

## 26. 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*<sup>1</sup>. 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.

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. 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*”<sup>2</sup>.

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 Geschichte des Zeitbegriffs*, de 1925, en contraposición a la fenomenología de Husserl. En Husserl no se pregunta por el ser de la conciencia. Husserl tampoco se preguntaría por el ser del hombre. 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*”<sup>3</sup>.

### 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 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.

<sup>1</sup> M. HEIDEGGER, *Aus einem Gespräch von der Sprache*, p. 88

<sup>2</sup> M. HEIDEGGER, *Phänomenologische interpretationen zu Aristóteles*, p. 58

<sup>3</sup> *ibid.*, p. 178

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.<sup>4</sup>

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 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"<sup>5</sup>. 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 meta<sup>6</sup>.

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*"<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> M.HEIDEGGER, *Sein und Zeit*. 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.

<sup>5</sup> Ibid., p. 7

<sup>6</sup> Ibid. p. 7

<sup>7</sup> Ibid. p. 7

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 sea absolutamente inasible"<sup>8</sup>.

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*"<sup>9</sup>.

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. Es en el *Dasein* donde se da la comprensión del ser; por eso tiene prioridad óptica sobre los demás entes. Heidegger trata de ello con el título: *La prioridad óptica de la pregunta por el ser*<sup>10</sup>. El *Dasein* no es un ente más, sino que se diferencia de otros entes, como las plantas, los animales. El *Dasein* "está ópticamente 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 óptica del *Dasein* consiste en que es ontológico"<sup>11</sup>.

### 3. El *Dasein* en *Ser y tiempo*

¿Qué es el *Dasein*?<sup>12</sup> Heidegger empieza pronto a usar este concepto como un

<sup>8</sup> Ibid. p. 8

<sup>9</sup> Ibid. p. 10

<sup>10</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, pp. 15-20; F. W. VON HERRMANN, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, pp. 100-149

<sup>11</sup> M. HEIDEGGER, *Ibid.*, p. 16

<sup>12</sup> Para una exposición más amplia cf. M. BERCIANO, *¿Qué es realmente el Dasein en la filosofía de*

concepto central. En las clases de 1921/22: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Heidegger habla del Dasein en el contexto de la vida fáctica y más concretamente bajo el título: *Las categorías fundamentales de la vida*. Heidegger identifica vida con Dasein.<sup>13</sup>

En el curso titulado: *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*, dos años más tarde, la vida y el Dasein se centran en la facticidad.<sup>14</sup> Heidegger dice que al hablar de facticidad como nuestro propio Dasein en cada caso, ha evitado la expresión "humano" o "ser del hombre", para no confundirlo con algo objetivo, creado por Dios, en sentido bíblico, o con una esencia racional, en sentido griego. Esto equivaldría a entender el Dasein sólo como ente. El Dasein es lo que es sólo en su *Da* y precisamente en él; en su "ahí" cada vez, hoy. Pero este hoy tampoco se da aislado, sino en un movimiento o proceso. "La conciencia histórica hace encontrar al Dasein en la plena riqueza de su objetivo *haber-sido*; la filosofía es la inmutabilidad del ser siempre así"<sup>15</sup>

La precedente complejidad del Dasein indica que éste no se reduce al hombre individual y ni siquiera a la totalidad de los hombres en un momento, en un "hoy" o en un "ahí". Dasein viene a abarcar el ser del mundo histórico, de la vida humana. En *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* dice Heidegger del Dasein: "Es el ente que somos nosotros mismos; a este ente que yo mismo soy cada vez, lo llamamos Dasein"<sup>16</sup>. Pero Dasein no se limita a expresar el ser-ente del hombre, sino el ser que ya en *Ontologie* indicaba también apertura del mundo. En las clases del semestre siguiente: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, afirma Heidegger: "Si yo hablo de la totalidad del Dasein, no pienso en el Dasein particular, sino en el ser con otros (*Miteinandersein*) como histórico"<sup>17</sup>.

