

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FILOSOFIA
Y
LETRAS

*REVISTA DE LA FACULTAD
DE FILOSOFIA Y LETRAS*

47-48

JULIO-DICIEMBRE

1952

IMPRESA UNIVERSITARIA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Rector:

DR. LUIS GARRIDO

Secretario General:

DR. JUAN JOSÉ GONZÁLEZ BUSTAMANTE

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Director:

DR. SAMUEL RAMOS

FILOSOFIA Y LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA
UNIVERSIDAD N. DE MÉXICO

PUBLICACION TRIMESTRAL

FUNDADOR:

Eduardo García Máynez

DIRECTOR:

Salvador Azuela

SECRETARIO:

Juan Hernández Luna

Correspondencia y canje a Ribera de San Cosme 71
México, D. F.

Subscripción:

Anual (4 números)

En el país \$ 11.00

Exterior Dls. 2.00

Número suelto . . . \$ 3.00

Número atrasado . . . 4.00

Sumario

ARTICULOS

	Página.
Juan David García Bacca	<i>Las ideas de ser y estar; de posibilidad y realidad en la idea del hombre, de la filosofía actual</i> 9
Samuel Ramos	<i>El pensamiento de John Dewey</i> 41
Ramón Xirau.	<i>John Dewey y la experiencia estética</i> 51
Adolfo Sánchez Vázquez	<i>Humanismo y visión de España en Antonio Machado</i> 61
Eduardo Luquín	<i>José Enrique Rodó</i> 79
Agustín Millares Carlo	<i>Juan Ruiz de Alarcón en la Biblioteca Nacional de Madrid (siglos xvii-xviii)</i> . 117
Oswaldo Robles	<i>En torno al De Anima de fray Alonso de la Vera Cruz</i> 135
Francisco Guerra.	<i>Las ideas médicas de fray Alonso de la Vera Cruz</i> . 161
Julio Jiménez Rueda.	<i>El centenario de don Rafael Delgado</i> 175
Francisco Monterde	<i>Trayectoria de Rafael Delgado, como cuentista</i> . 183
Juan A. Ortega y Medina	<i>El problema de la conciencia cristiana en el Padre Hidalgo</i> 193
Justino Fernández	<i>Los dos Hidalgos de Orozco</i> . 213
Juan Hernández Luna	<i>Hidalgo en la conciencia de los liberales</i> 223

	Págs.
Roberto Ramos	<i>Libros que leyó el señor don Miguel Hidalgo</i> 233
Pedro Rojas Rodríguez	<i>El mundo económico de Hidalgo</i> 247
Xavier Tavera Alfaro	<i>Hidalgo y "El Despertador Americano"</i> 259
Sergio Fernández	<i>El mensaje del Periquillo en el momento de la Independencia</i> 275

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

José Gaos	<i>Lcibniz zu seinem 300. Geburtstag</i> 287
Vera Yamuni	<i>Los principios de la Ontología Formal del Derecho y su expresión simbólica.</i> (Eduardo García Máynez.) 294
Margarita Nelken	<i>Historia social y política de Alemania. Historia de España.</i> (Antonio Ramos-Oliveira.) 300
Ferrán de Pol	<i>André Gide: The Ethic of the Artist.</i> (Lawrence Thomas.) 307
Manuel Mendoza Sánchez	<i>El mito de la nueva cristiandad.</i> (Leopoldo Eulogio Palacios.) 310
José Almoina	<i>El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII.</i> (José Ma. Gallegos Rocafull.) 315
Eli de Gortari	<i>Lógica. Teoría de la investigación.</i> (John Dewey.) 319
Jesús Zamarripa Gaitán	<i>La poesía.</i> (Johannes Pfeiffer.) 323
Ismael Diego Pérez	<i>El Cid Campeador.</i> (Ramón Menéndez Pidal.) 327
Laura M. de Manzano	<i>El peligro de la libertad intelectual.</i> Tercer Congreso Interamericano de Filosofía. Mesa Redonda de la UNESCO 333
J. H. L.	<i>Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras</i> 337
Registro de revistas	345

LAS IDEAS DE SER Y ESTAR; DE POSIBILIDAD Y REALIDAD EN LA IDEA DEL HOMBRE, DE LA FILOSOFIA ACTUAL

Introducción

Lamentábase en cierta ocasión Husserl, de que la única palabra, justa, cabal, digna, para expresar el contenido y los fines de la Filosofía, a saber, la de *arqueología*, estuviera ya ocupada, y no hubiera manera legal de desalojarla, por la ciencia, si es que lo es, de las antigüedades.

En esa palabra de *arqaaios* (*ἀρχαῖος*), palabra-acorde, pleno y variado, resonaban unitariamente, tal como hacía falta a la filosofía para designar sus fines y contenido, los significados de antiguo, venerable, primigenio, primitivo, originario, origen, principio, primero, primario, príncipe, punto de partida; y a todas estas significaciones, ricas y variadas, servía de vínculo de unión, según Aristóteles (*Metaphys.* Libro IV, cap. I), el ser "principio (*ἀρχή*) algo primero y primario de donde procede o el ser o el llegar a ser o el conocer el ser".

¡Ahí es nada la palabra que perdimos los filósofos! ¡Buen provecho les haga a los arqueólogos!

Cuando se nos pide que tratemos de la Idea del hombre en la filosofía actual, parece exigirsenos que renunciemos no tan sólo a la palabra arqueología, sino a su filosófico programa; porque la *actualidad* nada tiene, al parecer, de viejo, venerable, primigenio, primitivo, originario, origen, principio, primero, primario, príncipe; y ojalá, al menos le quede algo de eso: ser "punto de partida" de que, repitiendo a Aristóteles, proceda "o algún ser, o algún llegar a ser algo, o algún conocimiento del ser de algo".

En los viejos no suele ser de tanta edad como ellos la barba; y en la filosofía no hay actualidad que no sea en grado mayor o menor, como las barbas de los viejos que les crecen todos los días, y no son viejas sino jóvenes y recientes, lo actual que le sale a lo antiguo, cuando lo antiguo es viviente por siglos, tal vez por los siglos de los siglos. *Amén* o así sea, creo que debemos añadir los filósofos, en coro.

Al tratar, pues, de la *Idea del Hombre en la Filosofía actual*, eso de "actual", aplicado a Filosofía, no implica ni parricidio alguno, —que ni Platón lo pudo cometer con el viejo padre Parménides—, ni reconocimiento por partida oficial de que la Filosofía anterior ha muerto. Dentro de ese *viviente cultural* que es la filosofía, la actual no es sino lo último que le ha nacido o crecido, para su bien o para su mal.

A su vez: la idea que el hombre se hace del Hombre, no suele ser sino la confesión, más o menos sincera y completa, de lo que le está sucediendo o del modo como está siendo su ser. El griego clásico, al decir que el hombre era *animal con logos*, nos indicaba el sentimiento peculiar de su función cósmica: *ser altavoz de lo que las cosas son y no pueden decir*. Logos al servicio de la verdad o declaración en palabras de lo que las cosas son. Función óntico-ontológica del hombre.

La filosofía actual intenta decirnos cómo siente el hombre su ser, cómo nota que *está siéndolo*, al cabo de veinticinco siglos de *estar siéndolo* y *diciéndolo*. No habla lo mismo uno, y no está siendo su ser, a los diez años que a los ochenta. No nos extrañemos que la filosofía hable por boca de los filósofos de diversa manera a los veinticinco siglos de existencia que al cabo de un siglo. Lo contrario sería indicio sospechoso de muerte, momificación, embalsamamiento.

¿Es que el Hombre actual *está siendo* su ser de otra manera de lo que lo *estuvo siendo* el de otras épocas históricas, y por *estar siéndolo* de otra manera, habla y dice en otro lenguaje y en otras teorías?

Voy a reunir por vía de indicación y simple recordatorio unos datos, todos ellos con la pretensión de mostrar que, de buena o mala gana, el hombre actual *está siendo* su ser de una manera diferente, diversa, divergente del modo como había sentido su ser el hombre de otros tiempos.

Ser y Estar

La idea del Hombre en la filosofía *actual*, y recalco lo de *actual*, se presenta de manera ejemplar y típica en *Kant y el Problema de la Metafísica*, de Heidegger.

"La 'metafísica' es precisamente ese acontecimiento, fundamental y fundamentante, de irrupción rompiente en el ente, ruptura que acontece con la existencia fáctica de algo que sea como hombre" (Die 'Metaphysik' ist das Grundgeschehen beim Einbruch in das Seiende, der mit der faktischen Existenz von so etwas wie Mensch "uber haupt geschieht", ob. cit., p. 232; edic, 1929).

La idea de una antropología filosófica (título del párrafo 57), lleva, a través de la *"Idea de una ontología fundamental"* (título del párrafo 42), a la pregunta final por el ser, punto en que Heidegger da la palabra final a Aristóteles: *Und so sei dem Aristoteles das Wort gegeben: καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν, καὶ δεῖ ζητούμενον καὶ δεῖ ἀπορούμενον τὸ ὄν.*

(*Metaphysik*, Z 1, 1028 b. 2 ss.), (p. 236).

Este buen ejemplo de Heidegger lo ha tomado Sartre en *"L'Être et le Néant"*, al ponerle por subtítulo *"Essai d'ontologie phénoménologique."*

Y Jaspers, en su *Philosophie*, comienza en la línea 1ª por la pregunta *qué es el Ser* (Wenn ich Fragen stelle wie diese: was ist das Sein" (p. 1, edic. 1948, Springer), y termina la última línea de la obra, —y ¡qué obra!, de 879 páginas, con el *ser* también: *"im Scheitern das Sein zu erfahren"*, experimentar el Ser precisamente en el estrellarse (contra todo ente concreto), experimentar el Ser al hundírse nos las naves, nuestras naves, con las que tan ufanos y seguros creíamos poder atravesar el mar de los entes.

Creo que estos tres testimonios concordantes, aunque no todos independientes, nos invitan a plantear la cuestión de la *Idea del hombre en la filosofía actual*, desde el punto de vista ontológico.

