

La Ontología Fundamental de Heidegger, su motivo y significación

Alle Bemuehungen der existenzialen Analytik gelten dem einen Ziel, eine Moeglichkeit der Beantwortung der Frage nach dem Sinn von Stein ueberhaupt zu finden.

Todos los esfuerzos del análisis existencial tienen por objeto encontrar una posibilidad para la respuesta a la pregunta por el sentido del ser en general.
Martin Heidegger, *Stein und Zeit*, I., 372.

S U M A R I O

A.— 1.—Introducción.

B.—La pregunta fundamental.

I.— 2.—Planteo de la pregunta.

II.— 3.—Objeto de la pregunta.

III.—4.—Estructuración de la pregunta.

IV.— 5.—Dirección de la pregunta.

V.— 6.—Modo de la pregunta.

C.—La interpretación de existir como "aditus" a la respuesta a la pregunta fundamental.

1.—Arraigaduras históricas y prospectos.

1.— 7.—La filosofía existencial.

2.— 8.—La filosofía de la vida.

- II.—Despejo de las estructuras ontológicas del existir.
- 1.— 9.—Caracterización preliminar del existir.
 - 2.—El existir en su impropiedad e intotalidad.
 - a.— 10.—Lo útil y lo presente.
 - b.— 11.—El existir como ser en el mundo.
 - c.— 12.—La nada y la transcendencia.
 - d.—13.—El cuidado como ser del existir.
 - 3.—Totalidad y propiedad del existir.
 - a.— 14.—La totalidad.
 - b.—15.—La propiedad.
- III.— 16.—La temporalidad como sentido del ser del existir.

A. — § 1.—INTRODUCCION.

El objeto de la presente disertación es doble: ante todo mostrar que el fin primordial de la investigación filosófica de Heidegger es la aclaración del ser como tal y que—por lo tanto—el análisis existencial sólo es un medio para conseguir este fin. Y, en segundo término, poner de manifiesto que la temporalidad es para este filósofo el condicionante ontológico de la existencia humana. Es decir, se trata aquí: 1º de interpretar la filosofía heideggeriana como Metafísica general que para su realización necesita—como “aditus”—del análisis existencial, que se convierte por esto en Ontología Fundamental; y 2º de evidenciar la dirección hacia el tiempo originario—como explicación del ser del existir — del análisis en cuestión.

Para esto se hace necesaria una exposición imparcial y con postura fenomenológico—existencial de la investigación de Heidegger y algunas referencias a doctrinas filosóficas que la precedieron.

Caen, por lo tanto, fuera del radio de la disertación presente:

1º.—Una exposición exhaustiva del contenido de las obras de Heidegger;

2º.—Referencias a filosofías anteriores ó actuales que tengan puntos de contacto con el pensamiento heideggeriano, cuya aclara-

ción no sea indispensable para la intelección de puntos fundamentales de ésta; y

3º.—Todo comentario, crítica ó valoración de las consideraciones expuestas.

Con lo último se quiere significar que el que ésto escribe no pretende al hacerlo solidarizarse en manera alguna con el contenido ideológico de éstas páginas, ni expresar su desacuerdo con el mismo. El suponer en la redacción de este opúsculo una toma de posición—favorable ó adversa—es (por ser asunto ajeno al tema propuesto) absolutamente impertinente é infundado.

Importa llamar la atención sobre el movimiento circular de la investigación de Heidegger: la aclaración del concepto de ser requiere el previo despejo del concepto de existencia humana y éste, a su vez, requiere conocimiento de lo que es ser.

Este hecho está fundado en el carácter mismo del ente cognoscente humano, que para adquirir claridad sobre alguna cosa ó idea requiere necesariamente una comprensión pre—ontológica de la cosa ó hecho en cuestión. Esta sirve de punto de mira hacia el cual se ha de realizar el conocimiento. El progreso en círculo no es por lo tanto una falla del método de Heidegger, por el contrario, se presenta fácticamente en toda captura cognoscitiva y es la posibilidad de toda investigación. El progreso en círculo no cae así bajo el anatema del “*circulus in probando*”, puesto que mediante él no se quiere deducir nada—sino simplemente llegar al conocimiento inmediato y originario de los fenómenos.

Este círculo se polariza en los fenómenos de ser y tiempo (pregunta por el ser y pregunta por el tiempo), los dos momentos culminantes de la filosofía heideggeriana. La relación íntima entre éstos dos no se ha hecho aún transparente—aunque su mútua dependencia es patente.

