EL SER Y EL TIEMPO

EXPLICACIÓN DE LA PREGUNTA QUE INTERROGA POR EL SENTIDO DEL SER

Capítulo I

NECESIDAD, ESTRUCTURA Y PREEMINENCIA DE LA PREGUNTA QUE INTERROGA POR EL SER

§ 1. Necesidad de reiterar 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 volver a afirmar la "metafísica". Sin embargo, nos tenemos por dispensados de los esfuerzos que requeriría el desencadenar una nueva γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας. Con todo, no es la tocada pregunta una pregunta cualquiera. Tuvo en vilo el meditar de Platón y de Aristóteles, cierto que para enmudecer desde entonces *como pregunta expresa de una investigación efectiva.* 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 exégesis del ser, se desarrolló un dogma que no sólo declara superflua la pregunta que interroga por el sentido del 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. Éste, 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 a quien sigue haciendo aún la pregunta se le tacha de error metódico.

Al comienzo de esta investigación no pueden discutirse por extenso los prejuicios que cobijan y alimentan constantemente de nuevo el no sentir que haya menester de preguntar por el ser. Estos prejuicios tienen su raíz en la misma ontología antigua. Ésta sólo es susceptible, a su vez, de una exégesis suficiente —por lo que repecta 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 reiterar la pregunta que interroga por el sentido del ser. Son tres:

1. El "ser" es el "más universal" de los conceptos: τὸ ὄν ἐστι καθόλου μάλιστα πάντων.[1] *Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit.* "Cierta comprensión del ser es en cada caso ya incluída en toda aprenhensión 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 concepto de género y especie: οὔτε 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, la identificó ya Aristóteles como la *unidad de la analogía*. Con este descubrimiento, y a pesar de toda su dependencia respecto de la manera de hacer Platón la pregunta ontológica, puso Aristóteles el problema del ser sobre una base fundamentalmente nueva. Pero iluminar la oscuridad de estas relaciones categoriales no lo logró tampoco él. La ontología medieval discutió copiosamente el problema, ante todo en las escuelas tomista y escotista, sin llegar a fundamental claridad. Y cuando, finalmente, Hegel define el "ser" como lo "inmediato indeterminado" y da esta definición por base a todo el restante despliegue de las categorías de su "lógica", se mantiene en la misma dirección visual que la ontología antigua, sólo que deja de mano el problema,

[1] Aristóteles, *Met.* B 4, 1001 a 21.
[2] Tomás de Aquino, *S. th.* II[1] *qu.* 94 *a.* 2.
[3] Aristóteles, *Met.* B 3, 998 b 22.

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 esto: el "ser" no es lo que se dice 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 reiterar 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 conducirse relativamente a un ente, en todo conducirse relativamente a sí mismo se hace uso del término "ser", y el término es comprensible "sin más". Todo el mundo comprende esto: "el cielo *es* azul"; "yo *soy* una persona de buen humor", etc. Pero esta comprensibilidad "de término medio" no hace más que mostrar la incomprensibilidad. Hace patente que en todo conducirse y ser relativamente a un ente en cuanto ente hay *a priori* un enigma. El hecho de que vivamos en cada caso ya en cierta comprensión del ser, y que al par el sentido del ser sea embozado en la oscuridad, prueba la fundamental necesidad de reiterar la pregunta que interroga por el sentido del término.

El apelar a lo comprensible de suyo dentro del círculo de los

[1] Cf. Pascal, *Pensées et opuscules* (ed. Brunschvicg)[6], 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.*

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), deben llegar a ser y seguir siendo el tema expreso de la analítica ("el negocio de los filósofos").

Pero la consideración de los prejuicios ha puesto al par 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. Reiterar la pregunta que interroga por el ser quiere decir, por ende, esto: desarrollar de una buena vez y de una manera suficiente 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 ser. Si es una pregunta fundamental o incluso *la* pregunta fundamental, tal pregunta ha menester de que se llegue a "ver a través" de ella adecuadamente. 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 *señalada* pregunta.

Todo preguntar es un buscar. Todo buscar tiene su dirección previa que le viene de lo buscado. Preguntar es buscar conocer "que es" y "cómo es" un ente. El buscar este conocer puede volverse un "investigar" o poner en libertad y determinar aquello por lo que se pregunta. El preguntar tiene, en cuanto "preguntar por...", su *aquello de que se pregunta*. Todo "preguntar por..." es de algún modo "preguntar a..." Al preguntar es inherente, además del aquello de que se pregunta, un *aquello a que se pregunta*. En la pregunta que investiga, es decir, específicamente teorética, se trata de determinar y traducir en conceptos aquello de que se pregunta. En esto reside, como aquello a que propiamente se tiende, *aquello que se pregunta* y en que el preguntar llega a la meta. El preguntar mismo tiene, en cuanto conducta de un ente, de aquel que pregunta, un peculiar "carácter de ser". El preguntar puede llevarse a cabo como un "no más que preguntar" o como un verdadero preguntar. Lo peculiar de

éste reside en que el preguntar "ve a través" de sí desde el primer momento en todas las direcciones de los mencionados caracteres constitutivos de la pregunta misma.