Y tomando el hilo exactamente en los tres puntos suspensivos con que Heidegger, maestro en recortes y reticencias, termina la cita de

Aristóteles, añadamos lo que falta: “*lo desde antiguo, lo ahora, lo siempre buscado y nunca hallado es qué es el ser...*” (hasta aquí Heidegger), “*y esto es precisamente quién es la sustancia*” (hasta aquí Aristóteles): τοῦτο ἐστὶν τίς ἢ οὐσία.

¿Qué importancia tiene eso de terminar con *qué es el ser*, o con *quién es la sustancia* (οὐσία)? ¿Y, qué le va o le viene a la Idea de Hombre de responder a la pregunta *qué es el ser* (τὸ τὸ ὄν), o a la de “*Quién es la sustancia?*” (τίς ἢ οὐσία).

Nadie diga “de esta agua no beberé”, nos advierte el refrán; y nadie diga “de eso de ente y sustancia no beberé”. No sólo de pan vive el hombre, y pudiera suceder que de la idea de ser y de la sustancia tuviéramos que vivir precisamente en cuanto hombres.

Vamos a la cuestión: durante largo tiempo el griego clásico empleó lo que nosotros llamamos artículo definido singular, con el doble valor y función, 1) de artículo determinado; 2) de pronombre demostrativo; ὃ era, de vez, por la fusión anterior, *el* y *este*; ἡ era *la* y *esta*; τὸ, *lo* y *esto*. Aun en tiempos de Aristóteles, y en sus mismas obras, late esta dualidad, con una conciencia oscura de clarificar tal fusión, para él ya casi confusión.

Notemos en el texto citado, a medias por Heidegger y por nosotros, que la pregunta “*qué es el ente*” (τὸ τὸ ὄν), dice Aristóteles, quedaría respondida con la respuesta a la cuestión *τίς ἢ οὐσία*, *quién es la sustancia*, es decir: no con la respuesta *qué es la sustancia* (τὴ ἢ οὐσία), sino con la de la *τίς*: *quién*, que determinadamente, es la sustancia, *τίς ἢ οὐσία*, reduciendo, por tanto, la amplitud del ὃ, ἡ, τὸ que es de vez *el-y-este... lo-y-esto*, a *este, esto...*

De τὸ τὸ ὄν, *qué es el-este-ente*

a

τίς ἢ οὐσία; a *este ente, este* como tipo (Cf. *Metaphys. Z*, 1028 b. 31, ὑπονοούμενοι τὴν οὐσίαν ἡρώτων τὶ ἐστὶν, τύπω εἴρεται τὶ ποτ' ἐστὶν ἢ οὐσία *ibid.* 1029 a 7).

Empero estos dos componentes del artículo determinado clásico quedan como cuestión perenne doble: 1) *qué es el ente* (*el*, con sentido *general*, casi el nuestro de *el ser, el animal, el cuerpo...*) aspecto que también intentará fijar Aristóteles, y que, veremos inmediatamente, le

resulta desorientador, siempre buscado y nunca hallado, por no hallable mediante *mostración*; 2) como *este*, *τίς*, por señalamiento, no de un individuo, sino de un tipo sobresaliente. Así que, al preguntarse por *el* ente, tomando *el* en toda su generalidad (*καθόλου*) intentaba responder, biqueando un poco hacia "*este*" (*τίς*), con esotro componente de *τὸ* (lo), fundido aún con él: a saber, con el de *este* (demostrativo), que llevara a una *mostración*, *designación*.

Y por esto decir: qué es *el* ente equivale (*τοῦτο δεῖσθαι*) a preguntarse y responder con una cosa especial: un ente especial, privilegiado: *quién es la sustancia* (el ente por antonomasia, Cf. *Categorías*, cap. 1º, 3) (*οὐσία, ὄν*), por tanto concibiendo el concepto de ser como *análogo*.

A la pregunta qué es *el* ser, tomando *el* como simple artículo designativo en general (*καθόλου*), y designativo con máxima generalidad (*μάλιστα πάντων*), y designativo en singular, *en bloque* (*τὸ*), había que responder, para hacerlo precisamente a la pregunta, con un contenido *en bloque*, no con un concepto análogo, o sea, no escabullendo la cuestión con la afirmación de que el ser se dice en plural (*πολλαχῶς*) y en variedad. Respuesta adecuada a la pregunta *qué cosa especial* podemos señalar como *tipo* de ente, pues es claro que *tipo* implica, desde Platón, la correlación de centro respecto de cosas no modélicas. Así venía ya efectivamente desde Platón, al fundir en la palabra *eidos* las exigencias de paradigma (*παράδειγμα*) frente a imágenes, semejantes, imitaciones... Es decir: cuando se intenta hacer funcionar un *eidos* con funciones significativa y típica, a la primera se responde de otra manera que a la segunda; a esta última con analogía de centramiento; a la primera, con unidad de concepto.

Aristóteles, y en su grado Platón, tenía la impresión clarísima de que en la pregunta *qué es el ser* (*τὶ τὸ ὄν*), y más en especial en el *τὸ* (lo), había dos cosas y dos exigencias inconciliables: *el* y *éste*. Por su origen platónico, Aristóteles tendía a responder en plan de analogía, *πρὸς ἓν* (hacia unidad) (hacia tipo); y afirmará consiguientemente, desde este punto de vista, que *el ente* se dice en plural, y en plural centrado en ese modo o estado peculiar del ente que es el de sustancia (*οὐσία*); pero le quedaba como remordimiento la *unidad* implicada y exigente del *el*, del enfoque singular, el *ente* (*τὸ ὄν*), y cuando intentó responder a ella, en plan singular, en bloque unitario, sólo pudo afirmar: 1) que

el ente no es género, ya que no lo dividen las diferencias, por diversas que sean, cuando al género lo dividen sus diferencias, que son *suyas*, pues de él proceden (γένος, γιν-); la persistencia de ese bloque que es *el ser*, o *el ser* dado pertinazmente en bloque, por muchas veces que lo hayamos predicado de entes concretos, y tan absorbentes algunos como Dios, le obligó a afirmar que el ser no es género, aunque sea lo más universal, el todo más Todo que todos los Todos (καθόλου μάλιστα πάντων). Τὸ καθόλου ὅλον τί ἐστιν. Πολλὰ γὰρ περιλαμβάνει ὡς μέρη τὸ καθόλου. Πέπονθε δὲ ταῦτὸ τοῦτο τρόπον τινα καὶ τὰ ὀνόματι πρὸς τὸν λόγον. Ὅχον γὰρ τί καὶ ἀδιόριστος σημαίνει οἷον ὁ κύκλος, ὃ δὲ ὄρισμός αὐτοῦ διαφεῖ εἰς τὰ καθ' ἕκαστα.

“Lo universal (lo total) es en cierta manera un todo (ὅλον τί), pues abarca (περιλαμβάνει) muchas cosas como partes *suyas*, así pasa con los nombres respecto de la definición (λόγος): que el nombre indica (σημαίνει) un cierto todo, y lo indica de manera global, en bulto (ἀδιόριστος), así la palabra círculo; mientras que su definición estricta (ὄρισμός) descompone tal bloque en sus partes, en cada una de sus partes (καθ' ἕκαστα) las de tal ὅλον, Phys. I. 14-5).

Texto precioso que tal vez nos proporcione la clave para entender cómo enfocaba Aristóteles el planeamiento del problema qué es el ente, quién es la sustancia.

En efecto: *el ente* se nos da como indicando (función semántica simple) un cierto todo, καθόλου, y un todo tal que es el todo onniabaricante (μάλιστα), con una manera original y propia de indicación en bloque, en bulto y a bulto (ἀδιόριστος): y mientras nos mantengamos en tal posición, sólo puede decirse que *el ente* es tal bloque (universal, supremo) (καθόλου μάλιστα), o en forma negativa: que no es bloque como lo son, transitoriamente, los géneros, que de sí hacen proceder (γένος, γένεσις) las diferencias, sus diferencias que los dividen en sus partes, o en partes que son, cada una, una de las partes (καθ' ἕκαστα) de tal todo. Pero si en *el ente*, tomado en bloque y en tal bulto total, busco una definición (ὄρισμός), desplazo la cuestión de *el* a *éste*, pues la pluralidad de entes, si no ha de quedar en pluralidad, sino darme una respuesta unitaria, a la unitaria pregunta (singular) *qué* (τί τὸ ὄν) es *el ente*, —(y no qué es cada ente)—, habré de hacer una componenda: la unidad de analogía, πρὸς ἓν en vez de la καθ' ἓν, que es la que co-

IDEAS DE SER Y ESTAR; DE POSIBILIDAD Y REALIDAD...

rrespondería a la cuestión *qué es el ente*, mientras que la unidad $\pi\rho\acute{o}s\ \nu\acute{\epsilon}$ (hacia uno) responde a la cuestión de *cudl* ($\tau\acute{\iota}s$) es el tipo de ente, o ente típico ($o\acute{\nu}\sigma\iota\alpha$).

Aristóteles se siente evidentemente insatisfecho de tal respuesta, cuando mira a lo que pide la otra parte de la pregunta. De ahí su irremediable ambigüedad u oscilación. No se puede hablar impunemente en griego ni en ninguna otra lengua.