En *Ser y tiempo* Heidegger hace un minucioso análisis del Dasein. La finalidad del mismo es hacer explícito el sentido del ser del Dasein. Los pasos posteriores serían: lograr un horizonte para considerar el ser en general y llegar luego al sentido del ser en general.<sup>18</sup> Aquí no entramos en los análisis heideggerianos de *Ser y tiempo*. Únicamente vamos a ver el significado de Dasein en esta obra.

Dasein se refiere al hombre. Pero no se limita a significar hombre simplemente, sino que tiene un significado más complejo. En el lenguaje corriente, "*Da*" significa: *aquí, allí, ahí*; tiene un carácter espacial. En este contexto heideggeriano *Da* tiene un significado más fundamental que *aquí, allí (hier, dort)*. *Da* significa espacialidad (*Räumlichkeit*), apertura general de espacio del mundo. Sólo si se da un mundo abierto son posibles lugares para el ser-en-el-mundo, es posible un lugar (*Ort*) aquí (*hier*), ahí o allí (*Dort*). "Aquí o allí sólo son posibles en un *Da*; esto es, si hay un ente que como ser del *Da* ha abierto espacialidad. Este

---

Heidegger?; F. W. VON HERRMANN, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, pp. 100-124; id., *Subjekt und Dasein*, pp. 20-23

<sup>13</sup> M.HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, p. 85; cf. pp. 82-84

<sup>14</sup> M.HEIDEGGER, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, p. 7

<sup>15</sup> *ibid.*, p. 65

<sup>16</sup> M.HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 200

<sup>17</sup> M.HEIDEGGER, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, p. 151

<sup>18</sup> M.HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, pp. 6-18

ente trae en su ser más propio el carácter de lo no cerrado (*Unverschlossenheit*). La expresión 'Da' indica esta apertura esencial (*wesenhafte Erschlossenheit*). Mediante ella este ente (el *Dasein*) junto con el *Da-sein* del mundo está ahí (*da*) para él mismo"<sup>19</sup>.

Nótense las formas de escribirlo: *Dasein* y *Da-sein*. *Da* es apertura (*Erschlossenheit*) en sentido ontológico; apertura del ser en general, apertura del total ser-en-el-mundo y apertura del ser del *Dasein* como existencia. Estos dos aspectos juntos no deberían echarse nunca en olvido cuando se hable de *Dasein*, aunque Heidegger no insista luego de modo explícito en ello y aunque pueda inducir a confusión el hecho de que generalmente se escriba "*Dasein*".

Por esto *Dasein* es más amplio que "existencia". Es conocido un paso de *Ser y tiempo* donde afirma Heidegger: "El ser mismo, con el cual el *Dasein* puede comportarse de un modo u otro y con el cual se comporta siempre de algún modo, lo llamamos *existencia*"<sup>20</sup>. Este paso fue oscuro y discutido. En el ejemplar de la choza se encontraron algunas anotaciones de Heidegger que lo aclararon. A la expresión "El ser mismo" anota Heidegger en el ejemplar de su uso: "El = aquel" ser; "con el que = como su propio" ser. Según esto, existencia indica el propio ser del *Dasein*; no un ser que no es el del *Dasein*. Añade Heidegger: "El *Dasein* se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo (*aus einer Möglichkeit seiner selbst*), de ser él mismo o de no serlo... La existencia es decidida (*entschieden*) sólo por cada *Dasein* mismo, sea tomándola en sus manos, sea dejándola perderse. La pregunta por la existencia ha de resolverse siempre y sólo mediante el existir mismo"<sup>21</sup>. Existencia indica, pues, apertura de posibilidades que hay que realizar y que se pueden perder. Esto constituye el ser del *Dasein*, del ser humano. El concepto de *Dasein* es más amplio, ya que indica también la apertura del mundo, en la cual se encuentra la existencia.

