



Universidad de Chile

Magíster en Filosofía

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de filosofía

# Asunto y método de la filosofía

Una lectura de la introducción de *Ser y tiempo* de  
Martin Heidegger

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía

Carlos Felipe Lincopi Bruch

Profesor Guía: Francisco Javier Abalo Cea

Santiago 2024

# Índice

<i>Introducción</i>	<b>3</b>
<i>Capítulo 1. Filosofía y tradición</i>	<b>14</b>
<i>Capítulo 2. Estructura y condiciones de posibilidad de la pregunta por el sentido del ser</i>	<b>36</b>
<i>Capítulo 3. La pregunta por el sentido del ser es primera</i>	<b>45</b>
<i>Capítulo 4. Analítica existencial y pregunta fundamental</i>	<b>54</b>
<i>Capítulo 5. El método de la filosofía</i>	<b>64</b>
I. La obviedad del asunto (Selbstverständlichkeit)	<b>70</b>
II. Fenómeno, apariencia y manifestación.	<b>72</b>
III. λόγος como homonimia con referencia a algo uno. La importancia del ἀποφαίνεσθαι	<b>77</b>
IV. Concepto formal de fenomenología. Fenomenología como ontología o ciencia del ser	<b>79</b>
VI. Consideraciones finales en torno al método	<b>86</b>
<i>Meditaciones finales</i>	<b>89</b>
<i>Bibliografía</i>	<b>92</b>

*Das Sein ist das echte und einzige Thema der Philosophie...*

*Martin Heidegger (GA 24: 15)*

## Resumen

La presente exposición tiene por objeto llevar a cabo una interpretación y comentario de la introducción de *Ser y tiempo* (1927) de Martin Heidegger con el objetivo de ofrecer una respuesta a la pregunta '¿Qué es filosofía?'. El autor ensaya una respuesta a la pregunta mediante una caracterización del asunto de la filosofía (el ser y su sentido) y mediante una reflexión acerca del método de la filosofía.

## Abstract

The purpose of this exhibition is to carry out an interpretation and commentary of the introduction to *Being and Time* (1927) by Martin Heidegger with the aim of offering an answer to the question 'What is philosophy?'. The author attempts an answer to the question through a characterization of the subject of philosophy (being and its meaning) and through a reflection on the method of philosophy.

## Introducción

La tematización filosófica que presentamos a continuación surge de la observación de una tendencia a la dispersión temática en la práctica contemporánea de la filosofía, pues comienza a volverse cada vez más difícil penetrar en el campo específico de lo filosófico y, la filosofía, termina por convertirse en sociología, historia, antropología o en un mero instrumento de los más diversos movimientos políticos; la práctica de la filosofía se ha convertido en un instrumento, perdiendo su antiguo carácter de fin en sí mismo. Incluso, en algunos casos, a pesar del venerable origen de la expresión ‘filosofía’, ésta se ha transformado en una mera palabra carente de significado propio o, incluso, como sinónimo de una mera ‘concepción subjetiva del mundo’. Así, la filosofía, habiendo tenido un jardín propio que florecía hermosamente, ha desertado de sí misma, extraviando su propio jardín, quedándose sin una tierra que cultivar. Es decir, la filosofía ha extraviado el suelo desde el cual brotaban sus preguntas específicas (las preguntas ontológicas).

La filosofía se ha convertido, en la mayoría de los casos, en una disciplina sin un horizonte claro; la falta de este horizonte ha impedido un avance en los asuntos filosóficos y ha generado las condiciones para el desarrollo de una actividad que se defiende mediante la propagación de pseudoproblemas intelectuales; esta falta de horizonte y método en el trabajo de la filosofía ha contribuido al desprestigio de la misma y a la no observación de su relevancia para la vida humana y para la investigación cognoscitiva. Esta tesis quiere confrontarse a esa falta de espíritu, de aliento, que presenta la actividad filosófica, aun cuando nuestras propias fuerzas intelectuales son altamente limitadas. Nuestra tesis podría vislumbrarse como una suerte de intento agónico de defensa de la idea misma de la filosofía y de su relevancia para el quehacer de ese ente tan problemático al que hemos denominado como ‘ser humano’. La observación de lo valioso de la filosofía solo podría destacarse a partir de una caracterización de ella misma;

caracterización que nos permitiría distinguir genuinos problemas filosóficos de falsos problemas filosóficos, al tiempo que nos permitiría establecer el suelo propio del cuestionamiento filosófico.

Por esta razón, en la presente tematización, nos interesa defender una idea de filosofía en sentido estricto, una idea absoluta de filosofía en el sentido de alcanzar una caracterización de esta, como de alguna manera hemos visto que han defendido grandes pensadores de la historia de la filosofía como Husserl, Hegel, Kant, Descartes, Agustín, Platón y Aristóteles, para mencionar solo algunos. Es un rasgo distintivo de los grandes pensadores el compromiso con la verdad, con la certeza, con la búsqueda de aquello sobre lo cual ya no caben dudas. Aunque cabe señalar que nuestras propias fuerzas intelectuales son más modestas, nuestros esfuerzos están orientados por completo al mismo objetivo de destrucción del escepticismo, de la arbitrariedad, del relativismo; incluso en la hipótesis de que nuestra tentativa no sea más que otro fracaso.<sup>1</sup> De este modo, aceptamos la idea kantiana de que la ciencia – la filosofía – debe ser siempre dogmática, sin caer en el viejo dogmatismo.<sup>2</sup>

En este sentido, nos encontramos en la búsqueda de una respuesta a la problemática pregunta sobre qué es la filosofía. Desde nuestra perspectiva, es posible ofrecer una respuesta suficiente a esta pregunta, en la medida en que seamos capaces de exponer el asunto propio de la filosofía y su manera de abordarlo. Así, en esta investigación, nos esforzaremos por llevar a cabo una caracterización que permita delimitar el ámbito/el asunto de lo filosófico respecto de otras áreas del conocimiento humano y el método específico que posibilita la penetración en el asunto más específico de la filosofía, aun cuando por método no entendamos sino una suerte de principios de investigación y, en modo alguno, una especie de técnica.

Es muy común, en efecto, caracterizar la ‘filosofía’, a propósito de su etimología griega como ‘amor’ o ‘deseo de sabiduría’. Naturalmente, esa caracterización no es incorrecta, aunque resulta imprecisa e incompleta si no es aclarado cuál es el tipo de saber que es objeto de búsqueda

---

<sup>1</sup> Somos conscientes de la fuerza que detenta el relativismo y el escepticismo en el mundo de la cultura; no sostenemos una posición ingenua conforme a la cual esta exposición por sí sola sería capaz de dismantelar un movimiento intelectual que se fortalece más rápido cuanto más perezoso es el ejercicio de pensar. Este escrito no garantiza una destrucción del escepticismo, pero procura ofrecer argumentaciones y direcciones que contribuyan a debilitar semejantes posiciones. ‘Roma no se construyó en un día’ dicen los conocedores, pues asimismo no es posible dismantelar la pereza de pensar mediante este único escrito; nos contentamos con mostrar que la filosofía no es cualquier cosa que trata acerca de cualquier cosa y, en consecuencia, en develar la arbitrariedad de las posturas escépticas.

<sup>2</sup> Recuérdese la célebre distinción kantiana entre ‘dogmatismo’ y ‘procedimiento dogmático’ en la *Crítica de la Razón Pura*, véase B XXXV.

de este deseo o amor. Y, omitimos con frecuencia que, el tipo de saber que procura la filosofía es un saber acerca de lo que *es*. Así, la filosofía no es el deseo de cualquier tipo de conocimiento ni menos consiste en una mera curiosidad intelectual. El filósofo busca, desde sus orígenes, lo que *es*. La filosofía es, en sentido estricto, metafísica; algo que ocurre en el alma del ser humano en la medida en que éste tiene una disposición, muchas veces anquilosada u oscurecida, hacia lo que *es*. Filosofía es ‘deseo de sabiduría’, pero no de cualquier sabiduría, sino que deseo de saber acerca de lo que *es* en un sentido absoluto. ‘¿Qué es lo que es?’ fue la inquietante pregunta que abrumaba a los antiguos pensadores y entendían lo que *es* como algo diferente a lo que captamos inmediatamente a través de nuestros sentidos; lo que *es* era algo que solamente podía captarse con el intelecto – con el alma –; ‘algo’ de naturaleza invisible, aunque inteligible, concebible, mediante el esfuerzo del pensar.

La problematización sobre el asunto y el método de la filosofía se desarrollará a partir de una lectura, interpretación y comentario de la introducción a *Ser y tiempo* de Martin Heidegger. Y es que, a casi cien años de que Heidegger diagnosticara la amenaza del olvido de la pregunta por el ser, el panorama de la filosofía no parece ser mejor sino incluso peor. La filosofía se ha enredado a sí misma, se ha extraviado a sí misma, en la medida en que ha olvidado su ‘dominio’ temático.<sup>3</sup> La filosofía se encuentra ante la seria amenaza de ser olvidada, de un modo realmente efectivo, en virtud de la actividad de quienes, silenciando a la filosofía, hablan, no obstante, en nombre de ella. La introducción de *Ser y tiempo* no solamente nos presenta la arquitectura general del pensamiento de Martin Heidegger sino una visión concreta y rigurosa acerca de la esencia de la filosofía.

Esta tesis no es solamente una interpretación de *Ser y tiempo* de Martin Heidegger, esta tesis es una defensa de la filosofía ante la amenaza del relativismo, del escepticismo y de la arbitrariedad en el razonamiento que parece prevalecer en el siglo XXI, incluso dentro del propio quehacer de quienes han tomado el nombre de ‘filósofos’. La pregunta por el ser ha caído en el olvido de una manera cada vez más radical; nuestra época amenaza con un completo olvido de lo filosófico; es un escenario de creciente deterioro de la cultura y desprestigio de la disciplina filosófica. Esta tesis tiene la pretensión de contribuir a la destrucción del relativismo en lo que

---

<sup>3</sup> En este escrito, utilizamos la expresión ‘dominio temático’ para referirnos al ámbito propio que es abordado por la filosofía y no a una región particular de entidades. La aclaración es importante, pues la filosofía no aspira a constituirse como una mera ciencia particular de entes particulares sino que aspira al ámbito de la máxima universalidad.

concierno a asuntos filosóficos, relativismo que no ha sabido relativizarse a sí mismo, transformándose en un dogma, en una regla de buena convivencia para justificar la pereza de no ir en búsqueda de los principios absolutos (aun cuando fracasemos una y otra vez en esa búsqueda). En nuestra época, no se ha permitido siquiera sospechar del relativismo, de la arbitrariedad, del ingenuo y perezoso escepticismo; en nombre de la libertad de pensamiento, hemos perdido, o al menos debilitado, el genuino esfuerzo del pensar, en la medida en que el pensar es un pensar acerca de lo que *es* y lo que *es* parece no generar perplejidad alguna en aquellos que deberían estar perplejos, justamente, ante lo que *es*. En la medida en que la actividad filosófica se aclara a sí misma, entonces, nuevamente lo que parecía comprensible se vuelve misterioso, enigmático, incomprensible y, desde ahí, la filosofía recupera su actitud más propia para dirigir su mirada hacia lo que causa perplejidad. Sin tener claro su asunto, la ‘filosofía’ se tambalea errante en un constante ir de allá para acá; parafraseando a Heráclito, la filosofía va hacia el ser y se aleja del ser: se acerca a su asunto y se olvida de él.

‘¿Qué es la filosofía?’ parece ser la pregunta filosófica por excelencia. La filosofía tiene una cierta capacidad de inquietarse a sí misma, de someterse a sí misma a un interrogatorio. Naturalmente, resulta muy difícil responder a esta pregunta. Sin embargo, pensamos que Martin Heidegger ha trazado una dirección relativamente clara para alcanzar una respuesta a esta pregunta, estableciendo ciertas orientaciones muy específicas en la introducción de *Ser y tiempo*. En este sentido, nuestra interpretación de la introducción de *Ser y tiempo* está volcada, por completo, a intentar responder la inquietante y problemática pregunta sobre *qué es la filosofía*.

La pregunta por la esencia de la filosofía, esto es, la pregunta acerca de qué es la filosofía, puede desarrollarse de manera más sistemática a partir de un conjunto ulterior y más sistemático de preguntas. Así, encontramos una primera aproximación a una caracterización de la filosofía mediante un cuestionamiento acerca del asunto de la filosofía, esto es, acerca del tema propio y específico que caracteriza a la filosofía, es decir, aquello que ha sido investigado por los grandes filósofos de Occidente. En la medida en que la filosofía es caracterizada en sus orígenes como un saber acerca de lo que *es*, sugerimos que la filosofía, en sentido estricto, no trata de otra cosa sino del *ser*: la filosofía es ontología o sabiduría acerca del ser.

La otra pregunta y que podríamos denominar como ‘pregunta metódica’, descansa sobre el cómo de la filosofía, es decir, sobre el método de la filosofía, sobre la forma de acceso hacia aquello que inquieta al filósofo. La pregunta metódica contiene, a su vez, dos grandes problemas

o preguntas más específicas: 1) El problema acerca de la manera de penetrar en el dominio del ser, esto es, el problema sobre el modo de acceso al ser, y; 2) el problema referido a la forma de exposición, tematización y explicitación de dicho dominio. El problema metódico es, acaso, el más importante, en la medida en que expone las dificultades del objeto temático y los obstáculos que posee una exposición lingüística de una investigación filosófica.

Un tercer problema está referido al agente de la actividad filosófica, al individuo que posibilita y desarrolla la actividad filosófica, esto es, un problema referido al ser humano mismo, en la medida en que el tercer problema fundamental de la filosofía apunta a la cuestión de cómo es posible, en general, el cuestionar específicamente filosófico. Y, el cuestionar específicamente filosófico, es posible en la medida en que hay un ente que puede llevar a cabo la acción de preguntar y que tiene una relación con el asunto de esta pregunta, además de poseer una capacidad para penetrar en ese dominio y explicitarlo; Heidegger llama a este ente, simplemente, *Dasein*. La filosofía surge de la existencia del *Dasein* como posibilidad, es obstaculizada por la existencia y su carácter inhóspito e ilumina, mediante su ejercicio, el modo de ser de la existencia misma.

Así, una genealogía de la filosofía implicaría hacerse cargo de las siguientes preguntas:

- 1) ¿Qué es la filosofía?
  - 1.1) ¿De qué trata la filosofía? (Problema temático)
  - 1.2) ¿Cuál es el método de la filosofía? (Problema metódico);
    - 1.2.1) ¿Cómo acceder al asunto de la filosofía? (Problema de investigación);
    - 1.2.2) ¿Cómo explicitar o hacer visible el asunto de la filosofía? (Problema de exposición)
  - 1.3) ¿Cómo es posible un cuestionar específicamente filosófico? (Problema del modo de ser del ser humano)

De este modo, un cuestionamiento acerca de la naturaleza de la filosofía implica una dimensión formal-descriptiva (el problema temático y el problema metódico) y una dimensión real vinculada a las condiciones de posibilidad de la filosofía (el problema acerca del modo de ser del ser humano) y que Heidegger denomina simplemente ‘analítica existencial’. En este sentido, la elaboración de una ontología de la humanidad del ser humano ha de comprenderse en la perspectiva de la búsqueda de los fundamentos que posibilitan una tematización explícita

en torno al ser y su sentido; la analítica existencial debe entenderse como una investigación que pone de relieve los fundamentos del cuestionamiento filosófico en su posibilidad.

El lector podría, además, en este punto, preguntarse lo siguiente: ¿Qué relación hay entre el conjunto de problemas señalados y la introducción a *Ser y tiempo*? Justamente, pensamos que, entre otras cosas, la introducción a *Ser y tiempo* aventura y profundiza en torno a una respuesta posible a esta pregunta. Dicho de otra manera, sugerimos que la introducción de *Ser y tiempo* presenta una visión rigurosa de la actividad filosófica. Ahora bien, ¿se trata, en *Ser y tiempo*, de un problema nuevo en el abordaje de la filosofía? De ninguna manera, estamos ante un problema muy antiguo – y Heidegger es consciente de ello – y que podemos vislumbrar de manera muy clara en la célebre alegoría de la caverna presentada por Platón en *La República*.

En la alegoría de la caverna, Platón sugiere la existencia de – algo así como – una doble dimensión de lo real (el estar dentro de la caverna y el estar fuera de ella); la salida de la caverna, por parte de uno de los prisioneros, representa no, como suele decirse, la simple pérdida de la ignorancia y la adquisición de la sabiduría, sino ante todo, la penetración por parte del filósofo en un dominio de lo real cuyo acceso reviste una gran dificultad, esto es, la dimensión de lo que *es*, es decir, la dimensión del ser. Platón describe las dificultades que tiene el acceso al dominio de lo que *es*, entre otras cosas, como la dificultad para acostumbrarse a captar el plano del ser. Es decir, la filosofía tiene un dominio temático cuyo acceso no es simple y que requiere un esfuerzo especial por parte del filósofo para acceder a él (el problema de investigación). Sin embargo, parece que el filósofo ha logrado desarrollar una gran habilidad para acceder a la dimensión de lo que *es* (el plano de las ideas, los conceptos, las categorías), fallando en el ejercicio de explicitación o mostración de ese plano a la gente del común, a los muchos. Platón observa, además, que el filósofo pierde una cierta capacidad de comunicación para llevar a cabo una mostración efectiva de lo que *es*, tal que el filósofo se expone al ridículo e, incluso, a la posibilidad del asesinato por parte de las muchedumbres. Conforme a lo sugerido por la alegoría de la caverna, el filósofo tiene claro su asunto, esto es, la búsqueda de lo que *es*. Además, mediante una cierta preparación, logra investigar su asunto y acceder al plano de lo que *es*. Sin embargo, fracasa constantemente en el ejercicio de exposición lingüística de aquello que simplemente *es*. Fracaso que lo expone al descrédito general y al riesgo de su propia integridad física. A nosotros nos resulta especialmente llamativo el hecho de que la investigación filosófica sea habitualmente polémica para aquellos que no comprenden su asunto o no logran visualizarlo.

De alguna manera, la introducción a *Ser y tiempo* es una actualización de la alegoría de la caverna, mediada por el *hecho* de la tradición filosófica. En este sentido, Heidegger no solamente plantea la pregunta por el ser, sino que la *repite* en el sentido de que Heidegger habla de una repetición explícita de la pregunta por el ser. La obra comienza ya mediante una conciencia metódica de la presencia de la tradición en la actividad del pensar. Por otra parte, no consideramos arbitraria la caracterización heideggeriana de la filosofía en su introducción, en el sentido de obedecer a una mera visión individual de la filosofía, sino que, de hecho, pensamos que esta visión de la filosofía se encuentra, además, sistemáticamente justificada por la historia de la filosofía y la historia de sus conceptos.

La investigación que presentamos cuenta con cinco capítulos y un apartado final orientado a presentar balances provisionales y meditaciones a partir del trabajo realizado. Los primeros cuatro capítulos intentarán caracterizar el asunto mismo de la filosofía, mientras que el capítulo quinto se orientará por completo a la presentación de reflexiones metódicas, esto es, a la forma, al cómo de la actividad filosófica. A continuación presentamos una visión más específica del contenido de cada capítulo.

En el primer capítulo intentaremos dar cuenta de la importancia que tiene para la actividad filosófica la historia misma de la filosofía. En este sentido, el cultivo de la filosofía exige un especial trato con la tradición. Además, a propósito de esta tradición, la filosofía queda al descubierto como tematización acerca de lo que *es*, es decir, queda fijada como ontología, como tematización explícita acerca de lo que *es*.<sup>4</sup> Asimismo, de acuerdo con nuestra lectura, el punto de partida de la exposición heideggeriana no es arbitrario sino que hay razones sistemáticas para que Heidegger comience la obra en la forma en que la comienza. En este capítulo, quedará muy en claro que la pregunta por el sentido del ser es la pregunta filosófica por excelencia y que esta pregunta solamente puede ser elaborado mediante una conciencia crítica de la historia de la filosofía.

El segundo capítulo estará orientado a establecer la estructura formal de la pregunta por el ser, pero sobre todo, a establecer la cuestión de las condiciones de posibilidad de la pregunta

---

<sup>4</sup> Utilizamos la expresión 'lo que es' para referirnos a la dimensión trascendental – no trascendente – del ente en el sentido de las condiciones de posibilidad para la comparecencia del ente y no para referirnos a un ente superior que sería causa de otro ente. Lo que *es* ha de entenderse como fundamento del ente. La idea del ser como fundamento del ente es una idea tradicional de la filosofía, no obstante que, a lo largo de la historia de la filosofía hemos modificado nuestra comprensión de lo que quiere decir 'fundamento'. En este sentido, hay una idea trascendente del ser como fundamento y una idea trascendental del ser como fundamento.

por el ser. En este punto es donde comienza a vislumbrarse la importancia del Dasein en relación con la pregunta fundamental por el ser, la filosofía es posible en virtud del modo de ser de la *existencia*. Además, en este capítulo lograremos distinguir el cuestionamiento filosófico del mero cuestionar; Heidegger presenta, en efecto, una teoría para la elaboración del preguntar específicamente filosófico.

El tercer capítulo estará orientado a establecer el carácter fundamental de la pregunta por el sentido del ser, es decir, aclarar los sentidos en los que la pregunta por el ser es primera. De hecho, pensamos que Heidegger emplea la expresión ‘primacía’ para referirse a lo que Aristóteles llamaba simplemente ‘ser primera’. En este capítulo se aclarará la relevancia que la pregunta por el ser posee para la vida misma del ser humano como para la investigación científica en general.

El cuarto capítulo procurará profundizar en torno a la relación entre analítica existencial y pregunta por el sentido del ser; nos interesa aclarar porqué resulta necesaria una analítica existencial del Dasein en la perspectiva de la elaboración de la pregunta por el sentido del ser, cuestión que no es del todo evidente y requiere un gran esfuerzo por parte del lector. En este capítulo, nos interesa mostrar porqué una analítica existencial del Dasein puede transformarse en un vehículo posible para la obtención de una respuesta a la pregunta fundamental por el ser.

El quinto capítulo está volcado al estudio del método de la filosofía y que Heidegger llama simplemente ‘fenomenología’; en este capítulo resulta de suma relevancia el concepto de fenómeno, en la medida en que ello contribuye a una caracterización a lo que debe ser visto por el filósofo, distinguiendo, justamente, diversas nociones de fenómeno. Además, Heidegger reconoce en este capítulo, una gran cantidad de dificultades en relación al lenguaje filosófico, es decir, a la posibilidad de comunicar aquello que es pensado por el pensador, esto es, el célebre problema referido a la exposición lingüística de los conceptos filosóficos fundamentales.

Para el desarrollo de nuestra investigación tendremos una fuente principal de estudio que es la introducción de *Ser y tiempo*, utilizaremos la versión alemana editada por Max Niemeyer Verlag. Naturalmente, cuando el desarrollo de los conceptos lo exija, ocuparemos pasajes del cuerpo mayor de *Ser y tiempo* y también de otras obras, conferencias y seminarios de Heidegger. Nos interesa destacar, de todas formas, que, nuestra exposición es principalmente un diálogo con el pensamiento de Heidegger y su visión de la filosofía y, en este sentido, la consideración de una extensa bibliografía secundaria podría entorpecer la naturalidad de ese diálogo y opacar el asunto mismo del cual la exposición se trata. De este modo, la consideración del ‘estado del

arte' o de la así denominada 'literatura secundaria' tendrá un rol menor y, habitualmente, se utilizará solamente para ofrecer un contraste respecto a la posición propia respecto de un asunto. De ahí que, solamente en la medida en que sea relevante para nuestros esfuerzos, tomaremos en consideración también otros textos y autores que trabajen en la perspectiva de una caracterización e interpretación de *Ser y tiempo* y de la obra de Heidegger en general.

## Capítulo 1. Filosofía y tradición

*“En su ser fáctico, el Dasein es siempre como y “lo que” ya ha sido. Expresa o tácitamente, él es su pasado.”*

Martin Heidegger

La actividad filosófica, como cualquier actividad humana en general, comporta un elemento histórico. La historia de la filosofía es, en este sentido, un elemento indispensable para comprender qué es filosofía propiamente tal. Este punto de lo que constituye el quehacer filosófico es algo clarísimo en Heidegger, pues él mismo no deja de observar, constantemente, la presencia de la tradición en su propio pensamiento; incluso podría decirse que el pensamiento de Heidegger se caracteriza por un especial cultivo de la tradición de la metafísica occidental.<sup>5</sup> En este capítulo, buscaremos meditar en torno a la relación entre filosofía y tradición o entre filosofía e historia de la filosofía y en qué sentido esto resulta relevante para una investigación acerca del sentido del ser y para una investigación filosófica propiamente tal. Para cumplir con este objetivo, estudiaremos con cierta detención el prólogo y los párrafos 1 y 6 de *Ser y tiempo* y que encontramos en la ya señalada introducción de la obra.

Heidegger comienza su obra *Ser y tiempo* con una inmediata referencia a la tradición del pensamiento occidental y, de un modo más específico, a los orígenes mismos de la historia de la filosofía. En efecto, mediante una referencia a *El Sofista* de Platón<sup>6</sup>, Heidegger parece intentar mostrar el sentido mismo de la filosofía en sus orígenes griegos y la forma completamente desarraigada que asume la práctica de la filosofía en el mundo contemporáneo o, incluso más

---

<sup>5</sup> Franco Volpi (2011) ha notado muy bien la relevancia de la historia de la filosofía en la constitución del pensamiento heideggeriano. De hecho, Volpi sugiere que en este aspecto de relación con la tradición radica una de las principales distancias entre Husserl y Heidegger.

