

SOBRE UNA VALORACION DEL PENSAMIENTO DE HEIDEGGER

El Profesor Marvin Farber, con gran autoridad y precisión, ofrece en su *Husserl* —recientemente publicado en castellano— (1) una útil reseña, y una clara exposición y valoración de los aspectos más salientes de la problemática fenomenológica en conjunto.

Pero si bien pueden y deben aceptarse —en mérito a lo dicho— sus valiosas indicaciones a este propósito, lamentablemente no ocurre otro tanto en lo que concierne a algunas referencias que hace al pensamiento de Heidegger, contenidas en las páginas 66 a 72 de la edición castellana.

En beneficio de la extensión, consideraremos sucesivamente estas referencias, en el orden en que ellas aparecen, pero limitando el comentario personal o sustituyéndolo por la confrontación directa con los textos del propio Heidegger que les están conectados.

I

Lo primero que Farber atribuye a Heidegger es un “apremio anticientífico”, en referencia, no explícita, a *Qué es metafísica?*

“Si Husserl reaccionaba contra una filosofía naturalista que era reflejo de las ciencias, tenía por lo menos a su favor

(1) FARBER, MARVIN, *Husserl*, Ed. Losange, Bs. As., 1956.

un considerable conocimiento científico: matemática, física, astronomía, psicología. No podría decirse otro tanto de Heidegger, de modo que sus apremios anticientíficos se mueven en un nivel marcadamente inferior" (2).

Que este "apremio" no existe lo demuestra con sobrada elocuencia el mismo Heidegger:

"Nuestra existencia —en la comunidad de investigadores, maestros y discípulos— está determinada por la *ciencia*. Qué esencial cosa nos acontece en el fondo de la existencia cuando la ciencia se ha convertido en nuestra *pasión*?... Y sin embargo, en todas las ciencias, siguiendo su propósito más auténtico, nos las habemos con "el ente mismo". Mirado desde las ciencias, ningún dominio goza de preeminencia sobre otro, ni la Naturaleza sobre la Historia, ni ésta sobre aquélla. Ninguna de las maneras de tratar los objetos supera las demás. El conocimiento matemático no es más riguroso que el histórico-filológico: posee, tan sólo, el carácter de "exactitud", que no es equivalente al de rigor... *La referencia al mundo* que impera en todas las ciencias, en cuanto tales, las hace buscar el ente mismo, para hacer objeto de escudriñamiento y de fundamentación, en cada caso, el "qué" de las cosas y su modo de ser. En las ciencias se lleva a cabo —en idea— un *acercamiento a lo esencial de toda cosa*" (3).

Como se ve de inmediato, nada hay en esto que parezca traducir un "apremio anticientífico", sino más bien todo lo contrario.

Con todo, es posible que Farber haya creído verlo en la última frase de la transcripción hecha. Pero es fácil salir al encuentro de esta interpretación, porque la frase aludida está tan lejos de traducir una valoración negativa para la ciencia o una postura de escepticismo científico como muchos textos

(2) *Op. cit.*, pág. 66.

(3) HEIDEGGER, *Qué es Metafísica?*, pág. 18 trad. castellana; págs. 356-357 trad. inglesa, en WERNER BROCK, *Existence and being by Martin Heidegger*, Vision, London, 1949.

de Husserl que se pronuncian, respecto de la ciencia —y en especial, precisamente de la ciencia natural— *en idéntico sentido* (4).

II

La siguiente consideración del prof. Farber va a darnos un poco más.

Comienza con una valoración: “La disertación de Heidegger se caracteriza principalmente por la importancia metafísica atribuida al concepto de la “nada”. Pero el estudio de la nada *es poco más que un prolongado juego de palabras*” (5). Nos haremos cargo de esta valoración más adelante.

Sigue el prof. Farber:

“El examen de la “nada” se ameniza por un instante cuando Heidegger descubre que el verdadero aburrimiento se produce cuando uno “está aburrido” (6).

Semejante conclusión, más que amena, resulta inofensiva, gratuita y superficial, como en general lo son todos los truísmos. Pero lo que no puede inferirse es que esa conclusión sea de Heidegger.

Y esto se ve, también con meridiana claridad, mediante un simple cotejo con el texto heideggeriano:

“Parece, sin duda, que en nuestro afán cotidiano nos hallamos vinculados unas veces a éste, otras a aquel ente, como si estuviéramos perdidos en este o en aquel distrito del ente. Pero, por muy disgregado que nos parezca lo cotidiano, abarca, siempre, aunque sea como en sombra, el ente en total.