Es pues problema de mucha monta aclarar el sentido de esta relación, esto es, precisar la significación—que Heidegger ha gustado dejar incógnita—del “y” que une y separa “Ser y Tiempo”.

§ 2.—PLANTEO DE LA PREGUNTA

Tí to ón; (¿que es ente?) fué la pregunta que se planteó el primer filósofo de Occidente: Thales. Hoy la convierte Heidegger nuevamente en problema, ¿que es ente? fué la pregunta fundamental de la Filosofía primera de Grecia y de la Filosofía medioeval. Desde Descartes se dió, empero, mas importancia a la pregunta acerca de las posibilidad y legitimidad del conocimiento. Dicho con otras palabras: el problema epistemológico aventajó en interés al ontológico, la Teoría del Conocimiento se colocó delante de la Metafísica. Por esto, el preguntar «tí to ón;» suena nuevo y viejo a la vez.

La pregunta ¿Como se conoce el ser y qué se conoce de él? y la pregunta por el ser no pueden empero coexistir. Siempre se tiene que aceptar una de ellas como prefilosoficamente contestada para plantear la otra. Querer resolver la una despues de la otra (conser vando ambas su carácter fundamental) sea en el sentido que fuese— y sea cual fuera el orden en que ésto se pretenda hacer—es imposible: Metafísica y Teoría del Conocimiento se excluyen. Por eso la Filosofía de la edad moderna, al posponerla, suprimió la pregunta ontológica. Esta supresión era lógicamente necesaria y por lo tanto no puede dar márgen a reproche alguno. Su descuido—y como consecuencia su supresión—traje consigo el menosprecio de la misma. Basta fijarse en el tono irónico y desdeñoso con que los “sabios” del siglo pasado solían referirse a las “especulaciones metafísicas.»

El vuelco que sufrió la Filosofía en el tiempo de Descartes—el descubrimiento de la dimensión subjetivo-objetivo — se manifestó en la formación de un abismo entre la razón cognoscente y el X material y extenso frente a ella.

La pregunta que había de presentarse era: ¿Cómo se desenvuelve—ó debería desenvolverse—la razón para llegar a saber qué es ese X? El estudio de las posibilidades de la razón era pues lógicamente anterior al conocimiento de ese X fatídico. La razón se conocía—clara y distintamente—a sí misma, pero..... ella estaba en relación con las demás cosas. No sabía nada cierto de las cosas ni de la relación de ella consigo misma.—La razón, tiende a conocer esta relación—era necesario hacer una reflexión seria ella misma,

La razón tiene ideas, ideas de las cosas. ¿No podrían dar ellas una información acerca del X a quien representan? La razón se vale de los sentidos y gracias a ellos tiene ideas de las cosas. Los sentidos son los encargados de tender el puente sobre el abismo entre el espíritu y la materia, entre la razón y lo "conocido". ¿Pero, quién sabe que los sentidos traen a la razón datos verdaderos? ¿Quién sale fiador de la igualdad formal entre las ideas y las cosas? Se hacía pues necesario el estudio del alcance de los sentidos y—puesto que éstos sólo son instrumentos de la razón en cuanto conocen las cosas en vista de las ideas que sobre éstas tienen—de la razón. Una Teoría del Conocimiento tenía que preceder a toda afirmación sobre los seres externos. Análogamente una reflexión acerca de los alcances de la razón en cuanto se conoce a sí misma se desarrollaba subrepticamente antes de toda exposición del ente que era la razón misma—el espíritu.

La Teoría del Conocimiento estudia las condiciones de la posibilidad del conocimiento de los entes en general. Pretende resolver este problema antes de dar su Visto Bueno al estudio de los entes mismos. Y así, la Teoría del Conocimiento indicará qué ideas corresponden efectivamente a los entes y, por lo tanto, señalará los entes de los cuales se puede decir algo y por último, qué es lo que se puede decir de ellos.

Evidentemente, la Teoría del Conocimiento niega doblemente la Metafísica:

1°.—Presupone un concepto de ser— que no analiza filosóficamente. Al estudiar las condiciones de la posibilidad del conocimiento de los entes ha menester saber de antemano qué entiende por ente y ésto con claridad, so pena de imprecisión: La Metafísica General es pues así eliminada por la puerta falsa.