Si *Dasein* es también *Da-sein*; si *Dasein* implica también apertura originaria del mundo, parece que *Dasein* desborda toda concretez espacial, temporal, individual y general. *Dasein* no se puede reducir ni a un momento concreto, ni a un hombre concreto, ni a un lugar o momento históricos. Por otro lado la apertura (*Da*) no tiene lugar sin hombres, que por naturaleza son temporales y se dan en una sucesión, tanto individualmente como en general. Heidegger en *Ser y tiempo* y de modo explícito insiste más en la apertura del *Dasein* concreto. Pero la apertura es siempre del *Dasein* concreto y del mundo (*Dasein* y *Da-sein*); aunque Heidegger insista en la apertura en un *Dasein* o en sucesivos *Dasein* concretos y en situaciones concretas temporales, que son el lugar de la apertura. Según esto, *Dasein* va más allá de toda concretez espacial, temporal, individual o general, abarcando la sucesión temporal y la historia, que de algún modo son aunadas. Esto significa que hay que ver el *Dasein* en relación con el tiempo y la historia, dentro de la misma obra *Ser y tiempo*.

En las clases de 1928, un año después de publicar *Ser y tiempo*, Heidegger hace unas interesantes reflexiones sobre el significado de *Dasein* que no podemos dejar de presentar aquí. Heidegger dice que no ha escogido el título "hombre", sino el título neutro "*das Dasein*". Esta "neutralidad propia del título '*das Dasein*' es esencial, porque la interpretación de este ente ha de ser realizada antes de toda concreción fáctica". Esta neutralidad indica también que el *Dasein* no es ninguno de los dos sexos. Pero esto no significa que no sea

---

<sup>19</sup> *ibid.*, pp. 176-177

<sup>20</sup> *ibid.*, p. 16

<sup>21</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 17

nada, ni que se trate de un indiferente "todos y ninguno"; tampoco significa que se trate de la nulidad de una abstracción. Por el contrario, *das Dasein* en su neutralidad indicaría "el carácter positivo originario y la potencia de la esencia"; o como dice poco después, "la potencia del origen, que trae en sí la posibilidad interna de cada humanidad concreta fáctica"<sup>22</sup>. En este sentido sí se podría entender como una especie de fundamento. Pero éste tiene poco que ver con una causa primera o con la subjetividad en el sentido de la metafísica moderna que critica Heidegger. Hay que verlo más bien como apertura del mundo o del ser.

La descripción precedente del Dasein pone bien de relieve que éste es antes de toda concreción y que sobrepasa a toda concreción. ¿Cómo puede hablarse de potencia del origen, de fuente originaria, etc. sin poder hablar más que del Dasein de los existentes? ¿Cómo puede ser el Dasein fuente y origen sin ser algo en sí "antes" de toda concreción? Ya veremos cómo va respondiendo Heidegger a estos interrogantes. Por ahora nos pone en guardia frente a un deslizamiento metafísico.

La relación entre lo general y lo individual en el Dasein es compleja. "El Dasein en general encierra la posibilidad de una dispersión fáctica en la corporalidad y en el sexo. La neutralidad metafísica del hombre aislado en lo más íntimo como Dasein no es lo vacío abstracto extraído de lo óntico..., sino lo propiamente concreto del origen, el todavía-no de la dispersión fáctica". Con esto se vuelve a hacer alusión al origen o a la fuente originaria. La concreción o dispersión viene luego y siempre de hecho. "El Dasein está siempre, entre otras cosas, dispersado a un cuerpo y... siempre dividido y enviado a un determinado sexo". Dispersión o desunión parecen indicar algo negativo; pero aquí no lo indican. "Aquí se trata de otra cosa: De la caracterización de la diversificación (no "diversidad") que yace siempre en cada Dasein fáctico singular como tal. No se trata de representar que una gran esencia originaria en su simplicidad es dispersada ónticamente en muchos individuos, sino de aclarar la interna posibilidad de la diversificación que... yace en cada Dasein mismo y para la cual la corporalidad representa un factor de organización... Otra posibilidad esencial de la dispersión fáctica del Dasein es la espacialidad"<sup>23</sup>.