<sup>6</sup> Michael Gelven (1989: 22): “By quoting from Plato, Heidegger emphasizes that the problem to which he is directing his attention comes from the tradition of Western thought.”

grave, la nula disposición de la filosofía contemporánea a la experiencia de perplejidad que serviría como suelo fértil para la elaboración de las preguntas específicamente filosóficas. Revisemos, con el objeto de ilustrar mejor las ideas anteriormente señaladas, la primera parte del breve prólogo de *Ser y tiempo*:

“Porque manifiestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión ‘ente’; en cambio, nosotros creíamos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en aporía”. ¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir con la palabra “ente”? De ningún modo. Entonces es necesario plantear de nuevo *la pregunta por el sentido del ser*. ¿Nos hallamos perplejos por el hecho de que no comprendemos la expresión “ser”? De ningún modo. Entonces, será necesario, por lo pronto, despertar nuevamente una comprensión para el sentido de esta pregunta.” (SuZ: 1)

En esta referencia, la primera parte procura el cultivo de una relación explícita con la tradición destacando el problema del ser y la actitud de perplejidad como dimensiones fundamentales del preguntar de los pensadores antiguos; la segunda parte de la cita procura realizar un contraste con la situación de la filosofía contemporánea, caracterizada por el abandono de la pregunta fundamental y la ausencia de la perplejidad constitutiva del pensar. Es como si Heidegger sugiriera que la filosofía simplemente ha dejado de pensar e incluso extraviado la disposición anímica que posibilitaría el pensar: la perplejidad, la aporía. Por otra parte, la apertura del texto tiene como pretensión fundamental mostrar la presencia de la tradición en el preguntar que Heidegger va a llevar a cabo, de manera tal que puede vislumbrarse que Heidegger se encuentra en una situación análoga a la de Platón en *El Sofista* (von Herrmann 2016: 8). Además, como puede seguirse de la lectura del texto, para Heidegger es fundamental tener una conciencia crítica del alcance normativo que posee la tradición en la actividad filosófica. En un mismo sentido, Heidegger asume como su objetivo el “despertar nuevamente una comprensión para el sentido de esta pregunta”; en este planteamiento puede vislumbrarse la idea de que el asunto del tratado es un asunto ya antiguo; ‘algo’ se realizará nuevamente, algo que ya fue hecho alguna vez, se va a repetir. La filosofía se ha dormido y Heidegger pretende despertarla otra vez mediante un diálogo explícito con la tradición y una puesta al descubierto de los fundamentos mismos del filosofar: la perplejidad y el cuestionar ante aquello que decimos cuando decimos *ser*.

El prólogo de *Ser y tiempo* ofrece, además, de un modo claro, el propósito de la obra: la elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ser. Y, además, una respuesta preliminar para esta pregunta: el tiempo como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general (SuZ: 1). En este sentido, ya en el prólogo podemos observar, por una parte, un diálogo con la tradición y, por otra, una ruptura con ella. Es importante recordar que, en la historia de la filosofía, específicamente con Aristóteles, fue establecida la *ousia* como el sentido fundamental de ser, mientras que el tiempo fue relegado al rol de una categoría accidental. De acuerdo con Heidegger, el sentido del ser, en cualquiera de sus formas, es siempre el tiempo. Más adelante, en el capítulo cinco, estudiaremos con más detalle la relación entre tiempo y ontología fundamental a propósito de la necesidad de una analítica existencial en la elaboración de la pregunta fundamental.

Ahora bien, para un tratamiento más profundo de la relación entre filosofía y tradición en el pensamiento de Heidegger, se requiere una lectura detallada del párrafo 1 y 6 de *Ser y tiempo*, aun cuando, como hemos dicho, ya el prólogo parece inclinado a mostrar la diferencia entre un momento originario y glorioso con un presente decadente y miserable del cuestionar filosófico; filosofar implicaría, desde esta perspectiva, una cierta conciencia de la propia decadencia de la actividad filosófica, además de una lucha sistemática por reintentar dar un nuevo vigor y fuerza al cuestionar filosófico. Cabría señalar que, una conciencia de la decadencia de la actividad filosófica solamente es posible en el marco de una relación explícita con la historia de la filosofía.

Comencemos nuestra exposición más detallada con una lectura del párrafo 1 de *Ser y tiempo*. Este párrafo se titula ‘Necesidad de una repetición explícita de la pregunta por el ser’ y, de un modo mucho más claro, en alemán ‘*Die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Wiederholung der Frage nach dem Sein*’. Heidegger habla de una ‘repetición explícita’ y, esto, naturalmente quiere decir que la pregunta por el ser no es un invento de Heidegger sino un preguntar que es ya muy antiguo. Pero, aún más importante, Heidegger habla de una ‘*Wiederholung*’, de ‘*wieder*’ en alemán ‘otra vez’ o ‘nuevamente’ y ‘*holen*’ en alemán ‘ir en búsqueda de algo’. *Wiederholung* es ir en búsqueda de algo nuevamente: algo que fue extraviado y que otros ya buscaron previamente. Lo

extraviado es el sentido del ser y esos otros que lo buscaron fueron los grandes pensadores griegos como Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles, entre otros.<sup>7</sup>

La idea de ir en búsqueda de algo nuevamente nos muestra que Heidegger pretende realizar un peculiar cultivo de la tradición buscando los fundamentos en los orígenes mismos del pensar. Quizás, un poco siguiendo la idea de Platón en *Filebo* cuando Sócrates sugiere a Protarco lo que sigue:

“...los antiguos, que eran mejores que nosotros y vivían más cerca de los dioses, transmitieron esta tradición según la cual lo que en cada caso se dice que es...” (*Filebo*: 16)

¿Por qué Heidegger insiste siempre en la posibilidad de una vuelta a los orígenes? ¿Por qué Sócrates piensa que los antiguos vivían más cerca de los dioses? ¿Qué quiere decir ‘vivir más cerca de los dioses’? Platón y Heidegger parecen observar una tendencia en la historia del ser humano: el olvido de los principios, esto es, el ocultamiento de los fundamentos. Por alguna razón, los pensadores observan una tendencia en el ser humano a olvidarse de lo que los antiguos llamaron ‘lo divino’, en el sentido de una dimensión no visible, aunque fundamental de todo lo que comparece; el ser humano tiene la tendencia a olvidarse de lo más importante y genuino para divertirse con la mera superficie de las cosas que le salen al encuentro. El ser humano, dada su propia constitución, tiene la tendencia a olvidarse de lo que es primero para mantenerse ocupado en lo que es postrero y menos claro por naturaleza. El filósofo, de algún modo, es un buscador de lo que es primero en el orden de fundamentación lógica y no, en modo alguno, un buscador de lo que es dado inmediatamente para nuestra percepción sensible; el filósofo no se contenta con una captación de aquello que en principio todos logran ver, sino de aquello que muy pocos logran captar por el hecho de estar alejado de lo sensible.

Del mismo modo, en *Fedro* 250a podemos leer la interesante sugerencia de Platón:

“...toda alma de hombre, por su propia naturaleza, ha visto a los seres verdaderos, o no habría llegado a ser el viviente que es. Pero el acordarse de ellos, por los de aquí, no es asunto fácil para todo el mundo, ni para cuantos, fugazmente, vieron entonces las cosas de allí, ni para los que tuvieron la desdicha, al caer, de descarriarse en ciertas compañías, hacia lo injusto, viniéndoles el olvido del sagrado espectáculo que otrora habían visto.”

---

<sup>7</sup> Aunque en *Ser y tiempo* Heidegger solamente menciona en un comienzo a Aristóteles y Platón.

En la misma dirección, Aristóteles, en *Metafísica* cuando señala:

“...lo universal en grado sumo es también lo más difícil de conocer para los hombres (pues se encuentra máximamente alejado de las sensaciones).” (I 2 982a 20-25)

Al igual que Heidegger, Platón y Aristóteles observan una relación estructural entre el ser humano y los fundamentos (“el sagrado espectáculo” “lo universal en grado sumo”), así como una tendencia al olvido de estos. La vida del ser humano, conforme a esto, parece implicar una contienda constante entre el hallazgo y el extravío de los fundamentos, entre la búsqueda y el olvido de los primeros principios. La filosofía se presenta, entonces, como una actividad de lucha contra ese olvido al que los seres humanos tienden a sucumbir. Naturalmente, resulta muy interesante preguntarse por qué ocurre esa tendencia al olvido de los fundamentos. En Heidegger, el olvido está fundado en la condición humana, en la medida en que el ser humano, dada su inhóspita relación con la propia existencia, signada por la posibilidad de la muerte, posee la tendencia a eludirse a sí mismo, a extraviarse y perderse en las cosas del mundo. Este punto, sin embargo, será tratado más adelante en los próximos capítulos con más detalle.

El párrafo 1 es esencialmente un diálogo con la tradición y tiene por objeto poner de relieve la centralidad de la tradición en el pensamiento filosófico; no es, como sostiene Grondin (2015: 18)<sup>8</sup>, una mera exhortación a la elaboración de la pregunta por el ser; el párrafo 1 es la conciencia metódica de la historia de la filosofía en el quehacer filosófico mismo; esa es la razón por la cual Heidegger habla de una ‘repetición explícita’; los prejuicios abordados en el párrafo no son solamente prejuicios: representan el influjo de la tradición en el quehacer del pensamiento, esto es, la conciencia metódica de la historia de la filosofía y su influjo en el pensar mismo.

La tradición es, en Heidegger, un momento estructural de cualquier acción humana; la tradición es un cierto conjunto normativo de la existencia del ser humano; la tradición puede ser olvidada o cultivada mediante el pensar, pero no es el caso que la tradición desaparezca o que deje de operar normativamente en las actividades del ser humano y, de un modo especial, en la

---

<sup>8</sup> En efecto, Grondin sostiene: “Estas primeras páginas gozan sólo de una función exhortativa, esto es, una función que introduce la pregunta.” Naturalmente, estamos de acuerdo, de que el primer párrafo del texto tiene como función introducir la pregunta por el sentido del ser. Sin embargo, esta no es la única función del párrafo, dado que la forma en que se introduce la pregunta posee una relevancia metódica y sistemática en el pensamiento de Martin Heidegger. La pregunta se introduce mediante una conciencia crítica de la tradición del pensamiento occidental; se introduce de un modo tal que, desde un comienzo, la historia de la filosofía es asunto de la pregunta.

filosofía. La tradición constituye un conjunto normativo que simplemente es ‘aceptado’ inconscientemente por el ser humano;<sup>9</sup> es un ámbito de donación de ‘prejuicios’, en el sentido de operar como un conjunto normativo que condiciona nuestra forma de comprender las cosas, es lo que Heidegger llama habitualmente como *Ausgelegtheit*, es decir, un ‘estado de lo ya interpretado’ y que es siempre asumido por nosotros de manera implícita en nuestro trato con las cosas, los otros y nosotros mismos. Dicho de otra manera, la tradición es una presencia del pasado en nuestro quehacer cotidiano y una cierta forma de delimitar y regular nuestras posibilidades de agencia.

La pregunta por el ser es un preguntar, el preguntar es una actividad humana, ésta se encuentra regulada normativamente por la tradición; la tradición opera como regulador de las posibilidades del ser humano, es decir, establece un conjunto de normas (Heidegger les llama prejuicios) que condicionan nuestra manera de preguntar y de comportarnos hacia el asunto del preguntar. En este caso, la tradición condiciona nuestra forma de comprender el ser; la tradición comporta, en este sentido, un influjo ineludible en la actividad del ser humano no es posible prescindir de ella, aunque sí puede ser redescubierta y, mediante un trato explícito con ella, facilitar la apertura de nuevos horizontes de investigación. En Heidegger la tradición es objeto de un especial cultivo.

La pregunta por el ser no es una pregunta cualquiera, dice Heidegger, es la pregunta originaria de la tradición del pensamiento occidental. Esta pregunta es *la* pregunta fundamental o primera en varios sentidos. Por una parte, es la pregunta originaria de la filosofía, es decir, la pregunta que va a posibilitar el nacimiento de la filosofía y su desarrollo ulterior, incluso bajo la forma negativa del olvido. Por otra parte, es la pregunta fundamental en el sentido de apuntar a los fundamentos de la vida humana, así como a los principios que posibilitarían una comprensión plena de las ciencias y del comportamiento teórico en general. La pregunta por el ser es primera en un sentido histórico y primera en un sentido lógico, dado que cualquier pregunta supone una cierta comprensión preliminar de lo que *es*. La repetición de la pregunta por el ser implica, en este sentido, cierta conciencia de la historia de la filosofía y de la relevancia de su asunto. Incluso, en el planteamiento heideggeriano, parece ser el caso que, un tratamiento de la pregunta por el ser solo es posible en la medida en que se posee una especial conciencia de la tradición, mientras

---

<sup>9</sup> Decimos ‘aceptado inconscientemente’ y no simplemente ‘aceptado’, pues rechazamos la idea de que el ser humano asuma una tradición voluntariamente; la tradición constituye un elemento estructural de la vida humana.

que la no advertencia de la tradición en el preguntar implicaría una suerte de repetición acrítica (un olvido), en el sentido de cerrar la posibilidad al descubrimiento de caminos que posibilitarían una investigación temática acerca del ser.

Al comenzar la exposición del párrafo 1, Heidegger señala lo siguiente en relación con la pregunta por el ser:

“...esta pregunta no es una pregunta cualquiera. Ella mantuvo en vilo la investigación de Platón y Aristóteles, aunque para enmudecer desde entonces – *como pregunta temática de una efectiva investigación...*” (SuZ: 2)

La pregunta por el ser es una o *la* pregunta fundamental del pensar por las razones ya señaladas y otras que Heidegger precisará más adelante. Sin embargo, la referencia a Platón y a Aristóteles, esto es, al hecho de que ambos pensadores estaban despiertos ante el asunto del ser, no puede pasar desapercibido. Probablemente, Platón y Aristóteles sean los pensadores más grandes de la antigüedad; ambos son, en cierto sentido, fundadores de la tradición del pensamiento occidental; ambos se encuentran perplejos ante lo que *es* y, procuran de diversas maneras, encontrar caminos de investigación para un acceso a lo que *es*. De acuerdo con esto, al margen de las habituales dicotomías establecidas por la forma tradicional de enseñar la historia de la filosofía, Platón y Aristóteles son, ambos, pensadores del ser y, en cuanto tal, genuinos filósofos.

Ahora bien, de acuerdo con Heidegger, la pregunta por el ser se enmudece, deja de ser asunto de investigación efectiva, es olvidada y abandonada como verdadero problema filosófico. De este modo, habría que cuestionarse qué es lo que propiamente se olvida en relación con la pregunta fundamental. De acuerdo con nuestra lectura del pensamiento de Heidegger, lo olvidado por la tradición es la disposición anímica de perplejidad ante lo que *es*, disposición que animaría el desarrollo de la investigación, tal y como sugiere Aristóteles en *Metafísica* cuando señala que:

“...comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primer momento ante lo que comúnmente produce extrañeza y después, al progresar poco a poco, sintiéndose perplejos también ante cosas de mayor importancia...el que se siente perplejo reconoce que no sabe...” (982b)

La aporía sería la disposición fundamental que posibilitaría la elaboración de la pregunta por el ser como tema efectivo de una investigación. La crítica a la nula perplejidad ante lo que decimos cuando decimos ser fue ya planteada por Heidegger en el breve prólogo de *Ser y tiempo*. Sin embargo, sugerimos que una recta comprensión del planteamiento heideggeriano implicaría solamente un olvido de la perplejidad y de la actividad de investigación, pero no de los resultados obtenidos por nuestros antiguos pensadores griegos. De ahí que la *ousía* fuera finalmente aceptada como el sentido fundamental de ser, incluso por Hegel – dice Heidegger. La *ousía* queda establecida como sentido focal de cualquier investigación filosófica, es decir, se transforma en el centro temático de cualquier investigación metafísica; la *ousía* se transforma en aquello que el pensador tiene a la vista y que es pensado en cuanto se piensa el ser; se trata de una suerte de perspectiva previa sobre las cosas condicionada por el hecho de la historia de la filosofía. Sin embargo, el propio Heidegger reconocerá más adelante los descubrimientos positivos de la investigación aristotélica en lo que concierne, específicamente, al tipo de universalidad que corresponde al ser.

En la medida en que los resultados de la investigación antigua son sencillamente aceptados, la tradición filosófica adquiere un carácter dogmático. Esto quiere decir que, la actividad filosófica termina por rechazar y justificar la omisión de la pregunta por el ser. Se trata, en efecto, de una situación paradójica, pues la actividad filosófica termina por considerar su asunto más propio como algo sin importancia. Este punto no deja de ser interesante, pues si la filosofía pierde el interés en el tema que le concierne, termina por transformarse en una disciplina que podría tratar acerca de cualquier cosa, pierde su carácter específicamente metafísico para extraviar su identidad entre disciplinas como la antropología, la ciencia política o la sociología. Este punto de la situación de la filosofía contemporánea es sumamente grave, pues trae consigo la posibilidad de extraviar la manera de aprehender lo real tal y como es practicado desde la antigüedad y la captación de lo que *es* termina por parecer una locura, incluso entre filósofos. Heidegger lo expone de la siguiente manera:

“Sobre la base de los comienzos griegos de la interpretación del ser, llegó a constituirse un dogma que no sólo declara superflua la pregunta por el sentido del ser, sino que, además, ratifica y legitima su omisión. (SuZ: 2)

El dogma se constituye mediante la tradición bajo la forma de determinados prejuicios que anticipan ya nuestra manera de abordar el asunto del ser. Pensamos que la idea de prejuicio

tiene, en Heidegger, la relevancia de un contenido histórico que se transmite de generación en generación, sin que los individuos afectados sean conscientes de estar bajo el dominio de tales o cuales prejuicios. En Heidegger, el prejuicio posee un carácter normativo sobre la experiencia y actividad del ser humano en el mundo; el prejuicio es una norma que opera regulativamente sobre las posibilidades vitales del individuo humano; en cierto sentido, no es posible liberarse de ellos sino aprehenderlos explícitamente tal de cultivar mediante ellos nuevas posibilidades de investigación. Por el hecho de que el ser humano es un ente propiamente histórico, no es posible para este ente, experimentar el mundo de una manera ahistórica, es decir, sin prejuicios en el sentido previamente indicado.

En este sentido, no es correcto pensar— como sostiene Jesús Adrián Escudero (2016: 81) o Ramón Rodríguez (2010: 49)<sup>10</sup> — que los prejuicios serían meros obstáculos para el planteamiento de la pregunta por el ser; los prejuicios también posibilitan, en cierto sentido, el desarrollo de la investigación propiamente ontológica. Este punto tiene que ver con el estatuto de la tradición y su relación con la actividad del pensamiento. De este modo, sin una relación explícita con la historia de la filosofía, los prejuicios son un obstáculo. Sin embargo, en la medida en que el pensador transforma su propia tradición en objeto de un cultivo explícito, son los propios prejuicios los que abren nuevos horizontes de investigación. Dicho de otra manera, los prejuicios no tienen, en Heidegger, un rol puramente negativo, sino que poseen una función positiva en vistas a la elaboración de la pregunta por el sentido del ser.

Los prejuicios, a su manera, muestran fenómenos que deben ser vistos por el pensador. Así como la tradición puede transformarse en un obstáculo para el desarrollo de la investigación, es ella misma, una condición fundamental de posibilidad para el desarrollo de esta. No hay, en Heidegger, ninguna posibilidad óptica del ser humano que pueda ejecutarse de un modo ahistórico, de un modo desprovisto de tradición y, con ello, de prejuicios en el sentido indicado más arriba. En el pensamiento de Heidegger, la tradición no puede ser desechada sin más. Empero, puede ser descubierta, de modo tal que lo petrificado por la tradición pueda adquirir nueva vida y nuevo aire.

---

<sup>10</sup> En efecto, Ramón Rodríguez señala que: “Ya desde la primera página de la obra, Heidegger contempla las ideas clásicas sobre el ser, incluso las más inteligentes — la teoría de la analogía, por ejemplo — como un conjunto de prejuicios que obstruyen, más que abren, el adecuado planteamiento del problema.”

En relación con la tradición, con la historia del pensamiento occidental, Heidegger piensa que son tres los prejuicios fundamentales en torno al ser:

- 1) el concepto de ser es el más universal
- 2) el concepto de ser es indefinible, y
- 3) el concepto de ser es obvio o comprensible de suyo.

Como veremos a continuación, en el planteamiento de Heidegger, la existencia de estos prejuicios no implica sencillamente una visión errada o falsa respecto del concepto de ser; los prejuicios, vistos de la manera correcta, ofrecen luz sobre el asunto investigado por la filosofía.

En la medida en que tenemos una relación explícita con la tradición, tenemos también la posibilidad de comprender los prejuicios en tanto prejuicios, es decir, como normas que condicionan necesariamente nuestra manera de preguntar. Sin embargo, la comprensión de ese elemento histórico en el cuestionar, nos posibilita observar nuevos horizontes o conclusiones posibles en relación con los prejuicios ontológicos. Heidegger muestra que hay algo cierto en la idea de que el concepto de ser es el más universal, a saber, el descubrimiento aristotélico de la homonimia con referencia a algo uno, de modo tal que, el ser ha de decirse respecto de un primer principio (o sentido); a su vez, el carácter indefinible del ser conduce a Heidegger a descubrir la diferencia ontológica, esto es, a descubrir la diferencia entre ser y ente y la necesidad de un tratamiento diferenciado de ambos respectos; en relación con la comprensibilidad de suyo, Heidegger descubre una incomprensibilidad. Este último punto podría ser tratado como comprensibilidad práctica en el plano de lo cotidiano, en el sentido de que el ser humano se mueve en una comprensión del ser de término medio, acompañado de una incomprensibilidad que está referida a la incapacidad de explicitar teóricamente los fundamentos de una comprensión del ser.

Estudiemos con detalle, el tratamiento heideggeriano de los prejuicios ontológicos, comenzamos por el prejuicio de la universalidad. Veamos lo que dice Heidegger al respecto:

“1. El “ser” es el concepto “más universal” ... la “universalidad del “ser” no es la del género... La “universalidad” del ser “sobrepasa” toda universalidad genérica... La unidad de este “universal” trascendental frente a la multiplicidad de los supremos conceptos genéricos quiditativos fue reconocida por Aristóteles como la *unidad de la analogía*. Con este descubrimiento, Aristóteles, pese a su dependencia respecto del

cuestionamiento ontológico de Platón, puso el problema del ser sobre una base fundamentalmente nueva...Y cuando, finalmente, Hegel, determina el “ser” como lo “inmediato indeterminado”, haciendo de esta definición la base para todo el ulterior despliegue categorial de su *Lógica*, sigue mirando en la misma dirección que la ontología antigua...El concepto de “ser” es, más bien, el más oscuro.” (SuZ: 3)

El tratamiento de Heidegger en torno al primer prejuicio pone de relieve el tratamiento aristotélico del problema del ser. De acuerdo con Aristóteles, debe haber una ciencia que sea la más universal de todas y que ha de poseer un tipo de universalidad específica dado que la ciencia más universal no puede tener la universalidad del género, por cuanto y en cuanto, la universalidad del género supone la delimitación de ámbitos o regiones de lo que *es* (géneros y especies). Solamente una ciencia trata universalmente acerca del ser en cuanto ser, la ciencia suprema que Aristóteles designaba como *σοφία* o como ‘filosofía primera’.

Aristóteles plantea la idea de una ciencia o filosofía primera de la siguiente manera:

“Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen. Esta ciencia, por lo demás, no se identifica con ninguna de las denominadas particulares. Ninguna de las otras ciencias, en efecto, se ocupa universalmente de lo que es, en tanto que algo que es, sino que tras seccionar de ellos una parte, estudia los accidentes de ésta: así, por ejemplo, las ciencias matemáticas...Y puesto que buscamos los principios y las causas supremas, es evidente que éstas han de serlo necesariamente de alguna naturaleza por sí misma.” (*Met.* IV 1 1003a)

De este modo, en el tratamiento de Heidegger, encontramos una referencia positiva y una negativa en relación con el tratamiento aristotélico del ser. Heidegger se refiere a la ‘unidad de la analogía’, esto es, la famosa homonimia con referencia a algo uno, como un ‘descubrimiento’ de Aristóteles.<sup>11</sup> La idea de ‘descubrimiento’ parece indicar que Heidegger piensa que Aristóteles trata el problema del ser, al menos metódicamente, desde un punto de vista adecuado. Sin embargo, negativamente, parece haber dirigido su mirada hacia el lugar incorrecto. En este sentido, pensamos que Heidegger trata el problema del ser como diciéndose de muchas maneras con referencia a algo uno (admisión del descubrimiento aristotélico), siendo lo uno no la *οὐσία* – como en Aristóteles – sino el ‘tiempo’. De acuerdo con esta forma de

---

<sup>11</sup> Para un análisis profundo entre el pensamiento de Heidegger y Aristóteles, sugerimos consultar el libro *Heidegger y Aristóteles* de Franco Volpi (2012).

abordar el problema, el propio Heidegger admitiría un influjo positivo de la tradición en la elaboración de la pregunta por el ser, aun cuando admita su disconformidad respecto a los resultados de la investigación aristotélica. Dicho de otra manera, Heidegger investiga el sentido del ser a partir de un horizonte metódico ya abierto por Aristóteles, discrepando radicalmente, no obstante, de los resultados obtenidos por el gran maestro del pensamiento antiguo. Si los resultados no son suficientes, esto quiere decir que el concepto de ser aún no es aclarado y, en consecuencia, la filosofía ha de tomar entre sus manos la tarea de aclarar semejante concepto.

En esta misma dirección, Gethmann (1993: 11) destaca que el horizonte de investigación heideggeriano se desarrolla en vistas de la unidad de la analogía ya descubierta por Aristóteles:

“La pregunta por el sentido del ser es, en consecuencia, primordialmente, la pregunta por la unidad de los múltiples modos de ser, que distingue la ontología. Por ello, lo buscado, es una unidad que ofrezca fundamento para las distinciones, que aleje las distinciones de la arbitrariedad.”<sup>12</sup>

En este sentido, estamos de acuerdo con la idea de Gethmann, conforme a la cual, lo buscado por Heidegger es una suerte de principio de unidad de comprensión del ser, tal y como fue intentado y practicado por Aristóteles; dicho de otra manera, el ser pareciera ser comprendido arbitrariamente en la forma media de la comprensión; el planteamiento heideggeriano se encuentra por completo volcado a la explicitación de un principio de comprensión o de inteligibilidad de lo que es dado de un modo oscuro en la cotidianidad. Sin embargo, cabe señalar que, si bien tanto Aristóteles y Heidegger se encuentran en la búsqueda de un principio de comprensión, el primero entiende por principio la búsqueda de un primer ente (la sustancia divina) que sería fundamento de otras entidades, mientras que en Heidegger se entiende por principio aquello que posibilita la manifestación del ente sin ser un ente. La filosofía de Heidegger no es trascendente (dado que no busca el fundamento ‘más allá’ de lo sensible), sino trascendental (dado que busca las condiciones que posibilitan la manifestación del ente).

