

1. La pregunta por el ser

Olvido y dificultad

Hay un olvido del ser. En la actualidad hay un descuido muy grande acerca de la pregunta por el ser, interrogante que acompañó a los griegos durante siglos. Debemos, por tanto, buscar el sentido de la pregunta por el ser. Pero existen tres obstáculos para hacerlo.

Su supuesta universalidad, su casi presuposición: “Una comprensión del ser ya está siempre implícita en todo aquello que se aprehende como ente” (Heidegger, p. 14) Aunque después de Aristóteles pareciera que el “ser” ha quedado en su sitio, vinimos a ver lo contrario: “El concepto de “ser” es, más bien, el más oscuro.” (Heidegger, p. 14) Ahora bien, ¿por qué es el más oscuro? Porque no se puede definir con respecto a otras categorías.

Segundo obstáculo: “El concepto de “ser” es indefinible” (Heidegger, p. 14), no se puede captar en palabras a partir de algo superior, ni con el agregado de elementos inferiores.

Tercer obstáculo: “El “ser” es un concepto evidente por sí mismo.” (Heidegger, p. 15) Y cuando es algo evidente por sí mismo, ¿qué interés tendríamos, además, en definirlo?

Por estas tres razones es difícil abordar la pregunta por el ser.

Primera digresión

Como se puede ir viendo, cuando se trata de exponer algún punto de la filosofía de Heidegger, nos tropezamos rápidamente con las limitaciones del lenguaje. No encontramos palabras propias para decir lo mismo que él está diciendo. Todo el tiempo estamos en sus manos y nuestras frases son subsidiarias de las suyas. Nos convertimos en prestamistas empedernidos. El mismo Heidegger lo reconoce al final de la Introducción de *Ser y tiempo* : “Con respecto a la pesadez y “falta de belleza” de la expresión en los análisis que habrán de seguir, permítaseme añadir la siguiente observación: una cosa es hablar en forma narrativa sobre el *ente* y otra, captar el ente en su *ser*. Para este

último cometido, con frecuencia faltan no sólo las palabras, sino sobre todo la “gramática”. (Heidegger, p. 48)

Heidegger es un tirano del lenguaje.

1.2 Estructura de la pregunta

Cuando pregunto por el “ser” parto ya de una concepción de lo que es el ser. Mi pregunta va guiada por lo preguntado. Veamos tres aproximaciones a lo mismo para captar los matices de la pregunta y su dificultad; precisamente, porque la pregunta por el ser lo presupone con algún grado de comprensión: como *factum*, como inasible o como ‘comprendido’.

“Ni siquiera conocemos el horizonte desde el cual deberíamos captar y fijar ese sentido. *Esta comprensión del ser mediana y vaga es un factum*”. (Heidegger, p. 16)

“Lo buscado en la pregunta por el ser no es algo enteramente desconocido, aunque sea, por lo pronto, absolutamente inasible.” (Heidegger, p. 16)

“*Lo puesto en cuestión* en la pregunta que tenemos que elaborar es el ser, aquello que determina al ente en cuanto ente, eso con vistas a lo cual el ente, en cualquier forma que se lo considere, ya es comprendido siempre.” (Heidegger, p. 17)

1.3. ¿Quién pregunta?

50

¿Existe algún ente privilegiado que nos dé la apertura al ser? Y la respuesta es sí, sí existe, es el *Dasein*. Allí está la apertura del ser. Una vez encontrado el quién, Heidegger enfrenta en algunas líneas la dificultad del *Dasein* para pasar de una forma de preguntar óptica, a una forma de preguntar ontológica. Veamos algunos momentos de esta elaboración.

“Elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente —el que pregunta— se vuelva transparente en su ser.” (Heidegger, p. 17)

“En el planteamiento de la pregunta por el sentido del ser no puede haber en modo de *Dasein*: estar sosteniéndose dentro de la nada del Ser [*Seyn*]; sosteniéndose en cuanto comportamiento alguno un “círculo de la prueba”, porque en la respuesta a esta pregunta no se trata de una fundamentación deductiva, sino de una puesta al descubierto del fundamento mediante su exhibición.” (Heidegger, p. 18)

“La investigación científica realiza ingenuamente y a grandes rasgos la demarcación y primera fijación de las regiones esenciales.” (Heidegger, p. 20)

“El verdadero “movimiento” de las ciencias se produce por la revisión más o menos radical (aunque no transparente para sí misma) de los conceptos fundamentales.” (Heidegger, p. 20)

“Semejante investigación debe preceder a las ciencias positivas; y lo puede.” (Heidegger, p. 21)

“Esa fundamentación de las ciencias se distingue principalmente de aquella “lógica” zaguera que investiga el estado momentáneo de una ciencia en función de su “método”. (Heidegger, p. 21)

Como podemos barruntar, en esta primera presentación del *Dasein* también se está pincelando la diferencia entre el preguntar cotidiano o científico y el preguntar propiamente filosófico. Esta aproximación le permite a Heidegger ir separando el conocimiento natural óntico del conocimiento profundo ontológico.

1.4. Lo óntico y lo ontológico

Tenemos la pregunta por el ser del ente, y sabemos que el ente se dice de muchas maneras y que todo ente tiene ser. La tarea consiste en buscar cómo llegar al ser a través del ente. La primera aproximación al ente es o bien sensorial, o por el sentido común, o por la ciencia. La ciencia en particular ocupa regiones del ente, pero su apertura al ser y del ser es mínima. La ciencia y las demás aproximaciones dejan intacta la pregunta por el ser. Ellas se ocupan más bien del aparecer. Entonces, para lograr la apertura del ser tenemos que avanzar con una lógica que vaya a los fundamentos mismos de la ciencia. Como dice Heidegger: “La fundamentación de las ciencias es una lógica productiva, en el sentido de que ella, por así decirlo, salta hacia adelante hasta una determinada región de ser, la abre por vez primera en su constitución ontológica y pone a disposición de las ciencias positivas, como claras indicaciones para el preguntar, las estructuras así obtenidas.” (Heidegger, p. 21)

La ciencia pregunta ónticamente; la filosofía, ontológicamente.

El *Dasein* es ontológico. Él tiene con sí mismo una relación de ser y una apertura hacia el ser de forma directa.

“La pregunta por el ser apunta, por consiguiente, a determinar las condiciones *a priori* de la posibilidad no sólo de las ciencias que investigan el ente en cuanto tal o cual, y que por ende se mueven ya siempre en una comprensión del ser, sino que ella apunta también a determinar la condición de posibilidad de las ontologías mismas que anteceden a las ciencias ónticas y las fundan. *Toda ontología, por rico y sólidamente articulado que sea el sistema de categorías de que dispone, es en el fondo ciega y contraria a su finalidad más propia si no ha aclarado primero suficientemente el sentido del ser y no ha comprendido esta aclaración como su tarea fundamental.*” (Heidegger, págs. 21-22)

El *Dasein* tiene una primacía óntica y ontológica. Él es el encargado de hacer la pregunta por el sentido del ser. Y lo es porque a él le queda más fácil, a la

mano, hacerse la pregunta dado que es un ente óntico-ontológico. Aunque esa comprensión estará sesgada por el tipo de comprensión de “mundo” que tiene el *Dasein*. Así como comprende el mundo, intenta aproximarse al ser.

