

## La teoría de las categorías en una ontología hermenéutica

Alejandro Escudero Pérez  
(UNED)

### Resumen

Es un hecho significativo que el viejo asunto de la elaboración de una teoría de las categorías está ausente tanto en el obra de Hans-Georg Gadamer como en la de Paul Ricoeur, los dos padres fundadores de la hermenéutica filosófica desarrollada en la segunda mitad del siglo XX. La pregunta que planteamos aquí es: ¿está justificada esa ausencia? ¿la renuncia a una teoría (hermenéutica) de las categorías no implica prescindir de una parte importante de una "ontología hermenéutica"? En este artículo intentaremos responder a esta cuestión.

*Palabras clave:* ontología, teoría de las categorías, hermenéutica

### Abstract

It is a significant fact that the old matter of the development of a theory of the categories is absent in the work of Hans-Georg Gadamer and Paul Ricoeur, the two founding fathers of the philosophical hermeneutics developed in the second half of the 20th century. The question we ask here is: is this absence justified? the waiver of a (hermeneutic) theory of categories does not imply to dispense with an important part of a "hermeneutic ontology"? In this article we will try to answer this question.

*Keywords:* Ontology, theory of categories, hermeneutics

## La teoría de las categorías en una ontología hermenéutica

Alejandro Escudero Pérez  
(UNED)

### -Introducción

Si se buscan alusiones a una “teoría de las categorías” en los libros de o sobre “hermenéutica filosófica” – elaborados la mayoría de la veces a la sombra de Gadamer o Ricoeur- poco o nada encontraremos. En el ambiente “postmetafísico” de la segunda mitad del siglo XX parece que este tema carece de sentido: no debe ser ni abordado ni discutido. Cualquier “teoría de las categorías” parece o superflua o descabellada. Sin embargo si no se explican bien y se argumentan mejor las razones de tal omisión no hay por qué darla por buena sin más. Si, por otra parte, preguntamos por qué Gadamer o Ricoeur se han desentendido de esta venerable cuestión tal vez se deba a que en ambos se omite, en el fondo, la pregunta por el ser (Seinsfrage) y se ha obviado la comprensión del ser (Seinsverstehen) de la que y en la que brota aquella; pero sin tener en consideración ambas: ¿es de verdad legítimo unir el término “hermenéutica” con el de “ontología”. <sup>1</sup>A nuestro juicio si la hermenéutica filosófica pretende cumplir su inicial “vocación ontológica” está obligada a afrontar y enfrentar la tradicional cuestión de las categorías y lo categorial. Tiene, pues, que responder expresamente a una pregunta como la siguiente: ¿resulta innecesaria o es imprescindible una “teoría de las categorías” como parte de una “ontología hermenéutica”?

Para empezar, desde luego, hay que tornar *verosímil* la mera posibilidad de una “teoría *hermenéutica* de las categorías”, y para ello es menester acudir al “primer Heidegger”. En él concurren dos cosas que nos interesan: por un lado la hermenéutica filosófica se concibe indisolublemente unida a la pregunta por el *ser*; por otro lado la cuestión de las categorías no le era –como enseguida mostraremos- en manera alguna ajena. Por supuesto la necesidad de una “teoría de las categorías” –como parte de una hermenéutica filosófica- sólo puede probarse a partir de un planteamiento sistemático. Pero llevar a cabo esto último es lo más difícil. Comenzaremos, pues, por lo “fácil”: veremos qué hizo Heidegger en el marco de su primer programa filosófico. Gracias a él, al menos, se nota – se hace notar- la negligente ausencia del problema de las categorías en la hermenéutica filosófica de la segunda mitad del siglo XX. A través de él cabe –y es a lo que apunta este ensayo- aventurar una propuesta en la que se tome en serio la cuestión –con independencia de las conclusiones a las que se llegue después de examinar con detenimiento el asunto. ¿No concurren obligatoriamente “categorías” en toda comprensión de los fenómenos? Y si así fuese, ¿en qué consiste, entonces, la constante y originaria “categorización” de los entes? ¿No debería, pues,

<sup>1</sup> Significativamente el discípulo de Gadamer Jean Grondin afirma: «El alumno más ilustre de Heidegger en Alemania, Hans-Georg Gadamer, alude, es cierto, a un “giro ontológico” de la hermenéutica, pero su propósito no era relanzar la cuestión del ser por sí misma, sino subrayar la naturaleza esencialmente lingüística de nuestra experiencia del mundo (“no hay comprensión del ser sin lenguaje”). No era, pues, la primacía de la pregunta por el ser lo que le inspiraba, sino el análisis heideggeriano de la comprensión y del lenguaje», en Jean-François Mattéi (ed.), *Heidegger, l'énigme de l'être*, PUF, 2004, pp. 45-46. Ahora bien, ¿no implica esto, en el fondo, rebajar el alcance de la aportación de Gadamer a la filosofía? (en nuestro artículo “Entre fenomenología y hermenéutica: ensayo de ontología”, en la revista electrónica *A parte rei*, nº 69, hemos desarrollado un poco más este complicado asunto).

averiguarse qué son propiamente las “categorías”? ¿cabe un “sistema de las categorías” o tal cosa deber ser finalmente excluida?

En los años veinte del siglo pasado Heidegger expuso dos teorías clásicas sobre las categorías: las que formularon Aristóteles y Kant. Pero no se contentó con esto, afortunadamente. Además –y es lo que en este momento más nos interesa- propuso una teoría por su cuenta y riesgo (bajo la notable influencia de Husserl). ¿Qué sostiene el filósofo alemán sobre las “categorías” y lo “categorial”? Veámoslo.

## 1.- La ontología categorial de Heidegger

### 1.1. *Ser y tiempo*

Nos fijaremos, en primer lugar en el § 3 titulado “La primacía ontológica de la pregunta por el ser”. Heidegger pretende sostener que la pregunta por el ser es la pregunta principal de la filosofía. Nos dice respecto a esta singular cuestión: «Hasta aquí se ha motivado la necesidad de una repetición de la pregunta, en parte, en lo venerable de su origen, pero, sobre todo, en la falta de una respuesta determinada e, incluso, en la ausencia de un planteamiento suficiente de la pregunta misma. Pero podría desearse también saber para qué ha de servir esta pregunta. ¿Se queda ella en una pura especulación en el aire sobre las más universales generalidades? ¿Es tan sólo eso? ¿O es, por el contrario, la pregunta más fundamental y a la vez la más concreta?»<sup>2</sup>. Además de esta interesante observación ¿cuál es la idea principal del parágrafo?

Heidegger afirma, en primer lugar, que la “totalidad del ente” (o el “ente en su totalidad”) está dividida en “regiones” estudiadas por las ciencias; lo uno y lo otro, además, suscita una peculiar indagación filosófica de índole “ontológica”. Leemos en este parágrafo: «El todo del ente, según sus diferentes sectores, puede convertirse en ámbito del descubrimiento y la delimitación de determinadas regiones esenciales. Éstas, por su parte, por ejemplo la historia, la naturaleza, el espacio, la vida, el Dasein, el lenguaje, etc., pueden ser tematizadas como objetos de las correspondientes investigaciones científicas. La investigación científica realiza ingenuamente y a grandes rasgos la demarcación y primera fijación de las regiones esenciales. La elaboración de las estructuras fundamentales de cada región ya ha sido, en cierto modo, realizada por la experiencia e interpretación precientíficas del dominio de ser que define la región esencial misma. Los “conceptos fundamentales” que de esta manera surgen constituyen, por lo pronto, los hilos conductores para la primera apertura concreta de la región»<sup>3</sup>. Este fragmento merecería un detallado comentario –entre otras cosas porque sostiene ideas en muchos sentidos discutibles. Pero sigamos con el texto. A continuación Heidegger –a partir de interesantes ejemplos tomados de la matemática, la física, la biología, la ciencia histórica y la teología- argumenta que el momento más radical y originario de las ciencias se concentra en

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. Trotta, 2003, p. 2.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 32.

el momento en que éstas experimentan una “crisis”: «Aunque el peso de la investigación tiende siempre hacia la positividad, su progreso propiamente dicho no se realiza tanto por la recolección de los resultados y su conservación en “manuales”, cuanto por el cuestionamiento de las estructuras fundamentales de la correspondiente región, impulsado generalmente en forma reactiva por el conocimiento creciente de las cosas. El verdadero “movimiento” de las ciencias se produce por la revisión más o menos radical (aunque no transparente para sí mismo) de los conceptos fundamentales. El nivel de una ciencia se determina por su mayor o menor capacidad de experimentar una crisis en sus conceptos fundamentales. En estas crisis inmanentes de las ciencias se tambalea la relación de la investigación positiva con las cosas interrogadas mismas. Las diversas disciplinas muestran hoy por doquier la tendencia a establecer nuevos fundamentos para su investigación»<sup>4</sup>. En estas crisis de las ciencias –y es lo que Heidegger enfatiza- se pone de relieve que además de la propia investigación científica cabe realizar una indagación “ontológica” no dirigida a la propia ciencia –a los contenidos que ha logrado sacar a la luz- sino orientada directamente a la región misma de la que cada ciencia intenta dar cuenta; es decir: se puede tratar de explicitar el “ser del ente” de una determinada región. Escribe Heidegger: «Conceptos fundamentales son aquellas determinaciones en que la región esencial a la que pertenecen todos los objetos temáticos de una ciencia logra su comprensión preliminar, que servirá de guía a toda investigación positiva. Estos conceptos reciben, pues, su genuina justificación y “fundamentación” únicamente a través de la *previa investigación* de la región esencial misma. Ahora bien, puesto que cada una de estas regiones se obtiene a partir de un determinado sector del ente mismo, esa investigación preliminar que elabora los conceptos fundamentales no significa otra cosa que la interpretación de este ente en función de la constitución fundamental de su ser. Semejante investigación debe preceder a las ciencias; y puede hacerlo»<sup>5</sup>. Esta indagación filosófica –que cristaliza en una “ontología regional”<sup>6</sup>- pese a ser previa e independiente de los resultados científicos revierte a su vez sobre las propias ciencias: «La fundamentación de las ciencias es una lógica productiva, en el sentido de que ella, por así decirlo, salta hacia delante hasta una determinada región de ser, la abre por primera vez en su constitución ontológica y pone a disposición de las ciencias positivas, como claras indicaciones para el preguntar, las estructuras así obtenidas»<sup>7</sup>. Heidegger –además de a Platón y Aristóteles- menciona a Kant como ejemplo de esta tarea: «De igual modo, el aporte positivo de la *Crítica de la razón pura* de Kant no consiste en haber elaborado una “teoría” del conocimiento, sino, más bien, en su contribución a desentrañar lo que es propio de una naturaleza en general. Su lógica trascendental es una lógica material a priori para la región de ser llamada naturaleza»<sup>8</sup>. Tenemos, pues, hasta aquí, lo siguiente: hay una dirección de la indagación filosófica cuya meta estriba en explicitar la “constitución de ser” de las “regiones” en que se divide la totalidad del ente. A su vez –y es lo que Heidegger pretende subrayar en el conjunto del párrafo- esta vertiente de la filosofía –por interesante y necesaria que sea- no es autosuficiente. Es lo que sostiene con rotundidad en los siguientes dos textos:

---

<sup>4</sup> Ibid., p. 32.

<sup>5</sup> Ibid., p. 33. El subrayado es nuestro.

<sup>6</sup> Esta expresión no aparece en el párrafo que estamos comentando. Heidegger prefiere hablar de una “lógica productiva”.

<sup>7</sup> Ibid., p. 33.

<sup>8</sup> Ibid., pp. 33-34.

«Pero semejante cuestionamiento –que es ontología, en su sentido más amplio, y con independencia de corrientes y tendencias ontológicas- necesita, a su vez, de un hilo conductor. El preguntar ontológico es ciertamente más originario que el preguntar óptico de las ciencias positivas. Pero él mismo sería ingenuo y opaco si sus investigaciones del ser del ente dejaran sin examinar el *sentido del ser en general*. Y precisamente la tarea ontológica de una genealogía no deductivamente constructiva de las diferentes maneras posibles de ser, necesita de un acuerdo previo sobre lo que “propiamente queremos decir con esta expresión ‘ser’»<sup>9</sup>.

«La pregunta por el ser apunta, por consiguiente, a determinar las condiciones a priori de 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 ópticas 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 entendido esta aclaración como su tarea fundamental»<sup>10</sup>.

