

3. LA PREGUNTA POR EL SER

1. Antes de *Ser y tiempo*

En la conversación con el filósofo japonés de 1953/54, dice Heidegger que empezó a plantearse la pregunta por el ser ya en los últimos años del *Gymnasium*, en el verano de 1907, con la lectura del libro de Brentano: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*¹. En el prólogo a la publicación de sus obras completas (1972) Heidegger repite esto y añade que la pregunta por lo simple en lo múltiple en el ser, a través de muchos cambios y perplejidades, permaneció como el motivo continuo para la obra *Ser y tiempo*, aparecida dos décadas más tarde. Y habría que añadir que la pregunta por el ser, por el sentido del ser, duró toda su vida.

¿Por qué esta pregunta? Históricamente es la pregunta que se formularon Platón y Aristóteles. ¿Sigue teniendo sentido esta pregunta? En la historia de la metafísica se ha repetido constantemente la pregunta por el ente. Heidegger, según acabamos de ver, tuvo muy pronto conciencia de este problema por influjo de Aristóteles y de Brentano. En sus primeros trabajos de doctorado y de habilitación trata de otros temas acerca del juicio en el psicologismo y acerca de las categorías. Pero en uno y otro caso va a parar a un fondo ontológico o metafísico, más allá de la lógica y de las categorías. La filosofía no va a poder librarse de la metafísica². Heidegger va a parar al espíritu vital o sujeto histórico del conocimiento y de las categorías. “*El espíritu vital es como tal esencialmente espíritu histórico en el sentido más amplio de la palabra...* El espíritu sólo se puede concebir si en él se descubre toda la plenitud de sus realizaciones, esto es, su historia”³. Esto quiere decir que habría que plantearse el problema ontológico o metafísico del ser histórico y de la historia en general. Heidegger termina diciendo: “La filosofía del espíritu vital... tiene ante sí la gran tarea de una discusión de principios con el sistema más vigoroso en plenitud y profundidad, en riqueza de experiencias vitales y en construcción conceptual, de una visión histórica del mundo; de un sistema que como tal ha recapitulado en sí todos los problemas filosóficos fundamentales precedentes, con Hegel”⁴. Aunque no de manera explícita, se está indicando que el problema de fondo es el tema del ser o el problema ontológico: Del ser histórico concreto o espíritu vital, que luego será el Dasein, y del ser en general.

En sus primeros años de docencia, la idea dominante explícita en Heidegger es la de mundo de la vida. Este es el lugar y el objeto de la filosofía. En la presentación de este mundo de la vida, Heidegger se distancia no sólo de las filosofías de las visiones del mundo, sino también de Husserl y de Dilthey. Heidegger no habla por entonces de modo explícito ni del ser ni de ontología. Pero en realidad, de lo que se trata ¿no es del ser de la vida, del ser del Dasein

¹ M. HEIDEGGER, *Aus einem Gespräch von der Sprache*, p. 88

² M. HEIDEGGER, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, p. 406

³ *Ibid.*, pp. 407-408

⁴ *Ibid.*, p. 411

sobre todo y tal vez del ser en general, en la idea de mundo?. Heidegger hace ver ya entonces que la comprensión del mundo circundante y del mundo de los otros se tiene a través del mundo propio (*Selbstwelt*), en el cual se concentran y están presentes de alguna manera. También aquí aparece el esquema: Del ser de la vida fáctico y concreto al ser en general. Es éste el esquema que va a seguir luego en *Ser y tiempo*: Del ser del Dasein al ser en general y partiendo del Dasein como ser en el mundo. De todos modos, de forma expresa no se habla de ser ni de ontología y no queremos forzar la lectura de estos textos desde esquemas posteriores.

Es en el curso titulado *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (1921/22) donde Heidegger empieza a hablar expresamente del ser y del ente, que como se sabe es un tema fundamental y objeto de la metafísica en Aristóteles. “El ente pensado en sentido último; no con relación a otro ente, sino en sí mismo y como tal... ¿Y qué es aquello a lo cual se puede llegar en el ente como tal? El ser; o de modo más preciso, desde el punto de vista del modo como tal ‘ser’ es expresable: el *sentido del ser*”⁵. Esta es la cuestión última de la filosofía. Por eso: “Filosofía es ontología; y precisamente ontología radical y fenomenológica.; o bien, *fenomenología ontológica*”⁶. La afirmación del ser y de la ontología no significa, pues, dejar de lado la fenomenología. Tampoco significa dejar de lado la hermenéutica. Más adelante escribe Heidegger la equivalencia: “Vida = Dasein, en la vida y a través de ella, ser”⁷. Una vez más se repite el esquema, pero ahora de modo explícito: El ser de la vida ahora es Dasein, ser (*Sein*) en la vida y mediante ella. ¿Ser del Dasein o ser en general? Si se tiene en cuenta lo que precede, parecería que hay que hablar del ser en general, aunque esto no está muy claro, por lo que sigue.

En el curso *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (1923) se ve más clara la relación entre ontología, hermenéutica y pregunta por el ser. La ontología es hermenéutica de la facticidad, del Dasein o del ser del Dasein: “Tema de la investigación es la facticidad, esto es, el Dasein propio como preguntado por el carácter de su ser”⁸. Y más adelante dice también que ésta es “la pregunta propia de la hermenéutica: *¿Qué carácter del ser del Dasein se muestra en estos modos del tenerse a sí mismo?*”⁹. Aquí parece que el ser del que se trata por entonces es más bien el ser del Dasein, al cual parece que se refiere la ontología como hermenéutica. Esto se confirmaría con otros pasos en los que Heidegger habla de la tarea de “explicar el Dasein en su ser”. No el Dasein como un ente particular (hombre), sino en su ser. “En la medida en que todas las investigaciones son llevadas allí, esto es al ser del hombre, en último término, a este proceso se le puede llamar también antropología; pero entonces no en el sentido de representación histórica del análisis de Dilthey”¹⁰.