“La primacía óntico- ontológica del *Dasein* es, pues, la razón de que al *Dasein* le quede oculta su específica constitución de ser —entendida en el sentido de la estructura “categorial” que le es propia.” (Heidegger, p. 26)

“El *Dasein* es para sí mismo ónticamente “cercanísimo”, ontológicamente lejanísimo y, sin embargo, preontológicamente no extraño.” (Heidegger, p. 26)

Preguntando por el ser desde el *Dasein*, nos aproximamos a la pregunta por el ser en general. Esa primera aproximación al ser a través de esta pregunta nos ubica en la temporalidad y nos aproxima. “El *Dasein* es de tal manera que, siendo, comprende algo así como el ser.” (Heidegger, p. 28)

“*Dasein* comprende e interpreta implícitamente eso que llamamos el ser, es *el tiempo*. El tiempo deberá ser sacado a luz y deberá ser concebido genuinamente como el horizonte de toda comprensión del ser y de todo modo de interpretarlo.” (Heidegger, p. 28)

“Sólo en la exposición de la problemática de la temporalidad se dará la respuesta concreta a la pregunta por el sentido del ser.” (Heidegger, p. 29)

Segunda digresión

52

Podemos hablar de Heidegger anteponiendo la mala fe. También podemos hacerlo, anteponiendo lo contrario, la buena fe. Si lo primero, tenemos a Carnap. Si lo segundo, el vacío. Me explico. Siguiendo la crítica del positivismo lógico (Carnap, 1978), la filosofía de Heidegger sería un simulacro de sabiduría producto de un abuso del lenguaje, de un uso fuera de los límites tolerables del sentido de las palabras, es decir, en palabras del Círculo de Viena, “cuando la nada “nadea”. Si lo segundo, si suponemos la buena fe del filósofo, Heidegger enfrenta una pregunta que le asusa, lo impusa, le surusa. Una indagación imperativa dentro de su sistema. La pregunta fundamental por el ser. Quiere descubrir la roca madre, el cimiento, la silla divina desde donde las cosas son y se establecen en esto que llamamos mundo. El problema de este camino emprendido no es otro, de nuevo, que el lenguaje. ¿Cómo hablar inteligiblemente de algo tan alejado del sentido común? Se ve entonces apremiado, apurado, azurado, amplorado a exprimir el lenguaje de forma que diga lo que tiene en mente. Suceden aquí dos cosas. En mente no tiene nada (tal vez en el corazón sí), pues si tuviera algo en mente, ya lo habría dicho. Aceptemos, tiene algo, pero ese algo es incommunicable. El vio el ser del mundo, lo sintió, lo presintió. Descifró el cimiento, la veta reina, el pozo, pero no hay un lenguaje posible, humano, para compartir-

lo. Como en Gorgia, resulto que “el ser es incomunicable”. Entonces todos esos pataleos serán metafóricos, no metafísicos; alusivos, no esenciales. He ahí el drama de leer a Heidegger. Tal vez todo este ejercicio arduo de desciframiento de las palabras que nos alejan más y más del sentido del lenguaje no sea otra cosa que el método para experimentar de una manera nueva lo que de hecho experimentamos de manera consuetudinaria: la existencia. El milagro de estar aquí y de saber que estamos aquí, y esto, de una forma como no lo llegará a entender nunca mi esfero, un ladrillo o mis zapatos que también están sobre el mundo.

1.5. Resumiendo el *Dasein* y lo ontológico

Dice Heidegger que la tradición ontológica griega ha dejado de lado la pregunta radical por el ser del ente y se ha quedado en el mundo óntico. La prueba está en el lenguaje griego de la ontología, que resulta, hoy por hoy, tan artrítico: “Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la *destrucción*, hecha *al hilo de la pregunta por el ser*, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas.” (Heidegger, p. 32-33)

Descartes no continuó con su investigación ontológica, nos dice Heidegger, porque llegó al *ens* creado, el *Dasein* es ser creado por Dios, fin de su ontología. Y este abordaje venía de una tradición medieval. Por esa convicción su investigación llegó tranquilamente a su fin. “Descartes depende de la escolástica medieval” (Heidegger, p. 35) Y Kant, al no superar a Descartes en este punto, también queda dependiendo de la misma tradición. Esta dependencia con lo antiguo nos muestra que el ser era entendido como presencia, es decir, como presente y en cierta medida atemporal.