(4) Cfr. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas, passim*, pero en especial el siguiente pasaje: “...el objeto *real* de un mundo, y mucho más el mundo mismo, es una *idea* infinita, referida a infinitudes de experiencias que deben ser concordes, una *idea correlativa* a la *idea de una evidencia empírica perfecta*, una síntesis acabada de experiencias posibles” (pp. 111-112, Colegio de México, 1942, trad. de José Gaos). Pasaje en el que la referencia a la ciencia está claramente implicada.

(5) FARBER, MARVIN, *Husserl*, pág. 67.

(6) *Ibid.*, pág. 67.

Aun cuando no estemos en verdad ocupados con las cosas y con nosotros mismos —y precisamente entonces— nos sobrecoige este “todo”, por ejemplo, en el *verdadero aburrimiento*. Este no es el que sobreviene cuando sólo nos aburre este libro o aquel espectáculo, esta ocupación o aquel ocio. Brota cuando “se está aburrido”. El aburrimiento profundo va rodando por las simas de la existencia como una silenciosa niebla y nivela a todas las cosas, a los hombres y a uno mismo en una extraña indiferencia. *Este aburrimiento nos revela al ente en total*” (7).

Cabe agregar todavía que idéntica cosa ocurre con otros “temples de ánimo” de la existencia, como la alegría o la esperanza; pero esto no hace directamente a nuestro problema presente. Lo que en cambio sí hace a este problema es mostrar expresamente que lo que Heidegger sugiere es la esencial diferencia existente entre “aburrirse o estar aburrido frente a algo” y “estar aburrido”. En el presente caso, lo que se hace patente o visible en sí mismo es *el ente concreto* al cual se refiere el estar aburrido; y por este surgir del ente particular del caso, queda en la penumbra el resto del ente, es decir, el ente en total. En el segundo caso, en cambio, y precisamente por no haber nada *que cause* el aburrimiento, el ente particular y concreto se desdibuja y se pierde en la totalidad del ente; pero entonces surge esta totalidad misma. Entonces se está “realmente” aburrido. Como se ve, todo esto tiene un sentido bastante más profundo que el que le atribuye Farber.

III

Sigue Farber:

“Finalmente, el lector se entera de que el temor revela la nada”.

Y el texto de Heidegger:

“*Hay en la existencia del hombre un temple de ánimo tal*

(7) HEIDEGGER, *Qué es Metafísica?*, pp. 30-31 trad. castellana, pág. 364 trad. inglesa.

que lo coloquo inmediatamente ante la nada misma? Se trata de un acontecimiento posible, y, si bien raramente, real, por algunos momentos, en ese temple de ánimo radical que es la *angustia*. No aludimos a esa frecuentísima inquietud que, en el fondo, no es sino un ingrediente de la medrosidad en que tan fácilmente podemos caer. ANGUSTIA ES RADICALMENTE DISTINTO DE MIEDO. Tenemos miedo siempre de tal o cual ente *determinado* que nos amenaza en determinado respecto. El miedo de algo es siempre miedo a algo determinado. Como el miedo se caracteriza por esta *determinación* del *de* y del *a*, resulta que el temeroso y medroso queda *sujeto* a la circunstancia que le amedrenta... Al esforzarse por escapar de ello —de ese algo determinado— pierde la seguridad *para todo lo demás*, es decir, “pierde la cabeza”. La angustia no permite que sobrevenga semejante confusión... Es verdad que la angustia es siempre “angustia de”... pero no de tal o cual cosa. La angustia de... es siempre angustia por... pero no por esto o lo otro. Sin embargo, esta *indeterminación* de aquello de que y por que nos angustiamos no es una mera ausencia de determinación, sino la imposibilidad esencial de ser determinado” (8).

La diferencia entre temor y angustia no puede ser más explícita y clara.

Pues bien: pocas líneas más abajo se encuentra esto:

“La angustia hace patente la nada” (9).

No es pues *el temor*, sino *la angustia* lo que manifiesta o hace patente la nada. Con todo, como no conozco el original inglés del prof. Farber, no se me escapa que le estoy atribuyendo, quizá sin fundamento, una responsabilidad que puede asignarse muy bien al traductor castellano. Hecha esta salvedad, sólo falta añadir a este respecto que el análisis de Hei-

(*) HEIDEGGER, *Qué es Metafísica?*, pp. 33-34, trad. cast.; trad. inglesa, pp. 365-366.

