

LOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA FENOMENOLOGIA*

Martin Heidegger

RÉSUMÉ

Ce cours du philosophie allemand Martín Heidegger a pour but de poser et d'éclairer les problèmes que constituent l'activité philosophique. Pour cette tâche la phénoménologie eût le mérite de développer les concepts hérités de la tradition philosophique, de les proposer comme thème et de les approcher systématiquement des objets d'étude. Depuis cette perspective on notera comment la philosophie s'exige a elle-même d'être une science, au-delà de la simple reflexion métaphysique.

INTRODUCCIÓN

1. EXPOSICIÓN Y DIVISIÓN DEL TEMA

El curso¹ tiene como tarea plantear los *Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, desarrollarlos y aproximarse paulatinamente a su solución. La Fenomenología tiene que poder desarrollar su concepto a partir de aquello que pone como tema y del modo como descubre sus objetos. El propósito de nuestra consideración se orienta al asunto mismo y a la sistemática interna de los *Problemas Fundamentales*. Su meta es el esclarecimiento de los mismos desde sus fundamentos.

* Heidegger, Martin. *Die Grundprobleme der Pänomenologie*. Curso del semestre de verano de 1927 en Marburgo. Publicado por Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann Vitorio Klostermann . Frankfurt am Main . 1975. Traducción : William Betancourt D.

1. Nuevo desarrollo del capítulo 3, de la Parte I, de *Ser y Tiempo*.

Para decir lo mismo negativamente: no queremos conocer históricamente qué es eso que la moderna dirección de la filosofía llama fenomenología. No tratamos con la fenomenología sino con aquello de lo que ella misma se ocupa. No queremos solamente conocer una vez más para poder informar que la fenomenología trata de esto y aquello, sino que el curso mismo trata de ello, y ustedes deben participar; es decir, aprender participando. No se trata, pues, de saber [conocer] filosofía sino de poder filosofar -Es geht nicht darum, Philosophie zu kennen, sondern philosophieren zu können-. Una introducción a los Problemas Fundamentales podría encaminarnos a ello.

¿Y los Problemas Fundamentales mismos? ¿Debemos tomar por buena la creencia de que aquello que adviene a la exposición constituye de hecho el ámbito de los Problemas Fundamentales? ¿Cómo accedemos a estos Problemas Fundamentales? No directamente sino mediante el rodeo de una *exposición de determinados problemas particulares*. Desde éstos destacaremos los Problemas Fundamentales y determinaremos sus relaciones sistemáticas. Desde esta comprensión de los Problemas Fundamentales podrá mostrarse en qué medida gracias a ellos se exige la filosofía necesariamente como ciencia.

El curso se divide, pues, en tres partes. Las señalamos inicialmente de modo general mediante esta división:

1. Preguntas fenomenológicas concretas como orientación hacia los Problemas Fundamentales,
2. Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología en su sistemática y fundamentación,
3. El tratamiento científico de estos problemas y la idea de la Fenomenología.

El camino de la reflexión conduce desde ciertos problemas particulares hasta los Problemas Fundamentales. Entonces surge la pregunta: ¿cómo ganamos el *punto de partida* para la reflexión y cómo elegimos y delimitamos los problemas particulares? Predominan en ésto el azar y la arbitrariedad? Para que estos problemas particulares no aparezcan escogidos caprichosamente es menester de una consideración introductoria que a ellos conduzca.

Se podría creer que lo más fácil y seguro es recuperar los problemas fenomenológicos particulares concretos a partir del concepto de

Fenomenología. Fenomenología es según su esencia esto y esto, por eso cae en su campo de trabajo esto y aquello. Para ello se debe haber ganado primero que todo el concepto de Fenomenología. Esta vía es, por tanto, intransitable. Pero para la delimitación de los problemas concretos no requerimos finalmente de un concepto unívoco y plenamente fundado de Fenomenología. En lugar de éste puede resultar suficiente una orientación en lo que se conoce hoy bajo el nombre "fenomenología". Ciertamente hay en el ámbito de la investigación fenomenológica diferentes determinaciones de su esencia y de sus tareas. Pero precisamente cuando se pueden conducir estas diferencias en la determinación de la esencia de la fenomenología hasta la unidad, permanece en cuestión si lo así ganado puede ofrecernos igualmente un concepto intermedio de Fenomenología que nos brinde una orientación acerca de los problemas concretos a elegir.

Para ello tendría que afirmarse de antemano que la investigación fenomenológica ha alcanzado hoy el centro de la problemática filosófica y ha determinado su propia esencia a partir de las posibilidades de aquella. Pero éste, como veremos, no es el caso -y es el caso en tan poca medida que uno de los propósitos principales de este curso es mostrar que la investigación fenomenológica en sus tendencias fundamentales no puede aclarar nada diferente a la comprensión más expresa y más radical de la idea de la filosofía científica, así como de la manera en que en su realización desde la antigüedad hasta Hegel se ha empeñado en tareas siempre nuevas e interrelacionadas entre sí.

Desde hace mucho, también en el ámbito de la fenomenología, esta se ha entendido como una pre-ciencia filosófica [philosophische Vorwissenschaft], que prepara el terreno para las disciplinas filosóficas propiamente dichas: Lógica, Ética, Estética y Filosofía de la Religión. En esta determinación de la fenomenología como pre-ciencia se sobrepasa el ámbito de las disciplinas filosóficas tradicionales, sin preguntar si precisamente mediante la fenomenología no se pone en tela de juicio y se perturba este ámbito de las disciplinas filosóficas tradicionales, -si en la fenomenología no subsiste la posibilidad de hacer retroceder el enajenamiento de la filosofía en estas disciplinas para recuperar de nuevo su propia gran tradición desde sus respuestas esenciales en sus tendencias fundamentales y para revivirla. Afirmamos: la Fenomenología no es una

ciencia filosófica entre otras, tampoco la pre-ciencia para las demás, sino la expresión «Fenomenología» es el título para el *Método de la filosofía científica en cuanto tal*.

El esclarecimiento de la idea de Fenomenología es lo mismo que la exposición del concepto de Filosofía científica. Con ésto no hemos ganado ninguna determinación del contenido de lo que significa fenomenología, menos aún vemos aquí como se lleva a cabo este método. Pero ciertamente se ha explicado que, y por qué, nos tenemos que retirar de toda orientación en cualquier corriente fenomenológica del presente.

No deducimos los problemas fenomenológicos concretos de un concepto de fenomenología propuesto dogmáticamente. Más bien nos dejamos guiar hacia ellos por una exposición general y provisional del concepto de filosofía científica en cuanto tal. Llevamos a cabo esta explicación en una silenciosa conformidad con las tendencias fundamentales de la Filosofía Occidental desde la antigüedad hasta Hegel.

En la época temprana de la antigüedad φιλοσοφία significa tanto como ciencia en cuanto tal. Más tarde se desprenden de la philosophía filosofías particulares, tales como la medicina y la matemática. La denominación φιλοστοφία perdura ahora para una ciencia que sirve de fundamento para todas las demás ciencias y las abarca todas. La filosofía llega a ser la ciencia ante todo. Ella se torna más y más en la ciencia primera y superior o, como se decía en la época del Idealismo alemán, en la ciencia absoluta. Si ella es ésto, entonces hay un pleonasmico en la expresión "filosofía científica". Este reza: ciencia científica absoluta. Basta con decir: filosofía. Aquí se dice: ciencia ante todo. ¿Por qué asignamos pues ahora a la construcción "filosofía" la palabra acompañante [*Beiwort*] "científica"? Una ciencia, y precisamente la ciencia absoluta, es según su esencia científica. Decimos en primer lugar "filosofía científica" porque imperan concepciones de la filosofía que no sólo ponen en peligro su carácter de ciencia ante todo, sino que lo niegan. Estas concepciones de la filosofía no son sólo de ahora sino que corren parejas al desarrollo de la filosofía científica desde que hay filosofía como ciencia. En el sentido de esta concepción de la filosofía ésta no debe ser sólo, y menos en primera línea, una ciencia teorética, sino dirigir prácticamente la aprehensión de las cosas y sus relaciones y la toma de posición frente a ellas, y regular y gobernar el esclarecimiento

del ser del hombre (de la existencia [*des Daseins*]) y de su sentido. Filosofía es sabiduría del mundo y de la vida o, como se dice hoy con una expresión profusamente difundida, la filosofía debe dar una Visión del Mundo [*Weltanschauung -Cosmovisión-*]. Así se puede distinguir la filosofía científica frente a la filosofía de la cosmovisión.