“Tan sólo cuando se haya llevado a cabo la destrucción de la tradición ontológica, la pregunta por el ser cobrará su verdadera concreción. Entonces quedará capacitada para probar en forma cabal el carácter ineludible de la pregunta por el sentido del ser, demostrando así en qué sentido se puede hablar de una “repetición” de esta pregunta.” (Heidegger, p. 36)

Y vuelve a la pregunta por el sentido: “Hemos mostrado al comienzo (§ 1) que la pregunta por el sentido del ser no sólo no ha sido resuelta, ni tampoco siquiera suficientemente planteada, sino que, pese a todo el interés por la “metafísica”, ella ha caído en el olvido.” (Heidegger, p. 32) En cierto sentido, la pregunta por el ser ha resultado frenada por la condición histórica del *Dasein*. Una condición

no asumida como tal y por lo mismo cegadora de la mirada, pues se deja de lado el sesgo histórico de ese mirar. Él se comprende a partir del mundo. Para volverle a la pregunta todo su sentido se debe encontrar el método que sea capaz de abordarla en su autenticidad. Ese método es la fenomenología.

2. El método fenomenológico de la investigación

2.1 Aproximación general

Ya tenemos la *pregunta* que se va a investigar, tenemos *quién* la va a formular, ahora falta el *cómo* se va a investigar. La pregunta es una y es múltiple. Es la pregunta por el ser del ente, pero también es la pregunta por el sentido del ser del ente y, si nos descuidamos, es la pregunta por el sentido de la pregunta por el ser del ente. Digamos que ya está clara la pregunta y se trata de la vieja y griega pregunta por el ser: ¿cuál es el ser de las cosas? Y ya.

Entonces debemos acercarnos al cómo indagar por esa pregunta, buscar el camino para tratar de resolverla en un mundo y en un momento en el cual esa pregunta ha caído en desuso, está en decadencia. Ese cómo es la fenomenología. En este apartado se trata de explicar en qué consiste esta mirada fenomenológica. En principio, digamos que Heidegger se aproxima a la solución de la pregunta de una manera hegeliana, no kantiana. Me explico. Kant va a las cosas mismas de forma directa. Poniendo mojones, estableciendo conceptos, haciendo definiciones que luego emplea en la construcción de su edificio. Hegel, por el contrario, pone cimientos para derribarlos, una y otra vez; para demolerlos y hacer más sólido su edificio. O eso cree. Nunca estamos seguros de pisar tierra firme con Hegel, todo es provisional hasta no llegar al espíritu absoluto. Así también con Heidegger.

“Con la caracterización provisional del objeto temático de la investigación (ser del ente o, correlativamente, sentido del ser en general) pareciera ya estar bosquejado también su método” (Heidegger, p. 37). Pero no, aún no lo está.

El primer punto de la investigación, y podríamos decir, el primer escalón del método para resolver la pregunta, es no heredar. No heredar ninguna ontología, ni siquiera la griega. Es proponer una nueva acorde con la pregunta que se está formulando. Un camino derivado de las cosas mismas. Se trata de ir a las cosas mismas de una manera radical bajo una mirada fenomenológica.

Solo por recordar, digamos que la mirada óptica sobre los seres es la que se ocupa de conocerlos de cualquier manera que no sea ontológica. Científicamente, por ejemplo, cotidianamente, por ejemplo, químicamente, por ejemplo. En cambio, una mirada ontológica aspira, de nuevo, a captar el ser del ente.

Y el segundo escalón del método es etimológico, Fenomenología viene de dos palabras griegas: fenómeno y logos, luego es el estudio de los fenómenos y fenómeno es lo patente, lo que se muestra en sí mismo.

Hay formas del manifestarse del fenómeno con lo que hay que tener cuidado para no confundirnos; pues, el mostrarse de algo, puede ser al mismo tiempo la ocultación de la fiebre en las mejillas rojas, ocultado el malestar del cuerpo. Por eso, aquí se va en directo “por lo que se muestra en sí-mismo”. En ese sentido debe entenderse fenomenológicamente el fenómeno.

