

MARTIN HEIDEGGER

EL SER Y EL TIEMPO

Primera mitad

A

EDMUNDO

HUSSERL

con respetuosa amistad

Todtnauberg, Selva Negra de Baden

A 8 de abril de 1926

...deelon gar hoos hyméis men tayta (ti pote býlesthe seemainein hopotan on phthéggeesthe) palai gignóoskete, heeméis de pro toy men ooiómetha, nyn d' ceporéekamen... "Pues evidentemente estáis hace ya mucho familiarizados con lo que queréis decir realmente cuando usáis la expresión 'ente', mientras que nosotros creíamos antes entenderla, más ahora nos encontramos perplejos. "(I) ¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta que interroga por lo que queremos decir realmente con la palabra "ente" ? En modo alguno. Y así es cosa, pues, de plantear de nuevo la pregunta que interroga por el sentido del término "ser". ¿Seguimos, entonces, hoy perplejos, por poco que sea, en punto a comprender la expresión "ser"? En modo alguno. Y así es cosa, pues, de empezar ante todo por despertar de nuevo la comprensión para el sentido de esta pregunta. La exposición concreta del contenido implícito en la pregunta que interroga por el sentido del término "ser" es el designio del siguiente tratado. La interpretación del tiempo, como el horizonte posible de toda comprensión del ser es su meta provisional.

El poner la mira en semejante meta, las investigaciones incluidas en semejante propósito o requeridas por él y el camino conducente a tal meta necesitan de un esclarecimiento por vía de introducción.

(I) Platón, Sofista, 244 a.

INTRODUCCION.

EXPLICACION DE LA PREGUNTA QUE INTERROGA POR EL SENTIDO DEL TERMINO "SER."

Capítulo primero.

Necesidad, estructura y preeminencia de la pregunta que interroga por el ser

I. Necesidad de reproducir expresamente la pregunta que interroga por el ser .

La mencionada pregunta está hoy caída en olvido , bien que nuestro tiempo se anote como un progreso afirmar de nuevo la "metafísica" . Sin embargo, nos tenemos por dispensados de los esfuerzos que requeriría el desencadenamiento de una nueva gigantomachía peritées oysías. Con todo, no es la tocada pregunta una pregunta arbitraria . Tuvo en vilo el meditar de Platón y de Aristóteles, cierto que para enmudecer desde entonces - como pregunta temática de un estudio efectivo. Lo que ganaron ambos se ha conservado a través de variadas modificaciones y "retoques" hasta la misma Lógica de Hegel. Y lo que en otro tiempo se arrancó a los fenómenos en el supremo esfuerzo del pensamiento, aunque fragmentariamente y en primeras arremetidas, está hace mucho trivializado .

No sólo esto. Sobre el terreno de los comienzos griegos de la interpretación del ser se desarrolló un dogma que no sólo declara superflua la pregunta que interroga por el sentido del término

"ser", sino que encima sanciona la omisión de la pregunta . Se dice : "ser" es el más universal y vacío de los conceptos . En cuanto tal, resiste a todo intento de definición . Este , de los conceptos el más universal y por ende indefinible , tampoco necesita de definición . Todos lo usamos constantemente y entendemos también lo que en cada caso queremos decir con él . De esta suerte, lo que como oculto sumió y mantuvo en la inquietud el filosofar de la Antigüedad , se convirtió en una evidencia clara como el sol , hasta el punto de que quien sigue haciendo aún la pregunta es tachado de un error metódico .

Al comienzo de este estudio no pueden discutirse por extenso los prejuicios que cobijan y alimentan constantemente de nuevo la innecesidad de un preguntar por el ser . Estos prejuicios tienen su raíz en la misma ontología antigua . Esta sólo es interpretable a su vez de un modo suficiente - en vista del terreno en que brotaron los conceptos ontológicos fundamentales , en relación a la idoneidad de la exposición , de las categorías y a su integridad - tomando como hilo conductor la pregunta que interroga por el ser previamente aclarada y respondida . Vamos por ende a llevar la discusión de los prejuicios sólo hasta donde resulte evidente la necesidad de reproducir la pregunta que interroga por el sentido del término "ser". Son tres:

I. El "ser" es el "más universal " de los conceptos: to on esti katholoy málista pántoon (I) . Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens , cuius intellectus includitur in omnibus , quaecumque quis apprehendit . " La comprensión del ser se encuentra incluida en toda apprehensión de un ente . " (2) Pero la "universalidad" del "ser" no es la del género . El "ser" no acota la más alta región del ente en cuanto articulado éste con arreglo a

los conceptos de género y especie : oyte to on genos(3). La "universalidad" del ser es "superior" a toda universalidad genérica. El "ser" es , según el término de la ontología medieval , un "transcendens". La unidad de este "universal" trascendental frente a la pluralidad de los conceptos genéricos supremos con un contenido material, fué identificada ya por Aristóteles como la unidad de la analogía . Con este descubrimiento y a pesar de toda su dependencia respecto de la manera de plantear Platón la cuestión ontológica, puso Aristóteles el problema del ser sobre una base radicalmente nueva . Iluminar la obscuridad de estas relaciones categoriales no lo logró tampoco él . La ontología medieval discutió copiosamente el problema ante todo en las escuelas de Santo Tomás y de Duns Escoto , sin llegar a radical claridad . Y cuando , finalmente, define Hegel el "ser" como lo " inmediato indeterminado" y da esta definición por base a todas las demás explicaciones categoriales de su Lógica , se mantiene en la misma dirección visual de la ontología antigua, sólo que deja de mano el problema , planteado ya por Aristóteles, de la unidad del ser frente a la pluralidad de las "categorías " con un contenido material . Cuando , así pues , se dice : el "ser" es el más universal de los conceptos , esto no puede querer decir que es el más claro y no menesteroso de otra discusión alguna , El concepto del "ser" es más bien el más obscuro .

2. El concepto del "ser" es indefinible. Es lo que se concluyó de su suprema universalidad(4). Y con razón -si definitio fit per genus proximum et differentiam specificam. El "ser" no puede, en efecto , entenderse como un ente ; onti nun additur aliqua naturä: el "ser" no puede ser objeto de determinación predicando de él un ente . El ser no es susceptible de una definición que le de-

rive de conceptos más altos o lo explique por más bajos . Pero ¿se sigue de aquí que el "ser" ya no pueda deparar ningún problema? En absoluto ; lo único que puede inferirse es : el "ser" no es nada parecido a un ente . Por ende , la manera de determinar los entes justificada dentro de ciertos límites - la "definición" de la lógica tradicional , que tiene ella misma sus fundamentos en la ontología antigua - no es aplicable al ser . La indefinibilidad del ser no dispensa de reproducir la pregunta que interroga por su sentido , sino que intima justamente a ello .

3. El "ser" es el más comprensible de los conceptos . En todo conocer , enunciar , en toda relación con un ente, en toda relación consigo mismo se hace uso del término "ser" , y el término es comprensible "sin más" . Todo el mundo entiende : "el cielo es azul"; "yo soy una persona de buen humor " , etc . Pero esta generalizada comprensibilidad no hace más que demostrar la incomprensibilidad . Hace patente que en toda relación y en todo ser relativamente a un ente en cuanto ente hay a priori un enigma . El hecho de que vivamos en todo momento en el seno de una comprensión del ser y que al mismo tiempo el sentido del término "ser" esté sumido en la obscuridad, prueba la radical necesidad de reproducir la pregunta que interroga por el sentido del término .

El apelar a la comprensibilidad dentro del círculo de los conceptos filosóficos fundamentales y más aún por lo que respecta al concepto del "ser" es un proceder dudoso , si por otra parte lo "comprensible " y sólo ello , "los secretos juicios de la razón común " (kant) , debe ser el tema expreso y perseverante de la Analítica (" el negocio de los filósofos ") .

Pero la consideración de los prejuicios ha puesto al mismo tiempo en claro que no sólo falta la respuesta a la pregunta que interroga por el sentido del término "ser" , sino que has-

ta la pregunta misma es obscura y carece de dirección . Reproducir la pregunta que interroga por el ser quiere decir , por ende: empezar de una buena vez por estudiar satisfactoriamente la pregunta misma .

(1) Aristóteles, Met., B 4 , 1001 a 21.

(2) Tomás d.A. , S. th. , II^a, qu. 94 a 2.

(3) Aristóteles ,Met., B 3,998 b 22.

(4) Cf. Pascal , Pensées et Opuscules (ed.Brunschvicg) ,Paris 1912, p.169: On ne peut entreprendre de définir l' être sans tomber dans cette absurdité : car on ne peut définir un mot sans commencer -- par celui -ci, c' est, soit qu' on l' exprime ou qu' on le sous-entende. Donc pour définir l' être , il faudrait dire c' est, et ainsi employer le mot défini dans sa définition .

Capítulo Segundo.

El doble problema de la explicación de la
pregunta por el ser.

El método de la investigación y su plan.

§ 5. La analítica ontológica del Dasein como descubrimiento del horizonte de una interpretación del sentido del término "ser" en general.

Al puntualizar los problemas que entran en el "hacer" la pregunta que interroga por el ser, se mostró que no sólo se necesita determinar el ente que debe funcionar como fuente primaria a que preguntar, sino que también se requiere un expreso apropiarse y asegurar la justa forma de acceso a este ente. Ya se dilucidó qué ente toma para sí el papel principal dentro de la pregunta que interroga por el ser. Pero ¿Cómo se hará accesible y punto de mira, por decirlo así, de la interpretación comprensiva este ente, el Dasein?

La preeminencia ontológico-óntica del Dasein mostrada en lo anterior, podría inducir a la opinión de que este ente fuese también el primariamente dado desde el doble punto de vista ontológico y óntico, no sólo en el sentido de una "directa" asequibilidad del ente mismo, sino también por lo que respecta a una presencia igualmente directa de su peculiar ser. Sin duda el Dasein es ónticamente no sólo algo cercano o incluso lo más cercano - nosotros mismos somos él. A pesar de ello, o justo por ello, es ontológicamente lo más lejano. Sin duda es inherente a su ser más propio tener una comprensión de él y mantenerse ya siempre dentro de una cierta interpretación de su ser. Pero con esto no está, ni con mucho, dicho que se pueda tomar por adecuado hilo conductor esta más cercana interpretación -- preontológica de su propio ser, como si esta comprensión de su ser brotase necesariamente de una reflexión ontológica que tomase por tema la constitución más propia de este ser. El Dasein tiene más bien, conforme a una peculiaridad óntica que le es propia, la tendencia a comprender su propio ser por el ente al cual está en esencial relación primaria y constante, por el "mundo". En el Dasein mismo, y por ende en su comprensión del propio ser, radica aquello que expondremos como la retroactiva irradiación ontológica de la comprensión del mundo sobre la interpretación del Dasein.

La preeminencia ontológico-óntica del Dasein es, por tanto, la razón de que al Dasein le resulte oculta la específica constitución de su ser entendida en el sentido de la estructura "categorial" inherente a él, el Dasein. El Dasein es ónticamente "lo más cercano" a él mismo, ontológicamente lo más lejano, pero sin embargo preontológicamente no extraño.

Por el momento sólo queda apuntado con esto que una interpretación de este ente se halla ante dificultades sui generis, que radican en la peculiaridad misma del ser del objeto tema de la interpretación y de la actividad que hace de él este tema, y no simplemente en una falta de dotes por parte de nuestra facultad cognoscitiva o en la carencia, en apariencia fácil de remediar, de un adecuado repertorio de conceptos.