Intentamos discutir penetrantemente esta diferencia para decidir si es valiosa o si debe ser superada en uno de sus miembros. Por esta vía debe esclarecerse para nosotros el concepto de filosofía y ponernos en condiciones de realizar la selección de los problemas particulares a tratar en la Primera Parte. A este respecto hay que advertir que esta exposición del concepto de filosofía sólo puede ser provisional. Provisional no sólo en relación al todo del curso sino ante todo provisional. Pues el concepto de filosofía es el más propio y el más alto resultado de ella misma. De igual manera la pregunta acerca de si es o no posible la filosofía en cuanto tal, sólo puede ser decidida por la filosofía.

2. EL CONCEPTO DE FILOSOFÍA

Filosofía y cosmovisión

En la dilucidación de la diferencia entre filosofía científica y filosofía de la cosmovisión partimos del concepto mencionado en último término y, más precisamente aún, del concepto “cosmovisión” [*Weltanschauung*]. Esta palabra no es algo así como una traducción del griego o del latín. No hay una construcción como *cosmotheoría* sino que la palabra es una expresión puramente alemana, ciertamente acuñada en el ámbito de la filosofía. Aparece por primera vez en la *Critica del Juicio* de Kant en su significación natural: cosmovisión en el sentido de consideración del mundo sensiblemente dado o, como dice Kant, del mundus sensibilis, cosmovisión como simple aprehensión de la naturaleza en el más amplio sentido. También así utilizan la palabra Goethe y Alexander von Humboldt. Este uso termina en el tercer decenio del siglo pasado bajo la influencia de una nueva significación dada a la expresión cosmovisión por los románticos, en primera línea por Schelling. Schelling dice en la *Introducción al esbozo de un sistema de filosofía natural* (1799): “*La inteligencia es de dos clases o ciega e inconsciente, o libre y cons-*

cientemente productiva; inconscientemente productiva en la cosmovisión, conscientemente en la creación de un mundo ideal”². Aquí no se asigna sin más la cosmovisión a la consideración sensible sino a la de la inteligencia, aunque de la inconsciente. Además se acentúa el momento de la productividad, es decir, del construir autónomo de la visión. De esta manera se acerca la palabra al significado, que nosotros conocemos hoy, de una forma autorrealizada, productiva y también consciente de comprender y explicar el todo del ente. Schelling habla de un esquematismo de la cosmovisión, es decir, de una forma esquemática para las diversas cosmovisiones posibles surgidas y construidas fácticamente. La visión del mundo así entendida no requiere entonces ni ser realizada teóricamente, ni mediante la ciencia teórica. Hegel habla en su *Fenomenología del Espíritu* de una “cosmovisión moral”³. Görres utiliza la expresión “cosmovisión poética”. Ranke habla de “cosmovisión religiosa y cristiana”. Ya se habla de cosmovisión democrática, ya de pesimista, o también de cosmovisión medieval. Schleiermacher dice: “Nuestro saber acerca de Dios recién termina con la cosmovisión”. Bismarck escribe una vez a su prometida: “Hay también cosmovisiones extravagantes entre gentes muy inteligentes”. De las formas y posibilidades de la cosmovisión antes mencionadas se desprende claramente que en ellas no sólo se ha entendido la comprensión de las conexiones entre las cosas de la naturaleza, sino también el esclarecimiento del sentido y de la meta de la existencia humana, y con ella de la historia. Cosmovisión lleva siempre consigo ‘visión de la vida’. La cosmovisión despierta una comprensión total del mundo y de la existencia humana, y ello de nuevo en diferentes formas: expresa y conscientemente en el individuo o mediante la adopción de una cosmovisión imperante. Se crece en una y se vive en ella. La cosmovisión se determina a través del medio ambiente: pueblo, raza, situación, grado de desarrollo de la cultura. Cada cosmovisión construida tan particularmente genera para una cosmovisión natural un círculo de comprensión del mundo y de determinaciones de la existencia humana, que ciertamente se dan más o menos expresamente con cada existente [*Dasein*]. Nosotros tenemos que diferenciar de la cosmovisión natural

2. Schelling, W. W. (Schröter), Bd. 3, pág . 271, ss.

3. Hegel, W. W. (Glockner) Bd. 2, pág. 461, ss.

la propiamente construida o la cosmovisión por construcción [*Bildungswelt- anschauung*].

La cosmovisión no es cosa de un saber teórico, ni respecto de su origen ni relativamente a su uso. Ella no se conserva en la memoria como un conocimiento sino que es objeto de una convicción integradora, que más o menos expresa y directamente determina toda vida efectiva. La cosmovisión se aplica según su sentido a la existencia actual respectiva. Ella es en esta aplicación a la existencia [*Dasein*] indicadora de su camino y fuerza para ésta en la dificultad inmediata. Si la cosmovisión está determinada por supersticiones o prejuicios o si choca con conocimientos y experiencias científicos, o aún, lo que es la regla, si se mezcla con superstición y saber, con prejuicio y convicción, es algo indiferente, algo que en nada modifica su esencia.

Aquí puede resultar suficiente esta indicación de las notas características de aquello que nombramos con la expresión “cosmovisión”. Una definición objetiva estricta tiene que ganarse, como veremos, por otras vías. Jaspers dice en su *Psicología de las cosmovisiones*: “si hablamos de cosmovisiones también concebimos ideas, lo último y la totalidad del hombre, tanto subjetivamente como vivencia, fuerza y convicción, como objetivamente [objektiv] en cuanto mundo concretamente (objetivamente) [gegenständlich] conformado”⁴. Para nuestra intención de diferenciar la filosofía de la cosmovisión de la filosofía científica es preciso notar que: la cosmovisión surge según su esencia de la existencia fáctica del hombre de cada caso, a la medida de sus posibilidades fácticas de comprensión y de toma de posición, y se desarrolla así para esa existencia fáctica. La cosmovisión es algo a partir de lo que, con y para lo que existe históricamente la existencia [*Dasein*] fáctica de cada caso. Una cosmovisión filosófica es de tal índole que propia y expresamente, o en cada caso predominantemente, puede ser construida o intervenida por la filosofía; ésto es, mediante la especulación teórica, con exclusión del esclarecimiento artístico y religioso del mundo y de la existencia. Esta cosmovisión no es un producto colateral de la filosofía sino que su formación es la meta propia y la esencia de la filosofía misma. La filosofía es según su concepto filosofía de la cosmovisión. El que la filosofía aspire a lo universal del mundo y a lo último de la

