

# *La pregunta de Heidegger por el ser*<sup>1</sup>

ERNST TUGENDHAT  
(Universidad Libre de Berlín)

## **La pregunta por el sentido del ser**

Heidegger introduce ya en la primera página de *Ser y tiempo* (ST) la pregunta por el ser como pregunta por el *sentido* del ser. Afirma en consecuencia, ya en ST, pero sobre todo en las variaciones siempre renovadas de sus últimos escritos, que los filósofos anteriores —la «metafísica»— sólo han preguntado por el *ser del ente*, y esto significa por el *ente en cuanto ente*, pero no por el sentido del ser o, como dice también posteriormente, por el ser mismo. En esto está claramente implícito que ser es siempre ser del ente, lo cual —si se toma, como hace Heidegger, «ser» como infinitivo de un «es» cualquiera— no es de ninguna manera evidente en sí mismo. Por tanto, se alzan inmediatamente dos preguntas: qué se mienta con sentido del ser y por qué se presupone como algo evidente que ser es siempre ser del ente. Este triple escalonamiento, ente-ser del ente-sentido del ser, es presupuesto por Heidegger explícitamente ya en el segundo § de ST. Heidegger intenta, de forma tortuosa y poco convincente, mostrar ahí en primer lugar, en un análisis fenomenológico, pretendidamente universal, de todo preguntar que éste está

<sup>1</sup> Este texto es la versión reelaborada de una conferencia que pronuncié en mayo de 1991 en la Universidad de Tokio (los apartados finales dedicados a la temporalidad y al tiempo han sido añadidos para esta versión).

siempre referido a una tríada: aquello de que se pregunta, aquello a que se pregunta y aquello que se pregunta. Sólo cuando Heidegger refiere concretamente esto: 1) al ente, 2) al ser del ente y 3) al sentido del ser resulta comprensible, para este caso, la distinción, suponiendo que se conceda que, en primer lugar, sólo se llega al ser cuando se pregunta al ente (la tesis de que ser es siempre ser del ente) y, en segundo lugar, que se comprenda en qué medida hay como tras el ser todavía un sentido del ser.

Me centraré primero en esta segunda cuestión. Heidegger dice en la primera página de ST: «Y así es cosa de plantear de nuevo la pregunta por el sentido del ser. ¿Estamos hoy por lo menos perplejos por no comprender la expresión “ser”?» El uso que Heidegger hace de las comillas no es uniforme. Por ejemplo, dos frases después vuelve a emplear «ser» entre comillas, pero ya aquí es discutible si se mienta la expresión (la palabra) o no. En la segunda de las frases citadas no hay ambigüedad alguna sobre que se trata de la expresión; Heidegger mismo lo dice. No hay, por tanto, dificultad alguna para comprender la pregunta por el sentido. La pregunta por el sentido de *x* tiene un sentido claro si con «*x*» se mienta una expresión. En consecuencia, la pregunta heideggeriana por el ser no ofrecería ninguna dificultad si se entendiera como pregunta por el sentido de «ser», y esto es lo único que se desprende de la cita de Platón que abre la primera página (Heidegger traduce correctamente: «Lo que queréis decir propiamente cuando empleáis la palabra ‘ente’»). Pero Heidegger, inmediatamente, para dejar las comillas, va más allá, y dice: «y así es cosa de plantear de nuevo la pregunta por el sentido del ser», y es claro para todo experto que Heidegger no habla aquí del sentido de la expresión.

¿De qué habla entonces? Nos encontramos ya aquí, en el primer párrafo de la obra, ante uno de los desplazamientos tan característicos de Heidegger y por los cuales se nos sugiere, mediante una primera formulación inocente, que comprendemos algo que, en una segunda formulación, ya no es mentado así, sin que se nos diga de qué se está hablando ahora. Si se le reprocha a la metafísica que sólo ha preguntado por el ser del ente y no por el sentido del ser —*este ser evidentemente*— no se puede querer decir con esa palabra la palabra misma —esto es, «ser»— porque hablar del «ser» del ente no revelaría ningún sentido. Es asombroso que el lector de Heidegger que no sólo quiera murmurar con él lo que dice, sino co-ejecutarlo abiertamente, sea abandonado por el autor ya aquí. A todo lo que, interpretando, voy a decir, puede replicarse: «Pero Heidegger no dice eso en absoluto.» En efecto, porque no dice nada al respecto.

Ya que Heidegger mismo parte, en la primera sección, de la expresión, la interpretación que parece siempre más asequible es que Heidegger, cuando

habla de ser sin utilizar comillas, mienta el sentido de aquello que queremos decir cuando decimos «es». Si es así, se preguntaría entonces en la pregunta por el ser —si la entendemos como pregunta por el sentido del ser del ente— por el sentido de un sentido.

Tengo que anticipar de nuevo, desgraciadamente, réplicas ingenuas. «No», podría decirse, «Heidegger no mienta de ninguna manera el sentido de una palabra, sino el ser del ente, esto es, aquello que es mentado, por ejemplo, cuando hablamos de la existencia de un ente». Sólo me queda devolver la pregunta: ¿qué se mienta, por ejemplo, al hablar de existencia sino el sentido de la palabra «existencia»? «En absoluto», se responderá, «¡la existencia de un ente no es el sentido de una palabra!» ¿Qué es entonces? Mientras no obtenemos una respuesta comprensible —y en Heidegger no encontramos ciertamente ninguna—, lo más fácil es decir que cuando dice ser quiere decir el sentido de la palabra «ser».

No veo más salida que distinguir dos significados de «sentido». Cuando Heidegger pregunta por el sentido de ser, pregunta por el sentido 2 del sentido 1 de una palabra. Quien encuentre esto demasiado propio del análisis del lenguaje, podría decir en su lugar: pregunta por el sentido 2 (que no es en cualquier caso el de una palabra) de algo que mentamos cuando hablamos del sentido de un ente, dejando abierto qué sea ese algo. El lector que quiera ver todo lo menos lingüísticamente posible puede introducir en adelante siempre esta versión; de tal forma sólo pondrá algo incomprensible (algo que queda abierto) en el lugar de algo medianamente comprensible (el sentido de la palabra «ser»); respecto a las dificultades sobre qué quiere decir Heidegger con sentido 2 —llamémoslo su sentido especial de sentido— no cambia nada. Heidegger intenta, en dos pasajes de ST, en las páginas 151 y siguientes (trad. pág. 169 ss) y 324 y siguientes (trad. pág. 351 ss), aclarar qué quiere decir con «sentido». Ambos pasajes sólo muestran de nuevo en qué medida Heidegger se da por satisfecho con dejar sin aclarar incluso aquellas palabras que para él deberían haber sido las más importantes. En la página 151 dice: «Sentido es el sobre-qué del proyecto a partir del cual resulta comprensible algo como algo.» Esto exige, claro está, una pregunta ulterior: qué se quiere decir con el «sobre-qué del proyecto». La mejor ayuda la ofrece el § 18, donde se dice que el sobre-qué del comprender es el mundo (pág. 86/trad. pág. 101). Y Heidegger entiende el mundo como estrechamente vinculado con el por-mor-de-qué del Dasein. El por-mor-de-qué del Dasein es el de su propio ser, que es proyectado de una manera u otra y respecto al cual también resulta comprendido el ente intramundano. Así resulta también comprensible por qué Heidegger puede decir en nuestra cita de la página 151 (trad. 169) que «sentido sólo tiene el Dasein» y aclarar esto más de cerca diciendo que el Da-

sein tiene sentido en cuanto es abierto. ¿Cobra sentido algo, o resulta referido al sentido, realmente en cuanto es abierto? ¿Y entonces en qué medida algo a lo que podemos referirnos no tiene sentido? Creo que Heidegger, sin advertirlo, se deja determinar aquí otra vez por otro uso de la palabra «sentido». Decimos, en efecto, de alguien que su vida tiene un sentido. Esto tiene un sentido análogo a cuando hablamos del sentido de una acción. Acciones (y por ellas también la vida de los hombres), por un lado, y palabras (también se puede hablar aquí naturalmente de acciones lingüísticas), por otro lado, son aquellas entidades respecto a las cuales hablamos normalmente de sentido, siendo el hablar del sentido de una acción o de una persona muy cercano al hablar de un fin. Partiendo de esto, se puede comprender también por qué Heidegger al hablar de sentido se apega tan estrechamente al hablar de un po-mor-de sin ver que podemos muy bien hablar del sentido de la vida de una persona, pero no del sentido del ser. Heidegger se oculta esto al decir que algo cobra sentido en cuanto es «abierto».