Precisemos ahora la cuestión en plan sistemático, y en dirección al tema propuesto: *Idea del Hombre en la filosofía actual*.

a) Es un *dato* la comprensión de *qué es el ente*, o de la palabra y concepto de *el ente*, como bloque, en bloque, a bulto y en bulto; y no hay que preguntar con *qué es* ($\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$), si por tal pregunta se entiende que se me responda con *definición*, con separación frente a los entes, pues tal exigencia destruye esa misma comprensión unitaria, global, en bulto, que entra, como característica, en nuestro concepto de ente.

b) Este enfoque total, en bloque, y a bulto, de todos los entes ($\tau\grave{\alpha}\ \acute{\delta}\nu\tau\alpha$) proviene de que el entendimiento está hecho para ente, para hacerse todos los entes (*De Anima*, III, VIII 1.2); por tanto, no para hacerse definitivamente de ninguno de ellos; el entendimiento está abierto *en bloque*, cual pantalla, a todos los entes; y esta apertura suya no es una propiedad del entendimiento, sino su esencia misma. Una posibilidad real posee tal tipo de apertura en bloque, en bulto, imperdible en cada acto, que no es acto suyo sino *de facto*, del que puede desprenderse (purificarse, *rein*), aun mientras lo tiene. Así que a tal tipo de posibilidad peculiar a ciertas potencias cognoscitivas (hay posibilidades de estilo propio para voluntad, potencia activa...) corresponde lo que Heidegger llama tener un objeto presente (visto, entendido...) *atemática* o *inobjetivamente* (*Kant und das Problem der Metaphysik* p. 42-43), objetos que no tanto son tales, cuanto re-presentantes o presentantes en sentido semiactivo, de las representaciones concretas, de los contenidos concretos, que, sumergidos, bañados, impregnados de tales contenidos globales, en bloque, darán a su pluralidad la unidad de un cosmos, sensible (por ejemplo, los sensibles comunes, la luz...), inteligible (entendimiento agente, posible, formas a priori, categorías...).

c) Así que *el ente* no vale para buscar ni hallar entes: tal o cual, sustancia o accidentes... Por eso experimentó Aristóteles, según propia confesión, una desorientación total (*ἀπορούμενον*), por creer que el ente (*τὸ ὄν*) servía para hallar entes especiales; se hallaba ciertamente con ellos, en medio de ellos, pero no era *el ente*: lo buscado, *ζητούμενον*, lo desde siempre y para siempre buscado (*ἀεί*); y con el procedimiento y miras con que se lo buscaba, lo siempre marrado.

No se puede buscar *de intento*, cual tema aparte, explícito, *el ente*; es dado *atemáticamente* (*unthematisch*); y tampoco hay que buscarlo *objetivamente*, cual si fuera un ente especial, o un tipo especial, *τύπω* de ente, cual lo es la sustancia (*οὐσία*), que puede ser tema y objeto, punto fijo, determinado, definible del pensamiento.

El ente es dado atemática e inobjetivamente (*unthematisch, ungenständlich*).

Para designar estos tipos de enfoque en bloque y en globo, que abarcan, impregnando en sí (casi el "*imbibitur*" de los escolásticos medievales) todos los objetos (o los de un orden, —color, sonido...), introduce Heidegger el término "*hin-blicken*" (*ob. cit. p. 43*): *mirar hacia y dentro de*: pensar hacia un bloque, dentro del cual se pensará cada uno de los objetos, capaces de aparecer en tal bloque. Así vemos las cosas en la luz y hacia la luz. Así pensamos, hacia ser y dentro de ser, los entes concretos que hubiere o se nos dieran. Pensar en bloque, en unidad total, sin disipación, sin dispersión en los entes.

Y podemos ya comenzar a separar cuidadosamente *ser y ente* (*Sein, Seiendes*), fundidos o confundidos (*tal fusión y confusión es característica de la mentalidad helénica, y por tanto, de su ontología, de la única manera como realmente pudieron hacerla*) en la única cuestión que es el ser (*de vez: qué es el ente, qué es el ser*).

A la pregunta: *qué es el Ser* debe responderse que es ese bloque, todo, bulto, atemática e inobjetivamente visto o pensado, —impensable e invisible temática y objetivamente—, hacia el que y dentro del cual todos los entes aparecen como *seres*, como *entes del ser*.

Diversa, y a mantener aparte, es la cuestión de *qué es el ente*. Y a ella tal vez haya que responder señalando lo más definida, clara, temática y objetivamente que sea posible, un ente privilegiado, típico,

central, característico, por ejemplo: la sustancia (*οὐσία*), o ente en estado de sustancia, de *en sí*: o Dios...

Heidegger, en aquellos puntos suspensivos que puso al texto de Aristóteles, tantas veces citado, omite precisamente la parte correspondiente a *qué es el ente*, quién es la sustancia, la cuestión de la analogía del ser.

¿Por qué será?

Antes necesitamos saber qué se entienda por *Dasein*, que es el sujeto al que pasan todas las cosas, inclusive eso de ser hombre, y a cuya cuenta hemos de cargar el problema de hacerse con una idea de lo que está siendo y le está pasando.

¡Y aquí sí que fué Troya!

Cuando oigo pronunciar a ciertas personas la palabra *Dasein*, no puedo menos de recordar aquello de la *magia nominal* de Ortega y Gasset. Un poco de magia nominal guarda aún la palabra *Dasein*, y es preciso que, un poco irreverentemente también, la despojemos de esa aureola que no es ni de santidad ni de verdad. Pero antes pronunciémosla aún unas cuantas veces, por si acaso fuera un *Sésamo, ábrete*, que nos permitiera acceso breve y cómodo a los secretos de lo que es el Hombre y su Idea en la Filosofía actual.

El *Dasein* (o lo *Dasein*, para ser fieles al *Das* alemán y a su neutralidad de género) es precisamente una cosa a la que sucede el encarnar y realizar esa misma dualidad de *el ser* y *este ser* que hemos descubierto en la unitaria frase *τὸ ὄν*, de Aristóteles. El *Dasein* se integra de realidad en estado de bloque global, de apertura, de imperdible e inagotable disponibilidad o posibilidad de inagotables posibilidades (tengan o no la estructura de formas a priori, categorías...) y de singularidad, individualidad, "*in ihr liegt aber zugleich die Möglichkeit ihrer eigenen schärfsten Vereinzelnung auf das jeweilige Dasein*" (*Sein und Zeit*, p. 39).

Nuestra realidad es un híbrido de *el ser* y *este ser*. Y por el componente de *el ser* podemos *dejar que sean ser* los entes concretos (*Seinlassen. Vom Wesen der Wahrheit*, p. 15), *retirarse de ellos* (*Zurücktreten vor dem Seienden*, *ibid.*), raíz de toda clase de abstracciones, para que así cada ente se manifieste en lo que es él y en cómo lo es. (*damit dieses in dem, was es ist und wies es ist, sich offenbare*) (*ibid.*). Tal es la raíz profunda de toda óptica auténtica: dejar que cada ente sea a su manera y se nos manifieste o revele en lo que es y en cómo lo es. Nada de pre-

socráticos jónicos: tierra en cuanto *agua*, fuego en cuanto *agua*, vivientes en cuanto *agua*...; todo ente concreto en cuanto *fuego*...; menos aún antropomorfismos, todo en cuanto imagen, huella, semejanza del *hombre*... Por el contrario, cada cosa en cuanto ser y a la manera como lo sea. Dejar que *los entes sean* (Sein-lassen) es el carácter peculiar de la ex-sistencia, que Heidegger interpreta por "ex-posición", y que nos hace ex-pósitos, expuestos a lo que sea, sin defensa, a toda clase de sorpresas, sustos, desconciertos, admiración, *expósitos* a lo que sea y a lo que viniere (*Das Sein-lassen... ist in sich aus setzend, ex-sistent*, *ibid.*, p. 15); y este exponernos y hacernos expósitos, desamparados e indefensos frente a lo que cada cosa sea, es dar a los entes su libertad, dejar que cada uno sea a su manera, y dárnosla a nosotros de ellos, pues dejamos de ser ellos (*Sein-lassen*, d. h. *die Freiheit*, *ibid.*, p. 14-15).

La libertad queda así definida por el ser nuestro, por *el ser*, no por el entendimiento ni facultad alguna concreta. Dejar que cada cosa sea a su manera! ¿Quién es el majo, dicen en mi tierra, que sea capaz de semejante generosidad, muy expuesta, y que al más pintado lo hace expósito?

Pero el *Dasein*, nuestra realidad de verdad, por ser esa misma ambigüedad y problema de *el ser* y *este ser*, es *in-sistente*; y lo es precisamente por ser *este ser*: "*das Dasein nicht nur eksistiert, sondern zugleich in-sistiert, d. h. sich versteinfend auf dem besteht, was das wie von selbst und an sich offene Seiende bietet. Ek-sistent ist das Dasein insistent*". La in-sistencia, importunidad, pegajosidad, le vienen a nuestra realidad por ser *este ser*, para con los entes en cuanto *éste, ése, aquél*... *Este* ente nos hace olvidar, oculta, *el ente*.

Que *este* ente, en cuanto *este*, oculte *el ente*, en cuanto *el*, es un misterio (*Geheimnis*, *ibid.*, p. 19 y ss.); la verdad óptica, la verdad de cada ser, en cuanto "cada", oculta la verdad ontológica, la del ser en cuanto ser. Toda verdad óptica tiene como reverso la ontológica; y eso de *reverso*, frente a *anverso*, significa que la verdad óptica, la de *este ser* en cuanto *este*, que es el anverso a que miramos pertinazmente, insistentemente, en cuanto que nosotros somos cada uno *este ser*, oculta un *reverso* que no es exactamente como el *anverso*, cual superficie de dos caras iguales, *que tanto da ver una como otra, sino* que el reverso de una verdad óptica es algo radicalmente diverso de anverso, más que lo son re-

verso y anverso de una medalla o moneda vulgar. Y el misterio está en que una verdad oculte otra; por eso dirá Heidegger que a toda *verdad* (Wahrheit) óntica va necesariamente acoplada una *Un-wahrheit*, un *reverso* de verdad; la verdad del ser en cuanto ser, la verdad de *el ser*. (*Ibid.*, pp. 18-21). Y en vez de hablar de *reverso* de una verdad (óntica, de *este ser*) podremos emplear la palabra simple de *misterio*, de entraña cordial, de casa propia: *Ge-heimnis*. "*Das eigentliche Un-wesen der Wahrheit ist das Geheimnis*" (*ibid.*, p. 20). El corazón de los entes es *el ser*; la casa, domicilio, internado de este, ese, aquel ser es *el ser*. Lejos, pues, de que *este ser sea el ser per modum maioris expressionis*, que decían los clásicos medievales, bien al revés de que la singularidad sea una explicación, explicitación, desimbricación de *el ser*, sucede lo contrario, que *este* oculta a *el*; y *el* (ser) no es repetición, implicación, confusión de éste, sino algo radicalmente diverso, originalísimo anverso, misterio.