4. Jaspers, K. *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin, 1925, pág. 1 ss.

existencia, al desde dónde, el hacia dónde y el para qué de mundo y vida en la forma del conocimiento teórico del mundo la diferencia inmediatamente de las ciencias particulares que siempre se ocupan sólo de una región determinada del mundo y de la existencia, así como también de los comportamientos artísticos y religiosos que no se fundamentan primeramente en el comportamiento teórico. Que la filosofía tiene como meta la construcción de una cosmovisión es algo que parece estar por fuera de toda cuestión. Esta tarea tiene que determinar la esencia de la filosofía y su concepto. Que la filosofía es filosofía de la cosmovisión parece algo tan esencial que se querría tomar también esta expresión por una repetición exagerada. Fuera de ésto el querer aspirar a una filosofía científica es un error. Pues, se dice que la cosmovisión filosófica debe ser naturalmente científica. Con ello se entiende que: en primer lugar, ella debe observar los resultados de las distintas ciencias y utilizarlos para la construcción de la imagen del mundo y el esclarecimiento de la existencia; en segundo término ella debe ser científica en tanto se ciñe a las reglas del pensamiento científico para la construcción de la cosmovisión. Esta concepción de la filosofía como construcción de la cosmovisión por vías teóricas es tan comprensible de suyo que determina en general y ampliamente el concepto el concepto de filosofía y, desde aquí, también prescribe para la conciencia vulgar lo que hay que esperar de la filosofía y lo que se puede esperar de ella. Al contrario, si la filosofía no satisface adecuadamente la respuesta a las preguntas de la cosmovisión, ella pasa para la conciencia vulgar por algo negativo. Las pretensiones sobre la filosofía y la toma de posición frente a ella se regulan por esta representación suya como construcción científica de la cosmovisión. Si la filosofía asume o deja de lado la realización de esta tarea se comprueba en su historia y ésta muestra como irrecusables documentos sobre ello que aquella se ocupa cognoscitivamente de las últimas preguntas: acerca de la naturaleza, acerca del alma; es decir, de la libertad y de la historia del hombre; acerca de Dios.

Si la filosofía es construcción científica de la cosmovisión entonces cae la distinción “filosofía científica” y “filosofía de la cosmovisión”. Ambas realizan en una su esencia de tal manera que finalmente la tarea de la cosmovisión adquiere el verdadero peso. Esta *parece* ser la opinión de Kant, quien ha puesto sobre una base nueva el carácter científico de

la filosofía. Sólo necesitamos recordar la división lograda por él en la *Introducción a la Lógica* entre *Filosofía según el concepto escolar* y *Filosofía en sentido cósmico*⁵. Con esto nos dirigimos a una muy socorrida y frecuentemente citada división de Kant que visiblemente puede servir de documento para la distinción entre filosofía científica y filosofía de la cosmovisión, más precisamente como documento de que también Kant, para quien la científicidad de la filosofía permanece en el centro de interés, toma la filosofía misma como filosofía de la cosmovisión.

Filosofía en el *concepto escolar* o, como también dice Kant, filosofía en significado escolástico, es según él la doctrina de la historicidad de la razón, a la que pertenecen dos partes: “en primer lugar un completo acopio de conocimientos racionales en conceptos, de otra parte: un contexto sistemático de estos conocimientos, o una unidad de los mismos en la idea de un todo”. Kant piensa aquí que a la filosofías en el significado escolástico pertenece de una parte el conjunto de los principios formales del pensar y de la razón en general y, de otra, la discusión y determinación de aquellos conceptos que, como condición necesaria están en el fundamento de la concepción del mundo; es decir, para Kant de la naturaleza. Filosofía según el concepto escolar es el todo de los conceptos y principios fundamentales, formales y materiales, del conocimiento racional.

Kant determina así el *concepto cósmico* de la filosofía, o como también dice, la filosofía en sentido cosmopolita: “*Pero aquello de que se ocupa la filosofía en sentido cósmico (in sensu cósmico) puede llamarse también una ciencia de las máximas supremas del uso de nuestra razón, siempre que se entienda por máxima el principio interno para la elección entre diferentes fines [metas]*”. La filosofía según el concepto cósmico trata de aquello para o cual es el uso de la razón, también el de la filosofía misma, lo que es. “*Pues, filosofía en este último sentido es ciertamente la ciencia de la relación de todos los usos del conocimiento y de la razón a un último fin de la razón humana, al que, como al más alto, están subordinados todos los demás fines y en el que tienen que reunirse para la unidad. El campo de la filosofía en este*

5. Kant, I. W. W, (Cassirer) Bd. 8, pág. 342 ss.

sentido cosmopolita se deja abarcar en las siguientes preguntas:

1) *¿Qué puedo saber?* 2) *¿Qué debo hacer?* 3) *¿Qué puedo esperar?* 4) *¿Qué es el hombre?*⁶. En esencia, dice Kant, las tres primeras preguntas se concentran en la cuarta: *¿Qué es el hombre?* Pues de su esclarecimiento, de lo que el hombre es, surge la determinación de los últimos fines de la razón humana. A éstos tiene también que estar dirigida la filosofía en el sentido del concepto escolar.

¿Coincide, pues, esta división kantiana de filosofía en sentido escolástico y filosofía en sentido cosmopolita con la distinción entre filosofía científica y filosofía de la cosmovisión? Sí y no. Sí, en tanto que Kant distingue generalmente en el interior del concepto de filosofía y con base en esta distinción pone en el centro las preguntas por el límite y el término de la existencia humana. No, en tanto la filosofía según el concepto cósmico no tiene la tarea de construir una cosmovisión en el sentido señalado. Lo que Kant en último término, sin que lo logre decir explícitamente, propone, también como tarea de la filosofía en el sentido cosmopolita, no es otra cosa que la delimitación apriorística, y en cuanto tal ontológica, de las determinaciones pertenecientes a la esencia de la existencia humana, que también determinan el concepto de una cosmovisión en general⁷. Como la determinación apriorística más fundamental de la esencia de la existencia del humana conoce Kant el principio: El hombre es un ente que existe como fin para sí mismo⁸. También la filosofía en sentido cósmico tiene que ver según Kant con determinaciones esenciales. Ella no busca un determinado esclarecimiento fáctico del mundo fácticamente conocido y de la vida efectivamente vivida, sino delimitar aquello que pertenece al mundo en cuanto tal, a la existencia en cuanto tal y, con ello, a una cosmovisión en cuanto tal. La filosofía en sentido cósmico tiene para Kant exactamente el mismo carácter metódico que la filosofía en sentido escolar, sólo que Kant por razones que no discutiremos aquí más de cerca no ve la relación entre las dos; más precisamente: él no ve el suelo para fundamentar los dos conceptos sobre un principio originario unificador. Sobre ésto volveremos más tarde. Por ahora sólo es claro que no está permitido

6. Ebd.; vgl. Kant, Kr. d.r. V. B 833.

7. Vgl. Kant, Kr. d.r.V., B. 844.

8. Vgl. a.a. O. B. 868.

invocar a Kant cuando se toma la filosofía como construcción científica de la cosmovisión. Kant sólo conoce en esencia la filosofía como ciencia.

La cosmovisión surge, como vimos, ciertamente de una existencia fáctica acorde con sus posibilidades fácticas y es lo que es precisamente para esa existencia determinada; con lo que no se sustenta de ninguna manera un relativismo de las cosmovisiones. Lo que una cosmovisión así conformada dice puede ser aprehendido en principios y reglas que según su sentido se aplican a un mundo óntico real determinado, al hombre [*Dasein*] existente fácticamente determinado. Toda visión del mundo y de la vida es afirmativa [setzend]; es decir, aplicada al ente existente. Ella pone [setzt] el ente, es positiva. La cosmovisión pertenece a cada existente [*Dasein*] y está como éste de facto históricamente determinada. A la cosmovisión le pertenece esta múltiple positividad, pues estando arrraigada en una existencia así existente [so und so seienden *Dasein*] se refiere en cuanto tal al mundo óntico y esclarece la existencia fácticamente existente. Porque a la esencia de la cosmovisión y con ello de la construcción de la cosmovisión en cuanto tal le pertenece esta positividad; es decir, la aplicabilidad al ente, al mundo óntico, a la existencia óntica; por ello precisamente la construcción de la cosmovisión no puede ser tarea de la filosofía; lo que no excluye, sino incluye el que la filosofía misma sea una destacada forma originaria de la cosmovisión. La filosofía puede y quizás tiene que señalar entre otras muchas cosas que a la esencia de la existencia [*Dasein*] le pertenece algo así como la cosmovisión. La filosofía puede y tiene que delimitar lo que conforma la estructura de una cosmovisión en cuanto tal. Ella no puede, sin embargo, construir y proponer una cosmovisión determinada como ésta y aquella. La filosofía no es según su esencia construcción de la cosmovisión, pero tiene, quizás precisamente por ello, una relación elemental y de principios con todas, aún con la construcción de la cosmovisión no teórica sino fácticamente histórica.