En conclusión el § 3 establece por un lado la necesidad de las ontologías regionales –un aspecto legítimo de la indagación filosófica-; a la vez, por otra parte, subraya la prioridad de la “ontología fundamental”, es decir, de la pregunta por el “sentido del ser en general” (esto es, por la “unidad” de sentido del “ser”). ¿Dónde debe buscarse éste? A juicio de Heidegger en una “analítica del Dasein” –del ente que soy yo o somos nosotros. La analítica del Dasein, por ello se erige en la “ontología fundamental” –eso es al menos lo que Heidegger cree poder defender-. Al final del § 4 leemos: «... la analítica ontológica del Dasein en general constituye la ontología fundamental, de tal manera que el Dasein viene a ser el ente que en principio ha de ser previamente interrogado respecto de su ser»<sup>11</sup>.

Del conjunto de *Ser y tiempo* nos interesa –además de lo señalado del § 3- un importante pasaje del § 9. En él se dice: «Todas las explicaciones que surgen de la analítica del Dasein se alcanzan mirando hacia su estructura de existencia. Y como estos caracteres de ser del Dasein se determinan desde la existencialidad, los llamamos *existenciaros*. Se los debe distinguir rigurosamente de las determinaciones del ser del ente que no tiene la forma de ser del Dasein, a las que damos el nombre de *categorías*. Esta expresión se toma y mantiene en su significación ontológica primaria ... Ellas abarcan las determinaciones a priori del ente según las distintas maneras como es posible referirse a él y decir algo de él en el *lógos*. Existenciaros y categorías son las dos posibilidades fundamentales de los caracteres del ser. El respectivo ente exige ser primariamente interrogado en forma cada vez diferente: como *quién* (existencia) o como *qué* (estar-ahí, en el más amplio sentido). Sobre la conexión de ambas

<sup>9</sup> Ibid., p. 34.

<sup>10</sup> Ibid., p. 34.

<sup>11</sup> Ibid., p. 37. En este momento de su trayectoria Heidegger asegura que la ontología tiene que tener un “fundamento óptico”: el Dasein. En un curso de 1927 decía a sus alumnos con rotundidad: «La ontología tiene como disciplina fundamental la analítica del Dasein. En ello se funda asimismo el hecho de que la ontología no pueda fundamentarse de una forma puramente ontológica. Su posibilidad misma remite a un ente, esto es, a lo óptico: el Dasein. La ontología tiene un fundamento óptico», *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, ed. Trotta, 2000, p. 45. Pero, ¿es esto cierto? Cabe dudar.

modalidades de los caracteres del ser sólo se podrá tratar una vez aclarado el horizonte de la pregunta por el ser»<sup>12</sup>. Por un lado, por lo tanto, nos encontramos con los “existenciaros” implicados en la “constitución de ser” (Seinsverfassung) del Dasein; por otro tenemos a las “categorías” inherentes a la “constitución de ser” de los entes distintos del Dasein (entes divididos y agrupados en “regiones”, es decir: según “géneros supremos”). En definitiva: en la base misma de la ontología Heidegger sitúa una dualidad óptica, una diferencia óptica. Esta es, precisamente, la conclusión –o el punto de partida- del planteamiento de Heidegger en el que nos estamos fijando.

### 1.2.- Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant

El § 2 de este libro –que recoge el curso universitario impartido en Marburgo en el semestre de invierno de 1927- titulado “Significación general de la fundamentación de una ciencia” se abordan cuestiones vinculadas con el § 3 de *Ser y tiempo*. La idea que conduce el arranque del párrafo es ésta: «El Dasein se comporta respecto al ente mismo, y este comportamiento desvela al ente respecto al que se comporta»<sup>13</sup>; o dicho de otro modo: «El Dasein existe: es en un mundo, en el seno de este mundo le hace frente el ente respecto al que él se comporta. Este ente intramundano al que el Dasein se refiere es *desvelado* (enthüllt) en, por y para ese comportamiento»<sup>14</sup>. Pues bien –y esto es lo filosóficamente decisivo del caso-: un “a priori” guía y rige el resultar-desvelado-del-ente-respecto-a-un-comportamiento-del-Dasein. Heidegger lo explica así: «Comprendemos algo como el *ser* del ente, pero no lo concebimos, ni sabemos que comprendemos preconceptualmente, ni, incluso, que es precisamente esta comprensión del ser la que hace primariamente posible todo comportamiento respecto del ente. Más allá, antes y para el comportamiento respecto al ente comprendemos algo como el ser y la constitución de ser –en cierto modo en esta comprensión el ser del ente que comparece es aprehendido en lo que es y en la manera en que lo es: más allá del ente comprendemos ya el ser. Sin duda no se trata de una concepción expresa del ser del ente. La comprensión del ser no es aún un *lógos* del *ón*, una concepción ontológica –pero ella es sin duda una genuina comprensión del ser. A esta comprensión que aclara y conduce todo comportamiento hacia el ente la llamaremos, para expresar su carácter preconceptual, la *comprensión preontológica del ser*. El comercio cotidiano del Dasein con su mundo abriga ya una comprensión del ser preontológica que permanece para él mismo oculta e implícita»<sup>15</sup>. Resumiendo: los comportamientos del Dasein en los que el ente se muestra y comparece implican una comprensión del ser de ese ente, pero ésta es a su vez algo latente; eso latente, sin embargo, puede volverse patente gracias a una indagación filosófica.

Antes de referirnos con más detalle a la filosofía y sus tareas es preciso volver al asunto de la ciencia. ¿Qué ocurre en ella que sea filosóficamente relevante y digno de consideración? Dice Heidegger: «La génesis de una

<sup>12</sup> *Ser y tiempo*, op. cit., pp. 69-70. Ya en 1923-1924 decía Heidegger en un curso universitario: «Los existenciaros son determinaciones totalmente específicas del ser que nada tienen que ver con las demás categorías. Las categorías se refieren siempre a ámbitos cósmicos y mundanos del ser», *Introducción a la investigación fenomenológica*, ed. Síntesis, 2008, p. 119.

<sup>13</sup> GA 25, p. 18.

<sup>14</sup> GA 25, p. 21.

<sup>15</sup> GA 25, p. 23.

ciencia se efectúa en la objetivación de un dominio del ente, lo que quiere decir en la elaboración de la constitución de *ser* del ente concernido. Es en la elaboración de esta comprensión del ser donde surgen los conceptos que delimitan lo que caracteriza en su fondo, por ejemplo, la verdad histórica como tal, el ente en tanto que vivo, etc., es decir, los conceptos fundamentales de la ciencia en cuestión. Con la elaboración de los conceptos fundamentales se delimita cada vez el fondo y el suelo de la ciencia concernida así como su dominio propio. Ahora bien, lo que se delimita como un dominio por la objetivación puede a su vez volverse ello mismo temático, el plexo objetivo puede ser interrogado desde distintos puntos de vista y ser fijado como tema de investigación. Sobre la objetivación en general se edifica así cada vez una tematización. La elaboración de la objetivación del dominio, es decir, la elaboración de la comprensión del ser y la conquista de los conceptos fundamentales se efectúa frecuentemente de un modo ingenuo, sin ningún saber expreso de lo que hasta entonces ha sido realizado. Por otro lado que sea en la objetivación donde reside el proceso esencial de la génesis de una ciencia y que este proceso no sea sino una elaboración de la comprensión de la constitución de ser del ente que debe a su vez volverse tema de indagación es lo que se certifica sin equivocación posible en la génesis de la física matemática moderna»<sup>16</sup>. La ciencia –orientada por una previa e implícita comprensión del ser- acota o distingue regiones del ente. A este proceso lo denomina Heidegger aquí la “auto-fundación” de la ciencia. Pero ésta, a su vez, reclama –especialmente en sus momentos de crisis y zozobra- una “fundamentación” que no puede ser emprendida ni conseguida por o desde la propia ciencia del caso. Dos textos describen esta compleja trama:

«Todas estas observaciones muestran claramente que la auto-fundación, en sí misma necesaria y justificada, que llevan a cabo las propias ciencias conduce a cada una de ellas a la indeterminación y a la inseguridad. De repente se vuelve visible la falta de un método seguro de indagación de lo que es apuntado por los conceptos fundamentales como tales y vacila el suelo sobre el cual justificarlos, es decir se torna difícil fundar los propios conceptos fundamentales. Diciéndolo positivamente: lo que es apuntado por los conceptos fundamentales manifiesta posibilidades, a veces amplias a veces estrechas, de nueva determinabilidad. O en otros términos: la auto-fundación operada por la ciencia misma en el proyecto de la constitución de ser necesita a su vez de una fundación que manifiestamente la propia ciencia es incapaz de acometer siguiendo su método. Esta necesaria fundamentación de la auto-fundación de la ciencia es pues, en sentido estricto, la fundamentación (Grundlegung) de la propia ciencia»<sup>17</sup>.

«Hemos visto que las ciencias tropiezan en lo que respecta a la meditación sobre sus conceptos fundamentales; las reflexiones que pueden consagrar al “universal” con el que se topan son inciertas y oscuras por mucho que se esfuercen a la hora de alcanzar como tal lo que es apuntado por sus conceptos fundamentales. Porque eso hacia lo que apuntan no es el ente en el propio contexto óntico en donde tiene su lugar sino más bien la constitución de ser del ente. Los métodos científicos han sido elaborados precisamente para examinar a lo óntico,

<sup>16</sup> GA 25, pp. 28-29.

<sup>17</sup> GA 25, p. 34-35.

pero no tienen en modo alguno por misión explorar el ser de ese ente. Para hacer esto es precisa no una objetivación del ente sino una tematización de la constitución del ser del ente. Así lo que constituye el límite de las reflexiones de las ciencias es la meditación temática del ser tal como es apuntada en el proyecto de la constitución de ser. La fundamentación de la auto-fundación de las ciencias consiste en la conversión de la comprensión del ser preontológica en la expresa comprensión ontológica. Ésta se pregunta temáticamente por el concepto de ser y de la constitución de ser. Así la fundamentación de una ciencia no se añade desde el exterior a ésta: es, más bien, la elaboración de la comprensión del ser preontológica ya necesariamente implicada en ella, una elaboración que da pie a una ontología. En tanto toda ciencia tiene en cada caso por objeto un dominio, la región del ente de la que ella es ciencia, la meditación ontológica correspondiente se refiere siempre a la constitución de ser regional que determina una región. Toda ciencia de un dominio del ente implica siempre de manera latente una ontología regional que le pertenece propiamente incluso si, por razones de fondo, ella misma no puede elaborarla»<sup>18</sup>.

Según esto la filosofía, en una de las direcciones de su desarrollo, es una “ontología regional” orientada a sacar a la luz la “constitución de ser” –o el ‘ser del ente’- de una región óntica –pone de relieve, pues, un “a priori material”, el que corresponde a un “género supremo” de lo óntico, una “clase” de entidades-.

El título del apartado que comienza en la página 35 de este libro nos indica cuál es la principal clave es todo lo que estamos abordando: “La fundamentación de una ciencia es ontología regional. La fundamentación de la problemática ontológica en la filosofía es ontología fundamental”. De nuevo Heidegger no duda en introducir una decisiva priorización: por interesantes e importantes que sean las ontologías regionales lo principal y primordial lo conforma la “ontología fundamental”. Los siguientes fragmentos nos explican porqué sucede esto:

«Toda problemática ontológica objetiva al ser como tal. Toda investigación óntica objetiva el ente. Pero la objetivación óntica no es posible sino sobre la base y gracias al proyecto ontológico –o preontológico- de la constitución de ser. A su vez la problemática ontológica y la objetivación del ser tienen necesidad de una fundamentación original; ésta es llevada a cabo por la indagación que llamamos ontología fundamental. La ontología, tomada en esta acepción universal y radical, no es sino la esencia de la filosofía. Sin duda nosotros no hemos definido esta esencia más que en el marco de una consideración preliminar en exceso sumaria, y no ignoramos todos los enigmas que alberga en sí la problemática filosófica, incluida la ontología fundamental. Por el momento basta que nos demos cuenta de lo que significa la fundamentación de una ciencia del ente: ella implica que esta ciencia se resuelve en una ontología y, como tal, por lo tanto, se vuelca en la filosofía»<sup>19</sup>.

«La autofundación de la ciencia necesita de una fundamentación, porque le pertenece una comprensión preontológica del ser que las ciencias del ente son por sí mismas incapaces de sacar a la luz. La fundamentación de

<sup>18</sup> GA 25, pp. 35-36.

<sup>19</sup> GA 25, p. 36-37.



la autofundación de las ciencias del ente se realiza en las ontologías regionales. Es pues la ontología únicamente la que lleva a cabo la fundamentación de una ciencia del ente. La fundamentación de una ciencia del ente significa: fundación y elaboración de la ontología que la subyace. Éstas ontologías, a su vez, se fundan en la ontología fundamental, la cual constituye el centro de la filosofía. Toda ciencia del ente alberga necesariamente una ontología latente, más o menos elaborada, que la funda y la sostiene»<sup>20</sup>.