Donde se plantea Heidegger de manera más explícita la pregunta por el ser, antes de *Ser y tiempo*, distinguiendo ser del Dasein y ser en general es en el curso *Prolegomena zur*

⁵ M. HEIDEGGER, *Phänomenologische interpretationen zu Aristóteles*, p. 58

⁶ Ibid., p. 59

⁷ Ibid., p. 85

⁸ M. HEIDEGGER, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, p. 29

⁹ Ibid., p. 49

¹⁰ M. HEIDEGGER, *Einführung In die phänomenologische Forschung*, p. 279

Geschichte des Zeitbegriffs, de 1925, en contraposición a la fenomenología de Husserl. En Husserl no se pregunta por el ser de la conciencia. "En la elaboración del campo temático de la fenomenología, que es la intencionalidad, ¿se plantea la pregunta por el ser de esta región, por el ser de la conciencia? O bien: ¿Que significa aquí *ser*, en general, cuando se dice que la esfera de la conciencia es una esfera y una región del ser *absoluto*?"¹¹. Según Heidegger, Husserl habla ampliamente de la conciencia, pero no se pregunta por el ser de la misma. "La pregunta primera de Husserl no es precisamente pregunta por el carácter del ser de la conciencia. Más bien lo dirige esta reflexión: ¿Cómo puede la conciencia, en general, hacerse objeto posible de la ciencia absoluta?"¹².

Husserl tampoco se preguntaría por el ser del hombre. Husserl se opuso al psicologismo. Esto abrió la fenomenología a las ideas históricas de Dilthey y Husserl intentó llevar a cabo mediante la fenomenología lo que Dilthey se proponía: Una psicología personalista. Habría que preguntarse cómo se da el Dasein en la experiencia específicamente personal y cómo habría que determinar desde ahí el ser de los actos y el ser del Dasein del hombre. Aquí habría que tener en cuenta una vez más a Dilthey. Este opuso a la psicología naturalista en *Ideas para una psicología descriptiva y analítica* y en *Aportaciones para el estudio de la individualidad*. Después de publicar Husserl las *Investigaciones lógicas*, Dilthey se ocupó de nuevo de la psicología personalista en *Estudios para la fundamentación de las ciencias del espíritu* y en *La construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu*. Husserl y Max Scheler tomaron algunas ideas de estas obras de Dilthey al tratar sobre la persona¹³.

Heidegger cree que el influjo de Dilthey no caló en Husserl. Este "no se hace pregunta alguna por el ser específico de la conciencia, de las vivencias, sino por un destacado ser objetivo para una ciencia objetiva de la conciencia"¹⁴. Husserl no acaba de renunciar a lo objetivo, al ideal científico. Con esto no se llega al ser específico de la conciencia, anterior a toda descripción científica. Heidegger afirma que Husserl volvió a ocuparse del tema en sus clases *Naturaleza y espíritu*, a partir de 1916; y añade que en 1925 le escribió a él diciendo que había cambiado en este tema y que debía reelaborarlo todo. Pero no llegó a hacerlo¹⁵.

En tercer lugar, Husserl no se plantea la pregunta más fundamental por el ser: "*No sólo queda indeterminado el ser de lo intencional, esto es, el ser de un determinado ente, sino que se hacen divisiones categoriales originarias en el ente., sin que el punto de vista normativo, aquello según lo cual se distingue, precisamente el ser, sea aclarado según su sentido, o sin que siquiera se pregunte por él*"¹⁶.

Heidegger cree que este olvido tiene ya raíces antiguas. Platón se pregunta en el *Sofista* (244 a) qué es lo que significa ser. Pero a partir de Aristóteles esa pregunta ha caído en

¹¹ M.HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 140

¹² Ibid., p. 147

¹³ ibid., pp. 162-165

¹⁴ ibid., pp. 164-165

¹⁵ ibid., pp. 166-168

¹⁶ ibid., p. 178

el olvido. Con todo, Heidegger cree que "el preguntar fenomenológico conduce por su tendencia más íntima a la pregunta misma por el ser de lo intencional y sobre todo por el sentido del ser como tal"¹⁷. Esto significaría que hay que repetir la pregunta que se hicieron los griegos.

Von Herrmann hace notar que Heidegger se ocupó al mismo tiempo, durante los primeros años de docencia, de las *Investigaciones lógicas* de Husserl y de los escritos aristotélicos; y que intentaba, mediante la fenomenología, lograr una nueva comprensión de Aristóteles, que lo condujese a la elaboración de su propia problemática ontológica¹⁸. Heidegger mismo habla del influjo del libro de Brentano en él. Heidegger venía preguntándose qué significa ser, si el ente se dice en un sentido múltiple. Luego Heidegger leyó el libro de Carl Braig: *Acerca del ser. Esbozo de ontología*, que lo puso en contacto con Aristóteles, con Tomás de Aquino y con Suárez. La tradición metafísica está presente en Heidegger y él esperaba dar una respuesta a la misma mediante la fenomenología. "De las *Investigaciones lógicas* de Husserl esperaba yo un impulso decisivo para las preguntas estimuladas por la disertación de Brentano"¹⁹. Pero en las *Ideas* la fenomenología siguió otro rumbo. Heidegger siguió ocupándose de las *Investigaciones*, sobre todo de la sexta, viendo en la fenomenología cada vez más relación con Aristóteles y con los pensadores griegos.

