

## Una objeción radical a Heidegger a propósito del principio de toda filosofía

### § 1

*La filosofía es la ontología, y la ontología es la fenomenología, y la fenomenología es hermenéutica:* tal es la triple tesis fundamental del pensamiento de Heidegger en *Ser y tiempo*. Mi propia posición sostiene, en cambio, que la filosofía es la teoría de la verdad, y que la teoría de la verdad tiene su fundamento en la fenomenología, aunque su culminación es especulativa. Por cierto, esta última cuestión no será tratada en el estudio que ahora sigue. Además, la fenomenología, en mi modo de entenderla, que pretende ser en esto perfectamente fiel a una de las enseñanzas esenciales de Husserl, cuestiona en forma radical el primado de la ontología y, en cambio, está penetrada por consideraciones que sólo tienen cabida, hablando en términos de la división tradicional de las partes de la filosofía, en la ética.

### § 2

Sostener que *la filosofía es la ontología* significa que pensar es, radicalmente, pensar *el ser y no los entes*, ni en particular, ni en conjunto, ni genérica o categorialmente. No en particular, como cuando, por ejemplo, se centra el problema filosófico en la defensa de la existencia de Dios, principio del mundo; no en conjunto, como cuando se admite que la ciencia de la naturaleza, en cualquiera de sus versiones históricas, es el auténtico conocimiento verdadero sobre la totalidad de lo real (la ciencia, en efecto, hace tema suyo los vínculos sistemáticos entre todos los entes). Otras formas de la filosofía se presentan, por fin, como pensamiento de las categorías de lo ente, o sea, pensamiento de los géneros supremos e incommunicados en los que se puede clasificar cuanto posee realidad; y tampoco tal cosa, que ejemplifican excelentemente Aristóteles, Suárez, Brentano o Hartmann, será la ontología ni, por tanto, en la concepción de Heidegger, la auténtica filosofía. Sobre esta cuestión volveremos en seguida con algún detalle mayor.

Afirmar después que *la ontología es la fenomenología* quiere decir que el ser es potencialmente fenómeno y que como, al mismo tiempo, es lo encubierto hasta el disimulo por los demás fenómenos (los fenómenos vulgares, los entes), únicamente él es objeto digno de un radical esfuerzo metodológico por des-encubrirlo y des-disimularlo. Antes de toda posible especulación sobre el ser, es imprescindible considerarlo puramente en su fenomenicidad, en su mostración original y propia, si no se quiere correr el riesgo de que aquella especulación resulte una mera arbitrariedad.

La palabra “fenómeno” designa, desde luego, aquí lo que su etimología anuncia: algo que se muestra u ofrece o abre, en la medida precisa en que se muestra desde sí y por sí mismo. Tal es el significado general o formal del término. Si Heidegger habla luego de fenómenos vulgares (los entes) y del fenómeno fenomenológico (su ser), es debido a que, por regla general, la mirada se detiene en los entes, hasta el punto de llegar a creer que el pensamiento no posee más tema en absoluto que los entes. Esto no es posible sino porque, al menos en el presente en que Heidegger escribe, la fenomenicidad de los entes (de muchos entes) está dada, por decirlo de alguna manera, sin más, sin necesidad de procedimiento metódico ninguno. Basta vivir para que se ofrezcan entes: las cosas, los hombres, yo mismo. No basta, en cambio, vivir para que se abra siquiera el posible problema del ser de los entes, o sea, de lo que signifique no el mundo, sino el ser del mundo. Si esta cuestión debe

ser planteada (y resuelta), se requiere un peculiar esfuerzo dentro de nuestra vida, alguna clase de torsión, de donde resulte una orientación diferente: hacia el ser, y no, como de costumbre, hacia ente ninguno. Este esfuerzo, junto con sus pertrechos metódicos y su posible buen éxito, es lo que propone Heidegger que merece el nombre de *fenomenología* con plenitud. No, en cambio, una torsión de la vida y la mirada que simplemente nos haga caer en la cuenta de entes a los que no solemos atender (como sucede, por ejemplo, con las orientaciones vitales peculiares de los científicos, que se sumergen entre entes, por decirlo de alguna manera, con los que quizá no cuenta de ninguna manera el mundo de otros hombres).

Por otra parte, precisamente debido a que el ser no es ningún ente, no se puede sostener que la fenomenología sea tan sólo la primera parte de la filosofía, porque tras el ser se oculte aún un fundamento que ya, sin duda, no pueda estudiarse fenomenológicamente. El ser, afirma Heidegger, es *el sentido y el fundamento* del ente, y sólo si lo confundimos con un ente podremos formularnos la cuestión de su fundamento (aunque Heidegger, sin embargo de esto, utilice corrientemente la expresión “sentido del ser”). Por cierto, qué signifique “sentido y fundamento” del ente, pero no sentido óntico ni fundamento óntico, es algo que se deja perfectamente oscuro. Un ente es fundamento “óntico” de otro cuando es causa o condición suya; un ente es sentido “óntico” de otro cuando, quizá, no se puede entender este segundo más que entendiendo el primero. No se ve en absoluto, en cambio, cómo el ser puede ser fundamento “ontológico” de un ente, ya que las palabras “causa” y “condición” remiten necesariamente, al parecer, a entes y relaciones ónticas. Sólo queda, posiblemente, en pie la noción de que el ser sea sentido ontológico de un ente si es que no se puede entender este ente sin la previa comprensión de su ser.

