia los casos concretos que no son la intuición correspondiente a la *universalidad* de la fórmula sino sustituciones y *casos especiales* de la misma. *Lo lógico está caído*. Pero la estructura de la universalidad misma, ese estado de flecha en vuelo esencial e irremediable, tal estado cogido al vuelo y en vuelo, es índice de lo lógico

puro, del *ente* lógico, de lo lógico que *es* o *es siendo*, no de lo que *es estando*.

Y sólo por la forma y convergencia da tales indicios, por el sistema de alusiones, podemos interpretar, no propiamente conocer, lo que es lo lógico como ente que es. Ontología fundamental de lo lógico frente a ontología pura.

Y ahora pregunto:

¿Por qué toda posibilidad tiene que ser realizada, y tal *tener que* incluye siempre una manera de restricción, de finitud?

¿Por qué el proyecto ontológico, el plan de hacer una lógica óntica pura tiene que estar proyectado y depender de casos concretos, de otras cosas; tiene que echar pie a tierra?

¿Por qué *tener que aludir* a casos entre cuál componente esencial en lo universal; aludir, digo, y no incluir intrínsecamente los casos concretos?

¿Por qué la *realidad* de un caso o varios es condición de posibilidad para que la lógica resulte posible como ciencia?

Y parecidos fenómenos existenciales hallaríamos en la física y en las matemáticas, en los valores y en la vida. Mas ahora no urgen tales consideraciones.

2. No voy a examinar con detenimiento proporcional al anterior los demás casos. Bastará para el intento presente un ramillete de sugerencias maliciosas.

¿Por qué todo valor —la justicia, la amistad, la lealtad, la misericordia, la valentía...— parece incluir necesariamente un deber *ser*, un inseparable poder *ser*; poder ser realizado en actos humanos, en virtudes y aun poder *ser real* en casos materiales?

¿De dónde proviene tal vinculación necesaria entre deber y ser, deber y todos los tipos de seres, aun los ínfimos?

¿Por qué los valores se presentan como necesitados de *ser* a costa de las entrañas de nuestra intimidad, con un deber ser ideal, un deber ser estimado por nosotros, pobres mortales, como necesitados de *ser* a costa de nuestra carne, a costa de nuestros actos y hábitos, con un deber ser o deber hacerse virtudes nuestras, y aun como insolubles de una necesidad de poder ser realizados en cosas naturales?

¿Cabría, si se tolera la frase impropia, una ontología general de los valores sin una preliminar ontología fundamental?

Y si nos empeñamos en hacer una *valorativa pura* ¿no notaremos que los valores, presentados con pretensiones de pureza, se reducen a símbolos, a alusiones, a signos, a tipos de direccio-

nes de actos, a simples metas hacia las que salen disparados ciertos sistemas de actos que llamamos virtudes, a blancos apuntados por la rectitud de intención moral?

La *valorativa pura* no tiene más sentido ni contextura que ésta: *una pretensión o intento de liberar del "ser" al "deber ser"*, intento de librarlo de tener que ser realizado en seres. Y no puede pasar de pretensión y de sistema de pretensiones irrealizables, irrealizables como valores puros, realizables sólo como pretensión e intento.

Los valores *en sí* —aun suponiendo benévolamente, en honor a la moda, que esta frase tenga sentido— no pueden pasar en punto a puridad, a liberación, de *tener que poder ser*, del estado de *buenas intenciones*.

Y no resulta por ahora, y en el mejor y más limpio caso, la valorativa pura o teoría de los valores más que una buena intención; un intento de ponerse a descubrir lo que pueda presentarse a una buena intención.

Y si una flecha se propusiese conocer lo que de la meta a que tiende se puede descubrir sirviéndose solamente de la intención, de la dirección pura, dejando de lado lo que puede acontecerle a ella y a la meta por ser ambas cosas materiales, sólo descubriría de la meta un punto irreal: el punto apuntado y en cuanto apuntado por la dirección que lleva.

El destrozo que causará en la meta pertenece ya a otro orden; como a otro orden pertenece el destrozo que causarán los valores en la vida y en la realidad cuando los convirtamos en virtudes y en bienes, y en sí mismos cuando lleguen a resultar administrables, cotizables y socializables. De valor a precio.

Y esta indesarraigable posibilidad, insita en el valor, de poder *ser*, de poder ser *virtud*, de poder ser *bien*, es la que, con términos de Heidegger, hace de todo valor un proyecto proyectado o aplanado, un proyecto o plan de conducta, preñada de puras intenciones que, con todo y en uno, se halla proyectado, echado al mundo de las cosas, al de las cosas vivientes, al mundo de las virtudes, y al mundo de las cosas materiales mismas, al de los bienes.

Toda intención moral, todo puro respeto ante la ley (Kant), está ya impurificada por un deber *ser*, por una propensión o proyección hacia el orden del *sér*, aun del *sér* más inferior.

Y tal proyección decadente reduce el número de dimensiones del valor en sí, y lo deja resumido en alusión, en símbolo, en

signo, indescifrables, indescriptibles tomados en sí y sin referencia a un mundo de actos y de bienes.

No cabe, pues, una valorativa pura; sólo queda como posible una hermenéutica o interpretación de signos valorativos. Faena de flechas disparadas hacia metas y en vuelo hacia ellas.

3. Y ¿de qué les provendrá a las figuras y a los números, a los tipos de esencias o de *qué es* matemáticos, esa indarraigable posibilidad de *poder ser realizadas* en piedras y en lodo?

¿Concebimos un número tan remirado y limpio que encierre la posibilidad de no poder ser realizado en cosas sensibles en las de nuestro mundo?

¿Qué sería una figura geométrica, tan pura y remilgada, que incluyese en su *esencia o definición* la posibilidad de la imposibilidad de ser realizada en seres de cualquier tipo, inclusive la imposibilidad de ser poseída por el conocimiento humano, sensible e inteligible?