Ahora bien, como no sólo es inherente al Dasein una comprensión del ser, sino que ésta se desarrolla o se desintegra con la índole óntica del Dasein mismo en cada caso, puede el Dasein disponer de ricas posibilidades

de interpretación. Psicología filosófica, Antropología, Ética, "Política", Poesía, Biografía e Historia persiguen por diversos caminos y en varia medida las actividades, facultades, fuerzas, posibilidades y destinos del Dasein. Pero queda en pie la cuestión si estas interpretaciones habrán sido llevadas a cabo existencialmente con la misma originalidad con que quizá fueron existencialmente originales. Ambas cosas no necesitan coincidir forzosamente, aunque tampoco se excluyan. La interpretación existencial puede requerir una analítica existencial, cuando por otra parte se comprende la posibilidad y la necesidad del conocimiento filosófico. Unicamente cuando se hayan puesto suficientemente de manifiesto las estructuras fundamentales del Dasein por medio de un trabajo que busque su orientación explícita en el problema mismo del ser, alcanzará lo ganado hasta aquí por la interpretación del Dasein su justificación existencial.

Una analítica del Dasein resulta necesariamente, pues, la primera incumbencia de la pregunta que interroga por el ser. Pero entonces no hace sino tornarse más candente el problema de conseguir y asegurar la forma directriz de acceso al Dasein. Dicho negativamente: no es lícito aplicar de un modo dogmático -constructivo a este ente una idea cualquiera del ser y de la realidad, por "comprensible de suyo" que sea; no es lícito imponer al Dasein de un modo ontológicamente irreflexivo "categorías" algunas sacadas de una idea semejante. La forma de acceso y de interpretación ha de elegirse más bien de tal suerte que este ente pueda mostrarse en sí mismo por sí mismo. Y sin duda debe tal forma mostrar el ente tal como es primaria y habitualmente, en su cotidianidad media. En ésta deben ser puestas de manifiesto, no estructuras accidentales y arbitrarias, sino estructuras esenciales que se revelen como ónticamente decisivas en toda variedad óntica del Dasein fáctico. Es con respecto a la fundamental constitución de la cotidianidad del Dasein como brota la previa determinación del ser de este ente.

La analítica del Dasein así concebida no deja un momento de buscar su orientación en el problema directivo de la explicación de la pregunta que interroga por el ser. Es lo que determina sus límites. Tal analítica no puede pretender dar una completa ontología del Dasein, que sin duda es menester edificar, si se quiere que lo que se llama Antropología "filosófica" grave sobre una base filosófica suficiente. En la dirección de una posible Antropología, o de su fundamentación ontológica, da la siguiente interpretación sólo algunos "trozos", aunque no inesenciales. Pero el análisis del Dasein no es sólo incompleto, sino por lo pronto también provisional. Se limita por lo pronto a poner de relieve el ser de este ente sin interpretar el sentido de este ser. El descubrimiento del horizonte de la interpretación más primitiva del ser es lo que debe prepararla. Una vez logrado esto, pide la analítica preparatoria del Dasein que se la repita sobre la base más alta y propiamente ontológica.

El sentido del ser del ente que llamamos Dasein se muestra que es la temporalidad. Que es como se muestra, ha de comprobarse en la interpretación de las estructuras del Dasein señaladas provisionalmente, como modos de la temporalidad en la segunda vuelta. Pero con esta interpretación del Dasein como temporalidad no queda aún dada la respuesta a la pregunta directriz que interroga por el sentido del término "ser" en general, aunque sí queda preparado el terreno para cosechar esta respuesta.

Por modo de indicación se mostró que al Dasein es inherente como constitución óntica un ser preontológico. El Dasein es en el modo de , siendo, comprender lo que se llama "ser". Ateniéndonos a esta constitución, mos

traremos que aquello gracias a lo cual el Dasein en general comprende e interpreta, sin necesidad de que sea expresamente, lo que se llama "ser", es el tiempo. Este ha de ser sacado a luz y concebido como el genuino horizonte de toda comprensión y de toda interpretación del ser. Para hacerlo evidente así, se necesita de una explicación genética del tiempo, como horizonte de la comprensión del ser, por la temporalidad, como ser del Dasein que comprende el ser. Dentro del todo de este problema entra a la vez la exigencia de deslindar el concepto del tiempo así obtenido de la comprensión vulgar del tiempo, que se ha hecho explícita en una interpretación del tiempo como la que se ha depositado en el concepto tradicional del tiempo que impere desde Aristóteles hasta más acá de Bergson. Al par hay que poner en claro que y cómo este concepto del tiempo y la comprensión vulgar del tiempo en general brotan de la temporalidad. Con ello se le devuelven al concepto vulgar del tiempo los derechos que lo son propios contra la tesis de Bergson, de que el tiempo mentado con él es el espacio.

El "tiempo" funciona hace mucho como criterio ontológico, o más bien óntico, de la distinción ingenua de las diversas regiones del ente. Se deslinda un ente "temporal" (los procesos de la naturaleza y los Geschehnisse de la Geschichte, los sucesos de lo sucedido, las "historias" de la historia) de un ente "intemporal" (las relaciones espaciales y numéricas). Se suele destacar el sentido "intemporal" de las proposiciones por respecto al curso "temporal" de las frases que las enuncian. Se encuentra además un "abismo" entre el ente "temporal" y lo eterno "supratemporal" y se intenta franquearlo. "Temporal" quiere decir aquí siempre tanto como siendo "en el tiempo", un concepto que sin duda es también bastante oscuro. Subsiste este hecho: el tiempo en el sentido del "ser en el tiempo" funciona como criterio de la distinción de las regiones del ser. Cómo venga el tiempo a desempeñar esta eminente función ontológica, y más aún con qué derecho funcione como tal criterio justamente una cosa como el tiempo, y sobre todo si en este ingenuo empleo ontológico del tiempo encuentra su expresión su verdadera importancia ontológica posible, son puntos por los que no se ha preguntado y que no han sido estudiados hasta aquí. El "tiempo" ha caído "por sí", cabe decir, en esta función ontológica "comprensible de suyo", y se ha mantenido en ella hasta hoy, por lo demás todo dentro del horizonte de la comprensión vulgar del tiempo.

Frente a esto hay que mostrar, sobre la base de la pregunta que interroga por el sentido del término "ser" bien estudiada, que y cómo en el fenómeno bien visto y bien explicado del tiempo tienen sus raíces los problemas centrales de toda ontología.

Si el ser debe ser entendido por el tiempo y los diversos modos y derivaciones del ser se hacen de hecho comprensibles en sus modificaciones y derivaciones poniendo la mirada en el tiempo, con ello se hace visible el carácter "temporal" del ser mismo no tan sólo del ente como ente o siendo "en el tiempo". Pero entonces "temporal" ya no puede seguir queriendo decir tan sólo "siendo en el tiempo". También lo "intemporal" y "supratemporal" es, por lo que respecta a su ser, temporal. Y esto a su vez no sólo en el modo de una privación relativamente a lo "temporal" como el ente o lo siendo en el tiempo, sino en un sentido positivo, aunque ciertamente por aclarar. Por estar acaparada la expresión "temporal" en el sentido indicado por el lenguaje prefilosófico y filosófico, y por tomarse la expresión en las siguientes investigaciones en otro sentido aún, llamamos a la índole prístina del sentido del ser y de los caracteres y modos de éste que se deben al tiempo, su índole temporaria. El problema ontológico fundamental de la interpretación del ser como tal comprende por tanto en sí el estudio de la temporarie

idad del ser. En la exposición de los problemas de la temporalidad se da por primera vez la respuesta concreta a la pregunta que interroga por el sentido del término "ser".

Por ser el ser sólo asible cuando se mira al tiempo, no puede la respuesta a la pregunta que interroga por el ser consistir en una frase aislada y ciega. La respuesta no se capta con repetir lo que la enuncia verbalmente, sobre todo si se la toma por el vago resultado de un mero enterarse de un "punto de vista" quizá discrepante de la manera de tratar las cosas hasta aquí. Que la respuesta sea "nueva" carece de importancia y se reduce a una exterioridad. Lo positivo de ella ha de consistir en que sea bastante antigua para hacer comprensibles las posibilidades deparadas por los antiguos. La respuesta da, de acuerdo con su sentido más propio, indicaciones para la investigación ontológica concreta, para acometer la cuestión que hay que investigar dentro del horizonte descubierto y no da más.

Si la respuesta a la pregunta que interroga por el ser resulta así una serie de indicaciones o un hilo conductor para la investigación, ello implica que tal respuesta únicamente queda dada de un modo suficiente cuando gracias a ella misma se hace evidente la necesidad existencial de la específica forma del ser de la ontología existente hasta aquí o el sino que ha presidido a las indagaciones, éxitos y fracasos de ésta.

§ 6. El problema de una destrucción de la historia de la ontología.

Toda investigación - y no en último término la que se mueve dentro del ámbito de la central pregunta que interroga por el ser - es una posibilidad óntica del Dasein. El ser de éste encuentra su sentido en la temporalidad. Pero ésta es la vez la condición de la posibilidad de la Geschichtlichkeit, la historicidad, como una forma temporal del ser del Dasein mismo, prescindiendo de si y cómo éste es un ente "en el tiempo". La nota de la Geschichtlichkeit, la historicidad, es anterior a lo que se llama Geschichte, historia, (weltgeschichtliches Geschehen, suceder o "historiar" histórico-universal) Geschichtlichkeit, historicidad, significa la constitución óntica del "Geschehen", el suceder o "historiar", del Dasein como tal, sobre la base del cual, únicamente sobre ella, es posible lo que se llama "Weltgeschichte", historia universal, y pertenecer geschichtlich, históricamente, a la Weltgeschichte, a la historia universal. El Dasein es, en el ser fáctico que tiene en cada caso, como y "lo que" ya era. Expresamente o no, es su pasado. Y esto no sólo porque su pasado le quede "a las espaldas", por decirlo así, y posea lo pasado como una propiedad aún presente que a veces obra todavía en él. El Dasein "es" su pasado en el modo de su ser, que, dicho toscamente, "geschieht", sucede, "historia", en cada caso desde su Zukunft, advenimiento, porvenir. El Dasein, en su modo de ser en cada caso, y según esto también con la comprensión del ser que le es inherente, está inmerso en una interpretación del Dasein que le es transmitida o que es tradicional y se desarrolla dentro de ella. Partiendo de ella se comprende en el primer momento y dentro de cierto ámbito constantemente. Esta comprensión franquea las posibilidades de su ser y las regula. Su propio pasado - y esto quiere decir siempre el de su "generación" - no sigue al Dasein, sino que siempre le antecede ya.

Esta historicidad del Dasein puede permanecerle oculta a éste mismo. Pero también puede ser descubierta en cierto modo y objeto de un cultivo especial. El Dasein puede descubrir la tradición, conservarla y seguirla expresamente. El descubrimiento de la tradición y el franquamiento de lo que ella "transmite" y cómo transmite, puede tomarse como un problema especial. El Dasein se trae de esta suerte a sí mismo a la forma - de ser del -

plantearse cuestiones y hacer investigaciones historisch, historiográficos. Pero Historie, historiografía--más exactamente Historizität, historiografía-- sólo es posible como forma de ser del Dasein que se plantea cuestiones porque éste está caracterizado en el fondo de su ser por la Geschichtlichkeit, la historicidad. Cuando ésta permanece oculta para el Dasein y en tanto lo permanece, le está rehusada también al Dasein la posibilidad de plantear problemas y hacer descubrimientos historisch, historiográficos, -- acerca de la Geschichte, la historia. La falta de Historie, de historiografía no es una prueba en contra de la Geschichtlichkeit, la historicidad, -- del Dasein, sino, en cuanto modo deficiente de esta constitución óptica, -- prueba de ella. Unhistorisch, ahistoriográfica, sólo puede ser una edad por ser "geschichtlich", histórica.

Una vez, por otra parte, comprendida por el Dasein la posibilidad que tiene en sí, no sólo de hacerse transparente su existencia, sino de preguntar por el sentido de la existencialidad misma, es decir, de preguntar -- provisionalmente por el sentido del término "ser" en general, y una vez que en este preguntar se ha abierto la mirada para la esencial historicidad del Dasein, resulta irrefragable esta evidencia: el preguntar por el ser, del -- que se mostró la necesidad ontológico-óptica, se caracteriza él mismo por -- la historicidad. El estudio de la pregunta que interroga por el ser debe, -- pues, sacar del más propio sentido óptico del preguntar mismo, que es ser -- un preguntar histórico, la sugerencia de preguntar por su propia historia, -- es decir, de hacerse histórico, para ponerse, con la apropiación positiva -- del pasado, en la plena posesión de las más propias posibilidades de la pre -- gunta que interroga por el sentido del término "ser". Esta pregunta es traída por la forma de hacerla que le es inherente, es decir, en cuanto explicación previa del Dasein en su temporalidad e historicidad, a comprender -- que ella misma es histórica.