Y ¿cuál es, según este enfoque –este diseño sistemático- de la actividad filosófica, la pregunta conductora de la “ontología fundamental”? Ésta: «¿Cómo es posible la comprensión del ser preontológica o expresamente ontológica del ente sobre la que reposa toda objetivación del ente en la ciencia? O más universalmente aún: ¿cómo la ontología regional de un dominio del ser es posible?»<sup>21</sup>. Y ¿dónde, según Heidegger, cabe hallar una respuesta para estas cuestiones? En una “analítica del Dasein”: en ella se esconde el codiciado secreto sobre cuál es, en última instancia, el “sentido del ser en general” (un “sentido” que proporciona el hilo conductor desde el que desplegar íntegramente las ontologías regionales).

### 1.3. - *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*

De este curso impartido en Marburgo en 1925 destacaremos en primer lugar –con el fin de ir ciñendo poco a poco las cuestiones que movilizan este ensayo- lo que Heidegger afirma a propósito de las “crisis de las ciencias”: «La verdadera crisis es la que se da en las propias ciencias, que consiste en que la relación fundamental de las ciencias particulares con las cosas que son su objeto de investigación se ha vuelto problemático, cuestionable. La relación fundamental con las cosas se hace insegura, y eso impulsa la tendencia a reflexionar de antemano acerca de la estructura fundamental de esas cosas que son objeto de investigación, para así suprimir la inseguridad de los conceptos fundamentales de las respectivas ciencias o bien consolidar dichos conceptos fundamentales con un conocimiento originario de las cosas. Los auténticos progresos de las ciencias sólo se producen en este campo. La falta de tales crisis en las ciencias de la historia tiene por única razón el que no hayan siquiera alcanzado el punto que hay que alcanzar para que maduren las revoluciones. La crisis actual que se da en todas las ciencias tiene sus raíces, por lo tanto, en la tendencia a recuperar de modo originario el respectivo dominio de objetos de cada ciencia, es decir, a penetrar en el campo de cosas que vaya a ser asunto posible de la investigación. ¿Qué cometido subyace en esta crisis fundamental? ¿Qué es lo que hay que hacer? ¿Cómo es posible algo así? La crisis sólo resultará fructífera para las ciencias y se podrá manejar con seguridad cuando se logre aclarar su sentido metódico-científico y se entienda que el poner al descubierto el campo de cosas primario exige otro tipo de experiencia y de interpretación que los que rigen en las propias ciencias particulares. En la crisis adquiere la investigación científica cierta tendencia filosófica. Con ello las ciencias quieren decir que les hace falta una interpretación originaria que

<sup>20</sup> GA 25, p. 39.

<sup>21</sup> GA 25, pp. 51-52.

ellas mismas no están preparadas para realizar»<sup>22</sup>. Las ciencias –y esto es palpable especialmente cuando atraviesan una crisis interna- remiten y requieren de la filosofía. Concretamente reclaman una “ontología regional” o, como también dice Heidegger, de una “lógica productiva”. Respecto a ellas explica Heidegger aquí: «Como en la realidad –naturaleza tanto como historia- sólo se puede penetrar saltando en cierto modo por encima de las ciencias, ese alumbrar la realidad verdaderamente filosófico, precientífico, resulta ser lo que llamo una lógica productiva, esto es, un alumbrar previo, penetrando conceptualmente en lo que serían posibles dominios de objetos para las ciencias. Y no, como hace la teoría tradicional de la ciencia, andar corriendo detrás del hecho concreto de una ciencia contingente, históricamente dada, investigando su estructura, sino una lógica que salte en el campo de cosas primario de una ciencia posible y, alumbrando la constitución de ser de dicho campo, ponga a disposición de esa ciencia la estructura fundamental de su posible objeto. Ése es el proceso de la lógica originaria, tal como lo expusieron Platón y Aristóteles –bien es verdad que sólo dentro de unos límites muy estrictos. Desde entonces se halla enterrado el concepto de lógica, y no ha vuelto a entenderse. La fenomenología tiene, pues, el cometido de hacer que se entiendan antes que nada los dominios de cosas, para que esta comprensión previa sirva de base para la elaboración posterior de las ciencias»<sup>23</sup>.

Además de este peculiar modo de concebir la relación de las ciencias con la filosofía –en el que se afirma que una dirección de ésta se concreta en la propuesta de unas ontología regionales entendidas como “ontologías categoriales”- Heidegger sostiene algo crucial y decisivo –y, en el fondo, digno de ser discutido-: las ontologías regionales –que se interrogan por el ser del ente distinto del propio Dasein- son estricta y enteramente *independientes* de las ciencias (siendo, por otro lado, éstas, a su vez, dependientes de aquéllas). Heidegger piensa que cabe elaborar las ontologías regionales sin contar con las ciencias –en la medida en que éstas, parece, se encuentran siempre en un estado “contingente”, “históricamente dado”, etc. Heidegger lo argumenta así: «Son las ciencias las primeras en dar lugar a la separación, al reducir historia y naturaleza a dominios de objetos. Ahora bien, lo que la fenomenología de la historia y la naturaleza ha de hacer precisamente es alumbrar la realidad tal como ella se muestra *antes de* cualquier pesquisa científica y en cuanto lo que se da de antemano para ésta: no fenomenología de las ciencias de la historia y la naturaleza, tampoco fenomenología de la historia y la naturaleza en cuanto objetos de las ciencias, sino alumbramiento fenomenológico del modo originario de ser y la constitución de ambas. Sólo así se establecerá una base adecuada para la teoría de las ciencias: es decir, una base que permita, primero, interpretar su génesis a partir de la experiencia preteórica; segundo, exponer el modo de acceso a la realidad dada de antemano; y, tercero, caracterizar los conceptos que se hayan originado y formado en dicha investigación»<sup>24</sup>. Resulta así, pues, que las ciencias deben ser “fundamentadas” en y por sus respectivas “ontologías regionales” –realizadas, a su vez, de espaldas a los diversos contenidos que las ciencias han conseguido poner de relieve y sacado a la luz. La filosofía tiene, parece –tal y como Heidegger cree poder defender- un acceso directo a la “realidad misma” –a la “realidad en sí”, a la “realidad entera y verdadera”- que las ciencias tienen -

<sup>22</sup> M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, ed. Alianza, 2006, pp. 17-18.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p. 17.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, pp. 16-17.

¿definitivamente?- vedado. Remacha Heidegger al respecto: «Así pues, si las ciencias no quieren ser una empresa azarosa, cuya única razón de ser se funde en que continúa la marcha de la tradición, sino que desean extraer sus posibilidades de ser del sentido que tengan para el Dasein humano, entonces la cuestión decisiva, la posición a la cual la crisis viene a dar respuesta, es: llegar a conocer de modo originario las cosas mismas por las que se pregunta –antes de que queden encubiertas por indagación científica concreta alguna. Aquí nos vamos a limitar a los dos dominios de objetos de la historia y la naturaleza, cuyo modo de ser originario trataremos de exponer»<sup>25</sup>.

Del conjunto del curso nos resulta interesante para el tema que estamos abordando el § 6. En él se trata del difícil asunto –destapado por Husserl a partir de una muy antigua tradición- de la “ideación” y la “intuición categorial”: la “reducción eidética” es el procedimiento orientado a exponer la “esencia” de algo, principalmente la “esencia” (idéntica e invariable por definición –en tanto pertenece a un puro reino ideal-) de una “región de entes” (de un “género supremo”, una clase de objetos). ¿Será éste el procedimiento propio y peculiar a partir del cual se establecen las distintas ontologías regionales o categoriales? Heidegger no lo sostiene explícitamente, pero tampoco lo niega tajantemente, de hecho en el importante § 30 de *Ser y tiempo* leemos: «También la “intuición de esencias” de la fenomenología se funda en la comprensión existencial»<sup>26</sup>. Pero entonces ¿afirma Heidegger la existencia de un “reino ideal de esencias” en lo que respecta, al menos, a los entes que no tienen el modo de ser del Dasein –sosteniendo, además, que el acceso a ese universo rígido e inamovible se realiza a partir de un “entendimiento intuitivo”-?

#### 1.4.- *Los problemas fundamentales de la fenomenología*

En este curso impartido en 1927 Heidegger sostiene que los “problemas fundamentales” de la ontología son cuatro: la diferencia ontológica; la articulación del ser; la multiplicidad y unidad del ser; el nexo ser y verdad. Con la cuestión que estamos abordando –la teoría de las categorías- entronca directamente el tercero de estos problemas. Veamos en qué sentido.

Heidegger, cuando presenta la tercera dirección problemática, comienza destacando la “partición” o “división” de la totalidad del ente (o del ente en su totalidad) en una serie de esferas (dominios, regiones, “categorías” –géneros supremos-). Dice Heidegger: «La filosofía es ciencia del ser. Por filosofía entendemos de ahora en adelante “filosofía científica” y nada más. De acuerdo con esto, todas las ciencias no filosóficas tienen como meta el ente, y ciertamente, de tal manera, que este se les presenta de antemano siempre como ente. Lo

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 20. Este propósito inicial no fue llevado a cabo en ninguna parte del curso impartido por Heidegger. Pero, tal y como estaba planteado el asunto ¿podía hacerse? ¿Puede y debe la filosofía decir algo “positivo” sobre la “realidad” prescindiendo enteramente de los saberes que la exploran?

<sup>26</sup> Refiriéndose a este último punto dice Alejandro G. Vigo en su libro *Arqueología y aleteología*, ed. Biblos, 2008, pp. 126 y 140 respectivamente: «Esta intuición categorial ... abre, a juicio de Heidegger, una nueva dimensión de fenómenos de naturaleza ideal-categorial y, al mismo tiempo, abre también la posibilidad de investigar fenomenológicamente lo ideal-categorial como tal»; «... Heidegger saluda en la doctrina husserliana de la intuición categorial nada menos que el descubrimiento originario del único camino concreto para una genuina investigación categorial».

suponen, es para ellas un *positum*. Toda proposición de las ciencias no filosóficas, también las de las matemáticas, son proposiciones positivas. Por ello decimos que todas las ciencias no filosóficas, a diferencia de la filosofía, son ciencias positivas. Las ciencias positivas tratan del ente, esto es, en cada caso de una determinada esfera, por ejemplo, de la naturaleza. Dentro de esta esfera distingue la investigación científica aun determinados círculos: la naturaleza como naturaleza no viva, como naturaleza físico-material, y la naturaleza como naturaleza viva. El círculo de lo vivo se articula en determinados campos: el mundo vegetal, el mundo animal. Otra esfera del ente es el ente como historia, cuyos círculos son la historia del arte, la historia política, la historia de la ciencia y la historia de la religión. Otra esfera más del ente es el espacio puro de la geometría, que es abstraído a partir del espacio descubierto preteóricamente en el mundo circundante. El ente de estas esferas es conocido por nosotros, aunque nosotros no somos capaces, de pronto ni la mayoría de las veces, de distinguir unos de otros con claridad ni nitidez. Pero sin duda siempre podemos denominar, con una caracterización provisional, que es suficiente en la práctica desde el punto de vista científico-positivo, al ente que cae dentro de la esfera en cuestión. Podemos también facilitar siempre, a modo de ejemplo, un determinado ente de una determinada esfera. La partición efectiva de las esferas se llevó a cabo históricamente no de acuerdo a un plan preconcebido de un sistema de las ciencias, sino según los problemas principales que en cada caso investigaban las ciencias positivas»<sup>27</sup>. Hay, pues, una multiplicidad de modos ónticos de ser agrupados en regiones o categorías –en “géneros supremos”. A partir de aquí surge una dirección de la problemática ontológica que Heidegger describe así: «Todo ente tiene un modo de ser. La cuestión es, si este modo de ser en todos los entes tiene el mismo carácter –como la ontología antigua pretendió y en lo fundamental también la posteridad hasta hoy lo ha afirmado- o si se ha de distinguir distintos modos de ser entre sí. ¿Cuáles son esos modos de ser fundamentales? ¿Hay una tal multiplicidad? ¿Cómo es posible la variedad de modos de ser y cómo es comprensible a partir del sentido del ser en general? ¿Cómo podemos, a pesar de la variedad de los modos de ser, hablar de un concepto unitario de ser en general? Estas preguntas se reúnen en el problema de las modificaciones posibles del ser y de la unidad de su multiplicidad»<sup>28</sup>. Resaltaremos de todo esto dos cosas: es importante, por un lado, elaborar una lista exhaustiva y bien fundada de las categorías y regiones de lo óntico; por otro lado debe encararse –como insistiremos a continuación- el difícil asunto de la “unidad del ser” a partir de su intrínseca multiplicidad. Heidegger intenta concebir esta unidad como “unidad de sentido”: «La consideración de lo mencionado en estas tesis lleva a la evidencia de que ellas no puede ser propuestas satisfactoriamente –ni siquiera como problemas- mientras no se haya planteado la cuestión fundamental de toda la ciencia del ser y se la haya respondido: la cuestión por el *sentido del ser en general* ... ¿Por qué vía penetrar en el sentido del ser en general? ... La comprensión del ser tiene ella misma el modo de ser del Dasein humano. Cuanto más originaria y adecuadamente determinemos este ente respecto de la estructura de su ser, es decir, lo determinemos ontológicamente, con mayor seguridad estaremos en disposición de captar, en su estructura, la comprensión del ser que pertenece al Dasein y con mayor claridad se podrá entonces plantear la cuestión: ¿Qué es lo que hace posible esta comprensión del ser en general? ¿A partir de qué, es decir, a partir de qué horizonte previamente dado,

