

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FILOSOFIA

Y

LETRAS

*REVISTA DE LA FACULTAD
DE FILOSOFIA Y LETRAS*

8

OCTUBRE-DICIEMBRE

1942

IMPRESA UNIVERSITARIA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

H. señor Rector:

LIC. RODULFO BRITO FOUCHER

H. señor Secretario General:

LIC. ALFONSO NORIEGA, JR.

H. señor Oficial Mayor:

LIC. ALFONSO PEDRERO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

H. señor Director Honorario:

DR. ANTONIO CASO

H. señor Director:

DR. JULIO JIMÉNEZ RUEDA

FILOSOFIA Y LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA
UNIVERSIDAD N. DE MÉXICO.

PUBLICACION TRIMESTRAL

DIRECTOR:

Eduardo García Máynez.

Correspondencia y canje a Ribera de San Cosme 71.
México, D. F.

Subscripción:

Anual (4 números)

En el país.....	\$7.00
Exterior.....	dis. 2.00
Número suelto.....	\$2.00
Número atrasado.....	\$3.00

Sumario

FILOSOFIA

	Págs.
Martin Heidegger	<i>El ser y el tiempo.</i> (Introducción) 169
Edgar Sheffield Brightman	<i>Filosofía contemporánea en Norteamérica</i> 199
José Gaos	<i>Galileo a los tres siglos.</i> (I). 219

LETRAS

E. Noulet	<i>La calidad de una novela heroica</i> 237
Alfonso Reyes	<i>Los estímulos literarios</i> 249

HISTORIA

Adolfo Salazar	<i>Poesía y música en las primeras formas de versificación rimada en lengua vulgar y sus antecedentes en lengua latina en la Edad Media</i> 287
--------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Filosofía

Leopoldo Zea	<i>Meditaciones cartesianas.</i> (Edmundo Husserl) 353
Antonio Gómez Robledo	<i>El pensamiento antiguo.</i> (Rodolfo Mondolfo) 357

	Págs.
<i>Letras</i>	
L. Ferrán de Pol	<i>Héroes mayas.</i> (Ermilo Abreu Gómez) 361
Julio Torri	<i>La antigua retórica.</i> (Alfonso Reyes) 364
<i>Historia</i>	
Agustín Millares Carlo	<i>Archivo de la historia de Yucatán, Campeche y Tabasco.</i> (J. Ignacio Rubio Mañé) 367
Agustín Millares Carlo	<i>A preliminary check list of published materials relating to the history of printing in Mexico.</i> (Douglas C. McMurtrie) 368
Noticias	371
Publicaciones recibidas	375
Indices del tomo IV	385

El Ser y el Tiempo

Primera mitad

A Edmundo Husserl, con respetuosa
amistad.

... δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα (τὶ ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁπότεν ὄν φθέγγησθε) πάλαι γινώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ψόμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν . . .

“Pues evidentemente estáis hace ya mucho familiarizados con lo que queréis decir realmente cuando usáis la expresión ‘ente’, mientras que nosotros creíamos antes entenderla, mas ahora nos encontramos perplejos.”¹

¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta que interroga por lo que queremos decir realmente con la palabra “ente”? En modo alguno. Y así es cosa, pues, de hacer de nuevo *la pregunta que interroga por el sentido del término “ser”*. ¿Seguimos, entonces, hoy siquiera perplejos en punto a comprender la expresión “ser”? En modo alguno. Y así es cosa, pues, de empezar, ante todo, por despertar de nuevo la comprensión para el sentido de esta pregunta. La exposición concreta del contenido implícito en la pregunta que interroga por el sentido del término “ser”, es el designio del siguiente tratado. La interpretación del *tiempo*, como el horizonte posible de toda comprensión del ser, es su meta provisional.

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

1 PLATÓN, *Sofista*, 244 a.

INTRODUCCION

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

CAPITULO PRIMERO

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

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

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

No sólo esto. Sobre el terreno de los comienzos griegos de la interpretación del ser, se desarrolló un dogma que no sólo declara superflua la pregunta que interroga por el sentido del término "ser", sino que encima sanciona la omisión de la pregunta. Se dice: "ser" es el más universal y vacío de los conceptos. En cuanto tal, resiste a todo intento de definición. Este, de los conceptos el más universal y, por ende, indefinible, tampoco ha menester de definición. Todos lo usamos constantemente y comprendemos también lo que en cada caso queremos decir con él. De esta suerte, lo que como algo oculto sumió y mantuvo en la inquietud el filosofar de la

Antigüedad, se convirtió en una cosa comprensible de suyo y tan clara como el sol, hasta el punto de que quien sigue haciendo aún la pregunta es tachado de error metódico.