Pero la interpretación preparatoria de las estructuras fundamentales del Dasein tomado en su forma de ser más cercana y media, que es también -- aquella en que es por lo pronto histórico, hará patente lo siguiente: el -- Dasein no tiene sólo la propensión a verfallen, a decaer en su mundo, en el cual es, de interpretarse reflejamiento desde él; el Dasein decae, a una con ello, en su tradición más o menos expresamente tomada. Esta le quita la dirección de sí mismo, el preguntar y elegir. Y no es lo último de lo que esto es válido la comprensión que tiene sus raíces en el más propio ser del -- Dasein, la ontológica, y sus posibilidades de desarrollo.

La tradición imperante en este terreno hace primaria y habitualmente lo que "transmite" tan poco accesible que más bien lo encubre. Considera lo tradicional como comprensible de suyo y cierra el acceso a las "fuentes" originales de que se bebieron por modo genuino en parte los conceptos y categorías transmitidos. La tradición llega a hacer olvidar totalmente tal origen. Sofoca el sentimiento de que es monester siquiera comprender la necesidad de semejante regreso. La tradición arranca la historicidad del Dasein -- tan de raíz que sólo se mueve aún dentro del campo del interés por la multiformidad de los posibles tipos, direcciones, posiciones del filosofar en las más alejadas y extrañas culturas, y con este interés trata de ocultar -- la propia falta de base. La consecuencia es que con todo su historiográfico interés y todo su celo por una interpretación filológicamente positiva, el Dasein ya no comprende las condiciones más elementales y únicas que hacen -- posible un regreso positivo al pasado en el sentido de una apropiación creadora de él.

Al comienzo (§ 4) se mostró que la pregunta que interroga por el-

sentido del término "ser" no sólo no está despachada, no sólo no ha sido bien formulada, sino que con todo el decantado interés por la "metafísica" ha caído en olvido. La ontología griega y su historia, que a través de múltiples filiaciones e inflexiones impera aún hoy en el repertorio de conceptos de la filosofía, es la prueba de que el Dasein se comprende a sí mismo y comprende el ser en general por el "mundo", y de que la ontología así nacida decae en la tradición, que la hace descender al ínfimo rango de lo comprensible de suyo y de un material que sólo habría que refundir (así para Hegel). Esta ontología griega arrancada de sus raíces no convierte durante la edad media en el contenido fijo de la enseñanza. El sistema de ésta es cualquier cosa menos un ensamblaje de piezas tradicionales en una construcción. Dentro de los límites de una recepción dogmática de las concepciones fundamentales de los griegos acerca del ser hay todavía en este sistema mucho trabajo nuevo y desconocido. En la acuñación escolástica pasa la ontología griega, en lo esencial por el camino de las Disputationes metaphysicae de Suárez, a la "metafísica" y filosofía trascendental de la edad moderna, y determina aún los fundamentos y las metas de la Lógica de Hegel. En la medida en que en el curso de esta historia caen bajo la mirada determinados sectores destacados del ser (el ego cogito de Descartes, el sujeto, el yo, la razón, el espíritu, la persona) y desde este momento deciden de los problemas, permanecen ellos sin que se pregunte por su ser ni por la estructura de él, respondiendo a la completa omisión de la pregunta que interroga por el ser, antes bien se aplica a estos entes el repertorio de categorías de la ontología tradicional, con las consiguientes formalizaciones y restricciones simplemente negativas, o en el designio de hacer una interpretación ontológica de la sustancialidad del sujeto se llama en auxilio a la dialéctica.

Si ha de lograrse para la pregunta misma que interroga por el ser la transparencia de su historia, es menester reblandecer la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella. Es la obra que llamamos destrucción del contenido tradicional de la ontología antigua, llevar a cabo siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser, en busca de las experiencias originales en que se conquistaron las primeras determinaciones del ser, directivas en adelante.

Este poner de manifiesto el origen de los conceptos ontológicos fundamentales, o busca y exhibición de su "partida de nacimiento", no tiene nada que ver con una mala relativización del punto de vista ontológico. La destrucción tampoco tiene el sentido negativo de un sacudirse la tradición ontológica. Debe, a la inversa, acotarla dentro de sus posibilidades positivas, y esto quiere decir siempre dentro de sus "límites", que le están dados de hecho con la manera de hacer la pregunta en cada caso y la limitación del posible campo de la investigación impuesta de antemano por esta manera. Negativa no es la destrucción relativamente al pasado; su crítica afecta al "hoy" y la forma dominante de tratar la historia de la ontología, sea esta forma fundamentalmente doxográfica, de historia del espíritu o de historia de los problemas. La destrucción no quiere sepultar el pasado en la nada; tiene un designio positivo: su función negativa resulta indirecta y tácita.

Dentro del marco del presente tratado, que tiene por meta llevar a cabo un desarrollo fundamental de la pregunta que interroga por el ser, la destrucción de la historia de la ontología, esencialmente inherente al hacer la pregunta y únicamente posible dentro del hacerla, sólo puede practicarse en algunas estaciones fundamentales decisivas de esta historia.

Con arreglo a la tendencia positiva de la destrucción, hay que hacer ante todo la pregunta de si y hasta donde, en el curso de la historia de la ontología en general, ha sido y podido ser unido el tema de la interpretación del ser con el tema del fenómeno del tiempo, y trabajados a fondo los problemas de la temporalidad cuyo planteamiento es necesario a tal unión. El primero y el único que se movió durante un trecho del camino de la investigación en la dirección de la dimensión de la temporalidad, o que se dejó empujar en esta dirección por la fuerza de los fenómenos mismos es Kant. Unicamente fijados los problemas de la temporalidad, puede lograrse arrojar luz sobre la oscuridad de la doctrina del esquematismo. Pero por este camino también se muestra por qué a Kant no pudo menos de permanecerle cerrado este dominio en sus dimensiones propias y su central función ontológica. Kant mismo sabía que se aventuraba por un dominio oscuro: "este esquematismo de nuestro entendimiento en lo que respecta a los fenómenos y a su forma es un arte escondido en las profundidades del alma humana, cuyos verdaderos artificios difícilmente arrancaremos nunca a la naturaleza, ni pondremos al descubierto ante nuestros ojos" (1). Aquello ante lo que Kant retrocede aquí, por decirlo así, ha de ser sacado a la luz como tema expreso y en forma radical, si es que la expresión "ser" tiene un sentido susceptible de ser puesto de manifiesto explícitamente. A la postre son justamente los fenómenos puestos de manifiesto en el siguiente análisis bajo el título de "temporalidad" aquellos juicios más secretos de la "razón vulgar" el análisis de los cuales es para Kant la incumbencia de los filósofos.

En la prosecución de la obra de la destrucción siguiendo el hilo conductor de los problemas de la temporalidad, intenta el siguiente tratando interpretar el capítulo del esquematismo y partiendo de él la doctrina kantiana del tiempo. A la vez se muestra por qué no pudo menos de serle rehusado a Kant al ver a fondo en los problemas de la temporalidad. Un doble obstáculo se opuso a que viese así. En primer término la omisión de la pregunta que interroga por el ser en general, y en conexión con esto la falta de una ontología del Dasein como tema expreso, o dicho en términos kantianos, de una previa analítica ontológica de la subjetividad del sujeto. En lugar de esto, y a pesar de todos sus esenciales progresos, toma Kant dogmáticamente la posición de Descartes. Pero además sigue su análisis del tiempo, a pesar del retraer este fenómeno al sujeto, teniendo su orientación en la comprensión vulgar y tradicional del tiempo, que impide a Kant en definitiva descubrir la estructura y la función propias del fenómeno de una "determinación trascendental del tiempo". Como consecuencia de este doble influjo de la tradición, sigue envuelta en completa oscuridad la decisiva conexión entre el tiempo y el "yo pienso", no viéndose ni siquiera el problema.

Por la adopción de la posición ontológica de Descartes incurrió Kant en una esencial omisión: la de una ontología del Dasein. Esta omisión es en el sentido de la más propia tendencia de Descartes una omisión decisiva. Con el "cogito sum" pretende Descartes aportar a la filosofía una base nueva y segura. Pero lo que él deja indeciso en este comienzo "radical" es la forma de ser de la res cogitans, o más exactamente, el sentido del ser del "sum". El poner de manifiesto los tácitos fundamentos ontológicos del "cogito sum" llena la parada en la segunda estación del camino de regreso destructor por la historia de la ontología. La interpretación aporta la prueba de que Descartes no sólo tenía que omitir totalmente la pregunta que interroga por el ser, sino que muestra también por qué se forjó la opinión de estar con la absoluta "certeza" del cogito dispensado de preguntar por el

sentido del ser de este ente.

Más por lo que respecta a Descartes no se reduce todo a esta omisión y con ella a una completa imprecisión ontológica en punto a la res cogitans sive mens sive animus. Descartes lleva a cabo las consideraciones fundamen- tales de sus meditationes por el camino de una aplicación de la ontología - medieval a este ente tomado por él como fundamentum inconcussum. La res cogitans es definida ontológicamente como ens y el sentido del ser del ens quedó fijado para la ontología medieval en la comprensión del ens como ens creatum. Dios como ens infinitum es el ens increatum. Pero el ser creado, en el sentido más amplio del ser producido, es un elemento esencial del concepto antiguo del ser. El comienzo aparentemente nuevo del filosofar se delata como el trasplante de un prejuicio fatal, en razón del cual la nueva edad no llegó a hacer una analítica ontológica del "ánimo" como toma, si- guiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser, y lle- vando a cabo la crítica de la ontología antigua.

Que Descartes es "dependiente" de la escolástica medieval y usa su terminología, lo ve todo conocedor de la edad media. Pero con esto "descu- brimiento" no se gana filosóficamente nada, mientras siga siendo oscuro el fundamental alcance de esta influencia de la ontología medieval en la do- terminación o indeterminación ontológica de la res cogitans para la nueva- edad. Este alcance únicamente es apreciable después de haber mostrado el sentido y los límites de la ontología antigua, desde el punto de vista de la pregunta que interroga por el ser. En otras palabras: la destrucción se ve colocada ante el problema de la interpretación de la base de la ontolo- gía antigua. La luz de los problemas DE LA TEMPORARIEDAD. Y se hace pa- tente que la interpretación antigua del ser de los entes buscó su orienta- ción en el "mundo" o la "naturaleza" en el sentido más amplio, y que en efecto saca del tiempo la comprensión del ser. La prueba extrínseca de ello -pero sólo esto- es la designación del sentido del ser por el término parousía u ousía, que significa "presencia" temporal ontológicamente. El ente es concebido en cuanto a su ser como "presencia", es decir, es comprendi- do por respecto a un determinado modo del tiempo, el "presente".

Los problemas de la ontología griega tienen que buscar, como los de cualquier ontología, su hilo conductor en el Dasein mismo. El Dasein, es de cir, el ser del hombre, es definido en la "definición" vulgar, lo mismo que en la filosófica, como zôion logon echon, el viviente cuyo ser está defini- do esencialmente por la facultad de hablar. El légein (cf. 7,B) es el hilo- conductor para descubrir las estructuras del ser del ente al que se encuen- tra en el hablarle y en el hablar de él. Por eso viene a ser "dialéctica" - la ontología antigua que se desarrolla en Platón. Con el estudio progresivo del hilo conductor ontológico mismo, es decir, con la "hermenéutica" del lo- gos, crece la posibilidad de tomar de una manera más radical el problema del ser. La "dialéctica", que era un verdadero compromiso filosófico, resul- ta superflua. Aristóteles no tenía "comprensión" alguna ya para ella, por- que la situó y superó sobre una base más radical. El lógois mismo o bien el noséin -la simple percepción de algo presente en su pura presencia, que ya Parménides había tomado por hilo conductor de la interpretación del ser - tiene la estructura temporaria del puro "hacer presente" algo. El ente que se muestra en él para él, y que es considerado como el verdadero ente, es interpretado por ende con respecto al presente, es decir, es concebido como presencia (ousía).