(*) *Ibid.*; trad. cast. p. 35; trad. ingl. p. 366.

degger en *Qué es Metafísica* coincide en un todo y en detalle, en este punto, con el que trae *Ser y Tiempo* (10).

Sigue el prof. Farber:

“Se supone que nuestra “existencia” humana (Da-sein) significa el “estar proyectado hacia la nada”, y al dicho “estar más allá”, Heidegger da el nombre de “trascendencia” (11).

Ahora la transcripción es literal; pero por haber sido arrancada de su contexto, da pie a las conclusiones más peregrinas, contradictorias y en todo caso faltas de apoyo.

Literalmente, el texto de Heidegger dice:

“Existir (ex-sistir) significa estar proyectándose en la nada” (12).

Pero, cuál es el sentido de este “proyectarse”?

Conviene retomar el texto un poco más arriba:

“En esa clara noche que es la nada de la angustia, es donde surge la originaria “patencia” del ente *como tal ente*: que es *ente y no nada*. Pero este “y no nada” que añadimos en nuestra elocución no es, empero, una aclaración *subsiguiente*, sino lo que *previamente posibilita* la patencia del ente en general. La esencia de este nada, originariamente anonadante, es: *que lleva, al existir*, por vez primera, ante el ente en cuanto tal. Solamente a base de la originaria patencia de la nada puede la existencia del hombre *llegar* al ente y *entrar* en él. Por cuanto que la existencia hace por esencia relación al ente, al ente que no es ella (13) y al ente que es ella misma, procede la existencia siempre, como tal existencia, de la patente nada. EXISTIR (EX-SISTIR) significa: ESTAR SOSTENIÉNDOSE DENTRO DE LA NADA (14).

(10) Cfr. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951, párrafos 30 y 40, respectivamente para los análisis del temor y de la angustia y sus diferencias esenciales. (Trad. de José Gaos).

(11) FARBER, MARVIN, *Husserl*, pág. 67.

(12) HEIDEGGER, *Qué es Metafísica?*, pág. 41 trad. cast.; pág. 370 trad. inglesa.

(13) En esta relación al ente, constitutiva de la existencia, está incluida, como es claro, la ciencia.

(14) HEIDEGGER, *Qué es Metafísica?*, pág. 40-41, trad. cast.; pág. 369-370, trad. ingl.

Así, la nada se manifiesta como *condición de posibilidad* de la manifestación de *entes como entes*; y por ello, como condición de posibilidad de la *trascendencia*, que es entendida, a este respecto, con total ortodoxia (15).

Y esto es confirmado expresamente por Heidegger:

“Sosteniéndose dentro de la nada, la existencia está siempre *allende* el ente en total. A este estar allende el ente es a lo que nosotros llamamos *trascendencia*. Si la existencia no fuese, en la última raíz de su esencia, un trascender; es decir, si de antemano no estuviera sostenida dentro de la nada, jamás podría entrar en relación con el ente, ni, por tanto, consigo misma” (16).

(15) Otra vez el texto de HUSSERL avala nuestra interpretación: “Esto es aplicable a toda forma concebible de trascendencia que pueda tratarse como realidad o posibilidad. *Jamás es un objeto existente en sí un objeto tal que no le afecte para nada la conciencia y yo... La posibilidad de ser experimentada no quiere decir nunca una vacía posibilidad lógica, sino una posibilidad motivada* en el orden de la experiencia...”. Y antes: “El auténtico concepto de trascendencia de la cosa, que es norma de toda proposición racional sobre la trascendencia, *no cabe sacarlo de ninguna otra parte que no sea el contenido actual y propio de la percepción, o bien de los complejos de índole bien determinada que llamamos experiencia comprobatoria*”. (*Ideas...*, F. Cult. Económica, México, 1949, pág. 109, trad. de José Gaos. El subrayado del último pasaje es nuestro.

Manteniendo pues el concepto de “trascendencia” en el sentido de Husserl, se ve que Heidegger pone la nada como *condición ontológica* de su posibilidad.

(16) HEIDEGGER, *¿Qué es Metafísica?*, pág. 41, trad. cast.; pág. 370, trad. ingl.