La tesis de que la construcción de la cosmovisión no pertenece a la tarea de la filosofía sólo tiene validez bajo la suposición de que la filosofía no se refiere positivamente al ente poniéndolo como éste y aquel. ¿Puede validarse esta suposición de que la filosofía no se refiere positivamente al ente como las ciencias? ¿Con qué debe ocuparse pues la filosofía si no con el ente, con aquel que es, así como con el ente en total? Lo que no

es, es ciertamente la nada. ¿La filosofía como ciencia absoluta debe tener por tema la nada? ¿Qué puede haber además de naturaleza, historia, Dios, espacio, número? De todo lo nombrado decimos, aunque también en diversos sentidos, eso es. Lo llamamos ente. Ocupados con ello, sea teórica o prácticamente, nos conducimos frente al ente. Fuera de este ente nada es [*ist nichts*]. Quizás no es otro [*ist kein*] ente fuera de los mencionados, pero quizás hay [*gibt es*] todavía algo que en verdad no es [*ist*], pero que igualmente *hay* [*gibt*] en un sentido aún por determinar. Más todavía. Al final hay algo que *tiene* [*muß*] que haber para que nos hagamos asequible el ente como ente y nos podamos conducir frente a él; algo, que verdaderamente no es, pero que tiene que haber para que en general experimentemos y entendamos algo así como ente. Sólo podemos aprehender el ente en cuanto tal, como ente, cuando entendemos algo así como *Ser* [*Sein*]. Si no entendemos, así sólo sea burdamente y de modo no conceptual, lo que significa realidad efectiva [*Wirklichkeit*], entonces permanece oculto para nosotros lo inmediatamente real [*Wirkliches*]. Si no entendemos lo que significa realidad [*Realität*], nos permanece inalcanzable lo real [*Reales*]. Si no entendemos lo que dicen vida [*Leben*] y vitalidad [*Lebendigkeit*], entonces no podremos conducirnos frente a lo vivo. Si no entendemos lo que dicen existencia [*Existenz*] y existencialidad [*Existenzialität*], entonces no podemos existir nosotros mismos como existentes [*Dasein*]. Si no entendemos lo que significan permanencia [*Bestand*] y consistencia [*Beständigkeit*] entonces nos permanecen cerradas las relaciones geométricas permanentes o las proporciones numéricas. Tenemos que entender realidad efectiva, realidad, vitalidad, existencialidad, permanencia para podernos conducir positivamente frente a determinada cosa efectiva, real, vital, existente, permanente. Tenemos que entender *Ser* para podernos entregar a un mundo existente, para existir en él y para poder ser nosotros mismos nuestra propia existencia [*Dasein*] óntica. Tenemos que poder entender realidad *antes* [*vor*] de toda experiencia de lo real. Esta comprensión de la realidad, ésto es del *Ser*, nombrada en último término es en el más amplio sentido previa [*früher*] frente a la experiencia del ente en un sentido determinado. El anterior entender el ser previo a toda experiencia fáctica del ente no dice sin más que tenemos que tener de ante mano un concepto explícito del ser para experimentar teórica o

prácticamente el ente. Tenemos que comprender el ser , ser que no puede ser nombrado más él mismo un ente, ser que no irrumpre como ente entre otros entes, pero que igualmente debe haber como también lo hay en el comprender el ser, en la comprensión del ser.

3. FILOSOFÍA COMO CIENCIA DEL SER

Afirmamos ahora: *El Ser es el único y el auténtico tema de la filosofía.* Este no es un descubrimiento nuestro, pues esta designación temática estaba ya viva en el comienzo de la filosofía en la antigüedad y repercute en la forma más grandiosa en la *Lógica* de Hegel. Ahora simplemente afirmamos que el ser es el auténtico y único tema de la filosofía. Esto dice negativamente: la filosofía *no es ciencia del ente sino del ser*, o como dice la expresión griega *ontología*. Tomamos esta expresión en la mayor amplitud posible y no en el significado que posee en sentido restringido, como el que tiene en la escolástica o en la filosofía moderna en Descartes y Leibniz.

Exponer los problemas fundamentales de la fenomenología no dice otra cosa que fundamentar desde su base la afirmación según la que la filosofía es ciencia del ser y la manera en que lo es, -dice: comprobar la posibilidad y necesidad de la ciencia absoluta del ser y demostrar su carácter en el camino del mismo investigar. Filosofía es la interpretación teórico-conceptual del ser, de su estructura y de sus posibilidades. Ella es ontológica. Por el contrario cosmovisión es conocer disponible del ente y toma de posición disponible [setzende] ante el ente, no ontológica sino óntica. La construcción de la cosmovisión cae fuera del círculo de tareas de la filosofía no porque la filosofía esté en un estado incompleto y todavía no apto para dar una respuesta adecuada y universalmente convincente a las preguntas de la cosmovisión, sino porque la filosofía básicamente no está dirigida al ente. La filosofía no se abstiene de la construcción de la cosmovisión como tarea por una deficiencia, sino a causa de una preeminencia consistente en que ella trata de aquello que toda posición del ente, también la de la cosmovisión, esencialmente tiene que presuponer. La diferencia entre filosofía científica y filosofía de la cosmovisión es vana no porque -como parecía al principio- la filosofía científica tenga la construcción de la cosmovisión como su meta más

alta y por ello tenga que ser superada por la filosofía de la cosmovisión, sino porque el concepto de una filosofía de la cosmovisión en cuanto tal es un contra-concepto [Unbegriff]. Pues dice: filosofía como ciencia del ser debe llevar a cabo determinadas tomas de posición [Stellungnahmen] y posiciones [Setzungen] del ente. El concepto de una filosofía de la cosmovisión es, aún si sólo se entiende aproximadamente el concepto de la filosofía y de su historia, un hierro de madera. Si uno de los miembros de la diferencia entre filosofía científica y filosofía de la cosmovisión es un contra-concepto, entonces también el otro tiene que estar inadecuadamente determinado. Si se ha visto que la filosofía de la cosmovisión es fundamentalmente imposible si ha de ser filosofía, entonces no se requiere para la caracterización de la filosofía del adjetivo diferencial "científica", filosofía "científica". Que ésto es así, descansa en su concepto. Que en esencia todas las grandes filosofías desde la antigüedad se entienden más o menos explícitamente como ontologías y a sí mismas como tales se han buscado, es algo que se deja mostrar históricamente. Así mismo se deja mostrar que estos intentos siempre fracasaron y por qué tuvieron que fracasar. He dado la prueba histórica de ello en los dos semestres anteriores sobre la filosofía antigua y sobre la historia de la filosofía de Tomás de Aquino a Kant. Ahora no nos referiremos a esta prueba histórica de la esencia de la filosofía, que posee su propio carácter. Más bien intentamos en el todo del curso fundamentar la filosofía desde sí misma en tanto ella es una obra de la libertad del hombre. La filosofía tiene que justificarse desde sí misma como ontología universal.