De hecho, la relación entre el fenómeno en el sentido vulgar (ente descubier-to) y el fenómeno fenomenológico (su ser) es ilustrada muy somera y oscuramente por el texto de Heidegger (en la Introducción a *Ser y tiempo*) sobre la base de un ejemplo tomado de Kant: un fenómeno vulgar es algo en el tiempo y el espacio; el tiempo y el espacio mismos son el fenómeno fenomenológico correspondiente, a título de condiciones que hacen posible el ente “*y ya siempre lo preceden y acompañan*”. Aquí se trata de que el tiempo y el espacio, que no comparecen directamente, como, en cambio, sí lo hace este piano, son condiciones de la posibilidad de que el piano exista como existe. Es evidente que de no *haber* tiempo ni espacio, no podría *haber* este piano. Es también evidente que sin alguna noticia sobre el tiempo y el espacio, y no sólo sobre formas, colores, sonidos y pesos, no se puede conocer en ningún sentido este piano. La noticia sobre el tiempo y el espacio puede estar casi por completo obnubilada por la del piano, las estanterías, las paredes, la calle y el cielo, el conjunto de los entes temporales y espaciales; pero no puede faltar por entero. Así podría comprenderse el “hacer posible” y “acompañar”, incluso “preceder”, con los que acabamos de describir, siguiendo a Heidegger, la relación no óntica, sino ontológica, entre un fenómeno en sentido vulgar y un fenómeno en sentido fenomenológico. Repetimos entonces el final de nuestro párrafo anterior: que el ser de un ente es su sentido ontológico significa fundamentalmente que este ente no puede ser entendido sin la previa comprensión de su ser (porque de alguna manera no determinada no puede tampoco ser más que bajo la condición, precisamente, de su ser). Lo que se sugiere con fuerza es que sólo si algo es puede además comprenderse; comprenderse, por lo mismo, desde *su ser*.

Yo preferiría descargar de términos ontológicos esta descripción: es mejor, es mucho más claro y primordial, empezar diciendo que los fenómenos fenomenológicos son la fenomenicidad misma de cuanto de suyo es fenómeno pero no fenomenicidad; y que esta fenomenicidad o verdad de los fenómenos no fenomenológicos está ya *dada de soslayo* cuando afrontamos cualquier fenómeno. Ahora bien, ésta es la aproximación realmente fenomenológica a los fenómenos, no la heideggeriana. Por si estas palabras no se han entendido en la primera lectura, repitamos su sentido más despacio:

Lo que sin duda *hay ya siempre* es un ámbito indefinido de claridad, de fenómenos patentes. Nada nos impide traducir este “haber” con la palabra “ser”, para acercarnos lo más posible al lenguaje usado por Heidegger. Hay, existen, cosas múltiples; tan variadas, que muchas de las que hay no solemos decir que propiamente existen (y ya este matiz nos previene contra la entrada inmediata de la terminología ontológica en la descripción). No sólo hay árboles, nubes, mar, personas, mi cuerpo y este piano, sino que hay también otros tantos recuerdos y otras tantas imaginaciones y otros tantos sueños; o sea, por ejemplo, hay personas con las que sueño pero que es casi seguro que no existen realmente, y hay personas que recuerdo pero ya quizá tampoco existan realmente; hay asimismo oscuros referentes de palabras que apenas comprendo, y no sé si esos vagos referentes existen en realidad...

El término “haber” cobra, como es evidente, un sentido infinitamente amplio, cuando lo usamos de este modo. Nada cae fuera de su ámbito, ni siquiera él mismo: hay también el haber de las cosas que hay, y hay este nuevo haber que acabo de realizar al reflexionar sobre todo haber posible. Pues bien, en este contexto la palabra “haber” quiere decir sobre todo “manifestarse”, darse, ser fenómeno, estar siendo *verdadero* o patente. *Estar siendo verdadero*, o sea, “ser” de alguna manera, pero, al mismo tiempo, “darse” como fenómeno.

Si, de acuerdo con esta descripción tan básica, paso por alto el apego semántico corriente entre las palabras “ser” y “realidad”, y afirmo que “haber”, en estas frases españolas usuales mías, significa lo mismo que “ser” en el texto heideggeriano, entonces he traducido “ser” por “manifestarse” o “fenomenalizarse”, y he abarcado entre lo que se manifiesta o *es fenómeno* incluso al manifestarse mismo. Sólo que he preferido, contra Heidegger, recordar desde el mismo comienzo que todo este territorio infinito, esta Totalidad absoluta, está escindida en dos ámbitos tajantemente deslindados: aquellos fenómenos que no son a su vez fenómenos de nada, o sea, que no son la fenomenicidad o verdad o luz de ningún otro fenómeno; y aquellos que consisten precisa y primordialmente en ser luz para otros y quizá para ellos mismos.

Lo tajante de esta división no queda puesto en tela de juicio por el notable hecho de que entre los fenómenos que no son fenomenicidad de otros, se encuentran, sin embargo, los *signos*, cuyo ser consiste en remitir a otros entes o fenómenos. No se puede confundir el modo en el que una “fenomenicidad” se refiere a un fenómeno, con el modo en que, para cierta “fenomenicidad”, un fenómeno se refiere como signo a otro.

La terminología tradicional de la filosofía alemana pide que esta distinción tajante se exprese con las palabras “Sein” o “ser”, de un lado, y “Bewusstsein” o “conciencia”, del otro. En la versión española, como se ve, queda perdido el hecho capital de que en el término “Bewusstsein” va encerrado también el “Sein”. Al pie

de la letra, “Bewusstsein” significa el “ser sabido”; pero quizá es demasiado suponer, para los comienzos de la filosofía, que una “fenomenicidad”, un “aparecer”, tenga que ser siempre el aparecer de algo *otro* que sí y, al mismo tiempo, el aparecer de sí a sí mismo, como se dice implícitamente en “Bewusstsein”. Husserl prefería hablar, respectivamente, de “vivencia intencional” y “lo intendido” en y por la vivencia. Y esta terminología es especialmente interesante porque recoge en su modo de traducir la “fenomenicidad” o “aparecer” o “manifestación”, la palabra *vida*, sin duda en la acepción más poderosa y central de esta voz. Porque cuando hablamos de vivir y estar vivos, nos tomamos por modelos a nosotros mismos, y lo que queremos decir es que está realmente vivo aquel para quien hay fenómenos, cosas distintas de él mismo y que le son claras u oscuras, entre las cuales se mueve y con las cuales, precisamente, se hace la vida.

Hay una ventaja en descargar de peso ontológico estas primeras descripciones de lo que hay o *es*: la ventaja de no comprometerse con que el ser es el sentido del ente y su fundamento, más que en la acepción reducida de esta expresión, que sólo recuerda que de cuanto hay se habla responsablemente en la medida en que se manifiesta. Ésta es la razón de reducir, como parece hacerse, el “ser” al “haber” y el “haber” al “aparecer”. Se diría que puede algo ser, que puede haber algo, sin que aparezca; pero en seguida, formuladas así las cosas, se nota que incluso para esta inferencia se necesita de la base inquebrantable de los fenómenos ya dados, a la que hay luego que sumar el peculiar fenómeno de que ellos remiten a otro aún no dado, que precisamente empieza a darse cuando esta remisión empieza, por su parte, a darse, a ser, a aparecer. Pero pronto habrá ocasión de volver sobre la importancia de este punto.