El anverso de nuestro cuerpo, tal como lo percibimos por los sentidos "anversos", bien diverso es del reverso; del intracuerpo, para decirlo con términos de Ortega y Gasset; más diverso, *divergente*, es *el ser* como reverso del anverso policromado, abigarrado, múltiple, variado que son *este, ese, aquel ser . . .*; números, figuras, vivientes . . .

El Dasein es, pues, un híbrido de *el ser* y *este ser*, de *verdad* y *misterio*.

Supongo que todos nos estamos dando por enterados de que se está hablando de nosotros mismos.

Pero dando por terminado el acatamiento hecho a la magia nominal de la palabra *Dasein*, intentemos decirla en castellano corriente y moliente, lo cual no será sino entendernos mejor.

Fuerza (*κράτος*) y Violencia (*βία*) fueron los dos dioses o dioscecillos que crucificaron a Prometeo *por* habernos traído, un poco de matute, la luz; fuerza y violencia vamos a tener que hacer a alguna palabra castellana *para que nos traiga la luz que necesitamos*.

Platón creyó poderse permitir en conciencia, y por amor a la verdad, el parricidio de Parménides, su viejo y venerable padre; otros crímenes parecidos había cometido Platón, y cometerá más tarde Aristóteles; con el lenguaje griego, por amor a la verdad también; dar a la palabra *οὐσία* (*usía*) la significación de esencia de una cosa era matar su significación multiseccularmente viviente, popularmente viviente, de peculio, propiedad privada; y dar a la palabra categoría la significación de predicado unívoco

supremo presuponía quitarle la vida significacional que llevaba siglos y siglos, viviendo de significar acusación en plaza pública . . .

¿Qué palabra castellana va a pagar con su vida, con la pérdida del significado del que vive y por el que vive en el lenguaje, el pato de la fiesta antropológica, casi un poco antropófaga e ideo-antropófaga que celebramos?

Aunque, sustituida comúnmente por las de instrumento y herramienta, continúa viviendo en el lenguaje castellano la palabra "ensereres": enseres de cocina, enseres de taller . . .

La palabra "ensereres" lleva, en su uso clásico, adjunta la región (Gegend) o mundillo de objetos correspondientes: enseres de cocina, enseres de taller . . . ; evidentemente el *sentido del ser* (Sinn des Seins) de esas cosas que son los "ensereres" es la ad-manualidad (Zuhandenheit), el estar-a-la-mano y para-la-mano, con coajuste (Bewandtnis) perfecto entre mano-ensereres-mundillo (región, taller, cocina . . .).

Un plato, una mesa, un martillo . . . no es un *ser*, es un "enser", —con perdón del diccionario que sólo admite el plural—, un ser-en un mundo o mundillo coajustado, encajado, coadaptado, para la mano, para algo, para alguien. Los en-seres son *seres-en-mundo*, no seres o ser simplemente y en deshabitado y soledad.

Si, pues, según Heidegger (Cf. *Sein und Zeit*, p. 66 ss.), el *Dasein* comienza por ser su ser siéndolo en mundo instrumental (Zeugganzes), constituyendo el universo en *mundo de ensereres*, transportando y transponiendo *seres-en-"ser"* en *seres-en-"ensereres"*, no andaríamos muy fuera de propósito si tradujéramos *Dasein* por *En-ser*.

Y si a veces hemos sentido todos un cierto complejo de inferioridad lingüística, de terminología filosófica, frente al alemán, aquí hallaríamos un caso, otro vendrá más tarde, para desacomplejarnos: Que el *En-ser* comience por dar de los seres una interpretación de *en-seres*, resultaría frase intraducible al alemán, conservando el juego de palabras.

Pero además de este coajuste perfecto entre *En-ser* y no *seres*, ser que comienza, él mismo, por estar siendo cual *enser* (hombre como enser biológico; padre, madre, hermano; hombre, como enser social: príncipe, súbdito, barrendero, funcionario . . .) y seres que tienen y pueden ser interpretados como *en-seres* (agua como *enser* para mover un molino; árbol como *enser* para hacer de él madera de construcción . . .), la palabra *En-ser* traduce casi exactamente la de *Da-sein*.

IDEAS DE SER Y ESTAR; DE POSIBILIDAD Y REALIDAD...

Ser (en la palabra *enser*) equivale directamente a Sein; y el *en* acompaña con *Da*. El *Da*, como advierte Heidegger (en *Sein und Zeit*, p. 119), no designa primariamente lugar alguno en el espacio, ni aquí ni allí, ni allá ni acullá...; como el *en*, no significa primaria ni exclusivamente lugar *en donde*, que lo mismo decimos, y con bien definida y propia expresión: estar *en* sus cabales, estar *en* sus casillas, estar *en* trance de, estar *en* sí...

Y es que nuestra realidad total merece el título de "*ser-que-está*", realidad integrada de *ser* y de *estar*, de ser o Sein, y de estar o Da. Y con el verbo *estar* nos vengamos una vez más de toda otra intraducibilidad.

Pero lo que tratamos no es cuestión de palabra más o palabra menos, ni de diversas, intraducibles o traducibles, sino de algo más hondo y tremebuendo.

En vez de esencia y existencia, de *qué es* y *que es* (*τί ἐστίν, τὸ εἶναι*), en vez de potencia y acto, hay que dividir el ente, para hacerlo como buenos cocineros dialécticos, por la juntura *ser-estar*, Da-sein. No cabe en esta exposición la detallada explicación de este nuevo planteamiento del problema de la ontología, al que nos da fuerza no algo externo sino la formulación y expresión en palabras de la manera como el hombre cree estar siendo o cree estar llegando a ser su propio ser, o cree poder llegar a ser el ser.

En la correlación ser-estar, estado de un ser, estados de un ser... no cabe ya plantear con sentido la cuestión de distinción real o identidad real entre esencia-existencia, potencia-acto... Cortar el ave por las *naturales* juntas (por las de potencia-acto); no es cortarla por las juntas, muy más juntas, existenciales (las de posibilidad-actualidad).

El agua, la misma agua, puede estar en estado sólido, líquido y gaseoso; son tres estados incompatibles respecto de una misma agua en un mismo momento o circunstancias. Pero nadie irá a buscar en el agua que *está siendo* en estado sólido dos componentes: agua y solidez, que se hayan como potencia y acto, esencia y existencia. La relación, llamémosla así, entre un ser y un estado suyo, que esté siéndolo, no es de ninguno de los tipos clásicos. El estado afecta directa, inmediatamente, por identidad fáctica, al ser mismo.

El *en-ser* puede *estar* en estado cotidiano, auténtico... El ser puede estar *en sí* (etre-en-soi) o bien en estado de *para sí* (etre-pour-soi) (Sartre)... Y mal entenderíamos a Heidegger o a Sartre si entre Sein y Da,

o entre etre-en-soi y etre-pour-soi fuéramos a buscar una relación parecida, o análoga, a la de potencia-acto, esencia-existencia clásicas. El ave está cortada por otras junturas, muy más justas y ajustadas.

Recordemos que desde Suárez, por Descartes, hasta la filosofía moderna, la distinción real de esencia y existencia no juega papel alguno; y para nada se usan, por algo será, las nociones de potencia y acto. Es que dividen tan mal como lo hacían los vulgares cuchillos, frente a los bisturíes o micrótomos modernos. ¿O es que el hombre, nuestra realidad, ya no se divide así? ¿Ha cambiado de estado? El hielo se corta con cuchillo, y queda cortado; una nube ya no es posible cortarla así; un líquido se corta, y como si nada: es escribir en el agua, aunque el corte haya sido dado con furia de tajo "hendiente".

Toda la metafísica clásica está guiada por el pre-juicio, —anterior a todo juicio afirmativo, negativo, dubitativo...—, de que todo ser sólo puede hallarse en *un* estado, dicho con términos nuestros. Y tener esencia es precisamente eso: no poder ser o *estar* de otra manera, sino de una sola; por tanto podía impunemente decirse: *ser* de una sola manera o *estar* de una sola manera.

Definía ya Aristóteles lo necesario (*ἀναγκαῖον*, *Metaphys.*, Libro Delta, cap. v) diciendo que es aquello que no puede *habérselas* (*ἔχειν*) de otra manera (*ἄλλως*): *τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν, ἀναγκαῖον φαμεν ἔχειν οὕτως*; y añadía que según esta acepción deben interpretarse todas las otras que allí mismo trae. Con la terminología castellana diríamos que es necesario aquello cuyo *ser* sólo puede *estar* de una manera, o aquel ser cuyo estado está determinado por su mismo ser. Unicidad de estado en unicidad de ser definen ente necesario y necesidad. Y definen a la vez la simplicidad y primaria, como dice ahí mismo Aristóteles, *τὸ πρῶτον καὶ κύριον ἀναγκαῖον τὸ ἀπλοῦν ἐστίν*

"lo primaria y principalmente necesario es lo simple".

Lo no-necesario se caracterizará, según esto, ontológicamente por la unidad de ser y pluralidad de estados del mismo ser. Tal es el *En-ser* (*Dasein*) y sólo él, según Heidegger; aunque, superficialmente, otras cosas, como la vulgar agua, parezca que pueden tener su ser en diversos estados; bien sabemos lo poco hondo que calan tales estados y cambios de estado. Aparte de que, como iremos viendo, el ser de *En-ser* es de

tipo posibilidad y realidad perennemente disponible, auténtico ser, y no ente cualquiera.

La pluralidad de estados de un ser mide su no-necesidad o contingencia; y cuanto más hondo cale el estado y el cambio de estados, más contingente. Por esto el Enser es el ente contingente por esencia y por necesidad, pues el estar afecta a su íntegro *ser*. Y su contingencia es más radical e insanable que la que le advenía por distinguirse realmente en él esencia y existencia, pues donde hay distinción real, impuesta por *esencia*, y la esencia tenía que distinguirse *esencialmente*, no accidental o contingentemente en las creaturas, de la existencia; y a su vez, la existencia de las creaturas tenía que distinguirse no menos esencialmente, necesariamente, de la esencia —entre dos entidades, dijo, la necesidad esencial de distinguirse garantiza ella misma una cierta, real y esencial independencia—, entre esos galeotes, atados ciertamente sin remedio al mismo banco. ¡Qué mayor criterio queremos de independencia que tenerse que distinguir esencialmente! Aunque tal distinción esencial se acompañe de necesario acoplamiento, de inevitable inseparabilidad, de mutua esclavitud.