<sup>27</sup> *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, ed. Trotta, 2000, p. 38.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 43.

comprendemos algo así como el ser?»<sup>29</sup>. Ante la pregunta: ¿cómo abordar la cuestión de la unidad del ser? Tenemos una y otra vez la misma respuesta: debe partirse de una “analítica del Dasein” –un modo óntico de ser constituido por “existenciarios” y no por “categorías” (la investigación categorial –ontológico regional- se subordina así a la indagación del ente que soy yo o que somos nosotros). Así lo explica el filósofo alemán: «Sólo hay ser si hay comprensión del ser, esto es, si existe el Dasein. Por consiguiente, este ente exige, en la problemática de la ontología, una preeminencia especial, que se pone de relieve en cada discusión de los problemas ontológicos fundamentales, sobre todo en la cuestión fundamental acerca del sentido del ser en general. La elaboración y la consideración de estas cuestiones exigen una analítica general del Dasein. La ontología tiene como disciplina fundamental la analítica del Dasein»<sup>30</sup>. Nos encontramos aquí, de nuevo, con uno de los rasgos distintivos de la primera propuesta filosófica de Heidegger: la ontología tiene un “fundamento óntico”, el Dasein –el ente que comprende el ser y que comprende su ser, etc. Pero, podemos preguntar –como hizo el propio Heidegger a partir de los años treinta del siglo pasado- ¿es cierto esto último? ¿no cabe otra vía en el desarrollo de la cuestión ontológica en la que se “prescinda” del ente y se conceda en último término entera primacía al ser mismo (en su originario y recurrente acontecer)?

Pese a que es el tercer problema de la ontología –siguiendo a enumeración que hicimos antes- el que apunta el tema de las ontologías regionales o categoriales los problemas segundo y cuarto ofrecen pistas relevantes respecto a qué deben de buscar concretamente cada una de las ontologías regionales que sea menester desarrollar. Básicamente –como ya hemos visto repetidas ocasiones- éstas pretenden sacar a la luz la “constitución de ser” de una región o categoría de entes (esto es: el “ser del ente” de un dominio o esfera). Pues bien: la constitución de ser o el ser del ente está integrada –es lo que nos indican estos dos grupos de problemas- por una “esencia” (Was-sein), un modo de “existencia” (Daß-sein) y una manera de “ser-verdad” (Wahr-sein)<sup>31</sup>. Cada una de las ontologías regionales, en definitiva, tiene que poner de relieve estos tres ingredientes.

### 1.5.- Fundamentos metafísicos de la lógica

El importante § 10 de este curso, impartido en Marburgo en 1928, se titula “El problema de la trascendencia y el problema de *Ser y tiempo*”. En él encontramos una serie de alusiones al tema que estamos considerando que vamos a recoger ahora. El párrafo comienza con una declaración que resumen muy bien el enfoque del primer Heidegger: «La comprensión del ser constituye el problema fundamental de la metafísica en general. ¿Qué significa “ser”? es, sin más, la pregunta fundamental de la filosofía ... el punto de partida del problema lo constituye la ontología fundamental como analítica del Dasein. Esta analítica se despliega en una

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 41. En la pregunta por la “unidad de sentido” del “ser en general” (o sea: de la unidad de una multiplicidad) se pregunta –si seguimos los meandros de la argumentación heideggeriana- por la “condición de posibilidad” de la *comprensión* del ser por parte del Dasein (una condición de posibilidad situada *en* el propio Dasein). Pero ¿es esta “argumentación” de verdad solvente y convincente o esconde en su seno numerosos puntos oscuros o líneas confusas? ¿No estamos aquí ante aquello que impidió concluir el primer programa filosófico de Heidegger?

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>31</sup> En el § 40 de *Kant y el problema de la metafísica* Heidegger expone esto con cierto detalle.

perspectiva ontológico-fundamental y sólo en esta; desde aquí están regulados el punto de partida, la ejecución, el límite y el modo de la concreción de los fenómenos determinados por los que se orienta. A partir del modo de ser del Dasein –la existencia- se ha de traer a la luz la comprensión del ser. Esta constitución de ser del Dasein es de tal especie que en ella se notifica la interna posibilidad de la comprensión de ser que pertenece al Dasein esencialmente»<sup>32</sup>. En el conjunto del texto Heidegger vuelve a insistir en que la ontología está surcada por cuatro problemas fundamentales. Sólo vamos a resaltar los fragmentos en los que se refiere expresamente a la cuestión de las categorías –de las distintas regiones del ente tematizadas por sus correspondientes ontologías. Dice Heidegger: «El problema ontológico fundamental no sólo no es idéntico con la pregunta por la “realidad” del mundo externo, sino que este problema supone uno genuinamente ontológico: la elucidación del modo de existir (Daßsein) de las cosas y de su constitución regional. Entre tanto, la existencia de las cosas materiales de la naturaleza no es, desde luego, la única; también la historia es, las obras de arte son. La naturaleza misma es de diversos modos: espacio y número, vida, el Dasein humano. Hay una multiplicidad de modi existendi, y éstos lo son a la vez, en cada caso, de antes de determinado contenido, de determinada esencia (Wassein). El título “ser” está entendido en esta amplitud, de suerte que abarca todas las regiones posibles. Pero el problema de la multiplicidad regional del ser encierra, precisamente cuando se lo plantea en términos universales, la pregunta por la unidad de este título universal “ser”, la pregunta por el modo de la modificación de la significación universal “ser” en las diversas significaciones regionales. Este es el problema de la unidad de la idea de ser y de sus modificaciones regionales. ¿Significa la unidad del ser “universalidad” en otra forma y motivación? El problema es, en todo caso, unidad y universalidad de la idea de ser en general. Justamente este problema ya lo planteó Aristóteles, pese a que no lo solucionó. Lo principal está, sobre todo, en cómo se concibe la universalidad del concepto de ser »<sup>33</sup>. Nos encontramos, pues, con la decisiva cuestión de la multiplicidad regional del ser y de su problemática “unidad”. A este planteamiento del problema añade: «Pero la multiplicidad regional es sólo un aspecto con arreglo al cual tiene que ser universalizado desde el comienzo el problema del ser. Acabamos de exponer, a propósito de la aclaración del significado de “ousía”, que ser quiere decir también existencia (Daßsein) y esencia (Wassein). Esta articulación se admite desde la antigüedad. Se trabaja con ella como con algo de suyo inteligible, sin preguntar jamás: ¿Dónde reside la interna posibilidad de esta articulación de la idea del ser en general, dónde está su origen? ¿Por qué un algo cualquiera, que es, sea lo que fuere según su contenido, está determinado en cada caso por una esencia y una posible existencia? ... Ser no mienta solamente la multiplicidad de las regiones y de sus pertinentes modi existendi y essendi, sino que mienta esta idea de ser en vista de su articulación en existencia y essentia. Esta articulación es un problema fundamental de la ontología –el problema de la fundamental articulación del ser»<sup>34</sup>. Hasta aquí hemos visto cómo plantea dos de los cuatro problemas principales de la ontología. Veamos cómo los enumera todos: «El título general “ser” encierra estos cuatro problemas fundamentales: 1. La diferencia ontológica. 2. La articulación fundamental del ser. 3. El carácter veritativo del ser. 4. La regionalidad del ser y la unidad de la idea de ser»<sup>35</sup>. Es

<sup>32</sup> GA 26, p. 171.

<sup>33</sup> GA 26, pp. 191-192.

<sup>34</sup> GA 26, p. 192.

<sup>35</sup> GA 26, pp. 193-194.

decir –y como conclusión básica de este apartado-: la multiplicidad regional o categorial del ente y del ser se acredita así como una dirección necesaria y legítima de la indagación ontológica.

### 1.6.- Recapitulación

El amplio y bastante exhaustivo conjunto de textos aducidos hasta aquí muestra que la elaboración de una “teoría de las categorías” –concebida al modo de las “ontologías regionales”- era una parte integrante del primer programa filosófico de Martin Heidegger. ¿Por qué, sin embargo, esto no suele ser subrayado y es apenas mencionado? En primer lugar porque Heidegger sostiene que la pregunta por el sentido del ser en general debe abordarse *antes* de desarrollar las ontologías regionales; además él entendía que la respuesta a esta pregunta sólo podría encontrarse llevando a cabo una “analítica del Dasein”: esto es, afirmaba que sacar a la luz los “existenciaros” era algo más primordial y más originario que cualquier esclarecimiento de las “categorías” propias de los entes distintos del Dasein<sup>36</sup>. Por supuesto la inconclusión del programa planteado explica la habitual omisión que estamos subsanando: el inacabamiento de su propuesta tuvo como consecuencia que las ontologías regionales nunca fuesen desarrolladas sistemáticamente.

Esta vertiente tan poco resaltada del programa filosófico del primer Heidegger está circunscrita por una tesis y por dos tareas. Veamos brevemente cómo se concretan.

La tesis principal dice: el ente comparece y es descubierto por los comportamientos del Dasein siempre “categorizado”. Por la manera en que Heidegger entiende la “categorización” inherente a la comprensión esto significa: el ente es descubierto y comparece “regionalizado”, incluido en una u otra “región” (un “género supremo”, una clase de entes, etc.). Opera aquí, pues, en cada aprehensión de un ente como tal o como cual, una comprensión del ser del ente “regional-categorial”. En el siguiente texto A. G. Vigo lo explica con claridad: «En efecto, en toda referencia al ente, sea en el comportamiento teórico o bien en el trato práctico-operativo, va involucrada siempre ya una cierta comprensión del ser del ente en cuestión o, como también suele formularlo Heidegger, un cierto “proyecto” del ser del ente en cuestión, el cual hace posible apropiarse significativamente de él, a través del peculiar tipo de acceso óntico del caso. Por ejemplo, en la acción de emplear un martillo para martillar estamos tratando con determinados entes de una determinada manera, esto es, con los clavos, con la madera que queremos clavar, con la pared en la que queremos clavarla y también, por cierto, con el martillo mismo. Al hacer esto, estamos accediendo a todos estos entes, pero también, de un modo peculiar, al martillo mismo. Sin embargo, este acceso a través del cual nos apropiamos significativamente del martillo de una cierta manera, que lo deja ser precisamente lo que es, un martillo, involucra siempre ya y presupone, como tal, una cierta comprensión del ser del martillo, en cuanto en el emplearlo y al emplearlo lo hemos ya siempre comprendido o interpretado en su

<sup>36</sup> ¿No es esta, por cierto, una de las características más destacadas del “idealismo” que Heidegger decía combatir? (el idealismo filosófico se define por buscar las categorías dentro de las “facultades del Sujeto humano” –en el vocabulario de Heidegger: dentro de los existenciaros del Dasein-).

referencia a su “ser útil”, vale decir, lo hemos comprendido siempre ya como un peculiar tipo de ente, en este caso, como un (tipo peculiar de) instrumento, y no, por ejemplo, como un objeto de arte o una mera cosa. Dicho en términos más heideggerianos: en todo acceso, teórico o práctico-operativo, al ente, en todo comportamiento respecto del ente, como, por ejemplo, en uno aparentemente tan primario como la acción de emplear el martillo como martillo, va siempre involucrado cierto “proyecto” o “esbozo” (Entwurf) del ser del ente en cuestión, en virtud del cual éste es comprendido como tal, en su ser, ya sea en su (peculiar modo de) “ser a la mano” (zuhanden, Zuhandenheit) o bien en su (peculiar modo de) “ser ante los ojos” (vorhanden, Vorhandenheit). Ambos términos designan, respectivamente, los *modos de ser categoriales* propios de lo que se presenta como útil (Zeug) y lo que se presenta como mera cosa (Ding)»<sup>37</sup>.