Y así llega de repente en la misma página 151 (trad. 169) a hablar también del sentido del ser: «Y cuando preguntamos por el sentido del ser, no se vuelve por ello la investigación más profunda ni cavilamos sobre algo que estuviera por detrás del ser, sino por él mismo en cuanto cae en la comprensibilidad del Dasein.» ¿Puede entenderse la distinción que hace aquí Heidegger entre el ser «en cuanto cae en la comprensibilidad del Dasein», esto es, en cuanto es «abierto», y en cuanto no lo es? Se insinúa que el ser, el mismo ser, puede ser a veces abierto y otras veces no, y si es abierto, hablamos de sentido del ser. Pero ¿no está entonces el ser, en cuanto debe ser algo sobre lo que podamos hablar —o, si esto suena otra vez demasiado lingüístico, algo a lo que podamos referirnos— siempre abierto? ¿Qué puede ser ese ser no-abierto que sostiene la distinción tal y como ha sido hecha? ¿Para qué, en definitiva, toda esa distinción? ¿Quiere Heidegger decir, tal vez, al reprochar a la metafísica que no haya preguntado por el sentido del ser, que no ha preguntado por el ser como por algo abierto? Para cualquier conocedor de la tradición desde Parménides y desde la metáfora platónica del sol esto sería evidentemente un reproche absurdo.

El segundo pasaje, el de la página 324 ss. (trad. 351 ss.), no añade nada nuevo al respecto. Tendríamos, por tanto, la opción de hablar, de acuerdo con la introducción del discurso de la pregunta por el sentido del ser, hablar de una duplicidad (sentido<sub>1</sub>, sentido<sub>2</sub>) o deberíamos reconocer que con el «sentido del ser» sólo se quiere decir simplemente el ser, sólo que como abierto, cosa que resultaría, sin embargo, trivial.

No se puede continuar de una manera tan abstracta. Sólo cuando Heidegger aclara que quiere mostrar que el sentido del ser es el tiempo, puede

comprenderse la triple articulación de ente-ser-sentido y la distinción procedente de ella entre sentido<sub>1</sub> y sentido<sub>2</sub>. Resulta también comprensible cómo esto está vinculado a su tesis de que la metafísica no ha preguntado por el sentido del ser. Porque ahora se nos dirá que lo que se ha entendido desde los griegos por ser es «presencia», «presente», y «presente» sólo puede entenderse desde el horizonte del tiempo.

La triple articulación sí sería aquí adecuada. No tenemos aquí, como se nos sugería en las páginas 151 ss. (trad. 169 ss.) y 324 ss. (trad. 351 ss.), dos veces lo mismo sólo que, la segunda vez, «entra en la comprensibilidad del Dasein»: el presente no resulta abierto sólo cuando es visto en el horizonte del tiempo. Como presente está más bien esencialmente y de antemano en ese horizonte, y esto podría ser pasado por alto sobre todo por alguien que está totalmente sumido en la presencia. Esto es precisamente lo que Heidegger reprocha a la filosofía antigua. Parece que, por fin, estamos sobre una pista adecuada.

Al final, quiero volver a la pregunta de si tiene realmente sentido decir que el tiempo es el sentido del ser (y no sólo, como se limitan a decir las dos primeras secciones de ST, que la temporalidad es el sentido del ser del Dasein). Por el momento, quiero circunscribirme a dos observaciones:

1. Debe preguntarse, evidentemente, por qué, si antes parecía tan llamativo distinguir entre sentido<sub>1</sub> y sentido<sub>2</sub>, parece ahora —en relación con presente y tiempo— tan natural. La respuesta es sencilla. Hay palabras cuyo sentido sólo comprendemos en conexión con otras palabras. Así podría decirse que sólo entendemos «presente» en el horizonte de «tiempo» o, algo más comprensible, sólo entendemos la palabra «ahora» si entendemos al mismo tiempo las palabras «antes» y «después» o «pasado» y «futuro» (las palabras de McTaggart, la serie-B y la serie-A) <sup>2</sup>. Así resultaría aclarado el uso repetido que hace Heidegger de la expresión «en el horizonte del tiempo». Al distinguir entre sentido<sub>1</sub> y sentido<sub>2</sub> Heidegger tendría simplemente a la vista el fenómeno de que habitualmente (¿o debemos decir siempre?) comprendemos una palabra sólo cuando comprendemos al mismo tiempo otras. Esto da a tal diferencia un sentido correcto, sólo que, evidentemente, casi trivial: el sentido de una palabra sólo puede comprenderse en conexión con el sentido de otras.

2. Lo arriba indicado se muestra de forma especialmente plástica en la referencia de «presente» a «tiempo» o de «ahora» a «pasado» y «futuro». ¿Cómo puede traspasarse esto a la pregunta por el sentido del ser mismo, que es independiente de esta respuesta particular? ¿Debemos decir que también de

<sup>2</sup> Véase P. Bieri: *Zeit und Zeiterfahrung*, Frankfurt, 1972, págs. 15 ss.

la palabra «ser» es válido que su sentido sólo puede ser comprendido en el horizonte de comprensión de otras palabras? Seguramente sea así, aunque aquí tropezamos inmediatamente con la pregunta por las distintas significaciones y formas de usar «ser» sobre la cual hablaré más adelante. Pero la palabra «ser», evidentemente, remite a más palabras y estructuras lingüísticas, y no se puede nombrar algo determinado que estuviera respecto al ser un rango aparentemente tan claro como el tiempo con respecto al presente. Llego, por tanto, al resultado de que Heidegger ha planteado su pregunta por el ser de una forma (precisamente como pregunta por el sentido del ser) que *sólo* muestra un sentido comprensible cuando se anticipa la respuesta de que el tiempo es el sentido del ser. En consecuencia, Heidegger ha formulado su pregunta de tal forma y manera que no tiene ningún sentido con independencia de la respuesta que ya tiene ante sí. Se muestra así algo del estilo de pensamiento propio de Heidegger. Si hubiese estado atento a esta conexión, habría estado todavía en situación de ganarle en profundidad algún sentido particular.

## II. «Ser significa ser del ente» (ST. pág. 6/trad. pág. 15)

Volveré, al final, sobre la tesis de Heidegger de que el tiempo es el sentido del ser, pero de momento tomaré como algo probado que no tiene sentido alguno acreditado el discurso heideggeriano del sentido del ser. Por eso, a continuación, sólo hablaré de ser. Si bien la pregunta por el sentido del ser no tiene ningún sentido, ¿se puede por lo menos hablar con todo sentido de la pregunta por el ser como, evidentemente, supone Heidegger? Entraré en esta cuestión en el siguiente apartado. Una pregunta previa es si tiene sentido en general entender ser como ser del ente.

El § 2 de ST es el más rico en conclusiones a este respecto. Resulta aquí inmediatamente palmario que Heidegger llega a esa concepción porque, por una parte, pretende asumir la antigua pregunta aristotélica por el «ente como ente» y porque, en segundo lugar, presupone como algo evidente que el ser es aquello «que determina al ente como ente» (pág. 6/trad. pág. 15). Luego llega precisamente a afirmar que «ser *significa* ser del ente» (pág. 6/trad. pág. 15; el subrayado es mio). Sigue a esto pocas líneas después una enumeración de todo lo que es ente, y, en la frase inmediatamente siguiente, una enumeración de todo lo que puede comprenderse por ser. Al final, dice: «Ser está implícito en el qué-es y el cómo-es, en la realidad, en la mera presencia, en la consistencia, en el valor, en la existencia y en el 'hay'». Esta cita es poco habitual, porque Heidegger no habla ya después más detenidamente de la co-

nexión de estas y otras formas de emplear «ser». Pero ahora debemos preguntarnos: ¿en qué relación se halla esta multiplicidad de maneras de usar «ser» con la tesis de que ser es siempre ser del ente? ¡Tómese sólo como ejemplo la significación nombrada en último lugar, «hay»! ¿Se refiere la frase «hay unicornios» al ente? ¿A cuál?

