

# *Sobre la semántica del ser en Martín Heidegger*

## INTRODUCCION

### 1. HEIDEGGER Y LA METAFISICA OCCIDENTAL

La vocación ontológica de Heidegger, su encuentro con el ser, data de su primera juventud. En 1907 cayó en sus manos la obra de Franz Brentano: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Al cabo de cuarenta y seis años, en 1953, muestra con cierta nostalgia al profesor japonés Tezuka el tomito de Brentano, en el que ha escrito estas palabras: «Mi primer hilo conductor a través de la filosofía griega durante el tiempo de gimnasio»<sup>1</sup>. Brentano había escogido como tema el texto de Aristóteles τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς que Heidegger traduce «el ente se manifiesta (con respecto a su ser) de diversos modos». En 1962 confesará que en esa sentencia de Aristóteles está contenida toda la problemática que ha movido su pensamiento a lo largo de su vida. ¿Qué significa el ser?, ¿porqué y en qué medida se mani-

1. Cf. M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959, p. 92. Aquí mismo confiesa que su preocupación por los problemas del ser y del lenguaje datan desde su tesis de habilitación (1915), que lleva por título: «Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus» (Ib. p. 91).

fiesta el ser en las cuatro modalidades, que Aristóteles establece sin fundamentarlas: ser como atributo — ser como posibilidad o realidad — ser como verdad — ser como esquema de las categorías? ¿Cuál es el sentido del ser en esas cuatro determinaciones?, ¿cuál su unidad? Problemas que sólo pueden aclararse por la previa contestación a la pregunta: ¿qué es el ser como tal (y no sólo el ente como ente)?<sup>2</sup>.

Según Heidegger, la pregunta radical, el problema fundamental de la metafísica (die Grundfrage) es ésta: «Porqué es en general el ente y no más bien la nada?»<sup>3</sup>. Por tanto, resolver esta radical antinomia entre ser y nada es la tarea principal de eso que se ha llamado metafísica. Esta es la pregunta primera, la que llega más lejos; y también es la más extensa y profunda; por ello mismo es la más originaria.

Ahora bien, no podemos resolver o aclarar este problema, si primeramente no despejamos los términos del mismo y especialmente la noción de *ser*, el *sentido del ser*. Toda la labor filosófica de Heidegger pudiéramos decir que ha sido un titánico esfuerzo por aclarar esta noción fundamental.

He aquí, pues, una pregunta, que ya desde Platón y Aristóteles<sup>4</sup> está clavada, como un dardo, en el frontis de la metafísica. Pregunta aparentemente inocua y hasta inoportuna, pues todos creemos saber lo que es un ente y lo que es un no-ente. Debido a ello, opina Heidegger, la metafísica occidental, después de Aristóteles, ha omitido hacerse esta pregunta radical por el ser. La historia de la metafísica occidental sería la historia del ocultamiento (Verborgenheit) y del olvido (Vegessenheit) del ser. La metafísica se habría ocupado siempre del ente y ha ido olvidándose del ser.

2. Cf. M. OLASAGASTI, *Introducción a Heidegger*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1967, p. 15.

3. *Einführung in die Metaphysik*, I.

4. En la portada de *Sein und Zeit*, pone Heidegger el conocido texto de Platón: «Pues evidentemente estais hace ya mucho familiarizados con lo que quereis decir propiamente cuando usais la expresión 'ente', mientras que nosotros creíamos antes comprenderla, mas ahora nos encontramos perplejos» (*Sofista*, 244a).

El texto de Aristóteles: «Y, en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el Ente?, equivale a: ¿qué es la Substancia? Por eso también nosotros tenemos que estudiar sobre todo y en primer lugar y, por decirlo así, exclusivamente, qué es el Ente así entendido» (Metaphy. VII, 2; 1028b 3-8; trad. de V. García Yebra, Gredos, Madrid, 1970, I, p. 323).

Esta sustitución del ser por el ente habría dado los principales pasos siguientes<sup>5</sup>:

a) El ser es concebido como presencia en lo presente; el ser se manifiesta en el ente y se identifica con dicha revelación. Tal aconteció en los orígenes de la filosofía occidental (presocrática).

b) El ser como presencia fuera de lo presente. El ser se manifiesta en un mundo supraempírico. Se hace *eidós*. Por ello viene a depender del *logos* (Platón).

c) El ser fue concebido como presencia dada en el ente capaz de anteponerlo (*Vor-stellen*). Es el ser como objeto, que se enfrenta con el sujeto, que lo pone ante sí (Descartes y el racionalismo).

d) En la última fase, el ser se concibe como presencia no-presente, es decir, como lo que no es ente. De la combinación del platonismo con el humanismo moderno surgió la concepción del ser como valor, que queda supeditado al sujeto.

Sea lo que fuere de esta interpretación heideggeriana de la historia y del destino de la metafísica occidental, que sin duda tiene mucho de verdad, las dificultades comienzan cuando se trata de aplicarla a pensadores concretos. La cosa es ciertamente mucho menos simple<sup>6</sup>.

Por otra parte, resulta que en la historia de la metafísica occidental, no solamente se ha dado un olvido del ser, sino que además éste ha quedado totalmente empobrecido, vacío de contenido, al hacer de él el concepto más extenso y universal<sup>7</sup>. Al hacer un breve balance histórico de este progresivo empobrecimiento del concepto de ser, desde Aristóteles a Hegel, cita Heidegger atinadamente a Suárez en sus *Disputationes Metaphysicae*<sup>8</sup>, englobando

5. Cf. la exposición que hace E. ESTIU, *El problema metafísico en las últimas obras de Heidegger*, en la trad. españ. de la «Introducción a la metafísica» (Ed. Nova, B. Aires, 1969), p. 19 ss.

6. Así importantes correcciones han sido hechas, entre otros, por C. FABRO, *Dall'ente di Aristotile all'«esse» di S. Tommaso*, en «Aquinas» 1 (1958) pp. 5-39; Id., *Actualité et originalité de l'«esse» tomistique*, en «Revue Thomiste» 64 (1956) pp. 240-270 y 480-507.