Los análisis de *Ser y Tiempo* son enteramente concordantes con esto; sólo que la perspectiva inmediata es allí ontológica y no metafísica.

Así, en el apartado c) “El problema temporal de la trascendencia del mundo”, del párrafo 69, dice Heidegger:

“*Aquello dentro de lo cual se comprende el “ser ahí” existente es “ahí” con la existencia fáctica de éste. El “aquello dentro de lo cual” de la primaria comprensión de sí mismo, tiene la forma de ser del “ser ahí”. Este es, existiendo, su mundo*” (p. 419; los subrayados son de Heidegger).

Y más abajo:

“El mundo no es “ante los ojos” ni “a la mano”, sino que se temporaliza en la temporalidad... Si no existe ningún “ser ahí” tampoco es “ahí” *ningún mundo*” (p. 420).

Como se ve, es el resultado a que llega todo el idealismo, desde

Pero esto no parece suficiente al Prof. Farber, que sigue diciendo de Heidegger:

“Llega así, por último, a la interesante conclusión de que “todo ente, en cuanto ente, está hecho de la nada” (17).

Aquí el problema es más grave; tanto, que podría pensarse en una desfiguración intencional del pensamiento de Heidegger.

En efecto: Heidegger condensa la concepción de la metafísica antigua acerca de la nada en el adagio *ex nihilo nihil fit*. La nada es pensada aquí en el sentido de *lo que no es*; es decir, en el sentido de la materia sin figura que por sí misma no puede plasmarse en ente con figura (eidos) propia.

La dogmática cristiana, en cambio *niega* la verdad de la proposición *ex nihilo nihil fit*, y con ello da a la nada esta otra significación: *ex nihilo fit ens creatum*. La nada es aquí meramente el “contraconcepto” del ente, algo que está, por así decirlo, “enfrente” del ente, pero sin pertenecerle.

Pero, dice Heidegger, si nos hacemos verdaderamente problema de la nada, la nada “se nos descubre como perteneciente al ser mismo del ente”:

Berkeley hasta Husserl. Sólo que en Heidegger no se da una relación sino una relación “cogito mundo”,
“existencia mundo”.

De otro modo: la existencia es *constitutiva* del mundo, pero el mundo es *constituyente* de la existencia, porque ella misma *es* su mundo; de lo que da clara cuenta el “ahí” del “ser-ahí” (*Da-sein*): este “ahí” es precisamente el mundo.

No se trata, pues, como en Husserl, de la “trascendencia en la inmanencia”; ni tampoco, al revés, de la “inmanencia en la trascendencia”. Es una inmanencia *ella misma* trascendente, pero a la vez una trascendencia *ella misma* inmanente. En este sentido, Heidegger supera ontológicamente el viejo problema metafísico idealista de la *correlatio substantiarum*. Expresamente:

“El ‘problema de la trascendencia’ no puede reducirse a la cuestión de cómo salga de sí un sujeto para llegar hasta a su objeto, a la vez que se identifica la totalidad de los objetos con la idea del mundo. La cuestión es esta otra: qué es lo que hace posible ontológicamente que hagan frente entes dentro del mundo y puedan objetivarse como entes que hacen frente?” (*Ser y Tiempo*, pág. 421).

(17) FARBER, MARVIN, *Husserl*, pág. 67.

“El ser puro y la pura nada son lo mismo”. Esta frase de Hegel (*Ciencia de la Lógica*, Libro I, WW. III, pág. 94), es justa. El ser y la nada van juntos; pero no porque ambos coincidan en su inmediatez e indeterminación —como sucede cuando se los considera desde el concepto hegeliano del pensar— sino que el ser *es* por esencia, *finito*, y solamente se patentiza en la trascendencia de la existencia que sobrenada en la nada” (18).

No se trata, pues, como parece sugerir Farber en *su propia* interesante conclusión, de que la nada sea algo así como la “materia” de que está hecho el ente; ni se trata, todavía menos, de que el ente “haya sido sacado de la nada para ponerlo en el ser”, concepción ésta que, expresamente, debe adscribirse a la metafísica cristiana. La nada es “condición de posibilidad” de la patencia del ente; y en este sentido, pertenece al ser del ente; el ente es lo que *es gracias* a la nada, porque precisamente sobre el fondo de la nada se manifiesta como el ente que él es *y no como nada*.