De todos modos Heidegger nunca ha sido, nos parece, suficientemente claro y preciso a la hora de explicar este intrincado proceso. El Dasein –si seguimos la descripción de Heidegger– cuando descubre un ente –al comportarse dirigido hacia él– lo “incluye” en una región o categorías, en un “género supremo”. Pero esta “inclusión” ¿es ascendente (va de lo particular a lo universal)? ¿es descendente (parte de lo universal y llega a lo particular)? ¿es que la comprensión que reconoce algo como “útil” subsume un “particular” (“esto” con lo que me topo aquí y ahora) bajo un “universal” *previo* (una esencia genérica o específica)? ¿o qué sucede entonces? ¿es el “género supremo” (tal o cual región categorial) una unidad dividida en géneros y especies fijas hasta llegar a los entes “particulares” (meros ejemplos o casos intercambiables de aquéllos)? ¿cómo tiene lugar la “particularización”? Heidegger nunca ha explicado nada de esto con la debida claridad que merece y, por lo tanto, nunca se ha enfrentado con los numerosos puntos oscuros que tiene este modo de enfocar las cuestiones. En todo caso su tesis de fondo es esta: el ente en su totalidad –el ente visto desde su ser– se divide y se agrupa en “géneros supremos” (excluyendo, de todos modos, que el “ser del ente” sea él mismo un único y omniabarcante género supremo –algo que, por cierto, más que esclarecer el tema introduce a su vez nuevas dificultades en este intento de explicación de la experiencia ordinaria de los fenómenos pues se postula una división en géneros –regiones, categorías– a partir de una unidad y una totalidad a la vez que se niega que haya algo que pueda ser propiamente dividido, etc.-).

¿Cuáles son, por otra parte, las tareas de las ontologías regionales? En primer lugar tiene que ofrecerse una lista o una tabla completa de las categorías o regiones. En segundo lugar debe explicitarse de manera exhaustiva su respectiva “constitución de ser”. ¿Qué encontramos en las indagaciones de Heidegger sobre esto?

Lamentablemente Heidegger no expone nunca una detallada y argumentada “lista de las categorías”. F.-W. von Herrmann dice sobre el tema: «A partir de la multiplicidad de las maneras de ser, encerrada en la unidad del concepto de ser en general, y por vía de una analítica del Dasein, se han tematizado primariamente las maneras de ser de la existencia de ser-con (Mitdasein) y, con éstas, a la vez, las maneras de ser no conformes al Dasein

<sup>37</sup> A. G. Vigo, *Arqueología y aleteología*, op. cit., p. 46.



designadas como el “estar-a-la-mano” (Zuhandenheit) y es “estar-ahí-dado” (Vorhandenheit), mientras que otras maneras de ser como la “vida” y la “consistencia” (del ente ideal) sólo son nombradas y vagamente aludidas»<sup>38</sup>. Según esta versión Heidegger se inclina a distinguir cuatro regiones o categorías: los útiles, los objetos o substancias, lo “consistente” (las entidades ideales de la lógica y la matemática) y los “seres vivos”. A cada una de ellas corresponde una ontología particular que según el caso fue más o menos desarrollada por Heidegger en los libros y cursos de los años veinte. Desde luego la más ampliamente expuesta es la del “ser del ente a la mano”: ocupa una parte significativa de la primera parte de *Ser y tiempo*. Sobre la ontología regional del ente “ahí-dado” (el “ente subsistente” o “ante los ojos” según las traducciones) encontramos apuntes dispersos en los §§ 13, 33 y 69 del tratado de 1927. Respecto a la ontología de lo “consistente” hay unas pocas notas en el § 15 del curso sobre el diálogo platónico *El sofista* (GA 19). Finalmente al ente vivo se consagran algunas observaciones en el § 10 de *Ser y tiempo* y se lleva a cabo un análisis más detallado en el curso titulado *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad* (GA 29/30)<sup>39</sup>. ¿Qué puede añadirse? Por ejemplo dos cosas. En primer lugar las ontologías regionales se relacionan entre sí según una jerarquía entre lo originario y lo derivado: el ente “primariamente dado” es el útil, siendo el ente subsistente y el ente “consistente” (el ente ideal) algo obtenido a partir de una restricción y abstracción de lo utilizable<sup>40</sup>. En segundo lugar las tres últimas ontologías tienen en las ciencias su principal hilo conductor (la física, la lógica y la matemática, la biología, respectivamente) sin que esto signifique, como ya señalamos, que dependan de ellas en la medida en que el conocimiento ontológico categorial se considera autosuficiente e independiente respecto al “estado contingente” de las indagaciones científicas en marcha en cada caso.

La segunda gran tarea de las ontologías regionales se concentra en conseguir explicitar la “constitución de ser” de cada una de las categorías de entes previamente diferenciadas. La comprensión del ser del ente “categorizado” es siempre “implícita” (preontológica decía Heidegger). A. G. Vigo explica así el tema: «Tal comprensión preontológica del ser del ente en cuestión admite, ciertamente, muy diversos grados de articulación, y, en cierto modo, también de tematicidad. Por ejemplo, el grado de articulación y tematicidad del proyecto del ser del ente en el acceso meramente operativo en la acción de martillar es, naturalmente, muchísimo menor que el que caracteriza al acceso al ente que es propio de ciencias teóricas tales como la física, la biología, etc., cuyo ámbito específico de competencia queda demarcado, en cada caso, por conceptos tales como “naturaleza (inanimada)”, “vida”, etc. Por cierto, la ciencia, aun sin desarrollar explícitamente una teoría ontológica, tiene al menos que hacer explícitas ciertas decisiones ontológicas básicas que van involucradas necesariamente en la constitución formal de su “objeto” propio, tal como ocurre, por ejemplo, en el caso de la física moderna, con la interpretación del ente en su totalidad, en los términos propios del proyecto físico-matemático de la naturaleza. Sin embargo, ni siquiera las ciencias más elaboradas, más complejas y, en cierto modo, más conscientes de sus propios presupuestos, como lo es

<sup>38</sup> F.-W. von Herrmann, *La segunda mitad de Ser y tiempo*, ed. Trotta, 1997, p. 45.

<sup>39</sup> En los libros *Lo abierto. El hombre y el animal*, de G. Agamben, y *El animal que luego estoy si(gui)endo*, de J. Derrida o *Introduction à une phénoménologie de la vie*, de R. Barbaras encontraremos interesantes discusiones sobre el enfoque heideggeriano del tema.

<sup>40</sup> Desde luego encajar en este esquema de derivación desde lo originario a los entes vivos es inviable.

actualmente la física, se plantean de modo explícito y temático la pregunta por el ser del ente como tal, sino que parten siempre ya de ciertos presupuestos ontológicos que ellas mismas ya no tematizan, ni pueden tematizar, con su propio lenguaje y en términos puramente científicos, es decir, de un modo inmanente a la propia ciencia. En efecto, el planteo y desarrollo explícito de la pregunta por el ser del ente en sus diversas regiones y en su totalidad corresponde como tal, a juicio de Heidegger, tan sólo a la ontología»<sup>41</sup>. Además de esto es importante destacar – respecto a esta indagación filosófica- que la “constitución del ser del ente” de cada una de las regiones se articula según tres ingredientes o componentes: verdad, existencia y esencia. Por nuestra parte vamos a centrar nuestra atención en el tercero de estos elementos.

Una ontología regional consiste en el logro de un “conocimiento eidético” de un “a priori material”, es decir: su tarea propia estriba en sacar a la luz la “esencia” de un género supremo, de una clase de entes, de una “categoría”. Este a priori esencial está constituido por una serie de propiedades fijas y permanentes, idénticas e inalterables. Es decir, en sus primeros pasos una ontología regional tiene que ofrecer una “definición esencial” de una categoría de entes, de una región. Y tiene que conseguirlo bajo el siguiente firme principio: cada una de las regiones categoriales es abarcada, circunscrita y agotada por una –y sólo una- “esencia”. Así pues una región categorial es una esfera a priori clausurada, de antemano cerrada y autocontenida en unos límites inamovibles. El peculiar “conocimiento” que se nos brinda en una ontología regional es un conocimiento “necesario y universal” pues saca a la luz la presencia plena e íntegra de una esencia incommovible. Esto es lo que deben poner de relieve cada una de esas “disciplinas” pues así es el “contenido” de la comprensión del ser del ente múltiplemente categorizado. Sucede entonces que el ser del ente distinto del Dasein –su “constitución de ser”- está regido y gobernado por la más férrea y estricta “necesidad”: el ente diferente del Dasein –el ente determinado categorialmente- es siempre todo lo que es y nada más que lo que es<sup>42</sup>. Que esto es lo que en el fondo sostiene Heidegger se ve claramente cuando alude al estricto carácter “en sí” del ente categorialmente descubierto por el Dasein, por ejemplo cuando dice: «El estar a la mano es la determinación ontológico-categorial del ente tal como es “en sí”»<sup>43</sup>. Un ente que es “en sí” es algo atrapado, sostenido y atravesado por la “necesidad”: por la fijeza e identidad que proporciona una “esencia” permanente. Localizamos así uno de los rasgos que distingue radicalmente al ente categorial del Dasein –ese ente que soy yo o somos nosotros-: el Dasein es un ente “sin esencia” y, por ello, es pura “posibilidad”, tanto que incluso la “necesidad de la muerte” es una eminente posibilidad suya.

Por otra parte, y prolongando lo que acabamos de exponer, ya no puede sorprender la afirmación de Heidegger de que las ontologías regionales presentan un conocimiento estrictamente independiente respecto a los contenidos sacados a la luz por las distintas ciencias del ente: por más que la indagación ontológico-categorial las pueda tener –en el mejor de los casos- como hilo conductor según esta óptica el conocimiento científico es siempre “contingente”. Es por eso que las ciencias puede sufrir y atravesar “crisis”, algo inconcebible para las ontologías

<sup>41</sup> A. G. Vigo, op. cit., p. 47.

<sup>42</sup> En el libro *Heidegger. Sein und Wissen* de Rudolf Brandner, Passagen Verlag, 1993, encontramos una interesante exposición de este punto.

<sup>43</sup> *Ser y tiempo*, op. cit., § 15, p. 99.

regionales: éstas –cuando se ha conseguido desarrollarlas- exhiben un conocimiento definitivo, incorregible, pleno e íntegro.

Por cierto, ¿qué iba a aportar a la “teoría de las categorías” la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo* (denominada “Tiempo y ser”)? Por lo que podemos saber acerca de esta sección nunca redactada en ella se sostenía que el núcleo de las categorías son los “esquemas horizontales” en los que desembocan los éxtasis del tiempo de los existenciaros del Dasein. Las “categorías”, pues, *dependen* de los existenciaros: la distinción entre ambos es, en último término, jerárquica. El Dasein, así, se erige en el *fundamento* –eso sí “finito”, no auto-fundamentado- de la ontología fundamental –es decir, de lo que funda el conjunto de las ontologías regionales. Nos encontramos aquí, en el fondo, con una típica tesis “idealista”, en la moderna acepción del término.

Concluiremos este apartado indicando en qué puntos específicos la propuesta de Heidegger es directamente deudora de la fenomenología de Husserl. Pueden señalarse al menos los siguientes:

- La equiparación de “categoría” con “región” o con “género supremo”<sup>44</sup>.
- La totalidad de lo óntico (en Husserl: el conjunto de los objetos) se divide según regiones o categorías o géneros supremos. Dice Husserl: «El problema de una radical “clasificación” de las ciencias es en esencia el problema de la división de las regiones...»<sup>45</sup> o «los supremos universales esenciales... acotan “regiones” o “categorías” de individuos»<sup>46</sup>. Con lo que se dibuja la siguiente tarea: «... llevar a cabo una repartición de todo ser individual intuido en regiones del ser, cada una de las cuales señala una ciencia eidética y empírica en principio distinta»<sup>47</sup>.
- El conocimiento eidético de cada ontología regional<sup>48</sup> es independiente del conocimiento científico (en cualquier estado o estadio de su desarrollo). Afirma Husserl: «... el sentido de la ciencia eidética excluye en principio todo tomar en cuenta resultados de las ciencia empíricas» (*Ideen I*, § 8, p. 29). A su vez el conocimiento científico –como “ciencia de hechos”- depende del conocimiento obtenido en la “ciencia de esencias” (esto es, en las “ontologías regionales”): «La ciencia de hechos no puede despojarse del derecho de hacer uso de las verdades esenciales que se refieren a los objetos individuales de su propio dominio» (*Ideen I*, § 60, p. 137).
- El método de las ontologías regionales es la “reducción eidética” que desemboca en la “intuición de las esencias”. La “reducción eidética”, por su parte, consiste en llevar a cabo lo que Husserl llama “generalización” (*Ideen I*, § 13).