A partir de otras indicaciones del segundo § de ST resulta claro que Heidegger no sólo estaba guiado por el discurso del ente como ente, sino también por algún uso plural de la palabra «ser» (véase el cuarto párrafo del § 2). Efectivamente, se encuentra dispersa en toda la obra de Heidegger la convicción expresa de que todo comprender humano es primariamente un comprender el ser.

Esta tesis se puede interpretar en dos pasos. Puesto que Heidegger parte de la palabra «es» que tiene una pluralidad de usos, radica ahí la concepción de que en todo comprender lingüístico, en especial en todas las frases, está implícito un comprender el «ser». (Heidegger asume en cierta medida el paso dado por Aristóteles, quien aclara en *Metafísica* V, 7, que en todo verbo está contenido un «es»; evidentemente, Aristóteles no tenía ante sí una tesis tan amplia como Heidegger, ya que sólo le interesaba mostrar que en todas las predicaciones se expresa un ser ente; Aristóteles era un filósofo realmente orientado por la fórmula del ente como ente.) Pero Heidegger afirma también que el comprender el ser llega más allá del comprender el lenguaje o, en cualquier caso, no era unívoco a este respecto. Aceptamos, en perjuicio de una interpretación analítica del lenguaje, que concibió que el ser llega más allá que el lenguaje. Pero entonces el hecho sigue siendo que la palabra «es», por la cual siempre está y debe estar orientado (¿por qué otra cosa pretendería estar guiado si no, si pregunta por el ser?), debe, *ante todo*, ser soporte de todo comprender lingüístico y ante todo también de todo comprender frases particulares. Entonces se puede dar el segundo paso y decir que es tentador entender también todo comprender no-lingüístico como un comprender el ser, aunque en tal caso, cuando ya no se está orientado por el «es», no se sabe ya muy bien de qué se está hablando. Pero esto no debe perturbarnos. Si uno quiere permanecer en el seno del lenguaje, entonces vale la tesis restringida; si no, la más amplia, aunque la restringida vale en cualquier caso.

¿No es entonces manifiesto que Heidegger se encuentra de hecho en una tensión irresoluble, pues, por un lado, ser debe ser ser del ente y, por otro lado, se orienta por el «es» y vincula esto con la tesis de que todo comprender es un comprender el ser?

Lo peor es, de nuevo, que Heidegger no ha visto esa tensión. Podría intentarse, naturalmente, si tuviera que ser absolutamente necesario, formular construcciones en las cuales también las formas de uso del «es» en las cuales

no se expresa un ser del ente puedan en cambio referirse al ente. Así podría decirse que en la frase «lo que pasa es que llueve», el «es» se refiere al estado de cosas o al hecho de que llueve, y sería, así, también ente. En la frase «hay unicornios», «existen/son los unicornios» la cosa parece ya más difícil. Pero ¿con qué fin tenemos que retorcer tanto las cosas? ¿No parece, además, en alemán, a diferencia del griego, «ente» una expresión artificial que suena antigua y extraña? ¿Resulta, pues, claro qué debe querer decirse con «ser del ente»? A lo sumo, la existencia de una cosa, pero se habla, junto al que-es, también del qué-es. ¿Pero es esto así? Tomemos el ejemplo que Heidegger pone en la página 4 (trad. pág. 13): «el cielo es azul.» ¿A qué ente se refiere el «es»? ¿Al cielo o a aquello que es mentado con «azul»? ¿O se refiere a ambos? ¿Sigue siendo entonces válida la tesis del ser del ente?

Podremos resumir, en consecuencia, diciendo que por lo menos no es algo natural decir que todo «es» está por el ser de un ente. Se mantiene aquí sin duda una tensión. Y no se ve qué habla en definitiva a favor del estar orientado por el ente al margen de un estar apresado por la tradición aristotélica.

Resulta así tentador abandonar la orientación por el ente y hablar sólo de ser. Quien quisiera aferrarse incondicionalmente al ente, y esto por razones que yo desconozco, puede hacerlo; esto no supone muchas variaciones, porque una *parte* de las ambigüedades que, como veremos ahora, lastran el hablar del ser, pueden encontrarse en el poco claro hablar del «ente».

### III. La pregunta por el ser

La concepción de que la pregunta por el ser en general tiene un sentido presupone que tiene un objeto unitario, que, en consecuencia, tiene pleno sentido hablar del ser. ¿Pero no debería entonces mostrarse que el «es» tiene una significación unitaria? Hay una serie de significaciones del «es» que han sido diferenciadas desde antaño: existencia, cópula e identidad. A esto se añade el «es» veritativo; por ejemplo, cuando decimos «es el caso que ayer llovió». Nadie ha mostrado que esas cuatro significaciones caigan bajo un concepto unitario ni que no se trate sólo de un accidente de las lenguas indoeuropeas. Es una de las mayores peculiaridades de la forma en que Heidegger plantea la pregunta por el ser que no le haya preocupado nunca este problema seriamente.

Podría apelarse aquí a la tesis aristotélica *to on legetai pollachos*, se habla del ente y del ser en muchas significaciones. Pero esta apelación es, en pri-



mer lugar, falsa, porque Aristóteles —como ya he mostrado en otro lugar— no diferencia varias formas de uso del «es», sino que sólo tiene a la vista varios aspectos de una forma de uso, de la cópula. Pero la apelación a Aristóteles es también fundamentalmente falsa. Aristóteles, con acierto, ha percibido una importante diferencia semántica respecto a la pluralidad: hay palabras (como «salud»: manzana sana, constitución sana del cuerpo) que tienen diferentes significaciones, pero no pueden ser subsumidas bajo un género unitario (*kath hen*) y tienen, sin embargo, una conexión semántica, un punto unitario de referencia (*pros hen*). De esta pluralidad semánticamente llena de contenido se diferencia la mera pluralidad (homonimia) (*Metafísica*, 1003 a 33 ss.). Aristóteles podía valerse de un punto de referencia unitario para sus significaciones de ser que se copertenecían estrechamente. Pero ¿podemos nosotros hacer eso? Si no es así, hablar *del* ser pierde su sentido.

El problema se agrava cuando consideramos la tesis de que todo comprender —y quisiéramos circunscribirnos a la tesis más fácil de seguir: todo comprender frases— es soportado por un «es». Pues esta tesis incluye que todas las frases *sin* un «es» (conjugado de alguna manera) pueden ser traducidas por una frase *con* un «es» tal.

Este es el problema del que me ocupo en mi ensayo «La crítica analítico-lingüística de la ontología». Quizá se debe ser de nuevo más tolerante y decir que hay que forzar por necesidad, tales traducciones, pero puede dudarse de que no se pierdan de esa forma en el lenguaje diferencias esenciales (por ejemplo, la diferencia entre «ser» y «estar» del español; la diferencia entre simples frases predicativas y relacionales).

Aun cuando fuera realizada una traducción tal, seguiría en pie la cuestión de si las cuatro significaciones antes mencionadas de ser pueden comprenderse unitariamente (en el sentido del *pros hen*). Tales combates en retirada han sido hechos de maneras distintas por mí, en el citado ensayo página 492, y por Charles Kahn<sup>1</sup>. Considero ambos intentos fallidos y puedo remitir a mi recensión para el caso de Kahn<sup>2</sup>. Podemos llegar, en consecuencia, al veredicto de que hablar de la pregunta por *el* ser —cuando se considera «es» como palabra que reúne los usos de «es» (y, sobre todo, cuando se vincula esto con la tesis de que todo comprender es comprender el «es»)— carece de sentido.

<sup>3</sup> Ch. Kahn: *The Verb «Be» in Ancient Greek*, Dordrecht, 1973, capítulo 8.

<sup>4</sup> «Die Seinsfrage und ihre sprachliche Grundlage» («La pregunta por el ser y su fundamento lingüístico»), *Philosophische Rundschau*, 24, 1977.