En Heidegger, y en todo el existencialismo moderno (y distingo, aceptando plenamente la advertencia del colega Astrada, en eso de no denominar a Heidegger existencialista) la contingencia nuestra, la de los que somos *seres que estamos* en diversos estados, es mucho más radical que la clásica, aun que la tomista. ¿Conducirá esto a otro tipo de relaciones con Dios? Heidegger ha tenido buen cuidado de advertirnos que “con la determinación existencial de la esencia del hombre no se ha decidido nada acerca de la existencia o no existencia de Dios, lo mismo que acerca de la posibilidad o imposibilidad de dioses. Así que no solamente es prematuro, sino errado en su mismo planteamiento, el afirmar que la interpretación de la esencia del hombre desde el punto de vista de la referencia de este ser a la verdad del ser, sea ateísmo.” (“Über den Humanismus, p. 101, edic. Francke, 1947: “Mit der existenziellen Bestimmung des Wesens des Menschen ist deshalb noch nichts über das ‘Dasein Gottes’ oder sein ‘Nicht-sein’, ebensowenig über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit vom Göttern entschieden. Es ist daher nicht nur “ubereilt, sondern schon im Vorgehen irrig, wenn man behauptet, die Auslegung des Wesens des Menschen aus dem Bezug dieses Wesens zur Wahrheit des Seins sei Atheismus”).

La contingencia, definida por la unidad de ser y pluralidad de estados, por ser un ente *Enser* (Dasein), es algo peculiar de ese ente que es el hombre; concreción, casi existencial (y así traduzco el existenziell alemán, —que si el alemán se toma con el latín, sin ser parientes próximos, tales libertades, no hay por qué nosotros, parientes tan próximos de él, no nos las tomemos) de *Enser* (menschliches Dasein, Cf. *Sein und Zeit*, p. 46, línea 24).

Las cosas físicas son las menos contingentes en su ser; de ellas valen principios de conservación, por montones. Ahí no pasa, en rigor de ser, nada, Conservación de la masa, conservación de la energía, conservación del momento, conservación de un cierto tensor relativista...

El *ser-en-sí* (être-en-soi) de Sartre no sería sino el ser necesario, porque no puede hallarse sino en un solo estado; en estado de perfecta identidad, macizo, bien comprimido, bien amasado, tan idéntico consigo que es *un ser* y *un estar*. Heidegger se ha guardado muy bien de introducir tal tipo de ser-en-un-solo-estado, por tomar en propiedad y rigor la palabra *ser*, en cuanto perenne disponibilidad, en cuanto real posibilidad.

Y esta última palabra me encamina hacia la segunda parte de este trabajo.

II

Posibilidad y Realidad

“Más alta que la realidad se halla la posibilidad”, nos advierte Heidegger (“*Hoher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit*”, *Sein und Zeit*, p. 38); y de “posibilidad” habla Heidegger casi en cada página (vayan algunas: 38, 42, 45, 143, 144, 145, 187, 188, 193, 196, 200, 226, 232, 233, 234, 250, 251, 255, 258, 261, 262, 263, 264, 266, 295, 330, 334, 336, 365, 385; Cf. *Humanismus*, p. 57, *Sas Sein als das Vermögend-Mögliche ist das Mögliche*; Cf. Sartre, *L'Être et le Néant*, p. 139 ss. “Le pour soi et L'être des possibles”, p. 173-174).

Decía Aristóteles que lo diáfano (διαφανές) es una naturaleza (φύσις) una y común (κοινή), que se halla, a partes, en diversos cuerpos (espejos, superficie del agua, ojo...), y cuyo acto propio es, precisamente, la luz (*De Anima*, II, vii; *De Sensu et Sensato*, cap. III, que

no es cuerpo alguno (*οὐδὲ σαρμάτων*, *ibid.*; Cf. S. Tomás, 1 p. 267, art. 3 y 2; y Juan de S. Tomás: *Statuimus ut certum quod lux non est corpus neque forma corporea substantialis, sed est qualitas; Cursus phil. thomistic.* vol. III, p. 206 edic. Matierti, 1937).

Quedémonos con Aristóteles en eso de que lo diáfano, y la luz (su acto último), son una naturaleza una y común que no es cuerpo como lo son una piedra o un árbol; ahora diríamos que lo diáfano es un *campo* (Feld). Esta real naturaleza, una y común, se halla en ciertos cuerpos y en partes de ellos, sin dejar de ser común realmente; lo diáfano, diré ya enseñando la oreja heideggeriana, irrumpe (Einbruch) en ciertos entes, en unos más y en otros menos. La metafísica, nos ha dicho Heidegger (*text. cit. de Kant und das Problem der Metaphys.* p. 232), es un acontecimiento que hace fastos e historia; y que consiste en una irrupción rompiente del ente, irrupción que tiene lugar cuando, en el universo de los entes, comienza a existir algo así como hombre, sobre todo. El hombre en cuanto *ente* se halla sin más distingos ni distinciones entre los demás entes, como uno de tantos, sometido a las mismas leyes-físicas, químicas, biológicas...—, en cuanto ente, con tal cuerpo, tales órganos... no irrumpe, ni rompe, en el ente, en el universo de los entes; pero en el ente que es el hombre irrumpe, como lo diáfano en ciertas superficies, el *Enser* (Dasein); y pudiera irrumpir en otros que determinarían el *Enser* a ser tal o cual, como ahora el ente hombre lo determina a ser *Enser humano* (menschliches Dasein).

Lo diáfano, repitamos con Aristóteles, es una naturaleza una y común, no corpórea, cuyo acto es la luz, cósmica, supra-individual, común atmósfera de todos los entes visibles; el *En-ser* es, parecidamente, una realidad una, común, cósmica, suprahumana, supraentitativa. *En-ser es ente en estado de campo, campo de ser.* Perenne y real disponibilidad de visión y visible es la luz; perenne y real disponibilidad de atraerse es el campo gravitatorio; perenne y real disponibilidad de atracción y repulsión eléctricas es el campo eléctrico...; y hasta tiene todo campo, o realidad física de estilo "campo", su propia fórmula matemática; y característico es de la ciencia física moderna, sobre todo desde la relativista generalizada, juntar, para describir los fenómenos, ecuaciones de movimiento (de entes determinados), con ecuaciones de campo (Feldgleichungen, Bewegungsgleichungen).

Da la casualidad, que en el fondo no lo es, que esa característica frase heideggeriana *Sein-in-der-Welt* (Cf. *Sein und Zeit*, p. 54 ss.) surge en un ambiente de ideas físicas en que, como originalidad resaltante, a decir de Einstein, entra la idea de *campo*. Ente físico, —sea masa gravitatoria, eléctrica...— es *ente en-campo* (gravitatorio, métrico, electromagnético...).

El ser del Enser tiene, como esencial constitución, la de ser-en-el-mundo (*Sein des Daseins, das die wesenhafte Verfassung des Inder-Welt-seins hat*, ibid.)

Ser, que es ser siéndolo en estado de campo, de mundo; tal es la fórmula que condensa el nuevo planteamiento de la ontología, al modo que la junta, y planteamiento, de *masa individual*, cuerpo especial, y *campo* caracteriza el tipo de física moderna, y su estructura como ciencia actual.

El entendimiento agente, decía Aristóteles (*De Anima*, III, v) es cual luz; y por eso mismo, o a semejanza de eso, inmezclado (*ἀμυγές*), puro y purificable de todo objeto visible, es decir, separa-ble, capaz de separarse de cada objeto, impasible, inaccesible a las acciones de los cuerpos (*ἀπαθές*); no separado de ellos, cual ente de ente, sino como ser de entes. Esta misma línea de pensamiento creería descubrir en Heidegger, y en la física moderna, sin haberse nadie puesto de acuerdo. *Ser es el equivalente de entendimiento agente*; entendido, como dice el texto aristotélico clásico, sin glosas.

Por eso Ser tiene la propiedad de patencia (*Offenheit*, Cf. *Humanismus*, p. 100), y mejor diríamos, —para algo hemos introducido el estar—, que el estado (Da) del Ser es *patencia*, estar abierto a todo; el ser está en mundo, como decimos que algo está en flor. Y tal estar en mundo o en patencia, a campo raso, al descubierto, es la luz propia, la iluminación intrínseca del Ser (*Welt ist die Lichtung des Seins*, ibid. p. 100). Así que Dasein o En-ser, a pesar de sus dos componentes verbales, y sus dos internos: ser y en, ser y estar, en total es *ser*: “*Daher drückt der Titel ‘Dasein’ ... nicht sein Was aus, wie Tisch, Haus, Baum, sondern Sein*”. “*Alles So-sein dieses Seienden ist primär Sein*” (*Sein und Zeit*, p. 42) “*Todos los estares o estados (So-sein) de este ser son primariamente, y en total, ser.*”

Lo diáfano, siendo una naturaleza una y común, se halla en proporción diversa en muchos cuerpos; y por no ser cuerpo, no es de nin-

guno de ellos, como no lo es el acto de lo diáfano que es la luz (eso de que sea cualidad "de" un cuerpo se inventará más tarde); *ser*, la perenne y real posibilidad de patencia, no a los cuatro vientos, sino al mundo, puede hallarse en diversos entes concretos, —desde las formas a priori, hasta en potencias del alma, y en humildes sentidos. Pero *Ser* es "de" los entes (*Sein ist jeweils das Sein eines Seienden, Sein und Zeit*, p. 9); y este "de" o posesión del Ser por los entes se parece a como es la lava del cráter del volcán; o el agua, del cauce que ella misma se abrió. El ser irrumpe por ciertos entes, cual se escapa la luz por ciertas deladoras rendijas; e irrumpe en especial por ese ente que es el hombre (Cf. *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 232). Y más predestinadamente, por el pensamiento: "*El pensamiento es un engendro propio (er-eignet) del Ser, y por ser engendro propio suyo, le pertenece, y le pertenece por ser engendrado precisamente para que escuche, para escucha, y haga que se escuche al ser*" (*Das Denken ist des Seins, insofern Das Denken, vom Sein ereignet, dem Sein gehört. Das Denken ist zugleich Denken des Seins, insofern das Denken, dem Sein gehörend, auf das Sein hört. Als das hörend dem Sein gehörende ist das Denken, was es uach seiner Herfunft ist*" (*Humanismus*, p. 57).