<sup>44</sup> Véanse § 10 y § 16 de E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (en adelante “*Ideen I*”), ed. FCE.

<sup>45</sup> E. Husserl, *Ideen I*, op. cit., § 17, p. 45.

<sup>46</sup> E. Husserl, *Ideen I*, op. cit., § 2, p. 20.

<sup>47</sup> E. Husserl, *Ideen I*, op. cit., § 17, p. 45.

<sup>48</sup> Dice Husserl: «El conjunto de las verdades sintéticas fundadas en la esencia regional constituye el contenido de la ontología regional», *Ideen I*, op. cit., § 16, p. 44.

- La distinción más básica, radical, primordial y originaria es la que hay entre el “ser-conciencia” y el “ser-realidad”<sup>49</sup>. En Heidegger esta distinción se traduce en la que separa al Dasein del ente “no-Dasein” y, pues, a los existenciarios de las categorías. Nos encontramos en ambos, en definitiva, ante un dualismo jerárquico en el que se declara la primacía de la conciencia o del Dasein, respectivamente.

Más allá de su indudable originalidad la propuesta de Heidegger, por lo tanto, prolonga en buena medida los planteamientos de Husserl. Cabe subrayar –en este orden de cuestiones- dos diferencias: en Husserl las ontologías regionales se conectan por estratos o capas superpuestas; además Husserl sostiene que hay una “ontología formal” cuyo hilo conductor se encuentra en la lógica y la matemática. En cambio en la medida en que Heidegger “regionalizó” a éstas últimas impidió que cumplan un papel principal o protagonista en el terreno de la “filosofía primera”.

## 2.- Iniciando una discusión

Hay una serie de tesis y argumentos de la propuesta de Heidegger que nos parecen dudosos y discutibles. El objetivo último de las objeciones que, entendemos, es legítimo plantear, es conseguir articular una nueva teoría filosófica que sea capaz de sortear los puntos débiles que se han puesto sobre el tapete. En todo caso no debe pasarse por alto que las cuestiones que vamos a rozar son enormemente complicadas: tener ante ellas una posición firme y clara –amén de suficientemente justificada- es extremadamente difícil.

Vamos a distribuir nuestras dudas en dos bloques: unas apuntan al conjunto del programa filosófico del primer Heidegger; otras se refieren al desarrollo de la “teoría de las categorías” en la forma la forma de una(s) ontología(s) regional(es) –en la concreta versión que hemos expuesto.

### 2.1.- ¿Es acertado preguntar por el “sentido del ser en general”?

Pese a los enormes e insoslayables hallazgos<sup>50</sup> del primer programa filosófico de Heidegger este era, en última instancia, inviable. Estaba surcado por una serie de insuperables aporías. El inacabamiento de *Ser y tiempo* es una buena prueba de ello. Por nuestra parte vamos ahora a plantearle dos objeciones –profundamente vinculadas, como se verá enseguida.

Heidegger pretende relanzar una indagación ontológica formulando la pregunta por el “sentido del ser en

<sup>49</sup> En el § 42 de *Ideen I* escribe Husserl: «En esto se delata justamente la diversidad que hay por principio entre los modos del ser, la más cardinal que hay en general, la que hay entre la conciencia y la realidad en sentido estricto», pp. 95-96.

<sup>50</sup> Cabe mencionar: el darse del “ser” en la comprensión; la diferencia ontológica; una acepción de “espacio” que no lo reduce a la “extensión” y otra del “tiempo” que no lo limita a la “sucesión”; la idea de que la verdad no es sólo “adecuación” sino también desocultamiento y apertura, etc.

general”. La “unidad” de la multiplicidad del ser del ente sería, así, una “unidad de sentido”. Pero, ¿por qué se pregunta en el fondo al cuestionarse por el “sentido del ser (del ente)”?. Se pregunta por las “condiciones de posibilidad” de la “comprensión del ser” por parte del Dasein. Heidegger, además, cree poder localizar esas “condiciones de posibilidad” gracias a una “analítica del Dasein”; ésta –dedicada a averiguar el “ser” y el “sentido” del ente que soy o que somos- se erige así nada menos que en la “ontología fundamental”, o sea: en eso que proporciona el fundamento último de las ontologías regionales –de la teoría de las categorías.

¿Qué se puede objetar a este planteamiento? Principalmente esto: en modo alguno caben “condiciones de posibilidad” respecto a la “comprensión del ser”<sup>51</sup>. Tampoco, por otra parte, la analítica del Dasein –en modo alguno superflua o irrelevante- no puede arrogarse el papel de “ontología fundamental” (el Dasein no es un “fundamento” –pese a lo que se ha sostenido en el arco que va de Kant a Husserl-). La pregunta por el “sentido del ser” no es, nos parece, una buena pregunta. Con ella, guiados por ella, se llega poco lejos. La pregunta por el ser tiene que formularse en otros términos –algo que hizo el propio Heidegger cuando se percató de la inviabilidad de su primer programa filosófico. Por otro lado todos los intentos orientados en esta dirección se enfrentan al mismo reto: no sólo plantear en efecto la pregunta por el “ser del ente” sino, también y además, interrogar con ímpetu respecto al “ser en cuanto ser”, al “ser” en su diferencia originaria con los entes.

En su primera propuesta Heidegger afirmaba que la ontología “no se puede fundamentar ontológicamente”, es decir: entendía que resultaba imposible preguntar por el “ser en cuanto ser”. Por eso decía: “la ontología tiene un fundamento óntico”. Tras la distinción entre “existenciaris” y “categorías” se revela una dualidad de modos de ser de carácter rígidamente jerárquico. Así, por un lado, lo primordial se localiza en una distinción entre entes; por otro lado se declara la absoluta primacía y prioridad del Dasein: de los existenciaris sobre las categorías. Pero si se sigue la senda que marca este enfoque se desemboca inevitablemente en dos cosas insostenibles: por un lado se rompe la unidad del ser, como bien se percibe en el siguiente texto: «Existencia y Subsistencia son más dispares que lo son, por ejemplo, en la ontología tradicional, el ser de Dios y el ser del hombre. Pues estos dos entes son concebidos todavía como subsistentes. De este modo la cuestión se agudiza: ¿cabe encontrar aún un concepto unitario de ser, que justifique el designar estos modos distintos de ser como modos de ser? ¿Cómo hay que concebir la unidad del concepto de ser en referencia a una posible multiplicidad de modos de ser?»<sup>52</sup>. Por otro lado –invirtiendo el orden de prioridades- se convierte la aludida diferencia óntica en aquello que precede y sustenta la “diferencia ontológica”<sup>53</sup>. Es cierto, como documenta el último párrafo de *Ser y tiempo*,

<sup>51</sup> Si tenemos razón no es cierto que el “sentido” sea más originario que el “ser”. A nuestro entender la ontología debe conceder y reconocer la prioridad del “ser” respecto al “sentido”: en ningún caso aquél se subordina a éste (es más: sólo sería legítimo referirse a un “sentido del ente”, nunca a un “sentido del ser”).

<sup>52</sup> M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, op. cit., p. 220.

<sup>53</sup> Respecto a esta grave inconsecuencia léase el lúcido diagnóstico hecho por Ramón Rodríguez en las pp. 220-221 de su libro *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, ed. Tecnos, 1997. También Miguel García-Baró –en su introducción al libro de Michel Henry *Fenomenología material*, ed. Encuentro- ha visto dónde se sitúa la dificultad que señalamos: «En tal caso, con esas parejas de conceptos filosóficos no estamos captando más que contrastes intramundanos, contrastes ónticos; y si suponemos de continuo que cualquiera de tales contrastes, o todos en conjunto, son la Diferencia ontológica, entonces la estamos suprimiendo, o, por lo menos, ocultando con toda eficacia», p. 20.

que Heidegger no ignoraba el problema: «¿Puede la ontología fundamentarse ontológicamente, o requiere también un fundamento óntico, y cuál es el ente que debe asumir la función fundante? La distinción tan manifiestamente obvia entre el ser del Dasein existente y el ser de los entes que no son el Dasein (el estar-ahí, por ejemplo), es tan sólo el punto de partida de la problemática ontológica, y no algo en lo que la filosofía pudiera hallar su reposo» (*Ser y tiempo*, op. cit., § 83, p. 450). A la pregunta formulada tiene que responderse a nuestro juicio: la ontología *debe* cimentarse ontológicamente; a su vez ninguna distinción entre entes puede reclamar protagonismo alguno en el seno de la indagación ontológica. Tal vez, y por último, yo no sea un ente “con existenciaros” (¿son estos un remedo de las vetustas “facultades del Sujeto”?) y las “categorías del ente” tengan que entenderse de otra manera a como Heidegger –en la estela de Husserl– las tematizó (quizá las categorías de los fenómenos no tengan nada que ver con unas presuntas “regiones ónticas” –fijadas además por un camino bastante confuso).

## 2.2.- Las ontologías categoriales en tela de juicio

Acaso suceda que la comprensión de los entes sea ab initio “categorial”: incluya a priori una serie de “categorías”. No resulta sin embargo obvio que las categorías tengan que concebirse como regiones –géneros o clases– de modo tal que comprender algo siendo algo equivalga sin más a subsumir un “particular” en una “esencia universal” –sea una esencia genérica o una esencia específica. Es necesario –acudiendo al fondo de la cuestión– afrontar y enfrentar la pregunta siguiente: ¿es seguro e indudable que la “totalidad de lo óntico” se parte y se divide según “géneros supremos” (regiones o categorías)? Es muy habitual creer esto –tal vez por el hechizo que provoca en nosotros el “conocimiento clasificatorio” o por otro motivo que hay que localizar– pero cabe dudar de que por esta vía el problema esté bien enfocado. En general cuando se nos proponen divisiones de la “realidad en su conjunto” en “clases de objetos” se suelen proyectar repartos tomados de las ciencias –por eso es habitual adoptarlas como hilo conductor de las ontologías regionales. La distinción entre “ciencias naturales” y “ciencias del espíritu”, por ejemplo, se proyecta sobre la totalidad de lo óntico induciendo a creer que existen dos grandes clases de realidades: la realidad natural y la realidad espiritual<sup>54</sup>. Pero esta tesis y este modo de proceder es, a nuestro entender, enteramente discutible. Cabe articular otra opción –pendiente, eso sí, de ser desarrollada, argumentada, explicada–: “dividir” o “repartir” la totalidad de lo óntico según *ámbitos del saber*: el saber científico, el saber técnico, el saber moral, el saber político, el saber artístico y el saber religioso; desde esta óptica algo es “científico” o “artístico” no porque tenga tales o cuales propiedades esenciales ni porque sea subsumible bajo tal o cual género o clase sino porque, únicamente, ha ingresado en el ámbito de la ciencia o del arte y por eso comparece como tal. Cada uno de estos ámbitos del saber o formas de comprensión solicita y admite una indagación “ontológico regional” –eso sí concebida de un modo muy distinto al que encontramos en Husserl o en Heidegger pues su meta, por ejemplo, nunca puede ser poner de manifiesto la esencia de un género de lo óntico. Señalando esto acabamos de

<sup>54</sup> En el segundo volumen de sus *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* Husserl esboza tres ontologías regionales –siguiendo el hilo conductor de las ciencias–: una de la realidad natural inanimada, otra de la realidad natural animada y una tercera sobre las realidades espirituales. Todo ello en un marco estrictamente idealista: sería el “espíritu” el que, desde sí mismo, ha constituido la “naturaleza”.

llamar la atención sobre un tema difícil y complicado: ante él es imprescindible, es ineludible, pronunciarse con todo el rigor y la nitidez posible.

Heidegger –aunque nunca aclaró suficientemente la cuestión- consideraba que una ontología regional tiene que proporcionarnos un “conocimiento esencial” de una región o una categoría de lo óntico. Supone así que tras o sobre o bajo los fenómenos respecto a los que el Dasein se comporta hay una única trama de esencias fija y definitiva, inamovible e invariable. Una suposición ante la que cabe plantear varias objeciones.