El segundo prejuicio, referido al carácter indefinible del concepto de ser, es caracterizado de la siguiente manera por Martin Heidegger:

---

<sup>12</sup> “Die Frage nach dem Sinn vom Sein ist also zunächst die Frage nach der Einheit der vielen Seinsweisen, die die Ontologie unterscheidet. Gesucht ist dabei eine Einheit, aus der sich Gründe für die Unterscheidungen ergeben, also eine Grundlage des Unterscheidens, die dieses der Beliebigkeit entzieht.“

“2. El concepto de “ser” es indefinible. Es lo que se ha concluido de su suprema universalidad. Y con razón – si *definitio per genus proximum et differentiam specificam*. En efecto, el “ser” no puede ser concebido como un ente; *enti non additur aliqua natura*: no se puede determinar el “ser” atribuyéndole una entidad. El ser no es derivable definitivamente desde conceptos más altos, ni puede ser explicado mediante conceptos inferiores. Pero, ¿se sigue de ello que el “ser” ya no presente problemas? Ni mucho menos. Lo único que puede inferirse es que el “ser” no es algo así como un ente.” (SuZ: 4)

En el segundo prejuicio encontramos la célebre ‘diferencia ontológica’ descubierta por Heidegger: ser y ente no son lo mismo. De acuerdo con Heidegger, el ‘ente’ es lo que cae bajo el dominio de las definiciones, en la medida en que géneros y especies – requeridos para la elaboración de una definición suficiente – conciernen al ente y una regionalización de aquello que *es*. De acuerdo con Heidegger, la tradición no yerra completamente en la determinación del ser como indefinible. Sin embargo, de este prejuicio, Heidegger extrae una conclusión positiva: el ser no es algo así como un ente. El descubrimiento de la diferencia ontológica supone, sin embargo, la apertura de nuevos problemas en torno al tratamiento del asunto del ser. En efecto, podría ocurrir la siguiente aporía: el sentido último de cualquier determinación lingüística caería afuera del ámbito del lenguaje, al menos, en el sentido en que hemos comprendido el lenguaje hasta ahora. En *Ser y tiempo*, hay varios pasajes en los cuales Heidegger parece sugerir la insuficiencia lingüística para exponer los fundamentos y principios primeros del lenguaje; queda a la mano el problema de un lenguaje óntico y un lenguaje ontológico, es decir, el problema acerca de la necesidad de un lenguaje específicamente filosófico.

El tercer prejuicio reza de la siguiente manera:

“3. El “ser” es un concepto evidente por sí mismo. En todo conocimiento, en todo enunciado, en todo comportamiento respecto de un ente, en todo comportarse respecto de sí mismo, se hace uso del “ser”, y esta expresión resulta comprensible “sin más”. Cualquiera comprende: “el cielo es azul”; “soy feliz”, y otras cosas semejantes. Sin embargo, esta comprensibilidad de término medio no hace más que demostrar una incomprensibilidad. Esta incomprensibilidad pone de manifiesto que en todo comportarse y habérselas respecto del ente en cuanto ente, subyace a priori un enigma. El hecho de que ya siempre vivamos en una comprensión del ser y que, al mismo tiempo,

el sentido del ser esté envuelto en oscuridad, demuestra la principal necesidad de repetir la pregunta por el sentido del “ser”. (SuZ: 4)

En alemán, Heidegger dice “*Das Sein ist der selbstverständliche Begriff*”. Esto es, el ser es un concepto obvio, evidente por sí mismo, comprensible de suyo. La palabra ‘obvio’, en alemán ‘*Selbstverständlichkeit*’, proviene de *selbst*, esto es, ‘por sí mismo’ y de *verstehen*, a saber, comprender. El ser sería de acuerdo con esto, algo comprensible de suyo, algo cuya comprensión es innata y que no requiere de mayor explicación: lo que ya todos comprenden, no requiere de una comprensión teórica. Es importante observar la relación entre lo obvio y la comprensión, pues ésta es también un concepto estructural de la analítica existencial, de manera tal que la obviedad sería, justamente, una modalidad de la comprensión. La obviedad sería justamente aquel tipo de comprensión que opera en un nivel práctico-operativo y que posibilitaría una familiaridad y trato con determinados fenómenos al tiempo que sería, justamente, el obstáculo para un cuestionamiento filosófico de tales fenómenos. Lo obvio constituye una forma de comprensión que tiende a anular la capacidad de perplejidad del ser humano; posibilita una convivencia con aquello que en sí mismo es enigmático y misterioso. Por esta misma razón, lo obvio constituye el objetivo de la mirada filosófica; la filosofía implica la capacidad de despertar la aporía respecto de lo misterioso y enigmático que habita en lo obvio; filosofar quiere decir plantear preguntas donde aparentemente no había necesidad de ellas.

Ahora bien, habría que preguntarse qué quiere decir que en la comprensibilidad de término medio habita una incomprensibilidad. En este punto, observamos que Heidegger utiliza la expresión ‘comprensión’ con dos significaciones distintas, pues no tendría sentido señalar que la comprensión carece de comprensión si comprensión tuviera en cada caso el mismo significado. Heidegger utiliza la expresión ‘comprensión’ con una doble significación. En un primer caso, la expresión ‘comprensión’ refiere a un ‘saber hacer’, es decir, se trata de una comprensión práctica, pre-teórica, respecto del ser, tal y como también lo sugiere William Blattner (2006: 18).<sup>13</sup> En el segundo caso, la expresión ‘comprensión’ refiere a un saber explicitar los fundamentos de nuestra comprensión del ser en un sentido teórico. La comprensibilidad de término medio es, justamente, la comprensión en el modo de la obviedad, tal que posibilita al ser humano moverse en el mundo sobre la base de esa obviedad, operar prácticamente y desarrollar su actividad cotidiana. La incomprensibilidad que habita en la comprensión de

---

<sup>13</sup> “Understanding in this case is ability or know-how, competence.”

término medio refiere, en consecuencia, a la oscuridad y vaguedad teórica que habita en esa comprensión práctica. La actividad filosófica consistiría, de acuerdo con esto, en explicitar, es decir, en poner al descubierto los fundamentos de la obviedad de lo obvio. De hecho, el propio Heidegger piensa que Kant ya, de algún modo, habría adelantado este punto cuando señalaba que el tema de la analítica, es decir, el quehacer filosófico, consiste en los secretos juicios de la razón común (SuZ: 4).

En el primer capítulo de la introducción, la idea de un momento originario del pensar, la idea de constitución de una tradición solidificada por medio de prejuicios es el preludeo de lo que ya, en el capítulo dos de *Ser y tiempo*, es vislumbrado como una tarea específica de la elaboración de la pregunta por el ser: la destrucción de una historia de la ontología, esto es, una especie de tratamiento crítico con el influjo de la tradición filosófica en la elaboración de la pregunta por el ser. De acuerdo con Heidegger, la tradición opera ya siempre como regulador de las posibilidades, es un momento estructural del modo de ser que corresponde a la existencia. En este sentido, no es posible para el Dasein, en cualquiera de sus actividades, sustraerse al influjo regulador de la tradición. Para Heidegger, toda posibilidad se abre a partir de la tradición. Por eso, es necesario desarrollar un tratamiento específico con la historia de la filosofía; mediante un cultivo de la tradición es posible hallar nuevas posibilidades de investigación en torno al ser. Para comprender esto de mejor manera es necesario llevar a cabo una lectura del parágrafo 6 de la introducción a *Ser y tiempo*.

El primer párrafo del parágrafo 6 comienza señalando lo siguiente:

“Toda investigación – y no en último término la que se mueve en el ámbito de esa pregunta central que es la pregunta por el ser – es una posibilidad óptica del Dasein. El ser del Dasein tiene su sentido en la temporeidad. Pero esta última es también la condición que hace posible la historicidad como un modo de ser tempóreo del Dasein mismo...” (SuZ: 19)

Toda investigación es una actividad y toda actividad es una posibilidad óptica del ente que tiene el modo de ser del Dasein. El ente que tiene el modo de ser del Dasein existe en el mundo conforme a sus posibilidades en cuanto ente. Ahora bien, el ser del Dasein – dice Heidegger – encuentra su sentido en el tiempo. La posibilidad es, de algún modo, el Dasein en cuanto proyectado hacia un futuro, futuro que nace desde su historicidad, desde su tradición, desde su pasado. En este sentido, cualquier actividad que desarrolle el ser humano se encontrará

condicionada por la tradición histórica. De este modo, la pregunta por el ser, en cuanto posibilidad, necesariamente se encuentra regulada por la tradición; tradición que coincide con la historia de la filosofía, de la metafísica, del pensamiento occidental. Es sumamente interesante comprender este influjo de la tradición sobre las posibilidades ónticas del Dasein, pues nos muestra la imposibilidad de comprender al Dasein – en un sentido pleno – a partir del mero tiempo presente; el Dasein es, por el contrario, su pasado y su futuro, posibilidades que se despliegan a partir de una tradición. Heidegger continúa señalando:

“En su ser fáctico, el Dasein es siempre como y “lo que” ya ha sido. Expresa o tácitamente, él es su pasado... El Dasein “es” su pasado en la forma propia de su ser, ser que, dicho elementalmente, “acontece” siempre desde su futuro. En cada una de sus formas de ser y, por ende, también en la comprensión del ser que le es propia, el Dasein se ha ido familiarizando con y creciendo en una interpretación usual del existir. Desde ella se comprende en forma inmediata y, dentro de ciertos límites, constantemente. Esta comprensión abre las posibilidades de su ser y las regula. Su propio pasado – y esto significa siempre el pasado de su “generación” – no va detrás del Dasein, sino que ya cada vez se le anticipa.” (SuZ: 20)

El Dasein es esencialmente tradición proyectada hacia las posibilidades del existir: es esencialmente pasado y futuro. En este punto, Heidegger muestra la imposibilidad de comprender de un modo pleno el modo de ser del Dasein a partir del modo de ser de la mera presencia, a partir de un tiempo ‘ahora’ que ve en el pasado un simple ahora que ya no es y en el futuro un ahora que todavía no es.

En la tradición filosófica, fue el presente, mediante el ‘ahora’, el que ofreció una comprensión de la temporalidad pasada y futura, cuestión que, como puede vislumbrarse, inhibe una comprensión genuina del modo de ser del Dasein. La temporalidad marcada por el ‘ahora’ impide, justamente, una comprensión de la relevancia ontológica del pasado y el futuro en el modo de ser específico de la existencia. Para Heidegger, el Dasein es esencialmente su pasado (la tradición) desplegado sobre su totalidad de su existencia. El pasado, la tradición, se presenta como un regulador de las posibilidades de ser del Dasein, es el articulador previo de la comprensión en que el ser humano se mueve cotidianamente antes de cualquier decisión, es lo que Heidegger llama en alemán ‘*Ausgelegttheit*’, esto es, el estado de lo ya interpretado. El Dasein ordena su existencia a partir de un estado de interpretación previo, adopta comportamientos,

realiza actividades, realiza juicios éticos y estéticos, etc., que son siempre anticipados por su tradición. En este sentido, la tradición opera como una herencia normativa sobre la vida cotidiana del Dasein, sobre su forma de tratar con el mundo, los otros y consigo mismo; la tradición ‘facilita’ el existir de la existencia, transformando en algo simple y familiar lo que es en sí mismo extraño y misterioso.

La tradición corresponde, de acuerdo con nuestro pensador, a una dimensión estructural del Dasein en la medida en que este obtiene su sentido a partir del tiempo. Así, el Dasein no puede nunca renunciar a su tradición.<sup>14</sup> Sin embargo, la tradición opera mediante modalidades. Heidegger dice ‘expresa’ o ‘tácitamente’ el Dasein es su tradición. Esto quiere decir que ella puede, o bien, quedar oculta y, entonces, operar con mayor fuerza, o bien, puede ser objeto de un peculiar cultivo. El Dasein puede tener una relación tácita (oculta) o explícita (cultivada) con la tradición (SuZ: 20). Ahora ¿Qué relación tiene todo esto con la pregunta acerca del sentido del ser? Heidegger nos muestra en el párrafo dos de *Ser y tiempo* (que estudiaremos en el siguiente capítulo) que a la pregunta por el ser le pertenece esencialmente un ente que es interrogado. Este ente es el Dasein, el ente que tiene la posibilidad del preguntar y que se mueve ya siempre en una comprensión del ser. El preguntar es una posibilidad óptica del Dasein. Las posibilidades ópticas del Dasein son reguladas por el pasado. La pregunta por el ser es una posibilidad óptica regulada por la tradición: la pregunta por el ser tiene su historia. La comprensión plena de la pregunta por el ser exige, en consecuencia, comprender la historia de esta pregunta. Por esta razón, Heidegger sostiene lo siguiente:

“De esta manera, la elaboración de la pregunta por el ser, en virtud del más propio sentido de ser del interrogar mismo en cuanto histórico, no podrá menos de captar la intimación a preguntar por su propia historia, e.d., a volverse historiológica, para llegar de este modo, por medio de la apropiación positiva del pasado, a la plena posesión de sus más propias posibilidades. La pregunta por el sentido del ser, por su misma forma de llevarse a cabo, e.d., por requerir una previa explicitación del Dasein en su

---

<sup>14</sup> Estamos de acuerdo con Ramón Rodríguez, cuando señala que: “Todo intento de comprender algo, incluida la propia pregunta por el ser, es, como la existencia a que pertenece, esencialmente fáctico, es decir, parte de una situación en la que *ya* se encuentra. No hay algo así como un “grado cero” de la comprensión, un encuentro sujeto-objeto absoluto y sin supuestos. Hay siempre, por el contrario, un determinado círculo de posibilidades en el que la investigación se mueve.” (2010: 70)

temporeidad e historicidad, se ve llevada por sí misma a entenderse como averiguación histórica.” (SuZ: 21)

La pregunta por el ser, en la medida en que es una posibilidad óptica de un ente que es en sí mismo histórico, es decir, condicionado por una tradición, debe – en vistas a elaborarse plenamente – aprehender su propia genealogía histórica. Dicho de otra manera, la pregunta fundamental por el sentido del ser requiere en su elaboración una investigación genético-crítica que posibilitaría la apertura de posibilidades de investigación que han permanecido ocultas. La destrucción de la historia de la ontología es, en este sentido, una forma de redescubrir la tradición. Así, la actividad filosófica requiere necesariamente de una interpretación de su propia historia si filosofar quiere decir, en parte, aclarar la propia actividad filosófica.

La pregunta por el ser debe ser una pregunta clara. Para ser clara, debe poseer una estructura y ser transparente en el sentido de estar clara respecto de sus condiciones de posibilidad. El Dasein es el ente fundamental que posibilita este preguntar. El Dasein es en sí mismo histórico. La actividad del Dasein se encuentra siempre mediada por la tradición histórica. La pregunta por el ser es una actividad que es posible en la medida en que hay un ente histórico. La pregunta tiene una historia que condiciona la manera de preguntar; no hay claridad en la pregunta sin un trato expreso con la tradición. Como hemos dicho en este capítulo de la presente investigación, la observación de la tradición y su influjo en la pregunta por el ser es destacado por Heidegger desde un comienzo con el tratamiento de los prejuicios que condicionan nuestra comprensión del ser.

En el pensamiento de Heidegger, la tradición opera normativamente como límite de una posible experiencia del Dasein. Esto quiere decir que la historia opera restrictivamente sobre la existencia misma del Dasein. Esta idea es planteada por Heidegger de la siguiente manera:

“...el Dasein no solo tiene la propensión a caer en su mundo, es decir, en el mundo en el que es, y a interpretarse por el modo como se refleja en él, sino que el Dasein queda también, y a una con ello, a merced de su propia tradición, más o menos explícitamente asumida. Esta tradición le subtrae la dirección de sí mismo, el preguntar y el elegir. Y esto vale, y no en último término, de aquella comprensión que hunde sus raíces en el ser más propio del Dasein, es decir, de la comprensión ontológica, y de sus posibilidades de elaboración.” (SuZ: 21)

De acuerdo con esta referencia, el Dasein es un ente que se desmorona a sí mismo en el mundo: tiene la propensión o inclinación a caer en su mundo. El ser humano experimenta una suerte de extravío; extravío que es facilitado, justamente, por la tradición y su ‘estado de lo ya interpretado’ [*Ausgelegtheit*]. En la medida en que el Dasein cae en su mundo y queda a merced de su tradición, el Dasein encuentra a su vez un mecanismo que vuelve habitable su propia existencia; la tradición opera como una disposición de contenidos que permiten al Dasein experimentar su propia existencia como habitable, como segura, como soportable, siendo en realidad inhóspita e insoportable. La tradición y los contenidos transmitidos por ella evitan que el Dasein pueda enredarse en un problema, pues la tradición vuelve en obvio y comprensible lo que en sí mismo es enigmático y misterioso. En virtud de la tradición, el Dasein puede moverse en el mundo como un pez en el agua, pero a costas de perder la posibilidad de elegirse a sí mismo. En este sentido, lo misterioso termina por volverse obvio y, al transformarse en obvio, inhibe la posibilidad de su descubrimiento. Por esta razón, Heidegger señala lo que sigue:

“La tradición que de este modo llega a dominar no vuelve propiamente accesible lo “transmitido” por ella, sino que, por el contrario, inmediata y regularmente lo encubre. Convierte el legado de la tradición en cosa obvia y obstruye el acceso a las “fuentes” originarias de donde fueron tomados, en forma parcialmente auténtica, las categorías y conceptos que nos han sido transmitidos. La tradición nos hace incluso olvidar semejante origen. Ella insensibiliza hasta para comprender siquiera la necesidad de un tal retorno.”  
(SuZ: 21)

En este sentido, para Heidegger, la tradición tiende a operar a espaldas del ser humano, es decir, de una manera tal que éste no advierte el influjo de la tradición en su propia actividad; el contenido histórico que opera como herencia normativa de las posibilidades se transforma en ‘cosa obvia’. ¿Qué quiere decir que el legado se transforma en ‘cosa obvia’? ¿Qué quiere decir una ‘obstrucción’ a las fuentes desde donde fueron tomados los conceptos? ¿Qué quiere decir Heidegger cuando dice ‘fuentes’? Para una mejor respuesta estas preguntas, revisemos el siguiente pasaje:

“La ontología griega y su historia, que todavía hoy, a través de diversas filiaciones y distorsiones, determinan el aparato conceptual de la filosofía, son la prueba de que el Dasein se comprende a sí mismo y al ser en general a partir del “mundo”, y de que la ontología que de este modo ha nacido sucumbe a la tradición, una tradición que la

degrada a la condición de cosa obvia y de material que ha de ser meramente reelaborado (como en Hegel). Esta ontología griega desarraigada llega a ser en la Edad Media un cuerpo doctrinal consolidado.” (SuZ: 21-22)

El contenido que es transmitido por la tradición se transforma en algo ‘obvio’, es decir, en algo comprensible de suyo y que, en cuanto tal, inhibe la capacidad que posee el ser humano de llegar a plantearse determinadas preguntas; lo obvio constituye una modalidad de la comprensión tal que, lo obvio, se presenta en la vida cotidiana, como aquello respecto de lo cual no cabe pregunta alguna. En este sentido, lo obvio opera como una obstrucción a las fuentes que posibilitarían un genuino preguntar. Sin embargo, pensamos que por ‘fuentes’ Heidegger no está entendiendo simplemente el conjunto de obras del pensar antiguo que fundaron la historia de la metafísica occidental. Heidegger tiene a la vista, antes bien, la experiencia originaria de los pensadores antiguos: la aporía, la perplejidad, que posibilitaría una elaboración de la pregunta por el ser. En este sentido, las categorías, es decir, los conceptos ontológicos fundamentales brotan desde una experiencia originaria del pensar, la experiencia de perplejidad ante aquello que decimos cuando decimos *ser*. De este modo, sugerimos que lo ‘obvio’ es el modo por medio del cual el Dasein comprende ya todo sin un esfuerzo de comprensión, es la forma que posibilita al Dasein moverse en el mundo con plena familiaridad ante lo que es en sí mismo extraño. La filosofía surge, así, en la medida en lo obvio deja de ser tan obvio; por cuanto y en cuanto lo familiar se vuelve inhóspito. Heidegger es más claro, en relación con la búsqueda de una experiencia originaria como objetivo fundamental de una destrucción de la historia de la ontología:

“Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la destrucción, hecha al hilo de la pregunta por el ser, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas.” (SuZ: 22)

El tratamiento explícito con la tradición filosófica o destrucción de la historia de la ontología tiene como objetivo fundamental el acceso a lo que Heidegger llama en este pasaje ‘experiencia originaria’; pensamos que esa experiencia originaria refiere a la perplejidad del pensamiento ante lo que *es*, tal y como puede vislumbrarse en la referencia a *El Sofista* que

encontramos al inicio de la obra. Dicho de otra manera, Heidegger piensa que los conceptos ontológicos fundamentales solamente pueden brotar de una experiencia originaria de perplejidad. Es decir, de una cierta disposición anímica ante lo que *es*.<sup>15</sup>

Ahora bien, la claridad heideggeriana respecto del influjo de la tradición en el cuestionar ontológico, pone de relieve la necesidad de realizar un tratamiento de la historia de la filosofía. De acuerdo con Heidegger, una completa elaboración de la pregunta por el ser exige, entonces, una destrucción de la historia de la ontología. En efecto, de acuerdo con nuestro pensador, el tratamiento explícito con la historia de la filosofía posibilita comprender, entre otras cosas, las razones del olvido del cuestionar fundamental y descubrir horizontes de investigación velados por la tradición filosófica y, más aún, la apertura a la experiencia originaria de perplejidad desde el cual pueden brotar los conceptos ontológicos fundamentales.

Es importante, en este sentido, tener siempre presente que la tradición es un regulador de las posibilidades del ser humano, de modo tal que, descubrir la tradición implica descubrir posibilidades que han dormitado a lo largo de la historia de la filosofía. Aunque Heidegger parece pensar en la necesidad de un tratamiento exhaustivo de la historia de la filosofía, en *Ser y tiempo*, Heidegger piensa restringirse al tratamiento de tres momentos fundamentales de la historia de la filosofía como historia del ser que, sin embargo, tampoco fueron tratados en *Ser y tiempo*, dado que Heidegger no publica la segunda parte del tratado. Ahora bien, de acuerdo con nuestro pensador, Aristóteles, Descartes y Kant serían las referencias más importantes de la historia de la filosofía en relación con la elaboración concreta de la pregunta por el ser. Heidegger señala que solamente cuando se haya llevado a cabo la destrucción de la tradición ontológica la pregunta por el ser se encontrará realizada en el sentido de acceder a la experiencia originaria desde la cual brotan los conceptos fundamentales (SuZ: 26).

Así, de acuerdo con nuestra meditación, ‘repetir’ la pregunta quiere decir ir en búsqueda nuevamente de la experiencia originaria de perplejidad ante lo que *es*. Es decir, ir en búsqueda de aquello que posibilitó al pensar antiguo ser un pensar en sentido genuino. Para Heidegger, se trata de ir en búsqueda de esa perplejidad, de la aporía, de la extrañeza, extraviada en la historia del pensamiento occidental. El trato explícito con la tradición, el cultivo de ella, es la forma

---

<sup>15</sup> En el caso específico de *Ser y tiempo*, esa perplejidad brota de una disposición anímica fundamental: la angustia. La angustia sería justamente la disposición anímica que posibilitaría un encuentro de aquello que el ser humano elude regularmente: su propia existencia. Sin embargo, no podemos desarrollar aquí una interpretación más profunda de la angustia, puesto que excede los objetivos de la presente meditación.

mediante la cual despierta la vieja aporía dormida en el quehacer acríptico de los filósofos contemporáneos: la perplejidad ante lo que *es*. El preguntar filosófico no es una simple acción; el preguntar surge de la pregunta entendida como lo inquietante, problemático, abrumante, como aquello que amenaza como problema a la existencia humana.

## Capítulo 2. Estructura y condiciones de posibilidad de la pregunta por el sentido del ser

*“Todo preguntar es un buscar.”*

*“Jedes Fragen ist ein Suchen.”*

*Martin Heidegger*

En el párrafo dos de *Ser y tiempo*, Heidegger se volcará al desarrollo de una erotética, es decir, llevará a cabo una teoría acerca del preguntar. De acuerdo con nuestro pensador, la pregunta por el sentido del ser no solamente carece de respuesta, sino que incluso el planteamiento de la pregunta es poco claro (SuZ: 4). De este modo, Heidegger piensa que la pregunta por el ser debe ser aclarada por medio de una teoría formal del cuestionar y los momentos estructurales que pertenecen a toda pregunta. Ahora bien, pensamos que Heidegger, mediante un aclaramiento de la estructura formal de la pregunta por el ser, logra también desarrollar un estudio de las condiciones de posibilidad de esta pregunta. La observación de un ente que es condición de posibilidad para el planteamiento de esta pregunta modificará el camino que habían tomado hasta entonces las investigaciones ontológicas; la analítica existencial se transforma en un momento estructural del planteamiento de la pregunta por el sentido del ser en general, en la medida en que su investigación y exposición coincide con el planteamiento de las condiciones bajo las cuales esta pregunta es posible en general.