Pero esta interpretación griega del ser es llevada a cabo sin el menor saber expreso del hilo conductor utilizado, sin idea ni menos comprensión -

de la fundamental función ontológica del tiempo, sin ver en el fondo de la posibilidad de esta función. Por el contrario: el tiempo mismo es tomado como un ente entre otros entes, y se intenta asirlo a él mismo, en la estructura de su ser, dentro del horizonte de la comprensión del ser que encuentra ingenua y tácitamente su orientación en él mismo.

Dentro del marco del siguiente desarrollo fundamental de la pregunta que interroga por el ser, no puede ser expuesta la acabada interpretación temporaria de los fundamentos de la ontología antigua -ante todo de su fase científicamente más alta y más pura en Aristóteles. En lugar de ella se da una interpretación del tratado del tiempo de Aristóteles (2), que se puede elegir para discriminar la base y los límites de la ciencia antigua del ser.

El tratado aristotélico sobre el tiempo es la primera interpretación detallada de este fenómeno que nos ha sido transmitida. Ha influido esencialmente en toda concepción posterior del tiempo - incluida la de Bergson. Del análisis del concepto aristotélico del tiempo resulta a la vez claro retrospectivamente que la concepción kantiana del tiempo se mueve dentro de las estructuras puestas de relieve por Aristóteles, lo que quiere decir que la orientación ontológica fundamental de Kant sigue siendo la griega - a pesar de todas las diferencias traídas por una cuestión nueva.

Unicamente en la prosecución de la destrucción de la tradición ontológica adquiere la pregunta que interroga por el ser su verdadera concreción. En esta prosecución se aporta a sí misma la plena prueba de la ineludibilidad de la pregunta que interroga por el sentido del término "ser", y se demuestra el sentido que tiene hablar de "reproducir" esta pregunta.

Toda investigación en este campo, donde "la cosa misma está profundamente encubierta" (3), se librará de apreciar exageradamente sus resultados. Pues este preguntar se arroja constantemente a sí mismo ante la posibilidad del descubrimiento de un horizonte todavía más primitivo y universal dentro del cual poder encontrar la respuesta a la pregunta: ¿Qué quiere decir "ser"? De tales posibilidades solo cabe tratar en serio y con ganancia positiva cuando se ha despertado de nuevo la pregunta que interroga por el ser y conquistado un campo de discusión controlable.

7. El método fenomenológico de la investigación.

Con la caracterización provisional del objeto tema de la investigación (ser de los entes o sentido del ser en general) parece estar trazado ya de antemano también su método. Destacar el ser de los entes y explicar el ser mismo es la misión de la ontología. Y el método de la ontología resulta cuestionable en sumo grado mientras se pretende pedir consejo acerca de ella a las ontologías de la tradición histórica u otros intentos semejantes. Como el término de ontología se usa en esta investigación en un sentido formalmente amplio, queda cerrado de suyo el camino consistente en aclarar su método por medio de su historia.

Con el uso del término ontología no se concede la palabra a una disciplina filosófica determinada que se encuentre en relación con las restantes. No se trata de cumplir la misión de una disciplina previamente dada, sino a la inversa: es de la necesidad objetiva de determinadas cuestiones y de la forma de proceder requerida por las "cosas mismas" de donde puede salir en rigor una disciplina.

Con la inicial pregunta que interroga por el sentido del ser, se halla

la investigación ante la cuestión fundamental de la filosofía en general. La forma de tratar esta cuestión es la fenomenológica. Con esto no se describe este tratado ni a una "posición", ni a una "dirección", porque la fenomenología no es ninguna de las dos cosas, ni podrá serlo, mientras se comprenda a sí misma. La expresión "fenomenología" significa primariamente un concepto metódico. No caracteriza el qué real de los objetos de la investigación filosófica, sino el cómo de ésta. Cuanto más genuinamente se expande un concepto metódico y cuanto más ampliamente determina el sesgo radical de una ciencia, tanto más originalmente está arraigado en la lucha con las cosas mismas, tanto más se aleja de lo que llamamos un artificio técnico, de los que hay muchos también en las disciplinas teóricas.

El título "fenomenología", expresa una máxima que puede formularse así: "¡a las cosas mismas!" -frente a todas las construcciones en el aire, los descubrimientos casuales, frente a la adopción de conceptos sólo aparentemente reales, frente a las cuestiones aparentes que se extienden con frecuencia a través de generaciones como "problemas". Pero esta máxima -se podría replicar- es más que natural y encima la expresión del principio de todo conocimiento científico. No se ve por qué haya de adoptarse expresamente cosa tan natural para título de una ciencia. Se trata en efecto de una "cosa natural" a la que vamos a acercarnos hasta donde es menester para ilustrar el proceder de este tratado. Nos limitamos a exponer el concepto radical de la fenomenología.

La expresión tiene dos partes: fenómeno y logos; ambas se remontan a términos griegos: phainómenon y logos. Superficialmente tomado, está el título de fenomenología formado exactamente como teología, biología, sociología, nombres que se traducen: ciencia de Dios, de la vida, de la sociedad. Fenomenología sería según esto la ciencia de los fenómenos. El concepto radical de la fenomenología debe salir de la caracterización de lo que se mienta con las dos partes del título, "fenómeno" y "logos", y de la fijación del sentido del nombre compuesto con ellas. La historia de la palabra misma, que surgió presumiblemente en la escuela de Wolff, no es aquí de importancia.

A. El concepto de fenómeno.

La expresión griega phainómenon, a la que se remonta el término fenómeno, se deriva del verbo pháinesthai, que significa: mostrarse; phainómenon quiere por ende decir: lo que se muestra, lo patente: pháinesthai por su parte es una forma media de pháinoo, poner o sacar a la luz del día o a la luz general pháinoo pertenece a la raíz pha- como phoos, la luz, es decir, aquello en que algo puede hacerse patente, visible en sí mismo. Como significación de la expresión "fenómeno" hay que fijar por ende: lo que se muestra en sí mismo, lo patente. Los phainómena, los "fenómenos", son entonces la totalidad de lo que está o puede ser puesto a la luz, lo que los griegos identificaban a veces simplemente con ta onta (los entes). Ahora bien, los entes pueden mostrarse por sí mismos de diferentes modos, según las formas de acceso a ellos. Existe hasta la posibilidad de que un ente se muestre como lo que no es en sí mismo. En este mostrarse tiene el ente el "aspecto de..." Tal mostrarse lo llamamos Scheinen, parecer ser....; así tiene también en griego la expresión phainómenon, fenómeno, la significación: lo que tiene aspecto de..., lo "Scheinbar", "lo que parece ser", del "Schein", del "aparecer ser...."; phainómenon agathón, quiere decir un bien que tiene aspecto de.... -pero que "en realidad" no es lo que pretexto. Para comprender mejor el concepto de fenómeno todo está en ver cómo es algo coherente por su estructura lo mentado en las dos significaciones de phainómenon ("fenómeno" en el sentido de lo que se muestra y "fenómeno" en el sentido del parecer ser...) Sólo en tanto algo en general pretende por su propio sentido mostrarse, es decir, ser fenómeno, puede mostrarse como algo que ello no es, puede "limitarse a tener aspecto de...." En-

la significación phainómenon ("parecer ser,...") está ya encerrada la significación primitiva (fenómeno: lo patente) como fundamento de la segunda. No nosotros reservamos terminológicamente el término "fenómeno" a la significación primitiva y positiva de phainómenon y distinguimos fenómeno de parecer ser.... como la modificación privativa de fenómeno. Pero lo que expresan ambos términos notiene por lo pronto absolutamente nada que ver con lo que se llama "Ercheinung" "apariciencia", ni menos "simple apariciencia".

Así se habla de "Krankheitserscheinungen", síntomas o apariciencias de enfermedad. Se alude a procesos corporales que se muestran, y al mostrarse y en cuanto son lo que se muestra, son "indicio" de algo que no se muestra ello mismo. La aparición de tales procesos, su mostrarse, coincide con la presencia de perturbaciones que no se muestran ellas mismas. Erscheinung en cuanto Erscheinung o apariciencia "de algo" no quiero decir, según esto, justamente: mostrarse la cosa misma, sino el denunciarse algo que no se muestra por medio de algo que se muestra. Erscheinen, aparecer, es un no mostrarse. Pero este "no" no debe confundirse en modo alguno con el "no" privativo que determina la estructura del Schein, del parecer ser.... Lo que no se muestra como no se muestra lo Erscheinend, lo que aparece, lo aparente, tampoco puede nunca scheinen, parecer ser... Todas las manifestaciones, indicios, síntomas y símbolos tienen la indicada estructura básica formal del Ercheinen, del aparecer, aunque sean diferentes entre sí.

Si bien "Erscheinen", "aparecer", no es nunca un mostrarse en el sentido de fenómeno, sólo es posible sobre la base de un mostrarse algo. Pero este mostrarse que hace posible el Erscheinen no es el Erscheinen mismo. Erscheinen es el denunciarse por medio de algo que se muestra. Cuando se dice que con la palabra "Erscheinung", "apariciencia", nos referimos a algo en que erscheint, o aparece, algo, sin ser ello mismo Erscheinung, no queda acotado el concepto de fenómeno, sino dado por supuesto, pero esta suposición permanece encubierta, porque en esta definición de "Erscheinung" la expresión "erscheinen" "aparecer", es usada en un doble sentido. Aquello en que "erscheint", "aparece", algo, quiere decir aquello en que se denuncia es decir, no se muestra, algo; y en la frase: "sin ser una 'Erscheinung', una "apariciencia", ello mismo", significa Erscheinung el mostrarse. Pero este mostrarse es esencialmente inherente a aquello "en que" se denuncia algo. Los fenómenos no son, según esto, nunca Erscheinungen, apariciencias, pero en cambio toda Erscheinung necesita de fenómenos. Si se define el fenómeno con ayuda de un concepto encima oscuro de "Erscheinung", queda todo cabeza abajo, y una "crítica" de la fenomenología sobre esta base es ciertamente una empresa porogrina.

La expresión "Erscheinung", "apariciencia", puede significar por su parte dos cosas: primera, el Erscheinen, el aparecer, en el sentido del denunciarse en cuanto no-mostrarse, y luego, aquello mismo que denuncia, aquello que en su mostrarse muestra algo que no se muestra. Y finalmente puede usarse Erscheinen para designar el genuino sentido de fenómeno en cuanto un mostrarse. Si se denomina "Erscheinung" a cada una de estas tres distintas cosas, es inevitable el embrollo.

Pero esto es acrecentado esencialmente todavía por el hecho de que "Erscheinung", "apariciencia", puede tomar todavía otra significación. Si se toma lo que denuncia y en su mostrarse muestra lo no patente, como aquello que se hace patente en lo no patente ello mismo o que irradia de esto, de tal suerte que se conciba lo no patente como lo esencialmente nunca patente entonces quiere decir Erscheinung tanto como una producción o un producto que no constituye el ser propio de lo productor: Erscheinung en el senti

do de "mera" Erscheinung, de mera o simple apariencia. Lo que denuncia es el producto, que se muestra sin duda en sí misma, pero desuerte que como irradiación de aquello que denuncia, oculta a esto justa y constantemente en él mismo. Pero este no mostrar encubridor tampoco es Schein, parecer ser... Kant usa el término Erscheinung en este doble sentido. Erscheinungen son según él, primero, los "objetos de la intuición empírica", de que se muestra en ésta. Esto que se muestra (fenómeno en el sentido original y genuino) es al par "Erscheinung" como irradiación denunciadora de algo que se esconde en la Erscheinung.