En realidad, este concepto de Dasein no resulta claro ni fácil. El Dasein es visto como fuente originaria, como potencia de esencia o de posibilidades. Todo esto lleva a una dispersión (*Zerstreuung*), a un saltar hecho astillas (*Zersplitterung*), a una diversificación en la corporalidad, en la diferencia de sexos y en la espacialidad.

El concepto de Dasein deja luego de ser tan fundamental y a partir de *La esencia de la verdad* (1930) va dejando de ser usado por Heidegger. Lo que no deja de usar es el concepto de *Da* como apertura originaria. Al contrario, también desde *La esencia de la verdad* y desde las clases de ese año el *Da* como apertura originaria adquiere cada vez mayor importancia. El hombre es entonces visto como ek-sistencia en esa apertura y Heidegger deja poco a poco de usar el término Dasein.<sup>24</sup> También en el evento (*Ereignis*), que es el concepto fundamental definitivo de Heidegger, aparece el *Da* como la apertura originaria; y el hombre es uno de los cuatro elementos que acaecen en ella. El hombre sigue siendo el lugar de la apertura; pero aquí el hombre acaece, o "es acaecido" en el evento. El *Da* o la apertura está cada vez más ligada a un acaecer que precede al hombre.

---

<sup>22</sup> M.HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, pp. 171-172

<sup>23</sup> *ibid.*, pp. 173-174

<sup>24</sup> M.HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 186-190

#### 4. El camino hacia el ser

Si el Dasein es el lugar de la comprensión del ser, es él el ente que ha de ser interrogado para llegar al sentido del ser. El camino para llegar al sentido del ser es, pues, la analítica existencial del Dasein. En este sentido analiza Heidegger en *Ser y tiempo* los existenciales del Dasein. Éstos 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. La explicación ontológica de sí mismo, la comprensión y explicación del ser del Dasein es más compleja que la ontología de los otros entes. Pero es el camino auténtico para la explicación del sentido del ser.

El análisis del ser del Dasein constituye la ontología fundamental. En ella se fundan luego las ontologías regionales. “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*”<sup>25</sup>. 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. 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. Esto quiere decir que la comprensión de su propio ser no se da sin una simultánea comprensión del mundo como algo que le es propio; el Dasein no puede comprender su ser sin una comprensión del mundo y de los entes intramundanos.

El proceso hacia el sentido del ser en *Ser y tiempo* comprendería los siguientes pasos: En primer lugar, hay que ver el sentido del ser del propio Dasein. Con esto se lograría también el horizonte desde el cual habría que preguntarse por el ser en general. Este horizonte será la temporalidad. Desde este horizonte habrá que preguntarse luego por el ser en general y llegar al final sentido del ser en general. Heidegger no llegará a realizar todo este programa. El camino quedó interrumpido por los problemas de la temporalidad. Esto no significa un fracaso, sino que obligó Heidegger a seguir el camino del pensar por otras vías.

Heidegger se pregunta también al principio de *Ser y tiempo* si el hecho de partir de una comprensión previa del ser por parte del Dasein para llegar a una comprensión temática no constituye un círculo vicioso. 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”<sup>26</sup>. 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.

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. Ya hemos visto cómo entiende Heidegger la fenomenología y la hermenéutica. Aquí va a aplicar el método para el análisis del ser del Dasein, que tiende a la comprensión del sentido del ser. La fenomenología aquí es verdadera ontología. “Fenomenología es el modo de acceso y de

---

<sup>25</sup> Ibid., p. 18

<sup>26</sup> Ibid. pp. 10-11

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<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Ibid., p. 48