Para entender estos, y otros puntos conexos con este, de Heidegger, habría que desempolvar todas las teorías escolásticas sobre la colaboración de la luz en la visión, del entendimiento agente con el posible, y algo más: toda la teoría del esquematismo kantiano.

La verdad no es una *propiedad* del ser, sino un *estado* del ser; ser que está en patencia cósmica (in der Welt), dando campo a todos los entes para que se aparezcan como *seres*. Los accidentes, decía Aristóteles, se aparecen como entes (φαίνεται ὄντα) cuando se aparecen *en* (ἐμφαίνεται) la sustancia (*Metaphys. Z.* 1028 a 25-30). "*Das 'Da', das Lichtung des Seins...*" (*Humanismus*, p. 69). Y echando mano de una frase neotestamentaria: *El ser es la luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo.* (Cf. Evangelio de S. Juan 1). Ser, Luz, Hombre, Mundo. ¿No nos hacen maliciar algo semejantes coincidencias?

Empero el *Enser* (Dasein), ser-en-mundo, ser-en-verdad, ser-en-patencia, irrumpe (Einbruch), rompe por ciertos entes, y rompe ciertos entes; y habrá que preguntarse cuál es el tipo de composición, o des-composición, de tales entes bajo tales irrupciones.

Por lo pronto, un ser como el hombre, por el que ha tenido lugar semejante irrupción del Enser (*Dasein*) no puede estar *compuesto*, sino *descompuesto*, y *en descomposición*; y el *Ser*, componente del Enser (*Dasein*), pudiera ser causa o razón de una especial muerte que nos sobreviniera, por motivos no precisamente biológicos (deceso), sino por razones y fundamentos ontológicos estrictos: morir a manos del Ser, *Ser-para-la-muerte*, en el sentido de que ser lugar de irrupción del Ser es estar condenados a un fenómeno originalísimo, que denominaremos muerte, por metafórica analogía con la muerte biológica, y porque la muerte ontológica del ente a manos del Ser da la coincidencia de haber irrumpido por la muerte biológica, o mejor, por la *vida* biológica.

La muerte por Ser y a manos del Ser es un *Sein-können*, un poder especial y propio del Ser, una de las posibilidades, si no la más radical del Ser, en un ente como el hombre.

Y si el Enser, es, para decirlo con las frases últimas de Heidegger, *existente e insistente*, por la insistencia, por el aferramiento en entes concretos, que, en principio acabarían con su perenne disponibilidad o sustancial posibilidad, le vendría a la existencia el dejar de estar en mundo, de estar en estado de mundo o de patencia hacia y para los entes, o sea: la insistencia es el fenómeno básico que hace posible la imposibilidad de la existencia (*der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz, Sein und Zeit*, p. 266). En las últimas obras, Heidegger no ha aludido, que yo sepa, al nuevo planteamiento que del problema de la muerte, en cuanto problema ontológico, y no teológico y biológico, es preciso hacerse con los avances que él ha dado a la teoría del *Ser*.

Y si la contingencia del ente que llamamos y somos los hombres es, en Heidegger, y en toda la filosofía actual, mucho más acentuada y radical que en todas las teorías anteriores, nada más natural que la muerte reciba un tratamiento ontológico, se la enfoque desde el punto de vista del Ser.

Adentrémonos un poco en estos puntos. En aquellos dorados tiempos en que el ser se componía o cristalizaba en potencia-acto, unidos por una relación trascendental, y todo ello sumergido en una Realidad a la que se llama *Esse subsistens*, pero que en realidad de verdad, y con toda la verdad y fuerza milagrosa de la fe, —que traslada montañas, sobre todo conceptuales—, era vivido como Amor, cual Caridad,

cual Buena Gracia (Euqaristía), el Dios-Amor o Dios-Caridad hacia, perdónese la comparación, de soldadura autógena, de fundente que daba al ente finito una unidad superior a la que le correspondía. En nuestros malhadados tiempos, y por haber tomado en serio, demasiado en serio, eso de que Dios es *Esse subsistens*, Ser supremo, el Ser, hemos llegado a descubrir que el Ser, lejos de ser fundente y soldador autógeno, intrínseco de nuestro ser por y en su ser mismo (*avró-γένος*), es, de creer a Heidegger, a Jaspers, a Sartre, disolvente máximo de nuestro ser; el Ser irrumpe, rompe los entes, y más en especial al hombre, punto débil por donde el Ser, cual lava supravolcánica, rompe, se pone en Enser, en Ser-en-mundo, en patencia a los entes, y por tanto, o a la una hace posible realmente la imposibilidad no menos real de que perdamos nuestra apertura al mundo, todas nuestras facultades de conocer, embebidas y transidas de ser, de perenne disponibilidad, inagotables por actos; todas nuestras facultades de elección, libertad... y hasta nuestros sentidos, rebosantes de ser, bajo el poder de formas a priori... Poco nos importa quedar existiendo eternamente cual tarugos y pedruscos de ser; lo que nos importa (*es geht um*) es quedar patentes al mundo, dando posibilidad de acceso a todos los entes, y a cada uno sin quedar preso de ninguno, ni preso de ningún acto determinado, pues aquí no se ordenan las potencias a los actos, sino los actos a las potencias, invirtiéndose la dirección clásica.

Y es que la filosofía moderna ha llegado a sospechar, —y dejémoslo en sospecha—, que Dios no es El Ser, ni el *Esse subsistens*; que El Ser es eso que hemos estado describiendo, señalando, indicando, cual perenne disponibilidad, cual apertura en mundo, como atmósfera inagotable de luz e iluminación, en la que *somos*, pero en la que no vivimos; que tal tipo de posibilidad realísima y esencialmente en posibilidad y disponibilidad inagotables, infinitas, recurso de todos los recursos, no consumible por ningún uso o abuso que cometan los entes concretos, en sus intentos de apropiarse, singularizar, individualizar el Ser, no es Dios. Dios será amor, y en esto concordarían Nuevo Testamento y... Bergson. Y en la negativa de que Dios no es el Ser, que *Dios es, pero no existe* (que no es, pues, el *Esse subsistens*) se quedaría Heidegger (*Gott ist, aber er existiert nicht, Was ist Metaphysik*, edic. 1949, Einleitung, p. 15), y en que *Dios ni es ni existe* se afirmaría Sartre. Todas las cuales negaciones son perfectamente compatibles con que Dios sea

de otra manera, *incomprensible* para toda ontología, e indecible e *inefable* para todo lenguaje que tenga que ser, como el nuestro, "*lenguaje del ser, como las nubes son nubes del cielo*" (*Die Sprache ist so die Sprache des Seins, wie Wolken die Wolken des Himmles sind, Humanismus*, p. 119).

Por esto Heidegger, maestro en buenos consejos, discretamente dados, es decir: por tercera persona, y ya muerta, aconseja a la teología que tome en serio aquellas palabras del apóstol S. Pablo "*Dios trocó en locura la sabiduría (σοφία) de este mundo (τοῦ κόσμου, ἐμωραμεν, Corint. 1, i, 20), la sabiduría que buscan los griegos (ζητουμένη, igual término en S. Pablo que el ζηουμένη de Aristóteles, respecto de la cuestión qué es el ser, quién la sustancia). "Se decidirá la teología, termina Heidegger, a tomar en serio la palabra del Apóstol, y a tenor de ella, tomar en serio como locura a la Filosofía?" (Was ist Metaphysik, edic. cit., p. 18). Y por lo que nos toca a los filósofos, por si los teólogos se deciden a tomarnos por locos, y se deciden en serio, tengamos de repuesto aquello de Calderón de la Barca:*

*Que no hay cosa mejor que ser loco,
si es que se da en buen tema.*

¿Qué otra sabiduría le queda al cristiano? Oigamos a S. Juan de la Cruz, pues el texto adquirirá singular relieve por contraste con la descripción de El Ser, dada por la filosofía actual: "*Esta sabiduría mística tiene la propiedad de esconder el alma en sí. Porque además de lo ordinario, algunas veces de tal manera absorbe el alma y sume en su abismo secreto que el alma echa de ver claro que está puesta alejadísima y remotísima de toda criatura, de suerte que le parece que la colocan en una profundísima y anchísima soledad, donde no puede llegar alguna criatura humana, como un inmenso desierto que por ninguna parte tiene fin; tanto más deleitoso, sabroso y amoroso, cuanto más profundo, ancho y solo, donde el alma se ve tan secreta cuanto se ve sobre toda criatura temporal levantada*" (Noche oscura, l. II, cap. XVII, n. 16).

¿Esto es salir al Ser o salir a Dios?

En la idea que el hombre actual tiene de sí —y por lo tanto de sus relaciones con Dios—, entra el comportarse de un modo diverso con El Ser, con el Enser, que con Dios.

IDEAS DE SER Y ESTAR; DE POSIBILIDAD Y REALIDAD...

Pero si Dios, *vivido* como Amor y Caridad, hacía de fundente, de soldador autógeno del ser de los entes, dándoles la existencia como acto supremo, unificante y único, cuando el hombre note, como parece ser vivencial moderno, que tiene que habérselas no con Dios-Amor o Caridad, sino con el Ser, al que conviene la patencia de mundo, (la *existencia*) mas al que repugna la *insistencia*, la pegajosidad en entes, y en ente concreto. ¿Cómo se notará o sentirá hecho por dentro?

Según la idea que la filosofía actual se hace del hombre, lo considera integrado de *Enser* (Dasein) enraizado en *ente*, y en un ente en estado de *caída* (Geworfenheit) y *re-caída* (Verfallen), de caída en el mundo de enseres, y el mismo en estado de *enser*, y de *re-caída* en el universo de las cosas (Vorhanden), como una de tantas.