#### IV. ¿Hay algún intento de salvación?

En mi ensayo anteriormente citado se me ocurrió que quizá la palabra «no» tenga la unitariedad y el alcance que no tiene la palabra «es». Planteé así la tesis de que existe el «tema de una reflexión universal» que Heidegger presume, pero es «accesible en el lenguaje sólo en el reflejo de la negación» (pág. 492). Creía tener en cuenta de esta manera las intenciones más propias no sólo de Heidegger, sino de toda la tradición ontológica, pues, desde Parménides hasta Heidegger, pasando por Hegel, ha visto siempre conjuntamente «ser» y «nada». «Ser», así se dice (expresamente en Kant, vid. la pág. 490 de mi ensayo), significa posición, y lo que quiera decir posición se muestra en su contraposición con respecto a la negación. La crítica que se debe hacer valer contra las reducciones ontológicas artificiales de frases simples, no vale ya para esta nueva concepción: las frases elementales siguen siendo tal y como son, y sólo se señala que todas ellas pueden ser negadas; lo mismo vale también para las frases de existencia, que son tan difíciles de reducir a frases copulativas y de hacerlas caer con éstas bajo un mismo punto de referencia. Este intento, no obstante, resulta totalmente fallido, cosa que yo entonces no podía todavía reconocer debido a mi desconocimiento de Frege. Tiene aquí pleno sentido retrotraerse a aquel esquema del análisis semántico que tan claramente se encuentra en *Speech Acts* de Searle (2.1): se puede estructurar la mayor parte de un lenguaje de manera que todas las frases tengan la forma M(P) (el estilo indirecto —los «contextos intensionales»— añade alguna complicación que, sin embargo, en nada modifica lo que aquí se trata). Por ejemplo, la frase «es claro» es analizable en el momento afirmativo M (que, aparentemente, es expresado verbalmente en el llamado ser veritativo: «es así que», «es verdad que») más el contenido proposicional «es claro»\*. De forma equivalente la frase «que se vuelva claro» sería analizable en el momento imperativo M (que, presuntamente, se expresaría verbalmente mediante «sea así que»), más (en este caso) el mismo contenido proposicional (naturalmente, los cambios de conjugación no juegan para nosotros en este contexto ningún papel).

Frege ha mostrado de manera concluyente —si bien no entraré aquí en los detalles<sup>5</sup>— que la negación se sitúa *entre* M y P, es decir, siempre resulta negado el contenido proposicional, no el momento de la afirmación (que po-

\* NT Tugendhat se ve obligado en este pasaje, y así lo hace constar, a alterar el orden propio de la frase alemana para que pueda servir como frase subordinada: «es ist hell» («es claro») pasa a ser «es hell ist» («claro es») para que pueda completar «est ist so dass» («es así que»). Este cambio es, evidentemente, innecesario en castellano.

<sup>5</sup> Véase Tugendhat/Wolf: *Propädeutik*, 12.3.

demos llamar M: afirmación, interrogación, opción, imperativo) <sup>6</sup>. De esta manera se evidencia que es insostenible la tesis que yo defendía en mi ensayo de 1967, según la cual la negación se puede concebir como el reflejo de la afirmación y, por tanto, como suplente verbal de aquello que se quiere decir con «ser».

La estructura para las frases que resulta de «M(P)» podría describirse de la siguiente manera: M+(posible)negación+P. Con «(posible) negación» quiero decir que puede haber siempre una expresión de negación delante de la expresión que está por P, pero no tiene por qué haberla, es decir: las proposiciones, por esencia, pueden ser negadas.

En la página 518 de mis *Lecciones* he formulado la conjetura de que la circunstancia de que el contenido proposicional de los lenguajes humanos pueda siempre ser negado está esencialmente vinculado a lo que allí denominé «carácter proyectivo» de nuestras frases y que es una interpretación de aquello que se encuentra en «M». Esto es lo más lejos que, en mi opinión, se puede llegar para acercarse a aquello que Heidegger quiere decir con la tesis de que todo comprender es un comprender el ser y que ser y no-ser están esencialmente vinculados.

Para aclarar esto totalmente hay que dar un paso más. Hay que preguntarse en cuál de ambos momentos, M o P, se encuentran las diferentes significaciones de ser. Parece claro que las significaciones clásicas —cópula, identidad y existencia— corresponden a P, pero sabemos también ahora que no es válido ni que representen algo unitario ni que todo P contenga una de esas significaciones. Resultaría tentador decir que el ser veritativo pertenece a M, tesis que yo defendía en mis *Lecciones*. Pertenezca o no a M (y veremos en seguida que no es este el caso), se destaca gramatical y sintácticamente de las significaciones de ser que pertenecen simplemente a P. Si suponemos, en principio, que el ser veritativo pertenece a M, entonces sería lo más razonable decir que la afirmación o posición que radica en M es, por ser amplia, lo más cercano a aquello que Heidegger quiere decir con «ser»; la amplitud de este ser (pero incluso de un ser especial) se puede subrayar viendo que el «es así» puede pensarse como conjugable a través de todos los modos: es así, sea así, etc., y podría decirse también ahora que el «no» no es ciertamente el reflejo del ser, pero sí que el ser que se expresa en el momento de la afirmación (M) (esto es, el ser veritativo) está esencialmente vinculado con la posibilidad de negar el contenido proposicional.

Anthony Kenny me ha señalado justo tras la publicación de mis *Leccio-*

---

<sup>6</sup> El caso especial de la llamada negación externa (Searle: *Speech Acts*, 2.4) no supone objeción alguna, porque las frases asertóricas e imperativas más simples no tienen negación externa, y las expresiones performativas que permiten una negación externa dependen en su semántica de las frases sintácticamente equivalentes que, por su parte, no permiten la negación externa.

nes, que es incorrecto tomar el llamado ser veritativo como perteneciente a M, y es, en verdad, lo suficientemente contundente: si la negación no puede alcanzar a M, no puede concebirse M como ser veritativo, pues todo «es así», etc., puede ser evidentemente negado, del mismo modo que lo es el «es verdad» que se antepone a una frase (el ser veritativo recibe tal nombre porque ambas expresiones, como ya vio Aristóteles en *Metafísica*, V, 7, son equivalentes). Un argumento ulterior es, obviamente, el que me presentó Kenny entonces: «es así» como también «es verdad» pueden aparecer junto con partes proposicionales de frase en contextos (como en una frase si-entonces) en los cuales no está contenido ningún momento de afirmación. En consecuencia, también este mi último intento de salvar algo de la «pregunta por el ser» de Heidegger debe considerarse fallido, así como el intento de 1967 que era incluso más cercano a Heidegger. Las expresiones «es así que» y «es verdad que» deberán ser tomadas simplemente como prolongaciones del contenido proposicional que sirven para enfatizar y que no aportan semánticamente nada. Evidentemente, esto no modifica nada respecto a la afirmación anteriormente formulada de que este ser veritativo no pertenece al contenido proposicional normal, pero tampoco pertenece a M. Tampoco altera nada en lo esencial de la tesis que formulé en la página 518 de mis *Lecciones*, según la cual en un lenguaje determinado por «reglas proyectivas» y que tiene, por ello, un componente M, el contenido proposicional debe poder ser negado. Lo único falso es que a partir de ahí se concluya algo a favor de un ser supuestamente contenido en M.

Debo reconocer que he perdido la batalla por dar a la pregunta heideggeriana por el ser un sentido que se pueda acreditar. Fue —con la sola excepción de Charles Kahn— una batalla en solitario. Todos los demás o repiten simplemente a Heidegger o no se preocupan por esta pregunta, estos últimos quizá con razón.