He aquí el método: “Detrás de los fenómenos de la fenomenología, por esencia no hay ninguna otra cosa; en cambio, es posible que permanezca oculto lo que debe convertirse en fenómeno. Y precisamente se requiere de la fenomenología porque los fenómenos inmediata y regularmente *no* están dados.” (Heidegger, p. 45) Hay que, por decirlo así, desenterrar el fenómeno.

Ahora bien, fenomenología consta de dos conceptos. De una lado *fenómeno* y de otro *logos*. Veamos cada uno por separado para luego, en su enlace, definir de que va la fenomenología. En todo caso, la historia de la palabra no importa para esta investigación, importa más la etimología.

2.2. Fenómeno

Heidegger remonta al término “fenómeno” Φαινόμενον en un significado muy cerca del verbo mostrarse φαίνεσθαι, y concluye: “como significación de la expresión “fenómeno” debe *retenerse*, pues, la siguiente: *lo - que - se - muestra - en - sí - mismo*, lo patente.” (Heidegger, p. 38)

Pero el ente se muestra de distintas maneras según sea la forma como se le aborde. Incluso puede ocultarse a la sombra del *parecer*. Y entonces el fenómeno no se muestra como es, sino como una apariencia. “Por consiguiente, los fenómenos no son *jamás* manifestaciones, pero toda manifestación está, en cambio, necesitada de fenómenos.” (Heidegger, p. 39) En el caso del manifestarse tenemos también algo oculto mientras algo se manifiesta. Y esa no puede ser el fenómeno que será estudiado por la fenomenología para entender el ser del ente.

Existe otro sentido del mostrarse como más real y al mismo tiempo y precisamente porque es lo más oculto, es el sentido kantiano del fenómeno. En esta concepción del fenómeno derivada del alemán ‘manifestación’ *scheinung* y desarrollada por Kant como lo opuesto y lo emergente de la cosa en sí. “Ciertamente lo anunciante, así producido, se muestra en sí mismo, pero lo hace de tal manera que, como irradiación de lo que él anuncia, deja a este último constantemente velado. Pero, por otra parte, este velante no- mostrar tampoco

es apariencia. Kant emplea el término “fenómeno” [“Erscheinung”] en este acoplamiento de sentidos.” (Heidegger, p. 40)

Aquí se hablará entonces del mostrarse en sí-mismo. No del mostrar de otra cosa distinta al sí-mismo del fenómeno donde “manifestación y apariencia se fundan, de diferentes maneras, en el fenómeno”.(Heidegger, p. 40)

Un avance hasta aquí será llegar al concepto formal de fenómeno que es la forma kantiana del fenómeno que deja por fuera el ser del ente. Este paso al ser del ente le corresponde a la fenomenología. La fenomenología parte del fenómeno kantiano y ese es su fenómeno en donde espacio y tiempo tienen que mostrarse, a su vez, como fenómeno.

2.3. Logos

Vamos al segundo componente etimológico de fenomenología: el logos. En primera instancia, logos es equivalente a “decir”. ‘Lo que se dice’. Si esto es verdad debemos desentrañar cuál es el sentido primario de ese “decir”. Pero antes debemos ver que logos es traducido, por la filosofía, en diferentes momentos como razón, medida, estudio, juicio. Estas traducciones han desencaminado la comprensión de logos, dice Heidegger. Una mejor aproximación nos dirá que logos es “hacer patente aquello de lo que se habla en el decir” (Heidegger, p. 42). De esta manera el “decir” se convierte en el “hacer ver” en el diálogo; con lo cual, estamos más cerca de la versión original de logos como simple “decir”. Y como el logos es un hacer ver, puede ser verdadero o falso y esta mezcla con la verdad nos podría llevar lejos de su sentido original. Pero como ya dijimos: “El logos hace ver algo, vale decir, aquello de lo que se habla, y lo hace ver para el que lo dice o, correlativamente para los que hablan.” (Heidegger, p. 42)

El logos tiene que ver con la verdad, pero como el logos se aproxima a través del decir y el decir es un mostrar, un revelar o desocultar, debemos dejar de lado la idea de verdad como “concordancia”. Por eso el logos no es el lugar primario de la verdad. En sentido primario, logos es “la simple percepción sensible de algo.” (Heidegger, p. 43) Como cuando vemos un color, escuchamos un sonido, sentimos una punzada. En todos esos casos hay allí una verdad. En ese sentido la verdad se revela de inmediato y no se ‘adecúa’ a algo distinto de ella misma. En el mundo sensorial la verdad es de manera inmediata.