Al comienzo de este estudio no pueden discutirse por extenso los prejuicios que cobijan y alimentan constantemente de nuevo el no sentir que sea menester preguntar por el ser. Estos prejuicios tienen su raíz en la misma ontología antigua. Esta sólo es interpretable, a su vez, de un modo suficiente—por lo que respecta al terreno en que brotaron los conceptos ontológicos fundamentales, y por lo que se refiere a la exactitud del sentido y del número de las categorías—tomando como hilo conductor la pregunta que interroga por el ser previamente aclarada y respondida. Vamos, por ende, a llevar la discusión de los prejuicios sólo hasta donde resulte evidente la necesidad de reproducir la pregunta que interroga por el sentido del término “ser”. Son tres:

1. El “ser” es el “más universal” de los conceptos: τὸ ὄν ἐστὶ καθόλου μάλιστα πάντων.¹ *Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit.* “Cierta comprensión del ser se encuentra incluida en toda aprehensión de un ente.”² Pero la “universalidad” del “ser” no es la del género. El “ser” no acota la más alta región de los entes en cuanto articulados éstos con arreglo a los conceptos de género y especie: οὐρε τὸ ὄν γένος.³ La “universalidad” del ser es superior a toda universalidad genérica. El “ser” es, según el término de la ontología medieval, un *transcendens*. La unidad de este “universal” trascendental frente a la pluralidad de los conceptos genéricos supremos con un contenido material, fué identificada ya por Aristóteles como la *unidad de la analogía*. Con este descubrimiento, y a pesar de toda su dependencia respecto de la manera de plantear Platón la cuestión ontológica, puso Aristóteles el problema del ser sobre una base radicalmente nueva. Iluminar la oscuridad de estas relaciones categoriales no lo logró tampoco él. La ontología medieval discutió copiosamente el problema, ante todo en las escuelas de Santo Tomás y de Duns Escoto, sin llegar a radical claridad. Y cuando, finalmente, define Hegel el “ser” como lo “inmediato indeterminado” y da esta definición por base a todas las

1 Aristóteles, *Met.*, B, 4, 1001 a 21.

2 Tomás de Aquino, *S. th.*, II, qu, 94, a 2.

3 Aristóteles, *Met.*, B, 3, 998 b 22.

demás explicaciones categoriales de su *Lógica*, se mantiene en la misma dirección visual de la ontología antigua, sólo que deja de mano el problema, planteado ya por Aristóteles, de la unidad del ser frente a la pluralidad de las "categorías" con un contenido material. Cuando, así pues, se dice: el "ser" es el más universal de los conceptos, esto no puede querer decir que es el más claro y no menesteroso de mayor discusión. El concepto del "ser" es más bien el más oscuro.

2. El concepto de "ser" es indefinible. Es lo que se concluyó de su suprema universalidad.¹ Y con razón, si *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*. El "ser" no puede, en efecto, concebirse como un ente; *enti non additur aliqua natura*: el "ser" no puede ser objeto de determinación predicando de él un ente. El ser no es susceptible de una definición que lo derive de conceptos más altos o lo explique por más bajos. Pero ¿se sigue de aquí que el "ser" ya no pueda deparar ningún problema? En absoluto; lo único que puede inferirse es: el "ser" no es nada parecido a un ente. Por ende, la forma de determinar los entes justificada dentro de ciertos límites —la "definición" de la lógica tradicional, que tiene ella misma sus fundamentos en la ontología antigua— no es aplicable al ser. La indefinibilidad del ser no dispensa de reproducir la pregunta que interroga por su sentido, sino que intima justamente a ello.

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

¹ Cf. Pascal, *Pensées et Opuscules* (ed. Brunsvick) ^o, París, 1912, p. 169: *On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité: car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, c'est, soit qu' on l'exprime ou qu' on le sous-entende. Donc pour définir l'être, il faudrait dire c'est, et ainsi employer le mot défini dans sa définition.*

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

Pero la consideración de los prejuicios ha puesto al mismo tiempo en claro que no sólo falta la *respuesta* a la pregunta que interroga por el ser, sino que hasta la pregunta misma es oscura y carece de dirección. Reproducir la pregunta que interroga por el ser quiere decir, por ende: empezar de una buena vez por estudiar satisfactoriamente la *pregunta* misma.

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

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

Todo preguntar es un *Suchen*, [un *chercher*], un buscar. Todo buscar tiene su dirección previa que le viene de lo buscado. Preguntar es un buscar el conocimiento de los entes en su *Dass-sein* y *So-sein*, su "que es" y "cómo es". Este buscar el conocimiento puede convertirse en un *Untersuchen*, [un *rechercher*], un rebuscar o investigar o descubrir y determinar aquello por lo que se pregunta. El preguntar tiene, en cuanto preguntar por . . . , su *sujeto* o aquello de lo que se pregunta. Todo preguntar por . . . es en algún modo preguntar a . . . Al preguntar es inherente, además del sujeto, una *fuerza* o aquello a lo que se pregunta. En la pregunta que *investiga*, es decir, específicamente *teorética*, se trata de determinar y traducir en concepto el sujeto. En el sujeto reside, como aquello a que propiamente se tiende, el *objeto* o aquello que se pregunta del sujeto, y en que el preguntar llega a la meta. El preguntar mismo tiene, como acto de un ente, de aquel que pregunta, un peculiar modo de ser. El preguntar puede llevarse a cabo como un preguntar por preguntar o un verdadero preguntar. Lo peculiar de éste reside en que el preguntar es transparente

desde el primer momento para sí mismo en todas las mencionadas características constitutivas de la pregunta.