## V. El ser como mundo

Pero no deberíamos rendirnos tan pronto. A pesar de la apariencia de inexorabilidad que Heidegger intenta dar retóricamente al curso de sus pensamientos (y que ha fascinado a tantos, incluido a mí mismo) y a pesar de su gran capacidad para un ver sistemático y de conjunto (basta con fijarse en la construcción de ST), debería reconocerse que Heidegger, ciertamente, ha visto muchas cosas nuevas, pero eran menguadas su capacidad y su voluntad de claridad, de un verdadero recorrer pensando algo avistado una vez. Su manejo del concepto de sentido (primer § de este texto) es un ejemplo entre muchos posibles. Sin duda, su discurso sobre el ser tiene una gran riqueza de

facetas. Su intento de presentar el discurso *del ser* como un punto de orientación universal para el preguntar filosófico, y su tesis de que en el «es» se puede encontrar algo que hace posible todo nuestro comprender se han evidenciado como insostenibles y no recuperables mediante modificaciones. Pero pudiera ser que Heidegger en su pregunta por el ser viese conjuntamente una pluralidad de temas, algunos de ellos nuevos por dejarse interpelar como fenómenos especiales de ser y que parecen merecedores de ser retenidos. Quisiera llamar la atención aquí sobre dos de tales temas. Uno corresponde a aquello que ya ocupaba el lugar central de sus primeros esfuerzos: lo que Heidegger denomina el ser del Dasein. Volveré después sobre esto porque puede reconducirnos a la pregunta por la presunta conexión entre tiempo y ser. En los últimos escritos remite en gran medida ese interés de partida. Pero se mantiene, tanto en el primer Heidegger como en el Heidegger posterior, la convicción de que el llamado Dasein es esencialmente ser-en-el-mundo, y esto significa que se comprende esencialmente como un ente en el mundo. Así, en ST, mundo es concebido en principio de modo práctico <sup>7</sup>, y Heidegger se considera confirmado a este respecto también históricamente por la breve, pero de gran efecto, historia del concepto de mundo que esboza en *De la esencia del fundamento*. En cualquier caso, resulta difícil decir con exactitud qué se quiere decir con ello y, por ejemplo, cómo se comportan entre sí los mundos de diferentes personas (una pregunta que, desde luego, no se plantea cuando se habla de Dasein en *singulare tantum*). En *¿Qué es metafísica?*, y a menudo, posteriormente, Heidegger realiza la interesante distinción entre «todo del ente» y «ente en total». Lo primero mienta la totalidad del ente, y sería el concepto tradicional de mundo, concepto ni práctico ni centrado en el Dasein, mientras que lo segundo estaría por el hecho de que cada uno de nosotros, en cierta manera, estamos en un espacio que hay que comprender prácticamente. En general, cuando se tiene que explicar qué se quiere decir con mundo, la referencia al espacio es la mejor aproximación. Cada uno de nosotros se encuentra, puede decirse, tanto *en un* espacio como *en el* espacio, pues el espacio delimitado, por ejemplo el óvalo de mi cara, es naturalmente percibido como parte del espacio que lo abarca todo y, no obstante, se da a la vez la circunstancia de que ese espacio, en el cual se extiende inmediatamente mi espacio inmediato, y que abarca la totalidad del ente espacial, sólo está como transfondo.

Lo mismo ocurre con la relación de mi mundo circundante con respecto al mundo objetivo omniabarcante. El mundo circundante es, primero, deli-

---

<sup>7</sup> Posteriormente ya no; véase mi *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, págs. 399-402 (*El concepto de verdad en Husserl y Heidegger*).

mitado, segundo práctico y tercero histórico, está por una totalidad —que Heidegger en ST (§ 18) designa como totalidad de la conformidad— que es abierta. Lo que ante todo interesa a Heidegger es mostrar que no nos referimos sólo a una suma de objetos individuales; los objetos a los que nos referimos y también los otros hombres, la mayoría de las veces de manera práctica, pero, dado el caso, también teóricamente, se encuentran siempre ya en una conexión. No nos referimos simplemente al ente sino, yendo más allá, siempre ya al «ente en total».

¿Hay alguna determinada forma de acceso para este «en total»? Una de las tesis mejores y más aprovechables de ST es que la forma primaria en que estamos referidos al «en total» han de ser nuestros estados de ánimo. Aún más clara es la tesis inversa (y así es introducida también por Heidegger en el § 19): un estado de ánimo «ha abierto siempre ya el ser-en-el-mundo como todo». El estado de ánimo no es, con seguridad, una simple sensación, un estado interior. Por otra parte, se diferencia de aquello que solemos llamar pasión, a lo que se aproxima ciertamente en cuanto no tiene ningún objeto intencional determinado, en cuanto carece de dirección. ¿Significa esto que no tiene en absoluto el carácter del estar-referida? Sí, podría decirse, en el estado de ánimo me siento yo, pero «me» siento, siento mi ser y no un estado interno, y en ese «me» es co-mentado cómo me va en el mundo, y esto significa que el mundo es abierto.

Cuando preguntamos cómo se verbaliza esta apertura del «en total», Heidegger nos remite en la primera página de su curso *Introducción a la metafísica* a frases como «por qué hay en general entes y no más bien nada». Cuando estamos perplejos, cuando somos dichosos, pero también cuando nos aburrimos, es siempre nuestro mundo como todo el que no sólo entra en la luz de ese estado de ánimo, sino que nos extraña en general como tal, en su facticidad. Así también la explicación de la angustia en *¿Qué es metafísica?* como un descubrir el «ente total» en su «sustraerse».

He intentado mostrar en mi ensayo «El ser y la nada» que puede verse aquí el fundamento para la conexión tan curiosa en sí misma de «el» ser con «la» nada, curiosa porque el reverso negativo de «ser» es realmente «no ser» y el reverso negativo de «nada» es «algo». En ese mismo lugar intenté mostrar que puede reconocerse desde sus textos mismos, a pesar de las formas objetivantes de expresión de Heidegger, que tiene realmente ante los ojos una frase de existencia negativa: «no hay nada a lo que pueda asirme», «todo se me sustrae».

Pero debemos dar un paso más, porque es verdaderamente significativo para el concepto heideggeriano de ser como es desarrollado tras ST, que el concepto «ser» sea comprendido con y a partir de su contraposición a «nada»

y esto significa, si la interpretación que realicé en «El ser y la nada» es acertada, que también está «el ser» por una frase de existencia positiva y amplia («hay algo», «que en general hay ser»), así como «la nada» está por la negación de esa frase de existencia.

A partir de esto, puede entenderse por qué en el último Heidegger el ser, pese a toda su copertenencia respecto al ente, es descrito como «lo que se diferencia de todo ente», como «lo simplemente otro respecto al ente»<sup>8</sup>. Esto no se hubiera podido decir en ST y no se puede entender tampoco desde el «es» supuestamente sustentador de todo comprender. «Ser» es ahora la palabra para *el mundo*<sup>9</sup>. Esto significa entonces, interpretado lingüísticamente, que «el ser» en general no está por el «es» en general, sino por este «es» especial que se expresa en el «hay», que se refiere al «ente en total», al mundo.

Puesto que aquí se trata de una única significación del «es» (existencia) e incluso de un solo tipo de frases existenciales, se suscita aquí naturalmente el reproche de la equivocidad. Quiero decir que también debería asegurarse que Heidegger con *este* concepto de ser —tanto con el concepto de mundo como tal como también con la tesis de la referencia del estado de ánimo al mundo— ha puesto a la vista algo importante. Evidentemente deben hacerse dos delimitaciones: 1) no veo ningún punto de apoyo para la tesis, que flota en todo esto, de que todo comprender (es decir, el «es» en general) pueda entenderse a partir de este ser; 2) hablar tanto de mundo como de estas señaladas frases existenciales es cualquier cosa menos algo palmario.

Circunscribámonos a las frases existenciales. Wittgenstein dice lo siguiente en su *Conferencia sobre ética* (1929-30): «Y así me ocurre en mi caso particular, una y otra vez, que me viene a la mente la representación de una vivencia totalmente determinada y que es, por ello, en cierta medida, mi vivencia *par excellence*... Creo que la mejor manera en que esa vivencia se deja describir con palabras es diciendo que, cuando la tengo, *me asombro de la existencia del mundo*. Entonces me inclino a utilizar formulaciones del siguiente tipo: 'qué extraordinario que en general exista algo' o 'qué extraño que el mundo exista'».

Wittgenstein aclara luego que debe asegurar «que la expresión lingüística de esa vivencia es un sinsentido. Cuando digo: 'me asombro de la existencia del mundo' empleo mal el lenguaje», y fundamento esto diciendo que uno puede asombrarse de algo de lo que se puede representar también que no

<sup>8</sup> Véase *Wegmarken*, pág. 101.