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

Como un buscar que es, ha menester el preguntar de una dirección previa que le venga de lo buscado. Es, por ende, necesario que el sentido del ser sea ya de cierto modo a nuestra disposición. Ya se apuntó: nos movemos siempre ya en cierta comprensión del ser. De ella brota la pregunta que interroga expresamente por el sentido del ser, y la tendencia a forjar el concepto correspondiente. No *sabemos* lo que quiere decir "ser". Pero ya cuando preguntamos "¿qué *es* 'ser'?", nos mantenemos en cierta comprensión del "es", sin que podamos fijar en conceptos lo que el "es" significa. Ni siquiera tenemos noción del horizonte desde el cual debamos apresar y fijar el sentido. *Esta comprensión del ser, "de término medio" y vaga, es un* factum.

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 indeterminación de la comprensión del ser que es en cada caso ya disponible, es ella misma un fenómeno positivo que ha menester de aclaración. Una investigación del sentido del ser no pretenderá, empero, aclarar el fenómeno desde un principio. La exégesis de la comprensión "de término medio" del ser únicamente adquiere el hilo conductor que necesita después de desarrollado el concepto del ser. Es de la claridad del concepto y de los modos de comprenderlo explícitamente inherentes a él, de donde cabrá sacar lo que quiere decir la comprensión del ser envuelta en oscuridades o todavía no aclarada, así como las formas en que es posible y necesario que se envuelva en oscuridades o se impida una aclaración explícita del sentido del ser.

La comprensión "de término medio" y vaga del ser puede estar, además, transida de opiniones y teorías tradicionales sobre el ser, y encima de tal forma que estas teorías permanezcan ocultas en su condición de fuentes de la comprensión dominante. Lo buscado al preguntar por el ser no es algo completamente

desconocido, aunque sea algo "inmediatamente" de todo punto inapresable.

Aquello de que se pregunta en la pregunta que se trata de desarrollar es el ser, aquello que determina a los entes en cuanto entes, aquello "sobre lo cual" los entes, como quiera que se los dilucide, son en cada caso ya comprendidos. 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 διηγεῖσθαι[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 es aquello de que se pregunta, requiere, por ende, una forma peculiar de mostrarlo, que se diferencia esencialmente del descubrimiento de los entes. Según esto, pedirá también *aquello que se pregunta*, el sentido del ser, un repertorio peculiar de conceptos, que se destaquen a su vez esencialmente de los conceptos en los cuales alcanzan los entes su determinación por medio de "significaciones".

En tanto que el ser constituye aquello de que se pregunta, y ser quiere decir ser de los entes, resultan ser *aquello a que se pregunta* en la pregunta que interroga por el ser los entes mismos. A éstos se los interroga, 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 vuelto antes accesibles tales como son en sí mismos. La pregunta que interroga por el ser pide, por lo que respecta a aquello a que se pregunta, que se gane y se asegure por anticipado la recta forma de acceso a los entes. Pero "entes" llamamos a muchas cosas y en distinto sentido. Ente es todo aquello de que hablamos, que mentamos, relativamente a lo que nos conducimos de tal o cual manera; ente es, también, aquello que somos nosotros mismos y la manera de serlo. El ser está implícito en el "que es" y el "cómo es"; en la realidad en el sentido más estricto; en el "ser ante los ojos"; en el "constar que..."; en el ser válido; en el "ser ahí"; en el "hay". ¿En *qué* ente debe leerse el sentido del ser, de qué ente debe tomar su punto de partida el proceso que nos abra el ser? ¿Es este punto de partida arbitrario o tiene un determinado ente una

[1] Platón, *Sofista* 242 c.

preeminencia en el desarrollo 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 en forma de "ver a través" de ella plenamente, el desarrollo de esta pregunta con arreglo a lo dilucidado hasta aquí pide que se expliquen los modos del "dirigir la vista" al ser, del "comprender" y "apresar 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", "comprender" y "conceptos", "elegir", "acceso" son modos de conducirse constitutivos del preguntar y, por tanto, ellos mismos modos de ser de un determinado ente, de *aquel* ente que somos en cada caso nosotros mismos, los que preguntamos. Desarrollar la pregunta que interroga por el ser quiere, según esto, decir: hacer "ver a través" de un ente —el que pregunta— bajo el punto de vista de 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 "ser ahí". El hacer en forma expresa y de "ver a través" de ella la pregunta que interroga por el sentido del ser, pide el previo y adecuado análisis de un ente (el "ser ahí") 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 desarrollar 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 determinarse