La pregunta que interroga por el sentido del término "ser" es la que hay que *hacer*. Con esto nos hallamos ante la necesidad de explicar la pregunta que interroga por el ser desde el punto de vista de los elementos estructurales indicados.

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

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

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

El *sujeto* de la pregunta que se trata de estudiar es el ser, aquello que determina a los entes en cuanto entes, aquello por lo cual los entes, como quiera que se les dilucide, son siempre ya algo comprendido. El ser de los entes no “es” él mismo un ente. El primer progreso filosófico en la comprensión del problema del ser no está en *μῦθόν τινα διηγείσθαι*¹, en “contar cuentos”, es decir, en determinar un ente en cuanto ente reduciéndolo a otro ente como a su origen, igual que si el ser tuviese el carácter de un posible ente. El ser en cuanto sujeto de la pregunta requiere, por ende, una forma propia de *señalarlo* que se diferencie esencialmente del *descubrimiento* de los entes. Según esto, pedirá también el *objeto* de la pregunta, el sentido del término “ser”, un repertorio de conceptos propios, que se destaquen a su vez esencialmente de los conceptos en los cuales alcanzan los entes que se determine su significación.

En tanto que el ser constituye el sujeto de la pregunta, y ser quiere decir ser de los entes, resultan ser la *fuerza* de la pregunta que interroga por el ser los entes mismos. Estos son interrogados, cabe decir, acerca de su ser. Pero si ellos han de poder entregar sin falsedad los caracteres de su ser, es necesario que por su parte se hayan hecho antes accesibles tales como son en sí mismos. La pregunta que interroga por el ser pide, por lo que respecta a su fuerza, que se gane y se asegure por anticipado la recta forma de acceso a los entes. Pero “ente” llamamos a muchas cosas y en distinto sentido. Ente es todo aquello de que hablamos, que mentamos, con lo que nos las habemos; ente es, también, aquello que somos nosotros mismos y las maneras de serlo. El ser está implícito en el *Dass-sein* y el *So-sein*, en el “que es” y el “cómo es”; en la *Realität*, la realidad; en la *Vorhandenheit*, el estar delante de nuestras manos; en el *Bestand*, la constancia en el sentido de constar que...; en la *Geltung*, la validez en el sentido del valer, del ser válido; en el *Dasein*, el ser o estar ahí, el existir; en el “se da”. ¿En *qué* ente debe leerse el sentido del término “ser”, de *qué* ente debe tomar su punto de partida el proceso que nos franquee el ser? ¿Es este punto de partida arbitrario o tiene un determinado ente una preeminencia en el estudio de la pregunta que interroga por el ser? ¿Cuál es este ente ejemplar y en *qué* sentido tiene una preeminencia?

Si ha de hacerse expresamente la pregunta que interroga por el ser, y ha de hacérsela de una manera plenamente transparente, un estudio de

1 Platón, *Sofista*, 242 c.

esta pregunta con arreglo a lo dilucidado hasta aquí, pide que se expliquen los modos del "dirigir la vista" al ser, del "comprender" y "asir en conceptos" el sentido, pide que se haga posible la recta elección del ente ejemplar, que se ponga de manifiesto la genuina forma de acceso a este ente. "Dirigir la vista a", "comprender" y "conceptos de", "elegir", "acceso a" son actos constitutivos del preguntar y, por ende, ellos mismos modos de ser de un ente determinado, *del* ente que somos en cada caso nosotros mismos, los que preguntamos. Estudiar la pregunta que interroga por el ser quiere decir, según esto: hacer transparente un ente —el que pregunta— en su ser. El preguntar de esta pregunta está, en cuanto modo de *ser* de un ente, él mismo determinado esencialmente por aquello por lo que se pregunta en él, por el ser. Este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la posibilidad-de-ser del preguntar, lo designamos con el término de *Dasein*, ser o estar ahí, existir. El hacer de una manera expresa y transparente la pregunta que interroga por el sentido del término "ser", pide el previo y adecuado análisis de un ente (*Dasein*) poniendo la mira en su ser.