En cuanto que de "Erscheinung" "apariencia", en la significación de denunciarse por medio de algo que se muestra es constitutivo un fenómeno, pero éste puede tomar la inflexión privativa del Schein, del parecer ser..... también la Erscheinung puede pasar a ser mero Schein. A una determinada luz puede alguien presentar aspecto de tener las mejillas encarnadas, encarnado que en cuanto que se muestra puede ser tomado como denuncia del haber una fiebre, que indica a su vez una perturbación del organismo.

Fenómeno -el mostrarse en sí mismo - significa una forma señalada de presentarse algo Erscheinung, apariencia, por el contrario, mientras una relación de referencia dentro del ente mismo, de tal suerte que lo que hace referencia (lo que denuncia) sólo opuede dar cumplimiento a su posible función cuando se muestra en sí mismo o es "fenómeno". La Erscheinung, la apariencia, y el Schein, el parecer ser..., están ellos mismos fundados de diverso modo en el fenómeno. La laborintica multiplicidad de los "fenómenos" designados con los nombres de fenómeno, Schein, Erscheinung, simple Erscheinung, sólo se deja desonmarañar cuando se ha comprendido desde un principio el concepto de fenómeno: lo que se muestra en sí mismo.

Si en esta manera de tomar el concepto de fenómeno queda indeterminado que ente es considerado como fenómeno, y queda en general abierta la cuestión de si lo que se muestra es en todos los casos un ente o un carácter del ser del ente, se ha obtenido simplemente el concepto normal de fenómeno. Pero si por lo que se muestra se contiene el ente que v. gr. en el sentido de Kant es accesible por medio de la intuición empírica, es el concepto formal de fenómeno objeto de una justa aplicación. El término de fenómeno así usado tiene por significación el concepto vulgar de fenómeno. Pero este concepto vulgar no es el concepto fenomenológico de fenómeno. Dentro del horizonte de los problemas kantianos puede ilustrarse lo que se entiende fenomenológicamente por fenómeno, a reserva de otras diferencias, diciendo: lo que en las Erscheinungen, las apariencias, en el fenómeno vulgarmente entendido, se muestra siempre ya previa y accesoriamente, aunque no como tema propio, puede venir a mostrarse como tema propio, y esto mostrarse en sí mismo así ("Formas de la intuición"), son los fenómenos de la fenomenología. Pues es patente que el espacio y el tiempo tienen que poder mostrarse así, tienen que poder hacerse fenómenos, si como Kant pretende es una proposición trascendental fundada en la realidad la que dice que el espacio es el Worinnen apriorístico de un orden o el "dentro de" de un orden.

Mas si se ha de entender el concepto fenomenológico de fenómeno en general prescindiendo de qué pueda ser más precisamente lo que se muestra, es un supuesto indispensable la comprensión del sentido del concepto formal de fenómeno y de su justa aplicación en una significación vulgar. Antes de fijar el concepto radical de la fenomenología hay que definir la significación de logos, a fin de poner en claro en qué sentido la fenomenología en general puede ser "ciencia de los fenómenos".

B. El concepto de logos.

El concepto de logos es en Platón y Aristóteles equívoco, y de tal suerte, que las significaciones son contrarias y no están ligadas positivamente por una significación fundamental. Pero en realidad sólo parece ser así y en tanto que la interpretación no logra adueñarse adecuadamente de la significación fundamental y su contenido primario. Si decimos que la significación fundamental de logos es habla, esta traducción literal únicamente tendrá pleno valor después de definir lo que quiera decir "habla". La historia posterior de la significación del vocablo logos, y ante todo las múltiples y arbitrarias interpretaciones de la filosofía posterior, encubren constantemente la significación propia del término "habla" que es bastante patente, logos se "traduce", es decir, interpreta, como razón, juicio, concepto, definición, razón de ser, proporción. Pero ¿cómo podrá modificarse "habla", para que logos signifique todo lo acabado de enumerar, y lo signifique dentro del lenguaje científico? Incluso en el caso de entender logos en el sentido de proposición, y proposición como "juicio", cabe no dar con esta traducción aparentemente justa en la significación fundamental, sobre todo si se toma el juicio en el sentido de una de las actuales "teorías del juicio". Logos no quiere decir, o en todo caso no quiere decirlo primariamente, juicio, si por éste se entiende un "unir" o un "tomar" posición (reconocer -rechazar).

logos en el sentido de habla quiere decir más bien lo mismo que deelóyn, hacer patente aquello de que "se habla" en el habla. Aristóteles ha explicado con más rigor esta función del habla, llamándola apopháinesthai (4). El logos hacer ver algo (pháinesthai), a saber, aquello de que se habla, y lo hace ver al que habla (voz media) o a los que hablan unos con otros. El habla "hace ver" apó..., partiendo de aquello mismo de que se habla. En el habla (apóphansis), si es auténtica, debe sacarse lo que se habla de aquello de que se habla, de suerte que la comunicación por medio del habla hace en lo que se dice patente y así accesible al otro aquello de que habla. Tal es la estructura del logos como apóphansis. No a todo "hablar" le es propio este modo del hacer patente en el sentido del hacer ver señalado. El ruego (eychéo), por ejemplo, hace también patente, pero de otro modo.

En la manera concreta de llevarlo a cabo tiene el hablar (hacer ver) el carácter del decir, de la comunicación verbal por medio de la voz. El logos es phoonóe y además phoonócometá phantasías -comunicación por medio de la voz en que siempre es visto algo.

Y sólo porque la función del logos como apóphansis consiste en el hacer ver algo señalándolo, puede tener el logos la forma estructural de la synthesis. Sintesis no quiere decir aquí unión ni enlace de representaciones, un andar manipulando con hechos psíquicos, uniones respecto de las cuales es forzoso que surja el "problema" de su conformidad, siendo exteriores, con lo físico del exterior. El syn tiene aquí una significación puramente apofántica y quiere decir: hacer ver algo en su estar junto con algo, hacer ver algo como algo.

Y nuevamente, porque el logos es un hacer ver, por ello puede ser verdadero o falso. Todo se reduce también a librarse de un artificial concepto de la verdad en el sentido de una "conformidad". Esta idea no es en modo alguno la primaria del concepto de aléetheia. El "ser verdad" del logos como aleetheyein quiere decir: en el légein como apopháinesthai, sacar de su estar escondido el ente de que se habla y hacerlo ver, descubrirlo, co-

mo no escondido (aleuthés). Igualmente quiere decir el "ser falso", pséydes thai, lo mismo que engañar en el sentido de encubrir: poner algo ante algo (en el modo del hacer ver) y hacerlo pasar por algo que no es.

Pero por tener "verdad" este sentido y ser el logos un determinado modo del hacer ver, no puede considerarse justamente al logos como el "lugar" primario de la verdad. Cuando, como hoy se ha hecho de todo punto usual, se define la verdad como aquello que conviene "propriadamente" al juicio, y encima se apela de esta tesis a Aristóteles, se trata de una apelación tan injustificada como ante todo de una mala inteligencia del concepto griego de verdad. "verdadera" es en el sentido griego, y encima más originalmente que el llamado logos, la áisthosis, la simple percepción sensible de algo. En cuanto que cada áisthosis apunta a sus idia, el ente genuinamente accesible justo sólo mediante ella y para ella, por ejemplo, el ver a los colores, es la percepción siempre verdadera. Lo que quiere decir: el ver descubre siempre colores, el oír descubre siempre sonido. En el sentido más primitivo y más puro, "verdadero" - es decir, simplemente descubridor, de tal suerte que nunca puede encubrir - es el puro noón el simple percibir con miradas las más simples determinaciones del ser del ente en cuanto talos. Este noón no puede nunca encubrir, nunca ser falso; puede a lo sumo que darse en un no percibir, un agnoón, un no bastar para el simple acceso adecuado.

Lo que ya no se lleva a cabo en la forma del puro hacer ver, sino que al señalar recurre siempre a otra cosa y así hace ver siempre algo como algo, carga debido a esta estructura sintética con la posibilidad de encubrir. La "verdad del juicio" es sólo el caso contrario de este encubrir, es decir, un fenómeno de la verdad de fundamento múltiple. Realismo e idealismo desconocen con la misma radicalidad el sentido del concepto griego de verdad, que es el único por el que se puede comprender la posibilidad de lo que se llama una "teoría de las ideas" como conocimiento filosófico.

Y porque la función del logos consiste en el simple hacer ver algo, en el hacer Vernehmen, percibir, un ente, puede logos significar Vernunft, razón. Y porque, una vez más, no sólo se usa logos en la significación de légein, sino a la vez en la de legémenon, lo mostrado en cuanto tal, y porque esto no es otra cosa que lo hypokéimenon, lo que como ya presente sirve de Grund, de base, a todo decir algo de algo y a alguien, quiere decir logos qua legómenon Grund, razón de ser, ratio. Y porque finalmente logos qua legómenon puede significar también: aquello de que se dice algo en cuanto hecho visible en su relación a algo, tomándolo en su "ser relato", adquiere logos la significación de relación y proporción.

Baste esta interpretación del "habla apofántica" para aclarar la función primaria del logos.

C. El concepto radical de fenomenología.

Al representarse de una manera concreta lo puesto de manifiesto en la interpretación de los términos "fenómeno" y "logos", salta a la vista una íntima relación entre lo mentado con ellos. La expresión "fenomenología" puede formularse en griego: légein ta phainόμενα; pero légein quiere decir apopháinesthai. "Fenomenología" es decir, pues: apopháinesthai ta phainόμενα: hacer ver lo que se muestra, tal como se muestra en sí mismo, efectivamente en sí mismo. Tal es el sentido formal de la ciencia que se da el nombre de fenomenología. Pero de esta suerte no se da expresión a otra cosa --

que a la máxima formulada más arriba: "¡a las cosas mismas!"

El nombre de fenomenología es por su sentido, según esto, un nombre distinto de las denominaciones como teología y demás semejantes. Estas designan los objetos de la ciencia correspondiente en su respectiva objetividad. "Fenomenología ni designa el objeto de sus investigaciones, ni es un término que caracterice su objetividad. El vocablo se limita a hacer una indicación acerca del modo de exhibir y tratar lo que debe tratarse en esta ciencia. Ciencia "de" los fenómenos quiere decir: tal modo de tomar sus objetos, que todo cuanto esté a discusión sobre ellos ha de tratarse en directa Aufweisung y directa Ausweisung, señalándolo directamente - - - - - y enseñándolo del mismo modo. El mismo sentido tiene la expresión, tautológica en el fondo, "fenomenología descriptiva". Descripción no significa aquí un proceder a la manera, digamos, de la morfología botánica. El término vuelve a tener un sentido prohibitivo: mantener a distancia toda determinación no ausweisend o que no enseñe las cosas mismas. El carácter mismo de la descripción, el sentido específico del logos, únicamente puede fijarse partiendo de la "objetividad" de lo que debe ser "descrito, es decir, ser objeto de una serie de determinaciones científicas por la vía propia de los fenómenos. Formalmente, autoriza la significación del concepto formal y vulgar de fenómeno a llamar fenomenología a toda Aufweisung de un ente, a todo enseñar un ente, tal como se muestra en sí mismo.

En atención a esto, tiene que desformalizarse el concepto formal de fenómeno para convertirse en el fenomenológico, y ¿Cómo se diferencia éste del vulgar? ¿Qué es lo que debe llamarse "fenómeno" en un sentido eminente? ¿Qué es lo que es por esencia toma necesario de una Aufweisung expresa, de un enseñarlo expresamente? Evidentemente, aquello que primaria y habitualmente, justo, no se muestra, aquello que frente a lo que se muestra primaria y habitualmente, está oculto, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que se muestra primaria y habitualmente, de tal suerte que constituya su sentido y fundamento.