Platón y Aristóteles, para no ir más atrás en la historia de la filosofía, notaron ya que toda idea es esencialmente *idea "de" otro*; sólo que Platón, y la alusión a esta teoría platónica va de paso, creía que las ideas pueden ser *de otro* en varios grados de posesión: posesión por simple presencia, posesión por participación, posesión por imitación, por semejanza, por posesión o hábito fijo. Y es claro que la simple posesión por presencia, cual la de una figura geométrica en el espejo, deja todavía un cierto componente de ser en sí, de idea en sí.

Pero en el mejor de los casos para las ideas, todas incluyen, esencialmente, la nota de *tener que poder estar "presentes" en otro*, aunque no *tengan que poder estar "poseídas" firmemente por otro*. Ni siquiera en Platón se hallan indicios de haber descubierto una idea tan aristocrática que posea el distintivo de no poder ser realizada en ningún otro tipo de cosa: la posibilidad de la imposibilidad de ser realizada.

Toda idea, diré con Heidegger, es un proyecto o plan de posibilidad teórica, de visualidad pura; mas un proyecto que está ya (*schon da*) proyectado más o menos en una cosa inferior; y tal proyección reduce su número de dimensiones, y las reducidas se presentan como signos, alusiones, símbolos a descifrar.

No cabe, una vez más, una eidética; sino una hermenéutica eidética. Las ideas no pasan de ser verdaderas intenciones o intenciones verdaderas.

Para Aristóteles toda idea es, esencialmente, idea “*de*”, propiedad o peculio de una cosa; entra en su esencia la necesidad de ser realizada en una materia, más o menos sutil, pero materia en fin de cuentas. Y así define la sustancia, o mejor, la cosa capaz de apropiarse una idea, diciendo “sustancia es idea interiorizada, y de tal idea internada y de la materia surge una sustancia o ente total que se llama sér por autonomasia”.

La realidad o tipo de realidad de una idea no está a la altura de la idea misma; y toda idea se presenta con esa posibilidad indesarraigable: la de poder ser realizada en tipos de cosas.

Las ideas son de hecho y aun de deshecho. Están proyectadas; y, por proyectadas, reducidas en lo que son o sean en sí; y lo que son en sí, no nos está dado “en sí”; nos está dado en símbolos, signos, en escorzos, en reducción perspectivística.

Todo proyecto está proyectado o aplanado.

La ontología general sólo nos es posible como ontología fundamental, como hermenéutica adivinadora.

4. Todo poder tiene que pasar al acto; y lo grave es que tiene que pasar a *un acto especial*. Podemos pensar, es cierto; pero no podemos pensar sin tener que pensar con un acto concretado y moldeado según un objeto fijo. No se piensa; soy *yo*, así un *yo* concreto, el que tiene que pensar; y tiene que pensar tal *yo un* objeto con *un* acto especificado y moldeado por *un* objeto.

El proyecto potente y ambicioso de la potencia pensante está proyectado y reducido, cuando pasa al acto, a tener que ser un *yo* quien piense, y a tener que pensar en *un* acto sobre *un* objeto.

¿Por qué tenemos que poner puertas al campo, al infinito proyecto del pensar: la valla del *yo*, la valla o definición del objeto, vallas las dos delimitantes y finidoras del pensar?

¿Qué sería en sí un pensar puro que, al pensar en acto, no quede limitado ni por el objeto ni por el *yo*?

De tal tipo de pensar sólo podemos tener indicios, ganas de serlo, una ontología simbólica o hermenéutica; mas no una ontología pura, inmediata.

Pero, ¿y si se diese un pensar que crease su objeto, un pensamiento creador, un *intuitus originarius o originans*?

Tal vez sí que se dé; y aun tal vez podemos los hombres tener con tal pensar un *contacto*, saber de él por experiencia mística, con un saber que se reduce propiamente a saber “*qué es*”, que se *da*, sin llegar a saber *qué es*, su esencia o cuasiesencia.

Mientras, empero, nos vivamos cual hombres, sabemos de tal pensar lo que en las ganas o apetitos o intención hacia tal término se manifieste, que es tan poquito como lo que de la esencia del alimento se puede colegir por el hambre.

Sobre el pensar puro, no proyectado, sólo poseemos un conjunto de indicios, de escorzos a estudiar por una hermenéutica, no a captar por una ontología pura.

El proyecto de pensar está proyectado; el proyecto de pensar, empresa la más universal de todas como proyecto, está, el pobre, proyectado y reducido a ser *yo* quien piense y a tener que pensar mi acto *tal* objeto.

El acto de pensar no está a la altura del pensar-poder.

El pensar, al actualizarse, no *es*; “*está*”, es un Sein-Da, es un ente que está. Existe en caimiento y en decaimiento.

5. Y ¿qué le sucede al futuro al tener que realizarse o temporalizarse en presente?; y cuando el porvenir tiene que venir, ser en venida o en vías de hecho, ¿no le acontecerá una reducción lamentable de perspectivas?

¿No está ya el futuro pasando a presente? ¿No está ya el tiempo en caimiento y decaimiento?

Únicamente conviene en estos momentos llamar la atención hacia un aspecto de la temporalización o modo como el tiempo pasa a presente. “*El futuro no tiene más remedio que pasar a presente, el futuro está ya pasando a presente.*”

Y tal presente ¿es un *ser* o un *estar*? El futuro llega a *ser* presente o a *estar de* presente, a estar reducido dimensionalmente, proyectado y de cuerpo presente?

¿Qué sentido puede darse a un porvenir, a un futuro tan puros, tan abiertos que incluyan intrínsecamente la imposibilidad de llegar a venir, de llegar a estar de presente y en un presente, que se queden, más bien, en forma de horizonte abierto al infinito, patentes a toda posibilidad, a tener todo por delante?

El hombre no *es* en presente. El hombre *está* de presente; y está de cuerpo presente. Nuestro futuro, nuestro porvenir, *tiene que* venir y hacerse presente en *un* presente; *un* presente que hace necesariamente, con necesidad de hecho y de deshecho, ausentes, pasados y deja en futuro indeterminado, y a veces, excluye definitivamente otros porvenires. Nuestro *venir* nos cierra en uno y a la vez grandes partes de nuestro por venir. El presente hace imposible en cierto modo y manera el futuro. Nuestro futuro, nuestro porvenir está ya proyectado; tiene que estar de pre-

sente y en un presente, está finitado; y esa finitaci3n, esta proyecci3n a menos dimensiones la que ocasiona la fragmentaci3n y divisi3n del tiempo en pasado, presente y futuro.