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

Pero de hecho no hay en la manera de hacer la pregunta que hemos expuesto ningún círculo. Los entes pueden ser determinados en su ser, sin que para ello tenga que estar ya a nuestro alcance el concepto explícito del sentido del ser. Si así no fuese, no podría haber habido hasta aquí ningún conocimiento ontológico, cuyo *Bestand*, cuyo constar, de hecho, sin embargo, no se negará. El "ser" es, sin duda, "dado por supuesto" en toda ontología habida hasta aquí, pero no como *concepto* a nuestro alcance, no como aquello en cuanto es lo cual, es lo buscado. El "dar por supuesto" el ser tiene el carácter del previo echar una mirada al ser, de tal suerte que por obra de la mirada echada resulta, el ente dado, articulado

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

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

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

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

Hasta aquí se motivó la necesidad de reproducir la pregunta, primero por lo venerable de su origen, pero sobre todo por la falta de una respuesta precisa e incluso por la ausencia de la pregunta misma, hecha al menos de

un modo satisfactorio. Mas cabe que se quiera saber cuál pueda ser la utilidad de esta pregunta. ¿Resulta simplemente o *es* tan sólo asunto de una especulación que se cierne en los aires de las más generales generalidades, o *es la pregunta más radical y más concreta a la vez?*

Ser es siempre el ser de un ente. El universo de los entes, que abarca diversos sectores, puede convertirse en campo de un descubrimiento y acotamiento de determinados dominios de cosas. Estos dominios, por ejemplo, la historia, la naturaleza, el espacio, la vida, el *Dasein*, el lenguaje, etc., por su parte, consienten en hacerse objetos o temas de sendas investigaciones científicas. La investigación científica destaca y fija los dominios de cosas de una manera ingenua y rudimentaria. La roturación de las estructuras fundamentales del dominio es efectuada ya en cierto modo por la precientífica experiencia y exégesis del sector del ser en el que se deslinda el dominio mismo. Los "conceptos fundamentales" que brotan así resultan por lo pronto los hilos conductores con que se franquea por primera vez de una manera concreta el dominio. Si bien el peso de la investigación se halla siempre en este su carácter positivo, su verdadero progreso no consiste tanto en recoger los resultados y recluirllos en "tratados", cuanto en ese preguntar por las estructuras fundamentales del dominio que surge, las más de las veces como una reacción, de semejante conocimiento acumulativo de las cosas.

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

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

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

Conceptos fundamentales son aquellos mediante los cuales se alcanza del dominio que sirve de base a todos los objetos tema de una ciencia una comprensión previa y directriz de toda investigación positiva. Su genuina verificación y "fundamentación" sólo la logran, por ende, estos conceptos en un estudio congruentemente previo del dominio mismo. Pero en tanto que cada uno de estos dominios es una promoción del sector mismo de los entes, no significa semejante estudio previo y creador de conceptos fundamentales otra cosa que una exégesis de la constitución fundamental del ser de estos entes. Este estudio ha de ser anterior a las ciencias positivas; y *puede* serlo. La labor de Platón y de Aristóteles es prueba de ello. Tal fundamentación de las ciencias se diferencia radicalmente de la "lógica", esencialmente zaguera en cuanto que estudia el "método" de un estado accidental de una ciencia. Tal fundamentación es lógica creadora en el sentido de que se adelanta, por decirlo así, hacia un determinado dominio del ser, franquea verdaderamente por primera vez la constitución de su ser, y pone a disposición de las ciencias positivas las estructuras conquistadas como otras tantas y transparentes indicaciones directivas de sus preguntas. Así, no es, por ejemplo, lo primero filosóficamente una teoría de los conceptos de la *Historie*, de la historiografía, ni la teoría del conocimiento *historisch*, historiográfico, pero tampoco la teoría de la *Geschichte*, de la historia, como objeto de la historiografía, sino la interpretación del ente propiamente *geschichtlich*, histórico, en punto justamente a su *Ge-*

schichtlichkeit, su historicidad. Así, estriba también el aporte positivo de la *Crítica de la razón pura*, en haber acometido el poner de manifiesto lo que es inherente a una naturaleza en general, y no en una "teoría" del conocimiento. Su *Lógica trascendental* es lógica material apriorística del dominio del ser llamado naturaleza.

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

La pregunta que interroga por el ser apunta por tanto a una condición apriorística de la posibilidad, no sólo de las ciencias que estudian los entes en cuanto tales y cuales entes, moviéndose siempre ya dentro de una comprensión del ser, sino a la condición de la posibilidad de las ontologías mismas que son anteriores a las ciencias ópticas y las fundan. *Toda ontología, por rico y coherente que sea el sistema de categorías de que disponga, resulta en el fondo ciega y una desviación de su propósito más entrañable, si antes no ha aclarado suficientemente el sentido del término "ser", por haber concebido el aclararlo como su incumbencia fundamental.*

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

§ 4. La preeminencia óptica de la pregunta que interroga por el ser.

La ciencia puede definirse como un conjunto de proposiciones verdaderas conectadas por relaciones de fundamentación. Pero esta definición ni es completa, ni da en el sentido último de la ciencia. Las ciencias tienen, en cuanto modos de conducirse el hombre, la forma de ser de este ente (el hombre). Este ente lo designaremos por medio del término *Dasein*.

La investigación científica no es la única ni la primera forma posible de ser de este ente. El *Dasein* mismo es, encima, excepcional entre los entes. Se trata de hacer visible provisionalmente esta excepcionalidad. Para ello es necesario anticipar los análisis subsiguientes, que serán los verdaderamente demostrativos.