En primer lugar es discutible que la filosofía incluya en su seno un “conocimiento eidético” –además el que la captación de la esencia sea “intuitiva” es algo más bien increíble<sup>55</sup>. No es casual que el principal ejemplo que Platón, Descartes y Husserl ofrecen de un “conocimiento eidético” esté tomado de la matemática: en ella parece sencillo formular definiciones esenciales y llevar a cabo transparentes y exhaustivos “razonamientos demostrativos”. Pero tirando de este hilo resulta poco verosímil creer que se puede probar sin dejar lugar a duda la existencia de un reino ideal de esencias aprehensible por un entendimiento intuitivo ante el que se despliegan sin más objetos universales y necesarios. La filosofía –nos parece- nunca formula juicios de esencia o de existencia, más bien hace “epojé” de ellos –es decir: los pone fuera de juego en la medida en que son admisibles sólo, y en ciertos límites, en los saberes ónticos. ¿Qué lleva a cabo la filosofía, entonces? La filosofía –al menos en sus primeros pasos- está volcada a ofrecer una “descripción analítica” en la que se explicitan “conceptualmente” las condiciones de posibilidad de la comprensión óntica<sup>56</sup>. ¿Por qué este cometido da pie a algo así como una “ontología”? Porque las intrincadas y enmarañadas condiciones de posibilidad de la comprensión (inherentes a la experiencia científica o artística del ente) residen y se asientan en una comprensión del (acontecer del) ser. Nada menos.

La propuesta de Heidegger se lo juega todo –en lo que respecta a la teoría de las categorías- a la carta de una presunta “presencia de la esencia” en el seno del conocimiento ontológico regional. Pero con ello elimina de raíz el inextirpable “ocultamiento” que late en todo desocultamiento, nutriéndolo de una riqueza inagotable. Es decir –contraviniendo eso a lo que el segundo Heidegger ha dedicado tan densas y jugosas páginas- impide entender y asumir que el desocultamiento de los entes en la comprensión –en los ámbitos del saber regidos por un presupuesto- es intrínsecamente finito: atravesado y sostenido por un límite ineliminable, insuprimible. Las ontologías regionales atisbadas por Heidegger –y en tanto conducidas por la búsqueda de una íntegra y exhaustiva “presencia de la esencia”- no eran sino versiones peculiares de la “metafísica de la Presencia”: de la creencia desmesurada en un saber absoluto de algo que a su vez se da absolutamente –sin resto de opacidad alguna-: la completa y traslúcida “esencia del mundo”. Pero si en todo desvelarse lo ente late su mismo y simultáneo velarse

<sup>55</sup> La idea misma de una aprehensión “directa e inmediata” de algo es seguramente fantástica: toda comprensión de algo como algo implica la puesta en juego de una compleja red de *mediaciones* (sin que esto implique negar que lo que se ofrezca en cada caso sea “la cosa misma”).

<sup>56</sup> Que los conceptos filosóficos sean “indicaciones formales” es una interesante propuesta que formuló Heidegger en la primera etapa de su filosofía. Lamentablemente no podemos abordar aquí esta relevante cuestión. Véase al respecto el capítulo sexto del libro de Ramón Rodríguez *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, op. cit.

entonces el supuesto que guía las ontologías regionales es inadmisibile.

Cuando Heidegger presentaba la idea de una ontología regional –es decir, su teoría de las categorías– insistía –poniendo de relieve algo interesantísimo– en que las ciencias podían y solían atravesar “crisis”. Pero, a la vez, al concebir la ontología regional como proveedora de un conocimiento exacto de un a priori material fijo e inamovible –anclado en una identidad esencial inalterable– descartaba que en ésta pudiesen tener lugar “crisis” que, por ejemplo, acompañasen a las crisis mismas de las ciencias, por seguir con el ejemplo. Ahora bien si los saberes ónticos –las diferentes vías de la comprensión fenoménica– se organizan según *ámbitos* –y no según géneros o clases atrapadas bajo el peso aplastante de una esencia– suceden entonces dos cosas que obligan a replantear esta concepción de la “ontología regional”: por un lado el “a priori material” de un ámbito del saber (es decir: una porción del presupuesto de la comprensión)<sup>57</sup> es intrínsecamente “histórico”<sup>58</sup>, así pues, y por este motivo, un ámbito del saber no es nunca una “esfera”, un “domino clausurado”<sup>59</sup>. ¿Por qué no lo es? Porque un ámbito del saber está recurrentemente abierto a un acaecer o acontecer que renueva todos sus contenidos y que altera sus presupuestos. Por otra parte los saberes ónticos poseen siempre una índole “modal”: no cabe hablar de *la* Ciencia o *del* Arte, eso con lo que siempre nos encontramos es en modos (vinculantes) de ser ciencia de la ciencia o de ser arte del arte<sup>60</sup>. En todo caso –pues lo que estamos sosteniendo queda pendiente de desarrollo y justificación– Heidegger apostó en su primer programa filosófico por una discutible opción “estática” de la comprensión categorial, como bien ha visto A. G. Vigo refiriéndose a la filosofía propuesta por Heidegger a partir de los años treinta: «... la transición que permite el paso de la concepción más bien estática de la *aleteología* presentada en *Ser y tiempo* a la posterior concepción eventualista-historial centrada en la historia del ser, pensado desde la *alétheia*, no viene determinada tanto por la inclusión de elementos completamente nuevos, agregados por así decir desde fuera, cuanto, más bien, por la progresiva profundización de los momentos estructurales fundamentales avistados ya, de un modo u otro, en la analítica existencial, como ontología fundamental, en *Ser y tiempo*. La ontología, constituida como *aleteología*, alcanza así su dimensión esencialmente *kairológica*, vale decir aquí: *eventualista-epocal*, que pone de manifiesto el carácter irreductiblemente epocal del acontecer mismo de la verdad del ser, y ello en una suerte de movimiento en espiral, que radicaliza progresivamente las tendencias incoadas, de uno u otro modo, ya en el comienzo»<sup>61</sup>.

Hay un tema estrechamente relacionado con lo que acabamos de exponer que merecería una amplia y detenida discusión. Nosotros, lamentablemente, únicamente lo vamos mencionar. Tanto Husserl como Heidegger sostenían que las ontologías regionales por ser conocimientos eidéticos, etc. se podían llevar a cabo casi con entera

<sup>57</sup> El presupuesto de la comprensión seguramente contiene también porciones suyas que no son “históricas”, pero este es un asunto que no podemos abordar aquí.

<sup>58</sup> “Histórico” significa aquí: sometido al ciclo instauración y sedimentación, crecimiento y desarrollo, extinción y virtual recuperación. La historia del saber está, pues, forjada por ciclos y bifurcaciones en los que se exploran “mundos posibles”.

<sup>59</sup> La expresión “dominio clausurado” la emplea el propio Heidegger –dándole un acento favorable, positivo– en la p. 31 de GA 25.

<sup>60</sup> Sólo esto permite que referirse a la “ciencia griega” o a la “ciencia moderna” o al “arte medieval” y el “arte contemporáneo”, etc. sea mucho más que un modo de hablar: obedece a profundas razones conectadas con lo que estamos exponiendo.

<sup>61</sup> A. G. Vigo, op. cit., p. 182.



independencia de la “situación contingente” en la que se encontraban las ciencias. Su conocimiento era no solo independiente o autosuficiente sino también “precedente”. Que la filosofía sea un conocimiento de “contenidos” (unas “esencias materiales”) y que esos contenidos tengan este tan peculiar carácter que les permite ser aislados y explicitados con independencia de los saberes ónticos es algo bastante discutible: como dijimos –y siempre a nuestro juicio- la filosofía pretende, inicialmente, poner de relieve las condiciones de posibilidad que están actuando en la comprensión ordinaria de los fenómenos, no “sabe” pues nada respecto a los “contenidos” que fraguan dentro de los distintos ámbitos del saber (esos “contenidos” son, por su parte, “obras y fenómenos”). Desde las coordenadas del “materialismo filosófico” Alberto Hidalgo se refiere a un aspecto de la cuestión a la que estamos aludiendo en estos términos: «Puesto que en todos estos casos las exigencias husserlianas (y de toda *Wissenschaftslehre* que se precie) de justificación y de fundamentación postula una “previa investigación de la región esencial misma”, Heidegger comete el anacronismo de “retrotraer” al origen del conocimiento científico el problema gnoseológico que plantea su constitución misma. Arguye que las “cosas mismas”, o sus esencias, están dadas, antes que las ciencias las construyan, descubran o tematicen, porque, según él: “el trabajo de Platón y Aristóteles es prueba de ello”. Pero con esto Heidegger vende la piel antes de cazar el oso. Por lo demás que se acepte como prueba de la primacía de la filosofía sobre las ciencias la sola mención de Platón y Aristóteles es un mero anacronismo. Para Heidegger sus trabajos “prueban” que la investigación filosófica sobre los fundamentos conceptuales “puede y debe preceder a las ciencias positivas”. Para el materialismo filosófico en cambio, son las ciencias las que pueden y deben preceder a la reflexión filosófica de segundo grado, pues Platón presupone la existencia de la matemática y Tales la de la astronomía científica. Sólo en el momento en que una cultura humana ha asumido la ciencia, la filosofía se hace posible»<sup>62</sup>. Se suscitan aquí, desde luego, muchas cuestiones, pero sólo insistiremos en una: no es evidente que el “conocimiento filosófico” sea independiente, autosuficiente y precedente respecto al saber óntico o la comprensión fenoménica –o, en todo caso, si es esas tres cosas nunca lo será porque se dirija hacia “contenidos” (por ejemplo a “esencias” o realidades de este estilo) sino por otras razones.

Heidegger planteaba sus ontologías regionales según la pauta siguiente: hay un modo óntico de ser de carácter “originario” y otros modos de índole “derivada”. El ente “primariamente dado”, insiste una y otra vez, es el ente-a-la-mano (*Zuhandenheit*). La verdad es que el fin con el que propuso esta tesis era noble: poner coto a la obsesiva primacía en la tradición del ente-subsistente (*Vorhandenheit*). Pero la bondad del fin no justifica el medio adoptado: declarar ahora la primacía de lo técnico-pragmático. Por esta vía –que se limita a invertir una jerarquía- no se llega demasiado lejos. ¿Qué proponer entonces? Que la existencia (el ser que soy o somos), en su radical ser-en-el-mundo, pertenece y participa en una irreductible pluralidad de ámbitos del saber entre los que no hay ninguna rígida jerarquía: tan importante es la comprensión artística del ente como su comprensión científica (ambas son legítimas: estás provistas de su propia legalidad y racionalidad).

Dentro del dualismo óntico de índole jerárquica Heidegger situaba la “necesidad” del lado de las categorías

<sup>62</sup> Alberto Hidalgo Tuñón, “Crítica al pensar de Heidegger desde el materialismo gnoseológico”, Revista Eikasía, n° 3, Marzo 2006.

y asignaba unilateralmente la “posibilidad” a los existenciaros del Dasein. Las ontologías regionales, por ello, se presentaban como disciplinas fijas referidas a dominios de lo óntico clausurados de antemano. Ahora bien, si se rechaza aquel dualismo y con él el mencionado reparto de “necesidad y posibilidad” es preciso resituar o reubicar “lo posible y las posibilidades”. Las posibilidades de la comprensión –y, por tanto, de encuentro con el ente y acceso él en los ámbitos del saber- tienen que ser localizadas “en medio” de la correlación a priori entre comportamientos y fenómenos, esto es: en el corazón del ser-en-el-mundo. Expresado en el vocabulario de *Ser y tiempo*: las posibilidades de la comprensión conciernen tanto a los existenciaros como a las categorías (y no sólo a los primeros en detrimentos de las segundas)<sup>63</sup>.

Formularemos una última objeción –repetiendo que esta ristra de objeciones sólo está animada por la meta de realizar un planteamiento que sea capaz de sortearlas. Heidegger sostenía que el tiempo extático del Dasein “rendía” una serie de “esquemas horizontales”, los cuales, a su vez, constituirían el núcleo o entraña de las categorías<sup>64</sup>. ¿Qué implicaba esta orientación del problema? Ante todo la prioridad absoluta de los existenciaros del Dasein sobre las categorías del ente. Si Heidegger tuviese razón las “categorías” serían algo “constituido”: la tesis idealista sería la única convincente. Algo que no debe sorprender: que el conjunto de *Ser y tiempo* es “traducible” a los términos del idealismo transcendental se ve con claridad en la carta que Heidegger dirigió a Husserl el 22 de Octubre de 1927; en ella, por ejemplo, se establecía la equivalencia entre el “proyecto de comprensión” y lo que Husserl denominaba “constitución” (constitución del objeto por obra y gracia del Sujeto, del único y definitivo fundamento del mundo). El Dasein pues –sin renunciar a su finitud- no deja de ser una versión “existencialista” del “Sujeto transcendental” postulado por las filosofías de la modernidad<sup>65</sup>. Este enfoque de las cuestiones –por ejemplo en lo que respecta al problema de las categorías- es profundamente discutible, como bien señala Patricio Peñalver refiriéndose a la propuesta de *Ser y tiempo*: «... ese camino tan marcadamente “transcendentalista”, la vía de una genealogía de los modos de ser y los conceptos ontológicos a partir de los esquemas temporal-horizontales, tenía unos límites históricos. El sentido radical de la finitud impone un cambio de énfasis, desde el Entwurf a la Geworfenheit, que corresponde a la percepción de un agotamiento del camino “científico” de la ontología, y correlativamente una situación, una localización, de la cuestión del ser como irreductiblemente histórica»<sup>66</sup>. Sean lo que sean las categorías del ente –una vez que la fiebre idealista va poco a poco remitiendo- nunca son algo constituido desde y por los existenciaros del Dasein. Ni los entes ni su sentido o su verdad son “puestos” –creados, contruidos, etc.- por y para la existencia humana. Pero es esto algo que, desde luego, tiene que ser ampliamente discutido pues la inercia de las convicciones modernas nos hacen creer, ilusoriamente, que somos el Sujeto del mundo, su sólido fundamento.