El proyecto o plan aut3ntico del tiempo consistiría en un futuro puro, en un porvenir abierto, en un horizonte *extático*, con t3rminos de Heidegger; *extático*, es decir: salido de todo límite, indefinible, incoercible; en un *será* que es *será*; y no en un *será* que tiene que estar de presente y pasar a pasado sin remedio, es decir: pasar a *imposible ya*, a no futuro, en un “*será que ha sido hecho presente y será hecho pasado*”.

Nuestro futuro, nuestro porvenir, está —diré con una frase castellana— alicaído, tocado del ala; está en caimiento y en decaimiento; es de hecho y de deshecho. Y por este tipo de *presente* inferior al futuro el tiempo es algo que no *es* sino que *está*.

Nuestro tiempo no *es*; *está ahí*. (Sein-Da).

No continuaré con más ejemplos. Creo que los anteriores permiten ya dar un sentido plenario y existencial a la frase heideggeriana, fundamental: “*Todo proyecto está ya proyectado*” o aplanado; *Aller Entwurf ist ein geworfener*.

Toda posibilidad posee su original manera de salir disparada hacia, un tipo de proyecto multidimensional; mas tales *proyectos* están lastimosamente proyectados; y, si se tolera la frase, *ab-yectados*, echados hacia abajo, tirados a tierra, estrellados y reducidos violentamente a menor número de dimensiones. Del proyecto amplísimo de la posibilidad no nos quedan sino indicios, ganas, anhelos, añoranzas especiales que se prestan a una hermenéutica; mas no bastan para una ontología, para saber qué es posibilidad en sí y a solas, en puridad.

E igual le sucede al pensar, al futuro, al poder, al poder de crear, al de inventar, al apetito, al estimar. Cada uno encierra su peculiar tipo de proyecto, de horizonte extático; pero a todos les está pasando lo mismo: *sus proyectos están abyectos*, *proyectos* proyectados.

Proyecto-proyectado; proyecto abyecto constituye un existencial, el existencial constitutivo de nuestra finitud, al que se pueden dar las formulaciones siguientes:

a) *Proyecto-proyectado*; *proyecto-abyecto*.

b) *Ser-está*; *ser que está* (*Sein-Da*, *Dasein*).

teniendo presente que la primera parte: *Pro-yecto-ser*, se integra no de ser en sí y puro, sino de alusiones a ser, símbolos de ser, ganas de ser, intenciones entitativas, tratables por sola her-

menéutica, no por ontología; mientras que la segunda —*proyectado-está*— nos proporciona una ontología fundamental, una ontología proyectada, ab-yecta.

Y aun sería posible añadir al diccionario anterior un miembro más: c) *cosa en sí* —*fenómeno*; *cosa en sí*— *objeto*.

Y de la *cosa en sí* no tenemos indicios inexplicables, signos indescifrables; tales indicios, signos, ganas son algo bien real a su manera. Y *objeto* no es, a su vez, algo fuéramos de la *cosa en sí*, o adventicio o que le sobreviene cuando el hombre aparece en el mundo; podría alguno de estos aspectos convenir mejor o peor a las conexiones entre *cosa en sí* y *objeto*; mas, en rigor, *objeto* —permítaseme decir por unos momentos *ab-yecto*—, es *pro-yecto proyectado*, *proyecto-abyecto*, proyecto de ente en *estado*, lo que resulta de algo así como una composición de fuerzas en que el “*pro*” indicaría la dirección a ontología pura, a saber: hacia el ser en sí, hacia la *cosa en sí*, hacia el ser del ente; y el “*ab*” aludiría a la dirección perpendicular, gravitante: hacia ente que está, hacia ser estando, hacia existir en firme, mas no a la altura de *ser*.

PRO-yección (hacia *ser*; hacia ontología pura).

OB-yecto (objeto).

AB-yección (hacia *estar*).

Ob-yecto u objeto, en forma corriente de esta palabra, se constituye como la resultante (en el orden cognoscitivo general) de proyecto en abyecto, cual “*ente que está*”.

Obyecto es la misma *cosa en sí*, lo afirma Kant en lugares que por primera vez ha hecho valer Heidegger en su obra *Kant und das problem der metaphysik*; sólo que ob-yecto no es la *cosa en sí* a manera de *ser*, sino en modo de *estar*.

El carbón y el diamante son esa misma *cosa en sí* que llamamos carbono; sólo que diamante *es* carbono cristalizado y puro; y en el carbón *está* el carbono sin cristalizar, en *estado* amorfo.

Otra vez volveremos sobre esta distinción fundamentalísima para la filosofía moderna, sobre todo heideggeriana, entre *ser* y *estar*, que no es ni distinción real ni de razón.

No hará falta advertir a ninguno de los lectores que *estado* no debe confundirse con *especie*. Toda especie concreta o especie eidética puede *ser* y puede *estar*; y ni *ser* ni *estar* afectan al ente en sí, en su valor absoluto, como un mismo litro de agua puede

estar en estado sólido, líquido y gaseoso, y nadie pretenderá que se distinga entre agua y su estado, entre hielo y su estado, entre nube y su estado, referido todo siempre al mismo volumen real de agua. El valor óptico absoluto, permítaseme este injerto matemático en la terminología metafísica tradicional, es el mismo, como lo es el valor absoluto, o en número de unidades, del $-\frac{1}{2}$ y del -2 .

Ahora resulta ya hacedero caracterizar la constitución de un *existencial*, en cuanto diverso de *categoría* y de *trascendental*.

Las *categorías*, en sentido aristotélico y prekantiano, son las maneras primarias, primeras e irreductibles entre sí, de constituir *entes*. Junta, pues, en uno la categoría los aspectos de *ontogénesis* o engendramiento de *entes* y de *ontología*, de constitución firme de *entes* especiales. La categoría termina constituyendo *entes*.