Con todo esto, lo que Heidegger pretende es simplemente poner de manifiesto la relevancia metafísica de la nada. Por eso *ni disuelve* al ente en esta nada, *ni el término central* de su preocupación es esta nada misma, sino la ENTIDAD DEL ENTE (19).

Y esto es fundamental, porque esta entidad del ente es el objeto de toda ciencia en cuanto ciencia.

Con palabra de Heidegger:

“Caracterizábamos nuestra existencia como esencialmente determinada por la *ciencia*. Por tanto, si nuestra existencia, así determinada, se halla implicada en nuestra pregunta a se halla implicada cerca de la nada, entonces la existencia debe

(18) HEIDEGGER, *Qué es Metafísica?*, pág. 53 trad. cast.; pág. 377, trad. ingl.

(19) Con el título *Positividad ontológica y descripción de la analítica existencial sobre la Nada* me he ocupado de este aspecto del problema, insistiendo particularmente en el papel metafísico *y no lógico* de la nada. (En UNIVERSIDAD, Revista de la Univ. Nacional del Litoral, Nº 25, Santa Fe, 1952).

tornarse problemática al plantearse ese problema. La existencia científica debe su simplicidad y su acuidad a la manera especialísima a como tiene que habérselas *con el ente mismo*, y únicamente con él. Puede la ciencia abandonar la nada con un gesto de superioridad. Pero al preguntar por la nada patentízase que esta existencia científica *sólo es posible* si de antemano se encuentra sumergida en la nada. Para comprenderse a sí misma, en lo que precisamente es, necesita *no* abandonar la nada. La presunta sobriedad y superioridad de la ciencia se convierte en ridiculez si no toma en serio la nada. Solamente porque la nada es patente puede la ciencia hacer del ente mismo objeto de investigación. Y solamente si la ciencia existe en virtud de la metafísica, puede aquélla renovar incesantemente su esencial cometido, que no consiste en coleccionar y ordenar conocimientos, sino en abrir, renovadamente, ante nuestros ojos, el *ámbito entero de la verdad* sobre la naturaleza y sobre la Historia. Sólo porque la nada es patente en el fondo de la existencia, puede *sobrecogernos* la completa *extrañeza* del ente. Sólo cuando nos desazona la extrañeza del ente, puede provocarnos *admiración*. De la admiración —esto es, de la patencia de la nada— surge el *por qué?* Sólo porque es posible el “por qué?” en cuanto tal podemos *preguntarnos por los fundamentos y fundamentar* de una determinada manera. Sólo porque podemos preguntar y fundamentar, se nos viene a la mano en nuestro existir el destino de *investigadores*. La pregunta acerca de la nada nos envuelve a *nosotros* mismos —a los interrogadores—. Es una cuestión metafísica” (20).

Parece claro la existencia humana sólo puede entrar en relación con el ente porque *se sostiene* dentro de la nada. Como ha quedado mostrado, la nada es el fundamento ontológico de la *trascendencia*. Lo que tal vez desconcierta al prof. Farber es que Heidegger parece estar admitiendo *dos formas* de tras-

(20) HEIDEGGER, *Qué es Metafísica?*, pp. 54 a 56 trad. cast.; 378-379 trad. ingl. En ésta, como en todas las transcripciones hechas, los subrayados son de Heidegger.

endencia: una *propia* de la ciencia y otra *intrínsecamente* metafísica.

“Si realmente se ha hecho cuestión para nosotros el problema acerca de la nada, no habremos visto la metafísica por fuera. Tampoco podemos decir que nos hemos sumergido en ella, porque, por el mero hecho de existir, *nos hallamos siempre ya en ella*. ‘Pues por naturaleza, amigo, en lo íntimo del pensamiento del hombre está la filosofía (Platón, Fedro, 279 a)’”⁽²¹⁾.

Lo cual nos permite llegar a dos conclusiones importantes:

- 1) La analítica acerca de la nada se manifiesta como *algo más*, y algo mucho más profundo, que un “juego de palabras”, como dice Farber; a menos que se piense que la metafísica toda, de cuya fundamentación se trata, no es más que un juego de palabras.
- 2) No sólo hay que “distinguir” filosofía y ciencia; hay también que llegar a ver que la filosofía, por ser, no un quehacer específico del hombre, sino el irrumpir metafísico originario del hombre en el todo del ente, puede y necesita *esclarecer* los fundamentos metafísicos no explícitos de toda ciencia en cuanto tal; tarea en la que la nada adquiere una especial relevancia. “La filosofía jamás podrá ser medida con el patrón proporcionado por la idea de la ciencia”⁽²²⁾.