El *Dasein* es un ente que no se limita a encontrarse entre otros entes. Es un ente ónticamente excepcional porque en su ser *le va* este su ser. A esta constitución óntica del *Dasein* es inherente, pues, tener en su ser una relación óntica con este su ser. Y esto a su vez quiere decir: el *Dasein* com- "prende" su ser de un modo más o menos expreso. A este ente le es propio estarle con su ser y por su ser franco éste a él mismo. *La comprensión del ser es una determinación óntica del Dasein*. La óntica excepcionalidad del *Dasein* reside en que *es* ontológico.

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

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

El *Dasein* se comprende siempre a sí mismo por su existencia, por una posibilidad que tiene de ser él mismo o no ser él mismo. Estas posibilidades, o las ha elegido el *Dasein* mismo, o éste ha caído en ellas o nacido ya dentro de ellas. La existencia es decidida exclusivamente por el respectivo *Dasein* mismo en el modo del hacer o el omitir. La cuestión de la existencia sólo puede ser resuelta por el *Existieren*, el existir mismo. La comprensión de sí propio que lleva la dirección *en esto* la llamamos *existenziell, existencial*. La cuestión de la existencia es una "incumbencia" óntica del *Dasein*. Para resolverla no es menester que resulte teóricamente transparente la estructura ontológica de la existencia. El preguntar por esta estructura tiene por meta mostrar por separado lo que constituye la

existencia. El conjunto de estas estructuras lo llamamos la *Existenzialität*, la *existenciariidad*. La analítica de ésta no tiene el carácter de una comprensión *existenziell*, existencial, sino *existenzial*, *existenciaria*. La posibilidad y necesidad de una analítica existenciaria del *Dasein* se halla prefigurada en la constitución óptica de éste.

En la medida en que la existencia define el *Dasein*, la analítica ontológica de este ente ha menester echar una mirada previa a la existenciariidad. Mas por ésta entendemos la constitución del ser del ente que *existiert*, que existe. Y en la idea de una constitución del ser está implícita la idea del ser. También la posibilidad de una acabada analítica del *Dasein* depende, pues, de un cabal estudio previo de la pregunta que interroga por el sentido del término "ser".

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

De aquí que la *ontología fundamental*, única de la que pueden surgir todas las demás, haya de buscarse en la *analítica existenciaria del Dasein*.

El *Dasein* tiene, en suma, una múltiple preeminencia sobre todos los demás entes. La primera preeminencia es *óptica*: el ser de este ente está definido por la existencia. La segunda preeminencia es *ontológica*: en razón de su estar definido por la existencia, es el *Dasein* en sí mismo "ontológico". Al *Dasein* es inherente con la misma pristinidad — como un ingrediente de la comprensión de la existencia: una comprensión del ser de todos los entes no *daseinformes*. El *Dasein* tiene por ende la tercera preeminencia de ser la condición óptico-ontológica de la posibilidad de todas las ontologías. El *Dasein* se ha mostrado como aquello a que se debe preguntar ontológicamente con anterioridad a todos los demás entes.

La analítica existenciaria, por su parte, tiene en último término raíces *existenciales*, es decir, *ópticas*. Sólo tomando el preguntar filosófico mismo existencialmente o como posibilidad de ser del *Dasein existierend*, existente, en cada caso, hay la posibilidad de que se franquee la existenciariidad

de la existencia y la posibilidad de atacar los problemas ontológicos con suficiente fundamento. Con ello se ha puesto en claro también la preeminencia óptica de la pregunta que interroga por el ser.

La preeminencia óptico-ontológica del *Dasein* fué vista ya pronto, sin que por ello se llegara a hacer presa en la genuina estructura ontológica del *Dasein* mismo, ni siquiera a ver en ella un problema orientador. Aristóteles dice: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἔστιν.¹ El alma (del hombre) es en cierto modo los entes; el "alma", que constituye el ser del hombre, descubre, en sus modos de ser, la *αἰσθησις* y la *νόησις*, todos los entes en el doble aspecto del *Dass-sein* y el *So-sein*, de la existencia y la esencia, es decir, en su ser. Esta tesis, que se remonta a la ontológica de Parménides, fué recogida por Tomás de Aquino en un pasaje característico. Se trata de una deducción de los "trascendentales", es decir, los caracteres de ser que están por encima de toda posible determinación genérico-material de un ente, de todo *modus specialis entis*, y que convienen necesariamente a toda cosa, cualquiera que sea. Pues bien, también el ser *verum* es un *transcendens* de éstos. Se demuestra apelando a un ente que tiene por su propia forma de ser la peculiaridad de "convenir" con cualquier otro ente. Este ente excepcional, el *ens quod natum est convenire cum omnino ente*, es el alma (*anima*).² La preeminencia del *Dasein* sobre todos los demás entes que aparece aquí, si bien no aclarada ontológicamente, no tiene con evidencia nada de común con una mala subjetivación del universo de los entes.