Las *categorías* —en sentido kantiano, un poco amplio— serían las maneras primarias de constituir *fenómenos*, es decir: los tipos primarios de pantallas ontológicas que hacen posible que los entes o cosas en sí *se me presenten*, sin que tales categorías o pantallas los constituyan en cuanto entes o cosas en sí.

Sucede, por ejemplo, que cantidad, cualidad, acción-pasión (causalidad), lugar (espacio), tiempo... figuran con el mismo nombre en la lista aristotélica y en la kantiana. Pero la cantidad en Aristóteles es una *manera de ser*, una manera eficiente o efectiva, por causalidad formal o intrínseca, de que cierto tipo de entes sea de tal manera, de modo que la cantidad termina por hacer que tal ente sea *cuanto*, termina en un *concreto real*. El aspecto abstracto, o de ser en sí, de *cantidad*, resulta esencialmente transitorio; la cantidad tiene que concretarse, modelar y quedarse modelando un ente; va de abstracto a concreto, siendo el estado de *concreto* el final y definitivo. Cantidad es un abstracto inconsistente o insubsistente en sí. Y a este tipo llamo *constitutivo* según *manera* o modelo de *manera*. Pero tal inconsistencia de la cantidad consistió a su vez en modelar otro ente, conformable a manera o según el modelo de la cantidad. Por este motivo *cantidad* no posee ni constitución ni sentido fijo; lo tiene lo *cuanto*. Y “*lo cuanto*”, así en concreto y no la cantidad, es lo que define Aristóteles.

Proporcionalmente habría que decir lo mismo de las demás categorías aristotélicas. Todas son *maneras* de ser, inconsisten-

tes en cuanto *maneras*, consistentes al estar y haber modelado o amanerado al ente fundamental que es la sustancia.

Por el contrario: una categoría kantiana no es manera de ser, sino manera de hacer aparecer las cosas en sí. Y se diferencia de la función aristotélica tanto cuanto dista el lienzo de la pantalla en cuanto lienzo real, en funciones físicas o químicas, del mismo lienzo en funciones cinematográficas, en acto de hacer aparecer las cosas presentes en el film.

Podemos, pues, decir que las categorías kantianas son lo que de las aristotélicas puede funcionar como pantalla ontológica. Y esto —bien poco por cierto, hecho un balance óntico— actúa con función trascendental, no con ontogénica o constitutiva intrínseca de ser.

Empero un *existencial* se constituye como *estado*, como el estado que hace estar de un modo u otro a las categorías en función óntica o en función ontológica, aristotélica o kantiana.

Habríase, pues, de distinguir, hablando delicadamente, entre *tipos de entes* —Dios, hombres, espíritus, cuerpos...— *maneras* que amaneran cada tipo de ente, que lo amaneran a lo cuanto, o lo cualitativo, a lo activo..., y *maneras* que hacen *aparecerse a mí* los amaneramientos que tenga la cosa en sí misma; y, afectando a *todo ello* —a mí o a lo no yo, a las maneras amanerantes y a las maneras aparecientes—, el *estado*, el *estado* de tales entes.

Las categorías en sentido aristotélico pueden conocerse por cenocimiento directo; las kantianas por reflexión trascendental; los existenciales sólo por hermenéutica, por interpretación de signos y de alusiones, pues ellos mismos no pasan de signos, de *modos*; los existenciales o estados del ente y de las maneras del ente se constituyen como signos o modos; no aportan propiedad alguna nueva, captable en sí o en otro, directa y reflexivamente.

Que las categorías kantianas no funcionen válidamente sino proyectadas sobre la experiencia, es decir más detalladamente: que las categorías tengan que estar proyectadas en la forma a priori de tiempo, tengan que estar y estén ya proyectadas y reducidas a esquemas, y que tales esquemas estén re proyectados, abiertos sin remedio, en sesión continua, hacia las cosas, todo ello constituye su *existencialidad*; no es ni demostrable ni mostrable; es sólo interpretable, faena de hermenéutica.

La deducción trascendental kantiana no adquiere su fuerza

ni por medios demostrativos ni por mostrativos o intuiciones más o menos eidéticas; sino por una ontología *fundamental*, por hermenéutica de signos que no pueden pasar de signos, por signos constituídos en sistemas.

Y siempre volvemos a lo mismo: al significado de “*ser estando*”, de ente que no *es* sino que *está*; al problema de la ontología fundamental.

V.—*Categorías simbólicas en plan descendente, en plan de estar.*

Que estamos en estado de caída, caídos, decaídos y alicaídos, es una comprobación tan vieja como la humanidad misma.

Entre las maneras de estar caídos no veo dificultad en contar la de *pecado original*; y precisamente porque nuestra experiencia no es de estilo *ser* sino de *estar*, de *hecho* bruto y simple, sin conexiones con ser, pudiera resultar *hecho* histórico lo del paraíso terrenal.

Si el hombre encierra en sí la posibilidad de la imposibilidad de realizar ya una presencia real, si es de hecho y de deshecho, no alcanza a verse motivo alguno por el que nuestro entendimiento no esté también sometido a tener que aceptar simples y brutos hechos, irrefutables en el sentido de no poder decidir si pueden derivarse o no de aspectos necesarios.

No sé si alguna vez habremos ponderado y salido espantados de la tremenda inconsistencia de un puro y simple *hecho*, y del suprasísmico y continuo desquiciamiento intrínseco a todo *deshecho* en cuanto tal.

Este punto, que es el de la muerte interpretada existencialmente, merecería capítulo aparte.

Pero digo que el tener que admitir y tragarse puros hechos, como datos históricos, y encontrarse con que mil cosas actuales se apoyan y se explican por *hechos* y *deshechos* científicos es otro de los hechos brutos a que estamos sometidos. Y entre estos *deshechos* históricos, uno pudiera ser el del pecado original y lo del paraíso terrenal, tal como lo refiere el Antiguo Testamento.

Los evangelios, sobre todo el de San Juan, y la teología han introducido otro concepto aun para simbolizar el estado de caimiento y de decaimiento del hombre: el concepto de mundo y de siglo.

Heidegger ha exhumado diligentemente los textos básicos referentes a este punto en su opúsculo “*Von Wesen des Grundes*” (II).