### § 3

La tesis de que la fenomenología es hermenéutica consiste últimamente en la afirmación de que la ontología fundamental (no la ontología entera) es la fenomenología aplicada al ente existente, que tradicionalmente se llama hombre. Como éste se comprende a sí mismo en principio desde lo que no es él mismo, no basta con tomar directamente para fines ontológicos lo primero que, con total sinceridad, expresa un hombre sobre su propio ser, sino que es forzoso someterlo a una interpretación que tenga en cuenta esta peculiar falla hermenéutica de nosotros mismos por la que empezamos nuestra autointerpretación.

Son básicamente dos los errores que hacen imprescindible esta cuidadosa y avisada interpretación del ser del existente: su comprensión de sí partiendo de la comprensión de los entes del mundo y partiendo de la sedimentación de la historia de la interpretación del ser que en cada caso lo precede y de la que su generación es la última hija por ahora.

Para ampliar la comprensión provisional de esta tesis tercera de Heidegger, es imprescindible, desde luego, una rápida revisión de por qué, en su opinión, la ontología fundamental es la fenomenología de mí mismo, a quien, por otra parte, no debo ya en adelante seguir llamando hombre, un hombre entre los hombres, sino un existente y, en realidad, una existencia (que es, ciertamente, lo que de manera inmediata significa “Dasein” –una palabra que no hay por qué no traducir-).

Esta opinión respecto de cuál sea la ontología fundamental es uno de los puntos de mayor proximidad, desde luego, entre el redactor de *Ser y tiempo* y la filo-

sofía fenomenológica que rechaza seguirlo. Es clara la cercanía entre mi existencia, sea lo que quiera lo que signifique exactamente esta expresión, y la vida subjetiva, mi vida como aparecer del mundo y autoaparecer. Heidegger, con perfecto buen sentido, recoge aquí la evidencia de que la misma ontología es, antes que nada, una cuestión, una tarea cognoscitiva para quien la busca, o sea, para mí mismo y cualquiera como yo. Dejar detrás e ignorado el *ser* de la propia cuestión ontológica (de la pregunta, el esfuerzo y la solución del problema de la ontología: el ser de la ontología como incumbencia de alguien que existe o está vivo), significaría un imperdonable olvido para una filosofía que pretenda ser radical. El modo de ser del propio problema del ser es el punto de partida absoluto de la ontología. Cualquier otro procedimiento sería una ingenuidad que desbarataría toda la empresa desde su misma raíz. Ahora bien, la investigación ontológica de la pregunta por el “sentido del ser” tiene que concebirse como un sector de una búsqueda más amplia, dado que esta pregunta es uno entre los modos ónticos posibles del ente que soy yo mismo; y además, no se llega a preguntar por el sentido del ser sin una serie de requisitos previos y pasos más antiguos, todos los cuales son otros tantos comportamientos de mí mismo, o sea, otras tantas maneras de ser yo, otras tantas variantes ónticas del ente que soy (en principio, parece que deberían ser tratados todos los comportamientos, todas las “vivencias”, como acontecimientos ónticos; pero Heidegger tiende a hablar de ellos como de “modos de ser”, o sea, como factores ontológicos, y no es en absoluto claro cuál de estas dos aproximaciones al asunto sea la más correcta, según hemos de ver en seguida con más cuidado).

Por esta última razón, no dejar atrás y sin investigación el ser de la pregunta ontológica implica introducirse en una suficiente descripción fenomenológica u ontológica del ser del ente que yo soy, aunque no hará estrictamente falta, como se entenderá, llevar a cabo una fenomenología exhaustiva de mí mismo.

Por lo que hace a transformar la denominación tradicional de mí mismo, de modo que yo no empiece siempre por llamarme “hombre”, sino por llamarme “existencia” o “ente que existe”, aunque comporte muchas más consecuencias (y algunas muy arriesgadas), tiene en el fondo una justificación análoga. No es la misma, sin embargo, y resulta bastante más complicado captarla desde ahora.

El punto esencial en este asunto es la evitación de las connotaciones implicadas por “hombre”, cuando entiendo el término dentro del marco de la filosofía tradicional, o sea, de la combinación medieval de pensamiento griego y pensamiento bíblico. En este caso, lo primero que hay que decir del “hombre” es que siempre resulta comprendido como individuo de la especie humana, la cual, por su parte, se enmarca dentro del género de los seres dotados de vida animal. Un hombre es uno entre muchos, entre infinitos posibles hombres dotados de la misma *naturaleza* que él, o sea, de la misma *esencia*, del mismo repertorio de *propiedades* que no puede perder, so pena de convertirse en un individuo de una especie distinta.

Frente a este inicio de comprensión de mi propio ser, Heidegger propone hacer de mí (y de cualquiera como yo) una excepción radical, un individuo sin especie, o sea, sin naturaleza que comparta con otros: sin esencia, sin propiedades necesarias y comunes a infinitos otros individuos posibles. El intento tiene algo, por lo pronto, de plausible: en un sentido indudable, “yo” es una palabra con un solo referente posible, y el conjunto de mis vivencias o de mis comportamientos o de mis modos de ser (no disputamos por ahora sobre la palabra con demasiado encarniza-

miento) es perfecta y enteramente sólo mío, sólo propio de mí. Ni una fase de mi vida podría vivirla otra persona (nombre este que usaron, en acepción muy próxima a esta de la unirreferencialidad absoluta, otros filósofos contemporáneos de Heidegger, como, por ejemplo, Scheler). Husserl también habla de la “primordialidad” radical de la esfera egológica, o sea, del conjunto cerrado de “mis vivencias”.

Sin embargo, no es lo mismo la individuación absoluta de la persona o el yo que la carencia de esencia y propiedades esenciales, que tanto importa sostener a Heidegger. Según la descripción provisional que él hace de la imposibilidad de captar esencia alguna de mí mismo ni de nadie, ni yo ni tú ni él poseemos propiedad ninguna, en efecto, sino sólo *posibilidades de nuestro ser*. No somos, sino que tenemos que ser y, para ello, empezamos por poder ser (*kein Sein, sondern nur Zusein*). La unicidad extraordinaria o excepcional de mi condición no se debe a ningún inmutable centro de acción egoico o yoico, al modo en que Scheler lo concibe, sino casi exactamente a lo contrario: a que no soy nada más que meras posibilidades *para* ser, las cuales no comparto con nadie, principalmente porque entre ellas está constantemente la posibilidad de dejar yo, yo solo, de ser, o sea, la posibilidad de *mi* muerte (que es nada más que muerte aislada mía).