En este apartado de la obra, pensamos, Heidegger logra distinguir entre lo que llama un ‘mero preguntar’ y un ‘preguntar explícito’; lo cual corresponde a algo así como una teoría que permitiría distinguir entre un preguntar pre-filosófico y el preguntar que corresponde específicamente a la actividad filosófica. La filosofía tiene como peculiaridad el intentar aclararse a sí misma; la filosofía es una actividad que brota en la medida en que hay preguntas; aclarar la actividad filosófica implica también, en consecuencia, aclararse respecto del preguntar y la manera específicamente filosófica de hacerlo. Heidegger procura exponer este problema de la siguiente manera:

“El preguntar puede llevarse a cabo como un “simple preguntar” o como un cuestionamiento explícito. Lo peculiar de este último consiste en que el preguntar se hace primeramente transparente en todos los caracteres constitutivos de la pregunta misma que acaban de ser mencionados.” (SuZ: 5)

De acuerdo con Heidegger, toda pregunta posee elementos estructurales y que pueden ser determinados formalmente, es decir, independientemente de cuál sea la pregunta. El modo de proceder de nuestro pensador consiste en desarrollar una teoría general del preguntar para, desde ahí, aclarar el carácter eminente de la pregunta por el ser, es decir, para comprender en qué sentido la pregunta por el ser posee una primacía o en qué sentido es primera, cuestión que trataremos con detalle en el capítulo tres de la presente investigación y que Heidegger expone en los párrafos tres y cuatro de la introducción de *Ser y tiempo*.

Nuestro pensador distingue tres momentos estructurales o formales del preguntar.<sup>16</sup> Estos momentos son los siguientes: 1) lo puesto en cuestión por el preguntar [*sein Gefragtes*]; 2) lo buscado por el preguntar [*das Erfragte*] y; 3) el ente que es interrogado en el preguntar [*ein Befragtes*]. Estos son los caracteres constitutivos que deben estar aclarados si el cuestionar debe transformarse en un cuestionar explícito, es decir, en un preguntar que sea específicamente filosófico. Antes de proceder a la aclaración de la estructura de la pregunta por el ser, destacaremos en qué consisten cada uno de estos momentos pertenecientes a la estructura formal de todo preguntar.

---

<sup>16</sup> Nosotros solamente identificamos tres momentos formales en la estructura de toda pregunta, aunque cabe señalar que, hay quienes sostienen que es posible identificar cuatro momentos estructurales (Xolocotzi 2014: 65; Gaos 2017: 21).

El primer momento estructural del preguntar es ‘lo puesto en cuestión’. Heidegger señala que “todo preguntar implica, en cuanto preguntar por..., algo puesto en cuestión” (SuZ: 5). Heidegger se refiere aquí, simplemente, al sujeto del enunciado interrogativo y que, justamente, sería susceptible de ser determinado. Aunque quizás a Heidegger no le hubiera gustado, en la medida en que el enunciado interrogativo tiene un sujeto – que es puesto en cuestión –, comparece en el preguntar como aquello indeterminado que sería susceptible de determinación ulterior. Por ejemplo, en la pregunta “¿Quién es Sócrates?”, Sócrates aparece como sujeto del enunciado interrogativo, en principio como algo indeterminado y susceptible de ser determinado mediante predicamentos. Así, una respuesta a la pregunta podría ser algo así como “Sócrates es mejor que los sofistas”, donde el uso de una categoría de relación “es mejor que los sofistas” es una forma de ofrecer determinaciones a lo que previamente en la pregunta aparecía como indeterminado. En este sentido, a pesar de que Heidegger no ofrece mayores indicaciones respecto al primer momento estructural, nos atrevemos a pensar este momento desde la perspectiva del sujeto de un enunciado interrogativo en el cual, justamente, el sujeto aparece como susceptible de recibir determinaciones en la medida en que a toda pregunta pertenece una respuesta posible.

El segundo momento estructural del preguntar es “lo buscado por el preguntar” o lo preguntado. Leamos las indicaciones de Martin Heidegger al respecto:

“En la pregunta investigadora, e.d. específicamente teórica, lo puesto en cuestión debe ser determinado y llevado a concepto. En lo puesto en cuestión tenemos entonces, como aquello a lo que propiamente se tiende, *lo preguntado*, aquello donde el preguntar llega a su meta.” (SuZ: 5)

Probablemente sea excesivamente simplificador de nuestra parte. Sin embargo, pensamos que Heidegger llama a ‘lo preguntado’ o a ‘lo buscado por el preguntar’ lo que habitualmente nosotros llamamos ‘respuesta’; toda pregunta posee una respuesta posible, en el sentido de poseer un horizonte hacia el cual la pregunta procura arribar. En la medida en que la pregunta sea capaz de llegar a su meta, el preguntar se vuelve concreto y completo; el responder sería un momento fundamental del cuestionar filosófico. Heidegger dice que en este momento ‘lo puesto en cuestión debe ser determinado y llevado a concepto’. Esto quiere decir que, en el responder, el sujeto del enunciado interrogativo que, en primera instancia aparecía como indeterminado, comparece ahora como conceptualmente determinado. El preguntar es, en este

sentido, caracterizado como una búsqueda que puede concluir con el hallazgo de aquello que se busca y que, a su vez, podría ser explicitado lingüísticamente.

El tercer momento de la estructura formal de la pregunta por el ser es el ‘interrogado’, en la medida en que toda pregunta posee ‘un interrogado’ (SuZ). En Heidegger, este momento posee una doble significación. El interrogado es, en primer lugar, el ente hacia el cual la pregunta va dirigida y que puede ser interrogado en relación con su ser; el ente interrogado es aquel ente hacia el cual el agente de la pregunta dirige su mirada. De acuerdo con Heidegger, la mirada del cuestionar filosófico estuvo dirigida siempre hacia un ente que tiene el modo de ser específico de la οὐσία. Como veremos en breve, este tercer momento adquiere una relevancia metódica fundamental en el tratamiento de la pregunta por el ser.

En lo que sigue, buscaremos aclarar la pregunta por el sentido del ser de acuerdo con la estructura formal del preguntar, es decir, conforme a los tres momentos señalados anteriormente. Este planteamiento explícito de la pregunta por el ser es una condición necesaria para que la pregunta se desarrolle de acuerdo con un recto cuestionamiento filosófico o teórico. Leamos el siguiente párrafo del texto:

*Lo puesto en cuestión* en la pregunta que tenemos que elaborar es el ser, aquello que determina al ente en cuanto ente, eso con vistas a lo cual el ente, en cualquier forma que se lo considere, ya es comprendido siempre. El ser del ente no “es”, él mismo, un ente. El primer paso filosófico en la comprensión del problema del ser consiste en *no μυθὸν τινα διηγείσθαι*, en “no contar un mito”, es decir, en no determinar el ente en cuanto ente derivándolo de otro ente, como si el ser tuviese el carácter de un posible ente. El ser, en cuanto constituye lo puesto en cuestión, exige, pues, un modo particular de ser mostrado, que se distingue esencialmente del descubrimiento del ente. Por lo tanto, también lo *preguntado*, esto es, el sentido del ser, reclamará conceptos propios, que, una vez más, contrastan esencialmente con los conceptos en los que el ente cobra su determinación significativa. (SuZ: 6)

En este párrafo se obtiene la concreción efectiva, la explicitación, de los dos primeros momentos estructurales que pertenecen al preguntar.

El primer momento del preguntar, esto es, ‘lo puesto en cuestión’, en la pregunta por el ser es el *ser* mismo. El ser se presenta en la pregunta como el sujeto del enunciado interrogativo,

es decir, en un principio, como indeterminado, como un concepto oscuro y vago y que sería susceptible de determinación ulterior en la medida en que la pregunta alcance una respuesta posible. Sin embargo, Heidegger avanza en una caracterización del ser en la medida en que insiste en la diferencia ontológica, el ser no es un ente; por otra parte, destaca el ser como un principio de comprensión del ente. Esto quiere decir que, el ser es algo así como fundamento del ente.<sup>17</sup> La diferencia entre ser y ente constituye un punto neurálgico de las meditaciones heideggerianas, pues parece haber sido, justamente, una de las deficiencias principales de la tradición filosófica a la hora de responder la pregunta por el ser. Heidegger se está refiriendo a la deriva teológica que han adoptado las investigaciones ontológicas desde Aristóteles, en el sentido de postular algo así como un ente o sustancia divina que sería fundamento de cualquier otro ente; error que brotaría de la omisión de la diferencia ontológica. Ahora bien, en nuestra pregunta fundamental, el *sentido del ser* es lo buscado o preguntado por nuestra pregunta y constituye así el segundo momento estructural de la pregunta por el ser.

El párrafo que hemos leído arriba no solamente resulta interesante por la explicitación de los dos primeros momentos estructurales de la pregunta por el ser, ya que Heidegger realiza observaciones metódicas de suma importancia. La diferencia ontológica postulada por Heidegger, es decir, la diferencia entre ser y ente, tiene implicancias metódicas y que abarcan el todo de problemas metódicos que son propios del cuestionar filosófico, a saber, la cuestión de la investigación y la exposición específicamente filosófica. Dado que el ser no es un ente, el método de investigación y exposición de las ciencias regionales no es suficiente para una investigación ontológica fundamental.

En primer lugar, la forma de ‘descubrimiento’ del ser, difiere de la forma de descubrimiento del ente. El ente es lo inmediatamente aprehensible por el ser humano en su día a día; el ente es aquello que habitualmente capta nuestra atención. El ser, en cambio, tiene la tendencia al ocultamiento, en el sentido de un pasar desapercibido ante nuestra mirada; la aprehensión del ser requiere de un esfuerzo para su captación, requiere de la actividad del pensamiento; se trata del esfuerzo que realiza el prisionero de la caverna que ha logrado romper sus cadenas y que experimenta la gran dificultad de captar lo más luminoso por haber estado acostumbrado durante toda su vida a la oscuridad. Dicho de otra manera, el ser humano,

---

<sup>17</sup> El profesor Carman (2003: 15), en relación con este pasaje ha destacado que: “Being is the intelligibility, or more precisely the condition of the intelligibility, of entities as entities.”

acostumbrado al trato con el ente, se vuelve torpe en la captación de aquello que es fundamento del ente, es decir, el ser. Ahora bien, en la medida en que el ser no es un ente y lo buscado por esta pregunta es el sentido del ser, también éste exige ‘conceptos propios’. Esto quiere decir que, la forma de exposición del sentido del ser difiere de la manera tradicional de exponer lingüísticamente un ente. Esta es una de las razones por las cuales Heidegger piensa que la filosofía es esencialmente fenomenológica, pues ella trata con un tipo de fenómeno muy específico y lo hace ver, lo expone, de una manera especial, mediante una exploración creativa de conceptos ontológicos. Sin embargo, acerca de este problema trataremos en el capítulo cinco de nuestra investigación.

El tercer momento, es decir, el problema del ente que es interrogado desde la pregunta debe tratarse desde: 1) como condición de posibilidad de la pregunta por el ser; 2) como obstáculo para el planteamiento mismo de la pregunta. Y esto lo comprenderemos de mejor manera a partir de las siguientes meditaciones.

De acuerdo con Heidegger, el ente que debe ser interrogado en la pregunta por el ser somos nosotros mismos, el ente que Heidegger designa con el nombre de ‘Dasein’. La pregunta por el ser ha sido planteada ya en la antigüedad y Heidegger llevará a cabo una repetición explícita de la misma. Esto quiere decir que plantear la pregunta es posible.

¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de la pregunta por el ser? La pregunta por el ser es posible en la medida en que exista un ente que: 1) tiene la capacidad de plantear preguntas, y; 2) tiene una relación con aquello que se busca en esta pregunta, esto es, con el sentido del ser. Y ese ente es el ser humano, el ente que se mueve ya siempre en una comprensión del ser y que tiene la posibilidad de llevar a cabo el preguntar. En este sentido, el ente interrogado resulta relevante por varias razones. El ente interrogado no es cualquier ente entre otros, sino el ente que es condición de posibilidad de la pregunta fundamental por el ser, de manera tal que, mediante la puesta al descubierto de su ser, se aclaran a su vez, las condiciones bajo las cuales la pregunta por el ser es posible en general.

Leamos el siguiente pasaje:

“En cuanto búsqueda, el preguntar está necesitado de una previa conducción de parte de lo buscado. Por consiguiente, el sentido del ser ya debe estar de alguna manera a nuestra disposición. Como se ha dicho, nos movemos desde siempre en una

comprensión del ser. Desde ella brota la pregunta explícita por el sentido del ser y la tendencia a su concepto. Pero ya cuando preguntamos: “¿Qué *es* ‘ser’?”, nos movemos en una comprensión del “es”, sin que podamos fijar conceptualmente lo que significa el “es”. Ni siquiera conocemos el horizonte desde el cual deberíamos captar y fijar ese sentido. *Esta comprensión del ser media y vaga es un factum.*” (SuZ: 5)

En la medida en que el preguntar es un buscar, posee algo así como ‘lo buscado’, es decir, el horizonte en el cual la búsqueda puede concluir en un hallazgo. De acuerdo con la sugerencia de Martin Heidegger, esa búsqueda es posible solamente en la medida en que lo buscado se encuentra de alguna u otra manera a nuestra disposición. Lo buscado es el sentido del ser. Éste debe estar a nuestra disposición de algún modo en la medida en que somos el ente que se mueve ya siempre en una comprensión del ser. Desde esta perspectiva, el hallazgo hacia el cual se dirige nuestra pregunta tiene el sentido de una exposición, exhibición o explicitación de un fundamento que tácita e implícitamente ya poseemos; se trata de algo ‘obvio’ o de algo comprensible de suyo. La comprensión media y vaga, pre-conceptual o pre-teórica se demuestra como real en la medida en que somos capaces de entender el ‘es’ de proposiciones del tipo ‘dos más dos *es* igual a cuatro’, ‘el caballo *es* blanco’, ‘A *es* A’, ‘¿qué *es* el ser?’, ‘¿qué *es* el ser humano?’, entre otras. El ‘es’ de las proposiciones cotidianas resulta comprensible sin más; el Dasein tiene una capacidad práctica de moverse en la comprensión del ser; el ‘ser’ le es útil en general en su actividad cotidiana. Sin embargo, lo que ‘es’ se resiste, en principio, a su determinación o explicitación conceptual; la aprehensión teórica de lo que *es* resulta, sin embargo, trabajoso.

La comprensión vaga y oscura del ser, a saber, la comprensión del ser que predomina en la cotidianidad del Dasein es una condición fundamental para el planteamiento de la pregunta. Por cuanto y en cuanto que, por una parte, muestra fácticamente que el Dasein tiene una relación con el ser y, por otra parte, en la medida en que la comprensión es vaga, posibilita el preguntar explícito que, por su propia naturaleza, se orienta al hallazgo de un concepto claro de ser. Sin embargo, el Dasein, en la medida en que es un ente histórico – como se ha visto más arriba – es un ente condicionado siempre por una tradición que opera normativamente sobre sus posibilidades y, especialmente, sobre la comprensión del ser. Heidegger observa que, un obstáculo para la conceptualización explícita del sentido del ser se haya, en principio, por el hecho de que, la tradición se oculta como fuente de comprensión (SuZ: 6).

El párrafo dos de la introducción de *Ser y tiempo* contiene, además, una gran cantidad de observaciones metódicas en relación con la posibilidad de aprehender rectamente el modo de ser del Dasein y esto encuentra su justificación en la analítica existencial, en la medida en que el Dasein tiene una tendencia al auto-ocultamiento. Dicho de otra manera, la tarea de una captación del modo de ser del Dasein no es una tarea obvia y reviste una gran dificultad. Sin embargo, no trataremos aquí las cuestiones de ‘método’ sino en el capítulo cinco de la presente investigación filosófica.

El tercer momento de la pregunta por el ser, representa, empero, una ruptura con la tradición, al menos en el sentido de una variación en el modo de dirigir la vista; es claro que, la tradición filosófica, en sus investigaciones ontológicas, dirigió su mirada hacia ‘lo inmediato indeterminado’, hacia la ‘ουσιᾶ, hacia la sustancia como asunto temático propio; Heidegger dispone su mirada en otra dirección, a saber, en dirección hacia la captación del modo de ser del ente que somos nosotros mismos. Por esta razón, Heidegger apunta lo que sigue:

“El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (del Dasein) en lo que respecta a su ser.”

(SuZ: 7)

En esta referencia se observa, justamente, que la así denominada analítica existencial del Dasein es elaborada como requerimiento necesario para el desarrollo de la pregunta por el ser. La pregunta por el ser debe ser clara; la pregunta se aclara, en parte, aclarando sus condiciones de posibilidad; la condición de posibilidad fundamental para el planteamiento de la pregunta por el ser es el Dasein; aclarar al Dasein es aclarar las condiciones de posibilidad de la pregunta por el ser. Además, aclarar el modo de ser del Dasein facilita un acceso al sentido del ser, en la medida en que este ente eminente, se mueve ya siempre, en una comprensión del ser (y en consecuencia posee una relación con el ‘sentido’, algo así como el principio que posibilita la inteligibilidad de lo que es comprendido en la comprensión). Dicho de otra manera, una respuesta posible para la pregunta por el ser solamente es posible en la medida en que el ente que pregunta se mueve en una comprensión del ser y, eso quiere decir que tiene a su disposición tácita e implícitamente una comprensión del ser.

En este nivel de análisis hemos logrado comprender la relevancia de una aclaración de la estructura formal de la pregunta por el ser y la forma de llevar a cabo un cuestionamiento

filosófico explícito; en lo que sigue, procuraremos aclarar en qué sentido la pregunta por el ser posee una primacía o en qué sentido la pregunta por el ser es primera.

## Capítulo 3. La pregunta por el sentido del ser es primera

*“Por otro lado, en la segunda parte, avanza hasta un principio no supuesto, partiendo de un supuesto...”*

Platón

La filosofía ha sido caracterizada desde sus orígenes como la ciencia de los primeros principios; la filosofía es desde sus inicios una búsqueda de lo que es primero. En la introducción de *Ser y tiempo*, Heidegger señala que la pregunta por el ser posee una primacía ontológica y óptica. De acuerdo con nuestra lectura de la obra, ‘primacía’ [*Vorrang*] quiere decir para Heidegger que la pregunta por el ser es primera en el sentido de ser una pregunta fundamental en varios sentidos de ser fundamental.

En el planteamiento de Martin Heidegger es posible distinguir al menos tres formas en las cuales la pregunta por el ser es primera:

- 1) La pregunta por el ser es cronológicamente primera.
- 2) La pregunta por el ser es ontológicamente primera.
- 3) La pregunta por el ser es ópticamente primera.

La idea de que la pregunta por el ser es cronológicamente primera no es desarrollada explícitamente por Heidegger. Sin embargo, es algo que puede seguirse de la lectura de la obra. Decimos que la pregunta por el ser es cronológicamente primera en el sentido de ser la pregunta fundadora de la tradición del pensamiento occidental. De hecho, en el párrafo tres de la

introducción de *Ser y tiempo*, Heidegger señala, a propósito de la importancia de la pregunta por el ser en la historia de la filosofía que: "...se ha motivado la necesidad de una repetición de la pregunta, en parte, en lo venerable de su origen..." (SuZ: 8-9).

La idea de una pregunta fundadora del pensamiento occidental se encuentra también, en gran parte, sugerida en el primer párrafo del libro; Heidegger nos indicaba – y lo hemos visto en el capítulo uno de la presente investigación – que la pregunta por el ser era la pregunta que inquietaba a Platón y Aristóteles, es decir, a los grandes fundadores de la tradición del pensamiento occidental. Entonces, decimos que la pregunta por el ser es cronológicamente primera en el sentido de ser la pregunta que permite el nacimiento de la filosofía y, con ello, el desarrollo ulterior de la historia de la filosofía. En parte, de esta forma de prioridad, pensamos que, se sigue la necesidad de la segunda tarea constitutiva de la elaboración de la pregunta por el ser, esto es, la destrucción de la historia de la ontología. La pregunta por el ser, en la medida en que es fundadora y posee un desarrollo, para ser transparente en sí misma, tiene la tendencia a volverse genealógica. Es decir, a cuestionar y desmontar su propia historia. La destrucción de la historia de la ontología es la forma mediante la cual el pensador puede apoderarse de ese momento originario y fundador, de manera tal que, la historia pueda comenzar otra vez. En este sentido, puede volverse concreta la idea de una ‘repetición explícita’ de la pregunta por el sentido del ser. La idea de una vuelta a ese origen abriría la posibilidad de un nuevo comienzo en la historia del pensamiento. De este modo, la pregunta por el sentido del ser es cronológicamente primera; fundadora – desde un punto de vista histórico – de la tradición del pensamiento occidental.

En segundo lugar, la pregunta por el sentido del ser es ontológicamente primera. Esto quiere decir que la pregunta por el sentido del ser apunta a un ámbito más originario y fundamental que cualquier otra pregunta teórica (filosófica o científica), ámbito que a su vez es fundamento de cualquier otro dominio de investigación temática. La prioridad ontológica es un tipo de prioridad en el orden de fundamentación teórica. Este tipo de prioridad o primacía es abordada por Heidegger en el tercer párrafo y contiene a su vez una comprensión de los diversos tipos de dominios de investigación o diversos tipos del preguntar teórico.

En relación con las diversas formas de preguntar, Heidegger distingue dos tipos de preguntar, el preguntar óptico y el preguntar ontológico. El preguntar óptico es el que corresponde a las ciencias ópticas – ciencias positivas o regionales –, es decir, a aquellas ciencias

que investigan al ente en tanto que tal o cual ente en particular; el preguntar ontológico, en cambio, es el que corresponde a la filosofía o, como dice Heidegger, a las ontologías regionales y, que, investigan el ser del ente. La pregunta por el sentido del ser es el nivel más originario y fundamental del preguntar en la medida en que se encuentra a la búsqueda del sentido del ser en general.

De este modo, podemos distinguir tres modos del preguntar:

- 1) El preguntar óntico: cuya búsqueda es el ente
- 2) El preguntar ontológico: cuya búsqueda es el ser del ente
- 3) El preguntar fundamental: cuya búsqueda es el sentido del ser en general

Estos tres tipos del preguntar están vinculados conforme a un orden de fundamentación, de modo tal que, las preguntas del tipo 1 y 2 remiten, en última instancia, al preguntar de tipo 3. Dicho de otra manera, 1 y 2 requieren de 3 para ser claras en sus indagaciones; sin una respuesta de 3, Heidegger piensa que cualquier investigación es, en última instancia, oscura y ciega para el cumplimiento de sus propias perspectivas y metas.

Leamos el siguiente pasaje del párrafo tres con el objetivo de vislumbrar, de mejor manera, la relación entre el preguntar óntico y el preguntar ontológico:

“Conceptos fundamentales son aquellas determinaciones en que la región esencial a la que pertenecen todos los objetos temáticos de una ciencia logra su comprensión preliminar, que servirá de guía a toda investigación positiva. Estos conceptos reciben, pues, su genuina justificación y “fundamentación” únicamente a través de la previa investigación de la región esencial misma. Ahora bien, puesto que cada una de estas regiones se obtiene a partir de un determinado sector del ente mismo, esa investigación preliminar que elabora los conceptos fundamentales no significa otra cosa que la interpretación de este ente en función de la constitución fundamental de su ser. Semejante investigación debe preceder a las ciencias positivas; *y lo puede*. El trabajo de Platón y Aristóteles es prueba de ello...La fundamentación de las ciencias es una lógica productiva, en el sentido de que ella, por así decirlo, salta hacia adelante hasta una determinada región de ser, la abra por vez primera en su constitución ontológica y pone a disposición de las ciencias positivas, como claras indicaciones para el preguntar, las estructuras así obtenidas.” (SuZ: 10)

El preguntar ontológico se relaciona con el preguntar óntico en el sentido de abrir una región de lo que *es* mediante la elaboración de conceptos fundamentales (categorías, existenciales) que sirven de orientación para la investigación científica en su nivel óntico.<sup>18</sup> Esto quiere decir que, las ciencias positivas realizan sus investigaciones, ya siempre, en cada caso, mediante una elaboración ontológica más o menos explícitamente asumida. Por ejemplo, la elaboración del principio de causalidad como una condición *a priori* de la experiencia es una tarea ontológica, en el sentido, de poner al descubierto el ser, esto es, una estructura fundamental, de la naturaleza en general; la investigación científica (óntica) de la naturaleza se guía mediante la idea de causalidad, como supuesto y no como un principio que deba ser elaborado; es decir, el científico de la naturaleza investiga las relaciones causales del mundo natural sin un tratamiento explícito del principio de causalidad en cuanto que principio, esto es, sin una justificación del principio y su ámbito genuino de aplicación; dicha tarea, es una tarea propiamente ontológica que corresponde al cuestionar filosófico, en la medida en que este apunta al ser del ente. Sin embargo, el cuestionar ontológico se encuentra a su vez necesitado de justificación. Leamos el siguiente pasaje:

“El preguntar ontológico es ciertamente más originario que el preguntar óntico de las ciencias positivas. Pero él mismo sería ingenuo y opaco si sus investigaciones del ser del ente dejaran sin examinar el sentido del ser en general.” (SuZ: 11)

La rigurosidad última de las ciencias y de la filosofía solamente se obtiene mediante una elaboración de la pregunta fundamental por el sentido del ser. La filosofía se encuentra requerida de justificación mediante un principio último articulador de su comprensión del ser. La pregunta fundamental por el ser se encuentra en búsqueda del horizonte bajo el cual pueda darse la comprensión del ser en general, comprensión en la que se mueva cualquier investigación óntica u ontológica. Leamos:

“La pregunta por el ser apunta, por consiguiente, a determinar las condiciones *a priori* de la posibilidad no sólo de las ciencias que investigan al ente en cuanto tal o cual, y que por ende se mueven ya siempre en una comprensión del ser, sino que ella apunta también a

---

<sup>18</sup> En este sentido, pensamos que es errado sostener, como hace Michael Gelven (1989:24), que únicamente los existenciales refieren a una investigación ontológica, mientras que las categorías se moverían en un nivel óntico. De acuerdo con nuestra perspectiva, las categorías y los existenciales son formas de ser, conceptos fundamentales del ser del ente, aunque de entes distintos; los existenciales para el ser del Dasein y las categorías para los entes que no tienen el modo de ser del Dasein.

determinar la condición de posibilidad de las ontologías mismas que anteceden a las ciencias ópticas y las fundan. *Toda ontología, por rico y sólidamente articulado que sea el sistema de categorías de que dispone, es en el fondo ciega y contraria a su finalidad más propia si no ha aclarado primero suficientemente el sentido del ser y no ha comprendido esta aclaración como su tarea fundamental.*" (SuZ: 11)

La pregunta por el ser es primera en el orden de fundamentación teórica. Heidegger llama a esta forma de prioridad como primacía en el orden objetivo científico. En este sentido, la pregunta por el sentido del ser es fundamento de cualquier otro preguntar y está a la base de cualquier investigación teórica. Así, la pregunta por el sentido del ser posee una primacía ontológica, en la perspectiva de estar a la búsqueda de un principio fundamental que es requerido para cualquier comprensión de lo que *es*.