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

1 *de anima*, Γ, 8, 431 b 21. Cf. ib., 5, 430 a 14, sqq.

2 *Quaestiones de veritate*, qu. I, a 1 c. Cf. la "deducción" de los trascendentales en el opúsculo de *natura generis*, discrepante de la citada y en parte más rigurosa.

Si es problema la interpretación del sentido del término "ser", el *Dasein* no es sólo el ente al que hay que preguntar primeramente: es además el ente que en su ser tiene siempre ya que habérselas con *aquello* por lo que se pregunta en esta pregunta. La pregunta que interroga por el ser no es, en conclusión, nada más que el hacer radical una tendencia *wesenhaft*, esencialmente inherente al ser del *Dasein* mismo, a saber, la comprensión preontológica del ser.

CAPITULO SEGUNDO

*El doble problema del estudio de la pregunta que interroga por el ser.
El método de la investigación y su plan.*

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

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

La preeminencia óntico-ontológica del *Dasein* mostrada en lo anterior, podría inducir a la opinión de que este ente fuese también por necesidad el primariamente dado desde el doble punto de vista óntico y ontológico, no sólo en el sentido de una "directa" asibilidad del ente mismo, sino también por lo que respecta a un dársenos igualmente "directo" de su forma de ser. Sin duda el *Dasein* es ónticamente no sólo algo cercano o incluso lo más cercano — nosotros mismos *somos* en cada caso él. A pesar de ello, o justo por ello, es ontológicamente lo más lejano. Sin duda es inherente a su ser más propio tener una comprensión de él, y mantenerse ya siempre dentro de una cierta interpretación de su ser. Pero con esto no está dicho, ni con mucho, que se pueda tomar por adecuado hilo conductor esta más cercana interpretación preontológica de su propio ser, co-

mo si esta comprensión de su ser brotase necesariamente de una reflexión ontológica que tomase por tema la constitución más propia de este ser. El *Dasein* tiene más bien, con arreglo a una forma de ser que le es inherente, la tendencia a comprender su propio ser por *el* ente con el cual tiene que habérselas por esencia primaria y constantemente, por el "mundo". En el *Dasein* mismo, y por ende en su peculiar comprensión del ser, radica aquello que señalaremos como la retroactiva irradiación ontológica de la comprensión del mundo sobre la interpretación del *Dasein*.

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

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

Ahora bien, como no sólo es inherente al *Dasein* una comprensión del ser, sino que ésta se desarrolla o se desintegra con la forma de ser del *Dasein* mismo en cada caso, puede el *Dasein* disponer de ricas modalidades de interpretación. Psicología filosófica, antropología, ética, "política", poesía, biografía e historiografía persiguen por diversos caminos y en varia medida la interpretación de las actividades, facultades, fuerzas, posibilidades y destinos del *Dasein*. Pero queda en pie la cuestión de si estas interpretaciones habrán sido llevadas a cabo existencialmente con la misma originalidad con que quizá fueron existencialmente originales. Ambas cosas no necesitan coincidir forzosamente, aunque tampoco se excluyan. La interpretación existencial puede requerir una analítica existencial, cuando por otra parte se comprende la posibilidad y la necesidad del conocimiento filosófico. Únicamente cuando se hayan puesto de manifiesto en grado suficiente las estructuras fundamentales del *Dasein* por medio de un trabajo que busque su orientación explícita en el problema mismo del ser, alcanzará lo ganado hasta aquí por la interpretación del *Dasein* su justificación existencial.

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

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

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

Por modo de indicación se mostró que al *Dasein* es inherente como constitución óntica un ser-preontológico. El *Dasein* es en el modo de, siendo, comprender lo que se llama "ser". Ateniéndonos a esta constitución, mostraremos que aquello gracias a lo cual el *Dasein* en general comprende e interpreta, sin necesidad de que sea expresamente, lo que se llama "ser", es la *Zeit*, el tiempo. Este ha de ser sacado a la luz y concebido como el genuino horizonte de toda comprensión y de toda interpretación del ser. Para hacerlo evidente así, es menester una *explicación radical del tiempo, como horizonte de la comprensión del ser, por la temporalidad, como ser del Dasein que comprende el ser*. Dentro de la totalidad de este problema entra a la vez la exigencia de deslindar el concepto del tiempo así obtenido de la comprensión vulgar del tiempo, que se ha hecho explícita en una interpretación del tiempo como la que se ha depositado en el concepto tradicional del tiempo que impera desde Aristóteles hasta más acá de Bergson. Al par hay que poner en claro que y cómo este concepto del tiempo y la comprensión vulgar del tiempo en general brotan de la temporalidad. Con ello se le devuelven al concepto vulgar del tiempo los derechos que le son propios — contra la tesis de Bergson, de que el tiempo mentado con él es el espacio.

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

ción ontológica "comprensible de suyo", y se ha mantenido en ella hasta hoy, por lo demás todo dentro del horizonte de la comprensión vulgar del tiempo.