Esta, por decirlo de alguna manera, radical ex-centricidad de mí mismo es lo que se designa con el término ex-sistencia, *Da-sein* (literalmente, estar- o ser- ahí): como una nada ante posibilidades, vertida enteramente hacia ellas, radicalmente siendo fuera de sí misma (puesto que en sí no hay nada donde habitar y refugiarse). La intencionalidad de la vida o la conciencia, a la que nos hemos referido de pasada antes, es ahora interpretada como puro ser-fuera-de-sí, en lo que páginas adelante llamará Heidegger, en *Ser y tiempo*, “comprender articuladamente” posibilidades y, por fin, designará como la estructura *cuidado* (del mundo en torno, de los demás y de sí), solitud o extraversion radical.

Naturalmente, aceptar a esta altura que semejante descripción sea, sin duda, la apropiada, o sea, la verdadera fenomenología del ser de quien se pregunta por el sentido del ser, sería tanto como prejuzgarlo prácticamente todo en filosofía.

Lo que es evidente es que describirme como ex-sistencia y afirmar que el ser de este ente que soy debe llamarse *Existenz* también, y que le es absolutamente peculiar, porque nada más ni en el mundo ni fuera del mundo “ex-siste”, permite entender fácilmente que la comprensión que tengo de mí mismo sea, incluso cuando pretendo una sinceridad absoluta, asunto de compleja hermenéutica, o sea, de técnica sutil de interpretación, y precisamente por la influencia de las dos fuentes de comprensión de mí que antes cité: en primer término, caigo y decaigo en entenderme desde todo aquello a lo que se vierte mi existencia y que justamente no soy yo mismo; en segundo lugar, aunque no tengo esencia, sí tengo *historia*, o sea, mis posibilidades dependen de las posibilidades ya sidas por mí y por las generaciones que me han precedido; y así esta sedimentación de sentidos, este cierre y esta apertura seculares de posibilidades que ahora son las mías, no puede ser controlado por ninguna esencial libertad en el fondo de mi inexistente *persona*. Me entiendo y lo entiendo todo no ya sólo desde lo que yo no soy, sino, principalmente, desde la cristalización de la historia.

Para formular con más precisión y por nosotros mismos la pregunta por el sentido del ser, rememoremos brevemente qué parecería significar, un tanto al margen de las afirmaciones de Heidegger (aunque siempre teniéndolas a la vista), la expresión misma “el ser del ente”.

El ser del ente puede comprenderse, para empezar, en varios sentidos. Hagamos el ensayo de no partir sin más de la excepción absoluta de la existencia, tal como acabamos de tratarla. Diremos entonces que, en principio, cualquier ente existe y tiene un cierto repertorio de notas esenciales, dejándonos guiar, con toda ingenuidad, por la lengua natural, que sostiene tanto respecto del piano como de mí mismo, que *somos* el uno negro y el otro varón, por ejemplo, y que ambos *realmente existimos*, en la acepción común y corriente del término.

Tanto la *existentia* como la *essentia* podrían entenderse, en principio, pues, por el *ser* de un ente, como ha ocurrido en la tradición clásica de la filosofía.

La esencia se deja, a su vez, captar como una *forma universal*, o sea, como la *especie* de infinitos otros entes individuales posibles; y las especies se captan luego como divisiones surgidas de la especificación de un *género*. En última instancia, las esencias se comprenden como la síntesis de un género supremo, que es el sujeto lógico de cada una de ellas, más una serie de diferenciaciones específicas jerarquizadas, que se van predicando del género a medida que éste se va enriqueciendo con la aportación de las primeras diferencias en la jerarquía (o sea, de las más universales, de las que se pueden aplicar a una clase más englobante que las demás, según el clásico esquema del *arbor porphyriana*: la forma del hombre es la de una sustancia –sujeto y género supremo– extensa, viva, sensitiva y racional –serie jerarquizada de las diferencias especificadoras–; ahí se ve cómo estas últimas se añaden, a la manera de predicados, al sujeto genérico supremo, a la *categoría*). Y la especie más baja, que ya es la esencia de cualquier ente individual, se predica, a su vez, de éste como de su sujeto, de manera que se entiende que es *en él* su *forma* inteligible.

La ontología de las esencias (si empezamos considerando la esencia como un candidato aceptable para el puesto de “ser del ente”, no hay dificultad ninguna en hablar de una “ontología de las esencias”) es, pues, la ontología que busca y analiza las categorías de los entes y, más ampliamente comprendida, las *regiones* de entes.

Una región del ente (terminología introducida por Husserl en sus célebres *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*) viene dada no simplemente por la clasificación categorial de las esencias, o sea, de los diferentes ser-así distinguibles, sino, más bien, por la *experiencia* de los entes, que nos induce a agruparlos según semejanzas estructurales que muchas veces resultan subespecíficas y que otras muchas veces son vinculaciones de notas pertenecientes a diversas categorías: reuniones de notas que parecen debidas al arte divina, a la divina inventiva, porque *a priori* no cabe saber que han de darse aunadas con esta peculiar regularidad esencial que la naturaleza nos muestra a cada paso.

La división categorial del ente diferencia la sustancia de la cantidad, la cualidad, la relación, la acción y la pasión, el dónde y el cuándo, el tener y el estar (así, en Aristóteles); la división regional del ente lo diferencia, por ejemplo, en naturaleza inerte, vida, números, objetos de las ciencias exactas llamadas naturales, objetos musicales, historia, conciencia, divinidad... Es claro que en todas las regiones hallamos sustancias y accidentes cuantitativos, cualitativos, relacionales.