En tercer lugar, la pregunta por el sentido del ser es ópticamente primera. Heidegger no es el del todo claro en relación con este punto. Sin embargo, pensamos que la primacía óptica debe entenderse como una prioridad en relación con un ente; es la posibilidad fundamental de un ente que, mediante su elaboración, contribuye a la aclaración de ese mismo ente. O, quizás, dicho de otro modo, la pregunta por el ser es primera en el sentido de ser la posibilidad más propia, específica y peculiar de un ente: el ente que elabora la pregunta por el ser, el Dasein. La idea de una primacía óptica del Dasein es abordada por Martin Heidegger en el párrafo 4 de la introducción de *Ser y tiempo*, el párrafo contiene además una serie de consideraciones acerca de la relevancia del Dasein en el ámbito de las investigaciones ontológicas en general. Sin embargo, el problema de la así denominada primacía óptico-ontológica del Dasein será abordada, por nosotros, en el capítulo cuatro de la presente investigación.

Quisiéramos sugerir, además, que, la primacía óptica de la pregunta por el sentido del ser debe entenderse en dos sentidos. En primer lugar, como prioritaria en el sentido de ser la posibilidad más propia del Dasein (por el ser ente que se mueve en una comprensión del ser). En segundo lugar, como prioritaria en el sentido de brindar claridad sobre el modo específico de ser de este ente, dado que, de acuerdo con Heidegger, la analítica existencial depende de una previa elaboración de la pregunta por el sentido del ser en general. La pregunta por el sentido del ser en general y la pregunta por el ser del Dasein son preguntas distintas, pero relacionadas estructuralmente la una con la otra; la razón de ese vínculo intentaremos exponerla en el ya mencionado capítulo cuatro.

Entonces, si en el párrafo tres Heidegger pone de relieve una primacía teórico-científica de la pregunta por el ser, en el párrafo cuatro intenta llevar a cabo, entre otras cosas, una comprensión del comportamiento teórico del ser humano. Y es que la elaboración explícita de la pregunta por el ser cae bajo el dominio del comportamiento teórico del ser humano, en la medida en que es una investigación temática. Sin embargo, el ser humano, en su cotidianidad, no es un ente que se comporte inmediata y regularmente de una manera teórica o temática. Entonces, ¿cómo es posible que, del olvido de la pregunta por el sentido del ser, surja una repetición explícita de la pregunta? Heidegger plantea el punto de manera muy semejante a la manera en que Aristóteles aborda el surgimiento de la filosofía primera, de la sabiduría, en *Metafísica*:

“Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones. Éstas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales.” (II 1 980a)

Aristóteles fundamenta la idea de un saber primero (*σοφία*) a partir de una tendencia natural del ser humano: la inclinación natural hacia el conocimiento. El surgimiento de la sabiduría es, en Aristóteles, una posibilidad incoada en la naturaleza del ser humano. Del mismo modo, Heidegger trata de justificar el surgimiento de la pregunta por el sentido del ser en la peculiaridad que posee el Dasein en relación con otros entes: es el ente que se mueve ya siempre en una comprensión del ser. Aristóteles y Heidegger entienden, en última instancia, el surgimiento de la filosofía en sentido estricto como una radicalización de una tendencia natural del ser humano. Para observar este punto con mayor claridad, es necesario tener a la vista el inicio y el final del párrafo cuatro de *Ser y tiempo*.

El párrafo cuatro comienza del siguiente modo:

“La ciencia en general puede definirse como un todo de proposiciones verdaderas conectadas entre sí por relaciones de fundamentación. Pero esta definición no es completa ni alcanza a la ciencia en su sentido. En cuanto comportamientos del hombre, las ciencias tienen el modo de ser de ente (el hombre). A este ente lo designamos con el término *Dasein*. La investigación científica no es el único ni el más inmediato de los posibles modos de ser de este ente.” (SuZ: 11)

Y concluye de la siguiente manera:

“Para la tarea de la interpretación del sentido del ser, el Dasein no es tan sólo el ente que debe ser primariamente interrogado, sino que es, además, el ente que en su ser se comporta ya siempre en relación a *aquello* por lo que en esta pregunta se cuestiona. Pero entonces la pregunta por el ser no es otra cosa que la radicalización de una esencial tendencia de ser que pertenece al Dasein mismo, vale decir, de la comprensión preontológica del ser.” (SuZ: 14-15)

¿De dónde surge la ciencia? ¿Qué es propiamente la ciencia? La ciencia, de acuerdo con Heidegger, no logra comprenderse simplemente como una articulación de proposiciones; la ciencia es un tipo de comportamiento, una actividad, susceptible de ser desarrollada por el ser humano bajo determinadas circunstancias. Ahora bien, la investigación temática en torno al sentido del ser es un tipo de actividad teórico-científica, susceptible de ser desarrollada por el ser humano bajo determinadas circunstancias. En el caso específico de esta pregunta, ella brota de una determinación esencial del Dasein: la comprensión del ser. Heidegger habla de comprensión ‘preontológica’ del ser, justamente, para referirse a una especial comprensión pre-teórica del ser. El Dasein puede llevar a cabo la pregunta fundamental por el ser, por el hecho de que, se mueve ya siempre en una comprensión del ser. Por esta razón, la actitud propiamente filosófica – el cuestionar ontológico fundamental – no es otra cosa que una radicalización de una tendencia ya dada en el Dasein mismo; no es un invento, ni una casualidad, ni algo que pueda darse arbitrariamente, sino una posibilidad fundamental de ser de un ente; el ente que tiene el modo de ser de la existencia y que, por lo mismo, se mueve desde siempre en una comprensión del ser por muy vaga y oscura que sea esa comprensión.

Ahora bien, el comportamiento teórico no es el comportamiento más próximo e inmediato, menos aún lo es la elaboración de la pregunta por el ser que, de acuerdo con el propio Heidegger, ha sido sistemáticamente omitida. Ella es una posibilidad entre otras, como jugar fútbol, cocinar, bailar o divertirse. Sin embargo, posee una primacía respecto de las otras posibilidades del Dasein; y esto es así porque es la posibilidad más propia del Dasein y que, por añadidura, trae consigo una mejor comprensión del propio Dasein. La pregunta por el ser es obstaculizada por la existencia, aunque surge de ella y contribuye a su propia aclaración.

Leamos el siguiente pasaje:

“El Dasein no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del

Dasein implica entonces que el Dasein tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el Dasein se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. *La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein.* La peculiaridad óptica del Dasein consiste en que el Dasein es ontológico.” (SuZ: 12)

De acuerdo con Heidegger, la determinación distintiva del Dasein, la característica específica del ser humano es el moverse en una comprensión del ser ya siempre. La ‘peculiaridad óptica’, es decir, el rasgo distintivo del Dasein en relación con otras entidades, es el ‘ser ontológico’, es decir, moverse ya siempre en una comprensión – pre-teórica – del ser. De acuerdo con esto, solamente el Dasein sería ontológico y, por ello mismo, la condición a priori de posibilidad para la elaboración de cualquier ontología; dicho de otra manera, el Dasein es el ente que posibilita el surgimiento de la filosofía o, más bien, de la pregunta específicamente filosófica: la pregunta por el ser. El Dasein se mueve ya siempre en una comprensión del ser. Por su modo de ser, el moverse en una comprensión del ser implica moverse en una cierta comprensión de sí mismo. Tener una cierta comprensión de sí mismo implica el tener a la vista – de modo opaco al menos – la comprensión pre-ontológica del ser. La elaboración explícita de la pregunta por el ser depende de un ente que tenga una relación con aquello que se busca en esta pregunta, el sentido del ser y que, a su vez, lo tenga a la vista con menores o mayores grados de explicitación. Por esto, dice Heidegger, lo siguiente:

“La tarea de una analítica existencial del Dasein ya se encuentra bosquejada en su posibilidad y necesidad en la constitución óptica del Dasein.” (SuZ: 13)

Es decir, el Dasein puede comprenderse explícitamente porque implícitamente ya se comprende siempre; el comprenderse explícitamente surge del comprender implícito. Por esta razón, Heidegger señala que la comprensión existencial tiene raíces existenciales (SuZ: 13). Ahora bien, si el Dasein puede aclararse a sí mismo, esto quiere decir que, debe aclarar el sentido del ser en general, dado que su peculiaridad específica es el estar desde siempre en una comprensión del ser. Este ente solamente puede alcanzar el grado de mayor claridad sobre sí mismo mediante la elaboración de una pregunta que va más allá de sí mismo y toma como su asunto el sentido del ser en general: el Dasein tiene una relación con el ser del ente que no es él mismo y con su propio ser. Por esta razón, añade Heidegger lo que sigue:

“De ahí que la *ontología fundamental*, que está a la base de todas las otras ontologías, deba ser buscada en la *analítica existencial del Dasein*.” (SuZ: 13).

De este modo, hemos logrado comprender las diversas formas en que la pregunta por el sentido del ser es primera o prioritaria. La pregunta por el ser es, en primer lugar, prioritaria en un sentido cronológico-histórico en el sentido de ser la pregunta fundadora de una tradición del pensamiento. En segundo lugar, es ontológicamente primera, en el sentido de estar a la búsqueda de un principio último de comprensión del ser cuya explicitación debe ser clara si las ciencias y las filosofías regionales pretenden ser claras. Y, en tercer lugar, la prioridad óptica, en el sentido de ser la posibilidad más propia de un ente y que contribuye a la aclaración del modo de ser del ente que elabora la pregunta.

## Capítulo 4. Analítica existencial y pregunta fundamental

*“El Dasein tiene, por consiguiente, en varios sentidos, una primacía sobre todo otro ente.”*

*Martin Heidegger*

En el presente capítulo trataremos de dilucidar cuál es el vínculo entre la analítica existencial del Dasein y la elaboración de la pregunta fundamental por el sentido del ser. Esto, no es del todo evidente en la lectura de la obra y, requiere, de un esfuerzo por parte del lector para ser vislumbrado. Heidegger aborda de manera directa este punto en el párrafo cinco de *Ser y tiempo* y, anticipa ciertos análisis en el desarrollo del párrafo cuatro en relación con la explicitación de las diversas formas de primacía que goza el Dasein en relación con los otros entes. Dicho de otra manera, nos interesa exponer, las razones que posee Heidegger para elaborar una analítica existencial en la perspectiva de la búsqueda del sentido del ser en general, dado que la elaboración de la pregunta por el ser no es equivalente e idéntica a la pregunta por el ser del ser humano, resulta interesante comprender la función metódica de la analítica existencial en el marco de la elaboración de la pregunta por el ser.

¿Por qué interrogar al Dasein? ¿Qué tiene el Dasein que no tengan los otros entes? ¿En qué sentido el Dasein goza de una primacía? En el párrafo cuatro de *Ser y tiempo*, Heidegger pone de relieve tres formas de primacía del Dasein en relación con los otros entes: 1) Primacía

óntica del Dasein; 2) Primacía ontológica del Dasein, y; 3) Primacía óntico-ontológica del Dasein. Para una correcta comprensión de estas tres formas de primacía, leamos el siguiente pasaje:

“El Dasein tiene, por consiguiente, en varios sentidos, una primacía sobre todo otro ente. En primer lugar, una primacía *óntica*: el Dasein está determinado en su ser por la existencia. En segundo lugar, una primacía *ontológica*: en virtud de su determinación por la existencia, el Dasein es “ontológico” en sí mismo. Ahora bien, al Dasein le pertenece con igual originariedad – como constitutivo de la comprensión de la existencia una comprensión del ser de todo ente que no tiene el modo de ser del Dasein. Por consiguiente, el Dasein tiene una tercera primacía: la de ser la condición de posibilidad óntico-ontológica de todas las ontologías. El Dasein se ha revelado, pues, como aquello que, desde un punto de vista ontológico, debe ser interrogado con prioridad a todo otro ente.” (SuZ: 13)

El Dasein tiene una primacía óntica, dice Heidegger, en virtud de que está determinado en su ser por la existencia. Sin embargo, no es del todo claro lo que quiere decir aquí una primacía óntica. De acuerdo con nuestra hipótesis de lectura, para Heidegger hay tres modos de ser: 1) la presencia, sustancia o estar-ahí; 2) la vida, y; 3) la existencia. Estos tres modos de ser tienen un orden jerárquico conforme al cual el modo de ser más simple es la ‘presencia’, mientras que el modo más complejo es la ‘existencia’. En algún sentido, los modos de ser más simples solamente pueden comprenderse a la luz del modo de ser más complejo. Primacía óntica quiere decir, de acuerdo con esto, que, el Dasein es un ente prioritario en el sentido de poseer el modo de ser más complejo y pleno en determinaciones.<sup>19</sup>

Ahora bien, dado que el Dasein es el ente con el modo de ser más complejo, tiene una primacía ontológica, pues lo que transforma a la existencia en el modo de ser más complejo es que solamente a ella le corresponde una comprensión del ser. El Dasein es ontológico en el sentido de ser el único ente que se mueve en una comprensión del ser. El Dasein es un ente primario por estar determinado por el modo de ser más complejo (la existencia) y, este modo de ser es el más complejo por el hecho de estar a su vez determinado por la comprensión del ser; en la medida en que el Dasein posee el modo de ser más complejo, goza de una prioridad óntica;

---

<sup>19</sup> Utilizamos la expresión ‘más complejo’ para referirnos al hecho de que el modo de ser del Dasein posee características que otras entidades no poseen o poseen escasamente, mientras que el modo de ser del Dasein posee todas las características de los otros modos de ser.

en la medida en que esa complejidad está determinada y caracterizada esencialmente por la comprensión del ser, entonces, goza de una primacía ontológica.

Sin embargo, Heidegger, del mismo modo, añade que a la existencia le pertenece una comprensión del ser del ente que no tiene el modo de ser del Dasein y, por eso mismo, el Dasein es condición de posibilidad para el desarrollo de cualquier ontología. Es decir, de cualquier región del ser del ente. Heidegger llama a esta forma de prioridad como primacía óntico-ontológica. Entonces, para una investigación específicamente ontológica, no hay otro ente que goce de mayor primacía que el único ente que se mueve ya siempre en una comprensión del ser. El planteamiento mismo de una pregunta ontológica depende de la existencia de un ente como el Dasein, el ente que se mueve ya siempre en la comprensión del ser.

A continuación, leamos un pasaje acerca del rol metódico de la analítica existencial en la elaboración de la pregunta fundamental por el ser, de este modo, procuraremos alcarar las formas de primacía del Dasein y, avanzaremos en la comprensión de la estructura formal de la pregunta por el ser.

“...el análisis de la estructura de la pregunta por el ser en cuanto tal pregunta (§ 2) nos permitió descubrir una función privilegiada de este ente dentro del planteamiento mismo de la pregunta. El Dasein se reveló allí como aquel ente que es necesario que sea primero suficientemente elaborado desde un punto de vista ontológico, si se quiere que el preguntar se vuelva transparente. Pero ahora se nos ha mostrado que la analítica ontológica del Dasein en general constituye la ontología fundamental, de tal manera que el Dasein viene a ser el ente que en principio *ha* de ser previamente *interrogado* respecto de su ser.” (SuZ: 14)

En la primera parte de esta referencia, se observa la importancia del Dasein como condición de posibilidad de la pregunta por el ser, en la medida en que el preguntar es una posibilidad del Dasein y aquello que se busca en la pregunta – el sentido del ser – es algo que se supone ya dispuesto de alguna manera en el Dasein. La pregunta por el sentido del ser es posible en virtud de un ente que es el Dasein; el Dasein es un momento de la estructura formal de la pregunta por el ser. Elaborar la pregunta por el ser implica comprender las condiciones bajo las cuales la pregunta es posible en general. Sin embargo, en la segunda parte de la cita, Heidegger señala que la analítica existencial constituye la ontología fundamental y esto puede conducir a equívocos. ¿En qué sentido la analítica existencial del Dasein constituye la ontología

fundamental? ¿Por qué el Dasein es el ente que debe ser interrogado respecto de su ser? Pensamos que estas preguntas pueden resolverse teniendo a la vista las diversas formas de primacía del Dasein. Empero, quisiéramos formular las preguntas de una manera tal que, resulten más claras para un lector de la obra, del siguiente modo:

- 1) ¿Cómo es posible el planteamiento de la pregunta por el ser o, más aún, la repetición explícita de semejante pregunta?
- 2) ¿Por qué sería necesario, en vistas a la elaboración de la pregunta por el ser, llevar a cabo una analítica (ontología) de la existencia y no, más bien, una analítica de la sustancia (del mero estar-ahí)?

Si observamos con detención, la pregunta ‘1’ procura dar cuenta de las condiciones de posibilidad de la pregunta fundamental. La pregunta ‘2’ procura, en cambio, ofrecer un horizonte sobre el cual sería posible alcanzar una respuesta a dicha pregunta (una respuesta que, en principio, apuntaría en una dirección diferente a la tradicional). Dicho de otra manera, ‘1’ apunta a poner de relieve las condiciones de posibilidad de la pregunta y ‘2’ las condiciones de posibilidad de la respuesta. En este sentido, la pregunta ‘1’ puede responderse de la siguiente manera: la pregunta por el sentido del ser es posible en la medida en que hay un ente que goza de una primacía óntico-ontológica, es decir, en la medida en que hay un ente que es condición de posibilidad para el desarrollo de cualquier ontología, incluyendo, la ontología fundamental por el sentido del ser.<sup>20</sup> En cambio, la pregunta ‘2’, apunta a las condiciones que posibilitarían una respuesta a la pregunta. La primera condición sería aquí la constatación de un ente que se mueva ya siempre en la comprensión del ser y, que, por lo mismo, tenga una relación más o menos explícita con el sentido del ser, es decir, con aquello que es buscado por la pregunta. Esta condición la cumple el Dasein en la medida en que goza de una primacía ontológica. Sin embargo, la respuesta a la pregunta debe ser suficiente y no estar necesitada de la exploración de nuevas regiones de lo que *es*. La completitud del estudio de los diversos dominios del ser se alcanza, de acuerdo con nuestra hipótesis, en la medida en que se pone al descubierto el modo de ser de la existencia y los conceptos fundamentales que a ella corresponden. Dicho de otra

---

<sup>20</sup> Gaos (2017: 23) lo plantea de la siguiente manera: “La constitución del hombre en cuanto ente, la constitución óntica del hombre, el ser del hombre, es la condición de posibilidad – y de necesidad – de toda ontología, la de su ser o fundamental y la general o del ser en general.” Sin embargo, es confuso el planteamiento de Gaos, en la medida en que confunde la analítica existencial con la ontología fundamental del sentido del ser en general. La primacía óntico-ontológica del Dasein refiere a la posibilidad de desarrollo de cualquier ontología, tanto respecto del modo de ser del ser humano como de entidades no humanas.

manera, la pregunta puede estar completa solamente en la medida en que no exista ningún otro ente que sea necesario interrogar y eso será así solamente en la medida en que lo interrogado sea el ente con mayor complejidad y que abarca, en su propio modo de ser, la posibilidad de otros modos de ser más simples. Para afirmar con mayor contundencia nuestra hipótesis, leamos el siguiente pasaje:

“La vida es un modo peculiar de ser, pero esencialmente solo accesible en el Dasein. La ontología de la vida se lleva a cabo por la vía de una interpretación privativa; ella determina lo que debe ser para que pueda haber algo así como un “mero vivir”. La vida no es ni un puro estar-ahí ni tampoco es un Dasein. El Dasein, por su parte, nunca puede ser ontológicamente determinado como vida...” (SuZ: 50)

Y luego, más adelante, indica:

“Porque tampoco la biología puede jamás, en cuanto ciencia positiva, encontrar ni determinar esta estructura – tiene que presuponerla y hacer constante uso de ella. Pero la estructura misma no puede ser explicitada filosóficamente, incluso como un a priori del objeto temático de la biología, si ella no ha sido previamente comprendida como estructura del Dasein. Solo orientándose por la estructura ontológica así comprendida, se puede delimitar a priori, por vía de privación, la estructura ontológica de la “vida”. El estar-en-el-mundo en cuanto ocupación tiene tanto óptica como ontológicamente la primacía. En la analítica del Dasein esta estructura encuentra su interpretación fundamentante.” (SuZ: 58)

De acuerdo con lo leído, pensamos que Heidegger piensa ‘la vida’ y la ‘sustancia’ (presencia o estar-ahí) como modos peculiares de ser más simples en relación con la existencia y que pueden comprenderse plenamente una vez que el modo de ser más complejo ha sido desarrollado. En estricto rigor, los modos de ser más simples pueden comprenderse como estructuras privativas en relación con la existencia, como modos de ser que poseen alguna deficiencia en relación con el modo más pleno y completo. En este sentido, una analítica existencial posibilitaría, en última instancia, una comprensión de todos los modos de ser y su posibilidad, dejando a la mano la posibilidad del desarrollo de una ontología fundamental. La presencia de un ente que posea el mayor grado de complejidad en su modo de ser es lo que se ha entendido acá como primacía óptica.

De este modo, el Dasein es condición de posibilidad para el planteamiento o repetición de la pregunta, así como para la elaboración de la respuesta. De ahí que Heidegger señale lo siguiente:

“La analítica del Dasein así concebida está orientada por entero hacia la tarea de la elaboración de la pregunta por el ser, que le sirve de guía. Con esto se determinan también sus límites. Ella no puede pretender entregarnos una ontología completa del Dasein, como la que sin duda debiera elaborarse si se quisiera algo así como una antropología “filosófica” apoyada sobre bases filosóficamente suficientes...” (SuZ: 17)

El pasaje muestra, justamente, que la analítica existencial se realiza por algo más que la analítica existencial, ella apunta a un dominio más originario y fundamental, el dominio del sentido del ser en general. Y el dominio del sentido del ser es más originario que el de la analítica existencial, en la medida en que Heidegger señala:

“La temporeidad se nos mostrará como el sentido del ser de ese ente que llamamos Dasein. Esta averiguación deberá comprobarse por medio de la reinterpretación de las estructuras del Dasein que habían sido provisionalmente mostradas, reinterpretación que las comprenderá como modos de la temporeidad. Pero, con esta interpretación del Dasein como temporeidad no habremos dado aún la respuesta a la pregunta conductora, es decir, a la pregunta por el sentido del ser en general. En cambio, habrá quedado preparado el terreno para llegar a esa respuesta.” (SuZ: 17)

Es claro que la analítica existencial no constituye por sí sola la respuesta a la pregunta por el sentido del ser. Sin embargo, es un momento fundamental que posibilitaría la respuesta. Así, la elaboración de la ontología más compleja posibilitaría el acceso a los conceptos que, permitirían acceder al principio de comprensión de cualquier modo de ser: el tiempo. Veamos:

“Se ha insinuado ya que el Dasein tiene como constitución óptica un ser preontológico. El Dasein es de tal manera que, siendo, comprende algo así como el ser. Sin perder de vista esta conexión, deberá mostrarse que aquello desde donde el Dasein comprende e interpreta implícitamente eso que llamamos el ser, es el tiempo. El tiempo deberá ser sacado a luz y deberá mostrarse que aquello desde donde el Dasein comprende e interpreta implícitamente eso que llamamos el ser, es el tiempo. Para hacer comprensible esto se requiere una explicación originaria del tiempo como horizonte de la comprensión

del ser, a partir de la temporeidad en cuanto ser del Dasein comprensor del ser.” (SuZ: 17)

El Dasein es el ente en el cual se da la comprensión del ser; de acuerdo con Heidegger, esa comprensión se realiza ‘desde el tiempo’. La única forma de acceder al principio de comprensión del ser es investigando ontológicamente al ente que se mueve en la comprensión del ser. Dicho de otra manera, la pregunta por el sentido del ser solamente puede alcanzar su respuesta mediante la analítica existencial del Dasein. El principio de comprensión del ser es, de acuerdo con Heidegger, el tiempo. Sin embargo, implícitamente, el tiempo siempre ha operado como principio de comprensión de cualquier ontología; lo que Heidegger realiza, es poner al descubierto, algo que es por sí mismo bastante antiguo, aunque sistemáticamente pasado por alto (salvo por Kant en la así denominada ‘doctrina del esquematismo’):

“El “tiempo” sirve desde antaño como criterio ontológico, o más bien óntico, de la distinción ingenua de las diferentes regiones del ente...El hecho es que el tiempo en el sentido de “estar en el tiempo”, sirve de criterio para la distinción de regiones del ser. Cómo llega el tiempo a esta particular función ontológica y, más aún, con qué derecho precisamente eso que llamamos el tiempo funciona como semejante criterio y, por último, acaso en este ingenuo uso ontológico del tiempo se expresa la auténtica relevancia ontológica que posiblemente le compete, son cosas que no han sido cuestionadas ni investigadas hasta ahora. El “tiempo” ha caído como “por sí mismo”, dentro del horizonte de la comprensión vulgar, en esta “obvia” función ontológica, y en ella se ha mantenido hasta ahora.” (SuZ: 18)

La labor de Heidegger, entonces, se limita a poner de manifiesto lo obvio, es decir, a poner al descubierto, a explicitar, aquello que es pasado por alto en virtud de su obviedad. El pasaje recién leído, sin embargo, es interesante porque sugiere un horizonte para la respuesta a la pregunta por el sentido del ser y que, como sabemos, Heidegger no publicó. Esa respuesta está sugerida en el planteamiento de las siguientes tres preguntas:

- 1) ¿Cómo llega el tiempo a esta particular función ontológica? (La de servir como criterio de delimitaciones de regiones de lo que *es*)
- 2) ¿Con qué derecho precisamente eso que llamamos el tiempo funciona como semejante criterio?