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

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

Por ser el ser sólo asible cuando se mira al tiempo, no puede la respuesta a la pregunta que interroga por el ser consistir en una frase aislada y ciega. La respuesta no se capta con repetir lo que dice verbalmente, sobre todo si se la toma como un resultado aislado y la mera manifestación de un "punto de vista" quizá discrepante de la manera de tratar las cosas hasta aquí. Que la respuesta sea "nueva" carece de importancia y se reduce a una exterioridad. Lo positivo de ella ha de consistir en que sea bastante *antigua* para hacer comprensibles las posibilidades deparadas por los "antiguos". La respuesta da, de acuerdo con su sentido más propio, indicaciones para la in-

* Heidegger usa el término germánico *zeitlich*, que significa "temporal" y hemos traducido por este término, y el término románico *temporal*, que distinguiremos mediante el término "temporario".

vestigación ontológica concreta, empezando por hacer las preguntas correspondientes dentro del horizonte descubierto, y no da más.

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

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

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

ser y las regula. Su propio pasado —y esto quiere decir siempre el de su “generación”— *no sigue* al *Dasein*, sino que siempre le antecede ya.

Esta elemental historicidad del *Dasein* puede permanecerle oculta a éste mismo. Pero también puede ser descubierta en cierto modo y objeto de un cultivo especial. El *Dasein* puede descubrir la tradición, conservarla y seguirla expresamente. El descubrimiento de la tradición y el franqueamiento de lo que ella “trasmite” y cómo trasmite, puede tomarse como un problema especial. El *Dasein* se trae de esta suerte a sí mismo a la forma de ser del plantearse cuestiones y hacer investigaciones *historisch*, historiográficas. Pero *Historie*, historiografía —más exactamente *Historizität*, historiograficidad— sólo es posible como forma de ser del *Dasein* que se plantea cuestiones porque éste está caracterizado en el fondo de su ser por la *Geschichtlichkeit*, la historicidad. Cuando ésta permanece oculta para el *Dasein*, y en tanto lo permanece, le está rehusada también al *Dasein* la posibilidad de plantear problemas y hacer descubrimientos *historisch*, historiográficos, acerca de la *Geschichte*, de la historia. La falta de *Historie*, de historiografía, no es una prueba *en contra* de la *Geschichtlichkeit*, de la historicidad, del *Dasein*, sino, en cuanto modo deficiente de esta constitución de su ser, prueba de ella. *Unhistorisch*, ahistoriográfica, sólo puede ser una edad por ser “*geschichtlich*”, “histórica”.

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

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

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

Al comienzo (§1) se mostró que la pregunta que interroga por el sentido del ser no sólo no está despachada, no sólo no ha sido bien hecha, sino que con todo el decantado interés por la "metafísica" ha caído en olvido. La ontología griega y su historia, que a través de múltiples filiaciones e inflexiones impera aún hoy en el repertorio de conceptos de la filosofía, es la prueba de que el *Dasein* se comprende a sí mismo y comprende el ser en general por el "mundo", y de que la ontología así nacida decae en la tradición, que la hace descender al ínfimo rango de lo comprensible de suyo y de un material que sólo habría que refundir (así para Hegel). Esta ontología griega, arrancada de sus raíces, se convierte durante la Edad Media en el contenido fijo de la enseñanza. El sistema de ésta es cualquier cosa menos un ensamblaje de piezas tradicionales en una construcción. Dentro de los límites de una recepción dogmática de las concep-

ciones fundamentales de los griegos acerca del ser, hay todavía en este sistema mucho trabajo nuevo y desconocido. En la acuñación *escolástica* pasa la ontología griega, en lo esencial por el camino de las *Disputationes Metaphysicae* de Suárez, a la "metafísica" y filosofía trascendental de la edad moderna, y determina aún los fundamentos y las metas de la *Lógica* de Hegel. En la medida en que en el curso de esta historia caen bajo la mirada determinados sectores destacados del ser (el *ego cogito* de Descartes, el sujeto, el yo, la razón, el espíritu, la persona), y desde este momento deciden de los problemas, permanecen ellos sin que se pregunte por su ser ni por la estructura de él, respondiendo a la completa omisión de la pregunta que interroga por el ser, antes bien se aplica a estos entes el repertorio de categorías de la ontología tradicional, con las consiguientes formalizaciones y restricciones simplemente negativas, o en el designio de hacer una interpretación ontológica de la sustancialidad del sujeto se llama en auxilio a la dialéctica.