Cabe, por fin, en la misma dirección global de la ontología orientada por el ser-así de los entes, hablar de una *ontología formal*, que justamente estudia las formas de los entes que cruzan por igual todas las divisiones categoriales y regionales. En cierto sentido, la ontología formal es, pues, la ontología realmente general, o sea, la que en este momento estamos practicando mis lectores y yo: la que habla del ente en general y de sus propiedades y modos en general, sin tener en cuenta ni regiones ni géneros. Así, por ejemplo, en cualquier región del ente y en cualquier categoría del ente habrá todos y partes, simples y compuestos, sujetos y predicados, conjuntos y series, procesos, estados y acontecimientos, situaciones... Un “algo en general”, como gustaba de escribir Husserl, ya sea sustancia o accidente, ya esté vivo o no, será clasificable, además, en algún apartado de la ontología general.

La ontología de las esencias conduce, pues, en la triple dirección de la ontología categorial, la ontología regional y la ontología formal.

## § 5

La *ontología de la existencia* (en el sentido común y corriente de la palabra) no ha tenido apenas cabida en filosofía hasta que no se ha pensado la noción de un Dios creador *ex nihilo*, creador a partir de nada salvo Sí mismo. En efecto, al entender de entrada, como hacen, por ejemplo, Avicena, Maimónides y Tomás de Aquino, que cuanto existe está siendo soportado fuera de la nada por la causa divina, se presupone que las esencias mismas de las realidades existentes no son por ellas solas capaces de suministrar la condición suficiente de la existencia ni de ellas ni de cuanto posee la esencia en cuestión. Toda esencia, pues, y toda existencia, salvo las de la causa universal o Dios, están vistas, para repetir la expresión de Zubiri, en el horizonte de la nihilidad, que implica la primacía del acto de existir sobre cualquier consideración esencial. En este horizonte es en el que la pregunta filosófica suprema es aquella formulada por Leibniz: ¿por qué existe algo más bien que nada? Donde se entiende: si nada, en realidad, tiene, ya sólo por su esencia, derecho propio a existir.

Para la filosofía que no dispone del concepto bíblico de la creación a partir de nada, y que, por lo mismo, no puede pensar a Dios como la identidad de la existencia absoluta y la esencia más plena y perfecta que cabe, un ente existe en cuanto una forma se individúa, es decir, resulta determinada espacio-temporal-materialmente (entiéndase luego en detalle como se entienda la individuación). Existir es poseer una forma, dicho en términos aristotélicos, o imitar una forma, dicho en términos platónicos.

Eminentemente, sin embargo, tanto para la ontología platónica como para la aristotélica, existir es tanto como ser en el modo de *no poder dejar de ser lo que se es*. Existir física o naturalmente, formando parte de la naturaleza o mundo, es, desde luego, poder cambiar; pero aún mucho más, existir sin más, existir sin la limitación de formar parte de la naturaleza, significa no poder cambiar, porque existir necesariamente, existir en pura actualidad, es el modo perfecto de la existencia, imitado o buscado por todos los entes que no lo poseen: es la *entelequia* pura, o sea, la plena consumación del ser.

Como es la limitación de sus esencias la que impide a casi todos los entes la existencia plena y los somete a tener que existir precariamente, *causados, contingentemente*, la existencia plena y necesaria, la existencia como *causa*, se entiende también



como plenitud esencial. Por esto, por ejemplo, Tomás de Aquino identifica la *summa essentia* con el puro *actus essendi*, o sea, con el *ipsum esse*, la existencia necesaria e inmutable, sin conciencia de la diferencia tan honda que existe entre el modo griego y el modo bíblico de pensar. Los seres creados son causados, pues, afirma la ontología clásica europea, tanto desde el punto de vista de su esencia como desde el de su existencia: al reflejar imperfectamente la sabiduría divina, también son sólo capaces de un *actus essendi* limitado.

Para la ontología clásica, ya se ve, carece de sentido separar tajantemente el ser y la esencia, la existencia y la esencia. Ambos son su tema, ambos son el ser del ente.

## § 6

El ente mismo se puede estudiar en sus rasgos descriptivos, según su región; pero también en sus regularidades, según las llamadas *leyes* de la naturaleza. Este estudio del ente como ente es, en el caso de más refinamiento, más exactitud, más requisitos de método, la *ciencia*. Cabe definir su trabajo como la reconstrucción sistemática de la trama de dependencias funcionales observables entre los entes de una determinada región y, después, entre regiones enteras de lo real (como cuando la psicología descriptiva se amplía en una forma cualquiera de psicología fisiológica y explicativa, vinculando procesos cerebrales con procesos conscientes).

Conviene resaltar que la ciencia, en tanto que opuesta a la ontología, como consistiendo en el estudio de los entes en sus relaciones, no puede, sin embargo, pasarse del todo sin ontología. La ciencia no cuestiona la división regional ni la división categorial del ente, sino que las toma por base de su trabajo. En todo caso, cuando se atreve, en una crisis de madurez, a relacionar unas regiones de lo real con otras, su trabajo puede repercutir en el hecho de que se emprendan nuevas averiguaciones ontológicas, que, desde luego, no echan mano de los recursos metódicos de la propia ciencia.

Expresada la situación en los términos en que la veía Husserl, una ciencia supone ya siempre al menos una ontología regional o material: la ciencia de la naturaleza supone el previo aislamiento de la región naturaleza, de la cual sabe ya entonces oscuramente el hombre de ciencia en qué ha de consistir esencialmente. (Por otra parte, como no hay regiones sin categorías, y como tampoco hay ni unas ni otras sin los peculiares conceptos de la ontología formal, los supuestos ontológicos de la ciencia empírica y aun los de la vida cotidiana son, directamente, la suma de todas las ontologías que hemos distinguido). Heidegger, por su parte, habla de un trabajo de la “lógica productiva”, previo a la exploración metódica de una región material del ente, y que consiste en la proyección del correspondiente concepto de esta región. Se entiende que toda ontología es básicamente pensamiento apriórico, aunque, como resalté antes, la división regional del ente se deja guiar por la experiencia, por la aquiescencia a esta como arte divina que ha dado de sí los que Husserl llamaba aprioris “materiales”, no meramente formales, de lo real. Si no tuviéramos recurso a la experiencia, ninguna consideración apriórica podría enseñarnos el número y la diferencia de las regiones del ente.

