

Juan D. García Bacca

La determinación del ser central en la ontología
fundamental, según Descartes

S U M A R I O

I. La determinación del ser fundamental en Aristóteles.

II. La determinación del ser fundamental en Descartes.

III. La determinación del ser central en Heidegger.

1. La determinación del ser fundamental en Aristóteles.

Según Aristóteles la sustancia (οὐσία) es, entre todos los seres, el “*ser primeramente y primariamente tal*”, πρῶτου ὄν; es ella también el “*ser simplemente tal*” (ἀπλῶς ὄν), siendo su primacía múltiple: λύγω, γνώγει, κρόνω, φύγει; en cuanto a razón, conocimiento, tiempo, y naturaleza. La sustancia es el lugar de aparición entitativa de los accidentes (ἐμφαίνεται, Cf. *Metafís.* libro IV, cap. I, 1.028 a 27). La sustancia es capaz de estar y ser lo que es, separadamente de todo, (τὸ κωξιστόν) ser algo perfectamente designable (τὸδε τι; *ibid.* cap. II), diciéndose el *ser* primariamente de ella, y, por analogía, de las demás cosas.

Empero se da un tipo de sustancia que es aún más, o por antonomasia, *primero*, a saber: la sustancia singular, como este hombre, este caballo, o mejor un hombre cualquiera, un caballo cualquiera (ἐῖς ἄνθρωπος...). Léase el texto íntegro: οὐσία δ' ἔστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρῶτως καὶ μάλιστα λεγομένη ἢ λογιτέ καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τι εἶστιν, οἷοι δ' εἰς ἄνθρωπος ἢ ὁ εἰς ὑπππος... (*Categorías*, Cap. III).

Una sustancia singular es la que ni está en sujeto alguno (componente de *ser*), ni se dice o predica de sujeto alguno (componente correlativo de *lógica*). Empero no es ésta la única relación que hay que considerar en la sustancia para determinar su preeminencia: γεύτεραι δέ οὐσαι λέγονται ἐν οἷς εἶδεναι αἱ πρῶτως οὐσαι ὑπάρχουσι... (*Ibid.*).

Donde es de notar la afirmación aristotélica, que las sustancias primeras están como en un principio radical y básico ὑπάρχουσι, ὑπό — ἀρ — κή) en las especies (εἶδη) de las sustancias segundas; por esto “este” hombre está como en principio dominante (ὑπάρχει) es el hombre en cuanto es-

pecie (*ἐν εἰδῆι*) (1). Una es, pues, la relación de *sujeto*; otra, la de *principio*. Y las sustancias primeras lo son únicamente en el sentido de no estar en sujeto alguno, pero no en el sentido de no estar subordinadas a las llamadas sustancias segundas, segundas según la relación de “sujeto”, pero primarias según la relación de “principio”. Por esto terminológicamente vamos a distinguir entre sustancias *primarias*, definidas por ser principios en que se *enraizan* (*ὑπο — ἀρχή*) las sustancias *primeras*; y sustancias primeras que hacen de *sujeto* (más no de *principio*) de las sustancias *primarias* (o segundas en terminología aristotélica). La no coincidencia de ambas primacías: *subjetal* y *princípial*, es característica de la metafísica aristotélica.

Añádase que lo singular no entra propiamente en lo específico o eidético. Hemos citado repetidas veces los textos característicos. “*El médico no cura al hombre, a no ser por accidente, sino a Calias y Sócrates, o a cualquiera de los así llamados con nombre propio, a los que acontece* (*ὧ συμβέβηκε*) *ser hombre*” (*Metaf.* libro I, cap. I).