El Prof. Farber puede entender esto último como un “apremio anticientífico” pero a todas luces se trata de algo mucho más importante; porque no se trata de *negar*, ni la *posibilidad* de la ciencia, ni su *rigor*, ni siquiera su *utilidad*, sino de indagar por *los fundamentos mismos* de *nuestra* existencia “científica”. Es decir, se trata de poner a la ciencia en su lugar, sobre todo en su lugar *frente* al quehacer filosófico.

⁽²¹⁾ *Ibid.*, pág. 57 trad. cast.; pág. 379 trad. ingl.; esta última trae el original griego de la cita de Platón.

⁽²²⁾ *Ibid.*, pág. 57 trad. cast.; pág. 379 trad. ingl.

III

Las referencias y las apreciaciones de Farber respecto *De la esencia de la verdad* son mucho más generales. Podemos sintetizarlas en dos proposiciones:

- 1) Heidegger no se percató de las limitaciones del método de Husserl.
- 2) Hay en sus escritos un “desdichado empleo de palabras y frases, en ausencia de conocimientos científicos concretos”.

La primera proposición se reduce a lo siguiente: “Los pronunciamientos genéricos sobre el hombre, sin tomar en consideración los individuos y grupos como realmente son, con tantas diferencias entre sí, provocarán objeciones mucho más serias de las que debe a estar dispuesta a enfrentar una filosofía subjetiva bien fiscalizada”; filosofía ésta que sería la de Husserl (23).

No sé si Farber entiende que los “pronunciamientos genéricos sobre el hombre” configuran la tarea de una *antropología*, por más filosófica que ésta sea o se pretenda. Si es así, el comentario en nada afecta a Heidegger, puesto que su preocupación, enfáticamente declarada por él mismo, no es el problema *antropológico*, sino el problema metafísico. Aquí es del caso hacer una remisión extensiva a los rigurosos análisis de *Ser y Tiempo*, en los que invariablemente aparece el problema del ser como horizonte de sentido de toda la problemática.

Pero si no es así, es decir, si Farber no entiende esas apreciaciones generales como tarea de una antropología, entonces el comentario del propio Farber no se entiende; porque la metafísica no se tipifica según los individuos a los grupos humanos: metafísicas no hay muchas; sólo una. Habrá distintas maneras de entenderla, y por cierto que los griegos no la entendieron en el sentido de la escolástica, ni en el sentido

(23) FARBER, MARVIN, *Husserl*, pág. 68.

de Husserl, que por no querer entenderla en ningún sentido llegó a no ver él mismo en qué sentido la entendía. Pero que las exposiciones o las versiones metafísicas históricas no sean coincidentes en los detalles, no prueba que tampoco lo sean en la referencia a su objeto, que es único: el ser. Y todavía cabe concretar esto un poco más: porque el ser se revela en *el hombre, en todo hombre*, originariamente como *existencia*.

Aventurando en una frase un resumen del designio de Heidegger, podría pues decirse: *busca el ser por la existencia*; porque existe, el hombre *está siempre* en una u otra comprensión del ser. O de otro modo: el hombre *en cuanto existencia* es aquel ente en el cual la comprensión del ser se hace accesible. Y por eso la analítica *existencial* no es *antropológica*, sino *metafísica*; o, si la palabra suena de manera ingrata en oídos de Farber, *ontológica, en el sentido de Heidegger*, que es, aproximadamente, *el sentido de Husserl*.

Lo cual nos conecta con la apreciación general acerca de la ortodoxia fenomenológica de Heidegger.

Se entiende que la pretensión de la fenomenología de fundamentarse como *filosofía estricta* reposa en el principio metodológico fundamental de *respetar*, en el análisis, *al objeto, en su modo de darse*.

Esta es la base, precisamente, sobre la cual pueden erigirse las distintas diferencias *ontológicas* que se dan en lo que, en sentido muy amplio, podemos llamar “realidad”.

De esto surge que la “ortodoxia” fenomenológica puede ser entendida en dos formas por lo menos:

a) *Siguiendo* la línea de la analítica husserliana *si el objeto del análisis* es el objeto del análisis husserliano;

b) *Modificando* esa línea *si el objeto del análisis* es otro que el del análisis husserliano; sobre todo si esa modificación está impuesta por *la naturaleza misma* del objeto.