- 3) ¿Acaso en este ingenuo uso ontológico del tiempo se expresa la auténtica relevancia ontológica que posiblemente le compete?

En este sentido, la analítica existencial se transforma en un momento fundamental de la elaboración de la pregunta por el ser, en la medida en que ella contribuye a poner al descubierto el horizonte sobre el cual es posible la comprensión del ser en general. Dicho de otra manera, la analítica existencial se desarrolla porque ella contribuye al aclaramiento de la pregunta por el ser, pero también por dejar a la mano los elementos que posibilitarían una respuesta. El Dasein se presenta, de este modo, como el ente vinculado especialmente con la pregunta fundamental por el ser, como el ente que debe ser interrogado, como el ente que posibilita el preguntar y el responder. No pensamos, como sostiene Xolocotzi, que la pregunta por el ser tenga un énfasis en el preguntar como si no fuese relevante la tarea de elaboración de una posible respuesta (2014: 67). Al menos en *Ser y tiempo*, Heidegger trabaja en la búsqueda de una respuesta a la pregunta por el sentido del ser, aun cuando ese intento sea fallido, no puede desecharse la necesidad de una respuesta en vistas a la completitud de la pregunta. De hecho, la idea de que no sería necesaria una respuesta a la pregunta situaría a la pregunta misma en contra de su propia estructura formal, dado que toda pregunta supone algo que es buscado por el preguntar; si la respuesta no fuese importante, no habría siquiera la necesidad de plantear la pregunta; la pregunta sería una pregunta que no busca nada y, con ello, no representaría más que un falso preguntar. Este punto nos parece fundamental, dado que no pensamos que la pregunta heideggeriana sea una pregunta ‘pre-crítica’, a saber, una pregunta que podemos plantear, pero no responder por exceder todas nuestras capacidades intelectuales.

Sin embargo, la tarea de una analítica existencial resulta, especialmente trabajosa y difícil. De acuerdo con Heidegger, el Dasein es un ente que tiende al auto-ocultamiento de su propio modo de ser. Esta es una de las razones por las cuales la analítica existencial habría sido sistemáticamente omitida. Dicho de otra manera, la pregunta y la respuesta, pueden aclararse por la vía de una analítica existencial. Sin embargo, el desarrollo de semejante analítica es especialmente difícil. De ahí que la filosofía surja de la existencia, sea obstaculizada por ella y, al mismo tiempo, repercuta en ella (Alejandro Vigo 2008: 252).

De acuerdo con Heidegger, el Dasein oculta su propio modo de ser y tiende a comprenderse a partir del ente con el cual trata habitualmente y que no posee el modo de ser del

Dasein; se trata de lo que Heidegger denomina, en varias ocasiones en *Ser y tiempo*, como distancia ontológica. Leamos, por ejemplo, el siguiente pasaje:

“La primacía óntico-ontológica del Dasein es, pues, la razón de que al Dasein le quede oculta su específica constitución de ser – entendida en el sentido de la estructura “categorial” que le es propia. El Dasein es para sí mismo ónticamente “cercanísimo”, ontológicamente lejanísimo y, sin embargo, preontológicamente no extraño.” (SuZ: 16)

De acuerdo con Heidegger, el Dasein posee una primacía óntico-ontológica en el sentido de estar abierto hacia el ser de todo ente; sin embargo, justamente por el carácter radical de su apertura hacia el ser, su propio modo de ser queda oculto, pues tiene la tendencia a distraerse con el modo de ser de las entidades que no tienen el modo de ser del Dasein. El Dasein es ónticamente lo más cercano pues no hay otro ente más cercano a él que él mismo para sí mismo. Sin embargo, es ontológicamente lo más lejano, pues no tiene una conceptualización o tematización explícita de su propio modo de ser, es decir, de la existencialidad de la existencia. Por otra parte, su propio modo de ser es, previo a toda tematización, no extraño, puesto que posee cierta comprensión pre-teórica de sí mismo. De este modo, la investigación avanza de lo que es cognoscitivamente más cercano, esto es, el ente que somos en cada caso nosotros mismos, para llegar a lo cognoscitivamente más lejano, a saber, el modo de ser de nosotros mismos, la existencia. Empero, lo cognoscitivamente más lejano, es lo ontológicamente primero, en la medida en que el ente es lo que es solamente en virtud de su modo de ser.

Conforme a las meditaciones anteriores, la analítica existencial se transforma en la gran tarea de la elaboración de la pregunta por el ser, por aclarar las condiciones de posibilidad de planteamiento de la pregunta y abrir horizontes para una posible respuesta a la pregunta fundamental por el ser. Sin embargo, como hemos dicho, ella reviste gran dificultad y trabajo. De acuerdo con Heidegger, un problema fundamental de la analítica existencial es el problema metódico acerca del modo de acceso al ente que debe ser investigado en lo que respecta a su ser. No profundizaremos en este respecto aquí, dado que es un ‘tema’ por sí solo. No obstante, nos limitaremos a señalar que Heidegger piensa que el ente debe mostrarse como es en sí mismo, es decir, debe evitarse el establecer alguna idea constructiva sobre este ente. Para ello, el ente deberá mostrarse a partir de lo que Heidegger llama ‘la cotidianidad de término medio’; dicho de otra

manera, Heidegger investigará al Dasein a partir de su habitualidad, regularidad e inmediatez (SuZ: 16).<sup>21</sup>

De hecho, de acuerdo con Heidegger, la tematización de la cotidianidad del Dasein ha sido una tarea sistemáticamente omitida y esto tiene su explicación también, en parte, en el olvido de la pregunta por el ser y en la carencia de un planteamiento explícito de la misma. Solo por medio de una aclaración de la estructura formal de la pregunta por el ser puede llegar a vislumbrarse la relevancia ontológica del Dasein y de su cotidianidad regular e inmediata. De ahí que más adelante en la obra señale lo siguiente:

“Y puesto que la cotidianidad mediana constituye la inmediatez óptica de este ente, ella ha sido pasada por alto, y sigue siéndolo siempre de nuevo, en la explicación del Dasein. Lo ópticamente más cercano y conocido es lo ontológicamente más lejano, desconocido y permanentemente soslayada en su significación ontológica.” (SuZ: 43)

La cotidianidad es pasada por alto, entre otras cosas, por su carácter obvio y familiar, de manera tal que, en ella, pareciera no haber misterios ni preguntas. Sin embargo, bajo la mirada filosófica, la cotidianidad va a presentar problemas fundamentales como la huida del Dasein respecto de sí mismo. La cotidianidad es lo obvio de la vida del ser humano, el dispositivo de seguridad que posibilita la tranquilidad de este ente ante lo que es por sí mismo inquietante e inhóspito. Empero, no trataremos del contenido específico de la cotidianidad en esta investigación, dado que excede nuestro asunto y, además, sobre la misma ya hemos señalado varias cosas en otro lugar.

---

<sup>21</sup> Las ideas más importantes que condicionan el modo en que comprendemos al ser humano son la idea de ‘animal racional’ y de ‘criatura hecha a imagen y semejanza de Dios’. De acuerdo con Heidegger, estas ideas heredadas por la tradición, constituyen también un cierto obstáculo para la aprehensión no constructiva del modo de ser del Dasein.

## Capítulo 5. El método de la filosofía

*“Ontología y fenomenología no son dos disciplinas diferentes junto a otras disciplinas de la filosofía. Los dos términos caracterizan a la filosofía misma en su objeto y en su modo de tratarlo.”*

Martin Heidegger

La introducción, realizada por Martin Heidegger (1889-1976), a su obra *Ser y tiempo* (1927) constituye uno de los materiales más valiosos de la historia del pensamiento occidental. En este lugar, el pensador alemán nos muestra el mapa general de su pensamiento, una hoja de ruta del pensar que posee un profundo diálogo con toda la tradición del pensamiento filosófico en sus momentos más importantes y una cierta búsqueda de un momento de perplejidad originaria que podríamos hallar en las investigaciones metafísicas llevadas a cabo por Platón y Aristóteles.<sup>22</sup> En la mencionada introducción, por una parte, Heidegger presenta el objeto temático de su investigación, la pregunta por el sentido del ser [*Seinsfrage*] y, por otra, la forma de abordar esta pregunta, a saber, fenomenológicamente, lo cual constituye el contenido del parágrafo siete de *Ser y tiempo*. Ya nos hemos referidos más arriba al objeto temático de la investigación heideggeriana; nos ocuparemos, por lo tanto, en este capítulo, en el segundo aspecto, en el cómo de la investigación, es decir, en el método fenomenológico y su forma de abordar la pregunta

---

<sup>22</sup> No por casualidad el texto comienza con un breve prólogo con una referencia explícita a *El Sofista* de Platón. El punto de partida de *Ser y tiempo* es la perplejidad originaria experimentada por Sócrates y el extranjero eleático en torno al sentido del ser, el preguntar mismo surge de una experiencia de aporía filosófica.

por el ser. Específicamente, nos interesa delimitar y fijar conceptualmente de un modo claro lo que Martin Heidegger está comprendiendo por método fenomenológico y en qué sentido una pregunta puede ser abordada fenomenológicamente.

El punto en cuestión resulta del todo relevante, pues el párrafo siete de *Ser y tiempo* sugiere que la filosofía ha tenido ya siempre un asunto que no es otro que la pregunta por el ser: el ser es el tema fundamental de la filosofía (SuZ: 38). Sin embargo, Heidegger piensa que la filosofía ha carecido del modo adecuado de tratamiento de su objeto temático.<sup>23</sup> En este sentido, el todo de la metafísica occidental no sería otra cosa que un conjunto de investigaciones sin método, la historia de un qué [*Was*] sin un cómo [*Wie*]. El asunto metódico se transforma en asunto de la filosofía: un problema de primer orden para la meditación del objeto temático del pensamiento filosófico.

Alejandro Vigo, en la misma dirección, ha observado que es imposible comprender el intento de una repetición explícita de la pregunta por el sentido del ser “si no se atiende suficientemente a la peculiar imbricación de contenido y método que caracteriza a la noción de la ontología que pone en juego el planteamiento heideggeriano” (Alejandro Vigo 2008: 231). El problema del método o el asunto acerca de la forma de acceso al *qué* de la filosofía se constituye, de acuerdo con Alejandro Vigo, en el problema cardinal del pensamiento filosófico, de ahí la caracterización heideggeriana de la filosofía como *Ringen um die Methode*, esto es, como una lucha en torno al método. Observemos el siguiente pasaje del libro de Vigo:

“Allí explica que no se llega a ser filósofo meramente aprendiendo a dominar un método dado de antemano, y ello por la sencilla razón de que toda genuina filosofía constituye, en sus más propias motivaciones, una “lucha por el método (*Ringen um die Methode*). Y esto significa que en tal “lucha”, todo método que está al alcance de la mano, así como todo modo o ideal de conocimiento dado de antemano tiene que ser superado siempre de nuevo: lo propio del método filosófico reside, por tanto, en el hecho de que no puede ser convertido en una técnica...”. (Alejandro Vigo 2008: 247)

El punto es interesante, el método de la filosofía sería una lucha por el método; método que no podría jamás transformarse en algo así como una técnica con determinados momentos exteriores al asunto y ser dispuestos en manuales que aventurarían una escalada progresiva del

---

<sup>23</sup> La relación entre asunto de la filosofía y el problema del método ha sido tratada, entre otros, por Alejandro Vigo (2008), Steven Crowell (2013), Friedrich-Wilhelm von Herrmann (2016) y Carl Friedrich Gethmann (1993).

conocimiento humano. Ahora bien, de acuerdo con Heidegger, esa lucha por el método ha conquistado un momento eminente a partir de la publicación de la obra *Logische Untersuchungen* (1900) de Edmund Husserl (1859-1938), pues solamente a partir de este momento la pregunta por el ser ha encontrado una forma de acceso adecuada. La obra de Husserl ha entregado finalmente un método adecuado para el asunto filosófico primordial – la pregunta por el ser –, aunque Husserl ha omitido, justamente, el asunto mismo; Husserl no ha elaborado la pregunta por el ser y, con ello, no ha logrado disponer a la fenomenología sobre el terreno adecuado. Dicho de otra manera, Husserl ha logrado establecer un principio fundamental para el pensamiento filosófico, esto es, la máxima de “a las cosas mismas”, pero con la deficiencia fundamental de no lograr realizar el principio, pues en la medida en que la pregunta por el ser no ha sido elaborada, este principio no encuentra una realización concreta, es decir, no va ‘a las cosas mismas’. Para Martin Heidegger, en cambio: “la fenomenología es la ciencia del ser del ente” (SuZ: 37). Es decir, la fenomenología es ontología, ciencia fundamental acerca del ser del ente y sobre el sentido del ser en general.

Con el objeto de profundizar sobre la importancia del método y el asunto de la filosofía, revisemos el siguiente pasaje del mentado parágrafo siete:

“Ontología y fenomenología no son dos disciplinas diferentes junto a otras disciplinas de la filosofía. Los dos términos caracterizan a la filosofía misma en su objeto y en su modo de tratarlo. La filosofía es una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein, la cual, como analítica de la *existencia*, ha fijado el término del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto desde donde este surge y en el que, a su vez, repercute.” (SuZ: 38).

El texto de Heidegger dispone a la fenomenología en un suelo fundamental, esto es, el plano de la ontología como ciencia del ser, partiendo desde la existencia y repercutiendo en ella; la filosofía repercute en la existencia, iluminándola. Esta perspectiva ontológica, esto es, la consideración de la fenomenología como ontología es lo que distanciaría a Heidegger de Husserl. Steven Crowell ha caracterizado dicho distanciamiento como un giro aristotélico de la fenomenología trascendental en los siguientes términos:

“Entonces, mientras que Husserl estaba desplegando la fenomenología hacia el idealismo trascendental, Heidegger estaba imaginándola como una “hermenéutica de la facticidad”. En esta noción Heidegger ha vinculado la idea husserliana de la filosofía “como ciencia

primera” con la idea aristotélica de la filosofía como una doctrina de las categorías, como ontología.” (Crowell 2013: 61).<sup>24</sup>

No podemos realizar aquí un trabajo de precisión conceptual sobre la fenomenología husserliana y su contraste con la versión heideggeriana, sin embargo, el lector puede encontrar interesantes precisiones en Alejandro Vigo (2008, pp. 234-235), Ernst Tugendhat (1970) y Steven Crowell (2013). No obstante, volviendo al planteamiento, el punto heideggeriano es interesante, pues caracteriza a la filosofía como ontología fenomenológica. En este sentido, Heidegger ha dicho al principio del párrafo siete que la fenomenología no es una corriente filosófica entre otras o una disciplina en especial (ética, epistemología, etc.)<sup>25</sup>, ella es el método de la filosofía en general, esto quiere decir que toda filosofía genuina ha de ser fenomenológica; justamente, en ese sentido, Franco Volpi (2016: 19 y siguientes)<sup>26</sup> ha argumentado que Heidegger consideraba a Kant y a Aristóteles como fenomenólogos (como fuente de genuina filosofía).

Es sabido que Heidegger caracteriza la historia de la filosofía como historia del olvido del ser, esto es, como una disciplina que ha perdido su asunto en el curso de su caminar. La filosofía se ha perdido, olvidando su objeto máspreciado y eminente: la pregunta por el ser. El método fenomenológico ha posibilitado la reapropiación de la pregunta por el ser mediante una repetición explícita de la pregunta por el ser; repetición en el sentido de una *Wiederholung* como ir en búsqueda de algo nuevamente, algo que constituye las raíces del pensamiento occidental en sus orígenes griegos.

¿En qué sentido el método fenomenológico ha abierto nuevamente la posibilidad de una repetición explícita de la pregunta por el ser? De acuerdo con Heidegger, la fenomenología le ha permitido observar la importancia de la posibilidad [*Möglichkeit*] en relación con la realidad efectiva [*Wirklichkeit*] (SuZ: 38). La centralidad del modo de la posibilidad permite iluminar el objeto temático, la pregunta por el ser, pues la pregunta fundamental es ella misma una

---

<sup>24</sup> Traducción nuestra

<sup>25</sup> “No se trata de responder a las exigencias de una disciplina ya dada, sino al revés: de que a partir de las necesidades objetivas de determinadas preguntas y de la forma de tratamiento exigida por las “cosas mismas”, podrá configurarse tal vez una disciplina.” (SuZ: 27)

<sup>26</sup> En efecto, Volpi señala: “Aquí querría limitarme a indagar el carácter “fenomenológico” que Heidegger atribuye a las propias interpretaciones de Aristóteles y Kant desarrolladas en los mencionados cursos.” El punto planteado por Franco Volpi no deja de ser interesante, pues sugiere que Heidegger tendría a la vista un único y auténtico método de la filosofía presente de manera más o menos explícita a lo largo de la historia de la filosofía, independientemente de las aportaciones de Husserl. Sin embargo, este es un problema que no podemos solucionar en la presente investigación.

posibilidad de un ente y no meramente una ‘realidad efectiva’. La pregunta por el ser es posible por cuanto y en cuanto un ente tiene la posibilidad de formular explícitamente dicha pregunta. La fenomenología ha abierto el camino para interrogar al ente que tiene la posibilidad del preguntar e interrogarlo en lo que respecta a su ser y, desde ahí, orientarse hacia la búsqueda del sentido del ser en general. En este sentido, la fenomenología aclara a la pregunta misma en sus fundamentos y la muestra como una posibilidad y no, simplemente, como un objeto obvio del cuestionar filosófico.

El ente que tiene la posibilidad del preguntar es el Dasein y la posibilidad de desarrollar una investigación temática acerca del sentido del ser, hace patente que, este ente tiene una familiaridad con el ser: posee ya siempre una comprensión del ser vaga y de término medio, esto es, una comprensión preontológica del ser. Es un ente ontológico, posee a priori, esto es, que dispone ‘ya siempre’ una comprensión del ser. La comprensión previa del ser que posee el Dasein le ha permitido transformar al ser en cuanto ser en un objeto explícito de una investigación temática tal y como ocurrió en los orígenes griegos del pensamiento. Los grandes pensadores griegos han tenido un asunto (ontología como ciencia del ser), pero careciendo del método adecuado (la fenomenología) para penetrar rectamente en el campo temático. El punto de partida del pensamiento occidental no sería, como en Heidegger, interrogar al ente que tiene el modo de ser del Dasein, sino que, justamente, interrogar al ente que no tiene el modo de ser del Dasein, el ente que tiene el modo del estar-ahí en frente de los ojos [*Vorhandenheit*], esto es, en el sentido de la *ουσια* (primera y segunda) y el conjunto de las categorías accidentales.

¿Desde donde brotan los conceptos ontológicos? Justamente del ente que es interrogado en su ser. La aclaración de toda ontología mediante una ontología fundamental requiere una correcta elección del ente que ha de ser interrogado. En este sentido, la fenomenología ha facilitado una experiencia de perplejidad: la pregunta por el ser es una posibilidad existencial de un ente que llamamos Dasein, el ente que ha de ser interrogado en lo que respecta a su ser para, desde ahí, buscar el sentido fundamental del ser.

El Dasein posee ya siempre una apertura hacia el ser y, en este sentido, es un ente óntico-ontológico. De acuerdo con Heidegger, el Dasein es un ente eminente y que posee una primacía óntico-ontológica sobre todo otro ente. Sin embargo, en virtud de dicha misma primacía, el Dasein se vuelve opaco ante sí mismo y adopta el carácter del perderse en el mundo de las cosas, en el todo del ente intramundano, en los utensilios del mundo. El método fenomenológico

permite un recto acceso a la pregunta por el sentido del ser mostrándola como posibilidad de un ente que comparece ante la mirada del pensamiento para ser interrogado en una analítica existencial, es decir, en una investigación temática acerca de la existencia, esto es, una indagación acerca del ser del ente que tiene una comprensión previa acerca del ser ya siempre. Sin embargo, como veremos, ya en la estructura formal de la noción de ‘fenomenología’ encontramos una indicación valiosísima, por cuanto que el método fenomenológico procurará hacer ver aquello que habitual y regularmente no se muestra; la fenomenología permitirá, por primera vez, mostrar la completa estructura de opacidad que cubre al Dasein, des-cubriéndolo y mostrándolo, abriendo un nuevo dominio para una investigación temática acerca del sentido del ser. En palabras de Heidegger, el punto es planteado del modo que sigue:

“Con la pregunta conductora por el sentido del ser, la investigación se encuentra ante la cuestión fundamental de toda filosofía. La forma de tratar esta pregunta es la *fenomenológica*.” (SuZ: 27).<sup>27</sup>

En el presente capítulo, como hemos dicho, nos interesa especialmente realizar una interpretación del párrafo siete, cuyo tema específico es el método o modo de acceso que es propio a la elaboración de la pregunta por el ser. En este sentido, trabajaremos intensivamente sobre el método fenomenológico tal y como es entendido por Martin Heidegger en *Ser y tiempo*. Para lograr nuestros objetivos, la investigación constará de un cuerpo de seis campos temáticos. En primer lugar, buscaremos meditar en torno a la importancia de la obviedad en una investigación fenomenológica. En segundo lugar, buscaremos precisar el contenido de los conceptos de fenómeno, apariencia y manifestación, así como obtener una mirada precisa del concepto formal de fenómeno y sus diversas formas de desformalización. En tercer lugar, precisaremos el concepto formal de fenómeno y sus posibles desformalizaciones. En cuarto lugar, abordaremos la polisemia de la expresión griega *λόγος* y la importancia de concebir su significación focal u originaria en el enunciado declarativo o apofántico. En quinto lugar, a la luz del concepto formal de fenomenología procuraremos dilucidar en qué sentido la filosofía es, ella misma, fenomenológica o, dicho de otra manera, en qué sentido la filosofía es primordialmente

---

<sup>27</sup> Este pasaje de *Ser y tiempo* resume brevemente el asunto heideggeriano en su qué y cómo, o bien, como hemos dicho, el asunto y el método de la filosofía. Para indagar más acerca de este punto, puede consultarse también Alejandro Vigo (2018, p. 77) y Gethmann (1993, p. 21).

una ontología fenomenológica. Finalmente, realizaremos algunas reflexiones acerca de la dificultad lingüística que posee una exposición ontológico-fenomenológica.

### I. La obviedad del asunto (*Selbstverständlichkeit*)

El asunto de la filosofía – y Heidegger insiste muchísimo en ello – no es otra cosa que lo obvio en el sentido de aquello que no requiere nunca de una comprensión explícita. No obstante, es justamente lo obvio lo más difícil de captar, pues en virtud de su obviedad es constante, habitual y regularmente pasado por alto.<sup>28</sup> La tarea de la fenomenología es hacer ver lo que es obvio: el sentido del ser en general. Lo obvio es asunto de la filosofía como punto de partida y, a su vez, es aquello que dificulta el acceso mismo al asunto filosófico en virtud de su comprensibilidad de suyo. Por tanto, penetrar lo obvio es sumamente difícil, pues implica observar aquello que habitualmente es pasado por alto en virtud de su obviedad. En el párrafo treinta y cinco, esto es, el apartado destinado a tratar la ‘habladuría’ [*Gerede*], Heidegger plantea que la estructura cotidiana de la habladuría es la condición mediante la cual el Dasein se familiariza con el ‘estado de lo ya interpretado’ [*Ausgelegtbeit*]; lo que *es* se dispone ante el Dasein con el carácter de la obviedad o comprensibilidad de suyo [*Selbstverständlichkeit*]. Esto quiere decir que el Dasein se dispone ante el mundo, en sí mismo enigmático y misterioso, como algo seguro y familiar, respecto de lo cual no cabe cuestionamiento alguno.

Lo obvio requiere un esfuerzo del pensamiento para ser visto. Lo obvio, ante la mirada del pensamiento, deja de ser tan obvio y despierta perplejidad y aporía. A lo largo de *Ser y tiempo*, Heidegger no ha parado de advertir la estrecha relación entre la filosofía y obviedad (comprensibilidad de suyo). En el párrafo uno, nos ha advertido la importancia del prejuicio – los prejuicios no solamente ocultan, sino que muestran – en la investigación filosófica, entre ellos, un prejuicio que recae especialmente sobre el ‘ser’: “El ‘ser’ es un concepto evidente (obvio o comprensible de suyo) por sí mismo (obvio).” (SuZ: 4) y luego “...esta comprensibilidad de término medio no hace más que demostrar una incomprensibilidad.” (SuZ: 4).

La obviedad y el prejuicio *muestran* y, en este sentido, como veremos, caen dentro del dominio de lo que Heidegger llamará ‘fenómenos’. En toda obviedad, en toda familiaridad de

---

<sup>28</sup> En este sentido, Haugeland (2013: 67-68), señala: “Perceptual illusions may be the most familiar example, but much important are “illusions” engendered by conceptual or doctrinal prejudice. All too often, we simply fail to see what is in some sense “right before our eyes” simply because we “already know” it cannot be there – even if it is.”

trato con el mundo, todo nos ha resultado ya siempre comprensible, familiar y digno de certezas, hospitalidad, tranquilidad y seguridad. Sin embargo, lo obvio ante el pensamiento no se muestra como algo tan obvio y comprensible de suyo, sino como algo extraño y poco familiar, como amenaza, inseguridad e inhospitalidad; la tranquilidad que ofrece lo obvio oculta lo tremendo del ser del Dasein, la finitud inhóspita de la existencia.