Podemos afirmar, por tanto, que, en el pleno sentido de la palabra, la sustancia singular no constituye en Aristóteles el centro de la filosofía, ni de los modos del ser. Es sustancia *primera* un hombre *cualquiera* (*ὅτις*), y no éste en cuanto éste, y menos aun “*éste que esté notando que es éste*” (sustancia individual consciente). El centro de la analogía del ser se halla en la sustancia *primaria*, a la que acontece hacer de principio, y estar como en sujeto en sustancias primeras, o singulares; y porque a la sustancia primaria o núcleo eidético-real le es un *accidente* aparecer como tal o cual cantidad, tal o cual cualidad, en tal o cual lugar, en éste o en estotro tiempo . . ., por esto la sustancia segunda (o *primera*) que resulta es un *cualquiera* (*ὅτις*) sin más preeminencia que no estar ya en otro como en sujeto (*ἐν ὑποκειμένῳ*), en otro que le sirva de base. Es el “*en sí*” mínimo de la sustancia, o modo de inseidad. No hemos salido de la *inseidad óntica*.

Para llegar al modo de *inseidad ontológica*, que llamaremos *ineidad*, es preciso saltar hasta Descartes, aunque se hallen, sobre todo, preludios en Suárez.

II. La determinación del ser fundamental en Descartes.

En Descartes tiene lugar el primer intento histórico determinado de hacer de la conciencia *lugar de experimentación* de los caracteres de la sustancia, en especial hacer experiencia de la sustancialidad que al hom-

(1) Ib.

bre venía atribuyéndose. Porque si el hombre es consciente, y lo es sobre todo por y en su parte superior, en la más sustancial, ¿cómo se reflejará o cómo habrá de presentarse tal sustancialidad en la conciencia?

La *inseidad óptica* se presenta en la conciencia como *ineidad*.

Si la *sustancia óptica* es lo *separable* y separado realmente de todo (τὸ χωριζτόν), la *conciencia* tiene que poder disponer, y dispone de hecho, de un *poder real de separarse de todo*: tal es el fundamento y función ontológica de la duda metódica, dejadas las circunstancialidades de su empleo en Descartes.

Si la *sustancia humana* es algo perfectamente designable (τὸδε τι) tiene que poderlo manifestar en la conciencia, y en ella tal *inseidad* de de igualdad singular toma la forma de *yo*; y si la *sustancia* posee, aun la *primera*, un *núcleo eidético*, una *sustancia segunda* —*primaria de suyo*, en la función eidética—, en que *enraizarse* como en principio, todo ello tendrá que tomar una forma especial en el ser sustancial consciente: la forma de pensamiento, de *cogito*; de un pensar tan preocupado de sí, tan agitado (cogito, co-agito actus) que despida de sí todo lo otro, *quedándose solo a solas con su inseidad consciente de sí*, es decir: *con su ineidad*.

El sismo o terremoto que según Platón (*Timeo*) (30, 50, 53...) agitaba al material básico del universo (ἐγμοσγειον ἄμυρφον) impedía que las ideas dieran firmeza (βεβαίωτης) a la realidad sensible, quedando reducida la presencia de ellas en lo sensible a imágenes, siluetas, imitaciones, semejanzas...; parecidamente, la duda metódica cartesiana es un *cogitare* o *coagitare*, un movimiento sísmico de la *sustancia* que intenta experimentar si realmente tiene ser en sí, independiente de los objetos sobre los que versan y en los que suele andar apoyada (especificada) su actividad.

Empero según lo que podemos conjeturar históricamente, la *ineidad* descubierta por Descartes pertenece casi íntegramente al tipo de preeminencia *gnoseológica* (γνώσει), de Aristóteles. La *ineidad* toma la forma, o se presenta en la conciencia, bajo la forma de *indubitabilidad*, de *certeza*. Aunque no sea éste lugar propio para disquisiciones históricas, aprontaremos aquí tan sólo lo necesario para plantear con sentido real histórico el problema ontológico fundamental en toda su amplitud, y mejor, en la amplitud que consiente la dependencia histórica en que el autor compone su obra.

En la *Méditation première* (*Méditations touchant la philosophie première*) hallamos continuamente las palabras: *opinion*, *douteux*, *incertain*, contrapuestas al intento de hallar algo *certain*, *indubitable*; en la Segun-

da: *“ainsi j’aurais droit de concevoir de hautes espérances si je suis assez hereux pour trouver seulement une chose qui soit certaine et indubitable”*, o inconcusa (*inconcussum*, como dice el texto latino). Todo el proceso tiende a encontrar algo en que nadie pueda entrarse para engañarme (*me tromper*), ni siquiera yo pueda engañarme a mí mismo, ni Dios, ni un *“malin génie”*. Por eso dice, al llegar a la experiencia final: *“Il n’y a donc point de doute”*. Y en la meditación tercera: *Je suis assuré que je suis”*...