7. Cf. *El ser y el tiempo* (trad. esp. de J. Gaos) México, F. de Cultura Econ., 1971, p. 12.

8. *Ib.*, p. 32. En efecto, la preocupación de Suárez es buscar un concepto de ente, que sea comunísimo y universalísimo para objeto de la metafísica: cf. *Disput. Metaphys.* d. 1, sec. 1, n. 36. Lo encuentra en el «ens» tomado como nombre. Mas desgraciadamente el ens tomado como nombre significa formalmente sólo la esencia.

en ellas —a nuestro parecer, injustamente— a toda la escolástica. Es verdad, no obstante, que un gran sector de la escolástica medieval y moderna, después de Suárez, es responsable de esta depauperada noción de ser. Esta línea iría desde Enrique de Gante y Escoto, pasando por el nominalismo a Suárez y de éste a la filosofía moderna a través del racionalismo de Descartes, hasta Wolff. El mismo Descartes, observa Heidegger, que pone como base de la filosofía el *cogito, sum*, descuida totalmente el *sum* y pone el acento en el *cogito*<sup>9</sup>.

## 2. LA PREGUNTA POR EL SER

Por ello es urgente replantearse la pregunta por el ser, como punto de partida de la metafísica. A este preguntar de nuevo por el ser y a despejar el horizonte adecuado de esta pregunta dedicaba Heidegger su primera gran obra *Sein und Zeit*.

Ahora bien, el ser se encuentra, ante todo, en el hombre (Dasein), el ser-ahí. El ser es propio, sobre todo, del hombre por que sólo el hombre tiene conciencia problemática del ser. Es en el hombre y por el hombre como el ser se vuelve sobre sí mismo, adquiere conciencia de sí. Por ello es en el horizonte del ser-ahí (Dasein) en el que hay que impostar la pregunta por el ser de los entes: «Es la analítica ontológica del ser-ahí, lo que constituye la ontología fundamental, o que el ser-ahí funciona como el ente *al que hay que preguntar* sobre su ser con fundamental anterioridad»<sup>10</sup>.

El ser se pregunta por sí mismo en el hombre. De esta pregunta radical, originaria, nace la metafísica. Es esta pregunta.

A este respecto recuerda Heidegger que, al menos, dos pensadores habían visto la preeminencia óntico-ontológica del ser-ahí, aunque sin aprehenderlo en su genuina estructura ontológica: Aristóteles, para quien «el alma (del hombre) es en cierto modo todos los entes ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστίν»<sup>11</sup>; y Tomás de Aquino, que aplica esta doctrina a la deducción de los trascendentales, en particular al *verum*, que se dice por relación a la mente, la cual es el ente

9. Ib. pp. 34-35.

10. Ib. p. 24.

11. *De anima* III, 8; 431b, 21; ib. 5, 430a, 14 ss.

«quod natum est convenire cum omni ente»<sup>12</sup>. Lo cual, nada tiene que ver, señala Heidegger, con una mala subjetivación del universo de los entes<sup>13</sup>.

### 3. SER Y LENGUAJE

Ahora bien, preguntar es un acto de la inteligencia a través de un lenguaje. No es casualidad que los griegos definieran al hombre como ζῶον λόγον ἔχον, ser viviente cuyo ser está definido esencialmente por la facultad de hablar.

El ser, pues, se hace presente, ante todo, en el lenguaje: «...para nosotros la pregunta por el ser se entrelaza íntimamente con la pregunta por el lenguaje»<sup>14</sup>; «las cosas sólo llegan a ser y son en la palabra, en el lenguaje»<sup>15</sup>; «el lenguaje es la casa del ser»<sup>16</sup>. Así pues, la pregunta por el ser nos remite obligadamente al lenguaje. En el lenguaje se muestra el ser, se hace presente y patente, se desvela. Por ello Heidegger busca en el lenguaje el sentido del ser.

Ahora bien, el lenguaje —hoy— y especialmente el lenguaje filosófico, llega a nosotros cargado de teorías y de significaciones, grávido de sistemas y pensares. El ser a lo largo de la historia se ha tomado de múltiples y diferentes maneras, en múltiples y diversos modos, a veces arbitrarios. Debido a esto resulta más urgente y preciso revisar y filtrar todas esas significaciones, que gravitan sobre el horizonte lingüístico de la metafísica. Es preciso tratar de sorprender el ser del lenguaje en su genuina y originaria pureza y lozanía. Tal y como debió aparecer a los primeros pensadores, en los albores de la filosofía occidental. Y esto especialmente tratándose del ser, que aparece como una palabra vacía y de flotante significación. Esto puede obedecer a que muchas palabras constituyen un medio de intelección inevitable, pero arbitrariamente aplicado<sup>17</sup>.

Estas expresiones heideggerianas evocan involuntariamente las de otro filósofo contemporáneo, pero situado en el polo opuesto

12. *Quaest. Disp. de Veritate*, q. 1, a. 1c.

13. *El ser y el tiempo*, ed. cit., p. 24.

14. *Introd. a la Metaf.*, ed. cit., p. 88.

15. *Ib.*, p. 52.

16. «El pensar produce la relación del ser con la esencia del hombre. En el pensar el ser viene al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser» (*Carta sobre el humanismo*. Trad. esp. de R. Gutiérrez Giradot, Taurus, Madrid, 1970, 3.ª ed., p. 7).

17. *Introd. a la Metaf.*, p. 88.

a la metafísica: Ludwig Wittgenstein. ¿Estará Heidegger de acuerdo con Wittgenstein sobre el sin-sentido de las expresiones metafísicas? Hay quien lo piensa así. Mas sobre ello volveremos al final de este trabajo.