Los conceptos de mundano, secular, secularizado, laico... expresan el estado de caída y decadencia del hombre *interior* —de sus pensamientos, de sus intenciones, de sus explicaciones y conducta, de sus valoraciones...—, frente al hombre espiritual, divino, religioso y religado en acto con Dios.

San Agustín restringe el matiz de *estado de decadencia* encerrado en las palabras “*mundo y mundano*” —Cf. San Juan, Evangelio, I. 10—, a “*estado humano*”, sin extenderlo a todo el mundo o universo de todas las cosas, hombre o no. Pero San Juan dice sin recortes: que Jesús, en cuanto verdad, vida y luz “*estaba ya, desde el principio, en el mundo, que el mundo fue hecho por él, mas que el mundo no lo conoció*”. Y eso de “*estar en*” y de “*crear*”, tanto vale el hombre como para lo demás del mundo; y lo de *conocer* se puede aplicar, en parecido sentido, a los cielos que “*cantan y cuentan por lo largo (enarrant) la gloria de Dios*” (como dice el Salmista).

Pregunto, pues, ¿no estará el mundo mismo en estado mundano, en caída y alejamiento de Dios?

¿Qué es eso de que los santos, los únicos que viven auténtica y perfectamente lo religioso, cuenten entre los enemigos del hombre al mundo, al demonio y a la carne?

¿Desde cuándo, por qué y cómo el mundo, todas las cosas, están en guerra con el hombre, puesto a vivir o ser a lo divino?

Y vaya la pregunta final: ¿qué le ha pasado al mundo y al hombre —creo que sin ofensa podemos decir, qué le ha pasado al mundo actual y a cada uno de nosotros—, que siendo, como dicen la religión y los místicos, huellas, vestigios, imágenes de Dios nada de tales aspectos divinos presenta a nuestros ojos, o, si los presenta, no los vemos?

¿Por qué malicioso ocultamiento o tentador y peligroso falseamiento las creaturas de Dios no se nos ofrecen como creaturas?, y ¿por qué, si Dios está más íntimamente, más internado en nosotros que nosotros con nosotros mismos, como dice San Agustín, nos notamos cada uno como yo, como Fulano de Tal, y no como habitados por Dios, como templos de la Trinidad?

El mundo —cosas y hombre inclusive— está en estado de caída, en pecado; está tentándonos, intentando, continuamente, hacernos caer, proyectarnos hacia lo inferior; convertirnos, de creaturas de Dios, en hechos y cosas y en deshechos mundanos y secularizados.

Tal sería la formulación teológica de la afirmación heidegger-

riana de que el hombre *está*, no *es*; de la decadencia (*Geworfenheit*), del estado de banalidad, de mundificación, en que somos uno de tantos, anónimos, y no hijos de Dios y ni tan sólo *entes*.

Y ¿en qué sentido existencial el siglo, *saeculum*, el período histórico, el ambiente temporal de la historia humana y de la historia universal están caídos, secularizados, en decadencia y facticidad?

Poco importan por el momento estos detalles. Una cosa queda en claro: que mundo y mundano son *estados* de decadencia que afectan al hombre íntegro, a sus valoraciones, a su tipo de conocimiento, a su naturaleza misma y al universo de las cosas.

Mundo, demonio y carne no tanto resultan enemigos externos o internos del hombre, cuanto aspectos integrantes del *estado* de caída del universo, con el hombre dentro. Y la explicación teológica tal vez no pase de ser una metáfora; pero, tal vez también, sea un *hecho* histórico, precisamente porque el hombre es, con una frase inglesa algún tanto dura para nosotros, “*matter of facts*”, *cuestión y asunto de hecho*. Está hecho de ser de simples hechos, de “*materia de hechos*”.

“Que estamos en estado de caída” —caídos, decaídos y alicaidos—, y “que tal estado se nos ofrece como hecho con que nos encontramos”, entra como afirmación básica en la filosofía de Platón y de Plotino.

Tal estado de naturaleza caída es un *hecho*; y por ser simple hecho resulta reformable, que una necesidad no lo es ni puede ser de otra manera. La faena de la filosofía consistirá en reformar tal estado de decadencia, transformando el hecho, deshaciéndolo más bien, retornado a nuestra *prístina naturaleza* (Platón, *Banquete*), invirtiendo la sombra hacia la luz, reabsorbiendo hacia lo uno lo múltiple, llevando los idolillos, las ideillas, lo que se halla en estado decadente o derivado y diminutivo, hacia el estado positivo, absoluto.

Por este motivo y plan la filosofía tiene que proceder dialécticamente: disponer todo con orden o en serie de potencias ascendentes hacia lo absoluto. Pero tal pretensión trascendente no quita, sino que, bien al revés, presupone el hecho bruto, brutal y en bruto de que estamos en estado de caída, íntegramente caídos y decaídos. Lo único que nos ha quedado del primitivo estado de cuando éramos *seres* y existíamos a lo ser con los seres primarios y auténticos son unas ciertas ganas y hormonas o ape-

tito de lo absoluto, no tanto de la absoluto en sí, cuanto de absorbernos o soltarnos nosotros mismos de las trabas de nuestro *estado*; o bien ganas de llegar a *lo suelto* en sí (ab-solutum), soltándonos nosotros de toda traba. Para notar que *somos estando*, que nuestro sér no es sino que está, disponemos de la *anámnesis* o buenos recuerdos, buenos y vagos, algo así como los recuerdos que pudiera guardar un molde o vacío típico del objeto que lo llenó, que notaría qué objetos no entran ni se adaptan, sabría decir “esto no, esto tampoco”, pero sin poder llegar a señalar definida y directamente el original buscado.