Pero lo que en un sentido excepcional permanece oculto, o vuelve a quedar encubierto, o sólo se muestra "desfigurado", no es tal o cual ente, sino, como han mostrado las consideraciones anteriores, el ser de los entes. Hasta tal punto puede estar encubierto, que se olvida y no se pregunta por él ni por su sentido. Según esto, es lo que requiere en un sentido eminente, por obra de su más propio contenido objetivo, hacerse fenómeno, aquello sobre lo que la fenomenología ha puesto su "garra" como objeto y tema.

Fenomenología es la forma de acceder a lo que debe ser tomado de la ontología y la forma de determinarlo ausweisend, enseñándolo. La ontología sólo es posible como fenomenología. El concepto fenomenológico de fenómeno muestra por lo que se muestra el ser de los entes, su sentido, sus modificaciones y derivados. Y el mostrarse no es un mostrarse cualquiera, ni menos lo que se dice erscheinen, aparecer. El ser de los entes es lo que menos puede ser nunca nada "tras de lo cual" esté aún algo "que no aparezca".

"Tras de los fenómenos de la fenomenología no está esencialmente ninguna otra cosa, pero sí puede lo que debe hacerse fenómeno estar oculto. Y justo porque los fenómenos no están dados primaria y habitualmente, es menester de la fenomenología. Estar encubierto es el concepto contrario de "fenómeno".

La forma en que los fenómenos pueden estar encubiertos es variada. En primer término, puede estar encubierto un fenómeno en el sentido de estar todavía no descubierto. No hay noción ni conocimiento de su Bestand, exis-

tencia. Un fenómeno puede además estar enterrado. Esto implica: estaba ya - descubierto, pero volvió a quedar encubierto. Este encubrimiento puede hacerse total o bien, y es la regla, lo ya descubierto es aún visible, pero sólo como Schein, parecer ser ... Más, cuanto de Schein, de parecer ser.... tanto de "Sein", de ser. Este estar encubierto en el sentido de estar "desfigurado" es el más frecuente y más peligroso, porque aquí son especialmente tenaces las posibilidades de engaño y extravío. Las estructuras del ser de que ya se dispone, pero el suelo del cual son autóctonas las cuales permanece encubierto, y los conceptos correspondientes, quizá reivindican sus derechos dentro de un "sistema". En razón de la inserción artificial en un sistema, se presentan como algo que no ha menester de mayor justificación y es "claro" y por ende puede servir de punto de partida a una deducción progresiva.

El encubrimiento mismo, tómese en el sentido del estar escondido, o del estar enterrado, o del estar desfigurado, tiene a su vez una doble posibilidad. Hay encubrimientos accidentales y encubrimientos necesarios, es decir, que se fundan en la Bestandart la forma de ser de lo descubierto. Todo concepto y proposición fenomenológica originalmente obtenida está, en cuanto expresión comunicada, en la posibilidad de la degeneración. Es transmitida con una comprensión vacía de su sentido, pierde su autoctonía y se convierte en una tesis que flota en el aire. La posibilidad de que se petrifique o que se vuelva tal que no haya quien lo agarre lo originalmente "agarrable" está en las entrañas mismas del trabajo concreto de la fenomenología. Y la dificultad de esta ciencia consiste justamente en hacer que sea crítica en un sentido positivo consigo misma.

La vía de acceso al ser y a sus estructuras en el modo del fenómeno tiene que empezar por ser arrancada a los objetos de la fenomenología. Por ende requieren así el punto de partida del análisis como el acceso al fenómeno y el paso a través de los encubrimientos dominantes, que se les asegure desde el punto de vista metódico. En la idea de la aprehensión y explicación "intuitiva" y "original" de los fenómenos está implícito lo contrario de la ingenuidad de una accidental "visión" "directa" e irreflexiva.

Sobre la base del acotado concepto radical de la fenomenología puede fijarse también la significación de los términos "fenoménico" y "fenomenológico". "Fenoménico" se llama lo que se da y es explicable por la vía propia de acceso del fenómeno; de aquí el hablar de estructuras fenoménicas. "Fenomenológico" se dice todo lo que entra en la forma de enseñar y explicar y lo que constituye los conceptos requeridos en esta ciencia.

Fenómeno en sentido fenomenológico es sólo aquello que es ser, pero ser es siempre ser de un ente: de aquí que para proponerse el descubrimiento del ser sea menester antes hacer comparecer del modo justo al ente mismo. Esto tiene que mostrarse igualmente en la forma de acceso que genuinamente le corresponda. Y así se torna el concepto vulgar de fenómeno fenomenológicamente capital. La tarea previa de asegurar "fenomenológicamente" el ente ejemplar, tarea que es el punto de partida de la analítica propiamente tal, está siempre diseñada de antemano por la meta de ésta.

Tomada por su contenido es la fenomenología la ciencia del ser de los entes - ontología. En la explicación dada de las incumbencias de la ontología saltó a la vista la necesidad de una ontología fundamental que tenga por tema el ente preeminente ontológico - ónticamente, el Dasein, de tal suerte que acabe por sí misma ante el problema cardinal, la pregunta que interroga por el sentido del término "ser" en general. De la investigación

misma resultará que el sentido metódico de la descripción fenomenológica es una interpretación. El logos de la fenomenología del Dasein tiene el carácter del hermeneúvoin mediante el cual se le dan a conocer a la comprensión del ser inherente al Dasein mismo el sentido propio del término "ser" y las estructuras fundamentales de su propio ser. Fenomenología del Dasein es hermenéutica en la significación primitiva del vocablo, en que designa el negocio de la interpretación. Mas en tanto que con el descurbimiento del sentido del ser y de las estructuras fundamentales del Dasein queda abierto el horizonte de toda investigación ontológica también de los entes no Dasein-formales, resulta esta hermenéutica al par "hermenéutica" en el sentido de estudio de las condiciones de la posibilidad de toda investigación ontológica. Y en tanto, finalmente, que el Dasein tiene la preeminencia ontológica sobre todo ente -como ente en la posibilidad de la existencia-, cobra la hermenéutica como interpretación del ser del Dasein un tercer sentido específico, el filosóficamente primario, de una analítica de la existencialidad de la existencia. En esta hermenéutica, en tanto que estudia ontológicamente la historicidad del Dasein como la condición óptica de la posibilidad de la historiografía tiene sus raíces lo que sólo derivadamente puede llamarse "hermenéutica": la metodología de las ciencias históricas del espíritu.

El ser, tema fundamental de la filosofía, no es el género de ningún ente, y sin embargo afecta a todo ente. Hay que buscar más alto su "universalidad". El ser y su estructura están por encima de todo ente y de toda posible determinación de un ente que sea ella misma ente. El ser es lo transcendens pura y simplemente. La transcendencia del ser del Dasein es una transcendencia excepcional, en cuanto que implica la posibilidad y la necesidad de la más radical individuación. Todo abrir o franquear el ser como lo transcendens es conocimiento transcendental. La verdad fenomenológica ("franqueza" del ser) es veritas transcendentalis.

Ontología y fenomenología no son dos distintas disciplinas pertenecientes con otras a la filosofía. Estos dos nombres caracterizan a la filosofía misma por su objeto y por su método. La filosofía es la ontología universal y fenomenológica que parte de la hermenéutica del Dasein, que a su vez, como analítica de la existencia, ata el cabo del hilo conductor de toda pregunta filosófica allí donde toda pregunta filosófica brota y retorna.

Las siguientes investigaciones sólo han sido posibles sobre la base puesta por E. Husserl, con cuyas Investigaciones lógicas hizo irrupción la fenomenología. Las explicaciones dadas acerca del concepto radical de la fenomenología indican cómo lo esencial de ésta no reside en ser real como "dirección" filosófica. Más alta que la realidad está la posibilidad. La comprensión de la fenomenología radica únicamente en tomarla como posibilidad. (5)

Con respecto a lo rudo y "feo" de la expresión dentro de los siguientes análisis puede ser oportuna esta observación: una cosa es contar cosas de los entes y otra cosa coger a un ente por su ser. Para esta última faena faltan no sólo en los más de los casos los vocablos, sino ante todo la "gramática". Si se permite una alusión a análisis del ser anteriores e incomparables dentro de su nivel, compárense las partes ontológicas del Parménidos de Platón o el capítulo cuatro del libro siete de la Metafísica de Aristóteles con un trozo narrativo de Tucídides, y se verá lo que de inaudito en materia de fórmulas pedían de los griegos sus filósofos. Donde las fuerzas son esencialmente menores y encima el dominio del ser que se trata de franquear es mucho más difícil ontológicamente que el que tenían ante sí los

griegos, ha de ser mayor la complicación de los conceptos y la dureza de la expresión.

8. El plan del tratado.

La pregunta que interroga por el sentido del "ser" es la más universal y la más vacía; pero en ella hay al par la posibilidad de aplicarla aislada, propiamente y con el máximo rigor al Dasein de cada caso. La conquista del fundamental concepto "ser" y la acuñación de los conceptos ontológicos requeridos por él y de sus necesarias inflexiones han menester de un concreto hilo conductor. A la universalidad del concepto de ser no se opone la "especialidad" de la investigación, es decir, el avanzar hacia él por el camino de la interpretación especial de un determinado ente, el Dasein, en que debe conquistarse el horizonte de la comprensión y posible interpretación del término "ser". Pero este ente es en sí "histórico", de suerte que la manera más propia de iluminarlo ontológicamente resulta por necesidad la de una interpretación "historiográfica".

El desarrollo de la pregunta que interroga por el ser se bifurca así en dos grandes problemas; a ellos responde la articulación del tratado en dos partes:

Primera parte: la interpretación del Dasein por la temporalidad y la explicación del tiempo como el horizonte trascendental de la pregunta que interroga por el ser.

Segunda parte: grandes rasgos de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología siguiendo el hilo conductor de los problemas de la temporalidad.

La primera parte se divide en tres secciones:

1. El análisis fundamental y preparatorio del Dasein.
2. Dasein y temporalidad.
3. Tiempo y ser.

La segunda parte comprende asimismo tres miembros:

1. La doctrina de Kant acerca del esquematismo y del tiempo como anticipación del descubrimiento de los problemas de la temporalidad.
2. El fundamento ontológico del "cogito sum" de Descartes y la supervivencia de la ontología medieval en los problemas de la "res cogitans".
3. El tratado de Aristóteles sobre el tiempo como fuente para discriminar la base fenoménica y los límites de la ontología antigua.

(1) Kritik der reinen Vernunft², p. 180 s.

(2) Física, D, 10, 217 b 29-14, 224 a 17.

(3) Kant, Kr. d. r. V.², p. 121.

(4) Cf. de interpretatione, cap. I-6. También Met. Z, 4 y Et. Nic., Z.

(5) Si el siguiente estudio da algunos pasos hacia delante por el camino que franquea las "cosas mismas", lo debe el autor en primera línea a E. Husserl, que le familiarizó durante los años de enseñanza del autor en Friburgo con los más variados dominios de la investigación fenomenológica, mediante una solícita dirección personal y la más liberal comunicación de trabajos inéditos.

§ 2. Estructura formal de la pregunta que interroga por el ser.

Hay que hacer la pregunta que interroga por el sentido del término "ser". Si es una o incluso la pregunta fundamental, tal preguntar necesita tener toda la transparencia posible. De aquí que deba dilucidarse brevemente lo que en general es inherente a una pregunta, para poder hacer visible partiendo de ello que la pregunta que interroga por el ser es una pregunta excepcional.

Todo preguntar es un Suchen, un chercher, un buscar. Todo buscar tiene su dirección previa que le viene de lo buscado. Preguntar es un buscar el conocimiento de los entes en su existencia y esencia. Este buscar el conocimiento puede convertirse en un Untersuchen, un rechercher, un rebuscar o investigar o descubrir y determinar aquello por lo que se pregunta. El preguntar tiene en cuanto preguntar por... su sujeto o aquello de lo que se pregunta. Todo preguntar por... es en algún modo preguntar a... Al preguntar es inherente, además del sujeto, una fuelle o aquello a lo que se pregunta. En la pregunta que investiga, es decir, específicamente teórica, se trata de determinar y traducir en concepto el sujeto. En el sujeto reside como aquello a que propiamente se tiende el objeto o aquello que se pregunta del sujeto y en que el preguntar llega a la meta. El preguntar mismo tiene como acto de un ente, de aquel que pregunta, un carácter, propio, de ser. El preguntar puede llevarse a cabo como un preguntar por preguntar o un verdadero preguntar. Lo peculiar de éste reside en que el preguntar es transparente desde el primer momento para sí mismo en todas las mencionadas características constitutivas de la pregunta.