En todo caso Heidegger ha perseguido al ser a través de los vericuetos del lenguaje, tratando de recuperar su sentido originario. Ante todo, pues, trataremos de seguirle muy de cerca en este camino.

## I.—EXEGESIS LINGUISTICA DEL SER

En su *Einführung in die Metaphysik*, especialmente, Heidegger lleva a cabo un detenido examen lingüístico del ser, a través de sus orígenes en la lengua griega<sup>18</sup>.

Se plantean dos cuestiones fundamentales: 1) ¿Qué clase de palabra es el sustantivo «el ser» (das Sein) según la morfología? 2) ¿Qué nos dice el conocimiento de la lengua acerca del significado originario de esta palabra? La primera cuestión, se refiere a la gramática; la segunda a la etimología. La gramática no se ocupa sólo, ni en primer lugar de la forma literal y fonética de las palabras. Toma los elementos morfológicos como señales dirigidas a determinadas y diferentes direcciones del posible significado de las palabras y de la inserción de las mismas en una proposición, en una ulterior estructura del habla.

### 1. LA GRAMATICA DE LA PALABRA «SER»

¿Qué clase de palabra es, en fin de cuentas, el sustantivo «ser» según la morfología?

«El ser» (das Sein) es una sustantivación del «ser» (sein), que es el *modus infinitivus* de un verbo. Debemos, pues, tener en cuenta las siguientes formas gramaticales: Verbo, Sustantivo, sustantivación del verbo, Infinitivo, Participio. Para la acuñación de la

18. Vide cap. 2-3: M. Niemeyer, Tübingen, 1958, 2.ª ed. La trad. esp. de E. ESTIU (*Introducción a la Metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1969). Citamos por ambas ediciones.

forma nominal «el ser», la forma previa y decisiva está en el infinitivo «ser».

¿Qué significa el infinitivo? El *modus infinitivus* expresa ilimitación, indeterminabilidad; la dirección del significado de un verbo. Para comprender esto veamos, ante todo, la diferencia entre *nomen* y *verbum*, del griego *ὄνομα* y *ῥήμα*, diferencia indicada ya por Platón en *El Sofista*, si bien son formas anteriores a Platón. Inicialmente designaban todo el habla indistintamente. El mismo vocablo *ῥήμα* indica el habla, el decir: así *ῥήτωρ* es el que habla, el orador, que no sólo emplea *verba*, sino también *nomina* (*ὀνόματα*). Posteriormente llegan a designar las dos clases principales de palabras. Platón<sup>19</sup> proporcionó una interpretación y fundamentación de esta diferencia. Tenemos *ὄνομα* como *δήλομα πράγματος*: manifestación de las cosas. Y *ῥήμα* como *δήλομα πράξεως* manifestación del un hacer. Aristóteles dio luego una interpretación metafísica más clara del *λόγος* en el sentido de la proposición afirmativa. Distingue *ὄνομα* entendida como *σημαντικὸν ἄνευ χρόνου* y *ῥήμα* como *προσημαίνον χρόνον*<sup>20</sup>.

Volvamos al infinitivo. El *modus infinitivus verbi* alude a un *modus finitus*, a un modo de limitación y determinación del significado verbal. Lo que los latinos llaman *modus*, se dice entre los griegos *ἐγκλισις* inclinación a un lado; es la variación del verbo (*declinatio*). Así como la variación del nombre se denomina *πτῶσις* caída (*casus*). Lo contrario a inclinación o caída es lo que está firme, lo *estante*, lo erguido. A esto los griegos lo entendieron como ser. El sostenerse y refrenarse dentro de límites, el tenerse a sí mismo, como algo constante, eso es el ser del ente (das Sein des Seienden). Así, pues, hacerse estante significa conquistarse límites, de-limitarse.

Lo que en-sí-se-sostiene-ahí (das in-sich-da-Stehende) viene a ser lo que se presenta o expone, lo que aparece o se manifiesta. Pero el aspecto de una cosa es el *εἶδος*. Para los griegos, «ser» significa, en realidad, el estado de presencia (Anwesenheit). Esto, a su vez, se conecta con el sentido de *φύσις* (naturaleza): un erguirse, que brota, un desplegarse, que permanece en sí, un ponerse en pie (esta-en-sí-presente). Por tanto, para los griegos «Ser» significa *constancia*, entendida en este doble sentido: 1) El estar-en-sí er-

19. *El Sofista*, 261e ss.

20. *Peri Hermeneias* (De interpretatione), c. 2-4 (16 a 19-21 y 16b 6-8).

guido, en cuanto es lo que está surgiendo (φύσις). 2) Perdurar «constante», o sea, permanente (οὐσία). Entonces el no-ser significa salir de tal constancia surgente: ἐξίστασθαι. «Existencia», «existir» justamente significaban para los griegos no-ser. Y así tropezamos con el *casus* y la *declinatio*.

En el sentido del título latino, el infinitivo es una forma nominal que corta o abstrae lo significado de toda referencia particular. Es el «concepto verbal abstracto». Según Heidegger, en el nacimiento temporal de las formas verbales del lenguaje, el infinitivo fue un acontecimiento tardío, el más tardío. Esta forma del infinitivo, vista gramaticalmente, proporciona el significado del verbo en grado mínimo.

Veamos ahora el paso al sustantivo. Decimos «el ser». Esta expresión es posible porque transformamos la forma abstracta del infinitivo, por la anteposición del artículo, en un sustantivo: τὸ εἶναι. El artículo era originariamente un pronombre demostrativo. Afirma que aquello hacia lo cual se indica, está y es, por así decirlo, por sí mismo. Pero por la transformación lingüística del infinitivo en sustantivo verbal se fija, por así decirlo, el vacío, que ya se hallaba en el infinitivo.

Así pues, Heidegger después de este largo y embrollado periplo a través de la gramática griega, termina declarando paladinamente la vaciedad de significado de la palabra «ser» (das Sein): puesto que ya la forma verbal se aplica a una vaciedad y a la aparente fijación del vacío<sup>21</sup>.