## § 7

El comportamiento del hombre respecto del ente es, incluso desde el punto de vista meramente cognoscitivo, mucho más variado y amplio que la ciencia. Evidentemente, los hombres amamos, tememos, anhelamos, valoramos, vemos, recorremos, comemos, pisamos entes, y sólo rara vez nos dedicamos a la medición científica de ellos. En la época moderna, eso sí, lo hemos hecho cada vez con mayor frecuencia, dado el extraordinario interés que ha surgido en ella por la manipulación *técnica* de los entes, la cual sólo tiene garantías verosímiles de buen éxito cuando se basa en la ciencia exacta, en la consideración *matemática* de los entes desde todos los puntos de vista (incluidas, por ejemplo, las necesidades vitales –tecnología del mercado- o el aprendizaje –técnicas de la inculturación y psicopedagógicas- y hasta la felicidad –cálculos utilitaristas-).

Pero aparte del interés moderno por la dominación tecnológica del ente, hay que reconocer que la ciencia supone un variadísimo repertorio de relaciones interónticas entre el hombre y los que serán a la larga los objetos de sus ciencias.

Son éstas, en resumen, como hace un instante recordábamos, conocimiento del ente, frente a la ontología, que es el conocimiento del ser del ente. Y, repito, también es conocimiento óntico todo nuestro múltiple comportamiento cognoscitivo con los entes, incluidos nosotros mismos, que es el suelo indispensable de la ciencia. (También lo es, por cierto, de la ontología.)

Los griegos, y en especial Aristóteles, se refirieron a dos comportamientos cognoscitivos previos a toda ciencia y toda ontología, que llamaron, sobre todo, *aísthesis* (sensación) y *logos* (discurso), o, en especial, *logos apophantikós* (discurso declarativo o enunciativo).

La *sensación* nos confronta con entes como fenómenos directos, que se revelan inmediatamente a nosotros; el discurso es sintético o hermenéutico, en el sentido de que revela un ente hablando de él, o sea, lo revela juntándolo a otro u otros entes: lo revela *como* tal o cual, y no simple y directamente en sí mismo y por sí mismo. Y esta síntesis, que es ya una *interpretación (hermeneia)* elemental del ente, está en la doble posibilidad de ser verdadera (descubridora del ente del que habla) o falsa (encubridora).

La ciencia, naturalmente, no es, vista a esta luz, sino una red de discursos verdaderos sobre los entes, divididos en cuantas regiones y categorías convenga establecer.

El discurso presupone la sensación. Y si cabe algo así como la ontología, y no sólo la ciencia, elevada por encima de la revelación “estética” de los entes, entonces debe haber también una capacidad cognoscitiva directa y siempre descubridora, referida al ser (la esencia y la existencia) de un ente. A esta capacidad la llamaba Aristóteles *noûs*, la inteligencia. En este punto podemos aceptar con toda tranquilidad la peculiar y aguda hermenéutica histórica que practica Heidegger. Ya Platón había hecho notar que no hay sensación sin inteligencia y que, a la inversa, la inteligencia humana sólo se suscita como encendiéndose en la sensación, despertando, *rememorando* su objeto inmutable gracias a la sensación del ente cambiante. Aristóteles hablaba de un *ascenso (epagogé)* desde la sensación a la inteligencia, en el que media esencialmente la *phantasia*, la re-presentación, el “quedarse” lo sentido en el conocedor, presto a ser elaborado hasta extraer de él el objeto propio de la inteligencia.

La ontología, dada la radical universalidad de su tema, no puede en absoluto, como es obvio, olvidarse de los comportamientos humanos que descubren y encu-

bren los entes y su ser. Por el contrario, la verdad de los entes y la verdad de su ser es un tema capital de la ontología, o, más bien, es su requisito fundamental.

En la tradición, el sujeto conocedor se llamó regularmente *alma*, *psyché*, o sea, vitalidad, y, en especial, vitalidad capaz de sensación, de discurso y de inteligencia. En consecuencia, el ente que conoce como conozco yo, el ente que es cualquier hombre desde el punto de vista de su conocimiento, se determinó como el ser vivo que tiene discurso, *animal rationale*.

Si, por otra parte, el hombre, en virtud de su alma sensible y racional, no fuera susceptible del descubrimiento de los entes y de su ser, todo el resto de sus funciones vitales se hundiría en un fracaso universal. El hombre vive por su inteligencia y también, en cierto modo, para su inteligencia, porque sólo el perfeccionamiento de esta capacidad o facultad suprema podrá hacer su felicidad consumada. Sólo porque *el alma es, en cierto modo, todas las cosas*, vive realmente el hombre como vive. Propongo, en principio, aceptar esta tesis capital de Aristóteles (y de la práctica totalidad de los pensadores clásicos de Grecia y el Medievo).

Ahora bien, en tal situación, la ontología no parece poder abarcar realmente al hombre y su alma racional, porque la misma ontología es un comportamiento, un conocimiento *del alma* (genitivo subjetivo, en primer lugar). La verdad de la ontología, cosa del alma o en el alma, parece escapar de la ontología misma que, a la griega y a la medieval, emplea el concepto de alma.

Pero antes de decidir acerca de este punto, al menos lo que es claro es que la ontología como incumbencia del alma humana tiene que volverse trasparente para sí misma, si aspira a poder llamarse de veras, seriamente, ontología en toda la extensión de la palabra.

Hasta aquí hemos justificado la que Heidegger llama preeminencia ontológica de la pregunta por el sentido del ser, sólo que hemos tomado como hilo conductor para hacerlo las primeras y más obvias nociones respecto de lo que signifique la expresión “ser del ente”. Además, hemos terminado por vislumbrar que, en efecto, como Heidegger también sostiene, la determinación de nuestro ser como alma racional parece implicar una dificultad de principio para la ontología absolutamente radical. Pasemos a analizar, con estos pertrechos, la llamada preeminencia óptica de la pregunta por el sentido del ser. Es en su terreno donde surge la primera objeción necesaria al proyecto ontológico global de *Ser y tiempo*, y deseo atenerme a ella.

## § 8

La ontología es, pues, en primer término, una posibilidad humana o de mí mismo (si no quiero ni siquiera prejuzgar con el adjetivo “humana” la cuestión de la esencia de mí mismo). Ahora bien, ¿por qué y para qué la ontología? ¿Se trata de una posibilidad que debo desarrollar y poner en acto y hasta llevarla a su consumación y perfección? En la medida en que todo lo demás que soy arraiga en el conocimiento, parece inevitable decir que la ontología constituye un deber primordial y hasta casi una necesidad. No puede haber hombre completo y dichoso y bueno sin realización en él de la ontología. Sea yo o no ex-sistencia, este punto parece suficientemente adquirido.