2°.—Al señalar la Teoría del Conocimiento, una vez terminada sus investigaciones, qué ideas corresponden a la realidad de los entes y con ésto que entes pueden ser conocidos y qué se puede enunciar en rigor de ellos, se hace innecesaria toda otra investigación fundamental sobre los entes y toda declaración esencial sobre ellos: La Metafísica Especial se convierte así en inútil.

Esta sustitución de la Metafísica por la Teoría del Conocimiento ha llevado a algunos—paradójicamente a creer que ésta última es parte de la primera, si no la Metafísica misma.

La Metafísica—para usar palabras del Estagirita—es (1), la «ciencia que estudia el ente en cuanto ente y de aquello que como tal le compete». Ella estudia el ente—así como se dá. Toda especulación sobre la legitimidad de la manera cómo se dá el ente y como es captado por el espíritu significaría poner en duda esta legitimidad y entorpecería, por lo tanto, la labor de la Metafísica. Los entes están patentes y trata de saber qué son. Se ha de preguntar directamente por ellos. A base de este conocimiento se puede llevar a cabo una investigación sobre las posibilidades de la razón, investigación que no sería fundamental sino meramente psicológica.

Contemplado de esta manera el asunto, se presenta la pregunta «*tí to ón*;» en la Filosofía heideggeriana como un retorno al preguntar originario de los griegos, al preguntar del espíritu en contacto con las cosas — y no al separado de ellas por un abismo que se ha mostrado insalvable. Es una vuelta al preguntar espontáneo del hombre medioeval, del hombre que sabía admirarse.

§ 3.—OBJETO DE LA PREGUNTA

Heidegger ve el problema de la Metafísica oculto en la pregunta: ¿que es ente? Es menester desarrollar el problema, vale decir: plantearlo nuevo. Volver a preguntar ¿que es ente? pero en forma primaria, colocar la Ontología sobre una nueva base, sobre una base, sobre su base. Es menester buscar el fundamento de la pregunta y desde él tomarla en ataque y resolverla. Hay que aclarar que quiere decir «*tí to ón*;» y ganar la cuestión originaria de la cual pueda partir una Metafísica legítima.

La sencilla interrogación ¿que es ente? encierra en si dos preguntas:

¿Que es ente como tal?

¿Que es ente en general?

Indudablemente es anterior, más originaria, la primera de ellas pues el planteo de la segunda supone el conocimiento del objeto de la primera pregunta: el ente como tal. Pero la pregunta ¿que es ente como tal? pregunta en realidad por aquello que determina al ente

(1).— Aristóteles, *Metafísica*, 1003 a 21.

como ente, por aquello que hace que el ente sea tal: por el ser del ente.

El ser condiciona al ente, hace que el ente sea ente, es—por así decir—su “entidad”. El ser condiciona, condiciona a un condicionado — el ente. El condicionante que condiciona a un condicionado no puede, empero, ser a su vez un condicionado, sino tiene que ser un incondicionado: el ser no puede ser un ente. El ser es no-ente.

Llegamos así una distinción fundamental: ente y ser, lo condicionado y lo condicionante incondicionado. Se establece frente a la dimensión de lo real una dimensión que no tiene realidad (en el sentido de presencia actual) pero a la cual debe lo real su realidad.

Esta diferencia entre algo fácticamente dado y algo que idealmente lo posibilita, se presenta—con intención distinta—en Bolzano y con mayor claridad en Husserl.

Según la Teoría del Juicio de Bolzano debe distinguirse rigurosamente de un juicio cualquiera—dado—lo que Bolzano llama “juicio en sí”. El “juicio en sí” es una enunciación independiente del sujeto pensante, es decir, que le es indiferente ser o no pensado. Es solamente una significación. Un juicio de esta clase—lo mismo que las verdades y representaciones en sí—no tiene existencia; solamente el juicio pensado la tiene en la mente del sujeto que lo piensa. El contenido en cambio—el juicio en sí—es algo carente de existencia, es mera esencia.