Pero, ante todo, la sentencia: Filosofía es ciencia del ser, sigue siendo una mera suposición. Correspondiendo a ello todavía no se ha realizado plenamente la exclusión de la construcción de la cosmovisión del círculo de tareas de la filosofía. Nos hemos referido a esta distinción entre filosofía científica y filosofía de la cosmovisión para aclarar provisionalmente el concepto de filosofía y para deslindarlo frente al concepto vulgar. Esclarecimiento y deslinde se realizaron, por otra parte, con el propósito de fundamentar la elección de los problemas fenomenológicos concretos a tratar inmediatamente y de quitar a la elección la apariencia de plena arbitrariedad.

Filosofía es la ciencia del ser. En adelante entendemos por filosofía

la filosofía científica y nada diferente. Desde aquí todas las ciencias no filosóficas tienen el ente como tema y en verdad de tal manera que éste les está dado en cada caso como ente de antemano. Este es presupuesto por ellas, es para ellas un positum. Todas las proposiciones de las ciencias no filosóficas, también las de la matemática, son proposiciones positivas. Desde aquí llamamos a todas las ciencias no filosóficas, a diferencia de la filosofía, ciencias positivas. Las ciencias positivas tratan del ente, es decir, siempre de regiones determinadas, por ejemplo de la naturaleza. En esta región distingue nuevamente el preguntar científico ámbitos determinados: naturaleza como naturaleza físico-material inerte y naturaleza como naturaleza viviente. El ámbito de lo viviente se divide en campos particulares: mundo vegetal, mundo animal. Otra región del ente es el ente como historia, cuyos ámbitos son la historia del arte, del estado, de la ciencia y de la religión. Así mismo es otra región del ente el espacio puro de la geometría, que se separó del espacio total descubierto preteóricamente. El ente de estas regiones nos es conocido, aunque inmediatamente y a lo mejor no estamos en condiciones de delimitarlos uno frente al otro precisa y claramente. Pero sí podemos, para la caracterización provisional, que práctica científica-positivamente es suficiente, llamar cada vez ente a aquello que como caso cae en la región. De igual manera, siempre podremos poner como ejemplo un ente determinado de una región determinada. La auténtica división de las regiones no se realiza históricamente según un plan preconcebido de un sistema de la ciencia, sino según el respectivo preguntar fundamental de las ciencias positivas.

Estamos en capacidad de asegurar y representar el ente a cada momento y sencillamente desde cualquier región. Podemos, como solemos decir, pensar algo al respecto. ¿Qué acontece ahora con el objeto de la filosofía? ¿Se puede representar algo así como ser? ¿No cae uno en el engaño en tal intento? De hecho por el momento estamos perplejos y arañamos en el vacío. Ente - ésto es algo, mesa, silla, árbol, cielo, cuerpo, palabra, acción. Ente, pase - pero, Ser? Algo como esto luce como la nada - y nada menos que Hegel ha dicho: Ser y Nada son lo mismo. ¿Filosofía como ciencia del ser, la ciencia de la nada? Como conclusión de nuestra reflexión tenemos que declarar que: por Ser no puedo pensar inmediatamente nada. De otro lado, sin embargo, sigue valiendo: nosotros

pensamos el ser constantemente. Siempre decimos incontables veces cada día, bien en voz alta o en silencio: esto y esto es así y así, aquello *no* es así, eso *era, será*. En cada uso de un verbo hemos pensado ya ser y siempre lo hemos entendido de alguna manera. Entendemos inmediatamente: hoy es sábado, el sol se ocultó. Entendemos el “es” que empleamos hablando, y no lo captamos en conceptos. El sentido de este “es” nos permanece cerrado. Esta comprensión del “es” y con ella del ser en general se comprende tanto por sí misma que se ha podido extender en la filosofía un dogma no cuestionado hasta hoy: Ser es el concepto más simple y autocomprendible; el no requiere ni es susceptible de determinación. Se apela al sano entendimiento del hombre. Pero todas las veces que se ha constituido el sano entendimiento humano en la última instancia de la filosofía, éste tuvo que hacerse problemático. Hegel dice en *Sobre la esencia de la crítica filosófica en general*: “*La filosofía es según su naturaleza algo esotérico, ni hecha para sí ni para el pueblo [Pöbel -vulgo], ni capaz de una preparación para el vulgo; ella sólo es filosofía, que precisamente se contrapone al entendimiento y con ello todavía más al sano entendimiento humano, por el que se entiende la limitación local y temporal de una raza de hombres; en relación con éste es en sí y para sí el mundo de la filosofía un mundo al revés*”⁹. Las pretensiones y normas del sano entendimiento humano no pueden pretender algún valor, ni representar alguna instancia en relación con lo que la filosofía es y con lo que no es.

¿Y si Ser fuera el más enmarañado y el más oscuro de los conceptos? ¿Si aprehender el ser en el concepto fuera la más urgente y siempre renovada tarea de la filosofía? Hoy, cuando se filosofa tan bárbara y entrecortadamente -[veitstänzerich - temblorosamente] como quizás en ningún otro período de la historia espiritual de Occidente, hoy cuando igualmente en todas las callejuelas se pregonan un resurgimiento de la metafísica, se ha olvidado completamente lo que Aristóteles dice en una de las más importantes investigaciones de la Metafísica:

καὶ δὴ καὶ τὸ πελαῖ τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς οὐσία¹⁰. *Aquello que se busca desde antiguo, hoy, en el futuro y permanentemente y contra lo*

9. Hegel, W. W. (Glockner), Bd.1, pág.185 ss.

10. Aristóteles, *Metafísica*, Z 1, 1028 b2, ss.

que se estrella siempre de nuevo la pregunta, es el problema: ¿qué es el ser?"

Si filosofía es la ciencia del ser, entonces se levanta como la primera, última y fundamental pregunta de la filosofía: ¿qué significa Ser? ¿Desde dónde es comprensible algo así como ser en cuanto tal? ¿Cómo es posible una comprensión del ser en cuanto tal?

4. LAS CUATRO TESIS SOBRE EL SER Y LOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA FENOMENOLOGÍA

Antes de desarrollar estas preguntas fundamentales es preciso que nos familiaricemos de una sola vez con interpretaciones del ser. Con este propósito en la primera parte del curso tratamos como problemas fenomenológicos particulares concretos algunas tesis sobre el ser formuladas a lo largo de la historia occidental de la filosofía desde la antigüedad. En esto no nos interesa el contexto histórico de las investigaciones filosóficas en las que surgieron estas tesis sobre el ser, sino su específico contenido objetivo. Este debe ser discutido críticamente de manera que ascendamos hasta los ya denominados Problemas Fundamentales de la ciencia del ser. La dilucidación de estas tesis nos debe familiarizar con el tipo de tratamiento fenomenológico de problemas relativos al ser.

Como tales tesis elegimos cuatro:

1. La tesis de Kant: Ser no es un predicado real.
2. La tesis de la ontología medieval que reconduce a Aristóteles (Escolástica): A la constitución del ser de un ente pertenecen el Qué es [*Was- sein*] (*essentia*) y el "ser a la mano" [*Vorhandensein*] (*existentia*).
3. La tesis de la ontología moderna: Los modos fundamentales del ser son el ser de la naturaleza (*res extensa*) y el ser del espíritu (*res cogitans*).
4. La tesis de la lógica en el sentido más amplio: Todo ente se deja expresar sin perjuicio de su modo de ser correspondiente mediante el "es"; el ser de la copula.

Inicialmente estas tesis parecen recogidas arbitrariamente. Vistas más de cerca se relacionan entre sí en lo más íntimo. La consideración de lo

dicho en estas tesis lleva a la impresión de que ellas no podrán ser planteadas adecuadamente -tampoco como problemas- mientras no se haya formulado y resuelto la pregunta fundamental de toda ciencia del ser: *la pregunta por el sentido del ser en cuanto tal*. La segunda parte del curso debe tratar esta pregunta. La discusión de la pregunta fundamental por el sentido del ser en cuanto tal y por los problemas que de ella se derivan es de tal índole que conforma el contenido total de los problemas fundamentales de la fenomenología en su sistemática y fundamentación. Sólo de modo burdo podemos señalar ahora la circunscripción de estos problemas.