Pero en el curso de 1925 Heidegger afirma que la pregunta por el ser no se plantea porque así lo hicieron los griegos, por argumento de autoridad o por seguir la tradición metafísica occidental. "El único motivo de la posibilidad hacia la pregunta por el ser en general es el *Dasein mismo como poder-ser, su carácter de descubierto en posibilidades*"²⁰. Heidegger cree que su propia reflexión lo ha llevado primero a la pregunta por el ser de lo intencional. Y "el olvido de la pregunta por el ser de lo intencional ha revelado en sí un olvido aún más originario: El de la pregunta por el ser como tal"²¹. Y más adelante añade: "La reflexión crítica dio como resultado la pregunta fenomenológica fundamental por el ser como tal... La reflexión crítica ha mostrado que el preguntar fenomenológico puede fallar en lo más evidente"²². La pregunta ontológica no sería, pues, extraña a la fenomenología, sino requerida por ésta. Así, la fenomenología, que en Husserl parecería ser sobre todo teoría del conocimiento, en Heidegger va a parar a la ontología. Si la fenomenología quiere cumplir su lema: "A las cosas mismas", ha de llegar a la pregunta por el ser.

2. La pregunta por el ser en *Ser y tiempo*

No cabe duda de que la pregunta por el ser se la plantea Heidegger sobre todo en *Ser y*

¹⁷ *ibid.*, p. 184

¹⁸ F.W. VON HERRMANN, *Subjekt und Dasein*, p. 19

¹⁹ M.HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, pp. 81-82

²⁰ M.HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, pp. 184-185. 186-187

²¹ *ibid.*, p. 185

²² *Ibid.* p. 188

tiempo. Esta obra marca un punto de llegada, después de un largo diálogo y una larga controversia con otros filósofos antiguos y recientes: Con Aristóteles y la tradición aristotélica, con Descartes, con el psicologismo, con Dilthey y con la fenomenología de Husserl. Durante esos años Heidegger vuelve a plantearse la pregunta explícita por el ente y por el ser, interpretando a Aristóteles. Pero es sobre todo en *Ser y tiempo* donde se plantea la pregunta por el ser en general.

Puede parecer extraño que después de dos mil años de historia de la metafísica hablando del ser y del ente, hable Heidegger en el título del primer capítulo de *Ser y tiempo* de necesidad de la pregunta por el ser y titule el primer párrafo de esta obra: *La necesidad de un repetición explicativa de la pregunta por el ser*. Comienza Heidegger afirmando que la pregunta por el ser mantuvo en vilo a filósofos como Platón y Aristóteles, pero que luego enmudeció. Lo que dijeron ellos se ha repetido con leves retoques hasta la *Lógica* de Hegel. Y lo peor es que lo que dijeron los griegos se ha convertido en un dogma que, más bien que favorecer la pregunta por el ser, la ha impedido.

Son tres los prejuicios que menciona Heidegger aquí. Se ha dicho y se ha repetido que el ser es el concepto más universal. Así lo afirma Aristóteles en la *Metafísica*: τὸ ὄν ἐστὶ κατὰ φύσιν ἢ κατὰ ἔξωθεν²³. Pero esta generalidad no es la de un género, como podría ser, por ejemplo, el género “viviente”, en el cual la multiplicidad resulta de añadir las diferencias. En el ejemplar de su uso, Heidegger anotó acerca de la generalidad del ser que así el ser se entiende como ente, en su carácter de ente. La generalidad del ser no es de esta naturaleza. Esto aparecería en el hecho de que Aristóteles considera la noción de ser como análoga, que se aplica a la substancia y a los accidentes, de manera muy distinta. También Tomás de Aquino dice que la noción de ser supera (*übersteigt*. Heidegger pone en cursiva este verbo) todo género y es “transcendente”. Pero luego se seguiría entendiendo como un ente, al que convienen también otros transcendentales: *res, unum, verum...*

El segundo prejuicio consiste en haber entendido el ser como indefinible. Este prejuicio tiene relación con el anterior, ya que la definición se da por el género y la diferencia específica. Pero Heidegger dice que esto significaría únicamente que el ser no es como el ente; y que no se puede decidir acerca del ser con ayuda de estos conceptos.

Y el tercer prejuicio consistiría en decir que el ser es el concepto más evidente. Heidegger pone dos ejemplos: “El cielo es azul”; y “Yo soy alegre”. Para la comprensión corriente sería evidente lo que significan *es* y *soy*. Pero en realidad se trataría de un *ser* muy diferente. En el primer caso se trata de un comportamiento mío ante un ente; en el segundo caso, de un comportamiento conmigo mismo. Pero ¿por qué se dan en mí dichos comportamientos? ¿Por qué se da en mí una comprensión del ser ya a priori? ¿Qué es en definitiva el ser?²⁴

Según Heidegger, la metafísica no se ha preguntado, en realidad, por el sentido del ser, sino por el ser del ente y al fin por un ente absoluto. La pregunta por el ser como tal debe ir más allá del ser de los entes finitos y del ente absoluto; más allá de todo ente, ya que entre ente

²³ Met. B 4,1001 a 21

²⁴ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, pp. 4-6. Usamos la edición de las obras completas (*Gesamtausgabe*, 2) por ser hoy la más completa y puesta al día. Las traducciones de las obras de HEIDEGGER, en general, son personales. Para *Ser y tiempo* usamos también la excelente y reciente traducción de JORGE RIVERA, traducción esperada desde hace años y publicada en Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997. No siempre la seguimos tal cual.

y ser se da una diferencia ontológica, como dirá Heidegger más adelante. Habría que superar esta diferencia para llegar al ser.