## 2. LA ETIMOLOGIA DE LA PALABRA «SER»

Se encuentran tres raíces principales y tres significados:

a) La raíz más antigua y propia es *es*: en sánscrito *asus*, que significa la vida, lo viviente. En griego tenemos εἶμι y εἶναι; en latín *esum* y *esse*; en alemán *sind* y *sein*. En todas las lenguas indoeuropeas se mantiene desde el comienzo el *est* (ἔστιν, ist, es...).

b) Otra raíz indoeuropea es *bhû*, *bheu*. A ella pertenece el griego φῶω, brotar, imperar, llegar a ser estante por sí mismo. De

21. Esta conclusión a que llega ahora Heidegger, más que fundada en convincentes razones lingüísticas o gramaticales, quizás se explique por otra razón: su horror innato a la abstracción. Pero resulta que en Heidegger no se encuentra un estudio positivo acerca de la misma. Cf. MANUEL SACRISTAN, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, c. 4 (Barcelona, 1959) pp. 191 ss.

la misma raíz tenemos la forma latina *fui, fuo* y el alemán *bin, bist...*

c) La tercera raíz sólo se presenta en el dominio de la flexión del verbo germánico *sein* (ser): *wes*; en sánscrito, *wasami*; germánico, *wesan*, habitar, permanecer, detenerse. De aquí se formó en alemán *gewesen*; además *was, war, wesen, es west*. El sustantivo *Wesen* no significó originariamente el *qué-es*, la *quidditas*, sino el perdurar en tanto presente, la presencia y la ausencia.

Tenemos, pues, tres significaciones fundamentales y originarias: *vivir, brotar, permanecer*. Tres significaciones hoy perdidas. Sólo el vocablo «ser» (*sein*) conserva aún un significado abstracto.

Heidegger propone a continuación una cadena de preguntas, que deja sin respuesta, al menos por el momento. Seleccionamos algunas, que nos parecen más pertinentes:

1) ¿Qué clase de abstracción estaba en juego en la formación de la palabra «ser».

2) En general, ¿se debe hablar aquí de abstracción?

3) ¿Cuál es, sobre todo, la significación abstracta que resta?

4) El sentido del ser, que sobre la base de la mera interpretación lógica y gramatical, se presenta como «abstracto» y por tanto derivado, ¿puede ser en sí pleno de sentido y originario?

5) ¿Se puede mostrar eso a partir de la esencia del lenguaje?

Pero la interrogación radical, la pregunta previa, es ésta: ¿qué pasa con el ser? Resumiendo ahora la doble consideración, la gramatical y la etimológica, tenemos:

a) De la consideración gramatical: la palabra se convierte en un nombre, que fija y objetiva algo confuso e indeterminado, significado por el infinitivo.

b) De la etimología resulta: mezcla niveladora de tres significaciones, que tienen raíces diferentes.

Esta mezcla y aquella confusión se salen al encuentro mutuamente. Ello explica el hecho de que se había partido: *que el verbo «ser» es vacío y de flotante significación*.

Esta conclusión a que llega Heidegger, puede parecer sorprendente, ya que más que conclusión, era un presupuesto, del que se había partido; y además, no parece suficientemente fundada; es, en todo caso, desalentadora. Pero no es definitiva. En el capítulo

siguiente se aportan nuevas investigaciones, en un esfuerzo por comprender el ser en *su* esencialización. Sigamos, pues, a Heidegger en este nuevo esfuerzo.

### 3. LA PREGUNTA POR LA ESENCIA DEL SER

La filosofía, dice Heidegger, había llegado hace tiempo a esa conclusión; que la palabra «ser» tiene la significación más extensa y abstracta<sup>22</sup>; y, por tanto, la más vacía. Pero tenemos el hecho, a nivel de lenguaje corriente, que a todo lo denominamos «ente». El ente se halla por todas partes y en cualquier dirección. Y, sobre todo, diferenciamos claramente y sin titubeos el ser del no-ser. ¿Cómo hacemos esta diferencia decisiva, si no sabemos lo que la diferencia misma significa, a saber, el ser y el no-ser?

Así pues, frente al hecho de que la palabra «ser» tiene una significación indeterminada y vacía se alza el hecho de que entendemos al ser. Supongamos que suprimiéramos esa palabra del diccionario. ¿Qué ocurriría? ¿Sólo habría un nombre y un verbo menos en nuestra lengua? No. En ese caso no habría lengua alguna. No habría nadie a quien se pudiese hablar y nada de qué hablar.

Comenzamos, pues, a pensar que el ser no tiene una significación tan vacía e indeterminada. Pero su comprensión sigue siendo oscura, confusa, encubierta, oculta. Se la tendrá que aclarar, es decir, quitarle su confusión y estado de ocultamiento. Esto viene a ser el preguntar por el sentido del ser.

Volvamos, pues, a la palabra «ser». Pero tengamos en cuenta que esta palabra «en cada una de sus modificaciones se comporta, con respecto del ser mismo dicho por ella, de un modo esencialmente diverso al que siguen todos los otros sustantivos y verbos de la lengua, al enunciar el ente, que nombran». Tratemos ahora de una cierta comprensión ontológica a través del decir del ser. Elegimos un decir simple, corriente y casi descuidado, en el cual el ser se dice de una forma nominal. Como podemos ver por los siguientes ejemplos, en cada caso el «es» se piensa de modo diferente:

— como *realmente actual* (gegenwärtig): ej. «Dios *es*»

22. Véase, en efecto, lo que hemos dicho anteriormente acerca del significado del «ser», p. e., en Suárez, p. 4, nota 2.

- como *existente de modo material y constante*, ej., «la tierra *es*»
- como *tiene lugar, ocurre*: ej. «la conferencia *es* en el aula»
- como *procede de*: ej. «este hombre *es* de Suavia»
- como *consiste en*: ej. «la copa *es* de plata»
- como *mora en*: ej. «el labrador *está* en el campo»
- como *pertenece a*: ej. «este libro *es* mío»
- como *ha caído en* (es poseído por): ej. «*es* presa de la muerte»
- como *anda por*: ej. «el perro *está* en el jardín»
- como *tiene*: ej. «en la vid *hay* (tiene) la filoxera»
- como: «Sobre las cumbres *hay* (es) la paz» (mora, se cierne...).