Dejemos estos puntos en alusiones y sugerencias. El *ente* puede hallarse en estado de *enser* (enseres de taller, muebles o enseres de habitación; enseres de vida; padre, madre, hermanos...), y el *ente* puede además estar en estado de *cosa* (Ding, cosa física, tal como lo determina la ciencia física, etc...); y el Ser, al irrumpir en la tranquilidad conservadora, y ¡de cuántas maneras!, de las *cosas*, levanta al ente-hombre, —al animal-hombre, al cuerpo físico-hombre...—, a estar siendo en *mundo* (Welt) de *enseres*, y hasta a estar *en ser*, ser en la patencia o verdad del Ser.

Con unas distinciones de la ontología clásica podríamos formular, al parecer más técnicamente estas ideas heideggerianas, diciendo que el *Enser* (Dasein) está *caído* en un ente integrado de *potencial-actual*, y *decaído* en un ente compuesto de *potencia-acto*. De modo que, en balance final, un poco palabrero, pues no cabe más en estos momentos, el *ente-hombre* se compone, y mejor *descompone*, en *posibilidad-actualidad* (*Enser*), *potencial-actual*, *potencia-acto*.

El *Enser*, o *Ser-en-patencia*, o *en-verdad* no es fundente ni unificante de los otros dos integrantes, sino su *disolvente* intrínseco, la raíz de su más honda y nueva contingencia.

Empero el *Enser* (Dasein) está enraizado, —y es término heideggeriano, y rancio de origen, en *ente*, "*ontisch verwurzelt*" (*Sein und Zeit*, p. 13). De modo que, apuntando otra nueva serie de ideas, la posibilidad del Ser, la *Posibilidad realísima* que es él mismo, está en doble estado: *existencial* (existenzial) y *existencial* (existenziell). Por eso ha-

blará Heidegger de posibilidades existenciales y existenciales (Cf. 185, 193, 267, 270, 280, 288, 295, 298, 301, 305, 306, 309, 312, 317, etc.).

Las posibilidades existenciales del *Enser* (Dasein), al ponerse en estado de enraizamiento en el *ente*, en cada ente, —por la insistencia—, adquieren la *modalización* (Modalisierung) o estado de existenciales, dobles, en caída y en re-caída; lo existencial, el Ser, se halla, pues, enraizado en potencia-acto, y en potencial-actual. Y por tanto habría de verse cómo se conservan y trascienden en la ontología heideggeriana semejantes tipos de composición de entes, acechados ahora, por obra y gracia del Ser, de muerte ontológica.

Y cuando al hombre-ente le pase ese acontecimiento básico, Grundgeschehen, que es la *Metafísica*, esa irrupción volcánica del Ser, —que nada tiene que ver con Amor o Caridad, con Fuego o Llama—, la disrupción de su entidad llegará al máximo, por *obra y gracia de Ser*, he dicho y repito, del Ser que pasaba por ser el gran identificante, el gran tranquilizador.

¿Quién se atreverá, pues, a ser decididamente (*Entschlossenheit*) su ser? ¿A quién no se le encogerá, angustiara, no el corazón sino su ser mismo? La *angustia* es el testimonio, el existencial, que nos da fe, constancia, pruebas de que nuestro ser está a manos del Ser; y, por estarlo, lejos de obtener la seguridad de la identidad, se halla ex-puesto (existencia) a lo que sea, a lo que viniere, a lo radicalmente imprevisible, y tanto más ex-puesto, tanto más ex-pósito cuanto más nos agarremos a entes, a objetos en cuanto objetos, método que la filosofía, a partir sobre todo de Descartes, creería ser el más seguro remedio de la tembladera intrínseca de nuestro ser.

Por esto, en sus últimos escritos (por ejemplo, *Wozu Dichter*, en *Holzwege*, p. 248 ss.) Heidegger introduce el *atrevimiento* (Das Wagnis) como existencial básico en nuestras relaciones entre Ser y ente que somos, por ser *Enser* (Dasein).

Jaspers, en su *Philosophie* (Edic. 1, 1932) había introducido el *atrevimiento* (Wagnis) como fenómeno existencial, tanto en la elección como en la libertad, revelación, reflexión, conciencia, fe, historia, vida, confianza, acciones, felicidad, excepcionalidad, en la filosofía misma como *atrevimiento* frente a la totalidad, dada la limitación de nuestra realidad; el *atrevimiento* en las situaciones límites, etc. (Véase el *Sachverzeichniss*, que se halla en la p. 909 de la edic. de 1948).

IDEAS DE SER Y ESTAR; DE POSIBILIDAD Y REALIDAD...

Heidegger, manipulando sutilmente un poema de Rilke, llegará a ver extraña conexión entre el ser del ente y el atrevimiento.

Y volviendo a la consideración del ente que en total somos, o estamos *des-siendo*, afirmará, con Rilke, que “*el hombre es, a veces, más atrevido que el atrevimiento mismo, más real, más ser, que el Ser del ser*” (*Der Mensch ist zu Zeiten wagender als das Wagnis, seiender als das Sein des Seienden*”, *Holzwege*, p. 273).

El Ser es el atrevimiento en persona, por antonomasia. (*Das Sein ist das Wagnis schlechthin* *ibid.*, p. 257); lo cual tal vez no venga a decirnos otra cosa sino que el ser es creación (Bergson), “creativity” (Whitehead), surtidor de novedades (*jaillissement de nouveauté*, Bergson, *Evolution créatrice*, p. 47, edic., 1946), mutación; o lo más viejo, de que nuestro ser es creación continuada.

Ser es estar a lo que sea, a lo que viniere; ser es dar campo (Welt, Mundo), estar en campo abierto, acampar frente a lo que sea y viniere; y la mayor aventura que le puede venir al Ser es ser “de” un ente, hacerse tal o cual ente, encarnarse. El Ser, para hacerse ente, tiene que aventurarse y atreverse, “*el ser es, simplemente* (*Schlechthin, schlichthin*) *la aventura, el atrevimiento*”. Otra modulación ontológica del tema de la radical contingencia del ente concreto.

Así que cada ente es “*lo atrevido*” (*Das Gewagte* *ibid.*, p. 257) por *El Atrevimiento*, por *el Ser* (*Das jeweilig Seiende ist das Gewagte*, *ibid.*). El ser nos suelta (*los-wurf*, *ibid.*) a los entes a que seamos, a nuestra cuenta y riesgos. Por esto estamos *ex-positos*, existimos, indefensos; andamos en despoblado, *ins Offne* (Rilke, *ibid.*, g.2 55); sólo nos defiende la inocencia o la inconsciencia ontológica de nuestro desamparo. Como a los niños, nos defiende nuestra propia indefensión. Pero cuando caemos en cuenta de ella, al perder la inocencia ontológica, al notar que el Ser es posibilidad, no realidad asegurada por identidad, solemos optar por ser *in-sistentes*, por la insistencia, por aferrarnos, a los entes, a cada ente, en su singularidad, originalidad, distinción, separación, aislamiento, y cometemos el mayor atentado que puede hacerse con una posibilidad, que es aniquilarla como tal, haciéndola realidad definida y definitiva (Cf. *Sein und Zeit*, p. 262). Y la *in-sistencia* nos pierde, como la *existencia*, el ser a campo raso, es tan sólo el peligro (*Gefahr*, cf. *Holzwege*, p. 258).

Y ; Qué peligro! Heidegger, en la obra citada, nos va a dar la clave ontológica del peligro esencial de la técnica, del “ataque a la física atómica”, a la naturaleza del átomo (p. 267).

La *in-sistencia*, al darnos a los entes, en su pluralidad en estado de desconexión del Ser, en estado de *número*, lleva directamente a la técnica, a tratarlos como simple material, bruto y en bruto (*zum blossen Material*, *ibid.*, p. 270. Cf. Jaspers, *Philosophie*, p. 872, edic. cit.), al tipo de producción técnica que es “*la organización de la despedida*” (*Die technische Produktion ist die Organisation des Abschieds*, p. 271, Holzwege); por la técnica, por el trato de los entes en cuanto entes, nos despedimos del Ser, los despedimos del Ser; otra manera de *in-sistencia*, destructora de la *existencia*, es la objetivación (Cf. *ibid.*, p. 270), el subjetivismo, el yo, yo, y siempre yo, frente a lo otro y los otros; entes frente al Ser.

Y ambos: técnica y subjetivismo, máquinas y objetos, llevan al mismo término: *a la ciencia moderna y al estado total*. No lo digo yo, sino Heidegger (“*Die moderne Wissenschaft und der totale Staat sind als notwendige Folgen des Wesens der Technik zugleich ihr Gefolge*”, *ibid.*, p. 267).

Y en el estado total los hombres son *masa*, material y en bruto, a los que se puede hacer creer cualquier cosa, y hacer cualquier cosa, de ordinario barbaridades y barrabasadas; y en la ciencia moderna se puede hacer cualquier cosa de cualquier otra; materia de luz, y luz de materia; todo es *material plástico*. Y en esto igual proceden de Broglie al equipararnos materia y ondas, que Einstein al darnos el equivalente de la materia en energía; todo ente físico es *plástico*, material en bruto para lo que queramos, y ojalá no sean barbaridades y barrabasadas. Con el ente, en cuanto ente, todo es hacedero.

“*Lo que amenaza al hombre en su ser mismo*, advierte Heidegger, *es la opinión de que puede uno atreverse impunemente, sin peligro, a establecer el predominio de la producción, con sólo tener la precaución de que, subsidiariamente, otros intereses, por ejemplo, los de una fe, continúen en valor*” (*ibid.*, p. 272). A este tipo de autoengaños, pertenece la escapada a los dioses griegos (*ibid.*). La técnica no puede poner en orden al mundo, porque no hace más que afirmar el dominio de la uni-

formidad, aplana todo rango, destruyendo así la posibilidad de que del Ser procedan rango y jerarquía (*ibid.*).

La idea que el Hombre se va haciendo de sí mismo en la filosofía actual implica una idea de la técnica, del estado.

La física moderna ha descubierto el modo de transformar materia o cuerpos en luz; jamás lo creyera posible Aristóteles, aunque se lo demostraran. Atentado parecido al ontológico, de trocar existencia en insistencia, e inversamente: *Ser, en seres; y seres, en Ser*. El mundo físico se acabaría si toda la materia se trocara en luz, y también si toda luz o energía radiatoria se trocara en materia. Superbomba atómica, frente a la cual las nuestras serían ridículos diminutivos.