<sup>9</sup> Respecto al concepto heideggeriano de mundo y a la conexión ser-mundo, véase mi *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, págs. 274 s, junto con la anotación núm. 11 y los pasajes de Heidegger allí citados.

exista <sup>10</sup>. No sé si éste es el punto neurálgico. Lo que aparece ya como un mal uso del lenguaje no es hablar de asombro en este sentido, sino esta frase existencial misma. Porque se puede creer, de manera análoga a lo que Wittgenstein dice sobre el asombro, que cuando se dice «F existe», debe saberse cómo se aseguraría que esa frase es verdadera o falsa. Tal cosa puede hacerse respecto de aquellas frases existenciales que Carnap ha caracterizado como internas y en las cuales se trata de la pregunta sobre si existe en una región una determinada clase de objetos, por ejemplo, si existen los unicornios, es decir, si entre los objetos espacio-temporales hay algunos unicornios. ¿Pero qué puede significar decir que existen o no existen los objetos espacio-temporales o, por ejemplo, los números? Carnap las ha caracterizado como frases existenciales externas <sup>11</sup>.

Pero las frases que Heidegger y Wittgenstein tienen aquí en mente dan un paso más allá: se constata no sólo la existencia de una región de objetos, sino la del mundo.

El juicio apresurado de Wittgenstein de que tales frases son un «sinsentido» muestra que su conferencia aún está cercana a la época del *Tractatus*. Podría decirse: cierto, no tienen el sentido de las frases habituales de existencia, pero ¿cómo puede Wittgenstein caracterizarlas como su «vivencia *par excellence*» si no tienen ningún sentido en absoluto? La simple explicación de Wittgenstein de tomarlas como sinsentidos parece tan insuficiente como que Wittgenstein no vea la necesidad de preguntar siquiera por su sentido.

## VI. El ser del Dasein, ser temporal

Con su concepto de ser como contraconcepto de la nada, Heidegger creía haber profundizado precisamente aquello que ya en ST llamaba ser, pero, cuando se considera el tema lingüísticamente, se muestra fácilmente que, de esta forma, se caracteriza más bien un determinado *fragmento*, ciertamente interesante, de la pluralidad del «es» que en ST está en primer plano, fragmento aprehensible a través de las frases existenciales externas de alcance máximo anteriormente descritas. Con un segundo fragmento del «es», tan interesante al menos como éste, topó Heidegger en ST mismo y ya antes de ST al preguntar por el ser del Dasein. Presumo que aquí radica una de las

<sup>10</sup> Wittgenstein: *Vortrag über Ethik*, Frankfurt, 1989, págs. 14 s.

<sup>11</sup> Véase su conferencia «Empiricism, Semantics and Ontology», en *Revue Internationale de Philosophie*, 4 (1950), págs. 20-40. R. Zimmermann ha llevado a cabo un intento de interpretación en su libro *Der «Skandal der Philosophie» und die Semantik*, Freiburg, 1981.



más tempranas intuiciones de Heidegger. En primer lugar, estuvo convencido desde muy pronto de que en el «soy» se encierra un sentido de ser —que él llama «existencia»— que es fundamentalmente distinto al del «es», que designa como simple presencia, y, en segundo lugar (¿o al mismo tiempo?), estaba convencido de que debería ser posible comprender de modo renovado el sentido del ser en total partiendo del «soy». Volveré más adelante sobre esta segunda tesis, que tiene como conceptos mediadores los conceptos de temporalidad y tiempo. Consideremos en principio el primer punto.

Evidentemente, la razón de por qué Heidegger introduce realmente en ST la «pregunta por el ser», pero dice tan poco sobre ella, reside en que las dos primeras secciones de ST (esto es, todo lo que Heidegger de hecho escribió) están dedicadas exclusivamente a la pregunta por el ser del Dasein. Heidegger cumple el tránsito de la pregunta por el ser como tal a la pregunta por el ser del Dasein en un pasaje ciertamente escabroso del § 2. La pregunta de partida reza: ¿cómo puede ponerse en marcha la pregunta por el ser de modo metódicamente correcto? Podría pensarse que en la medida en que se aclare lo que se quiere decir con «ser» o «es», es decir, retrocediendo a un determinado comprender del Dasein, y así también topáramos seguramente con el comprender el Dasein su propio ser, pero sólo como un comprender entre otros. No así Heidegger, porque, como ya hemos visto, consideraba innecesaria la pregunta previa por aquello que se quiere decir con «ser» o «es», pues la respuesta para él es ya un hecho: ser es el ser del ente. Y en este contexto se inserta la reflexión metódica del § 2: si ser es siempre ser del ente, lo «preguntado» al preguntar por el ser es siempre inmediatamente *el ente*, al que debemos preguntar por su ser, y, por esta razón, lo único que hay que poner en claro metódicamente al comienzo es desde qué ente ponemos en marcha la pregunta. Una premisa ulterior que se presupone aquí es que al preguntar por el ser —esto es, al plantear la pregunta universal por el ente en cuanto ente, si es que se entiende de esta forma— debemos partir inevitablemente de un ente determinado, aunque todavía no se ha denominado con ninguna palabra, ni mucho menos fundamentado.

Pero podemos prescindir de todo esto y tomar en su derecho propio la pregunta por el ser del Dasein. La tesis, de la cual dependía Heidegger ante todo, era mostrar que este ser (¡como ser!) tenía que comprenderse de manera diferente al ser de cualquier otro ente, tesis que me parece falsa y para la que tampoco se aporta ningún tipo de fundamentación. Lo único que ha mostrado Heidegger es que este ente tiene una *relación* respecto a su propio ser (y, por ello, respecto a otros entes y al mundo) y que, partiendo de ello, lo que se ha entendido tradicionalmente como autoconciencia puede ser comprendido de manera diferente. He seguido el curso de estas ideas, que me si-

que pareciendo muy fecundo, en mi libro *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* (Autoconciencia y autodeterminación), pero que de ello se siga que el ser de este ente *qua* ser sea otro, no consigo verlo.

Pero, sigamos aquí o no a Heidegger, puede decirse en cualquier caso que Heidegger al abordar así el ser y, esto significa, la existencia (no en su sentido, sino en sentido tradicional) del Dasein ha puesto el dedo sobre un uso del «es» en general que hasta entonces se comprendía de manera muy poco clara <sup>12</sup>. Partiré aquí simplemente (no todos los lectores tienen que seguirme) de que el concepto de existencia en general se ha explicado en el sentido del operador de existencia, y que hay también naturalmente frases existenciales que se refieren a individuos (como «no hay señora X» dicha por un profesor al que una visita le da flores para su mujer) y que hay que entender así sin más <sup>13</sup>. Pero hay una forma de hablar de existencia individual que no es reductible al operador de existencia (en sentido habitual) y sin la cual, sin embargo, no podemos pasar. Me refiero a frases como «él existió desde entonces hasta entonces». Tales frases no pueden reducirse simplemente a frases con «vivir», porque también puede decirse de un objeto sin vida que empezó a existir en tal o cual momento y dejó en tal otro de existir. Este sentido de «existencia» es digno de explicación y precisa especialmente una explicación si se quiere asumir y proseguir la parte de la tesis heideggeriana, sin duda sostenible, según la cual el hombre se comporta respecto a su propio ser, porque este ser es un caso de este existir o vivir individual. Cuando caracterizo ese ser como ser temporal, nada tiene esto obviamente que ver con la tesis heideggeriana de la «temporalidad» del ser, sino que quiere decir sencillamente que se trata del sentido de la existencia, que es comprendido de manera similar a la vida (de-hasta). He intentado precisar este concepto de ser en mi ensayo «Existence in Space und Time («Existencia en el espacio y el tiempo»), pero me adentré en un callejón sin salida.

## VII. Tiempo y ser

Para terminar quisiera volver sobre la tesis fundamental de Heidegger según la cual el sentido del ser puede ser comprendido como tiempo. En el pri-

<sup>12</sup> Evidentemente, Heidegger se defendería contra esa interpretación. Debe negar, debido a su tesis de la total diferencia entre existencia (en el sentido especial que él le da) y mera presencia, que sea posible hablar del género existencia individual del cual fuese una especie la existencia humana. No sólo la existencia, también la predicación, etc., deben ser para Heidegger, en el ámbito de la existencia (en sentido heideggeriano), totalmente distintas a como son en el ámbito de la mera presencia.