Husserl hace también una distinción absoluta entre el hecho, dado y existente en la realidad actual, y la esencia que corresponde a este hecho. El hecho es algo que se presenta en el mundo, que puede presentarse aquí ó allá, hoy ó mañana, es tal, que según su naturaleza pudiera ser de otra manera si variasen las circunstancias; el hecho es *casualmente* así como es. Al sentido de todo hecho—casual—corresponde tener una esencia—necesaria— (2). Un hecho puede tener—tiene fácticamente—un algo común con otros de su misma especie, algo que se realiza en ambos. Este algo necesario que tiene todo hecho—so pena de no ser precisamente ese hecho mismo que es — es su esencia. La esencia es el “*qué*” que se halla en todo hecho, en todo individuo. Y así como se percibe el hecho, se puede percibir este *qué* en cuanto es “puesto en idea”. Es-

(2).— Husserl, *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie*, Pag. 9.

ta percepción (intuición) de la esencia puesta en idea (eidos) puede ser tan originaria como la intuición de un hecho. Cada hecho tiene así su esencia y con ello un eidos puro que puede ser intuido. Esta "virada" hacia el eidos se denomina *reducción eidética*, por ella se pasa de la generalidad fáctica (empírica) a la generalidad esencial (3), generalidad esencial a la cual vá unida a necesidad esencial.

Con esto se abre para Husserl la posibilidad de establecer frente a las ciencias que se ocupan en hechos un conjunto de ciencias eidéticas, que no se refieren a realidades— que tienen existencia — sino que se dirigen a fenómenos que pueden caracterizarse de irreales. Una de estas ciencias eidéticas es la Fenomenología (pura ó transcendental), en la cual tendremos oportunidad de ocuparnos más adelante.

La esencia es la condición ontológica del hecho, es el "qué" que el hecho lleva en sí y actualiza.

Al estudiar esas esencias se encuentra que algunas de ellas encierran en su generalidad esencial toda una región ó categoría de individuos. Son pues géneros supremos («regiones») de los objetos individuales que se agrupan bajo ellas (verbi gratia: la "región" Naturaleza). Una ciencia de esta "región" sería una Ontología regional, ciencia eidética que serviría de fundamento a las ciencias de hechos que se refieren a las realidades individuales que están bajo el imperio de la región. Las regiones tienen un *contenido* que es actualizado por los hechos que pertenecen a ellas, son esencias propiamente dichas que encierran en sí algo realizable y reciben el nombre de "regiones materiales".

Frente a las regiones (regiones materiales) se encuentra la mera *forma vacía de región en general* (4). Esta, que recibe también el nombre de región formal no posee un contenido, es mera forma de esencia, es forma vacía que conviene a toda esencia posible. Como tal no es un género máximo, al cual se llega por generalización, es la esencia de "cosa en general", de cosa en sí, de objeto como tal. Así aparece por encima de las Ontologías regionales (sintéticas) una Ontología formal (analítica) como forma de todas las Ontologías posibles en general—*mathesis universalis*.

(3).—Op. cit., Pag. 4.

(4).—Op. cit., Pag. 22.

Tenemos pues en Husserl la radical diferencia entre lo fáctico (real) y lo eidético (irreal); dimensiones completamente distintas y cuya confusión es imposible.

En la dimensión esencial (eidética) tenemos, por un lado, las esencias materiales y por otro las formas esenciales (condiciones formales de esencia).

Las esencias materiales forman una escala de generalización que termina con los géneros últimos. Esta superposición hace que las esencias se dividan en dependientes e independientes y que se dé la posibilidad de estos tres tipos:

lo abstracto (esencia dependiente, v. g. el género que sólo hay en cuanto hay especie);

lo concreto (esencia completamente independiente);

y en el plano de lo fáctico: el individuo (un presente, cuya esencia es un concreto) (5).

Si pasamos ahora a Heidegger, encontramos que, frente al ente —realizado en la actualidad— tenemos el ser que lo condiciona y carece de actualidad. Si nos quisiésemos expresar en términos escolásticos, utilizándolos en el sentido tradicional, diríamos: el ente tiene existencia, el ser carece de ella. El ser (en sentido heideggeriano) tiene pues ésto común con las esencias de Husserl: su no existencia.