Como se sabe por *Ontica*, desde Suárez, y por Suárez en y desde Descartes, tanto el concepto de *ser*, como el de *cosa* (res), adquieren unidad formal y objetiva positivas; y se obtiene semejante concepto óntico de ser por “recogimiento” (*colligi ad unum*) (F. Suárez, *Disput. Metaphs. Disp. II*) a la unidad de la conciencia. Tal recogimiento real es la ocasión de experimentar en qué grado y de qué modo nuestra realidad es sustancia.

Tal fué la obra cartesiana.

Para experimentar la sustancialidad del hombre, en el único lugar de constatación inmediata, que es la conciencia de una sustancia consciente, Descartes sigue dos caminos o fases: una *negativa*, *“il est en ma puissance de suspendre mon jugement”* (*Mé debates. prem.; adición al texto latino*), o más largamente a continuación: *C’est pourquoi je prendrai garde soigneusement de ne recevoir dans ma croyance aucune fausseté, et préparerai si bien mon esprit à toutes les ruses de ce grand trompeur que, pour puissant et rusé qu’il soit, il ne me pourra jamais rien imposer”*. Por donde se ve que la suspensión del juicio, la *epoché*, es uno de los componentes de la duda metódica.

Ni la filosofía griega ni la escolástica podían tomar tal método como filosófico y de resultados, puesto que sostenían, implícitamente (los griegos) y explícitamente (los escolásticos), que la esencia del alma se ordenaba a sus potencias, como a actos complementarios, y las potencias a los actos como a actos segundos terminales, a la vez que potencias y actos se ordenaban y especificaban por los objetos. Abstenerse, por tanto, de juzgar era privarse del estado de acto, tenido por terminal y perfecto o perfeccionante; y como el estado de acto concide con el de verdad u ostentación máxima de las cosas, se seguía, o deducían inconsciente, pero no menos realmente, que la abstención de actos no podía descubrir nada de la sustancia o esencia de una cosa hecha, como todo lo del hombre y lo de los seres, para culminar y descubrirse precisamente en estado de acto especificado terminalmente.

Empero resulta que precisamente la experiencia de la sustancialidad del hombre tiene que hacerse sin dejar que sus potencias se especifiquen por actos, y sus actos por objeto; *tiene* que verificarse en estado de continencia de actos sobre objetos; de ahí que el sencillo experimento cartesiano dé al traste con toda la teoría anterior, tanto ontológica como gnoseológica, del conocimiento.

Pero la segunda fase *positiva*, del procedimiento cartesiano no es menos decisiva y original, en su sencillez misma: "*Il n'y a point de doute que je suis, s'il me trompe, et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saura jamais faire que je ne sois rien tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure et tenir pour constant que cette proposition: Je suis, j'existe, est nécessairement vrai toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit*". "*Je n'admets maintenant rien qui ne soit nécessairement vrai; je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement, ou une raison, que son des termes dont la signification m'étoit auparavant inconnue*" (Med. seg).

No pasemos por alto, como suele hacerse por falta de conocimientos de la genealogía histórica de los conceptos y palabras, algunos de los puntos cardinales de este texto de tan sencilla apariencia; a) *Es indubitable que existo*, y ni Dios ni nadie puede engañarme en este punto; no sólo no puede engañarme diciéndome que existo y haciendo que mi existencia sea pura apariencia, sea aparentemente mía, no realmente mía, sino que nadie, ni Dios, puede hacer que mi existencia no sea mía realmente y solamente mía, al menos mientras "*je la prononce*", "*ou je la conçois en mon esprit*".