<sup>13</sup> Véase Tugendhat/Wolf, *Propädeutik*, § 11.

mer apartado he mostrado cómo sólo desde esta tesis puede entenderse que se hable de un «sentido del ser». ¿Cómo hay que enjuiciar tal tesis?

a) *El concepto griego de ser y el tiempo*

Heidegger creyó desde el principio que podía plantear la tesis de que la posición griega respecto al ser remitía ya a una interpretación temporal y que, ciertamente, Platón y Aristóteles habían entendido el ser «como *parousía* o bien *ousía*», lo cual significa «presencia», y el presente tiene que comprenderse como «modo temporal» (ST, pág. 25/trad., pág. 36). No voy a discutir que en la filosofía griega haya pasajes, incluso en Parménides, que muestran que el ser se entendió también como ser-presente. Pero el concepto de *ousía* no avala esta tesis con total certeza. Es uno de esos juegos heideggerianos de prestidigitador ante los cuales uno se pregunta si Heidegger no era verdaderamente consciente del truco. La palabra *ousía*, que pertenece a la raíz de *einai*, y, por eso, podía ser tomada por los filósofos griegos más o menos como nosotros podríamos emplear quizá la palabra «entidad», significa en el uso prefilosófico del lenguaje tanto como «propiedad». Puesto que la propiedad campesina puede consistir también en «casa y hacienda», aparece en alguno que otro de los diccionarios griego-alemán que consideran la palabra alemana «presencia» («Anwesen»), lo que pudiera estar en el alemán prefilosófico por «hacienda» («Hof»). Heidegger, consciente de esta significación especial, da asociativamente, sin embargo, un rápido salto a la palabra «presencia» tal como puede ser empleada filosóficamente y lo proyecta sobre *ousía*. La hacienda campesina, cuando puede ser denominada *ousía*, quiere decir simplemente las posesiones y los bienes, y no tiene lo más mínimo que ver con presente. El truco se completa mediante la afirmación del pasaje de la página 25 (trad., pág. 36) de ST que reza «*parousía*, o bien *ousía*». *pareinai* significa en efecto «ser cabe» y podría, en ese sentido, traducirse como presencia, pero la equivalencia entre *parousía* y *ousía* es sencillamente falsa.

Pero incluso aunque se pudiera mostrar que «presente» es un aspecto esencial para «ser» según los griegos, es difícil apreciar cómo puede seguirse de esto la tesis de Heidegger. El también parece haberlo visto así. La tesis debe acreditarse directamente, y Heidegger lo ha pensado en ST a través de la tesis de la temporalidad del ser del Dasein. En consecuencia, debe considerarse primeramente esta tesis.

b) *La temporalidad como sentido del ser del Dasein*

La tesis de la temporalidad como sentido del ser del Dasein es la tesis fundamental de la segunda sección de ST. Si se quiere enjuiciar esta tesis correctamente, se debe entender bien desde el principio que tiene una función a favor de la tesis ulterior que debe alcanzarse en la tercera sección: que el tiempo es el sentido del ser en general. Esta es también la razón por la cual Heidegger vincula ya la tesis de la temporalidad del Dasein con una tesis ulterior, extremadamente fuerte: que la llamada temporalidad del Dasein es más originaria que el denominado por Heidegger tiempo «vulgar», que yo caracterizaría más sencillamente como tiempo natural, es decir, aquello que se entiende normalmente por tiempo: la serie de momentos que están en una relación de anterior y posterior (la serie-B de McTaggart) y de los cuales pueden designarse como futuros, respecto a cada punto del tiempo, todos los momentos posteriores y como pasado los anteriores (la serie-A de McTaggart). Heidegger concede valor también a la tesis de que la temporalidad es más originaria que ese tiempo natural *porque* sólo así puede confiar en evidenciar después (tercera sección) el tiempo comprendido desde la temporalidad como sentido del ser en general.

El fragmento decisivo en el que Heidegger muestra descriptivamente qué quiere decir con temporalidad del Dasein es el § 65, sumado a los argumentos posteriores de los §§ 66 a 71, mientras que, ulteriormente, en los §§ 78 a 81 intenta establecer la tesis de su originariedad. No puedo entrar aquí en una interpretación que atienda a los detalles y tendré, por tanto, que exponer mi interpretación sólo de manera global.

Sería incluso suficiente circunscribirse a la dilucidación heideggeriana del advenir, porque es mucho más débil que la del «ser pasado». Por lo que respecta al advenir, Heidegger defiende la tesis de que debe verse el comportarse respecto al propio ser como una referencia al futuro. Al existir el Dasein viene a sí (pág. 325/trad. pág. 353). Si se ha entendido ya lo que Heidegger decía en la primera sección sobre el existir —que es un comportarse respecto al ser en cada caso propio *que le precede*—, esta explicación resulta prácticamente trivial. Pero Heidegger pone ahora en relación este aspecto descriptivo de su argumentación con dos tesis, que no distingue estrictamente, de las cuales la primera es inofensiva y la segunda anticipa ya la tesis de la originariedad. Ya que en un juego de palabras innecesario llama a la referencia al advenir mismo ad-venir, tiene que diferenciar obviamente el ad-venir así entendido del advenir entendido en sentido normal (futuro), esto es, como aquello que todavía no es. Esta es la tesis inofensiva.

La tesis que va más allá, y que está relacionada con lo anterior, es que el

ad-venir es más originario que el advenir. Esta es la tesis que, ciertamente, debe ser probada en los §§ 78 ss. Pero, en realidad, se ve a primera vista que es falsa, porque si no se da por supuesto que se va a seguir viviendo, que seguirá habiendo un tiempo natural en mi vida, esto es, advenir en sentido normal, una vida que todavía no es, no habría nada a lo que pudiera referirme en el ad-venir. De esta forma queda refutada la tesis de la originalidad y los análisis heideggerianos con vistas a la temporalidad quedan reducidos a la tesis inofensiva, consistente en que el hombre es un ente que no sólo —como todo ente sujeto al tiempo natural— recorre fácticamente una serie temporal, sino que se refiere en todo momento de su vivir despierto también al tiempo que está por venir. Así entendido tiene sentido hablar de la temporalidad del Dasein y Heidegger tiene toda la razón al decir que *esta* temporalidad *no* es la temporalidad en el otro sentido, según el cual algo recorre un tiempo, es transitorio.

c) *La tesis del tiempo como sentido del ser*

Considero la tesis de la originariedad claramente refutada. Pero, en adelante, podemos incluso dejar esto abierto. Para poder valorar la tesis planeada para la tercera sección, esto es, que el tiempo es el sentido *del ser* —de todo ser—, basta con preguntarse qué puede deducirse de lo que se ha mostrado sobre la temporalidad específica del Dasein con respecto al sentido del ser en general. A primera vista nada, porque gracias a la temporalidad así entendida debe distinguirse precisamente el ser del hombre de todo otro ente. Heidegger respondería: cierto, el ente sólo puede tener un tiempo natural, pero su ser, en tanto es aquello que «entra en la apertura del Dasein», debería verse alcanzado por la temporalidad de esa apertura, incluso ser determinado de manera que pudiera decirse entonces que el sentido del ser es el tiempo.

Aclaremos totalmente la situación de partida. Tenemos, por un lado la peculiar «movilidad» del Dasein en su unitario estar-referida («ad-venir») a su advenir, a su ser-pasado y a su presente, y tenemos, por otro lado, el resto de los entes, donde sólo tenemos un movimiento objetivo de-hacia. ¿No debería tener también el ser del ente una movilidad análoga a la movilidad propia del Dasein?

Tengo la sospecha de que Heidegger, cuando comenzó con las investigaciones que le llevaron a ST y todavía cuando escribía sus dos primeras secciones, tenía simplemente una vaga confianza en que las cosas, de alguna manera, seguirían ese curso, aunque una sola mirada certera le habría mostrado

que era imposible. La transposición a cualquier otra cosa –aunque sea el ser– de una estructura que corresponde, esencialmente, a la conciencia o al Dasein, no tiene ningún sentido. Y así se evidencia, como completamente banal, la razón por la cual Heidegger no ha escrito la tercera sección de ST. Incluso desde fuera puede verse con facilidad que la idea que Heidegger tenía no sólo era difícil de realizar, sino absurda y de algún modo tenía que sospechar algo a este respecto. La razón para su anterior confianza debía basarse en que veía la temporalidad del Dasein en particular como horizonte del *comprender* del Dasein. ¿No se sigue también de esto –así debe haber pensado– lo mismo para la comprensibilidad del ser *qua* comprensibilidad?