Pero el ser que ser no es una esencia material, el ser no tiene contenido como ésta. Es más bien la mera y única posibilidad ontológica del ente, está en la dimensión de la forma vacía de las esencias en general y de la actualización de las mismas. La región formal de Husserl en su última consecuencia, en su unidad y simplicidad originaria, y dirigida a la posibilitación ontológica del ente correspondería a lo que Heidegger entiende por ser. Con esto no se quiere decir que "ser" sea una esencia formal ó la forma de toda esencia posible en el sentido de Husserl, sino lo que ésta significa como posibilidad lógica y formal frente a las esencias necesarias de lo fáctico (y por esto, de lo fáctico mismo), significa el ser como condicionante ontológico de los entes. Por algo dice Heidegger (6): la generalidad de "ser" o es la de la especie. "Ser" no limita la región suprema de los entes, en cuanto estos están conceptualmente articulados en géneros y especies: no es el ser un género. La generali-

(5).—Op. cit., Pag. 29.

(6).—Heidegger, *Sein und Zeit*, Pag. 3.

dad de "ser" sobrepasa la generalidad de la especie. "Ser" es según la denominación de la Ontología medioeval un "transcendens".

El ser no tiene pues el carácter de la esencia escolástica de un ente determinado, menos aún es la *existencia* de los entes, el ser es la unidad originaria que—en simultaneidad ontológica—posibilita la existencia (diversificada) de los entes y su diversificación (existente). El ser—para aventurar una metáfora—es la idea platónica de la existencia de *los* entes.

Hay pues para Heidegger una dimensión del ente y una dimensión del ser. La primera tiene esencialmente que referirse a la segunda, puesto que el ser es la condición del ente; el ser es frente al ente—tomando las palabras con las debidas reservas—su aitiás arjé.

La dimensión del ente es terminológicamente precisada por por "óntico", la del ser, empero, por "ontológico".

Tenemos así que la pregunta óntica nos lleva al problema ontológico, que al formular la pregunta ¿qué es ente? tenemos la intención de preguntar algo más originario: ¿qué es ser? En la pregunta «tí to ón;» preguntemos en realidad por el ser.

§ 4.—ESTRUCTURACION DE LA PREGUNTA.

Pero—según parece—todos sabemos que es ser. Diariamente nos servimos del concepto de ser, en cada frase que decimos lo utilizamos. De un lado el ser es algo sobreentendido y de otro se nos presenta la pregunta: ¿como vamos a precisar lo que es ser—si es un concepto indefinible? Al definir «ser» tendríamos que decir que *es* algo y así tendríamos lo definido en la definición. Indudablemente esto es cierto: el ser no puede ser definido como un ente—por el género próximo y la diferencia específica. Pero acaso es imposible una definición distinta, que no trate al ser como a un ente y en último caso ¿dispensa la no-definibilidad del ser del planteo de la pregunta acer de él? Evidentemente no.

Si el ser es algo sobreentendido, lo será para la vida cotidiana, pero de ninguna manera es un concepto filosófico sobreentendido—porque tal sería un círculo cuadrado. El problema consiste en obtener a base del conocimiento sobreentendido el concepto filosófico.

Por último, la máxima generalidad del concepto de ser es una razón más para el planteo de la pregunta ontológica. Como ya dijimos, la generalidad del ser no es una generalidad de *género*, sino trasciende esta generalidad. Es una dimensión distinta—que por ser tal tiene que se investigada, una dimensión que fundamenta lo óntico y que por esto tiene que constituirse en un problema fundamental.

Esta es la justificación la pregunta acerca del ser. Pero en vista del carácter esencial del ser—que acabamos de exponer —la pregunta, así escuetamente formulada, no indica una dirección precisa. Si el ser es algo indefinible, de significación aun no determinada y de una generalidad trascendente, la investigación deberá primariamente dirigirse a la determinación del *sentido* que tiene el ser. Al preguntar por el ser preguntamos por el sentido del ser.

Tenemos pues tres peldaños al enfocar la pregunta originaria de la filosofía:

- 1° ¿Qué es ente?
- 2° ¿Qué es ser?
- 3° ¿Cuál es el sentido del ser del ente?

Estas tres etapas en el desarrollo de la pregunta para llegar a la formulación precisa corresponde a los tres momentos de la estructuración formal de toda pregunta.

Tomemos un ejemplo cualquiera: si nosotros preguntamos ¿que es sal? tenemos necesariamente que preguntárselo a alguien (éste puede ser el que interroga): el “*quién*” de la pregunta. Al preguntarle a este “alguien” siempre preguntamos algo, en nuestro ejemplo preguntamos ¿qué es sal?: el “*qué*” de la pregunta. Pero cuando preguntamos siempre encaminamos a algo la pregunta, en el caso de la sal podemos interrogar por su salinidad, su peso molecular etc. Esta meta de la pregunta es el “*por que*” de ella (7).