A la vista de estas variables significaciones se podría replicar: porque el «es» sigue siendo en sí indeterminado y vacío de significación puede prestarse a empleos tan heterogéneos y llenarse y determinarse en cada caso según las circunstancias. Entramos así en el dominio de una pregunta decisiva: ¿Ese «es» se diversifica sobre la base del contenido de las proposiciones que en cada caso se le atribuyen, o implica en sí mismo esa heterogeneidad?

Sigue siendo difícil e incluso imposible quizás aislar un significado común, entendido como concepto genérico-universal, bajo el cual se pudieran subordinar, como especies, los citados modos del «ser». Sin embargo, notamos que un rasgo único y determinado atraviesa todas esas significaciones. Muestra la comprensión del verbo «ser» en un determinado horizonte, a partir del cual dicho comprender se llena de contenido.

Todo ello se muestra en la dirección de aquello, con lo cual habíamos tropezado al caracterizar la experiencia e interpretación griega del ser. En resumen: entendemos el sustantivo verbal «ser» a partir del infinitivo, que por su parte se refiere al «es» y a la diversidad por éste expresada. El infinitivo «ser» se nos aclara a partir del «es»<sup>23</sup>.

23. En este difícil resumen del pensamiento de Heidegger hemos dejado deliberadamente de lado algunos aspectos, que pueden ser, no obstante, interesantes

Parece, pues, lícito concluir que Heidegger recupera el contenido, rico y pluriforme, del ser a través de su concreta expresión predicativa en la tercera persona del singular del indicativo presente: el «ser» como presente y presencia (*Gegenwärtigkeit*), como lo que está-ante (*Anwesenheit*), como constante y consistente (*Bestehen und Bestand*), como morada y porvenir (*Aufenthalt und Vor-kommen*).

## II.—EL SENTIDO DEL «SER»

Después de esta exégesis acerca del significado o significados del ser, parece que estamos ya en condiciones de comenzar una nueva metafísica, en la que el ser del ente ya no sería un concepto vacío y vaporoso, sino algo suficientemente claro y consistente. De hecho no parece que Heidegger haya llegado a construir tal metafísica.

Mas aparte de esto, surge ahora una cuestión no desdeñable, que pone en tela de juicio el valor o, por lo menos, la utilidad filosófica de todo el análisis lingüístico precedente, acerca del significado del ser. Y esta cuestión procede precisamente de dicho análisis, nace de él y de su aplicación a la metafísica. Es la cuestión del *sentido del ser* o de los vocablos con que lo expresamos, así como de las proposiciones en que aparece. Ya que si, a pesar de todas las florituras gramaticales y etimológicas, desde un punto de vista semántico, dichos vocablos o expresiones no poseen un sentido determinado y apreciable<sup>24</sup>, es claro que sobre ellos difícilmente se podrá construir ningún saber con garantía de saber científico.

para conocer sus concepciones ontológicas. Y ello con el fin de no perder el hilo de su exégesis acerca de los diversos momentos significativos de la palabra «ser».

24. Distinguimos entre *significado* y *sentido*. Podemos decir que tiene significación toda expresión, fonema, sintagma o proposición lingüística, que indique algo inteligible, sea morfológica o sintácticamente. A ello sólo se oponen los fonemas o reuniones de letras o sílabas, carentes de referencia a algo inteligible en una lengua determinada.

En cambio para que, además de significado, posea *sentido* un lenguaje dado, hace falta que exprese algo real, existente o al menos posible; no absurdo. Se excluyen, por tanto, expresiones como «círculo cuadrado», «triángulo azul»; las descripciones, que los lógicos llaman «vacías»; e igualmente, las expresiones simbólicas, o poéticas o metafóricas; aunque de ellas se pudiera decir que poseen un «sentido poético».

Como es sabido, esta acusación de falta de sentido de las proposiciones metafísicas, con expresa alusión a Hegel y a Heidegger, fue hecha por R. Carnap en un célebre artículo<sup>25</sup>. Según Carnap, resulta obvia la violación de la sintaxis lógica, aun cuando se conserve la sintaxis histórico-gramatical. Pero luego, esta acusación se hace extensiva a cualquier proposición de tipo metafísico. Tal es la posición común del positivismo lógico.

Es claro que una discusión a fondo de este problema excede totalmente los límites y los propósitos de este trabajo. Mas no por ello dejaremos de presentar siquiera las bases del planteamiento de este problema, que gravita desde hace bastantes años, si no de bastantes siglos, sobre la metafísica.

### 1. PLANTEAMIENTOS

¿Tienen entonces sentido o no tienen sentido las proposiciones metafísicas? Concretamente, ¿la noción de «ser» y las proposiciones en que aparece, incluso la pregunta por el «ser» —la «Seinsfrage», de Heidegger— tiene algún sentido apreciable o no lo tiene? ¿Expresa algo real o más bien es un lenguaje cargado de simbolismo, un lenguaje místico, que únicamente expresaría estados emotivos?<sup>26</sup>.

Es evidente que la postura a estos graves problemas dependerá de la postura semántica que se adopte a la hora de entender la

25. Cf. R. CARNAP, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, en «Erkenntnis» 2 (1931-1932) pp. 219-241 (trad. esp. en A. J. AYER, *El positivismo lógico*, Fondo de C. Econom., México, 1965).