Pero, en principio, esta posibilidad que debe ser puesta en acto, surge, evidentemente –lo hemos subrayado varias veces–, como una cuestión, como una investigación posible.

Las investigaciones son búsquedas cognoscitivas, y las búsquedas cognoscitivas requieren la guía de una pregunta. Y toda pregunta cuestiona si algo es y cómo es. Toda pregunta utiliza el significado de la palabra “ser”; toda pregunta surge, de hecho, como una posibilidad del discurso, en virtud de lo que la sensación y la inteligencia nos han dado que hablar. La *phantasia* interviene ahora para presentarnos la posibilidad de investigar más a fondo un tipo de ente, y precisamente según los caminos de la investigación ontológica, no de la científica. La re-presentación guarda la noticia del descubrimiento de un ente y de su inteligencia primera, y ofrece la tarea posible de determinarlo mejor, mediante nuevas sensaciones quizá, pero, sobre todo, mediante discursos que preparen profundizaciones nuevas de la inteligencia en el ser (la esencia y la existencia) del ente en cuestión.

El hombre es, como Sócrates reiteraba a diario, el ente que se hace preguntas y, entre otras, se formula las cuestiones ontológicas. Ignorar a sabiendas de que se ignora, o sea, ignorar parcialmente y saber fragmentaria e inicialmente, queriendo saber más y mejor, es, pues, constitutivo del ser del hombre, es un rasgo característico de la esencia del hombre, si seguimos provisionalmente permitiéndonos hablar como socráticos, y no ya como heideggerianos.

Ahora bien, como la cuestión del ser está implicada en todas las demás, incluso en la pregunta por lo que sea preguntarse, y, desde luego, en las ciencias y en las ontologías regionales y categoriales (es la pregunta de la que tendríamos que llamar en sentido supremo ontología formal o general o primera), hacer realmente esta pregunta es situarse, sin duda, en una posibilidad extrema del ente que somos cada uno de nosotros. Veamos con sumo cuidado este punto capital.

En la pregunta ontológica me pregunto por *todo*: absolutamente todo está aquí puesto en cuestión, ya que si la ciencia supone el anclaje de quien la realiza en el mundo de la vida cotidiana, pero este anclaje está iluminado por la lógica productiva u ontológica, el retroceso al núcleo mismo de tal lógica (la cuestión del ser en todos sus posibles significados) intenta, por primera, por única y excepcional vez en toda la historia de mi vida, el cuestionamiento no ya del mundo entero de la existencia cotidiana, sino incluso de todo cuestionamiento. Sólo parto de la pregunta misma. Ella es la única base de mi investigación: la totalidad absoluta ha sido aquí como sacada de sus quicios y está en este momento *en vilo*, soportada tan sólo en la pregunta. Vale decir que me he vuelto, y todo se ha vuelto, una pura pregunta –o, correlativamente, el tema de ella-. Preguntar en el modo del radical y absoluto autopreguntarse, no ser más que pura pregunta: tal es ahora mi punto de partida.

Las condiciones que hacen posible esta pregunta absoluta son, irremediablemente, también los primeros pasos en la respuesta.

En primer término, *todo* es cuestionable, menos el cuestionamiento de todo. Hace, pues, falta que algo esté aquí plenamente al *descubierto*, en su pura *verdad*, y gracias a ello podrá luego haber un todo, un casi-todo *encubierto*; o, más bien, sólo muy vaga y medianamente descubierto, pero a lo mejor como apariencia y, en todo caso, como fenómeno lejano y turbio, que reclama lucidez y penetración.

Lo ya descubierto soy yo mismo como pregunta, y precisamente como pregunta por el ser, por la totalidad (ya que todo es, o todo lo “hay”, incluso mi pregunta y yo). Lo de alguna manera oculto es todo, hasta la pregunta ontológica, en lo que respecta a su ser. Pero como tengo este ser de todo ente precisamente en el lugar de objeto de una pregunta, no puedo en absoluto decir que lo ignore plenamente. Al

contrario, ya lo comprendo de alguna manera, ya está descubierto o en fenómeno de algún modo, y eso poco y vago que se descubre ya medianamente es incitante para el interés cognoscitivo. Quiero saber más y mejor del ser de todo ente, incluido yo mismo, porque ya ahora y siempre algo sé, pero no lo bastante y no en la mejor forma posible. Dada, pues, la claridad absoluta, la auto-verdad de la pregunta acerca de ella misma, no puedo en realidad imaginar, y menos pensar, que su ser mismo pueda estar más o menos oscuro; y en todo caso, deba o no llamarlo su “ser”, no lo está en absoluto lo más importante de ella: ella misma en su perfecta *inmanencia*, para usar la palabra cara a Henry.

Por otra parte, lo mejor y hasta lo único que puedo hacer es comenzar, como de hecho ya lo estoy haciendo, por el análisis óntico y ontológico de mi propia pregunta, ya que ella es lo dado, lo único ahora absolutamente próximo y cierto, absolutamente verdad. Además, es en ella donde está implicado este pre-conocimiento del ser de todo que debo aclarar cuanto antes. Luego *la fenomenología de la pregunta como pregunta pura o absoluta, o sea, de la pregunta ontológica, es el punto de partida único disponible*. Y lo que principalmente sé sobre esta pregunta pura y radical es que *no debo interpretarla desde aquello que está en vilo gracias a ella y en ella*: la totalidad de los entes que no son ella misma, que no soy yo mismo, el que intenta hacer ontología; *pero tampoco el ser de cuanto en ella está cuestionado* (y que no contiene, seguramente, el propio ser de la pregunta).

La auto-verdad, la verdad-sujeto (no en el sentido de sustancia o sustrato, *hypokéimenon*, sino en el de subjetividad o fenomenicidad *yoica*), es la verdad inmanente y absoluta, incuestionable, desde la cual y por la cual todo está empezando a descubrirse y todo está semioculto.