en su ser, sin que para ello tenga que ser ya disponible el concepto explícito del sentido del ser. Si así no fuese, no podría haber habido hasta aquí conocimientos ontológicos, como consta de hecho que los hay, según no se negará. El "ser" es, sin duda, "dado por supuesto" en toda ontología habida hasta aquí, pero no como *concepto* disponible— no como aquello en cuanto es lo cual, es lo buscado. El "dar por supuesto" el ser tiene el carácter de un previo echar una mirada al ser, de tal suerte que por obra de la mirada echada se vuelve el ente previamente dado articulado provisionalmente en su ser. Este directivo echar una mirada al ser brota de la comprensión "de término medio" del ser en que nos movemos ya siempre, *y que a la postre es inherente a la constitución esencial del "ser ahí" mismo.* Tal "dar por supuesto" no tiene nada que ver con el poner un fundamento del cual se deriva deductivamente una proposición. 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 fundamentación, sino de un poner en libertad un fondo que muestra este fondo.

En la pregunta que interroga por el sentido del ser no hay un *circulus in probando*, pero sí una notable "retro- o pro-ferencia" de aquello de que se pregunta (el ser) al preguntar mismo como modo de ser de un ente. Al sentido más peculiar de la pregunta que interroga por el ser es inherente el ser el preguntar esencialmente alcanzado por aquello de que se pregunta. Pero esto quiere sólo decir: el ente del carácter del "ser ahí" tiene una referencia —quizá hasta señalada— a la pregunta misma que interroga por el ser. Pero ¿no está con esto ya indicado un determinado ente en su preeminencia en cuanto al ser, y dado desde luego el ente ejemplar que debe funcionar primariamente como *aquel a que se pregunte* en la pregunta que interroga por el ser? Con lo dilucidado hasta aquí, ni se ha mostrado la preeminencia del "ser ahí", ni decidido nada acerca de su función posible o incluso necesaria como ente al que preguntar primariamente. Pero sí se ha anunciado algo así como una preeminencia del "ser ahí".

§ 3. 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 en la debida forma, y no se diga el contestarla, requiere una serie de consideraciones fundamentales. Pero lo "señalado" de la pregunta que interroga por el ser únicamente saldrá a luz por completo cuando estén suficientemente acotados su función, su mira y sus motivos.

Hasta aquí se motivó la necesidad de reiterar la pregunta, primero por lo venerable de su origen, pero sobre todo por la falta de una respuesta determinada e incluso por la ausencia de la pregunta misma, hecha al menos en una forma satisfactoria. Mas cabe que se quiera saber para qué puede servir 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 "de principio" y más concreta al par?*

Ser es en todo caso el ser de un ente. El universo de los entes, que abarca distintos sectores, puede volverse campo de un poner en libertad y un acotar determinados dominios de cosas. Estos dominios, por ejemplo, la historia, la naturaleza, el espacio, la vida, el "ser ahí", el lenguaje, etc., consienten por su parte en "tematizarse" como objetos de sendas investigaciones científicas. La investigación científica destaca y fija los dominios de cosas de una manera ingenua y rudimentaria. El desarrollo del dominio, en sus estructuras fundamentales, lo efectúa ya de cierto modo la precientífica experiencia e interpretación del sector del ser en el que se acota el dominio mismo. Los "conceptos fundamentales" que brotan así resultan inmediatamente los hilos conductores con que se abre por primera vez de una manera concreta el dominio. Si bien el peso de la investigación se halla siempre en esta índole positiva, su verdadero progreso no consiste tanto en recoger los resultados y recluirlos en "tratados", cuanto en ese preguntar por las estructuras fundamentales del dominio del caso, que surge, las más de las veces como una reacción, de semejante acumulación de nociones sobre las cosas.

El verdadero "movimiento" de las ciencias es el de revisión de los conceptos fundamentales, que puede ser más o menos radical y "ver a través" de sí mismo también más o menos. El nivel de una ciencia se determina 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 distintas disciplinas tendencias a poner la investigación sobre nuevos fundamentos.

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 ganar y asegurar la forma de acceso primaria a lo que debe ser objeto de esta ciencia. En la *física*, la teoría de la relatividad brota de la tendencia a poner de manifiesto el peculiar orden de la naturaleza misma, tal como este orden es "en sí". Como teoría de las condiciones de acceso a la naturaleza misma, trata de salvar la inmutabilidad de las leyes del movimiento, por medio de una determinación de todas las relatividades, y con ello se encuentra puesta ante la cuestión de la estructura del dominio de cosas que le está previamente 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 forjarse 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 volverse historia de problemas. La *teología* busca una interpretación del ser del hombre relativamente a Dios lo más radical 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 encubren y desfiguran.