Y esto es decisivo: el *que yo existo*, no me está dado como estando siendo dado, y perdónese me lo duro de la terminología, como proviniendo originado, sustentado por Dios, ni como dependiente en modo alguno de él. Empero, si en ese experimento realísimo de mi sustancialidad, de la substancia de mi ser, que en la conciencia se hace con transparencia máxima, no se presenta mi ser como dependiente de Dios, y esta dependencia no se ofrece con igual o mayor intermediación real que la intermediación de mi conciencia, podremos concluir que en el orden realísimo de la conciencia Dios no está presente, que en tal orden yo soy y me noto como siendo independientemente de Dios, que la omnipresencia divina no es controlable ni constatable en el caso más constatable que es la conciencia; que, por tanto, Dios no está en todas las cosas por

esencia, presencia y potencia, puesto que en el único caso en que tal presencia necesaria habría de poderse constatar, que es en el caso de un ser real consciente y consciente de su realidad, tal realidad aparece como sólo *mia*, sin indicación real, igualmente real, inmediata, patente, de una realidad de quien se esté dependiente en el mismo ser de la conciencia. Por esto Espinoza podrá decir que substancia "*est*" *res quae ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum*"; cosa que compruebe ser substancia, es, por ser tal, independiente de toda otra cosa en cuanto al existir; si todavía depende, será en orden distinto al *existir*, por ejemplo: en el de conocimiento de objetos, por tener que aguardar a que se le presenten o den, como *otros...*

Toda conciencia es divina; existe necesariamente, es necesariamente verdadera. Y con que lo sea un momento "*tant que je la prononce ou conçois en mon esprit*" basta para que lo sea siempre. Y tal es el fundamento de la inmortalidad del espíritu, de la substancialidad del hombre, en Descartes: inmortalidad es necesidad de existir, comprobada en el hecho de que mi conciencia, en su realidad dada, muestra que es sólo *mia*, de mí, sin procedencia de nadie, sin que nadie pueda engañarse en este punto de ser *mia*, sin que nadie pueda hacer aparecer en mi conciencia que yo no soy de mí, que yo no soy yo y solamente yo. Sobre esta constatación de la divinidad de *nuestra existencia*, de la divinidad de nuestra conciencia real, se moverá toda la filosofía posterior. Solamente habrá que anotar cuidadosamente que tal constatación de divinidad o necesidad se reduce, por de pronto, a la existencia de actos (*qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui imagine aussi, qui sent*, (1)), es decir: a la existencia de *actos*, tan independientes de los objetos (de lo pensado, querido, imaginado, etc.) que, por la fase de abstención o duda metódica, puede mantenerse la realidad de los actos, independiente de la realidad de los objetos. b) Empero esta necesidad está internamente acechada de *facticidad*, por decirlo ya con el término heideggeriano, puesto que "*une certaine paresse m'entraîne insensiblement dans le train de ma vie ordinaire*", "*ainsi je retombe insensiblement de moi-même dans mes anciennes opinions*". (Med. prem.). Esta composición de necesidad y *facticidad* recibirá en Husserl (Ideen, págs. 86-87) la denominación de "*necesidad de hecho*", dando una resultante original que es el ser original del hombre. Heidegger determinará el ser del hombre como una consultante (no un compuesto) *de realidad de hecho* (DA) y de

(1) Ib.

realidad de ser o de verdad (Sein): *Dasein*; como un resultado de composición de fuerzas, si se tolera la comparación física; una fuerza o componente de *Necesidad*, y otro de *facticidad*, de *Stiften* (Necesidad)

Bodennehmen (Facticidad), cuya resultante es la *Begründung* o fundamentación que el hombre, en su auténtica realidad y por ella, puede dar hacer de las cosas, precisamente por aquel componente de *necesidad* y por la intrínseca potencia de *facticidad* que pone a ambos, cosas y hombre, al alcance o tono unas de otro. (Cf. *Esencia del Fundamento*, pág. 121 sg. trad. del autor).