¿Hay alguna esperanza de poder dar una respuesta a esta pregunta? En el párrafo segundo, Heidegger habla de la estructura formal de la pregunta por el ser. Para ello parte de la estructura de la pregunta en general. "Todo preguntar es un buscar. Todo buscar tiene su dirección previa a partir de lo buscado"²⁵. La pregunta es un buscar cognitivo. Esto quiere decir que una pregunta tiene sentido sólo si se refiere a algo que no se conoce y que por eso se busca; de otro modo la pregunta sería meramente retórica. Pero por otra parte, no se puede buscar algo si no se tiene alguna noticia de ello; es imposible preguntar por algo desde un total desconocimiento de lo mismo. Esto vale también para el ser: Se "sabe" algo de él, se usa constantemente en el lenguaje; pero ¿qué es el ser?

Heidegger distingue aquí tres matices acerca de lo preguntado, matices que hace notar mediante tres participios semejantes, pero con diferentes prefijos: *Gefragtes*, *Befragtes*, *Erfragtes*. La pregunta tiene algo que es puesto en cuestión, *lo preguntado (das Gefragte)*; esto es el ser, que determina a todo ente en cuanto ente. Este ser se busca en algo concreto, en el ente; el ente es lo interpelado, lo *interrogado (das Befragte)*. Y en este preguntar, lo que se intenta hacer explícito es el sentido del ser; esto es lo específicamente preguntado, *lo solicitado (das Erfragte)*, aquello donde el preguntar llega a su meta²⁶.

Según se ha dicho antes acerca de la pregunta en general, la pregunta por el ser presupone también una cierta noticia acerca del mismo, que permite formular la pregunta por él; y un no-saber acerca de él, que hace que la pregunta sea necesaria. Con estos presupuestos se busca el ser dirigiéndose al ente en su "*que es*" y en su "*ser-así*" (*Dass- und Sosein*); en su hecho de ser y en sus modos de ser. Desde un principio Heidegger distingue al menos este doble sentido del ser.

De esta manera, Heidegger afirma desde el comienzo que la pregunta por el ser no parte de la nada. Ni de la nada del ser, ya que éste se da y se experimenta en los entes; ni de la nada del saber, ya que la pregunta incluye en sí, para tener sentido, un saber acerca de lo preguntado, del ser, en este caso. Añade Heidegger: "No *sabemos* lo que significa 'ser'. Pero ya cuando preguntamos: '¿qué es ser?', nos movemos en una comprensión del 'es', sin que podamos fijar conceptualmente lo que significa el 'es'. Ni siquiera conocemos el horizonte desde el cual deberíamos captar y fijar este sentido. *Esta comprensión media y vaga del ser es un factum*"²⁷.

El punto de partida es, según esto, una comprensión media (*durchschnittlich*), sin tener en cuenta las diferencias; es vaga, porque es indeterminada con respecto a los significados diferentes; pero es un hecho. Esta comprensión vaga puede fluctuar y desvanecerse; puede reducirse al mero conocimiento de la palabra. Pero aun así es algo positivo, que está ahí, que puede constituir un punto de partida y que habrá que cuestionar. Puede ocurrir también que esa comprensión vaga haya sido desfigurada por teorías y opiniones tradicionales. En estos casos se impone como un paso previo la destrucción fenomenológica. De todos modos, "lo buscado en la pregunta por el ser no es algo enteramente desconocido, aunque por lo pronto

²⁵ Ibid., p. 7

²⁶ Ibid. p. 7

²⁷ Ibid. p. 7

sea absolutamente inasible"²⁸.

En la pregunta por el ser el interrogado es el ente. Pero ¿qué es el ente? Entes son todas las cosas y lo somos nosotros también. El ser se da en todos ellos en varios sentidos: en el hecho de *que* el ente es y en el *ser-así* o de otro modo de cada uno; en la realidad, en el estar ahí, en la permanencia, en la validez, en la existencia, en el "*hay*".

¿Qué ente ha de ser preguntado para llegar al sentido del ser? ¿Es igual uno que otro o hay alguno que tiene la primacía? Según Heidegger, hay uno que tiene primacía: El ente humano. El motivo: "Dirigir la vista hacia, comprender y conceptualizar, elegir, acceder a...", son comportamientos constitutivos del preguntar y, por ende, también ellos son modos de ser de un ente determinado, *del* ente que somos en cada caso nosotros mismos, los que preguntamos. Por consiguiente, elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente -el que pregunta- se vuelva transparente en su ser... A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*"²⁹. Y Heidegger añade que la pregunta por el sentido del ser pide que antes se dé una explicación de un ente (el *Dasein*) desde el punto de vista de su ser.

En relación con cuanto acabamos de decir acerca de la pregunta y del *Dasein*, Heidegger se pregunta aún si esto no constituye un círculo vicioso, ya que partiría, de entrada, de un saber acerca del ser del *Dasein* y del ser en general, como constaría por lo dicho acerca de la pregunta. Pero Heidegger cree que no se da tal círculo. "Un ente puede determinarse en su ser sin que sea necesario que esté disponible previamente el concepto explícito del sentido del ser... La presuposición del ser tiene, más bien, el carácter de una previa visualización del ser... Esa visualización del ser que sirve de guía a la investigación brota de la comprensión media del ser en la que desde siempre nos movemos, y *que en definitiva pertenece a la constitución del Dasein mismo*"³⁰. No se trata aquí de un círculo vicioso, sino del círculo hermenéutico. Desde esta comprensión vaga del ser hasta un conocimiento explícito o un concepto del mismo hay un largo camino, el camino de la ontología, del cual Heidegger no va a lograr llegar al final.