En relación con la importancia de la obviedad en la meditación filosófica, Heidegger no parece haber descubierto algo nuevo, sino que muestra un antiguo secreto de la filosofía, pues al comenzar la obra apunta: "...lo "obvio" y solamente lo obvio, "los juicios secretos de la razón común" (Kant), deben ser y continuar siendo el tema explícito de la analítica ("el asunto de los filósofos")." (SuZ: 4). Esto significa que no hay otra cosa que lo obvio como objeto de análisis en una investigación filosófica. ¿Qué es lo obvio? ¿Qué es aquello que comparece bajo el envoltorio de la obviedad? ¿El ser? ¿La vida misma? Lo obvio no resulta tan obvio. Quizás, el siguiente pasaje del libro de Alejandro Vigo pueda aclararnos un poco más algo acerca del dominio de la investigación filosófica:

"Con su esencial "autosuficiencia" (*Selbstgenügsamkeit*) y con su 'tendencia a caer desde sí misma' (*abfallende Tendenz*), la vida fáctica no constituye, sin embargo, tan sólo el punto de partida del filosofar, sino también, y de modo igualmente originario, aquello que obstaculiza esencialmente al filosofar mismo, en su propio origen." (2008: 252)

El asunto de la filosofía, esto es, el ser o la vida misma, es el comienzo del pensar filosófico, sin embargo, aquello que a su vez obstaculiza la tarea del pensamiento: no es sencillo pensar el ser, el ser se nos escapa y comparece disimuladamente en el dominio del ente. El dominio de la investigación fenomenológica se perfila de acuerdo con tres expresiones que permanecen oscuras aún: obviedad, vida fáctica y ser. Es asunto para futuras investigaciones seguir pensando para alcanzar un mayor grado de precisión sobre estos conceptos.

La obviedad, como hemos dicho, parece ser muy importante para Heidegger, de hecho, en la introducción del párrafo siete, Heidegger observa que lo obvio debe ser visto de cerca, en cuyo caso, la tarea del fenomenólogo no sería otra que aproximarnos y exponer lo que en cada caso ha comparecido como algo obvio:

"El término "fenomenología expresa una máxima que puede ser formulada así: "¡a las cosas mismas!" ... Pero podría objetarse que esta máxima es demasiado obvia y que, por

otra parte, no hace más que expresar el principio de todo conocimiento científico... Efectivamente, se trata de “algo obvio”, y esta cosa obvia la queremos ver de cerca...” (SuZ: 27-28).

La cosa misma es el sentido del ser y su forma de acceso es un asunto fenomenológico, metódico; la cosa misma es algo obvio, sin embargo, es algo obvio que requiere ser visto más de cerca. La cosa misma se haya bajo el envoltorio de la obviedad; la obviedad transforma el asunto en algo oscuro y que requiere ser llevado a la luz del día: lo obvio debe ser transformado en fenómeno. La fenomenología es el método orientado a la destrucción del envoltorio de la obviedad, velo de opacidad que se ha endurecido mediante la tradición histórica del pensamiento occidental, a saber, por medio de la historia de la filosofía. La fenomenología se ha dispuesto expresamente a tratar lo obvio, como dominio específico de la investigación filosófica, por cuanto y en cuanto, el ser se ha envuelto bajo la oscuridad de lo obvio.

## II. Fenómeno, apariencia y manifestación.

La elaboración del método fenomenológico, de acuerdo con Heidegger, exige un análisis de los términos griegos que componen la expresión ‘fenomenología’, esto es,  $\varphi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  y  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ . En relación con  $\varphi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ , Heidegger nos advierte que la expresión es polisémica – lo propio ocurrirá con  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  más adelante – de modo tal que, sin una serie de aclaraciones previas, la investigación puede incurrir en una serie de errores dada la equivocidad del término mismo. Heidegger quiere hacer que la fenomenología sea clara ante sí misma y sea capaz de observarse críticamente, el asunto mismo exige aclarar el concepto de  $\varphi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ .

De acuerdo con Heidegger, es posible retener tres sentidos posibles de la expresión  $\varphi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ : 1) fenómeno [*Phänomene*]; 2) apariencia [*Schein*], y; 3) manifestación [*Erscheinung*]. El sentido primordial deberá ser buscado en ‘fenómeno’, ya que ‘apariencia’ y ‘manifestación’ son conceptos fundados, aunque privativamente, sobre el concepto originario de ‘fenómeno’. Heidegger apunta lo siguiente:

“...Como significación de la expresión *fenómeno* debe *retenerse*, pues, la siguiente: *lo-que-se-muestra-en-sí-mismo*, lo patente [*das Offenbare*]. Los  $\varphi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ , “fenómenos”, son entonces la totalidad de lo que yace a la luz del día o que puede ser sacado a la luz, lo que alguna vez los griegos identificaron, pura y simplemente, con  $\tau\acute{\alpha} \acute{\omicron}\nu\tau\alpha$  (los entes) ...” (SuZ: 28).

En este sentido, ‘fenómeno’ no es otra cosa que ‘lo-que-se-muestra-en-sí-mismo’, de modo tal que, el concepto de fenómeno requiere de dos condiciones: 1) que algo se muestre, y; 2) que se muestra tal y como es en sí mismo. El concepto mismo de *Phänomene* admite una doble posibilidad: 1) lo que ya está a la luz del día; 2) lo que puede ser sacado a la luz del día. La fenomenología, pensamos, tendrá por objeto aquel fenómeno que habitualmente no yace a la luz del día, pero que es susceptible de ser mostrado con la claridad de lo que yace a la luz del día mediante un esfuerzo del pensamiento. Además, la doble condición del concepto de fenómeno y su ilustración nos permitirá captar de mejor manera el sentido que poseen ‘apariencia’ y ‘manifestación’, la apariencia carece de la segunda condición, mientras que la manifestación es defectuosa en relación con el primer elemento constitutivo del concepto de fenómeno.

Una vez que Martin Heidegger ha fijado conceptualmente el concepto de ‘fenómeno’ como ‘lo-que-se-muestra-en-sí-mismo’, transitará a observar una primera modificación privativa del concepto de fenómeno, cual es la modificación que hemos denominado ‘apariencia’. De acuerdo con nuestro pensador, la apariencia es caracterizada de la siguiente manera:

“...Ahora bien, el ente puede mostrarse desde sí mismo de diversas maneras, cada vez según la forma de acceso a él. Se da incluso la posibilidad de que el ente se muestre como lo que él *no* es en sí mismo. En este mostrarse, el ente “parece” ... Semejante mostrarse lo llamamos *parecer*.” (SuZ: 29)

El ente que se muestra puede mostrarse de diversas maneras y, justamente, las diversas formas de mostrarse están vinculadas a las diferentes formas de acceso al ente; dicho de otra manera, el problema del modo en que el fenómeno se muestra obedece a un problema metódico que la fenomenología vendría a resolver. El método fenomenológico ha abierto un dominio nuevo de investigación, realizando un esfuerzo por ilustrar o iluminar la opacidad que yace sobre el sentido del ser. La fenomenología requiere de fenómenos y se advierte a sí misma ante la posibilidad de que el ente se muestre bajo la ‘forma de apariencia’; de acuerdo con la caracterización de Heidegger, entonces, disponemos aquí de un concepto formal de apariencia: lo-que-se-muestra-como-lo-que-no-es-en-sí-mismo.

En la delimitación conceptual elaborada por Heidegger, nuestro pensador observa además una tercera posibilidad, esto es, la manifestación. En la manifestación el grado de opacidad es mayor, pues consiste en un ‘no-mostrarse’, de modo tal que la manifestación no cumpliría con la primera condición requerida para ser fenómeno. Por esta razón, Heidegger

piensa que una manifestación, en general, no es un fenómeno, aunque requiere de fenómenos en virtud de su estructura formal.

La caracterización del concepto de manifestación por Heidegger es realizada de la siguiente manera:

“Se habla, por ejemplo, de “fenómenos patológicos”. Con este término se mientan anomalías que se muestran en el cuerpo y que al mostrarse y en tanto mostrándose, son indicio de algo que *no* se muestra en sí mismo.” “...manifestación “de algo”, justamente *no* quiere decir, por consiguiente, mostrarse a sí mismo, sino el anunciarse de algo que no se muestra, por medio de algo que se muestra. Manifestarse es un *no-mostrarse*.” “Manifestarse es *anunciar-se* por medio de algo que se muestra.” (SuZ: 29)

La dificultad terminológica se produce justamente en el incumplimiento, como hemos dicho más arriba, de la primera condición formal del concepto de fenómeno: el mostrarse. Para Heidegger la ‘manifestación’ consiste en un ‘no-mostrarse’ o lo que es lo mismo, en un ‘anunciar-se’ por medio de algo que sí se muestra (como un síntoma, por ejemplo). En cualquier caso, la precaución metódica sobre el anuncio nos advierte que la manifestación, al igual que la apariencia, puede ser transformada en fenómeno, una vez que aquello que no se muestra (aquello que solo se anuncia) sea mostrado mediante una aclaración fenomenológica. El concepto formal de manifestación es como sigue: lo-que-no-se-muestra-en-sí-mismo-se-anuncia-a-través-de-algo-otro.

El ente puede comparecer de muchas maneras, puede estar ya a la luz del día o ser sacado a la luz del día mediante un esfuerzo del pensar. En cualquier caso, en la multiplicidad de lo que comparece, sea ya fenómeno, apariencia o manifestación, la tarea del pensamiento es la de aclarar y, por tanto, en transformar en fenómeno cualquier ente o ser del ente. La fenomenología asegura el acceso correcto al ente, por cuanto y en cuanto, muestra la investigación ontológica como posibilidad de un ente e, investigando la estructura de ser del ente, se encuentra precavida ante la estructural opacidad que reside en el Dasein, opacidad que se articula en función de su propia primacía óptico-ontológica.

En cualquier caso, la delimitación de los conceptos de fenómeno, apariencia y manifestación podemos presentarlos de un modo ordenado y claro mediante la siguiente tabla temática:

Fenómeno	Apariencia	Manifestación
Algo se muestra tal y como es en sí mismo	Algo se muestra no como lo que es en sí mismo	Algo no se muestra (se anuncia) a través de algo que se muestra
Cumple con todas las condiciones formales del concepto de fenómeno: 1 y 2.	Cumple solamente con la condición formal 1, mientras que la condición 2 es negada.	No cumple con la condición 1.
Claridad	Clarooscuro	Oscuridad

La claridad conceptual de cada uno de estos conceptos, es para Heidegger, absolutamente importante, pues sin dicha dilucidación nos dice que la ‘confusión es inevitable’ (SuZ: 30).<sup>29</sup> En los párrafos cuatro y cinco del apartado A del parágrafo siete, Heidegger observa que, en alemán, pueden producirse aún más equívocos, pues la expresión *Erscheinung* se utiliza de diversas otras maneras en el lenguaje cotidiano y de una forma especial en el lenguaje filosófico empleado por Kant, cuestión que no abordaremos en la presente investigación.

Finalmente, a partir de la aclaración, nos dice Heidegger que se ha logrado conquistar el concepto formal de fenómeno como ‘lo-que-se-muestra-en-sí-mismo’ y no debemos retener sino ese concepto como el concepto formal de fenómeno. Sin embargo, en cuanto el concepto es puramente formal, entonces queda completamente indeterminado si el fenómeno de la fenomenología es un ente o un carácter de ser del ente (SuZ: 31).

El concepto formal es simplemente una ‘delimitación conceptual’, pero que carece de contenido. En cualquier caso, la desformalización (von Herrmann 2016: 311) del concepto formal de fenómeno admite una doble posibilidad. En primer lugar, el concepto formal de fenómeno puede desformalizarse en el sentido de establecer el ente como fenómeno, logrando así el

<sup>29</sup> De acuerdo con von Herrmann (2016, pp. 300-301), la última referencia, es una crítica implícita a Rickert (filósofo alemán, neokantiano, 1836-1936), quien en su artículo *Die Methode der Philosophie un das Unmittelbare. Eine Problemstellung* (1923-1924), realiza una “crítica” de la fenomenología confundiendo el concepto de ‘manifestación’ con el de ‘fenómeno’.

‘concepto vulgar de fenómeno’; o bien, en segundo lugar, puede estar referido a un carácter de ser del ente, en cuyo caso, estamos ante el concepto fenomenológico de fenómeno (SuZ: 31).

Heidegger aclara estas desformalizaciones recurriendo a Kant – más arriba observamos con Volpi que Kant es en cierto sentido un ‘fenomenólogo’ –, señalando que aquello – el ente – que puede darse como objeto a la sensibilidad (intuición empírica) corresponde al fenómeno en sentido vulgar. Este tipo de fenómenos no requieren, en general, del trabajo filosófico para ser captados: se presentan de un modo inmediato ante la mirada. El concepto de fenómeno en sentido fenomenológico, en cambio, es el que requiere el esfuerzo del pensamiento y, permite, justamente, observar la inmediatez cotidiana como mediada, en este caso, por las formas puras de la intuición (sentido fenomenológico de fenómeno). Leamos el siguiente pasaje:

En el horizonte de la problemática kantiana lo que se entiende fenomenológicamente por fenómeno puede ilustrarse – mutatis mutandis – en la forma siguiente: lo que en los “fenómenos”, es decir, en el fenómeno, entendido en sentido vulgar, ya siempre se muestra previa y concomitantemente, aunque no en forma temática, puede ser llevado a una mostración temática, y esto-que-así-se-muestra-en-sí-mismo (“formas de la intuición”) son los fenómenos de la fenomenología. Porque evidentemente espacio y tiempo tienen que poderse mostrar así, tienen que poder volverse fenómeno...” (SuZ: 31)

La inmediatez (el objeto) es mediada (por formas a priori). La mediación acompaña a la inmediatez, el fenómeno en sentido vulgar parece comparecer sin compañía, pero junto a él, de un modo concomitante, comparece el fenómeno en sentido fenomenológico: algo que se muestra, pero que es pasado por alto. La inmediatez del fenómeno en sentido vulgar, en este sentido, no implica una ausencia relevancia. De hecho, por el contrario, el propio Heidegger piensa que los fenómenos en sentido vulgar poseen relevancia para las investigaciones fenomenológicas.

En cualquier caso, los fenómenos de la fenomenología comparecen de un modo atemático, aunque susceptibles de ser llevados a una mostración temática; como ha dicho Heidegger previamente, pueden ser sacados a la luz del día y tal es la tarea del filósofo: transformar en fenómeno aquello que es obvio (pasado por alto) y concomitante a aquello que habitualmente, regular e inmediatamente sí se nos muestra. El filósofo tiene como tarea el

mostrar las mediaciones estructurales de aquello que comparece inmediatamente para nosotros, esto es lo que entendemos como el ‘hacer ver’ el ser del ente.

### III. λόγος como homonimia con referencia a algo uno. La importancia del ἀποφαίνεσθαι

En cuanto ya se ha logrado una delimitación formal del concepto de fenómeno, se vuelve imprescindible para la tarea de conquistar un concepto previo de fenomenología, elaborar conceptualmente el sentido de la expresión λόγος, solamente así se puede comprender en qué sentido “la fenomenología puede ser una “ciencia” de los fenómenos” (SuZ: 31). Heidegger nos advierte aquí que, en algún sentido, fenomenología es ‘ciencia de los fenómenos’; la expresión ‘ciencia de los fenómenos’ debe leerse de acuerdo con el sentido subjetivo del genitivo: lo fenómenos tienen ‘su’ ciencia. Es en este sentido que se previene cualquier arbitrariedad o contaminación en el trato con los fenómenos y encuentra realización la máxima de la fenomenología de ir a las cosas mismas: es imprescindible que lo que se muestra se muestre a partir de sí mismo y no a partir de una idea constructiva y puramente exterior al asunto del cual se trata.

El apartado comienza con una observación sobre la aparente equivocidad o multiplicidad de la expresión como si se tratase de una completa desarticulación significativa. Es cierto que la expresión λόγος admite en griego una gran cantidad de traducciones posibles que parecieran encontrarse desconectadas entre sí. Sin embargo, Heidegger piensa que la desconexión de los múltiples usos del término es solamente una apariencia:

“El concepto de λόγος tiene en Platón y Aristóteles tal multiplicidad de sentidos, que las significaciones tienden a separarse las unas de las otras sin la orientación positiva de una significación fundamental. Pero, en realidad, esto es solo una apariencia...” (SuZ: 32)

Entonces, λόγος se dice de muchas maneras, pero siempre con referencia a una significación fundamental: significación fundamental que debe ser buscada por la fenomenología. Para Heidegger λόγος significa fundamentalmente “decir”, pero el significado de esta expresión es aclarado como δηλόν, hacer patente aquello de lo que se habla en el decir (SuZ: 32). El λόγος posee una relación con el δηλόν, esto es, con el mostrar. Para Heidegger, dicho significado originario habría sido aprehendido por Aristóteles, cuestión que se evidenciaría

en su tratamiento del así llamado ‘logos apofántico’ – también conocido como ‘enunciado declarativo’ –.

El λόγος es captado como *αποφαινεσθαι*, de modo tal que lo que llamamos *φαινόμενον* se encuentra emparentado estrechamente con λόγος (en cuanto que *αποφαινεσθαι*). La caracterización primordial del λόγος es establecida mediante la significación formal “... hacer ver algo (*φαινεσθαι*), vale decir, aquello de lo que se habla...” (SuZ: 32). El λόγος con fundamento es siempre un λόγος acerca del *φαινόμενον*, en caso de no ser así, el λόγος deviene ‘habladuría’, esto es, un hablar y un decir sin fundamento, un discurso cotidiano completamente desarraigado del fundamento:

“En el decir (*απόφανσις*), en la medida en que el decir es auténtico, lo dicho debe extraerse de aquello de lo que se habla...” (SuZ: 32).

La autenticidad o inautenticidad del λόγος parece haber sido un punto comprendido por los griegos, de ahí que Heidegger observa otra variante en su uso como *λεγόμενον*:

“... λόγος se usa no solo en la significación de λέγειν, sino también en la de *λεγόμενον* (de lo mostrado en cuanto tal) y este último no es otra cosa que el *υποκειμένον*, es decir, lo que ya está siempre ahí delante como fundamento de toda posible interpelación y discusión...” (SuZ: 34).

Lo mostrado adopta el carácter de *λεγόμενον*: aquello que se dice en el decir. Esto es, el fundamento del decir, para los griegos el *υποκειμένον*, para Heidegger, simplemente, el *φαινόμενον*, el λόγος que se encuentra arraigado en el fundamento, en la experiencia originaria de perplejidad en torno a lo que decimos cuando decimos ‘ser’.

Otro aspecto interesante del tratamiento que realiza Heidegger del λόγος como *απόφανσις* es lo referido a su estructura sintética, en la cual ‘algo es dicho’ (predicación) de ‘algo’ (sujeto). De acuerdo con nuestro pensador, dicha estructura es posible, justamente, en la medida en que el λόγος consiste en un ‘hacer-ver que muestra’ o en un ‘hacer-ver mostrativo’. El prefijo *συν* de la expresión griega *σύνθεσις* tiene una función ‘apofántica’, esto quiere decir, que procura ‘hacer ver algo’ en la medida en que se encuentra junto o concomitante con ‘algo’ (SuZ: 33). La síntesis posee una estructura de explicitación o exposición mediante la cual algo se hace patente.

La estructura sintética del *αποφαινεσθαι* es relevante, además, para una distinción de ‘lo verdadero’ como *αληθεύειν* y ‘lo falso’ como *ψεύδεσθαι*, cuestión relevante, pues para Heidegger

el 'juicio' no es el lugar propio y originario de la verdad, sino un momento derivado de ella y que abre, más bien, la posibilidad de la 'falsedad'.

Este aspecto de la aclaración 'fenomenológica' de la 'fenomenología' es absolutamente importante, pues advierte al lector que el conjunto de enunciados comunicados lingüísticamente en la obra podría tergiversarse perdiendo su suelo originario, la tierra fundamental desde el cual han brotado: en el lenguaje enunciado se abre siempre la posibilidad de la pérdida del asunto originario y la fenomenología tiene una precaución preliminar ante esta deformación. La dificultad de elaborar un lenguaje ontológico será tratada en el último apartado de esta investigación. Ahora bien, decíamos que en la estructura del λόγος yace siempre la posibilidad de la verdad y la falsedad, de modo tal que dichos conceptos son aclarados explícitamente por Heidegger:

- 1) En relación con la verdad, Heidegger sostiene: "El "ser verdadero" del λόγος, es decir, el ἀληθεύειν, significa: en el λέγειν como ἀποφαίνεσθαι, sacar de su ocultamiento el ente del que se habla, y hacerlo ver como desoculto (ἀληθές), es decir, descubrirlo." (SuZ: 33).
- 2) En relación con la falsedad, en cambio, plantea que: "... "ser falso", ψεύδεσθαι, significa engañar, en el sentido de encubrir: poner una cosa delante de otra (en el modo del hacer-ver), y de este modo hacerla pasar por algo que ella *no* es." (SuZ: 33)

En este sentido, el ἀποφαίνεσθαι puede adoptar dos posibilidades, esto es, por una parte, el descubrir y, por otra, el encubrir. El λόγος puede mostrar algo cuando es auténtico, o bien, ocultarlo o sepultarlo aún más. Sin embargo, podríamos pensar, perfectamente que la doble posibilidad del λόγος como ἀληθεύειν y ψεύδεσθαι descansa justamente en lo problemático que puede ser el λεγόμενον en cuanto puede ser fenómeno, apariencia o manifestación. Es un asunto del pensamiento el que el λεγόμενον se muestre en sí mismo como es en sí mismo, esto es, que comparezca ante la mirada como fenómeno, descubriendo el ser del ente y disponerlo bajo un claro de luz.

#### **IV. Concepto formal de fenomenología. Fenomenología como ontología o ciencia del ser**

La fenomenología se encuentra con aquello que Parménides buscaba: το γὰρ αὐτό νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. Pues lo mismo es el pensar y el ser. Dicho de otra manera, en unidad se

encuentra el *λόγος* y el *φαινόμενον*, lo que piensa el pensamiento no es otra cosa que el ser: pensamiento del ser en el doble sentido del genitivo, el pensamiento tiene un objeto que le es propio, esto es, el ser y, a su vez, el ser tiene al pensamiento. La dilucidación de los conceptos de *λόγος* y *φαινόμενον* nos muestra que la fenomenología es el método de la cosa misma, es el hacer-ver que muestra aquello que se muestra, es la forma de acceso adecuada para aquello que el pensamiento buscaba ya en sus orígenes griegos. La aclaración de *λόγος* y *φαινόμενον* nos permite alcanzar un concepto formal y preliminar de ‘fenomenología’ (asunto del apartado C del párrafo 7 de la introducción de *Ser y tiempo*):

“La expresión fenomenología podrá ser formulada en griego de la siguiente manera: λέγειν τα φαινόμενα. Pero como λέγειν quiere decir αποφαίνεσθαι, fenomenología significará entonces: αποφαίνεσθαι τα φαινόμενα: hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo. Este es el sentido formal de la investigación que se autodenomina fenomenología.” (SuZ: 34)

El sentido formal de la investigación fenomenológica es el siguiente: αποφαίνεσθαι τα φαινόμενα, esto es, ‘hacer ver desde sí mismo aquello que muestra y hacerlo ver tal y como se muestra en sí mismo’. La distinción con el concepto formal de fenómeno es muy clara, pues antes solamente teníamos que fenómeno es ‘lo-que-se-muestra-en-sí-mismo’, pero esto que se muestra tiene que ser visto por el *λόγος*, de modo tal que, mediante el esfuerzo del pensamiento puede ser visto.

La tarea de la fenomenología consiste en hacer ver aquello que requiere ser mostrado de un modo explícito, esto es, lo que comparece ya siempre bajo el manto opaco de la obvedad. ¿Qué es lo que debe mostrar, entonces, la fenomenología? La respuesta de Heidegger es bastante clara:

“...aquello que de un modo inmediato y regular precisamente *no* se muestra, aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento.” (SuZ: 35)

El fenómeno que busca la fenomenología es algo que yace oculto, dicho de otra manera, la fenomenología busca convertir en fenómeno aquello que yace oculto y, que, yace oculto en aquello que inmediata y regularmente se nos muestra. En este sentido, es necesario el trabajo de

la fenomenología, abrir dominios de investigación ontológicos, transformarlos en objeto temático y hacerlos explícitos mediante el  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ . O bien, siguiendo a François Jaran (2015: 45):

“...aunque el ser del ente quede oculto o encubierto, es sin embargo él quien se está mostrando en los fenómenos. Su ocultamiento es caracterizado como extraordinario (*ausnebmend*) en la medida en que constituye un mostrarse que no tiene nada que ver con el mostrarse inmediato y regular del ente...El ser del ente no comparece de forma directa, no es aún fenómeno, sino que tiene que ser obtenido abriéndose camino entre los encubrimientos dominantes.”

Evidentemente, habría que preguntarse en qué sentido hablamos de un ocultamiento de aquello que la fenomenología se encuentra buscando. Heidegger realiza un profundo tratamiento de las diversas formas de encubrimiento, a saber: 1) el no descubrimiento; 2) el recubrimiento total, y; 3) el recubrimiento parcial o disimulo.<sup>30</sup> Especialmente importante es la forma de encubrimiento que Heidegger denomina ‘disimulo’ [*Verstellung*]<sup>31</sup>, pues constituye la forma ‘más peligrosa’ y ‘más frecuente’ del encubrimiento, de modo tal que el engaño y la desviación de la investigación se vuelven especialmente ‘tenaces’ (SuZ: 36). El disimulo es una forma de mostración que, en su forma de mostrarse, pasa desapercibido y se encuentra ya siempre de un modo concomitante en aquello que sí se muestra; el ser se mostrará disimuladamente, ya siempre (a priori), en la comprensión media y vaga del ser, en la vida cotidiana del Dasein. Lo que se presenta disimuladamente es lo que ha adoptado la forma de familiaridad que es propia del manto de obviedad y que es pasado por alto habitual y regularmente; la fenomenología se hace cargo de lo obvio, de aquello que solo yace disimuladamente en nuestro trato con el mundo, los otros y nosotros mismos, esto es, el sentido fundamental de ‘ser’. El resultado al que llega Martin Heidegger es el que sigue a continuación:

“Fenomenología es el modo de acceso y de determinación evidenciante de lo que debe constituir el tema de la ontología. *La ontología solo es posible como fenomenología.*” (SuZ: 35).