Ahora me interesaba hacer resaltar que el componente de facticidad, junto al de necesidad, está ya indicado claramente en Descartes, y que por no haber aprovechado la presencia eficiente de esta gravitación o propensión hacia la “vida ordinaria”, hacia “las opiniones corrientes”, tanto Descartes mismo como sus comentadores se han visto envueltos en dificultades para la interpretación y desarrollo de la objetividad (o fundamentación) del mundo, de lo *otro*.

c) Carece, pues, de fundamento la crítica que Heidegger hace de Descartes en “Sein und Zeit” (págs. 95-101). En concepto de *res* (*res cogitans*) no equivale a “*bestaendige Vorhandenheit*”, puesto que el concepto de *res* no equivale ni en Descartes, ni en la filosofía de que inmediatamente procede, al de *ens* (Sein). Es sabido por la *Metafísica* que ser cosa o *ser rato* dista infinitivamente, transfinitamente, del concepto de *ser*. *Firmeza ratificada* del propio ser: tal es la constatación del experimento cartesiano, cosa que dista, más que cielo de tierra, de la pertinencia brutal, en bruto, del ser de las cosas, que, en rigor, no son substancia, sino apariencias reales, como veremos posteriormente interpretando a Kant. El *ser de las cosas*, entrevió ya Platón, es fenómeno aparential real; e *ens*, pero no *res*. Para ser un ser *res*, tiene que tener un componente de *necesidad*; ser en algún grado divino, como ya respecto del alma sostenía Platón (Cf. Fedro), e igualmente Aristóteles (Ética Magna, Libro I, cap. II).

Podemos, con todo, afirmar que, históricamente, Descartes no pasó de constatar la posición *gnoseológica* central del Yo *individual*, y no la de una substancia individual, como Aristóteles. El individuo consciente de sí no está ya sometido, como la substancia primera de Aristóteles, a la principalidad de la substancia segunda (o eidos), sino que es independiente, con independencia constatada *realmente*, de todo eidos; y a su vez eso de no estar en *sujeto* alguno no se reduce a no estarlo, sino a *notar* que no se está en otro alguno como en sujeto, y que ni siquiera se está

en otro, aunque este otro sea *Dios*; no notamos conscientemente o en la conciencia real que nuestro ser sea de Dios, como notamos inmediatamente y realmente que es nuestro, que yo soy quien existe, lo cual es dárse nos como nuestro y como no “de” Dios; por tanto nuestro yo, nuestra realidad nos está siendo dada como absoluta, necesaria. El no estar en otro como en sujeto (aspecto predominante negativo) se ha trocado ahora, en la conciencia y por ella, en positiva independencia, en inseidad consciente o *ineidad*. Y una vez más, a quien no se le haya dado el modo de *ineidad*, no habrá manera ni recurso para hacérselo entender.

Si realmente la modalización por transformación de la *inseidad Ontica* en *ineidad*, o inseidad ontológica fundamental, es un refuerzo de la inseidad, o si no será más bien un debilitamiento, y “descomprensión” de la solidez del ser, como sostiene Sartre. (*Être et Néant*, págs. 32, 43, 45, 60, 65, etc.) es punto que trataremos en otro trabajo.

Véase, por lo pronto, “*Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*” del autor, (vol. I., pág. 53 s.).

III. Determinación del ser central en Heidegger.

Lo exist-ente (Dasein) tiene, según Heidegger (*Sein und Zeit*, pág. 13) una triple preminencia sobre los demás entes:

- a) *preminencia óptica* (ontischer Vorrang);
- b) *preminencia ontológica* (ontologischer Vorrang);
- c) *preminencia óptico-ontológica*; que consisten, dicho brevemente,

en lo siguiente:

a. 1) La preeminencia óptica de lo exist-ente consiste en que “tal ente está determinado en su ser por la existencia”. Es decir, en los demás entes la relación entre ente y ser está dada de una sola manera; en lo exist-ente, entre ente y ser de tal ente, hay diversidad de relaciones; el ente se puede haber a su ser de muchas maneras (por ejemplo, la auténtica y la inauténtica; *Das Sein selbst su dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und iomer irgendwie verhaelt, nennen wir Existenz*, pág. 12). La ontología clásica se caracterizó por no admitir entre esencia de un ente y su existencia sino una única clase de relación o habitud: o identidad real (Suárez) o distinción real (S. Tomás), de modo que no era posible trocar una habitud en otra, y tampoco identificarse más o menos esencia y existencia. Dejemos para la *Metafísica* la discusión detallada de este punto, preparada ya por las distinciones introducidas en *Ontica*, de diversos grados de identidad.