En la pregunta ontológica los momentos son:

- 1.—El “*quién*” es el ente.
- 2.—El “*que*” es el ser del ente.
- 3.—El “*por que*” es el sentido del ser del ente.

Vamos pues a dirigir nuestra pregunta al ente. Pero los entes son diversos, el ente *como tal* no es una realidad actual: solo hay

(7).—Si preguntamos que es sal a un químico y a un cocinero esperamos que uno nos dé una respuesta química y el otro una culinaria, v. g. Sal es NaCl y Sal es lo que sirve para dar sazón a la comida.

entes. ¿a que ente pues habremos de preguntarle cual es el sentido de su ser? La pregunta va unida a un escoger del “*quién*” de ésta. Fuera de esto, es necesario precisar el “*como*” de la pregunta y la forma en la cual nos habremos de dirigir al ente para obtener una respuesta valedera. Y por último, cuando se pregunta algo es necesario tener por lo menos un conocimiento vago de aquello por lo cual se pregunta, puesto que si no la pregunta no se encaminaria hacia aquello que se quiere saber (8). Este conocimiento vago de ser es un hecho al cual ya nos hemos referido y nos referiremos más adelante.

Es decir que este preguntar es un conjunto de acciones, una manera de ser de un ente: del ente que pregunta. Y esta manera de ser del ente que pregunta esta esencialmente condicionada por lo preguntado: el ser. Este ente (que pregunta) que al preguntar se halla referido a lo preguntado somos nosotros mismos. Terminologicamente se le puede precisar como “existir” (Dasein). El hombre, como aclararemos, es el único ser que tiene (en lenguaje de Heidegger) existencia.

Para plantear la pregunta con completo conocimiento de ella, de sus alcances y de su motivación es pues necesario investigar que es — o quién es — este ente que pregunta, que esencialmente pregunta. Con esto se muestra—en cierto modo—una preferencia del existir frente a los demás entes en relación a la pregunta.

¿Pero es la pregunta ontológica meramente accidental respecto al ente que pregunta o vá esencialmente unidad a él? Si fuese lo segundo la aclaración del existir como prolegomeno al planteo de la pregunta seria necesaria y, fuera de esto, la pregunta ontológica adquiriría un carácter propio y destacado frente a todas las demás preguntas que puede plantear el hombre.

Es pues menester aclarar estos dos puntos como cuestión previa: ¿Tiene la pregunta ontológica una preferencia frente a las demás preguntas? ¿Vá la pregunta ontológica ya involucrada en la esencia del existir?

La pregunta por el ser tiene una preeminencia ontológica indiscutible. Las ciencias a medida que progresan vuelven sobre sí mismas, socavan sus fundamentos y tratan de establecerse sobre nuevas bases. Cuanto más avanzada se halle una ciencia tanto más

(8).—Op. cit., Pag. 5.

empeño tendrá en fundamentarse de nuevo. “El “movimiento” propiamente dicho de las ciencias se realiza en una mas o menos radical, y para ella transparente, revisión de sus conceptos fundamentales” (9) “Conceptos fundamentales son las determinaciones en las cuales llega la región de cosas que está a la base de todos los objetos temáticos de una ciencia a la antelada comprensión que guía toda investigación positiva” (10). La ciencia más adelantada es aquella que tiene mayor claridad en sus conceptos fundamentales, esta será por lo tanto la de mayor empuje. Esta “Lógica productiva” que se halla a la base de cada ciencia y que en realidad descubre el horizonte de la investigación de la misma, es la ontología especial de cada región científica. Es un sistema de categorías que determina el campo de investigación y guía a esta última. Pero estas ontologías especiales — indispensables para la existencia de las ciencias—son ciegas si no se sabe previamente cual es sentido del ser como tal. Antes que estas ontologías especiales está la pregunta por el sentido del ser del ente—la pregunta ontológica propiamente dicha— Es decir, que la pregunta por él es ontológicamente anterior a toda ontología especial y a toda ciencia fundada en ella. Primero es necesario saber cual es sentido del ser, después se podrán establecer sistemas de categorías que valgan para determinadas *maneras* de ser. La pregunta por el ser tiene pues preeminencia ontológica.