Sería en efecto muy curioso pretender que la “ortodoxia” fenomenológica pudiera darse *aplicando sin discrimen* a cuanto objeto se someta a análisis los presupuestos y momentos concretos de los análisis de Husserl sobre la conciencia; porque

esto sería, *a contrario sensu*, enervar los fundamentos metodológicos de toda la fenomenología.

Ahora bien, se ha visto más arriba que el objeto de la analítica existencial no es *la conciencia*, sino, precisamente, *la existencia*. Es decir, que no sólo Heidegger no somete a análisis *el mismo objeto* de la analítica de Husserl, sino que somete a análisis un objeto que es, para él, *fundamento ontológico* del objeto husserliano. O dicho en terminología más fenomenológica: lo trascendental no es para Heidegger la conciencia, sino la existencia; trascendental en virtud de aquella vinculación al ser como horizonte de su sentido y *también* por *constituirse ella misma* como una referencia al mundo, con lo cual el mundo no resulta ya *constituído* (como en Husserl), sino a la vez *constituyente* ⁽²⁴⁾.

Sobre la conciencia *se reflexiona*; y qué resultados pueden obtenerse de ello da una clara muestra la magistral obra de Husserl. Pero la existencia *se interpreta*; y abordarla de otro modo es, lisa y llanamente, desvirtuar la naturaleza del objeto. En forma casi paradójal, la situación puede concretarse diciendo que *lo que separa* a Heidegger de Husserl es lo que mejor prueba su fidelidad metodológica al maestro. Y entonces, lejos de “no haberse percatado” de las “limitaciones” del método de Husserl, resulta que Heidegger las ha tenido constantemente en cuenta.

La segunda proposición, es decir, la que atribuye a Heidegger un “uso desdichado de frases y palabras” es todavía más indefendible.

Aquí la cuestión gira en torno al ejemplo que Heidegger ha representado *para filósofos como Becker*, en torno de quien desarrolla Farber su comentario.

Pero a propósito de Becker, cuestiona Farber una interpretación del concepto de “esencia” que también aparece en

⁽²⁴⁾ De lo cual da clara cuenta la *estructura fundamental* de la existencia, punto de partida del análisis en *Ser y Tiempo*, como ser-en-el-mundo; expresión que manifiesta una *esencial unidad* de sus elementos estructurales. Cfr. *Ser y Tiempo* Cap. II, párrafo 12).

Heidegger; por lo cual nos haremos cargo de sus reparos, ya que corresponde a un uso *original y originario* de las palabras; uso que Farber ve, según queda dicho, como “desdichado”.

“El término “esencia” —dice Farber— se emplea a veces con valor abstracto, pero también en forma concreta con referencia a un niño o a una mujer joven. De un hombre como personalidad histórica se dice que *tiene* una esencia, pero no que *es* una esencia. Sin embargo, el ser humano natural, que está todavía muy cerca de lo primitivo, es una esencia” (25).

Prescindimos de esta referencia a lo primitivo, que va por cuenta de Becker. Nos interesa el uso *verbal* de “esencia”, porque es el uso originario y original que Becker comparte y tal vez ha sacado de Heidegger.

Wesen es en alemán dos cosas: esencia y esenciar. Lo primero es el uso corriente de la palabra; lo segundo el uso de Heidegger, precisamente en *De la esencia de la verdad*, que sin dificultad podría traducirse como *Del esenciar de la verdad*.

Y si el uso de la palabra resulta, en este segundo alcance, *original*, también es, como hemos dicho, *originario*: porque ese es el sentido que tiene precisamente en Aristóteles, a quien se debe la primera definición rigurosa del concepto de esencia.

La fórmula aristotélica dice escuetamente: “lo que era el ser”. Esto basta para mostrar que se trata de un giro verbal; pero con ver simplemente que se trata de esto no queda muy esclarecido su sentido.