“Y, como la función del λόγος no consiste sino en hacer que algo sea visto, en hacer que el ente *sea percibido* [Vernehmenlassen *des Seienden*], λόγος puede significar también la *razón* [Vernunft] (Heidegger, p. 43).”

2.4. El concepto preliminar de la fenomenología

Siguiendo con el método expositivo heideggeriano de poner para tumbar, da una aproximación inicial al concepto de fenomenología y luego la tumba.

“Fenomenología significará entonces: *αποφαίνεσθαι τα φαινόμενα*: hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo. Éste es el sentido formal de la investigación que se autodenomina fenomenología. Pero de este modo no se expresa sino la máxima formulada más arriba: “¡A las cosas mismas!”” (Heidegger, p. 44).

Pero como nos damos cuenta, esta es apenas, lo que Heidegger llama una definición formal. Falta más, falta llegar a una definición esencial.

Pero el término fenomenología no señala un contenido específico como le sucede a otras ciencias. “La palabra sólo da información acerca de la manera de mostrar y de tratar *lo que* en esta ciencia debe ser tratado (Heidegger, p. 44).”

“Ciencia “de” los fenómenos quiere decir: un modo *tal* de captar los objetos, que todo lo que se discuta acerca de ellos debe ser tratado en directa mostración y justificación (Heidegger, p. 44).”

Se va a mostrar algo así como la esencia, pero en ningún momento Heidegger habla claramente de esencia: “Evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regular precisamente *no* se muestra, aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento.” (Heidegger, p. 44)

“Fenomenología es el modo de acceso y de determinación evidenciante de lo que debe constituir el tema de la ontología. *La ontología sólo es posible como fenomenología.*” (Heidegger, p. 45)

Y ella, la fenomenología, se enfrenta a las formas de ocultamiento del fenómeno, pues el fenómeno puede quedar oculto mientras nos aproximamos a él. Una de esas formas de ocultamiento es la ignorancia, cuando se da el caso de que el fenómeno aún no se ha descubierto y, por tanto, no se le echa de menos, pues no lo conocemos. O puede estar recubierto: se descubrió y ahora está a la sombra de lo que lo encubre.

Este encubrimiento en ocasiones es un encubrimiento fuerte debido a la forma misma como se comunica el ser del ente a través de enunciados. En ese caso la comprensión se da en el mero lenguaje y “flota como en el vacío” (Heidegger, p. 45). “La posibilidad de anquilosamiento y de que se vuelva inasible lo que originariamente estaba al “alcance de la mano” acompaña al trabajo concreto de la fenomenología misma.” (Heidegger, p. 45)

En esta idea de una especie de comprensión meramente verbal, como en el vacío no hay una novedad, Husserl mismo lo identifica en *La idea de la fenomenología*, tal como Germán Bula nos lo hace ver en su ensayo *Los ojos del alma: lo evidente en Spinoza y Husserl*: “Husserl distingue entre la real

intuición de los fenómenos de la mención vacía puramente verbal; en un caso “hay la captación visual adecuada y el tener esas cosas mismas; y, en el otro, hay (...) mero mentar las cosas” (Husserl, 1982, 31)”

Ahora, en este ejercicio de aproximación a los fenómenos, Heidegger entra en contradicción con la tradición y anuncia: “El modo de comparecencia del ser y de las estructuras de ser en cuanto fenómenos debe empezar por serle *arrebatado* a los objetos de la fenomenología.” (Heidegger, p. 46) Es decir, comienza a tomar distancia de la casa.