Heidegger admite, por de pronto, que en un ente concreto especial, como es el hombre, en cuanto *exist-ente* (Dasein) caben modalizaciones de la relación (*Zu-sein*) (1) entre ente y ser de tal ente. Y quedará caracterizado un ente como especial, con rango propio, cuando pueda haberse a su ser de diversos modos, frente a los demás entes que sólo admitan un tipo inflexible de habitud entre ente y sér de tal ente. Tales son las *cosas*, lo que solamente de una manera es posible como ser.

Y porque no sólo están *hechas* las cosas, sino *definitivamente* hechas, las cosas son algo disponible, a la mano (Vorhanden); su existencia es acimiento, mostrenco y bruto estar ahí. Pero si admitimos una realidad viviente en el pleno sentido de la palabra, en que la vida lo penetre todo y no sea solamente periférica propiedad, el ser de un viviente plenario no podrá ser de una sola manera; podrá por el contrario mudar la habitud entre el ente que es y el modo como es ente, como está siendo ser. La esencia será estado del ser de tal ente, y uno de los estados posibles. Sólo así no tomaremos en vano esa sagrada palabra de vida, de espontaneidad, de intimidad.

b. 1) Pero además de esta preeminencia *óntica*, pues se refiere al tipo mismo de ser, al modo como un ente es ser, lo *exist-ente* (Dasein) posee según Heidegger una preeminencia *ontológica*: "*Dasein ist auf dem Grunde seiner Existenzbestimmtheit am ihm selbst ontologisch!*" (2).

Lo exist-ente, en virtud de esa variabilidad de relaciones del ente que es con el modo como es ser, en virtud de los diversos estados que puede tomar su ser, a pesar de la identidad o permanencia del ente que es, puede darse razón (*logos*) a sí mismo de muchas maneras, puede explicarse a sí mismo, haciendo al menos ese desdoblamiento real, íntimo, total, de conocerse a sí, de sentirse a sí mismo, etc.; dualidad real de sentiente y sentido, de cognoscente y conocido . . .

Cada nueva habitud entre el ente que es y el modo como es ser. o estado de su ser, permite a tal ente privilegiado un nuevo punto de vista sobre sí, hacerse a sí mismo *ontológico*. Los demás entes, precisamente por ser su ser de una sola manera, o por la unicidad irremediable e intransformable entre ente que son y ser de su ente, no pueden darse a sí mismos explicación alguna, *logos* de sí, *logos* de su *ser* (ontología).

(1) *Ib.*, pág. 13.

(1) *Ib.*, pág. 42.

No cabe en ellos ese desdoblamiento real y total de cognoscente y conocido, que presupone el desdoblamiento entre ente y ser de tal ente, y no sólo una inmaterialidad o no total difusión en la materia, raíz según la escuela tomista y en parte el aristotelismo, de la facultad de conocer. Pero de este punto trataremos más adelante.

c. 1) Mas, por su virtud de ésta su condición ontológica, resulta lo exist-ente condición óntico-ontológica de la posibilidad de todas las ontologías (ibid. pág. 13), es decir: posee lo exist-ente posibilidad de conocer todos los demás entes de estructura no ontológica. Si no simplemente óntica, como son las cosas. Y conocerlas formándose de antemano un plan o *proyecto* (Entwurf) propio, para descubrir lo que son. Y caben diversos tipos de proyectos, y diversas potencias reales, por tanto, de descubrimiento de lo que las cosas son.

Y así la variedad de proyectos (existenciales) con que históricamente se ha tratado la geometría (proyecto eidético-visual de los griegos; proyecto geométrico-analítico de Descartes; proyecto geométrico-diferencial de Lie, etc. . .) proviene de esa flexibilidad ontológica de lo exist-ente, que puede hacer de diversas maneras de condición de posibilidad de descubrimiento múltiple de las cosas. La ontología de las cosas proviene de la ontología propia de lo exist-ente, no de la óntica inflexible e inmediatamente única de las cosas mismas.