¿Para qué esta pregunta por el ser? ¿Tiene alguna utilidad? ¿No se trata sólo de una "especulación sobre las generalidades más generales?" ¿O es ésta, más bien, la pregunta más fundamental y a la vez la más concreta? Para Heidegger sería precisamente esto último; la más fundamental, porque se refiere a lo primero; la más concreta, porque hace posibles todas las demás preguntas concretas³¹.

Los entes son muy variados; pertenecen a diferentes regiones; por ejemplo, seres vivos, seres sin vida, etc.; y dentro de cada región hay numerosas subdivisiones. Estas distinciones son propias del saber más corriente y prefilosófico. Sobre estas divisiones de los entes se descubren y delimitan ámbitos de objetos. Este descubrir y delimitar se hace para tener una comprensión de ellos. Ahora bien, el saber que descubre y delimita los ámbitos de objetos no es el de las ciencias. Estas se centran luego en ellos y tratan de la naturaleza, de la

²⁸ Ibid. p. 8

²⁹ Ibid. p. 10

³⁰ Ibid. pp. 10-11

³¹ Ibid., p. 12

historia, del espacio, de la vida, etc.

En una ciencia hay conceptos fundamentales, en los que se funda el desarrollo de la misma; y estos conceptos también van cambiando. En la matemática (así escribía Heidegger en 1927) hay una discusión entre el formalismo de Hilbert y el intuicionismo. Según el primero, los fundamentos de la matemática están en proposiciones formales aceptadas o en axiomas, de los cuales se deducen todas las matemáticas. Según el intuicionismo, lo primero en las matemáticas está en la misma estructura de los objetos matemáticos. En la biología se discute entre el mecanicismo y el vitalismo, para explicar los seres vivos; etc. En las ciencias en general, hay conceptos fundamentales que preceden a los objetos temáticos de la ciencia. En la historia lo filosóficamente primario no es la teoría de la formación de los conceptos de la historia, ni la teoría del conocimiento histórico, o la teoría de la historia como objeto del saber histórico, sino la interpretación del ente propiamente histórico desde el punto de vista de su esencial historicidad³².

La comprensión de estos conceptos fundamentales es filosófica y se refiere al ser de esos diferentes entes. Estas serían las ontologías regionales, que sirven de fundamento a las ciencias. Antes de las preguntas ónticas de las ciencias positivas estarían las preguntas ontológicas regionales por la constitución del ser de los objetos de ese ámbito. Esas ontologías sirven de base y determinan el desarrollo de las ciencias.

A su vez, esas ontologías regionales resultarían ingenuas y opacas si para la reflexión sobre la constitución del ser de los objetos regionales no reflexionaran sobre el sentido del ser en general. La pregunta por el ser en general debe preceder a las ontologías regionales. En esto se mostraría la prioridad ontológica de la pregunta sobre el ser³³.

Hemos dicho que el ente que ha de ser interrogado es el Dasein. Es en él donde se da la comprensión del ser; por eso tiene prioridad óntica sobre los demás entes. Heidegger trata de ello con el título: *La prioridad óntica de la pregunta por el ser*³⁴.

Es el Dasein el que se ocupa de las ciencias y al que corresponde este comportamiento con los entes. No es este modo de comportamiento el único, ni el primero o inmediato; ya se ha visto que antes de éste se da un comportamiento natural, pre-científico. Heidegger aquí afirma que el Dasein no es un ente más, sino que se diferencia de otros entes, como las plantas, los animales, etc. “Más bien está ónticamente caracterizado porque a este ente le va en su ser este ser mismo”. El propio ser del Dasein está constituido de tal manera que se ocupa de su propio ser, se interesa por él. Ahora bien esto implica “que el Dasein tiene en su ser una relación de ser (*Seinsverhältnis*) con su ser. Y esto significa a su vez que el Dasein se comprende (*versteht sich*) en su ser de alguna manera y de alguna forma explícita. Es propio de este ente el que con su ser y mediante su ser, éste se encuentre abierto para él. *Comprensión del ser (Seinsverständnis) es ella misma una determinación del ser del Dasein*. La peculiaridad óntica del Dasein consiste en que es ontológico”³⁵.

Al ser del Dasein le pertenece tener una comprensión de su ser más o menos explícita; de otro modo no se interesaría ni se ocuparía de él. El Dasein está abierto con su ser y

³² Ibid. p. 14

³³ Ibid., pp. 12-15; F. W. VON HERRMANN, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, pp. 80-100

³⁴ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, pp. 15-20; F. W. VON HERRMANN, Ibid., pp. 100-149

³⁵ M. HEIDEGGER, Ibid., p. 16

mediante él. Ahora bien, el Dasein es ser-en-el-mundo, como viene repitiendo Heidegger y como dice de manera más amplia y sistemática en *Ser y tiempo*. El Dasein se encuentra arrojado en el mundo y el ocuparse de su ser se dará en un constante proyectar. El ser del Dasein está abierto no sólo a él mismo, sino que está en una apertura más general del ser en general. Como comenta Von Herrmann, Heidegger habla de *Geworfenheit*. Este término es la forma sustantivada por Heidegger del participio perfecto *geworfen* (arrojado) del verbo arrojar (*werfen*). Este participio tiene significado pasivo. Con él tiene relación el proyectar (*entwerfen*). En ambos se da la idea de arrojar. Pero primero es el ser-arrojado (*Geworfenheit*); éste sería “un movimiento en el ser”, que precede a todo comportamiento de apertura del Dasein, pero que no se daría sin el Dasein. El comportamiento activo de proyectar del Dasein se daría dentro de este ser-arrojado³⁶.