Pero con esto no ha sido aún contestada la segunda cuestión previa: ¿Está la pregunta ontológica esencialmente unida al ser del existir? De la preferencia ontológica no se deduce que efectivamente se plantee la pregunta por el ser y menos aún que tenga una relación directa con el existir.

Tratemos de resolver el problema viniendo del ente que somos nosotros mismos: el existir no es un ente que aparece entre los demás, así como hay mesas entre las sillas. El existir “está más bien onticamente particularizado, porque a este ente le va en su ser su propio ser” (11). Es decir que este ente se preocupa por su ser, le importa su ser y que este “importarle” es precisamente su esencia. Esta dirección esencial del existir hacia su ser trae consigo necesariamente una relación con el ser. Esto significa que al existir “con y

(9).—Op. cit., Pág. 9.

(10).—Op. cit., Pág. 10.

(11).—Op. cit., Pág. 12.

por su ser, le es éste manifiesto". Así "comprensión de ser es una caracterización del existir", "la particularidad óptica del existir consiste en que "es" ontológico".

Tenemos pues que la pregunta acerca del ser es onticamente la primaria, la que fácticamente ya tiene resuelta (en algún modo) el existir y que precisamente esta manera ontológica de ser del existir constituye su más propia caracterización.

De la contestación a las dos cuestiones previas podemos extraer la respuesta a la pregunta ¿a que ente habemos de interrogar por el sentido de su ser?

El existir tiene sobre todos los demás entes una triple preferencia:

1.—Preferencia óptica: el *quién* de la pregunta ontológica ha de ser el mejor medio para llegar al ser y su sentido. Ahora bien: el existir tiene una relación con su ser—comprende su ser y en este le va su ser—; ningun otro ente se comporta frente al ser, tiene esta referencia inmediata a él. Si este ente es preguntado por su ser y en su ser, puede dar una información, ya que su manera de ser consiste precisamente en tener relación con el ser.

2.—Preferencia ontológica: el existir es ontológico—y solamente el. Es decir que él es el unico que sabe de su ser y del ser en general. Como el existir es el que pregunta y él es el único que conoce lo que es ser, es pues lógico que se pregunte a si mismo por el ser. El existir no solamente tiene relación óptica frente al ser—se comporta frente a él—, sino también ontológica—lo conoce.

3.—Preferencia óptico—ontológica: el existir es la condición de la posibilidad de todas las ontologías, pues solo el existir es ontológico y si no existiese no habrían tampoco ontologías. El conocimiento del existir es pues onticamente necesario como condición fáctica de las ontologías y ontológicamente, pues solo con su conocimiento se obtienen las características de la condición ontológica de las ontologías.

Tenemos pues que preguntar al existir por su ser. Solamente cuando hayamos aclarado el sentido del ser del existir, podremos saber que es ser como tal, entender como es posible la comprensión de ser y por ende explicarnos la posibilidad de toda ontología: la investigación del ser del existir es Ontología Fundamental,

§ 5º.—DIRECCION DE LA PREGUNTA

La pregunta ¿que es ente? implica—como hemos visto—el planteo de una pregunta más originaria: ¿qué es ser?.

El ser es el determinante del ente. Pero nosotros sabemos que el ente es determinado por su posibilidad, la posibilidad del ente de ser lo que es — lo que hace posible que el ente sea tal — es la esencia. Pero no sólo la esencia determina al ente, su realización—su existencia—hace también que el ente sea ente, que sea el ente cuya esencia actualiza. Y por último ¿todo ente en cuanto es algo y existe no es también verdadero? Tenemos pues que la esencia, la existencia y la verdad son determinantes del ente—y que el ser lo es también. Se presenta la pregunta: ¿que relación tiene el ser con los tres determinantes del ente enunciados?

Cada uno de ellos *es* ¿pero son de distinta manera ó de la misma? ¿A qué se debe esta escisión del ser en esencia y existencia y su significado de verdad? es indudablemente un problema que solo se podrá resolver cuando se sepa qué es ser. La pregunta ontológica se muestra así cada vez más necesaria y fundamental. Solo sobre ella puede desarrollarse una ontología legítima, y esta su vez es la única base posible de un conjunto de ciencias que tengan derecho a esta denominación— de un conjunto de ciencias fundamentales.

La pregunta del ser no podrá, empero, ser contestada si no despejamos primero el horizonte desde el cual puede venir la respuesta. Es necesario interrogarnos a qué nos referimos para determinar el ser como tal y formarnos el concepto de ser. Tenemos que plantear pues una pregunta más originaria aún: ¿desde donde es posible comprender algo así como ser?