Estamos en ausencia de nuestro sér; la filosofía intenta curarnos, ayudándonos a recordar, a reintegrarnos el sér. Por esto dirá Heidegger —*Kant und das problem der metaphysik*, 42, pgs. 223-224, que “la finitud del sér *que está*, a saber: la comprensión del sér, se halla en estado de olvido”, que “tal olvido no es casual ni temporal; no cesa, por el contrario, de formarse y aun se forma necesariamente. Toda constitución de ontología fundamental que pretenda poner de manifiesto la posibilidad intrínseca de la inteligencia del sér tiene, mientras realiza tal proyecto, que arrebatarse al olvido lo que vaya captando por tal proyecto”. Así que “el acto de ontología fundamental que sirve de base a la metafísica del sér *que está*, en cuanto que tal acto lo es de fundación de la metafísica, resulta ser un recuerdo”, una *Er-innerung*, que ha de interiorizar el objeto recordado, llamándolo una y otra vez (*wieder*), para que, al fin, venga al encuentro del corazón, de la intimidad (*innen*) del hombre. Así que el hombre, dirá Heidegger —*Von Wesen des Grundes*—, “es un sér en *porvenir*”, *ein Wesen der Ferne*, su sér está por venir; y la metafísica tiene por función propia hacer que venga a nos el nuestro sér, dejando de *estar*.

La dialéctica platónica y plotiniana incluye una *katábasis* o descenso y una *anábasis* o ascenso, cuyos pasos se denominan *epíbasis*: basarse, apoyarse sobre las cosas inferiores para remontarse a lo que está *epékeina*, por encima de lo demás, que entonces resulta *lo otro (ekeina)*.

Y el estado de descenso se caracteriza por una degradación del tipo mismo de *ser*. Si, con Platón, suponemos que lo absoluto es *idea*, el grado inferior y sus integrantes están en estado de *eidos*, y por una degradación ulterior adoptarán la forma de *éidola*: de ideíllas, de ideas en diminutivo, en reducción entitativa, en proyección infradimensional.

La serie, pues, idea, eidos, éidolon, son “el sér” en diversos *estados*:

Ideas = ente que es.

Eidos = entes que están de hecho.

Éidolon = entes que están de des-hecho, en lo sensible, en lo material. Y tales grados de degradación en el descenso se rigen por el principio de Plotino: “*en el descenso surge la imagen eidética*”, la reducción eidética, el estado del ente. Y la serie de matices o estados secundarios de *éidolon* son, por ejemplo, imagen, semblanza, impronta, silueta o sombra típica. O con las palabras de Platón: semejanza, imitación, participación, presencia, comunicación..

Y todo ello son *estados* del ente, degradaciones sucesivas respecto del estado supremo del *ente que es*. Y para fijar sobre qué se proyecta y sobre qué se estrella y comprime el *ente que es* a fin de que resulte *ente que está*, ente en reducción óptica, Platón y Plotino señalan la materia, lo amasable, lo amasable amorfo, sometido a un esencial e irremediable movimiento sísmico, movimiento no clasificable —en circular, rectilíneo...—, cuya finalidad se cifra en que nada quede firme, seguro, nada sea *ente que es*, sino, cuando, más, se tenga en pie, *esté*, por un milagro de improbable equilibrio.

No es menester, pues, añadir que para Platón y Plotino los hombres comenzamos por *estar hombres*, y solamente por indicios o recuerdos podremos ascender a *ser hombres*. Estamos caídos, disminuidos, en diminutivo; somos, y con la palabra platónica lo digo, *símbolos* de hombre, de *el hombre que “es” hombre*. (Cf. *Banquete*).

En Aristóteles se pierde por primera vez en la historia de la filosofía el sentimiento existencial de que el hombre *no es* sino que *está*. Así tal vez le acontece al diamante: debe sentirse tan firme que le parece que *es*, y no que *está* en uno de los estados del carbono.

Pueden hallarse en la filosofía de Aristóteles mil indicios de tal olvido metafísico; de trascendentes consecuencias. No caben largamente aquí y me contento con aludir a dos:

1. *Negativo*: olvido de los indicios o categorías trascendentes, como las de huella, vestigio, imagen, semejanza, impronta, que remitían al hombre hacia lo absoluto, y le hacían sospechar que estaba reducido dimensionalmente, caído ópticamente. La dialéctica, o logos en camino hacia lo absoluto, se convierte en una

lógica que tanto vale para Dios como para las demás cosas. Surgen la teología *natural*.

2. *Positivo*: llega Aristóteles a olvidar y *estar* tan en olvido de los indicios sutiles de haber sido el hombre violentamente reducido y de estar caído, que cree ser posible considerar las cosas en cuanto *seres*, es decir: hacer ontología de cada tipo de cosa, aun de las más humildes. Considerar la piedra en cuanto *ser*, la planta en cuanto *ser*, el hombre en cuanto *ser*... La metafísica o filosofía primera y primaria dirá Aristóteles —libro III, I— “*considera y hace teoría sobre el sér en cuanto y en lo que le puede acontecer o sobrevenir en cuanto tal*”, y la fórmula “*ente en cuanto ente*”, será el programa de la filosofía primera. Todas y cada una de las cosas pueden ser consideradas en sí mismas como *ente que es*, y en cuanto *son*. Cada cosa *es*; y lo *es* sin salirse de ella. Más aún: esencia y existencia están a la misma altura de constitutivos del ente.

No sospecha ya Aristóteles que las cosas puedan ser “*seres que están*”, *entes* en decadencia óptica; y que, en este caso, habría que comenzar por hacer una ontología fundamental para subir, por los indicios y serie sutil de los *estados*, al *ser*, a la ontología pura y simple.

Cuando por el motivo que fuere se halla uno tratando con una posibilidad cae fácilmente en la suposición de que es la *única* posible. Así le aconteció a Aristóteles. De tanto tratar, y tan confiadamente, con las cosas en *estado natural* llegó a no ver otro, a olvidar los indicios de que están caídas y ópticamente reducidas; y llamó al *estar* “*ser*” sin más. Quien no viviese sino mirando fotografías llegaría a olvidar que el mundo es multidimensional y policromático.

Después de lo que llevo, tal vez pesadamente dicho, me parece quedar en claro esta afirmación: hay que comenzar por hacer ontología fundamental para llegar a la ontología general, pasando por la metafísica, por el estudio del conjunto o sistema de indicios que permiten trascender o superar el *estar* de las cosas hacia su *ser*, hacia su ser en cuanto solo y puro ser, hacia ontología.