En realidad esta acusación había sido hecha ya antes, aunque extensiva a toda la filosofía, por L. WITTGENSTEIN: «Die meisten Sätze und Fragen, welche über philosophische Dinge geschrieben worden sind, sind nicht falsch, sondern unsinnig. Wir können daher Fragen dieser Art überhaupt nicht beantworten, sondern nur ihre Unsinnigkeit feststellen. Die meisten Fragen und Sätze der Philosophen beruhen darauf, dass wir unsere Sprachlogik nicht verstehen» (*Tractatus logico-philosophicus*, Prop. 4.003).

En todo caso hay que remontarse a Kant, quien plantea por primera vez la pregunta por la posibilidad de la metafísica como reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la experiencia y en ello formuló como «principio supremo» el postulado de la identidad de las condiciones de posibilidad de la experiencia y de las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia. Precisamente este postulado lo traspuso Wittgenstein de una «crítica de la razón pura», a una «crítica del lenguaje puro», como comprueba con razón Erik Stenius (*Wittgenstein's Tractatus, a critical exposition of its main lines thought*, Oxford, Blackwell, 1960, c. 11. Citado por O. APEL, en «Dianoia» 1967, p. 118).

26. De paso se nos ocurre preguntar: ¿Tiene sentido preguntarse por los «sentidos del ser»?

significatividad de las palabras. Pero desgraciadamente, la teoría semántica no está desconectada de una previa y más radical cosmovisión, es decir, de unas convicciones personales acerca de la realidad y acerca de lo que se entiende por «sentido» de las palabras y especialmente de los criterios o métodos para determinarlo. La teoría semántica se muestra solidaria, sobre todo, al menos de hecho, de la personal concepción acerca del hombre. Al fin, es el hombre el autor y el principal protagonista del lenguaje. Este es un instrumento de expresión, de presencia y de comunicación humanas. El hombre se revela en el lenguaje. Por ello cualquier teoría semántica resulta solidaria de una radical concepción del hombre y del entorno humano; depende de una previa «metafísica del hombre»<sup>27</sup>.

## 2. DIRECCIONES

Teniendo en cuenta estos planteamientos, parece conveniente recordar que a lo largo de la historia del pensamiento se han dado dos respuestas diametralmente opuestas e irreductibles: la idealista y la positivista; tomadas naturalmente en un sentido muy amplio.

a) Según la concepción idealista, la realidad auténtica es la ideal, la trascendente, la inmaterial; el trasmundo de las cosas, como diría Ortega. En la posición idealista más extrema, los entes ideales quedan hipostasiados, se suponen como realidades independiente y autónomas en un mundo empíreo. La realidad sensible y material no tiene más valor que el de ser un símbolo —por lo demás alejado y descolorido— de esa otra realidad trascendente,

27. Se podría objetar que si el hombre se revela en el lenguaje, es a través del lenguaje —y por tanto de la teoría semántica— como hay que juzgar del hombre. Esto parece, al menos en gran parte, cierto y aceptable. Pero no es menos cierto que el juego del lenguaje no es algo absoluto o independiente en sí mismo, anterior a cualquier otra realidad. De hecho, está al servicio y en función de la comunicación humana. Por ello resulta imposible hacer referencia al lenguaje sin hacer referencia a la realidad humana. Las palabras no son etiquetas, que estén puestas *a natura* en las cosas. Es el hombre quien impone —y de modo totalmente arbitrario— los vocablos; es el hombre quien cambia las significaciones, las contorsiona, las traslada de sentido, quien usa y abusa del lenguaje. Estas consideraciones deben ser tenidas en cuenta a la hora de establecer las relaciones entre Semántica y Antropología. El tema es ciertamente sugestivo. En todo caso, para un tal estudio me parece imprescindible la obra del doctor F. MONTERO MOLINER, *La presencia humana. Ensayo de fenomenología sociológica*, G. del Toro, Madrid, 1971.

en el sentido de hallarse más allá de lo material y sensible. Según esto, la experiencia sensible no sirve para nada; a lo sumo, como despertador de las ideas. Lo que vale es la intuición racional, la suprema iluminación de lo ideal.

Consecuentemente, el lenguaje se halla cargado de significaciones ideales. Es hacia estos entes ideales hacia donde apunta primariamente el significado de las palabras. Y sólo en segundo término hacia los objetos externos, que nos son dados en la experiencia.

Por ello la filosofía y en especial la metafísica debe constituirse *a priori*, a partir de intuiciones ideales puras. Sólo así la filosofía es un «saber de salvación», liberando al hombre de la esclavitud de lo sensible.

b) En el polo opuesto topamos con el positivismo. Se nos dispensará, por razones obvias, de hacer una exposición sin demasiados matices de la postura positivista, y especialmente en su forma de positivismo lógico. En síntesis apretada recogemos los puntos que parecen esenciales y más comunes en esta dirección.

Debemos atenernos únicamente a lo *dado*. Lo *dado* es lo que podemos comprobar o experimentar empíricamente o fundados en lo empírico. La experiencia es la base y la fuente única de todos nuestros conocimientos. Por tanto, se debe rechazar como arbitrario y gratuito todo tipo de idealismo y de racionalismo, ya que se fundan en intuiciones o conocimientos puros *a priori*, sin base en la experiencia. Y, por tanto, sus objetos son indemostrables. La metafísica, incluso como transfísica —según pretende un sector del racionalismo moderado, en pos de Aristóteles— desemboca en realidades u objetos inobservables, metaempíricos y, por tanto, sin valor científico alguno. Sus proposiciones no son propiamente falsas, sino sin sentido.

Por lo que se refiere al lenguaje, tenemos que la vertiente semántica de las palabras se da por referencia al objeto significado; no por supuestas adherencias de tipo ideal. Ahora bien, el lenguaje adquiere su impletud significativa en las proposiciones y enunciados. Consiguientemente todo enunciado acerca de la realidad carecerá de sentido, si no puede ser verificado y comprobado empíricamente; es decir, contrastado con el objeto que pretende designar. Por eso no se puede admitir una realidad-en-sí, como trasmundo de lo experimentable. Toda proposición referente a este mundo

debe poder ser verificada como verdadera y su contraria como falsa.