¿Por qué vía se puede acceder al sentido del ser en cuanto tal? ¿No resultan la pregunta por el sentido del ser y la tarea de una exposición de este concepto una cuestión aparente cuando -como es frecuente- se tiene dogmáticamente la opinión de que ser es el más general y simple de los conceptos? Desde dónde se debe determinar este concepto y en qué dirección se puede desenvolver?

Algo así como ser se nos da en la comprensión del ser, en el entender el ser que yace como fundamento en todo comportamiento frente al ente. Los comportamientos frente al ente corresponden por su parte a un ente determinado, que somos nosotros mismos, a la existencia humana [*menschlichen Dasein*]. A éste pertenece el que cada comportamiento frente al ente posibilite ante todo comprender el ser. El comprender el ser posee él mismo la forma de ser de la existencia [*Dasein*] humana. Entre más originaria y adecuadamente determinemos este ente relativamente a su estructura de ser, ésto es ontológicamente, tanto más seguramente estaremos dispuestos para aprehender la comprensión del ser propia de la existencia [*Dasein*] en su estructura; y tanto más claramente podremos preguntar: ¿Qué es lo que hace posible esta comprensión del ser en cuanto tal? ¿Desde dónde, es decir: desde qué horizonte previamente dado entendemos algo así como ser?

El análisis de la comprensión del ser relativo a su comprender específico y a lo en él comprendido; es decir, de su comprensibilidad; plantea una analítica del *Dasein* dirigida a éste. Esta tiene la tarea de presentar la constitución fundamental del *Dasein* humano y de caracterizar el sentido del ser del *Dasein*. Para la analítica ontológica del *Dasein* se revela como la constitución más originaria del ser del

Dasein la temporalidad [*Zeitlichkeit*]. La interpretación de la temporalidad conduce a una comprensión y aprehensión conceptual del tiempo aún más radical que la que hasta ahora fue posible para la filosofía. El concepto del tiempo conocido por nosotros y tradicionalmente utilizado por la filosofía es sólo algo derivado [*Ableger*; colateral] de la temporalidad como el sentido más originario del *Dasein*. Si la temporalidad constituye el sentido del ser del *Dasein* humano y a la constitución del ser del *Dasein* le pertenece la comprensión del ser, entonces también esta comprensión del ser tiene que ser posible sólo con fundamento en la temporalidad. Desde aquí surge la perspectiva para una posible prueba de la tesis: el horizonte desde el que puede ser entendido algo así como el ser en cuanto tal es el tiempo. Nosotros interpretamos el ser desde el tiempo (*tempus*). La interpretación es algo temporal (*temporale*). La problemática fundamental de la ontología como determinación del sentido del ser desde el tiempo es la de la *temporaliedad* [*Temporalität*].

Decíamos: ontología es la ciencia del ser. Pero, ser es siempre ser de un ente. El ser es esencialmente diferente del ente. ¿Cómo se puede aprehender esta diferencia entre ser y ente? ¿Cómo se fundamenta su posibilidad? ¿Si el ser mismo no es un ente cómo pertenece él mismo al ente ya que el ente y sólo éste es? ¿Qué quiere decir: ser *pertenece* al ente? La respuesta correcta a estas preguntas es la condición fundamental para abordar los problemas de la ontología como ciencia del ser. Tenemos que poder poner completamente en claro la diferencia entre ser y ente para convertir algo así como el ser en el tema de la investigación. Esta diferenciación no es algo superfluo, sino aquello mediante lo cual se ha ganado ante todo el tema de la ontología y con ella el de la filosofía misma. Ella es ante todo un elemento constitutivo [*konstituierende*] de la ontología. Nosotros la denominamos la Diferencia ontológica; es decir, la separación entre ser y ente. Recién en el cumplimiento de este diferenciar, dicho en griego *κρίνειν*, no un ente de algún otro ente, sino del ser del ente [del ser respecto del ente], ingresamos en el terreno de la problemática filosófica. Sólo mediante este comportamiento crítico nos mantenemos nosotros mismos en el campo de la filosofía. Desde aquí es la ontología o la filosofía en cuanto tal, a diferencia de las ciencias del ente, la ciencia crítica o también la ciencia del mundo al revés [*verkehrten*

Welt]. Con esta diferenciación entre el ser y el ente y el destacar temáticamente el ser abandonamos fundamentalmente la región del ente. Lo superamos, lo transcendemos. Podemos llamar también la ciencia del ser en cuanto ciencia crítica *ciencia transcendental*. Aquí no tomamos sin más el concepto de transcendental en Kant, pero sí su sentido más originario y su más propia tendencia, quizás todavía oculta para Kant. Superamos el ente para alcanzar el ser. En este superar no nos aventuramos de nuevo hacia un ente que esté más allá del ente conocido como una clase de submundo [*Hinterwelt*, ultramundo]. La ciencia transcendental del ser nada tiene que ver con la metafísica vulgar, que trata de algún tipo de ente más allá del ente conocido, sino que el concepto científico de la metafísica es idéntico al concepto de la filosofía en cuanto tal: ciencia crítica transcendental del ser, es decir, ontología. Se ve fácilmente que la diferencia ontológica sólo se puede aclarar y que sólo se puede llevar a cabo plenamente la investigación ontológica si se ha llevado expresamente a la luz el sentido del ser en cuanto tal; ésto es, si se ha mostrado de qué manera la temporalidad posibilita la diferenciabilidad [*Unterscheidbarkeit*] entre ser y ente. Con fundamento en esta consideración se llevará a su sentido originario y se fundamentará suficientemente la tesis de Kant: el ser no es un predicado real.

Cada ente es *algo*, es decir, tiene *su qué* [*Was*] y tiene como tal un posible *modo de ser* determinado. En la primera parte del curso mostramos con ocasión de la enunciación de la segunda tesis que tanto la ontología antigua como la medieval han enunciado dogmáticamente como algo comprensible de suyo esta sentencia: a todo ente le pertenecen el qué y una manera de ser, *essentia* y *existentia*. Ante nosotros surge la pregunta: ¿se puede fundamentar a partir del ser mismo, es decir, temporalmente, por qué todo ente tiene que tener, y puede tener, un qué, un tú, y un posible modo de ser? ¿Pertenecen estas determinaciones, qué-es y modo-de-ser, totalmente, tomadas con amplitud, al ser mismo? ¿“Está” [*ist*] el ser mismo según su esencia articulado mediante estas determinaciones? Con ésto estamos ante el problema de la articulación fundamental del ser, es decir, ante la pregunta por la necesaria copertenencia de qué-es y modo-de-ser y de la pertenencia de ambos en su unidad a la idea del ser en cuanto tal.

Cada ente tiene un modo-de-ser. La pregunta es si este modo-de-ser

tiene el mismo carácter en todos los entes -como pensaba la antigua ontología y en esencia también tuvo que suponer el tiempo posterior hasta hoy -o si modos de ser particulares son diferentes entre sí. ¿Cuales son los modos fundamentales del ser? ¿Hay una multiplicidad? ¿Cómo resulta posible la multitud de modos de ser y cómo se puede comprender a partir del sentido del ser en cuanto tal? ¿Cómo se puede hablar de un concepto coherente del ser en cuanto tal a pesar de la multiplicidad de los modos de ser? Estas preguntas se dejan aprehender juntas en el *problema de las posibles modificaciones del ser y de la unidad de su multiplicidad*.