La comprensión del ser que tiene aquí el Dasein no se limita a su propio ser. Ha dicho Heidegger: *Comprensión del ser es ella misma una determinación del ser del Dasein*. La peculiaridad óptica del Dasein consiste en que es ontológico”. A este paso anota Heidegger en el ejemplar de la choza: “Pero aquí ser no sólo como ser del hombre (existencia). Esto resultaría claro por lo que sigue. El ser-en-el-mundo encierra en sí la relación de la existencia con el ser en la totalidad: Comprensión del ser”³⁷. La comprensión del propio ser incluye también comprensión del mundo, del ser de los entes intramundanos y del ser en general. Heidegger termina diciendo, en la cita anterior, que la primacía del Dasein consiste en que es ontológico. No se trata aquí de ontología; el término ontológico” aquí equivale a “comprender ser”, a tener un logos del ser; sobre esta comprensión se podrá construir luego una ontología explícita. Si reservamos el nombre de ontología para este ámbito, la comprensión anterior del Dasein debería llamarse pre-ontológica³⁸.

El motivo de la comprensión del ser de los entes y del ser en general por el Dasein estaría en que el Dasein es ser-en-el-mundo. Por eso la comprensión de su ser no se da sin una simultánea comprensión del mundo como algo que le es propio; no puede comprender su ser sin una comprensión del mundo y de los entes intramundanos.

Esto quiere decir que las ontologías regionales también se fundan en la estructura óptica del Dasein. “Por lo tanto, la *ontología fundamental*, de la cual pueden surgir luego todas las demás, ha de ser buscada en la *analítica existencial del Dasein*”³⁹. Y esto no vale sólo para las ontologías regionales o para el ser de los entes, sino también para el ser en general. También éste, como el ser de los entes, se da en la comprensión del Dasein. Nótese que la ontología del Dasein es llamada ontología fundamental. En ella se fundan todas las demás ontologías. Desde ella habrá que preguntarse también por el sentido del ser.

Por otra parte, ontología fundamental indica fundamento. El fundamento del ser de los entes no habría que buscarlo sólo en los entes, sino en el ser del Dasein. Pero esto ha de ser bien interpretado, ya que Dasein es un concepto complejo. Es en el Dasein donde se da la apertura general del ser o del mundo. Los entes son tales sólo en esta apertura; y en este sentido tienen su fundamento en el Dasein. Pero Dasein significa también una apertura general

³⁶ F. W. VON HERRMANN, *Ibid.*, p. 108

³⁷ M. HEIDEGGER, *Ibid.*, p. 16, nota

³⁸ F. W. VON HERRMANN, *Ibid.*, p. 112

³⁹ M. HEIDEGGER, *Ibid.*, p. 18

del ser o del mundo, en la cual se halla el mismo Dasein como existencia. No se puede hablar de fundamento sin tener esto en cuenta, a fin de evitar caer tanto en un relativismo subjetivo como en una fundamentación óptica que vaya a parar en un super-ente.

Heidegger recuerda que esta preeminencia del Dasein fue ya vista por Aristóteles en el tratado *De anima*, cuando dice que el alma es en cierto sentido los entes (ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πᾶσι ἐστίν). Aristóteles se hace eco de la frase de Parménides: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, que Heidegger entiende como: Ser es lo mismo que mostrarse en el puro percibir intuitivo. Serían lo mismo porque ser sólo se muestra en el percibir⁴⁰.

El camino para llegar al sentido del ser es, según se ha dicho, la analítica existencial del Dasein. En este sentido analiza Heidegger en *Ser y tiempo* los existenciales del Dasein. No son fin en sí mismos, ni lo es el ser del mismo Dasein, sino que todo va encaminado a la búsqueda del sentido del ser en general.

Pero Heidegger cree que la explicación ontológica de sí mismo, la comprensión y explicación de su propio ser es más difícil que la ontología de los otros entes. En este sentido escribe Heidegger: “Onticamente el Dasein es no sólo cercano o incluso lo más cercano – lo somos incluso nosotros mismos en cada caso. Sin embargo, o quizá por eso, ontológicamente es lo más lejano”⁴¹. El motivo sería que el Dasein tiende a comprender su ser desde los entes o desde el mundo. Por eso hay que escoger el camino auténtico para la explicación del ser del Dasein.

Este modo no puede ser un punto de vista dogmático ni una idea arbitraria de ser o de la realidad. También aquí hay que seguir el principio fenomenológico: A las cosas mismas. Esto se da si el Dasein se muestra como es de modo inmediato y las más de las veces en su cotidianidad (*zunächst und zumeist in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit*)⁴². No es un determinado modo de existir, como podría ser el del conocer científico; tampoco el modo de verlo en la reflexión filosófica tradicional, sino su existir de cada día. Como se verá, este existir cotidiano no es simple, sino muy complejo, ya que está integrado por muchos elementos auténticos e inauténticos, por prejuicios, etc.

Heidegger considera este análisis del Dasein como orientado hacia la comprensión del ser en general. Por eso una ontología del Dasein sería provisional, ya que para ser completa debería presuponer una comprensión del ser en general. Eso significa que una vez lograda ésta, debería repetirse el análisis. Pero aún prescindiendo de esta comprensión del ser en general, una primera analítica del Dasein será también incompleta e irá encaminada a conocer el sentido del ser del Dasein. Este será, de hecho, la temporalidad. A partir de este sentido deberá repetirse el análisis del Dasein en su cotidianidad. Heidegger hace, en efecto, un primer análisis de los existenciales del Dasein en la primera sección de *Ser y tiempo* y repite el análisis en la segunda sección, con el título: Dasein y temporalidad⁴³.