García Bacca, con su acostumbrada finura de análisis, ha hecho uno magnífico de esta expresión:

“Dos son las preguntas básicas y típicas a la vez en metafísica: “qué es tal cosa (τί ἐστίν) y si “es de hecho” o “que es” de hecho, “que existe” tal cosa (τό εἶναι). Por ejemplo: qué es el hombre y “que es” el hombre, que se da de hecho, aquí, en este mundo tangible... Y el grande y grandemente temeroso problema metafísico consiste en descubrir cómo y por qué se pueden juntar el “qué es” una cosa y su “que es”; la esencia y la existencia; cómo y por qué existe una esencia,

(25) FARBER, MARVIN, *Husserl*, pág. 68.

por qué “existe-de-hecho-una-esencia”... Y esta cuestión... recibió en Aristóteles la fórmula unitaria que escribo así por su orden de construcción:

- 1) τί ἐστί que es, aspectos esenciales, esencia.
- 2) τό εἶναι que es, aspectos existenciales, existencia, realidad bruta, hallarse realizado.
- 3) τό [(τί ἐστί) εἶναι]

“que ‘qué es’ es”; que “tal esencia” existe... Finalmente, por imperativos gramaticales no se dice en griego τί ἐστί al tener que ir en una sola frase junto con τό εἶναι y subordinado a él, sino τί ἦν, que es un pretérito imperfecto, un pasado que se está continuando con el presente, de modo que 3) se escribirá

τό [(τί ἦν) εἶναι] (“lo que ‘era’ el ser”)

que es la clásica y mostrenca fórmula metafísica de Aristóteles” (26).

Interesa destacar una nota importante en todo esto: *lo del pasado que se está continuando en el presente*; porque en esto reside el carácter de giro verbal de la expresión.

En efecto: al unirse la esencia (como forma) con la existencia (como materia) *el ente concreto (σύνολον)* se manifiesta como plenamente *realizado*.

Y como el ente se manifiesta como plenamente realizado en cuanto *es*, *lo que el ente exhibe en su realización concreta* es su SER. El ser se manifiesta en la esencia del ente como su ser, como el ser de este ente; o lo que es igual, el SER SE ESENCIA en el ente haciéndolo ser el ente que es, es decir, como su ESENCIA. Condición de la esencia de un ente es entonces el ESENCIARSE del ser.

Y en este sentido se clarifica enormemente la expresión “lo que era el ser” de otro modo ininteligible. Dicho ahora en lenguaje menos complicado: hay entes porque hay ser, y no al revés; no son los entes los que hacen posible que haya ser, sino el ser el que hace posible que haya entes. Y entes los

(*) Vid. *Los Presocráticos*, traducción y notas de J. D. García Baeza, Col. de México, 1943, pp. 116-117.

hay en la medida en que el ser se realiza en ellos; en la medida en que hay un *esenciarse* del ser en los entes como *esencia* de los entes.

Con este significado verbal fundamental aparece “esencia” en *De la esencia de la verdad*. Tanto, que el ensayo entero se vuelve incomprensible si no se piensa “wesen” como “esenciarse” (27). Piénsese qué resultaría de esta frase, capital en todo sentido: “*La esencia de la verdad es la verdad de la esencia*”; acaso un intento de desconcertar mediante paradojas. Pero piénsese que resulta de la misma frase, leída de esta otra manera: “El esenciar de la verdad es la verdad del esenciar”: lo que en ello se está mentando es, no la *esencia* en sentido ontológico, sino el *ser* en sentido metafísico. Ser y verdad coinciden en el ente, no por ser ambos “trascendentales” (en sentido escolástico) sino porque *la verdad* pertenece originariamente al ente, lo mismo que le pertenece originariamente su ser: en la medida en que el ente es lo que es, resulta con ello ser ente verdadero.

La problemática husserliana está, ciertamente, muy lejos de todo esto. Pero no puede negarse la dramática profundidad que esto representa frente a ella. El problema del *ser* —el viejo y no por ignorado menos apremiante— problema metafísico, se ha hecho parentorio para el hombre, porque el problema del *ser* apunta al problema *del propio ser del hombre*: su existencia. Este propósito central, que da unidad a toda la problemática heideggeriana de *Qué es Metafísica?*, *De la esencia de la verdad* y *Ser y Tiempo*, puede ser discutido, pero necesita mayores fundamentos que los que da Farber para valorarlo. En todo caso, si Farber piensa que el problema del hombre puede resolverse en un “juego de palabras” además “desdichado”, su interpretación es envidiable.

ANGEL JORGE CASARES

(27) Justamente he tenido ocasión de comprobarlo al colaborar con el Dr. Otto E. Langfelder en la traducción castellana, hasta ahora privada, de *De la esencia de la verdad*.