Todo ente frente al cual nos conducimos se deja llamar y enunciar, sin tener en cuenta su manera de ser específica, con el ‘*esto es*’ así y así. El ser de un ente nos encuentra en el comprender el ser. El comprender es aquello que ante todo abre algo así como ser o, como nosotros decimos, ilumina. Ser sólo ‘*hay*’ en la iluminación específica, la que caracteriza el comprender el ser. Pero, a la iluminación de algo la llamamos la verdad. Este es el auténtico concepto de la verdad, tal como surge ya en la antiguedad. Ser sólo hay cuando hay iluminación, es decir, cuando hay verdad. Pero, verdad sólo hay cuando existe un ente que abra, que ilumine y, ciertamente de tal manera que al modo de ser de este ente le pertenezca el iluminar mismo. Un ente de tal índole somos nosotros mismos. El *Dasein* mismo existe en la verdad. Al *Dasein* le pertenece esencialmente un mundo abierto y a una con ello la apertura de sí mismo. El *Dasein* es según la esencia de su existencia ‘en’ la verdad, y sólo porque esto es así él tiene la posibilidad de ser ‘en’ la no-verdad [*Unwahrheit*]. Ser sólo hay si existe la verdad, es decir, el *Dasein*. Y por ello la nombrabilidad [*Ansprechbarkeit*] del ente no es sólo posible, sino necesaria -supuesto que el *Dasein* existe- cada vez en límites determinados. Aprehendemos este problema de la interrelación de ser y verdad en el *problema del carácter de verdad del ser (Veritas transcendentalis)*.

Con ésto hemos señalado cuatro grupos de problemas. Estos conforman la estructura de la segunda parte del curso: el problema de la diferencia ontológica, el problema de la articulación fundamental del ser, el problema de las posibles modificaciones del ser en sus modos de ser, el problema del carácter de la verdad del ser. Estos cuatro problemas fundamentales corresponden a las cuatro tesis tratadas preparatoriamente

en la primera parte; más precisamente, se muestra retrospectivamente en la exposición de los problemas fundamentales en la segunda parte que los problemas, con los cuales nos ocupamos rápidamente en la primera parte como hilos conductores de las llamadas tesis, no son arbitrarios sino que surgen desde la sistemática interna del problema del ser en cuanto tal.

5. EL CARÁCTER METÓDICO DE LA ONTOLOGÍA

Las tres partes del método fenomenológico

El tratamiento concreto de las investigaciones ontológicas en la primera y segunda partes nos permite igualmente una mirada a la forma como se adelantan estas investigaciones fenomenológicas. Esto conduce a la pregunta por el carácter metódico de la ontología. Así arribamos a la tercera parte del curso: el método científico de la ontología y la idea de la fenomenología.

El método de la ontología, ésto es, de la filosofía en cuanto tal, se caracteriza de esta manera como si nada tuviera en común con el método de cualquier otra ciencia, ya que todas operan como ciencias positivas del ente. De otra parte el análisis del carácter de la verdad del ser muestra precisamente que en igual forma el ser se funda en un ente, ciertamente en el *Dasein*. Ser sólo hay si existe comprensión del ser, es decir, *Dasein*. A este ente le corresponde por tanto en la problemática de la ontología una determinada preeminencia. Esta se manifiesta en todas las discusiones de los problemas ontológicos fundamentales, ante todo en la pregunta fundamental por el sentido del ser en cuanto tal. Su desarrollo y solución exige una analítica general del *Dasein*. La ontología tiene como disciplina fundamental la analítica-del-*Dasein*. Ello encierra igualmente: la ontología no se deja fundamentar a sí misma ontológicamente. Su propio ser posible [Ermöglichung: posibilitamiento] está remitido a un ente, es decir a algo óntico: el *Dasein*. La ontología tiene un fundamento óntico que se trasluce en la historia de la filosofía hasta hoy y que, por ejemplo, se expresa en lo que ya Aristóteles decía: la ciencia primera, la ciencia del ser, es Teología. Las posibilidades y destinos de la filosofía como obra de la libertad del *Dasein* del hombre están ligados a su existencia,

es decir, a la temporalidad y con ello a la historicidad, y ésto verdaderamente en un sentido más originario que toda otra ciencia. Así, la primera tarea en el esclarecimiento del carácter científico de la ontología es la *comprobación de su fundamento óntico y la caracterización de esta fundación*.

La *segunda* es la caracterización del modo de conocimiento puesto en obra en la ontología como ciencia del ser, lo que significa *el poner de relieve las estructuras metódicas del diferenciar ontológico-transcendental*. Ya temprano en la antigüedad se veía que el ser y sus determinaciones sirven de fundamento al ente de manera sabida, que le preceden, que son un πρότερον, lo más temprano [*Früheres*]. La designación terminológica para este carácter de precedencia del ser respecto del ente es la construcción a priori, *aprioridad*, el antes [*das Früher*]. El ser es en tanto *a priori* anterior al ente. Hasta hoy no ha sido aclarado el sentido de este *a priori*, es decir, el sentido del antes y su posibilidad. No se ha preguntado nunca por qué las determinaciones del ser y el ser mismo tienen que tener este carácter de algo anterior y cómo es posible este antes. El antes es una determinación temporal, pero de tal índole que no cae en el orden temporal del tiempo que medimos con el reloj, sino que es un antes que pertenece al ‘mundo al revés’. De aquí que este antes, que caracteriza al ser, sea aprehendido por el entendimiento vulgar como un después. Sólo la interpretación del ser desde la temporalidad puede hacer comprensible por qué y cómo van juntos el ser y este carácter del antes, la aprioridad. El carácter apriórico [*apriorische*] del ser y de todas las estructuras del ser exige, por tanto, una determinada forma de acceso y de aprehensión del ser: el *conocimiento a priori* [*apriorische*: apriórico, apriorístico].

Los principales apartados pertenecientes al conocimiento a priori constituyen lo que llamamos *fenomenología*. Fenomenología es el título para el método de la ontología, es decir, de la filosofía científica. Fenomenología es, comprendido correctamente, el concepto de un método. Por tanto, está decidido de antemano que ella enuncia cualquier clase de tesis de contenido determinado sobre el ente y sostiene el llamado punto de vista.

No queremos referirnos aquí a aquellas representaciones sobre la fenomenología difundidas hoy, en parte a causa de la misma

fenomenología. Aludimos sólo a un ejemplo. Se ha dicho que mi trabajo filosófico sería una fenomenología católica. Presumiblemente a causa de que soy de la convicción de que pensadores como Tomás de Aquino o Duns Scoto también han entendido algo de filosofía, y quizás más que los modernos. El concepto de una fenomenología católica es, sin embargo, tan contradictorio como el concepto de una matemática protestante. La filosofía como ciencia del ser se diferencia en su metódica fundamentalmente de toda otra ciencia. La distinción metódica, por ejemplo, entre matemática y filología clásica no es tan grande como la diferencia entre matemática y filosofía, o entre filología y filosofía. El tamaño de la diferencia entre ciencias positivas, a las que pertenecen la matemática y la filología, y filosofía no se deja medir de manera alguna cuantitativamente. En la ontología el ser debe ser aprehendido y comprendido sobre el camino del método fenomenológico, con ésto anotamos que ciertamente la fenomenología está viva hoy, pero que aquello que busca y quiere estaba vivo ya desde el comienzo en la filosofía occidental.