La pregunta que interroga por el sentido del término

"ser" es la que hay que hacer. Con esto nos hallamos ante la necesidad de explicar la pregunta que interroga por el ser desde el punto de vista de los elementos estructurales mencionados.

Como un buscar que es, necesita el preguntar de una orientación previa que le venga de lo buscado. Es por ende menester que el sentido del término "ser" esté ya en cierto modo a nuestro alcance. Ya se indicó: nos movemos siempre ya dentro de una comprensión del ser. De ella brota la pregunta expresa por el sentido del término "ser" y la tendencia a forjar el concepto correspondiente. No sabemos lo que quiere decir "ser". Pero ya cuando preguntamos: "¿qué es 'ser'?", nos encontramos dentro de una comprensión del "es", sin que podamos fijar en conceptos lo que el "es" significa. Ni siquiera conocemos el horizonte dentro del cual debiéramos asir y fijar el sentido. Esta comprensión del ser vaga y vulgar es un hecho.

Esta comprensión del ser puede vacilar y desvanecerse y moverse en el límite mismo de un mero conocimiento de la palabra tanto cuanto se quiera: esta imprecisión de la comprensión del ser que está siempre a nuestro alcance es ella misma un fenómeno positivo que necesita de aclaración. Una investigación del sentido del término "ser" no pretenderá, empero, aclarar el fenómeno desde un principio. La interpretación de la comprensión vulgar del ser únicamente adquiere el hilo conductor que necesita al desarrollarse el concepto del ser. Es del concepto claro y de los modos de comprenderlo explícitamente que le corresponden, de lo que cabrá inferir lo que significa la comprensión del ser envuelta en oscuridades o todavía no aclarada, así como las formas en que es posible y necesario que se oscurezca o se impida una aclaración explícita del sentido del ser.

La comprensión vaga y vulgar del ser puede estar, además, influida por opiniones y teorías tradicionales sobre el ser, y encima de tal suerte que estas teorías resulten ignoradas en su condición de fuentes de la comprensión reinante.- Lo buscado al preguntar por el ser no es algo completamente desconocido, aunque sea algo por lo pronto plena y totalmente inasible.

El sujeto de la pregunta que se trata de explicar es el ser, aquello que determina a un ente en cuanto ente, aquello por lo cual un ente, como quiera que se le dilucide, es siempre algo comprendido. El ser del ente no "es" él mismo un ente. El primer progreso filosófico en la comprensión del problema del ser no está en mythón tina diegeisthai (I), en "contar cuentos", es decir, en determinar un ente en cuanto ente reduciéndolo a otro ente como a su origen, igual que si el ser tuviese el carácter de un posible ente. El ser en cuanto sujeto de la pregunta requiere, por ende, una forma propia de exhibición que se diferencie esencialmente del descubrimiento del ente. Según esto, pedirá también el objeto de la pregunta, el sentido del término "ser", un repertorio de conceptos propios que se destaquen a su vez esencialmente de los conceptos en los cuales alcanza un ente que se determine su significación.

En tanto que el ser constituye el sujeto de la pregunta, y el ser quiere decir ser de un ente, resulta ser la fuentes de la pregunta que interroga por el ser el ente mismo. Este es interrogado, cabe decir, acerca de su ser. Pero si él ha de poder entregar sin falsedad los caracteres de su ser, es menester que por su parte se haya hecho antes accesible tal como es en sí mismo. La pregunta que interroga por el ser pide, por lo que respecta a su fuente, que se gane y se asegure por anticipado la recta forma de acceso al ente. Pero "ente" llamamos a muchas cosas y

en distinto sentido. Ente es todo aquello de que hablamos, que-
mentamos, relativamente a lo cual nos conducimos de tal o cual
manera; ente es también aquello que somos nosotros mismos y la
manera de serlo. El ser está implícito en la existencia y la
esencia; en la realidad; en la Vorhandenheit, el estar delante
de nuestras manos; en el Bestand, la constancia en el sentido
del constar, del existir; en la validez; en el Dasein, el ser
o estar ahí, el existir; en el "hay". ¿En qué ente debe leerse
el sentido del término "ser", de qué ente debe tomar su punto
de partida el proceso que nos franquee el ser? ¿Es este punto
de partida arbitrario o tiene un determinado ente una preeminen-
cia en el estudio de la pregunta que interroga por el ser? ¿Cuál
es este ente ejemplar y en qué sentido tiene una preeminencia?

Si ha de hacerse expresamente la pregunta que interro-
ga por el ser y ha de hacérsela plenamente transparente, una ex-
plicación de esta pregunta con arreglo a lo dilucidado hasta
aquí pide que se expliquen los modos del "dirigir la vista" al
ser, del "comprender" y "aprosar en conceptos" el sentido, pide
que se haga posible la recta elección del ente ejemplar, que se
ponga de manifiesto la genuina forma de acceso a este ente. "Di-
rigir la vista a", "comprender" y "conceptos de", "elegir", "ac-
ceso a" son actos constitutivos del preguntar y por ende ellos
mismos modos de ser de un ente determinado, del ente que somos
nosotros mismos, los que preguntamos. Explicación de la pregun-
ta que interroga por el ser quiere decir según esto: hacer tras-
parente un ente - el que pregunta - en su ser. El preguntar de
esta pregunta es, en cuanto modo de ser de un ente, él mismo de-
terminado esencialmente por aquello por lo que se pregunta en
él - por el ser. Este ente que somos nosotros mismos y que tie-

ne entre otros rasgos la posibilidad-de-ser del preguntar, lo designamos con el término de Dasein. El hacer de una manera expresa y trasparente la pregunta que interroga por el sentido del término "ser" pide el previo y adecuado análisis de un ente (Da-sein) poniendo la mira en su ser.

Pero ¿no cae semejante empresa en un patente círculo? Tener que determinar ante todo un ente en su ser y querer hacer luego y únicamente sobre esta base la pregunta que interroga por el ser ¿qué otra cosa es que moverse en círculo? ¿No se "da por supuesto" ya para explicar la pregunta aquello que únicamente aportaría la respuesta a esta pregunta? Objeciones formales como la que argumenta con el circulus in probando, fácil de aducir en todo tiempo dentro del campo de la indagación de los principios, son siempre estériles en consideraciones acerca de los caminos concretos del investigar. Para la inteligencia de la cuestión no sirven de nada o impiden el adentrarse por el campo de la investigación.

Pero de hecho no hay en la manera de hacer la pregunta que hemos expuesto ningún círculo. Un ente puede ser determinado en su ser, sin que para ello tenga que estar ya a nuestro alcance el concepto explícito del sentido del ser. Si así no fuese, no podría haber hasta aquí ningún conocimiento ontológico, cuya existencia de hecho, sin embargo, no se negará. El "ser" es sin duda "dado por supuesto" en toda la ontología existente hasta aquí, pero no como concepto a nuestro alcance - no como aquello en cuanto es lo cual, es lo buscado. El "dar por supuesto" el ser tiene el carácter del previo echar una mirada al ser, de tal suerte que por obra de la mirada echada resulta el ente dado, articulado provisionalmente en su ser. Este orientador echar una

mirada al ser brota de la comprensión vulgar del ser en que siempre nos movemos y que a la postre entra en la constitución esencial del Dasein mismo. Tal "dar por supuesto" no tiene nada que ver con el sentar un principio del cual se deriva deductivamente una serie de proposiciones. En el hacer la pregunta que interroga por el sentido del ser no puede haber ningún circulus in probando, porque en el responderla no se trata de una Begründung, fundamentación, deductiva, sino de una Grund-Freilegung, puesta en libertad, descubierta de un fondo, exhibitoria.

En la pregunta que interroga por el sentido del término "ser" no hay un circulus in probando, pero sí una notable "retro-o pro-ferencia" del sujeto de la pregunta (el ser) al preguntar mismo como modo de ser de un ente. El esencial ser afectado al preguntar por su objeto es inherente al sentido más propio de la pregunta que interroga por el ser. Pero esto quiero decir sólo: el ente del carácter del Dasein tiene una referencia - quizá incluso excepcional - a la pregunta misma que interroga por el ser. Pero ¿no está con esto ya señalado un determinado ente en su preeminencia en cuanto al ser y dado el ente ejemplar que debe funcionar como la fuelle primaria de la pregunta que interroga por el ser? Con lo elucidado hasta aquí ni se ha mostrado la preeminencia del Dasein, ni decidido nada acerca de su función posible o incluso necesaria como ente al que preguntar primariamente. Pero sí se ha insinuado algo así como una preeminencia del Dasein.

3. La preeminencia ontológica de la pregunta que interroga por el ser.

La caracterización de la pregunta que interroga por el ser siguiendo el hilo conductor de la estructura formal de la pregunta en cuanto tal ha puesto en claro que esta pregunta es una pregunta sui generis, de tal suerte que ya el hacerla y no se diga el contestarla requiere una serie de consideraciones fundamentales. Pero lo excepcional de la pregunta que interroga por el ser únicamente saldrá a luz por completo cuando estén suficientemente deslindados su función, su propósito y sus motivos.

Hasta aquí se motivó la necesidad de reproducir la pregunta, primero por lo venerable de su origen, pero sobre todo por la falta de una respuesta precisa e incluso por la ausencia de la pregunta misma, hecha al menos de un modo adecuado. Mas cabe que se quiera saber cuál pueda ser la utilidad de esta pregunta. ¿Resulta simplemente o es tan sólo asunto de una especulación que se cierne en los aires de las más vagas generalidades - o es la pregunta más radical y más concreta a la vez?

Ser es siempre el ser de un ente. El universo de los entes, que abarca diversos sectores, puede convertirse en campo de un descubrimiento y deslinde de determinados dominios de cosas. Estos dominios, por ejemplo, la historia, la naturaleza, el espacio, la vida, el Dasein, el lenguaje, etc., por su parte, consienten en hacerse objetos o temas de sendas investigaciones científicas. La investigación científica destaca y fija los dominios de cosas de una manera ingenua y rudimentaria. La roturación de las estructuras fundamentales del dominio es efectuada en cierto modo por la precientífica experiencia y exégesis del sector del

ser en el que se deslinda el dominio mismo. Los "conceptos fundamentales" que brotan así resultan por lo pronto los hilos conductores con que se franquea por primera vez de una manera concreta el dominio. Si bien el peso de la investigación se halla siempre en este su carácter positivo, su verdadero progreso no consiste tanto en recoger los resultados y recluirllos en "tratados", cuanto en el preguntar por las estructuras fundamentales del dominio que surge, las más de las veces como una reacción, de semejante conocimiento acumulativo de las cosas.

El verdadero "movimiento" de las ciencias es el de revisión de los conceptos fundamentales, que puede ser más o menos radical y transparente para sí mismo. El nivel de una ciencia se precisa por su capacidad para experimentar una crisis de sus conceptos fundamentales. En tales crisis inmanentes de las ciencias vacila la relación misma de la investigación positiva con las cosas investigadas. Por todas partes se han despertado hoy en las diversas disciplinas tendencias a cimentar la investigación sobre nuevas bases.