Cuando nosotros decimos “ser ” no expresamos con esto un concepto artificialmente construido, por el contrario, ser es algo que siempre hemos tenido en mente, que siempre hemos comprendido, aun mucho antes de plantearnos cualquier problema filosófico de esta índole y de habernos formado un concepto de ella—de ser tenemos una comprensión pre-conceptual.

Nos preguntamos pues nada más que por la posibilidad de la comprensión de algo que siempre— a fuer de hombres —hemos

comprendido: por la comprensión de ser. Con esto la pregunta planteada tiene que ser colocada en un plano más fundamental: se hace necesario preguntar “por la posibilidad interna de la comprensión de ser” (12).

Las cuatro etapas hacia la formulación originaria de la pregunta fundamental de la Ontología se pueden ser resumidas así:

¿Qué es ente como tal?

¿Qué es ser como tal?

¿Como es posible comprender el ser?

¿Cuál es la estructura interior de la comprensión de ser? Aclarar esta pregunta es para Heidegger la labor de toda fundamentación de la Metafísica.

Nosotros comprendemos el ser. En toda acción que realizamos, en toda frase que decimos, damos fe de ello. Pero a pesar de esto carecemos—por lo general—de un concepto de ser. Este comprender pre-conceptual de ser “es natural”, tan natural que no se nos ocurre preguntar por él.

El hombre es un “animal racional”, su carácter de racional consiste en que su alma, su razón, sea el lugar de los eidoi (13). Es decir que a su propia naturaleza pertenece el tener en sí las esencias, comprender las esencias, comprender el ser. Y no solamente esto: su comprensión de ser constituye precisamente su esencia, de tal suerte que “si no sucediese la comprensión de ser el hombre no podría ser nunca el ente que es” (14).

El hombre es un ente que se halla en medio de otros entes y al cual le son manifiestos (en su ser) los entes que no es y el ente que es: comprensión fáctica y originaria de ser.

La existencia tiene la ventaja de comprender los entes que la rodean pero también la *necesidad* de la comprensión de ser. De suerte que el hombre no sería “sí mismo” si no comprendiese—“dejase ser”—los entes. Existencia significa estar enderezado—estar en la necesidad de dirigirse al ente como tal.

Esta dependencia frente a los entes en que se encuéntra el hombre, en constante y necesaria penetración de la totalidad del ente, constituye la *finitud del existir*, Finitud que es más originaria que

(12).—Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Pag. 216.

(13).—Aristóteles, Del alma, 429 a 28.

(14).—Heidegger, Kant u. d. P. d. M. Pag. 218.

el hombre mismo, es decir, que es condición para que sea tal. "Existencia es en si, como manera de ser, *finitud* y como tal solamente posible a base de comprensión de ser" (15).

De esta manera la aclaración de la dirección de la pregunta fundamental nos ha mostrado que el problema de la cimentación de la Metafísica tiene su raíz en la pregunta acerca de la *comprensión ontológica como finitud existente*. Esta pregunta que no es otra que la pregunta por el existir trae consigo la necesidad del análisis de lo que es este ente. La fundamentación de la Metafísica se basa en la Metafísica del existir (16). Esta, como aclaración de la constitución del ser del existir, es *Ontología*, pero a la vez, como base de la posibilidad de la Metafísica, es *fundamento*. El análisis existencial, se muestra nuevamente como Ontología fundamental (17). La fundamentación de la Metafísica debe realizarse teniendo siempre presente la pregunta originaria: "el problema de la íntima posibilidad de la comprensión de ser, del cual han de darse las preguntas expresas referentes al ser." Siguiendo esta pauta ha de efectuarse la aclaración de las estructuras del existir: el análisis existencial.

(Continuará).

ALBERTO WAGNER REYNA.

(15).—Op. cit., Pag. 219.

(16).—Metafísica del existir que es anterior a toda antropología filosófica, puesto que esta toma al hombre ya como hecho (*factum*), mientras la Metafísica del existir tiene por objeto una cuestión más originaria: la posibilidad que el hombre sea hombre.

(17).—Como tal es algo completamente distinto de una investigación ontica sobre las "partes" constitutivas del existir como ente que se encuentra en el mundo o como animal racional.