El ser debe ser aprehendido y tematizado. El ser es ciertamente ser de un ente y por tanto sólo resulta asequible en la salida *[Ausgang]* de un ente. De aquí que la mirada fenomenológica aprehensora tenga en verdad que dirigirse a un ente, pero de tal manera que en ello el ser llegue a diferenciarse de ese ente y a su posible tematización. El comprender el ser, es decir, la investigación ontológica se orienta en principio y necesariamente al ente de cada caso, pero entonces desde este ente *es conducida de manera determinada lejos de éste y nuevamente hacia su ser*. Denominamos *reducción fenomenológica* a la parte del método fenomenológico consistente en reconducir la mirada investigativa desde el ente ingenuamente aprehendido hasta el ser. Con ello nos ceñimos en la expresión, no en el asunto mismo, a un término central de la fenomenología de Husserl. *Para Husserl* la reducción fenomenológica, que él elaboró por primera vez expresamente en “*Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*” (1913), es el método de reconducción de la mirada fenomenológica desde la posición natural del hombre inserto en el mundo de las cosas y de las personas a la vida consciente transcendental y sus vivencias noético-noemáticas, en las que se constituyen los objetos como correlatos de la conciencia. *Para nosotros* la reducción fenomenológica significa la reconducción de la mirada

fenomenológica desde la comprensión determinada como siempre del ente hasta el comprender el ser de ese ente (Proyectado al modo de su desocultamiento). Como todo método científico también el método fenomenológico se desarrolla y cambia a causa del avance hacia las cosas realizado con su ayuda. El método científico nunca es una técnica. Tan pronto llega a serlo, cae por fuera de su propia esencia.

La reducción fenomenológica como reconducción de la mirada desde el ente al ser no es la única, ni menos aún, la parte central del método fenomenológico. Pues este conducir retrospectivamente la mirada del ente al ser requiere igualmente el conducirse [*Sichhinbringens*] positivamente respecto al ser mismo. La pura reversión es sólo una conducta metódica negativa, que no sólo requiere del complemento de una conducta positiva sino expresamente del conducirse respecto al ser, es decir, de la conducción [*Leitung*]. El ser no llega a ser tan asequible como el ente, no lo encontramos fácilmente, sino que tiene que ser aprehendido, como se mostrará, en cada caso en un proyecto libre [*Entwurf*] en la mirada. Llamamos este proyectar el ente previamente dado a su ser y sus estructuras *construcción fenomenológica*.

Pero aún con ésta no está completo el método de la fenomenología. Olíamos que todo proyectar el ser se cumple en el retroceso reductivo al ente. Del ente toma el tratamiento del ser su punto de partida. Este está evidentemente determinado por la experiencia fáctica del ente y en el ámbito de las posibilidades de la experiencia pertenecientes en cada caso a un *Dasein* fáctico, es decir, a la situación histórica de una investigación filosófica. Todos los entes y las regiones determinadas de los mismos no son asequibles en la misma forma para cada uno y para cada época, y precisamente cuando el ente es asequible en la circunscripción de la experiencia subsiste aún la pregunta acerca de si en la experiencia ingenua y vulgar éste se comprende adecuadamente en su forma de ser específica. Porque el *Dasein* es según su propia existencia histórico las posibilidades de acceso y los modos de exposición del ente mismo son diferentes y variables en diferentes situaciones históricas. La mirada a la historia de la filosofía muestra que recién fueron descubiertas múltiples regiones del ente: naturaleza, espacio, alma, ellas no pudieron ser aprehendidas conceptualmente en su ser específico. Ya en la antigüedad se propuso un concepto de ser de término medio, que fue empleado para la interpretación

de todo ente de las diversas regiones del ser y sus modos de ser, sin que expresamente se hubiera hecho problema y se hubiera podido delimitar el ser específico mismo en su estructura. Así veía Platón muy bien que el alma y su lógos son un ente diferente al ente sensible. Pero, él no estaba en condiciones de delimitar el modo de ser específico de este ente frente al modo de ser de cualquier otro ente, tal como el no-ente; sino que para él, tanto como para Aristóteles y para el tiempo que sigue hasta Hegel y justamente con razón para los posteriores se mueven todas las investigaciones ontológicas en un concepto de término medio del ser en cuanto tal. También la investigación ontológica que ahora llevamos a cabo está determinada por su situación histórica y a una con ello por ciertas posibilidades de acceso al ente y por la tradición de la filosofía pasada. La permanencia de conceptos filosóficos fundamentales de la tradición filosófica es todavía hoy tan eficaz [wirksam] que este actuar de la tradición no puede ser negado. De aquí se deriva el que toda exposición filosófica, aún la más radical y comenzada desde el principio, está cruzada por conceptos predeterminados, que necesita para comprender, y con ello por horizontes y direcciones predeterminadas, de los cuales no vale sin más que hayan surgido originaria y auténticamente de la región del ser y de la constitución del ser. De aquí que necesariamente pertenezca a la interpretación conceptual del ser y de sus estructuras, es decir a la construcción reductiva del ser una *destrucción*; ésto es, una reducción crítica de los conceptos recibidos y que se deben modificar inmediatamente a las fuentes de las que fueron sacados. Sólo mediante la destrucción la ontología puede asegurarse a plenitud fenomenológicamente la autenticidad de sus conceptos.

Estas tres partes del método fenomenológico: Reducción, Construcción, Destrucción pertenecen a lo mismo y tienen que estar fundadas en su copertenencia. Construcción de la filosofía es necesariamente destrucción; es decir, una reducción [*Abbau*] cumplida de lo transmitido en un regreso histórico a la tradición; lo que no significa una negación o una condena de la tradición a la negatividad, sino al contrario, precisamente una apropiación positiva de ésta. Porque a la construcción le pertenece la destrucción, el conocimiento filosófico según su esencia es, también en un determinado sentido, conocimiento histórico. Al concepto de la filosofía como ciencia, al concepto de la investigación

fenomenológica pertenece “Historia de la filosofía”, como se dice. La historia de la filosofía no es un agregado cualquiera en la enseñanza filosófica, que da la oportunidad para preparar de una manera fácil y cómoda cualquier tema para el Examen de Estado, o para mirar hacia atrás de una sola vez cómo ha sido ello antes; sino que el conocimiento histórico-filosófico es en sí un conocimiento en el que se diferencia una forma especial del conocimiento histórico en la filosofía según sus objetos, de todo otro conocimiento científico histórico.

El método de la ontología caracterizado así posibilita la determinación de la idea de la fenomenología como el comportamiento científico de la filosofía. Con ello ganamos de una vez la posibilidad de delimitar concretamente el concepto de filosofía. De esta manera el tratamiento de la tercera parte conduce de nuevo al punto de partida del curso.

6. ESQUEMA DEL CURSO

El desarrollo del curso se divide según lo anterior en tres partes.

Primera parte: Discusión fenomenológico-crítica de algunas tesis tradicionales sobre el ser.

Segunda parte: La pregunta ontológica fundamental por el sentido del ser en cuanto tal. Las estructuras fundamentales y los modos fundamentales del ser.

Tercera parte: El método científico de la ontología y la idea de la fenomenología.

La primera parte se divide en cuatro capítulos:

1. La tesis de Kant: Ser no es un predicado real.
2. La tesis de la ontología medieval, reconducida a Aristóteles: Al ser de un ente pertenecen el Qué-es [*Was-sein*] (*essentia*) y el ser-a-la-mano [*Vorhandensein*] (*existentia*).
3. La tesis de la ontología moderna: Las formas fundamentales del ser son el ser de la naturaleza (*res extensa*) y el ser del espíritu (*res cogitans*).
4. La tesis de la lógica: Todo ente se deja interpelar y expresar sin perjuicio de su propia manera de ser mediante el “es”. El ser de la cónyula.

La segunda parte se divide en cuatro capítulos:

1. El problema de la diferencia ontológica (de la diferencia entre ser y ente).
2. El problema de la articulación fundamental del ser (*essentia, existentia*).
3. El problema de las posibles modificaciones del ser y de la unidad de su multiplicidad.
4. El carácter de verdad del ser.

También la tercera se subdivide en cuatro capítulos:

1. El fundamento óntico de la ontología y la analítica del *Dasein* como ontología fundamental.
2. La aprioridad del ser y la posibilidad y estructura del conocimiento apriorístico.
3. Las partes fundamentales del método fenomenológico: Reducción, Construcción, Destrucción.
4. La ontología fenomenológica y el concepto de la filosofía.