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

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

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

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

En la prosecución de la obra de la destrucción, siguiendo el hilo conductor de los problemas de la temporalidad, intenta el siguiente tratado interpretar el capítulo del esquematismo y partiendo de él la doctrina kantiana del tiempo. A la vez se muestra por qué no pudo menos de serle rehusado a Kant el ver a fondo en los problemas de la temporalidad. Un doble obstáculo se opuso a que viese así. En primer término la omisión de la pregunta que interroga por el ser en general, y en conexión con esto

¹ *Critica de la Razón pura*, p. 180 s.

la falta de una ontología del *Dasein* como tema expreso, o dicho en términos kantianos, de una previa analítica ontológica de la subjetividad del sujeto. En lugar de esto, y a pesar de todos sus esenciales progresos, toma Kant dogmáticamente la posición de Descartes. Pero además sigue su análisis del tiempo, a pesar del retraer este fenómeno al sujeto, tomando su orientación de la comprensión vulgar y tradicional del tiempo, que impide a Kant en definitiva descubrir la estructura y la función propias del fenómeno de una "determinación trascendental del tiempo". Como consecuencia de este doble influjo de la tradición, sigue envuelta en completa oscuridad la decisiva *conexión* entre el *tiempo* y el "yo pienso", no viéndose ni siquiera el problema.

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

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

“ánimo” como tema, siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser, y llevando a cabo la crítica de la ontología antigua.

Que Descartes es “dependiente” de la escolástica medieval y usa su terminología, lo ve todo conocedor de la Edad Media. Pero con este “descubrimiento” no se gana filosóficamente nada, mientras siga siendo oscuro el fundamental alcance de esta influencia de la ontología medieval en lo preciso o impreciso ontológicamente de la *res cogitans* para la nueva edad. Este alcance únicamente es apreciable después de haber mostrado el sentido y los límites de la ontología antigua, desde el punto de vista de la pregunta que interroga por el ser. En otras palabras: la destrucción se ve colocada ante el problema de la interpretación de la base de la ontología antigua a la luz de los problemas de la temporalidad. Y se hace patente que la interpretación antigua del ser de los entes buscó su orientación en el “mundo” o la “naturaleza” en el sentido más amplio, y que en efecto saca del “tiempo” la comprensión del ser. La prueba extrínseca de ello —pero sólo esto— es la designación del sentido del ser por el término *παρουσία* u *ούσία*, que significa temporario-ontológicamente “presencia”. El ente es concebido, en cuanto a su ser, como “presencia”, es decir, es comprendido por respecto a un determinado modo del tiempo, el “*presente*”.

Los problemas de la ontología griega tienen que buscar, como los de cualquier ontología, su hilo conductor en el *Dasein* mismo. El *Dasein*, es decir, el ser del hombre, es definido en la “definición” vulgar, lo mismo que en la filosófica, como *ζῶον λόγον ἔχον*, el viviente cuyo ser está definido esencialmente por la facultad de hablar. El *λέγειν* (cf. § 7, B) es el hilo conductor para descubrir las estructuras del ser del ente al que se encuentra en el hablarle y en el hablar de él. Por eso viene a ser “dialéctica” la ontología antigua, que se desarrolla en Platón. Con el estudio progresivo del hilo conductor ontológico mismo, es decir, con la “hermenéutica” del *λόγος*, crece la posibilidad de tomar de una manera más radical el problema del ser. La “dialéctica”, que era un verdadero compromiso filosófico, resulta superflua. Aristóteles no tenía “comprensión alguna ya” para ella, porque la situó y superó sobre una base más radical. El *λέγειν* mismo, o bien el *νοεῖν* —la simple percepción de algo *vorhanden*, de algo delante de las manos, en su pura *Vorhandenheit*, en su pura condición de estar delante de las manos, que ya Parménides había tomado por hilo conductor de la interpretación del ser—, tiene la estructura temporaria del puro “hacer presente” algo. El ente que se muestra en él para él, y que es conside-

rado como el verdadero ente, es interpretado por ende con respecto al presente, es decir, es concebido como presencia (*ὄντις*).

Pero esta interpretación griega del ser es llevada a cabo sin el menor saber expreso del hilo conductor utilizado, sin idea ni menos comprensión de la fundamental función ontológica del tiempo, sin ver en el fondo de la posibilidad de esta función. Por el contrario: el tiempo mismo es tomado como un ente entre otros entes, y se intenta asirlo a él mismo, en la estructura de su ser, dentro del horizonte de la comprensión del ser que encuentra ingenua y tácitamente su orientación en él mismo.

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

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

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

Toda investigación en este campo, donde "la cosa misma está profundamente encubierta",³ se librará de apreciar exageradamente sus resultados. Pues este preguntar se arroja constantemente a sí mismo ante la posibilidad del franqueamiento de un horizonte todavía más primitivo y uni-

2 *Física*, Δ, 10, 217 b 29-14, 224 a 17.

3 Kant, *Cr. d. I. R.* p. 121.

E L S E R Y E L T I E M P O

versal dentro del cual poder encontrar la respuesta a la pregunta: ¿qué quiere decir "ser"? De tales posibilidades sólo cabe tratar en serio y con ganancia positiva, cuando se ha despertado de nuevo la pregunta que interroga por el ser y conquistado un campo de discusión controlable.

(Continuará.)

MARTÍN HEIDEGGER.

Trad. de José Gaos.