“Considerada en su contenido, la fenomenología es la ciencia del ser del ente —ontología (Heidegger, p. 46).” Pero dado que la investigación por el ser del ente se da desde el *Dasein*, la fenomenología se convierte en una hermenéutica del *Dasein* y avanza más allá: “Esta hermenéutica se convierte también en una “hermenéutica” en el sentido de la elaboración de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica (Heidegger, p. 47).” Y aún más, hay un tercer sentido de esa hermenéutica mucha más radical que las dos anteriores: “La hermenéutica cobra, en cuanto interpretación del ser del *Dasein*, un tercer sentido específico, filosóficamente hablando el *primario*: el sentido de una analítica de la existencialidad de la existencia (Heidegger, p. 47).”

Tercera digresión

La investigación de Heidegger desemboca en la hermenéutica. Y esto lo lleva a un metanivel. Veamos de qué se trata. Tenemos la pregunta por el ser, luego la pregunta por el sentido del ser. Luego la pregunta por el sentido de la pregunta sobre el ser. Luego tenemos la ontología encargada de esa pregunta, pero hay muchas ontologías, de modo que se trata ahora, vía hermenéutica, de establecer las condiciones de toda ontología. Planteamos la pregunta, pero el último interés es entrar en la pregunta, el gusto está en los preparativos. Es decir, tendremos una filosofía que en esencia es un preámbulo de lo más importante. Entonces esta hermenéutica se convierte en otra cosa: “La hermenéutica cobra, en cuanto interpretación del ser del *Dasein*, un tercer sentido específico, filosóficamente hablando el *primario*: el sentido de una analítica de la existencialidad de la existencia (Heidegger, p. 47).” ¿Estarán de acuerdo conmigo en lo difícil de seguirlo a esta altura? Creo entender en este esfuerzo heideggeriano algo parecido a lo anotado por Juan Arnau respecto de los lógicos hindúes antiguos. Hablando de los vitandas, un grupo de lógicos negativistas de la antigua India nos dice Juan Arnau: “Su actitud se basaba en la desconfianza esencial hacia el lenguaje y en una idea muy vieja de la tradición especulativa de la India, la idea de que el lenguaje, con sus mascaradas y disfraces de los que es incapaz de prescindir, tiende a confundir a aquel que lo manipula. Su modo de establecer la verdad debía entonces recurrir a una vía negativa que apartara el velo del

error (que es el velo de las palabras) y se escabullera de la literalidad (lo que las palabras significan para la gente común) para que esa verdad se manifestara “desprovista de palabras”. (Arnau, p. 61)

2.5. Resumiendo

“La filosofía es una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del *Dasein*, la cual, como analítica de la *existencia*, ha fijado el término del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto de donde éste *surge* y en el que, a su vez, *repercute*” (Heidegger, p. 47)

Como bien lo enseño mi maestro Gorgias uno debe decirle al lector, al final del ensayo, lo que hizo en las páginas anteriores para que el hilo se cierre. Me ocupé de exponer, lo más cercano a Heidegger, cuál pregunta filosófica lo ocupa y cuál es el método que sigue para resolver la pregunta griega por el sentido del ser. He dicho lo que él dice usando sus palabras y mis palabras, pero más sus palabras que las mías, y lo he hecho tratando de respetar al máximo su sentido original, intercalando de vez en cuando alguna digresión propia. Para matizar la voz dominante.

Bibliografía

Arnau, J. (2008). *El arte de probar*. México: FCE.

Bula, G. (2014). *Los ojos del alma: lo evidente en Spinoza y Husserl*. [Próximo a publicarse en la Revista de filosofía, Universidad de Costa Rica].

Carnap, R. (1978). La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje. En *El positivismo lógico*. México: FCE.

Gorgias (1983). *Defensa de Helena*. Barcelona: Orbis.

Haddon, M. (2004). *El curioso incidente de un perro a medianoche*. Barcelona: Salamandra.

Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.