De esto habría que concluir que el tiempo es el horizonte desde el que el Dasein interpreta su propio ser y desde donde debería darse toda comprensión del ser. Por lo tanto,

⁴⁰ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 19; cf. ARISTÓTELES, *De anima*, III,8, 431 b 21; TOMAS DE AQUINO, *De veritate* q. 1, a. 1 c

⁴¹ M. HEIDEGGER, *Sein und zeit*, p. 21

⁴² Ibid., p. 23

⁴³ Ibid., pp. 23-24

habría que dar "*una explicación originaria del tiempo como horizonte de la comprensión del ser, a partir de la temporalidad en cuanto ser del Dasein, comprensor del ser*". Esto exigirá corregir la interpretación vulgar del tiempo, que es la que generalmente ha tenido la metafísica, y llegar a una interpretación fenomenológica⁴⁴. Esta debería haber sido la tercera sección de *Ser y tiempo*, que debería haber tenido por título *Tiempo y ser*, y que no llegó a escribirse.

La reflexión sobre el tiempo debería hacer ver que toda ontología hunde sus raíces en el fenómeno del tiempo. "La tarea ontológica fundamental de la interpretación del ser en cuanto tal, incluye, pues, en sí el desentrañamiento de la *temporalidad del ser (Temporalität des Seins)*. En la exposición de la problemática de la temporalidad (*Temporalität*) es donde se llegará a dar la respuesta concreta a la pregunta por el sentido del ser"⁴⁵. Como se ve, Heidegger usa el concepto de temporalidad en dos sentidos diferentes : Temporalidad como sentido del ser del Dasein (*Zeitlichkeit*); y como horizonte desde el que se dará la comprensión del ser, y temporalidad del mismo ser (*Temporalität*).

En todo esto Heidegger entiende contraponerse a la metafísica occidental, según la cual el ser ha sido considerado como atemporal, como inmóvil y eterno; y a su vez el tiempo se ha visto como carente de ser. Ser "y" tiempo; el ser como "temporal". Pero temporal aquí tampoco ha de entenderse como si no hubiese más ser que lo caduco y pasajero. Tampoco aquí se trata de un tiempo vulgar o de un tiempo del ente. También aquí es preciso reflexionar sobre lo que realmente es el tiempo.

Esta presentación indicaría que el sentido del ser, de manera explícita, se vería sólo al final, después de ver lo que es el ser del Dasein y lo que es la temporalidad, desde la cual habría que entender el sentido del ser. Pero como precisa Von Herrmann, la comprensión del ser no se limita al último estadio del análisis, sino que se va dando ya desde el principio, ya que el Dasein no es algo aislado, sino que él mismo es en el ser, es ser-en-el-mundo y ser-con otros entes y con otros Dasein. El análisis de las estructuras del Dasein va descubriendo estructuras del mundo, de los otros Dasein, de la temporalidad; el descubrimiento del ser del Dasein sería ya descubrimiento del ser en general, aunque el sentido de éste se dé de modo más completo al final⁴⁶. Esta tesis de Von Herrmann parece aceptable. En realidad, los análisis van descubriendo cada vez estructuras más fundamentales y se van repitiendo a diferentes niveles, volviendo sobre el Dasein como ser en el mundo y como lugar de la comprensión del ser.

3. El método de la investigación.

Aún en la introducción de *Ser y tiempo*, Heidegger hace una exposición del método fenomenológico que va a usar en el análisis del Dasein. Estas páginas son importantes para ver la relación que hay entre fenomenología, hermenéutica y ontología.

⁴⁴ Ibid. p. 24

⁴⁵ Ibid. p. 25. Preferimos traducir por *temporalidad* tanto la palabra *Zeitlichkeit* como *Temporalität*, de raíz latina y usada por HEIDEGGER para distinguirlas, en vez de recurrir a términos extraños, como *temporeidad* o *temporiedad*. Cuando lo creamos conveniente, indicaremos entre paréntesis el término alemán.

⁴⁶ F.W. VON HERRMANN, *Subjekt und Dasein*, pp. 72-73

Ya hemos visto cómo define Heidegger el fenómeno y la fenomenología, y las distinciones que hace entre fenomenología formal y desformalizada; y dentro de ésta última, la distinción entre fenómeno y fenomenología en sentido vulgar y fenomenológico. Para el tema de la ontología interesa tener presente que fenómeno en sentido fenomenológico es el ser del ente. Heidegger se pregunta aquí: “Ahora bien, ¿en consideración a qué ha de ser desformalizado el concepto formal de fenómeno para ser fenomenológico y cómo se distingue éste del vulgar? ¿Qué es aquello que debe hacer ver la fenomenología? ¿Qué es aquello que ha de ser llamado fenómeno en sentido eminente? ¿Qué es lo que por su esencia *necesariamente* ha de ser tema de una mostración *explicita*?” Heidegger responde primero de manera general: Lo que *no* se muestra, lo que está *oculto*. Y luego de forma explícita dice: El ser del ente. Y en una anotación en el ejemplar de la choza escribe: “Verdad del ser”⁴⁷. Von Herrmann hace notar que esta expresión escrita a posteriori equivale al concepto de apertura (*Erschlossenheit*), tan frecuente en *Ser y tiempo*. La expresión “verdad del ser” en este sentido se encontraba por primera vez en *La esencia del fundamento*⁴⁸.