Advierte, con todo, Heidegger, en el lugar indicado, que "*Die existentielle Analytik ihrerseits aber ist letztlich existenzial d. h. ontisch, verwurzelt*" (1). Todas las preeminencias *ontológicas* de lo existente están en última instancia enraizadas en lo *óntico*, es decir: en esa multiplicidad de maneras de ser del mismo ente, en la variedad de estados del mismo ser.

Y por el análisis del *estado que de hecho* haya tomado y esté tomando en cada caso (*je*) lo exist-ente hay que comenzar; y toda analítica o análisis trascendental o existencial tiene que dar testimonio de sí en un *estado*, en un *existencial* (existenziell), en algo óntico.

Empero este ente privilegiado no es un ente genérico o específico, como sucedía en Aristóteles o en la escolástica, en los que el principio de individuación provenía en última instancia de la cantidad, de un accidente, sino ente individual, caracterizado por la propiedad de "*jemeinigkeit*", de "apropiabilidad", de aposeionamiento. "*Das Sein dieses Seienden ist je meines*" (Ibid. pág. 41), "*Das Sein darum es diesem*

(1) Ib.

Seienden in seinen Sein geht, ist je meines" (Ibid. pág. 42). No habla Heidegger, por muchos motivos que no caben en este lugar, de Yo, como Descartes, ni de Yo trascendental o empírico, como Kant, sino de "aposeñamiento", y en rigor de la frase germánica, de "en todo caso, mío", o tuyo o suyo. Lo que permite como dice aquí mismo Heidegger, añadir el pronombre personal "yo soy, tú eres... (Ibid.). Lo exist-ente es un ente que se puede apropiarse, y en cada caso (je) se apropia o ha apropiado, o se halla con que se ha apropiado de una manera u otra, su ser. Tal apropiación se hace por manera, precisamente, de yo, tú, él, nosotros, uno de tantos... fiel, seguidor...

Con lo cual quiere decirnos Heidegger que la conciencia no toma necesariamente y como única forma posible suya la de Yo; tal unicidad del estado del ser, o ser únicamente de una manera, es característica de las cosas, y cosifica el ente; de ahí que Heidegger acuse a Descartes de aproximar peligrosamente Yo y cosas, y de tomar la realidad peculiar del Yo por modo de realidad de cosas. (Vorhandenheit). Pues si la peculiaridad de lo exist-ente consiste en poder estar su ser un ente de muchas maneras (Weisen zu sein...), el yo, en cuanto ser, y lo más íntimo del ente, no podrá proporcionalmente consistir en ser de una sola manera, sino en poder ser o estar de varias. No es preciso decir que en cada una de esas posibles maneras de estar su ser un tal ente se presentarán propiedades diversas, y cada uno de tales estados servirá para funciones y efectos propios. Así pudiera suceder que el estado cotidiano o de hecho sirviera más que el fenomenológico para mostrar la realidad del mundo.

El que Heidegger, pues, no ponga en primer plano, como Descartes, el Yo pienso, en estado de pureza y de desprendimiento de todo lo otro, no depende de que tal procedimiento, o su prolongación husserliana, no sean válidos, sino de que por no ser los únicos posibles, por no ser sino una manera de ser un ente especial, *un* estado, entre *otros*, de un ente, puede valer tal estado para descubrir o fundamentar ciertas cosas, pero no como base de una ontología fundamental, fundamento de una ontología general.

Y como conciencia ha solido y suele tomarse aún como conciencia de un Yo, o del ser en estado de Yo, lo más en sí, con suma ineidad, de ahí que la conciencia, en este sentido estricto, no juegue en Heidegger papel privilegiado. No tiene, pues, del todo razón Sartre al criticar ésta, a su parecer, omisión irreparable en Heidegger.

Con estos tres ejemplos podemos decir que la cuestión básica de la ontología fundamental, tanto en su forma cartesiana, como en la heideggeriana, husserliana y sartriana, consiste en determinar cuál y por

qué motivos un sér es sér central. O con la terminología clásica: cuál es el analogado supremo en ontología, o si se da un analogado supremo respecto de todo lo ontológico, tal que su conocimiento sea imprescindible para toda cuestión de ontología fundamental.

JUAN DAVID GARCÍA BACCA