Por otra parte, las proposiciones son de dos clases. Unas son puras a priori o *analíticas*, en las que el predicado no añade algo al sujeto, ya que estaba precontenido en el mismo. Tales proposiciones o bien son tautologías lógicas o son contradicciones. Son propias de la lógica y de la matemática. No nos dan un conocimiento del mundo real, sino puramente formal. Las proposiciones que se refieren o informan acerca del mundo real son expresión de *juicios sintéticos*, en que el predicado no estaba precontenido en el sujeto. Estas proposiciones solamente tienen significación y pueden ser tenidas como verdaderas o falsas en cuanto son verificables experimentalmente, por demostración empírica, como algo dotado de caracteres observables. Su estudio pertenece a las ciencias experimentales<sup>28</sup>.

De aquí se sigue lógicamente que se deben descartar como no-significativas y, por tanto, como proposiciones sin sentido, la mayoría de las usadas en la metafísica tradicional —causa, substancia, ente, principio, finalidad, etc. E igualmente las que tienen un carácter emotivo o ético, como son las que expresan, valores absolutos, trascendentales; igualmente las hipótesis tele-finalistas y las especulaciones neo-vitalistas sobre enteiquias o fuerzas vitales<sup>29</sup>.

### 3. HEIDEGGER Y EL SENTIDO DEL SER

Pero volvamos a Heidegger. Dos preguntas parecen imponerse desde ahora: ¿qué piensa Heidegger acerca del sentido del ser? ¿El Ser de la metafísica heideggeriana tiene algún sentido o es más bien un solapado y persistente abuso del lenguaje?

Con respecto a la primera pregunta, debemos constatar la creciente preocupación del último Heidegger por el lenguaje, en el cual ha buscado respuesta a su pregunta por el sentido del ser: postura consecuente con los planteamientos de *Sein und Zeit*: el

28. Tal es el criterio positivista de significado cognoscitivo. Aunque se ha discutido largamente entre los autores positivistas acerca de este tema, así como acerca del concepto de verificabilidad, coinciden fundamentalmente en cuanto a exigir para toda proposición referente a la realidad una comprobación experimental.

29. Para este punto, cf. AYER, A. J.: *Logical positivism* (Trad. españ. *El positivismo lógico*, F.C.E., México, 1965). ID.: *Language, Truth and Logic* (Trad. españ.: *Lenguaje, verdad y lógica*, Ed. M. Roca, Barcelona, 1971). PAP, A.: *Semantica y verdad necesaria*, F.C.E., México, 1970, etc.

ser se revela en el hombre (Dasein); y éste en el lenguaje. Al mismo tiempo parece reconocer explícitamente los límites de toda representación sobre la verdad del ser: «Lo difícil se halla en el lenguaje. Nuestras lenguas occidentales son, cada una de diversa manera, lenguas del pensamiento metafísico. Si la esencia de las lenguas occidentales fue en sí acuñada sólo metafísicamente, y según ello de manera definitiva por la onto-teo-lógica, o si estas lenguas ofrecen otras posibilidades del decir, y ello significa, a la vez el no-decir dicente, tal problema tiene que permanecer abierto»<sup>30</sup>. Por otra parte, Heidegger ha denunciado el ocultamiento del ser en la metafísica occidental y su vaciedad de contenido.

Por todo ello se ha querido ver una fundamental coincidencia entre Heidegger y Wittgenstein sobre la base de la puesta en cuestión de la metafísica occidental, como ciencia teórica: «También para Heidegger —escribe O. Apel— se oculta en proposiciones explícitas de la ontología, como ciencia del ente en cuanto tal, por lo menos una profunda ambigüedad, que —para hacer visible el paralelo con la crítica de sentido de Wittgenstein— se puede interpretar como un auto-malentendido histórico de la pregunta por el «ser», conductora de la ontología»<sup>31</sup>. El paralelismo se lleva, sobre todo, entre el Heidegger de la «destrucción de la metafísica» y el segundo Wittgenstein, el de las *Philosophische Untersuchungen*<sup>32</sup>.

Por nuestra parte, no podemos entrar ahora en una detallada discusión de este supuesto paralelismo. Creemos que un cierto paralelismo puede darse y una cierta coincidencia de conclusiones. Mas en esto mismo hay grandes diferencias y los puntos de vista parecen completamente distintos. Heidegger ha denunciado ciertamente la depauperación de la noción de ser, su vaciedad, según vimos largamente en páginas anteriores. Mas parece que llega a recuperar su sentido y riqueza de contenido, especialmente a través del «es» del lenguaje ordinario y en la distinción entre ser y no ser. Que esta noción sea preontológica, previo a toda elaboración de una ontología, es casi seguro. Mas ello no puede significar,

30. M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, p. 72.

31. K. O. APEL: *Wittgenstein y Heidegger: La pregunta por el sentido del ser y la sospecha de falta de sentido contra toda metafísica*, en «Distancia» 1967, pp. 111-148.

32. Id., ib. pp. 130 y ss.

según creemos, que para Heidegger el «ser» carezca de sentido. Al menos tal y como esta expresión es entendida por el positivismo lógico.

En cuanto a la segunda pregunta, planteada al principio de este apartado —¿es el ser de la metafísica heideggeriana algo con sentido, o más bien se ha de tomar como una expresión de tipo metafórico o místico?— la contestación debería responder a dos frentes que podrían formularse en dos nuevas cuestiones: a) ¿qué es exactamente el ser del ente para Heidegger? b) Ese ser del ente, ¿tiene verdaderamente algún sentido?