La ciencia al parecer más rigurosa y más sólidamente construída, la matemática, ha caído en una "crisis de los fundamentos". La lucha entre formalismo e intuicionismo gira en torno a la manera de conquistar y asegurar el acceso mismo a lo que debe ser objeto de esta ciencia. La teoría de la relatividad en la física brota de la tendencia a poner de manifiesto la constitución propia de la naturaleza misma tal como esta constitución es "en sí". Como teoría de las condiciones del acceso a la naturaleza misma, trata de salvar la inmutabilidad de las leyes del movimiento, puntualizando todas las relatividades, y con ello se encuentra puesta ante la cuestión de la estructura del dominio de cosas

que le es dado, ante el problema de la materia. En la biología despierta la tendencia a ir más allá de los conceptos de organismo y de vida propuestos por el mecanicismo y el vitalismo y a formarse un concepto nuevo del modo de ser de lo viviente en cuanto tal. En las ciencias históricas del espíritu se ha robustecido la urgencia de llegar hasta la realidad histórica misma a través de la tradición y su expresión y transmisión: la historia de la literatura debe ser historia de problemas. La teología busca una exégesis del ser del hombre relativamente a Dios lo más originaria posible, sacada del sentido mismo de la fe y constantemente fiel a este sentido. Empieza lentamente a comprender de nuevo la idea de Lutero: que su sistema dogmático descansa sobre un "fundamento" que no brotó de una primaria cuestión de fe, y que sus conceptos no sólo no bastan para resolver los problemas teológicos, sino que los ocultan y desfiguran.

Conceptos fundamentales son aquellos mediante los cuales se alcanza del dominio que sirve de base a todos los objetos tema de una ciencia una comprensión previa y directriz de toda investigación positiva. Su genuina exposición y "fundamentación" sólo la logran, por ende, estos conceptos en un estudio congruentemente previo del dominio mismo. Pero en tanto que cada uno de estos dominios es una promoción del sector mismo del ente, no significa semejante estudio previo y creador de los conceptos fundamentales otra cosa que una exégesis de la constitución fundamental del ser de este ente. Este estudio ha de ser anterior a las ciencias positivas; y puede serlo. La labor de Platón y de Aristóteles es prueba de ello. Tal fundamentación de las ciencias se diferencia radicalmente de la "lógica", esencialmente zaguera en cuanto que estudia el "método" de un estado accidental de una

ciencia. Tal fundamentación es lógica creadora en el sentido de que se adelanta, por decirlo así, hacia un determinado dominio del ser, franquea verdaderamente por primera vez la constitución de su ser y pone a disposición de las ciencias positivas las estructuras conquistadas como otras tantas y transparentes indicaciones directivas de sus preguntas. Así, no es, por ejemplo, lo primero filosóficamente una teoría de los conceptos de la ciencia histórica, ni la teoría del conocimiento histórico, pero tampoco la teoría de la historia como objeto de la ciencia histórica, sino la interpretación del ente propiamente histórico en punto justamente a su historicidad. Así, estriba también el aporte positivo de la Crítica de la razón pura en la iniciación del análisis de lo que es inherente a una naturaleza en general, y no en una "teoría" del conocimiento. Su lógica trascendental es lógica material apriorística del dominio del ser llamado naturaleza.

Pero todo este preguntar -ontología en el sentido más amplio y sin limitación de direcciones y tendencias ontológicas- necesita él mismo de un hilo conductor. El preguntar ontológico es sin duda anterior al preguntar óntico de las ciencias positivas. Resulta, empero, ingenuo y opaco cuando sus esfuerzos por indagar el ser de los entes dejan por dilucidar el sentido del término "ser" en general. Y justo la tarea ontológica de trazar una genealogía de los diversos modos posibles de ser que no proceda deductiva y constructivamente necesita de una previa inteligencia acerca de "lo que significamos propiamente con esta expresión: 'ser'".

La pregunta que interroga por el ser apunta por tanto a una condición apriorística de la posibilidad, no sólo de las ciencias que estudian los entes en cuanto tales y cuales entes,

moviéndose dentro de una comprensión del ser, sino a la condición de la posibilidad de las ontologías mismas que son anteriores a las ciencias ónticas y las fundan. Toda ontología, por rico y sólido que sea el sistema de categorías de que pueda disponer, resulta en el fondo ciega y una desviación de su propósito más entrañable, si antes no ha aclarado suficientemente el sentido del término "ser", por haber concebido el aclararlo como su tarea fundamental.

La misma investigación ontológica bien entendida da a la pregunta que interroga por el ser su preeminencia ontológica por encima de la mera recepción de una tradición venerable y del cultivo de un problema opaco hasta aquí. Pero esta preeminencia científico-material no es la única.

4. La preeminencia óntica

de la pregunta que interroga por el ser.

La ciencia puede definirse como un conjunto de proposiciones verdaderas conectadas por relaciones de fundamentación. Pero esta definición ni es completa, ni da en el sentido último de la ciencia. Las ciencias tienen, en cuanto modos de conducirse el hombre, la forma de ser de este ente (el hombre). Este ente lo designamos por medio del término Dasein. La investigación científica no es la única ni la primera forma posible de ser de este ente. El Dasein mismo es, encima, excepcional entre los entes. Se trata de hacer visible provisionalmente esta excepcionalidad. Para ello es menester anticipar los análisis subsiguientes, que serán los verdaderamente demostrativos.

El Dasein es un ente que no se limita a encontrarse

entre otros entes. Es un ente ónticamente excepcional porque en su ser le va este su ser. A esta constitución óntica del Dasein es inherente, pues, tener en su ser una relación óntica con este su ser. Y esto a su vez quiere decir: el Dasein comprende su ser de un modo más o menos expreso. A este ente le es propio estarle con y por su ser abierto éste a él mismo. La comprensión del ser es una determinación óntica del Dasein. La óntica excepcionalidad del Dasein reside en que es ontológico.

Ser-ontológico todavía no quiere decir aquí: desarrollar una ontología. Si reservamos el título de ontología para el preguntar de un modo explícitamente teórico por el sentido del ente, hay que designar este ser -ontológico del Dasein como preontológico. Pero esto no significa tan sólo ser -ónticamente, sino ser en el modo de una comprensión del ser.

El ser mismo relativamente al cual puede conducirse y se conduce siempre de alguna manera el Dasein, lo llamamos existencia. Y porque la definición de la esencia de este ente no puede llevarse a cabo indicando un qué determinado, sino que su esencia reside en que no puede menos de ser siempre su ser como ser suyo, se ha elegido para designar este ente el término Dasein, que es un término que expresa puramente el ser.

El Dasein se comprende siempre a sí mismo por su existencia, por una posibilidad que tiene de ser él mismo o no ser él mismo. Estas posibilidades, o las ha elegido el Dasein mismo, o éste ha caído en ellas, o ha nacido ya dentro de ellas. La existencia es decidida exclusivamente por el respectivo Dasein mismo en el modo del hacer o el omitir. La cuestión de la existencia sólo puede ser resuelta por el existir mismo. La comprensión de sí propio que conduce a ello la llamamos existencial. La cues-

ción de la existencia es una "incumbencia" óntica del Dasein. Este no necesita para resolverla que la estructura ontológica de la existencia le resulte teóricamente transparente. La cuestión de esta estructura tiene por meta mostrar por separado lo que constituye la existencia. El conjunto de estas estructuras lo llamamos la existenciariadad. La analítica de ésta no tiene el carácter de una comprensión existencial, sino existenciaria. La posibilidad y necesidad de una analítica existenciaria del Dasein se halla prefigurada en la constitución óntica de éste.

En la medida en que la existencia define el Dasein, la analítica de este ente necesita de una mirada previa a la existenciariadad. Mas por ésta entendemos la constitución óntica del ente que existe. Y en la idea de una constitución óntica está implícita la idea del ser. También la posibilidad de una acabada analítica del Dasein depende, pues, de una cabal respuesta previa a la pregunta que interroga por el sentido del término "ser" en general.

Las ciencias son modos de ser del Dasein en que éste entra en relación con entes que no necesitan ser él mismo. Al Dasein es esencialmente inherente: ser en un mundo. La comprensión del ser que es inherente al Dasein concierne, por ende, con la misma pristinidad a la comprensión de lo que se llama un "mundo" y a la comprensión del ser de los entes que resultan accesibles dentro del mundo. Las ontologías que tienen por tema entes de un carácter óntico distinto del carácter del Dasein tienen, por consiguiente, su razón de ser y su base en la misma estructura óntica del Dasein, la cual encierra la nota de una comprensión preontológica del ser.

De aquí que la ontología fundamental, única de la

que pueden surgir todas las demás, haya de buscarse en la analítica existencial del Dasein.

El Dasein tiene, en suma, una múltiple preeminencia sobre todos los demás entes. La primera preeminencia es óntica: el ser de este ente está definido por la existencia. La segunda preeminencia es ontológica: en razón de su estar definido por la existencia, es el Dasein de suyo "ontológico". Al Dasein es inherente con la misma pristinidad - como un ingrediente de la comprensión de la existencia: una comprensión del ser de todos los entes distintos de él mismo, el Dasein. El Dasein tiene por "ende" la tercera preeminencia de ser la condición óntico-ontológica de la posibilidad de todas las ontologías. El Dasein se ha mostrado como aquello que debe ser interrogado ontológicamente con anterioridad a todos los demás entes.

La analítica existencial, por su parte, tiene en último término raíces existenciales, es decir, ónticas. Sólo concibiendo el preguntar filosófico mismo existencialmente o como posibilidad óntica del respectivo Dasein existente, existe la posibilidad de que se abra la existencialidad de la existencia y la posibilidad de atacar problemas ontológicos suficientemente fundados. Con ello se ha puesto en claro también la preeminencia óntica de la pregunta que interroga por el ser.

La preeminencia óntico-ontológica del Dasein fué vista ya pronto, sin que por ello se llegara a comprender la genuina estructura ontológica del Dasein mismo, ni siquiera a hacer de ello un problema. Aristóteles dice: hee psychée ta onta poos estin (I). El alma (del hombre) es en cierto modo los entes; el "alma", que constituye el ser del hombre, descubre en sus modos de ser, la áistheesis y la noéesis, todos los entes en el doble aspecto del

hecho de ser y del modo de ser, es decir, siempre también en su ser. Esta tesis, que se remonta a la ontológica de Parménides, fué recogida por Tomás de Aquino en un pasaje característico. Se trata de una deducción de los "trascendentales", es decir, los caracteres ónticos que están por encima de toda posible determinación genérico-material de un ente, de todo modus specialis entis, y que convienen necesariamente a toda cosa, cualquiera que sea. Pues bien, también el ser verum es un transcendens de estos. Se demuestra apelando a un ente que tiene por su propia forma de ser la peculiaridad de "convenir" con cualquier otro ente. Este ente excepcional, el ens quod natum est convenire cum omni ente, es el alma -ánima-(2). La preeminencia del Dasein sobre todos los demás entes que aparece aquí, si bien no aclarada ontológicamente, no tiene con evidencia nada de común con una mala subjetivación del universo de los entes.

La demostración de la excepcionalidad óntico-ontológica de la pregunta que interroga por el ser se funda en la exhibición provisional de la preeminencia óntico-ontológica del Dasein. Pero el análisis de la estructura de la pregunta que interroga por el ser en cuanto tal pregunta (§ 2) tropezó con una función excepcional de este ente dentro del preguntar mismo. El Dasein se descubrió como el ente que ha de ser objeto de un trabajo ontológico suficiente antes de que pueda el preguntar resultar transparente. Pero ahora se ha revelado que es la analítica ontológica del Dasein lo que constituye la ontología fundamental, o que el Dasein funciona como el ente al que hay que preguntar por su ser con radical anterioridad.

Cuando el problema es la interpretación del sentido del término "ser", el Dasein no es sólo el ente al que hay que

preguntar primeramente: es además el ente que en su ser se conduce siempre relativamente a aquello por lo que se pregunta en esta pregunta. La pregunta que interroga por el ser no es, en **conclusión**, nada más que el hacer radical una tendencia óntica esencialmente inherente al Dasein mismo, a saber, la comprensión preontológica del ser.

(1) de anima, I, 3, 431 b 21. Cf. ib. 5,430 a 14 sqq.

(2) Quaestiones de veritate, qu. I, a I c. Cf. la deducción de los trascendentales en el opúsculo de natura generis, discrepante de la citada y en parte más rigurosa.