---

<sup>30</sup> No podemos realizar aquí un tratamiento sistemático de las diversas formas de encubrimiento, sin embargo, von Herrmann (2016) desarrolla un excelente tratamiento, consultar pp. 345-346.

<sup>31</sup> “...aquello que eminentemente permanece oculto o recae de nuevo en el *encubrimiento*, o solo se muestra *disimulado*, no es este o aquel ente, sino, como lo han mostrado las consideraciones anteriores, el ser del ente. El ser puede quedar hasta tal punto encubierto que llega a ser olvidado, y de esta manera enmudezca toda pregunta acerca de él o acerca de su sentido.” (SuZ: 35)

¿Por qué la ontología solo es posible como fenomenología? La filosofía, hemos dicho desde un principio, ha tenido un tema fundamental que no es otro que la investigación temática acerca del ser, pero careciendo del método, del camino, de la forma de acceso a su dominio. La ciencia del ser es posible como fenomenología porque solamente ella ha dilucidado ya en su concepto formal el modo de comparecer del ser en su multiplicidad, esto es, como fenómeno, apariencia o manifestación y, sus diversas formas de ser mostrado en el *αποφαινέσθαι*, como momento derivado de la verdad originaria y, con ello, con la posibilidad latente de que la mostración explícita sea verdadera o falsa y que se comunique de una forma totalmente desarraigada; la fenomenología implica una advertencia metódica sobre las dificultades estructurales del asunto de investigación y, también, en relación a la forma de exposición lingüística de dicho asunto.

En este sentido, seguimos parcialmente la idea sugerida por Ramón Rodríguez (2010: 69), cuando señala que:

“Tratar de lo que inmediatamente se da no es el contenido último de la fenomenología. Mediante la ampliación del concepto de fenómeno que ella lleva a cabo, es posible, desvelar, “fenomenizar” lo no objetivo, pero que se da con el objeto, constituyendo su sentido y haciéndolo posible. En sentido fenomenológico es ante todo fenómeno aquello que, kantianamente hablando, no aparece, pero que es la condición de posibilidad de todo aparecer.”

Naturalmente, la tarea del filósofo consiste en explicitar, en mostrar, el fundamento del ente, esto es, el ser en cuanto que condición de posibilidad para la mostración del ente. Del mismo modo, dado que el ser habitualmente se nos oculta, es que se justifica la existencia de la filosofía, como el rodeo, el intento, el esfuerzo, de mostrar aquello que tiende al ocultamiento. Si la verdad fuera dada de un modo inmediato al ser humano, no sería necesaria, de ninguna manera, la existencia de la ciencia o la filosofía; el ser humano puede descubrir porque aquello que resulta relevante para él suele ocultarse y no presentarse de un modo directo a su mirada.

Otro aspecto importantísimo por dilucidar, con el objeto de tener una mejor comprensión del sentido heideggeriano de la ‘fenomenología’, es la distinción entre los términos ‘fenoménico’ y ‘fenomenológico’:

- 1) Fenoménico (*phänomenal*): es “lo que se da y es explicitable en el modo de comparecencia del fenómeno; en este sentido se habla de estructuras fenoménicas” (SuZ: 37).
- 2) Fenomenológico (*phänomenologisch*): “es todo lo relativo al modo de la mostración y explicación, y todo el aparato conceptual requerido en esta investigación.” (SuZ: 37)

Entonces, de acuerdo con Heidegger, ‘fenoménico’ es el asunto del ser y su sentido, fenomenológico es lo fenoménico bajo la forma del *αποφαινεσθαι*, esto es, del hacer ver que muestra. Fenoménico es el asunto de la filosofía (el ser) y fenomenológico es el método de la filosofía (la forma de acceso y mostración explícita del ser).

Ahora bien, ¿Dónde serán buscados los fenómenos de la fenomenología? ¿En dónde podremos encontrar las estructuras fenoménicas para la investigación fenomenológica? En el ente eminente en virtud de su primacía óntico-ontológica, esto es, el Dasein que posee ya siempre una comprensión implícita de su propio ser en virtud de la existencia, una comprensión del ser del ente que no tiene el modo de ser del Dasein (el ente intramundano) y, en la medida en que el ente eminente posee una apertura fundamental, aunque implícita y atemática, al ser de todo lo ente, es posible indagar desde ahí el sentido del ser en general y aclarar de este modo las condiciones a priori de posibilidad de toda ontología (SuZ: 11). Por esta razón, Heidegger plantea lo siguiente:

“El *λόγος* de la fenomenología del Dasein tiene el carácter del *ερμηνεύειν*, por el cual le son *anunciados* a la comprensión del ser que es propia del Dasein mismo el auténtico sentido del ser y las estructuras fundamentales de su propio ser.” (SuZ: 37)

El Dasein posee una comprensión de término medio y vaga sobre el ser que se expresa en la familiaridad que posee la expresión en su día a día; el ser se le presenta bajo el manto de lo obvio, comparece encubierto su sentido formal bajo el manto del disimulo. Sin embargo, la condición fáctica del Dasein nos entrega una ‘manifestación’, nos entrega un indicio de que ‘algo no se muestra a través de algo que sí se muestra’, en este sentido hablamos de ‘anuncio’ de acuerdo con la dilucidación del concepto formal de manifestación. La investigación comienza sobre un terreno de opacidad que, observado de un modo fenomenológico, puede llegar a ser transformado en fenómeno, es decir, puesto en un claro.

La investigación temática realizada por Heidegger tiene una manifestación. En primer lugar, 'algo no se muestra' o simplemente 'se anuncia', ese algo es el sentido del ser en general y, no se muestra o simplemente se anuncia a través de algo que sí se muestra, algo que es la comprensión media y vaga del ser que posee el Dasein ya siempre. El punto de partida es la comprensión fáctica del ser (comprensión de término medio), de ahí que la investigación comience con algo que es 'fenómeno', esto es, con algo que se muestra y comparece, justamente, en la cotidianidad de término medio que es el punto de partida de la interrogación del ente que es el Dasein, observando la inmediatez de cerca, podremos alcanzar las mediaciones que posibilitan esa medianía, esto es, el sentido del ser en general, fundamento de lo inmediato y, que, sin embargo, se oculta disimuladamente en esa inmediatez. Es en este punto que el *λόγος* es para Heidegger un *ερμηγεύειν*, esto es, un hacer explícito aquello que es simplemente anunciado, descubrir el fundamento, la fenomenología tiene el carácter de una interpretación, esto es, una *Auslegung*, una exposición o puesta al descubierto de aquello que inmediata y regularmente no se muestra.

#### V. El problema de un lenguaje ontológico

Otro aspecto que resulta muy interesante en el tratamiento que realiza Heidegger sobre el método fenomenológico reside en el hecho de captar las dificultades comunicativas que posee una exposición ontológica. Es lo que anteriormente hemos llamado el problema de la exposición lingüística de los asuntos filosóficos. Este punto es muy interesante, pues parece ser que la filosofía ha tenido una dificultad estructural para expresar el asunto de investigación que le corresponde, esto es, el asunto del ser. La investigación ontológica, requiere, de una gran creatividad en la elaboración de los conceptos, dada la dificultad y peculiaridad estructural del asunto que es investigado por ella.

Además, la propia estructura de la comunicación, es decir, cualquier exposición lingüística, admite la posibilidad de que todo discurso con fundamento y fundado en un suelo sólido sea oscurecido por la interpretación mediana de la vida del ser humano. A través de la habladería, la filosofía tiene ya siempre el riesgo de ser desarraigada de sus fundamentos, de las experiencias originarias que posibilitan el pensamiento. Sin embargo, el discurso o la exposición fenomenológica posee una conciencia crítica de la posibilidad del desarraigo y, de hecho, debe trabajar admitiendo la posibilidad de que aquello que el pensador quiere mostrar termine,

precisamente, ocultándose. Heidegger ilustra la dificultad metódica de las exposiciones filosóficas del siguiente modo:

“La posibilidad de anquilosamiento y de que se vuelva inasible lo que originariamente estaba al “alcance de la mano” acompaña al trabajo concreto de la fenomenología misma.” (SuZ: 36).

Es interesante preguntarse el porqué es posible el ocultamiento de lo que se quiere decir mediante un decir concreto. En general, pensamos que este es un problema estructural de la comunicación humana en la medida en que ella busca hacer visibles significaciones mediante signos. De este modo, cualquier acción comunicativa del ser humano puede concluir en un ‘mal entendido’ o en una tergiversación de la intención comunicativa del agente comunicador. Sin embargo, este problema estructural de la comunicación humana se vuelve especialmente tenaz en el caso de la filosofía dada la dificultad estructural que tiene la mostración o develación de su asunto, dado que, el ser humano, en general, no está interesado ni adiestrado para una captación explícita del ser y su sentido.

En relación con los problemas de exposición de las investigaciones filosóficas, Heidegger observa otros elementos importantes en relación con la naturaleza del lenguaje:

“Con respecto a la pesadez y “falta de belleza” de la expresión en los análisis que habrán de seguir, permítaseme añadir la siguiente observación: una cosa es hablar en forma narrativa sobre el *ente* y otra, captar el ente en su *ser*. Para este último cometido, con frecuencia faltan no solo las palabras, sino sobre todo la gramática.” (SuZ: 38-39)

La filosofía en su asunto primordial, esto es, en el problema ontológico fundamental, tiene deficiencias fundamentales. La exposición del ser del ente es algo complicado, el lenguaje tiende a volverse árido; junto con ello, a veces no hay palabras suficientes para expresar los genuinos problemas filosóficos, de modo tal que resulta necesario recurrir a metáforas o a una resignificación de determinadas palabras (‘trascendental’ en Kant, ‘Dasein’ en Heidegger, ‘espíritu’ en Hegel, ‘valor’ en Marx, etc.). Para Heidegger, sin embargo, el panorama es aún peor, no hay siquiera una gramática adecuada para una genuina exposición de los problemas filosóficos.

Probablemente, estas dificultades estructurales del dominio del sentido del ser hayan conducido a Heidegger a la decisión de no publicar la tercera sección de *Ser y tiempo* que llevaría

por título 'Tiempo y ser'. Por otra parte, Heidegger es consciente de que está abriendo un dominio nuevo – más originario incluso – y que la investigación y su exposición será aún más compleja y ardua que la experimentada por los griegos:

“...se acrecentará también la complejidad en la formación de los conceptos y la dureza en la expresión.” (SuZ: 39).

Exponer el asunto de la filosofía es siempre un peligro y una tarea hostil. En primer lugar, captar lo filosófico con el pensamiento, esto es, el ser, resulta una tarea sumamente trabajosa y, en segundo lugar, exponer lo que fue visto con el pensar, tarea más difícil aún. En la introducción de *Ser y tiempo* encontramos un esbozo de los dos grandes problemas metódicos de la filosofía, esto es, el referido a la forma de investigación del ser y, correlativamente, el referido a la forma de exposición de un problema filosófico. En general, podríamos señalar que, hasta el día de hoy, este un problema no resuelto por la filosofía. El problema del método se transforma en las presentes meditaciones en una suerte de advertencia o precaución en relación con la dificultad metódica (de investigación y exposición) del asunto mismo de la filosofía.

## **VI. Consideraciones finales en torno al método**

El presente capítulo nos ha permitido observar algunas cuestiones relevantes para aproximarnos a la obra *Ser y tiempo* de Martin Heidegger, específicamente en lo que concierne a la dimensión metódica de la obra. Sin embargo, junto con proveernos una meditación sobre el método fenomenológico, también nos ha ofrecido la posibilidad de reflexionar más profundamente sobre el asunto de la filosofía y los problemas que posee una investigación temática acerca del sentido del ser en general. Aun así, el capítulo presentado adopta ese carácter preliminar e inacabado que parece tener todo trabajo de filosofía como un camino que requiere siempre ser transitado otra vez; como si filosofar no fuera sino un repetir, un ir en búsqueda de algo nuevamente. La meditación en torno al método se transforma en una consciencia crítica acerca de la dificultad que posee la investigación y exposición acerca del sentido del ser en general.

De acuerdo con nuestra reflexión, aún con sus deficiencias, pensamos que hemos logrado comprender diversas caracterizaciones formales y terminológicas que Heidegger utiliza en el párrafo siete y que serán claves para una comprensión futura de las secciones primera y segunda de *Ser y tiempo*, además de ser precisiones que contribuyen a aclarar el asunto mismo de

lo que debe ser visto por el filósofo. Hemos logrado dilucidar las condiciones formales de conceptos como ‘fenómeno’, ‘aparición’, ‘manifestación’ y ‘fenomenología’, aun cuando nos ha faltado realizar un trabajo más profundo sobre aspectos que han sido omitidos en esta investigación, como las diversas formas que adopta el encubrimiento o el tratamiento específico que realiza Heidegger sobre los múltiples sentidos de la expresión alemana *Erscheinung* en sus aspectos cotidianos y filosóficos.

Con sus virtudes y defectos, la presente meditación nos ha permitido fortalecer una dimensión importantísima del quehacer filosófico, esto es, la conciencia metódica. ¿Cuál es el dominio al que apunta la investigación filosófica? ¿De dónde brotan las genuinas preguntas de la filosofía? ¿Cuáles son las dificultades que tiene una investigación filosófica? Son preguntas que van encontrando respuestas preliminares al calor de un diálogo profundo con un gran pensador como lo es Martin Heidegger.

La filosofía es, de acuerdo con lo expuesto, principalmente ontología; discusión de categorías y conceptos fundamentales que surgen al calor de la perplejidad de la vida misma cuando lo obvio y solamente lo obvio requiere ser explicado explícitamente, esto es, transformado en el objeto temático de una ‘analítica’.

El cuestionamiento filosófico, sea como asombro o como espanto, tiene su suelo originario en la vida misma, en la existencia y, se perfila como una tarea destructiva. La opacidad de aquello que ha sido velado bajo el velo de lo obvio exige una destrucción del velo que permita la puesta al descubierto del fundamento. La tarea del filósofo es una tarea fenomenológica, esto quiere decir que, la tarea de la filosofía consiste en el esfuerzo de los fenómenos. La investigación filosófica busca la aporía ante lo obvio de la vida misma y desde ahí procura traer a la luz, a la claridad, lo que ya siempre se ha anunciado opaca y oscuramente.

La tarea de la filosofía es hermenéutica porque consiste en develar los secretos que yacen como anuncio en la razón común, consiste en *mostrar* lo que no se muestra inmediata, habitual y regularmente. Aún más, hacer filosofía implica una conciencia metódica acerca del fracaso que implica una exposición ontológica como salida del suelo originario desde el cual brotan los conceptos fundamentales del pensamiento. Hacer filosofía implica ir a la búsqueda de aquello que habitualmente tiende a ocultar; filosofar es un des-ocultar.

Finalmente, podemos concluir que el asunto de la filosofía es el ser, esto es, ontología; el asunto del asunto es metódico, esto es, fenomenología como una lucha por el método y las formas de acceso al dominio del ser y su sentido. La filosofía es el esfuerzo del fenómeno, pensar metódicamente no es otra cosa que *αποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα*: 'hacer ver desde sí mismo aquello que muestra y hacerlo ver tal y como hace muestra en sí mismo'. Poner en claro lo que yace en oscuridad. El trabajo de la filosofía se resume en el intento constante por penetrar lo que es mediante el pensamiento, sumado al intentado sistemático de exponer lo que es visto por el pensar.

## Meditaciones finales

En esta parte final de nuestra investigación, procuraremos exponer algunas reflexiones, conclusiones y problemas que se han abierto a partir del trabajo desarrollado y que podrían servir para futuras indagaciones. El objetivo de nuestra exposición era llevar a cabo una exposición de la introducción de *Ser y tiempo*, aunque por completo volcada al desarrollo de la pregunta por la esencia de la filosofía. Dicho de otra manera, intentamos dilucidar el ámbito específico de las investigaciones filosóficas y el método de abordar su asunto propio. Los capítulos uno, dos, tres y cuatro nos mostraron algo así como un ámbito de investigación de la filosofía, esto es aquello que es y debe ser visualizado en una investigación filosófica; mientras que el capítulo cinco estuvo por completo volcado al desarrollo del método de las investigaciones filosóficas, incluyendo en ello todo lo relativo al modo de acceso al objeto de estudio, las diversas nociones de fenómeno y todo lo relativo a las dificultades de exposición lingüística de las investigaciones y meditaciones filosóficas.

En primer lugar, a partir de lo ya expuesto, pensamos que la filosofía puede entenderse como un preguntar, un tematizar o un investigar acerca del ser del ente y del sentido del ser en general; de esta manera, la filosofía es fundamentalmente ontología, esto es, ciencia del ser y su sentido. Naturalmente, reconocemos otros dominios de la filosofía, como la ética, la política, la epistemología o la estética. Sin embargo, lo que caracteriza especialmente a la filosofía es la ontología, la metafísica, esto es, el ser una ciencia acerca del ser del ente y del ser en general. La idea de la filosofía como ontología es una idea que, además, puede justificarse a partir de la historia de la filosofía; una mirada a la historia del pensamiento occidental posibilita comprender ese pensamiento como una meditación sistemática en torno a lo que *es*.

En segundo lugar, la filosofía debe comprenderse como actividad y posibilidad del ser humano. En la medida en que logra visualizarse la filosofía como una actividad humana, podemos aclarar de mejor manera el quehacer filosófico y, la importancia, entre otras cosas, de las peculiaridades humanas y su influjo en el desarrollo del cuestionamiento específicamente

filosófico. En la medida en que la filosofía se comprende como actividad humana, logramos tener también, una mayor comprensión de la peculiaridad que posee el ser humano en relación con otras especies: es el animal inclinado a la búsqueda del conocimiento y que posee ya siempre una relación con el ser mediante una comprensión implícita. Del mismo modo, mediante este carácter, logramos fijar la filosofía en sus horizontes de posibilidad y, también en sus límites, así como el lugar desde donde son interpretados los problemas filosóficos. Por ejemplo, la relevancia de la tradición en el quehacer filosófico es un fenómeno posible solamente en la medida en que el ente humano es un ente específicamente histórico y, esto quiere decir, un ente mediado de una manera especial por la temporalidad. Entre otras cosas, el comprender el quehacer filosófico como actividad humana, otorga su relevancia a la analítica existencial y a la pregunta sobre una genealogía posible del cuestionar teórico y filosófico.

En tercer lugar, nuestra investigación nos ha permitido comprender la relevancia de la pregunta por el sentido del ser o las diversas formas en que la pregunta es primera. Hemos logrado comprender, la relevancia histórica de la pregunta en la medida en que la pregunta es una pregunta fundadora del pensamiento occidental, la relevancia teórica en la medida en que es el fundamento de cualquier otra pregunta y la relevancia existencial en el sentido de ser la posibilidad más peculiar del ente que somos en cada caso nosotros mismos. Estos elementos, no son de menor importancia, pues permiten justificar la disciplina filosófica como una disciplina con estatuto propio y que posee una independencia en relación a otras formas de investigación, pues podría ser el caso que la filosofía termine por extraviarse entre preguntas del ámbito de las matemáticas, la ciencia política, la sociología u otras; esto es, que la filosofía no trata sobre cualquier cosa, a pesar de que parece ser el espíritu predominante en las facultades de filosofía en el mundo contemporáneo.

En cuarto lugar, hemos logrado generar al menos ciertas luces, que debiesen ser profundizadas en futuras investigaciones, en relación con la relevancia de la analítica existencial en la elaboración de la pregunta por el ser. Sin embargo, ya sabemos que ella es relevante al menos, pues aclara la pregunta en su posibilidad y pone al descubierto el tiempo como un horizonte de posibilidad de comprensión del ser y, con ello, la posibilidad de alcanzar el hallazgo fundamental: una respuesta a la pregunta por el sentido del ser. Del mismo modo, en relación con la importancia de la analítica existencial del Dasein hemos logrado comprender las diversas

formas de relevancia que posee este ente, además de comprender ciertas características específicas del mismo y que influyen en el quehacer filosófico.

En quinto lugar y, quizás lo más importante, así como la filosofía tiene un asunto propio, también posee una manera de abordarlo: un método específicamente filosófico. El nombre del método es, para nosotros, algo puramente exterior a la cosa misma. El problema del método se revela ante todo como un doble problema. En primer lugar, el problema de acceso al dominio de investigación (el ser) es un asunto altamente problemático dado que éste tiende al ocultamiento y es difícil captarlo. En segundo lugar, el problema de exposición de dicho dominio, conforme al cual faltan las palabras y la gramática para poder ser expresado con claridad, pero además otros problemas referidos al propio carácter de la comunicación humana en la medida en que ella se transmite mediante enunciados que pueden, siempre, ser mal comprendidos y difundidos de una manera espuria. El quehacer filosófico debe lidiar con tratar con un asunto sumamente extrañísimo y con las dificultades que posee la comunicación de dicho asunto. Con razón, pensaba Platón, el filósofo se expone al ridículo cada vez que debe exponer lingüísticamente el asunto específicamente filosófico.

Sin embargo, luego de todo esto, ¿tenemos una respuesta la pregunta por la esencia de la filosofía? Al menos, de un modo preliminar, pensamos que sí. La filosofía puede ser comprendida como la actividad específicamente humana orientada a la búsqueda, al hallazgo y explicitación de lo que *es*; filosofar es ir en búsqueda de lo que se oculta, el ser, el fundamento, para lograr ponerlo al descubierto, exponerlo, des-ocultarlo. Filosofar es adentrarse ante lo que parecía familiar y se vuelve enigmático. Filosofar es vislumbrar problemas donde aparentemente no los había. Filosofar es estar abierto a la perplejidad de la vida y sus misterios. Filosofar implica experimentar la extrañeza, la ausencia de familiaridad y no retroceder ante lo que es en sí mismo misterioso. Filosofar es buscar el fundamento e intentar mostrarlo de algún modo.

# Bibliografía

## *Obras de Heidegger*

- Heidegger, Martin. 2006. *Sein und Zeit*. Berlin: Max Niemeyer.
- . 2017. *Ser y tiempo*. Santiago: Universitaria.
- . 2015. *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 1994. *GA 20. Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*. Frankfurt: Verlag Vittorio Klostermann.
- . 2004. *GA 64. Der Begriff der Zeit*. Frankfurt: Verlag Vittorio Klostermann.
- . 1999. *GA 56/57 Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt: Verlag Vittorio Klostermann.
- . 2010. *GA 58. Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt: Verlag Vittorio Klostermann.
- . 2011. *GA 60 Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt: Verlag Vittorio Klostermann.
- . 2018. *GA 63. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt: Verlag Vittorio Klostermann.
- . 1994. *GA 61. Phänomenologische Untersuchungen zu Aristoteles*. Frankfurt: Verlag Vittorio Klostermann.
- . 2006. *GA 17 Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt: Verlag Vittorio Klostermann.
- . 2002. *GA 18 Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Frankfurt: Verlag Vittorio Klostermann.
- . 2018. *GA 19 Platon: Sophistes*. Frankfurt: Verlag Vittorio Klostermann.
- . 1997. *GA 24 Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt: Verlag Vittorio Klostermann.
- . 2001. *GA 27 Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt: Verlag Vittorio Klostermann.

***Comentarios e interpretaciones sobre Ser y tiempo***

- Blattner, William. 2006. *Heidegger's Being and Time*. New York: Bloomsbury.
- Carman, Taylor. 2003. *Heidegger's Analytic*. New York: Cambridge University Press.
- Dreyfus, Hubert. 1995. *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time*. London: The MIT Press.
- Escudero, Jesús. 2016. *Guía de Lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Vol. 1*. Barcelona: Herder.
- Gaos, José. 2017. *Introducción a El Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gelven, Michael. 1989. *A Commentary on Heidegger's Being and Time*. Illinois: Northern Illinois University Press.
- Kockelmans, Joseph. 1989. *Heidegger's "Being and Time". The analytic of Dasein as Fundamental Ontology*. Washington: University Press of America.
- Luckner, Andres. 1997. *Martin Heidegger "Sein und Zeit"*. Stuttgart: Schöningh.
- Rodríguez, Ramón. 2015. *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos.
- Warthall, Mark A. 2013. *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*. New York: Cambridge University Press.
- von Hermann, Friedrich-Wilhelm. 2014. *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von 'Sein und Zeit'*. Frankfurt: Verlag Vittorio Klostermann.
- . 2016. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu "Sein und Zeit". Teil 1*. Frankfurt: Verlag Vittorio Klostermann.

***Comentarios e interpretaciones sobre la obra de Martin Heidegger en general***

- Crowell, Steven. 2013. *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kisiel, Theodore. 1993. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. California: University of California Press.

Gethmann, Carl Friedrich. 1993. *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin: Walter de Gruyter.

Gil Villegas, Francisco. 1998. *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*. México: Fondo de Cultura Económica.

Grondin, Jean. 2015. “La destrucción hermenéutico-fenomenológica de la pregunta por el ser”. En Ramón Rodríguez (cord.), 2015, *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos.

Haugeland, John. 2013. *Dasein disclosed*. London: Harvard University Press.

Jaran, François. 2015. “El método científico de la ontología y la idea de la fenomenología.” En Ramón Rodríguez (cord.), 2015, *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos.

Löwith, Karl. 2006. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, Werner. 1980. *Heidegger und die Tradition*. Hamburg: Felix Meiner.

Pöggeler, Otto. 1986. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza.

Richardson, William J. 2003. *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press.

Rodríguez, Ramón. 2010. *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Síntesis.

Rodríguez, Ramón. 1997. *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Tecnos.

Steiner, George. 2001. *Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica.

Vigo, Alejandro. 2008. *Arqueología y aleiteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos.

Volpi, Franco. 2011. “Más alto que la realidad está la posibilidad. La aproximación fenomenológica a la historia de la filosofía en el joven Heidegger”. En Francisco de Lara (cord.), 2011, *Entre fenomenología y hermenéutica*. Madrid: Plaza y Valdés.

Volpi, Franco. 2012. *Heidegger y Aristóteles*. México: Fondo de Cultura Económica.

Xolocotzi, Ángel, Ricardo Gibu, Vanessa Huerta, y Pablo Veraza. 2014. *Heidegger. Del sentido a la historia*. México: Plaza y Valdés.