Para contestar a la primera de estas cuestiones tropezamos desde el principio con la dificultad de que, según el mismo Heidegger, al ser le es consustancial ocultarse. Este «comportamiento» del ser es justamente lo que explica su inveterado olvido en la metafísica occidental. El ser es algo inasible. No está aquí o allí. Está en el ente, pero al mismo tiempo lo trasciende. Está en el ente, ya que por el ser distinguimos al ente del no-ente. Si digo que algo *es* simplemente, o que *no-es*, es porque conozco de alguna manera el ser. Por tanto, es preciso admitir entre *ente* y *ser* una profunda diferencia, la «diferencia ontológica» (ontologische Differenz). Esta diferencia es, por consiguiente, anterior y consustancial al ente y al ser. Esta diferencia podría representarse —inadecuadamente— como una relación (Austrag) entre ente y ser. El ser como fundamento y el ente como fundador-fundante. Ente y ser se implican mutuamente. Por otra parte, esa relación se resuelve e integra en el misterioso *Ereignis*, acontecimiento, donación...<sup>33</sup>.

Es evidente que en esta terminología heideggeriana se oscurecen los conceptos. Pero ¿qué quiere decir este oscurecimiento? No otra cosa sino que la palabra comienza a moverse en lo impreciso y, por consiguiente, a diluirse en una especie de irracionalismo<sup>34</sup>.

Según esto, ¿tiene verdaderamente sentido ese ser de los entes, tal cual parece entenderlo Heidegger?

La cuestión es ciertamente difícil y no aparece una respuesta clara. Por otra parte, esta pregunta engloba a cualquier concepción del ser y a cualquier tipo de metafísica; e incluso a cualquier tipo de filosofía.

33. Cf. OLASAGASTI: *O. c.*, pp. 156-158. J. E. DOHERTY: *Sein, Mensch und Symbol. Heidegger und die Auseinandersetzung mit dem neukantianischen Symbolbegriff*, Bonn, Bouvier, 1970.

34. Cf. EMILIO LLEDO: *Filosofía y Lenguaje*, Ariel, Barcelona, 1970, p. 127 ss.

La respuesta, por otra parte, parece depender en gran manera del criterio que se adopte: un criterio idealista o un criterio positivista; o quizás un criterio distinto de los dos anteriores. Y en todo caso, la adopción del criterio a seguir depende estrechamente, como indicaba al principio, del concepto acerca del hombre y de la dirección antropológica. Esta concepción gravita inexorablemente sobre cualquier teoría semántica.

Ya se ve que no es el caso de hacer ahora la pertinente investigación de una teoría semántica, ni de tratar de establecer un criterio de sentido absolutamente válido; ni de llevar a cabo la constitución de toda una antropología.

Bástenos, por el momento, con haber detectado el sentido y dirección de los graves problemas que aquí se agitan; y de haber constatado que una solución satisfactoria en este campo no se ha conseguido todavía. Quizás no llegue a conseguirse nunca de modo pleno. Mas entretanto la investigación filosófica debe seguir adelante en su camino, sin aferrarse a dogmatismo alguno.

LORENZO DE GUZMAN VICENTE, O.P.

## NOTA BIBLIOGRAFICA

### 1. Obras de Heidegger:

*Sein und Zeit* (*El ser y el tiempo*, trad. esp. de José Gaos; México, F.C.E., 1971, 4.<sup>a</sup> ed.).

*Was ist Metaphysik?* (*¿Qué es metafísica?*, trad. esp. de X. Zubiri, Ed. Siglo XX, B. Aires, 1970).

*Brief über den Humanismus* (*Carta sobre el Humanismo*, trad. esp. de R. Gutiérrez Giradot, Madrid, Taurus, 1970, 3.<sup>a</sup> ed.).

*Einführung in die Metaphysik* (*Introducción a la Metafísica*, trad. esp. de E. Estiu, Buenos Aires, Nova, 1969).

*Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959.

### 2. Otras obras consultadas:

APEL, K. O.: *Wittgenstein y Heidegger: La pregunta por el sentido del ser y la sospecha de falta de sentido contra toda metafísica*, en «Dianoia» 1967, pp. 111-148.

AYER, A. J.: *Logical positivism* (trad. esp.: *El Positivismo Lógico*, F.C.E., México, 1965).

- Id.: *Language, Truth and Logic* (trad. esp.: *Lenguaje, verdad y lógica*, Ed. M. Roca, Barcelona, 1971).
- CARNAP, R.: *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, en «*Erkenntnis*» 2 (1931-32), pp. 219-241 (trad. esp. en AYER: *El Positivismo lógico*, F.C.E., México, 1965, p. 66 ss.).
- CORNMAN, J. W.: *Metaphysics, Reference and Language*, Yale Univ. Press, London, 1970.
- DOHERTY, J. E.: *Sein, Mensch und Symbol*, Bouvier, Bonn, 1972.
- ERICKSON, S. A.: *Language, and Being. An Analytic Phenomenology*. Yale Univ. Press., London, 1970.
- FERRATER MORA, J.: *El ser y el sentido*, Rev. Occid., Madrid, 1967.
- LANE, G., *Etre et Langage*, Aubier-Montaigne, Paris, 1970.
- LLEDO, E.: *Filosofía y Lenguaje*. Ariel, Barcelona, 1970.
- MONTERO MOLINER, F.: *La presencia humana. Ensayo de fenomenología sociológica*, G. del Toro,, Madrid 1971.
- OLASAGASTI, M.: *Introducción a Heidegger*, Rev. Occ., Madrid, 1967.
- PAP, A.: *Semántica y verdad necesaria*. Investigación sobre los fundamentos de la filosofía analítica, F.C.E., México, 1970.
- SACRISTAN, M.: *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, 1959.
- SASS, Hans M.: *Heidegger Bibliographie*, A. Hain, Meisenheim, 1968.
- SUAREZ, F.: *Disputationes Metaphysicae*. Ed. Subirana, Barcelona, 1883 (hay ed. bilingüe en «*Bibl. Hisp. de Filosofía*», Gredos, Madrid, 7 vol.).
- WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus* (Testo originale, versione italiana... a cura di G. C. Colombo), Bocca, Milano, 1954.
- Id.: *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Blackwell, 1953.