Como se sabe por los manuales más manoseados de historia de la filosofía no fue Aristóteles quien inventó el nombre de meta-física; y menos aún el sentido de *trans* o *ultra* (metá) de lo físico. Bien al revés: el plan y la suposición básica de su filosofía primera consiste en suponer que cada cosa es “*ente que*

es", que se la puede conocer en cuanto ente, a ella, en sí, dentro de ella misma, sin trascenderla, sin sacarla de su estado, sin levantarla.

Por este motivo se puede decir que en Aristóteles se pliegan y coinciden ontología fundamental, metafísica y ontología general. Fenómeno de reducción y compresión existencial, digno de todo estudio, pues se presenta en mil otros puntos y filosofías. Y es otro indicio del estado de caimiento y de decaimiento del hombre, aun del hombre filosofante.

El estado de caimiento y de decaimiento no sólo afecta al hombre; está afectando también y por consiguiente a las ciencias mismas, y a la filosofía inclusive.

VI.—*Grados y degradación del "que es". "Que es" puro; "que es" de hecho (factum, efectivo), "que es" de deshecho. (Faktizitat, Geworfenheit, Gefallen; de Heidegger).*

El optimismo ontológico de Aristóteles se trasparenta, con radiante uniformidad, en las palabras características del programa de la ontología o filosofía primera.

Según Aristóteles, la existencia (*esse, einai*) de toda cosa en cuanto ente está a la altura de su esencia; es de su mismo orden; y forman las dos, esencia y existencia, el ente. Y ente, existencia del ente, esencia del ente se dicen con la misma palabra, diversamente modulada; y los dos aspectos ontológicos primarios: *qué es, que es*, se expresan también por el mismo verbo: (qué es), (que es); y el ente surge, como "todo", a la altura de los componentes: *que-"qué es"-es*. Y el programa para fijar la esencia de una cosa, su *qué es*, se resume en buscar la idea que "*inest*" que "*es en*" una materia, tan unidas ambas que resulte un todo, un todo de colaboración.

Nos hallamos siempre en el mismo plano: *ente, esencia, es ser*; y en él se encuentran, bien establecidas, todas las cosas, pues cada una es sér. En ontología aristotélica no hay grados ni degradación del *que es*, ni del *qué es*.

La palabra *ex-sistir*, existencia, no aparece en Aristóteles con oficios metafísicos u ontológicos. La usa, por el contrario, en los libros *físicos* y para los aspectos accidentales o exteriores de lo ontológico constitutivo de lo físico.

Notemos el significado de tres frases que se hallan en los *físicos*, libro IV, Caps. XII y XIII:

“el movimiento saca de sí lo presente”;

“el movimiento desarraiga lo arraigado en presente;

“el movimiento pone fuéera de su estado aun a lo asentado en principio, lo pone y saca una y otra vez, repetidamente, insistentemente, como dice el verbo empleado. O aprovechando la misma palabra griega: “*todo cambio es, por naturaleza, extático*”, todo cambio se está saliendo, por naturaleza, de madre; todo cambio es un nacerse, puesto a exteriorizarse, a extrañarse.

Cuando oigamos, pues, a Heidegger hablar de la constitución *extático-horizontal* del tiempo, recordemos agradecidamente a Aristóteles. Le debemos los dos términos, y hablando propiamente de la cuestión del tiempo: el de *extático*, acabo de citar los textos; y el de *horizontal*, que no es sino una modulación del término *horos*; definir, delimitar, término de propiedad aristotélica casi exclusivamente, en todos los tratados y en el del tiempo entre otros.

El tiempo, el movimiento y los cambios, todos encierran la tendencia a sacar de “estado” o no dejar estar, o que se estancuen y estacionen las cosas; y no respetan ni a lo arraigado en principio a lo que posee un principio enraizante.

Y no se le agota al tiempo y al movimiento tal poder en un tirón; repiten, insisten en tales intentos desarraigantes de sacar cada cosa de su quicio; por eso el tiempo, el movimiento y los cambios llegan a desquiciar el mundo.

Pero no voy, por ahora, a esto. Pretendía nada más mostrar que el término “*existencia*” se hallaba en uno de los casilleros aristotélicos de la *física*, y no en la *filosofía primera*. En ésta no interviene sino el término *sér*, colocado a la misma altura, aun filológica, que ente y esencia.

Basta echar una mirada al índice de palabras empleadas por Aristóteles en los *metafísicos* —al *index aristotelicus* de Bonitz, o al de Ross, restringido a la *metafísica*— para ver que la palabra *existir* aparece una sola vez, y no en sentido estrictamente ontológico.

A veces se traducen por existir y existencia los términos *hyparchein* e *hyparchon*. La traducción, como tantísimas otras, es inexacta. Y, sin meterme en dibujos, digo que lo más acertado consiste en traducir por “*enraizar en principio*”, asentarse en principio, fundarse en principio, arché, hypó.

Distingue Aristóteles cuidadosamente entre *hyparchon* e *hypo-keimenon*, precisamente cuando se pone a caracterizar las

sustancias primarias frente a las secundarias, los individuos frente a las especies e ideas. Y dice qué los individuos —este hombre, este caballo, esta planta... , así bien designables con el dedo—, hyparchon-si, se hallan enraizados, como en *principio*, en las ideas o especies, de modo que, respecto de ellas, son algo subordinado (hypó, sub); y las especies o ideas resultan *principios* (arche) de las sustancias individuales; mas las ideas no hacen su *sujeto*, subicetum o hypokeimenon, respecto de las sustancias individuales, sino al revés; son éstas las que se dicen o predicen de los individuos (*Categorías*, Cap. II. 16; Cap. V, 2 a). Contrapone, pues, hacer o estar puesto como “principio *de*”, y hacer o estar puesto como “fundamento” o asiento. Y estos dos aspectos son separables y se hallan separados en el orden sustancial.