### VIII. «Tiempo y ser» tras el denominado giro

El famoso «giro» que Heidegger ha llevado a cabo en los años que siguieron a ST puede entenderse como el intento de reaccionar ante esa pregunta, en la medida en que proyecta en el ser mismo la «movilidad» que radica en la temporalidad del Dasein, esto es, en la medida en que ahora ve en ambos lados la misma movilidad. Dos conceptos juegan en este respecto un papel mediador: el concepto ya explicado de mundo y el de «des-ocultamiento» (que es, supuestamente, el concepto originario de verdad). Este último concepto es decisivo para la problemática del tiempo. La idea es la siguiente: si se parte de que al ser del ente le corresponde el «estado de descubierto» –como dice Heidegger en ST– que es, en cierto modo, un desocultamiento plano, estático, y si se enraiza ese desocultamiento plano (mera presencia) en un des-ocultamiento móvil, de manera que se tiene experiencia del ente viniendo a nosotros desde el ocultamiento al desocultamiento y retrayéndose de nuevo a él, entonces parece haberse logrado que la movilidad de la temporalidad del Dasein se extienda a la apertura del ser del ente y, según el giro heideggeriano, debería incluso decirse que el Dasein tiene su propia movilidad sólo desde la movilidad del ser, desde el tiempo así entendido como sentido del ser <sup>14</sup>.

A partir de aquí puede ya entenderse también por qué Heidegger, al decir, dando un paso más, que la «metafísica» sólo se dirige al ente como ente y no al ser mismo y su sentido, que se halla en el «olvido del ser», hace siempre referencia a que la metafísica es ciega para la «verdad del ser» y, por tanto,

<sup>14</sup> Véase, en especial, la conferencia «Zeit und Sein», en *Zur Sache des Denkens*, y el ensayo sobre Anaximandro de *Holzwege*. A modo de compendio y con otras citas, véase mi *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, págs. 389 ss.

para su «desocultamiento»<sup>14</sup>. Al margen de esto puede decirse también que la dimensión abierta, desde la cual sale el ente del ocultamiento y vuelve a él, es el mundo. De esta forma, Heidegger puede establecer una conexión entre *mundo, des-ocultamiento y tiempo*. Esta conexión estaría por el ser que fue avistado en ST con la pregunta por el sentido del ser y que no fue visto por la «metafísica», que fue «olvidado».

El punto en que se quiebra esta concepción es, obviamente, la tesis según la cual lo que se mostró como movilidad del Dasein (temporalidad del Dasein) puede entenderse también como movilidad del ser. Me parece que sólo cabe rechazar esta tesis. El referirse a del Dasein es un fenómeno *sui generis*. La forma en que Heidegger lo ha expuesto puede entenderse como una prolongación de la idea husserliana de la intencionalidad (y así fue visto por el propio Heidegger), una prolongación tanto en dirección al mundo como en dirección al tiempo. Pero no tenemos posibilidad alguna de tener a la vista una equivalencia, que en cierto modo fuera como un reflejo especular, por el lado del ser del ente. Esto se muestra con la mayor claridad en las palabras que Heidegger tiene que emplear para describir esa supuesta equivalencia especular. Tiene que usar expresiones como «salir hacia», «venir a nosotros», etc., palabras todas que están, obviamente, por un acontecimiento, por un proceso, esto es, por algo que tiene lugar en el tiempo que Heidegger ha denominado vulgar.

Para responder a esto, Heidegger podría tal vez afirmar que se trata de un salir-hacia y un regresar-a que no transcurren en el tiempo, sino en cierto sentido en un instante. Pero esto es la cuadratura del círculo. Mientras con la temporalidad del Dasein ha tratado efectivamente con un fenómeno que era temporal y, sin embargo, no era procesual (evidentemente, como tuve que hacer valer contra Heidegger, porque se refiere a un proceso), no hay algo semejante en el ente, y cuando se afirma que, ciertamente, no en el ente, sino en el ser, se trata de una mistificación. No hay un salir-hacia, que no sea un salir-hacia en el tiempo (normal, «vulgar») <sup>16</sup>.

Lo que Heidegger pretendía con la tesis del des-ocultamiento —dejando de lado la pregunta teórica por el sentido del ser— era conjurar una actitud del hombre que no sólo trata y cuenta con el ente, sino que se dirige a él tal y

<sup>15</sup> En lugar de otros muchos pasajes, me remito aquí sólo a *Wegmarken*, p. 199.

<sup>16</sup> Esta es la objeción *decisiva*. Una segunda objeción, más débil, diría: la movilidad, que Heidegger se imagina aquí para el ser, no es la equivalencia especular de la movilidad del *Dasein*, que él ha mostrado en ST (el comportarse respecto del futuro propio). A lo que, sin embargo, Heidegger podría contestar, con cierta razón, que justamente en eso estriba el sentido de «giro», en que la movilidad, también del Dasein, es pensada de forma nueva. Por ello, en el nivel de ST no había posibilidad alguna de considerar el ser en general como móvil. Para Heidegger esto sólo podría suceder sobre la base del giro, donde la idea del des-ocultamiento se torna directriz. La segunda objeción no es, pues, concluyente, pero la fundamental le afecta tanto más claramente.

como, por ejemplo, podemos dirigirnos a una obra de arte al contemplarla. Así pudo hacer frente a una necesidad de nuestro tiempo, siguiendo una actitud *quasi* religiosa que, sin embargo, parecía filosóficamente elevada y fundamentada. Quien resulta de esta forma existencialmente interpelado por los escritos tardíos de Heidegger, no se preocupa habitualmente porque los análisis sean incompletos o contradictorios. Como anverso práctico de esta actitud de la apertura respecto al des-ocultamiento, Heidegger habló de la serenidad. He interpretado esta conexión al final de mi libro *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger (El concepto de verdad en Husserl y Heidegger)*. También he intentado mostrar en él que Heidegger, con su concepción de una nueva actitud humana, ofrece cobijo a aquellos que, por recordar el título de un libro de Erich Fromm, «huyen de la libertad». La nueva libertad-para resulta puesta boca abajo, es una libertad cerrada, el concepto de des-ocultamiento es un sustituto para la pregunta racional por la libertad, y el *ethos* de la serenidad sería algo hermoso en y para sí, sólo con que no ocupase el lugar de la responsabilidad.

El último Heidegger es tan insensible para las cuestiones de la ética y la sociedad como lo fue el primero. «Si de acuerdo con el significado fundamental del término *ethos* –escribe Heidegger en la *Carta sobre el humanismo* (pag. 1097/trad. pág. 112)– el nombre de ética tiene que significar que reflexiona sobre la morada del hombre, entonces aquel pensar que piensa la verdad del ser como el elemento inicial del hombre en cuanto ex-sistente es en sí ya la ética originaria.» No se puede decir más claramente: la pregunta por el ser ha ocupado el *lugar* de la ética, es un sustituto de la ética. Aunque el último Heidegger, el que evoca la suave serenidad respecto a la verdad del ser, se ha distanciado de nuevo del fascismo, tiene que seguir siendo propensa al fascismo una posición que no sólo prescinde de la responsabilidad, la libertad y la verdad, sino que las sustituye por otra cosa. Pero este asunto humano-existencial no era el tema de este ensayo. Sólo se trataba de dilucidar intrateóricamente la llamada pregunta por el ser. En cualquier caso, habría aún que preguntar qué razones han conducido por este camino a un pensar tan fuerte, y, sin embargo, tan poco claro, y por qué ha podido tener una influencia tan amplia y fuerte. Pero, por su parte, este planteamiento de trans-fondo crítico cultural sólo puede resultar adecuado cuando (como ocurre tan a menudo) no procede de fuera, sino que ha captado lo que internamente es digno de cuestionarse teóricamente, porque es precisamente esa fragilidad intrínseca (y no simplemente una tendencia general a la metafísica y la mística) la que debe ser interrogada y comprendida.

(Traducción de Mercedes Muñoz)