Esto significa que la fenomenología es ontología. “Fenomenología es el modo de acceso y de determinación que hace mostrar aquello que ha de ser el tema de la ontología. *Ontología es sólo posible como fenomenología*. El concepto fenomenológico de fenómeno entiende como lo que se muestra el ser del ente, su sentido, sus modificaciones y derivados”⁴⁹.

Lo que debe hacer mostrarse la fenomenología es el ser del ente y el sentido del ser. Es éste el fenómeno fenomenológico, que debe mostrarse en sí mismo. ¿Cómo hay que entender este mostrarse? No se trata aquí de un mostrarse como se muestra un ente. Heidegger hablará más tarde expresamente de diferencia ontológica entre ente y ser; pero ya aquí está presente esta diferencia. No puede, pues, entenderse el mostrarse del ser como el del ente.

Añade Heidegger que “detrás del fenómeno de la fenomenología por esencia no hay ninguna otra cosa”⁵⁰. Esto quiere decir que el fenómeno fenomenológico tampoco sería como la apariencia en el sentido de *Erscheinung*. En ésta se anunciaba algo que no se muestra, que está detrás. Von Herrmann comenta que aquí Heidegger se contrapone a Rickert, que entendía la fenomenología en el sentido kantiano de fenómeno, detrás del cual se oculta la cosa en sí⁵¹. Detrás del ser del ente no hay otra cosa oculta (otro ente) al cual remita el ser del ente.

Heidegger dice también que aunque no remita a otra cosa, “lo que ha de convertirse en fenómeno puede estar oculto. Y precisamente por esto, porque los fenómenos de modo inmediato y las más de las veces *no* están dados, se requiere la fenomenología”⁵². Heidegger indica varias formas de ocultación: En primer lugar, porque un fenómeno aún no ha sido descubierto; en segundo lugar, porque habiendo estado descubierto ha vuelto a estar encubierto.

⁴⁷ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 47

⁴⁸ F. W. VON HERRMANN, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, pp. 344-345

⁴⁹ M. HEIDEGGER, *Sein Und Zeit*, p. 48

⁵⁰ *Ibid.*, p. 48

⁵¹ F. W. VON HERRMANN, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, pp. 349-350

⁵² M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 48

La fenomenología es, pues, ontología por el objeto de que se ocupa. “Considerada según su contenido, la fenomenología es la ciencia del ser del ente – ontología”⁵³. Heidegger recuerda a continuación que ya ha llegado a la conclusión de que entre las tareas de la ontología resulta necesaria una ontología fundamental que se pregunte por el ser del Dasein y llegue a la pregunta por el ser en general. Una vez más dice aquí que la pregunta por el ser del Dasein no es fin en sí misma, sino que va encaminada a la pregunta por el ser en general.

Y en este contexto añade Heidegger unas palabras muy importantes acerca de la fenomenología hermenéutica y la ontología. El sentido metódico de la descripción fenomenológica es *interpretación (Auslegung)*. El *logos* de la fenomenología del Dasein tiene el carácter del *εἰρηνευεῖν*, mediante el cual a la comprensión del ser que pertenece al Dasein mismo le son anunciados el auténtico sentido del ser y las estructuras fundamentales de su propio ser. Fenomenología del Dasein es hermenéutica en el significado originario de la palabra, según el cual ésta designa el quehacer de la interpretación. Ahora bien, en tanto que mediante el descubrimiento del sentido del ser y de las estructuras fundamentales del Dasein es abierto el horizonte para toda investigación ontológica ulterior del ente distinto del Dasein, esta hermenéutica se convierte también en “hermenéutica” en el sentido de la elaboración de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica. Y finalmente, puesto que el Dasein tiene una primacía ontológica frente a todo ente –como ente en la posibilidad de la existencia- la hermenéutica, como interpretación del ser del Dasein, adquiere un tercer sentido específico, que es el *primero* filosóficamente hablando: El sentido de una analítica de la existencialidad de la existencia⁵⁴.

Heidegger habla aquí de varios sentidos de hermenéutica. Hay una en sentido originario, en la que al Dasein le son dadas las estructuras de su propio ser; ésta es analítica del Dasein para llegar a comprender su propio ser. Con esta comprensión del ser del Dasein se abre el horizonte para toda hermenéutica ontológica ulterior: Una que se refiere al ser en general; otra que se refiere a los entes diferentes del Dasein. Y Heidegger añade que en el sentido primero de la hermenéutica estaría implícito un tercer sentido: El ser del Dasein como existencia, la *existencialidad de la existencia*, o las posibilidades de la propia existencia, desde las cuales comprende. Heidegger dice que este sentido es filosóficamente el primero, dado que es precisamente el Dasein como existencia el que comprende y el que se comprende. La hermenéutica primera es, pues, ontología fundamental o analítica de la existencia.

Heidegger se contrapone en esto a Husserl. La fenomenología u ontología de Heidegger no es reflexión teórica sobre la conciencia, como sucedía en Husserl, sino interpretación, dado que pertenece a la comprensión del ser del Dasein. Este comprender es un existencial del Dasein, un modo de ser preteórico del Dasein como poder-ser, arrojado y proyectando (*geworfen – entwerfend*); por eso la comprensión ha de ser interpretación: “La fenomenología del Dasein es hermenéutica en el sentido originario de la palabra”. Y más adelante añade: “La filosofía es ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein”⁵⁵.

⁵³ Ibid., p. 50

⁵⁴ Ibid., p. 50

⁵⁵ Ibid., p. 51