Con esta distinción por delante resulta hacedero distinguir *ser* y *estar*, y *sistir*, si se me permite el uso de esta palabra suelta, componente de otras como con-sistir, ex-sistir, -re-sistir, persistir.... *Ser* es hyparchein: enraizarse en un principio, en una idea. *Estar* es hypokeisthai, estar apoyado sobre, fundamentado en. Y según Aristóteles se da un fundamento final, asiento definitivo y último: la materia primera; y hay también principios primeros: las ideas. Y el ente y la entidad se integran dando el ente, que se compone de una idea existente *en* materia, de una idea enraizada, como en natural terreno, en una materia pujante, selva tropical de energías e ímpetus indiferenciados aún. Integran, por tanto, al ente dos aspectos; uno de *sér* y otro de *sér* que *está* en una materia, resultando un todo común que recibe el nombre de ente o de *sér*.

Y sirviéndome de una terminología de Heidegger diría: en y por la materia primera las ideas han echado pie a tierra (Bodennehmen), se han basado, tienen “*que es*”; y por las ideas la materia resulta esencia, posee “*que es*” (stiften). Se enraiza la idea en la materia para volverla esencia, para hacerla ascender al orden de la esencia; y la materia fundamenta o hace que la idea eche pie a tierra, tome tierra, para así afirmarla y realizarla en firme y en seguro, para hacerla *estar*.

¿Qué serán ahora *sistir* y *sistencia*, ex-sistencia, sub-sistencia, in-sistencia... ?

Consideremos para mayor claridad el esquema adjunto:

- (a) idea que es *en*. idea haciendo de principio de ente
- (b) materia de, apoyo o base de (idea).

¿No cabrá algo así como dos nuevas proyecciones *íntegras* del ente; una, por la que se lo enraizaría íntegro —idea y materia— en otro principio superior a la idea misma (a); y otra por la que se lo basaría o haría echar pie a tierra en tierra más sólida aún que la materia (b)?

La primera proyección del ente íntegro daría un *sistir* o *sistencia* superior a la *ordinaria* o natural del ser, tal vez una *sistencia trascendente*, un estar *consistiendo* en lo absoluto, una *unión hipostática*, en lenguaje teológico de Plotino y en términos de teología escolástica, empleada para explicar la unión de la naturaleza individual y específicamente perfecta de Jesús de Nazaret con la segunda persona de la Trinidad: el verbo; o un *contacto*, según Platón. La segunda proyección colocaría al ente íntegro en una *sistencia* subordinada, en un “*que es*” cada vez más bruto, en bruto y brutal, en el plano de los *hechos*, capaz de golpear a palos de ciego toda realidad, aun superior, que por alguna parte éntre en contacto con ella, y eso de “*golpear con palos de ciego*” es frase de Plotino: plegueólogos, golpe brutal y desconsiderado que nos deja sin palabra, sin saber qué decir y qué es lo que así tan brutalmente nos acomete.

Sistir o *sistencia* afectará al conjunto y a sus dos formas: ser y estar, o “*que es*” *que es en firme*; y podremos distinguir tres tipos básicos de *sistencia*,

a) *Sistencia óntica*, de ente *que es*, de *qué es que es*, integrada de idea enraizada en materia y materia unida con idea, y de sujeto o materia, base de realidad o hecho, dando un *compuesto*.

Sistencia ontológica también, porque la idea está haciendo de esencia de tal materia, y tal idea puede dar razón de lo que tal ente real es. Y el compuesto está doblemente fundamentado o asentado por dentro: en la idea-principio, enraizada y unida; y en la materia, asentadora de la idea, de *su idea*...

Tipo de ontología aristotélica, y de *sistencia* natural del ente.

b) *Sistencia trascendente*, en que el ente *que es* está salido de sí, ex-siste, siste exteriorizado de sí, por hallarse absorbido o asumido por otro superior. Su *sistencia óntica* simple o natural se ha convertido en ex-sistencia, en *sistencia* salida de sí precisamente por sub-sistir en otro superior; por ejemplo, por unión con la idea absoluta de bien (Platón), por unión con lo uno (Plotino), por unión hipostática (Jesucristo, encarnación).

c) *Sistencia cósmica o fáctica*, en que el ente *que es* está salido de sí y se apoya íntegramente en otro, ex-siste; empero estotro

es algo inferior, más firme, más brutalmente sólido, y, por tanto, más alejado de idea y de principio. La sistencia óptica (a) se halla caída, decaída, arrojada, proyectada o echada, en estado aflictivo (*Geworfenheit*).

Simple sistencia; sistencia trascendente; sistencia decadente.

Todo sistema de filosofía teológica sostiene que el hombre puede llegar a *existencia subsistente*, a poseer consistencia en el absoluto; llámese tal consistencia absoluta unión hipostática, contacto místico, vida sobrenatural, vida beatífica...

Y suele ser común a todo sistema de filosofía teológica admitir que la sistencia cósmica o fáctica, el estado de decadencia, constituye el punto de partida, que todo comienza por estar caído, en estado aflictivo, para llegar, por una dichosa ventura —“*félix culpa*” de San Agustín—, a sistencia trascendente. El proceso dialéctico se encarga de tales *transsubstanciaciones* que afectan a la *sustancia* misma de las cosas.

Para Heidegger el hombre comienza por hallarse en estado de sistencia cósmica o fáctica, para llegar, en el mejor de los casos, a sistencia óptica simple.

Pero Heidegger no ha llegado a incardinar en su programa el “*Sein-zu-Gott*”, el poder ser Dioses, que sepan del bien y del mal, como dice el Génesis. Y por no saber si se puede ser Dios —por no suspirar, anhelar y tender, al menos, a serlo—, tal vez no pueda tampoco saber del *bien y del mal* sobrenaturales, y le suceda lo del *Faust*: “*Dafuer ist mir auch alle Freude entrissen*”, y que, por tender hacia lo alto, le falte el componente que contrapesa, cuando menos a ratos, el peso y la caída, no teniendo nada de extraño que por tal falta de fuerza ascendente sienta la existencia humana y la realidad de verdad del hombre (*Dasein*) como *peso y cual carga*:

Das Sein ist als Last offenbar geworden” (*Sein und Zeit*, edic. 1944), “al hombre se le manifiesta su ser como carga”. Y lo mismo había dicho ya *Faust*: “*Und so ist mir das Dasein eine Last*” (I. Studierzimmer).