Tal vez estemos llegando en ontología moderna a ciertas leyes, parecidas a las de Einstein y de Broglie, para trocar entes en entes; por ejemplo, producir, por técnica, vivientes; la *in-sistencia* es el camino; la *existencia*, el remedio.

Einstein, con profundo y certero sentido ontológico, además de darnos la fórmula peligrosa para trocar todo ente físico en cualquier otro ente físico, trabaja en descubrirnos un *campo unitario*, el *Ser* del *ente* físico.

La ontología clásica, la que va desde los griegos, por la medieval, hasta Heidegger exclusive, parece darnos la impresión de un universo hecho de entes, sin Ser, con predominio de la analogía: entes centrados en Ente; no creo, dicho sinceramente, que esto pase, en ciertos casos, de una impresión; en otros, llega a realidad.

Heidegger distingue cuidadosamente, consciente y concienzudamente, entre entes y Ser, dirección hacia entes (*in-sistencia*) y dirección hacia Ser (*existencia*); dentro de los entes cabría una técnica ontológica para trocar cualquier ente en cualquier otro ente, una super-ley para hacer bombas atómicas ontológicas, o volver a los entes de *plástico*. El Ser constituiría, por lo pronto, nuestra defensa ontológica, si nos resignamos a vivir un poco al descubierto, expósitos a lo que sea, abiertos al mundo, un poco a la intemperie, sin acudir desalados a la técnica: física, social, biológica...

He dicho "por de pronto". En la filosofía medieval, Dios-Amor, o Caridad, o Gracia, hacía de vínculo de unión, de soldador autógeno, del ente finito, compuesto de esencia y existencia, realmente, necesariamente distinta; tal fundente divino soldaba al ente y lo curaba de su contin-

gencia. Tal cura no provenía, en rigor, de El Ser, del *Esse subsistens*; tal parece ser la opinión de Heidegger. Desde el punto de vista del Ser y de los seres no se puede ni siquiera plantear con sentido el problema de Dios.

La filosofía medieval poseía un secreto de transformación de todo ente en todo otro ente: la transubstanciación. Oigamos a Santo Tomás, y a su comentador genial Cayetano: "*Dios puede hacer la conversión de todo ser, a saber: que toda la sustancia de uno se convierta en toda la de otro, porque a ambos les es común la razón de ser.*" Esto es de Santo Tomás, en la *Suma teológica*, parte III, p. 75, art. iv; oigamos ahora al Cardenal Cayetano: "*Aunque sea absurdo, según la potencia natural, el que un ángel se convierta en piedra, o al revés, no es absurdo según la potencia obediencial respecto de la omnipotencia divina.*" (Comentario al l. c.)

En manos de la omnipotencia divina el ser del ángel y el ser de una piedra son de plástico, por serles común la naturaleza de *ente*, es decir: *el ente es plástico*. Una vuelta de la mano de Dios, y de la misma masa de ser saldrá ángel; otro toquecito, y la misma masa de ser resultará piedra. Ley semejante a la de Einstein; y a la sospecha de Heidegger: todo ente puede trocarse, a manos de la técnica, y de la insistencia, en cualquier otro ente. Todo es: "*Rohstoff*" (*ibid.* 268), material bruto y en bruto.

Pero la Omnipotencia divina, respecto de la cual todo ente creado está sometido, y le obedece en cuanto ser, (*potentia obediencialis*) era atributo de Dios —Padre, Dios— Amor, Dios-Caridad. Tales juegos divinos, —peligrosísimos para los entes, empeñados en ser cada uno individuo y de una especie, parece que Dios no se los permitía sino con el pan y el vino, respecto del cuerpo de Jesucristo y en favor de los hombres. Ahora, el que un ente se trueque, o transustancie, o nos transustancien en otro, ¿va a quedar en manos de la técnica?

¿Quién nos defenderá si se abstiene el Ser? Porque Heidegger nos habla de una *εποχή*, de una abstención del Ser (*Die εποχή des Seins, Holzwege*, p. 310), de la abstinencia o carácter *epocal* del ser, (*Das epochale Wesen des Seins, ibid.*).

La verdad del Ser, el ser en estado de mundo, de existencia, de *ex-pósito* y expuesto a todo, va a permitir, según Heidegger (*Humanismus*, p. 102), pensar la esencia de lo santo (*das Wesen des Heiligen*

denken). Y a su vez la esencia de lo santo será la que nos permita pensar correctamente en la esencia de la divinidad (*das Wesen von Gottheit zu denken*, *ibid.*); y sólo a la luz de la esencia de la divinidad podremos decidir lo que significa la palabra "Dios" (*ibid.*)

La peligrosidad extrema ontológica de las relaciones entre Ser y entes, entre existencia e insistencia, —la contingencia ontológica extrema y extremada por el planteamiento heideggeriano—, remite a lo Santo, lo Santo a la divinidad, la divinidad a Dios. ¿Cómo la peligrosidad ontológica, implicada en la distinción de esencia y existencia remitía a Dios, al Ser, al *Esse subsistens*? La solución no va por ese camino.

Lo Santo (*das Heilige*) es lo que nos *sana* (*das Heilen*), Dios es nuestra Salud y la *Salud*, (*ibid.*, p. 103). Dejemos esto en este punto, pues va siendo hora de terminar. Advirtamos que tanto en la actualidad, como en otros tiempos, ha sido algo no ontológico lo que solventaba, casi cortando el nudo, un problema ontológicamente, en el orden del *ser*, irresoluble. Dios-Amor, lo Santo.

La filosofía no acaba de salir de ser esclava de una cierta teología. Y si realmente tiene que ser así, y tal es nuestro sino y nuestro destino, no nos queda más remedio que buscar una teología tan alta Señora, y si es posible tan discreta, de la que valga la pena, y la honra, ser esclavos.

Tal vez con las ideas heideggerianas de separar ontología y teología, que el Ser no se identifique con Dios, sea posible alcanzar una libertad mayor que si coinciden por identidad formal Dios y El Ser.

Todo lo cual me trae a las mientes aquel episodio de Jacob, peleando valientemente toda la noche con *el Varón*, con Dios.

Nos refiere el Génesis (cap. 32, vr. 24-32) que "*habiendo Jacob despedido todo lo suyo y todos los suyos, se quedó solo a solas. Y he aquí que Varón luchaba con él hasta el amanecer. Y viendo Varón que no podía vencer a Jacob, tocó el nervio de su fémur, que inmediatamente se marchitó. Y dijo Varón a Jacob: Suéltame, que viene la aurora. Y Jacob le respondió: No te soltaré si no me bendices. Dijo, pues, Varón: ¿cuál es tu nombre? Respondió: Jacob. A lo cual Varón dijo: No será en adelante tu nombre Jacob, sino Israel; porque si fuiste fuerte contra Dios, ¿cómo no vas a prevalecer contra los hombres? Preguntóle entonces Jacob: ¿Cuál es tu nombre? A lo cual respondió: ¿Por qué me pregun-*

tas por mi nombre? Y Varón bendijo a Jacob en aquel mismo lugar. Y Jacob puso a aquel lugar por nombre Fanuel, diciendo: Vi a Dios cara a cara, y salvé, con todo, mi alma. Inmediatamente salió el sol, apenas dejó Fanuel. Pero iba cojeando. Por la cual causa los hijos de Israel no comen hasta el día de hoy del nervio de fémur en que Dios lo tocó y del que quedó cojo."

Toda la historia de la filosofía nos certifica que la filosofía ha estado peleándose con Dios, y peleándose a oscuras; durante la noche de la vida mortal, toda la noche, toda la vida, no llegó a saber con quién se peleaba. Notaba nada más que era un Varón, el Varón, el Fuerte, y que pegaba en firme, —que aun a oscuras puede uno saber si pelea con león o con gato doméstico—; y el filósofo, como Jacob, es capaz de sostener semejante lucha toda la vida, y sostenerla en firme, en serio, no de mentirijillas; y así hasta la hora de la muerte, hasta el amanecer de la vida futura. Y cuando Dios nota que llega o nos llega la aurora, el Sol, nos pide que le soltemos. "*Suéltame, que viene la aurora*". Como Jacob, no soltemos los filósofos el problema, lucha, pelea con Dios, si no nos bendice. Y no pidamos más que bendición, nada de curiosidad por el nombre, —de si es o no *Esse subsistens, Ipsum Esse, el Ser . . .*, porque Dios nos responderá que no hay razón por la cual hayamos de saber su nombre, hayamos de nombrarlo con términos de ontología, tan manoseados en todos los entes; y su bendición va acompañada para los filósofos que, a oscuras y en firme, y toda la vida se hayan peleado con El, de cambio de nombre: de Jacob a Israel, a Poder de Dios, a Fortaleza de Dios. Y, si contra Dios hemos sido valientes, ¿cómo no hemos de serlo y prevalecer sobre los hombres?

Tres modos hay de tratarse con Dios, y tres nombres para designarlos: *Teó-filos*, los amantes de Dios, para quienes Dios no es problema, ni tragedia, ni lucha, sino

*Quedéme y olvidéme
El rostro recliné sobre el Amado,
Cesó todo, y dejéme,
Dejando mi cuidado
Entre las azucenas olvidado.*

(S. Juan de la Cruz).

IDEAS DE SER Y ESTAR; DE POSIBILIDAD Y REALIDAD...

los *teólogos*, que nunca luchan en firme con Dios, sino un poco por deporte, por juego, ciertamente caballeroso y con todas las de la ley o de las leyes lógicas; pero que, en el fondo, ya están apalabrados como teófilos, como amantes de Dios; y los *filósofos*, que, cual Israel, luchan en firme con Dios, toda la vida, toda la oscura noche de este mundo, que no sueltan el problema de Dios por nada, y hacen de Dios problema, lucha, real y sentida. No temamos tomar tal actitud con Dios, que, cual Jacob, sacaremos de seguro, si no de los hombres, sí de Dios, una bendición y un nuevo nombre: Israel, luchadores con Dios, con el Varón, con el Dios de los varones y de los fuertes.

JUAN DAVID GARCÍA BACCA