Preguntarse consiste en un peculiar salir de sí, en un éx-tasis o *ex-sistencia*; pero no sólo, no primordialmente. La in-sistencia o in-manencia del preguntar, *auto-verdad* sin la cual nada hay más en verdad, es, desde luego, pero sólo por una de sus dos caras, una esencial trans-cendencia o ex-sistencia: y lo es precisamente *a todo* y, señeramente, al *ser de todo* (menos al de sí misma –vemos ahora–, porque este ser, mejor dicho, la totalidad de la pregunta, incluido su ser, en lo que concierne a su cara subjetiva o mía, lo está siendo en pura verdad, en pura inmanencia, en el momento mismo de realizarse). Pre-comprende vagamente qué significa ser para todo lo que no es ella misma, pero sólo gracias a la presencia perfecta, adecuada, absoluta, de este fenómeno que es ella para sí misma: ella, es decir, la fenomenicidad o el aparecer o la manifestación *de todo* (menos de sí misma).

Una pregunta radical, esta que yo mismo soy ahora en absoluto, si consigo realizar esta posibilidad extrema de mí mismo que es la cuestión ontológica, se diría que es un ente. Tradicionalmente, se la ha considerado, incluso cuando se la ha visto tan radicalmente, al menos por un momento, como nosotros ahora, un *accidente* de la sustancia que soy yo, un accidente del alma. O también, una vivencia, o sea, un *fragmento* de la conciencia, que es un fragmento, a su vez, de la subjetividad o alma del todo que soy yo (a mi vez, por fin, parte del mundo). Hume, que sólo plantea implícitamente y como sin darse cuenta la cuestión ontológica, entiende que una percepción, aunque no es ni sustancia ni accidente, sí resulta ser algo así como un átomo de lo que él llama la naturaleza humana y, más específicamente, el entendimiento humano (de modo que sin la transición que es el empirismo radical no se entiende

bien que se haya pasado de tematizar las “vivencias” como accidentes, a tematizarlas como “partes” de mí).

La verdad, sin embargo, es que esta pregunta radical, absoluta, auto-verdad y condición de toda otra verdad posible, no se deja tratar como otro ente más. Al surgir, es como si se hubiera exceptuado para siempre de la trama de los restantes entes (que no sean exactamente tal y como ella es). Todos los demás entes, fuera de ella misma, fuera de la *verdad*, están en suspenso, en vilo, en *epoché*, como dijeron por vez primera los escépticos antiguos. La verdad de la *epoché* de todo no pertenece, por principio, a este todo: ni es un ente que forme parte de él, ni tiene el mismo modo de ser que cuanto se deja suspender por ella. Es, por cierto, algo así como *individuo absoluto*: un punto único de fuga que soporta todo lo ajeno, todo lo otro.

Heidegger ha pretendido que el ser trasciende la diferencia entre la pregunta ontológica y lo preguntado en ella, precisamente porque ha tratado últimamente a la pregunta como un ente: el existente, y, más matizadamente dicho, uno más, aunque extremo, *propio*, entre los comportamientos del ente existente. Es verdad que entre la existencia y el ser de lo que no existe se marca un casi abismo ontológico; pero justamente no un verdadero abismo. Y esto aún se aprecia más decisiva y claramente en el llamado segundo Heidegger que en el redactor de *Ser y tiempo*.

La *fenomenología* se separa aquí, con toda la fuerza posible, de la tesis suprema de Heidegger. Ciertamente que la crítica contra las primeras posiciones fenomenológicas que desarrolló *Ser y tiempo* fue importantísima para ahondar en lo que es propio de la fenomenología; pero ya esto se hallaba incoativamente desde el primer momento en ella. Y es, precisamente, la necesidad de situar en el primer término, como tema fundamental de la filosofía primera, no el ser, sino la *verdad*, y exactamente en el modo en el que la *epoché* nos la acaba de presentar.

Lo extraordinario, sin embargo, y también aquello que seguramente está a la base de esta que me debo atrever a llamar la equivocación capital de Heidegger, es que la *epoché* aparece, por decirlo de alguna manera, en medio de muchos otros comportamientos que igualmente son auto-verdad, pero que no suspenden frontalmente la verdad de todo para realizarla en serio, sino que cuentan por entero con esta verdad mediana y vaga, y hasta se entienden a ellos mismos partiendo de ella. Quiero decir que la *epoché*, el acto filosófico por excelencia, parece exceptuarse a sí mismo, hacer *epoché*, también del conjunto “óntico” dentro del cual, como una “parte” o como un “accidente”, aparece y, quizá, desaparece en seguida. Como si nosotros fuéramos en ocasiones excepciones no sólo del mundo sino también de nosotros mismos: como si yo o nosotros pudiera o pudiéramos suspendernos de pronto, pero sosteniéndonos todavía en nosotros mismos o en mí mismo. Por tanto, como si el yo (o el nosotros) se duplicara, se rompiera por dentro, en dos: el ejecutor de la *epoché*, o sea, la fenomenología en acto, la filosofía haciéndose y siendo; y, por otra parte, el yo que queda englobado en el tema casi universal de la fenomenología como verdad del mundo (y no ya como auto-verdad).

Es una salida de sí hacia sí mismo, un éxtasis que sólo conduce a mí mismo: salgo de mí hacia mí. Lo más paradójico (pero también el único auxilio para salvar la paradoja) es que sólo puedo salir así si ya antes era el mismo, el que salía: ya antes de salir de mí a mí.

Gracias a esta paradoja y al auxilio que nos presta, podemos atrevernos a decir que la *epoché* es una posibilidad siempre presente, casi siempre encubierta, olvida-

da o disimulada, de *mí mismo*. En mí no hay dos yoes sino, más bien, dos situaciones, una de superficie y otra de fundamentos, aquélla encubridora de ésta, pero sin capacidad para terminar nunca su labor de encubrimiento.

Con la primera y radical objeción de haber disminuido, despotenciado y, en realidad, olvidado la *epoché*, nos es, en fin de cuentas, posible pasar a considerar con las suficientes prevenciones qué trato da luego Heidegger a lo que él llama el ente que en cada caso somos todos los que podemos hacer ontología (donde debería haber escrito “fenomenología”; lo que le habría llevado a la necesidad de reconocer que no son en absoluto lo mismo la fenomenología y la ontología). La observación del tratamiento de este ente puede aportar frutos por lo menos tan fecundos y tan interesantes (tras someterlos al debido cambio de interpretación y pasarlos a fenomenología) como la observación del análisis clásico del “alma” o de los análisis de la “conciencia” en la filosofía moderna.