<sup>63</sup> En 1927 escribía Heidegger: «Porque el Dasein, de acuerdo con su propia existencia, es histórico, son variables las posibilidades de acceso a los entes y son diversos los modos de interpretación de esos entes en diversos momentos históricos» (*Los problemas fundamentales de la fenomenología*, op. cit., p. 48). Sin embargo este planteamiento sólo nos parece propiamente inteligible desde una filosofía orientada a entender el acontecer recurrente del ser (en el que son enviadas y retiradas o retenidas distintos repertorios de posibilidades).

<sup>64</sup> Véanse por ejemplo los § 20 y § 21 de *Los problemas fundamentales de la fenomenología*.

<sup>65</sup> Sobre este tema es nítido y ponderado el capítulo cinco del libro de Ramón Rodríguez Heidegger y la crisis de la época moderna, ed. Síntesis, 2006.

<sup>66</sup> P. Peñalver, *Del espíritu al tiempo*, ed. Anthropos, 1989.

### 3.- Una propuesta en esbozo

Retomamos la pregunta inicial –tras haber recorrido un tramo del laberinto heideggeriano- ¿le corresponde elaborar una “teoría de las categorías” a la hermenéutica filosófica? Con el fin de ensayar una respuesta seguiremos algunas de las pistas dejadas por Heidegger –pistas que él, en los vericuetos de su primer programa filosófico, apuntó, pero que no elaboró con detalle por orientarse, en el fondo, en una dirección que las descartaba.

El primer paso se debe concentrar en ubicar y definir las categorías y lo categorial. Aclarando en qué consiste –en su mínima expresión- la “comprensión del sentido” nos acercamos a ello.

En su más básica y elemental concreción –y a cada paso, continuamente- la comprensión lo es de “algo siendo algo”, es decir: de algo que comparece con unos rasgos, algo que se (nos) presenta portando y sosteniendo un conjunto de propiedades y/o relaciones<sup>67</sup>. En la comprensión –como parte de su juego incesante- son asignados rasgos a algo de manera que se muestra siendo tal o siendo cual. En la comprensión, pues, acaece –como bien dice A. G. Vigo- un «... despliegue interpretativo del ente en términos de la estructura del algo como algo»<sup>68</sup>. Un insigne fenomenólogo lo expone y explica así: «¿Qué significa que algo es intencionalizado? Por decirlo con sencillez, significa que algo es dado, captado, entendido o interpretado *como algo*, y así dotado de un determinado sentido. Desde este punto de vista la fenomenología pertenece, junto con la hermenéutica y la filosofía analítica, a esa familia aún mayor de la filosofía del sentido. Distinciones tradicionales como la que hay entre el mundo interior y el exterior, entre las entidades físicas y mentales, o entre las condiciones reales y las reglas ideales son superadas por la diminuta partícula *como* (*comme, qua, hēi*) que funciona como un tipo de junta que conecta lo desconectado. Nada es dado que no sea dado *como tal*, por ejemplo, como mancha roja de sangre, como sabor de fresa, como Pegaso alado, como carta de amor, como martillo o espada, como síntoma de enfermedad, como espectograma, como atentado terrorista o como acto de liberación, y nadie se implica en tales experiencias sin comportarse *como alguien* y sin jugar un determinado papel»<sup>69</sup>. Por su parte, y abundando en esto mismo, el filósofo analítico Robert Brandom sostiene: «Habitar un mundo es tomar cada cosa de ese mundo *como algo*», o «descubrir algo ... es tomarlo como algo, respondiendo a él de cierta manera»<sup>70</sup>. Baste recordar, sin entrar ahora en una exposición de detalle, que Heidegger daba cuenta de esto, por ejemplo, en el § 32 de *Ser y tiempo*.

La primera tarea, dijimos, consiste en ubicar y definir las categorías y lo categorial. Lo vamos a intentar a partir del peculiar “fenómeno” que acabamos de poner de relieve.

<sup>67</sup> Eso que se muestra lo hace o lo consigue, cada vez, respecto a un comportamiento dirigido, a su vez, en reciprocidad, al fenómeno: a lo que en cada caso comparece. La condición de posibilidad más directa de todo ello es la *correlación a priori* entre un comportamiento y un fenómeno –eso que se nos manifiesta, que nos brinda un “sentido”.

<sup>68</sup> A. G. Vigo, *Arqueología y aleteología*, op. cit., p. 103.

<sup>69</sup> Bernhard Waldenfels, “La extrañeza del cuerpo”, en J. V. Arregui (ed.), *Significados corporales*, ed. Universidad de Málaga, 2006.

<sup>70</sup> R. Brandom, “Las categorías de Heidegger en *Ser y tiempo*”, en *La técnica en Heidegger vol. I*, compilado por E. Sabrovsky, ed. Univ. Diego Portales, páginas 109 y 113 respectivamente.

Las “categorías” tienen su “lugar”, precisamente, en el “algo *es* algo”, en el “algo *como* algo” (en eso que Heidegger denominó “das hermeneutische-Als”)<sup>71</sup>. El mismo Heidegger así lo señalaba cuando exponía a Aristóteles. Dos fragmentos del “Informe Natorp” son meridianamente claros al respecto:

«El ente siempre es categorialmente algo que se muestra *como* esto o aquello ...».

«Como tales, las categorías son las “raíces” de los caracteres del “como-algo” ...»<sup>72</sup>.

Una vez han sido ubicadas es menester poner sobre el tapete su definición: ¿qué son las “categorías”? Las categorías son agrupaciones de “rasgos”, es decir: *tipos* de propiedades y relaciones. ¿Qué primera “conclusión” cabe obtener de lo que –tan sucintamente- se acaba de decir respecto a la ubicación y la definición de las categorías? Que las “categorías” van incrustadas en el presupuesto de la comprensión, están ancladas en la *precomprensión* (circular) de los fenómenos –pues nunca sucede que algo resulte comprendido sin que se hayan puesto en juego tales o cuales “categorías” (sea cual sea el ámbito del saber del que se trate –ciencia o arte, por ejemplo-).

¿Cuál es, entonces, el “acto categorial básico”? La asignación en la comprensión –dentro de un ámbito del saber- a “algo (=x)” de *sus rasgos*: esos con los que comparece, esos que –despejando la incógnita- lo definen. En definitiva: en razón de su intrínseca “articulación dual”<sup>73</sup> la comprensión del sentido es siempre y constantemente “categorial”<sup>74</sup>.

Hasta aquí hemos seguido la primera de las pistas proporcionadas por Heidegger. Seguiremos ahora otra de las pistas que nos entregó generosamente.

Según la tradición imperante –tanto en el mundo antiguo como en el moderno- la “teoría de las categorías” debe ser elaborada a partir de la “lógica”. Sobre esto dice Heidegger en 1931: «En lo que concierne a las categorías de Aristóteles es habitual referirse a Kant. Éste, en efecto, ha obtenido igualmente las categorías “lógicamente” a partir de la tabla de las formas del juicio, de los modos del enunciado. Sin embargo, la palabra “lógica” dice algo distinto en el caso de uno y de otro»<sup>75</sup>. En otro pasaje del mismo curso –y es esta la pista que nos interesa destacar- se propone la tarea de llegar a entender filosóficamente el “lenguaje de la comprensión” sin subordinarlo a la lógica

<sup>71</sup> Lamentablemente en *Ser y tiempo* Heidegger en vez de afirmar que la estructura mentada en el “en cuanto qué hermenéutico” es inherente a toda forma de comprensión de los entes la circunscribió restrictivamente al modo de ser llamado “Zuhandenheit”.

<sup>72</sup> M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*, ed. Trotta, 2002, páginas 79 y 84, respectivamente.

<sup>73</sup> Esta feliz expresión ha sido propuesta por Felipe Martínez Marzoa, por ejemplo en su libro *Ser y diálogo*, ed. Istmo, 1996.

<sup>74</sup> El acto de categorización inherente a la comprensión nunca consiste –pese a lo que afirma una poderosa tradición- en que lo absolutamente determinado se aplique a lo enteramente indeterminado. Esta tradición está presente, por ejemplo, allí donde se sostiene que “categoriza” el entendimiento (una facultad superior del Sujeto –provista de una serie fija de categorías-) siendo por su parte lo categorizado “lo sensible” (lo empírico indeterminado), es decir, lo recibido por esa facultad inferior llamada “sensibilidad”. En una descripción como esta se acumulan tantos contrasentidos que serían necesarias muchas páginas para desenredarlos. En definitiva: el “acto de categorización” no consiste en la “aplicación” de una “forma” a una “materia”.

<sup>75</sup> M. Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik Theta 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, p. 7 (GA 33).

(ni a su aliado moderno: la “teoría del conocimiento”)<sup>76</sup>: «El lenguaje en sí mismo no puede en absoluto ser aprehendido de manera lógica –algo de lo que empezamos a percatarnos hoy. En consecuencia debemos liberar las categorías del lenguaje de su carácter lógico, el cual ha ejercido su dominio desde la época alejandrina, preparada, por cierto, por Platón y Aristóteles»<sup>77</sup>. Nos topamos aquí con uno de los rasgos principales –en el que, de todos modos, habría que profundizar más de lo que hasta ahora se ha hecho- de la “hermenéutica filosófica” de la segunda mitad del siglo XX: frente a la moderna tradición de Kant, Husserl o Frege se intenta poner freno a la preponderancia de la lógica en la filosofía<sup>78</sup>. Así, por ejemplo, Gadamer ha enfatizado el carácter “retórico” de la argumentación propia de la comprensión dialógica –discutiendo así con Apel y Habermas en la medida en que éstos creen poder proponer una “lógica de la argumentación”- y Ricoeur ha puesto de relieve la intrínseca metafóricidad del lenguaje. En este contexto formularemos dos tesis –que deben ser consecuentemente explicadas y probadas-: a) las “categorías” conciernen a toda forma de comprensión –y no sólo a eso que suele llamarse, con bastante imprecisión, “conocimiento”-; a) las “categorías” están implicadas tanto en la “comprensión sensible” como en la “comprensión lingüística”<sup>79</sup>. ¿Qué cabe “concluir” de esta segunda pista? Ante todo que una teoría hermenéutica de las categorías no puede adoptar a la “lógica” como hilo conductor de su planteamiento y desarrollo –la “lógica” es una ciencia interesante e importante, pero no posee ningún privilegio especial en lo que concierne a las cuestiones filosóficas; además –y esto apunta hacia problemas que requieren ser abordados con detalle- las categorías no son algo “del entendimiento” (una presunta “facultad superior del sujeto”) ni tampoco cabe extraerlas u obtenerlas a partir de una “tabla de los juicios”. Las “categorías” lo son “de los entes”, de los entes que comparecen en la comprensión, en el saber (sea científico o artístico, por ejemplo).

Llegamos a la tercera de las pistas sembradas por Heidegger. Éste la formuló al exponer la filosofía de Kant. Si en su mínima expresión la comprensión del sentido es comprensión de “algo con sus rasgos” entonces la comprensión es “*sintética*”: el fenómeno comprendido es la “unidad” de una multiplicidad analizable de rasgos. Puesto que la comprensión del ente en los distintos ámbitos del saber es “categorial” cabe preguntar ahora: ¿por ser “categorial” debe afirmarse que la síntesis del fenómeno es “conceptual”, esto es, “esencial”? ¿Debe hablarse de una “síntesis conceptual” del sentido? Nos parece que la hermenéutica está abocada –incluso cuando asume el “giro

<sup>76</sup> Esta alianza es crucial, por ejemplo, en la fenomenología husserliana. Heidegger lo subraya en los siguientes textos: «La investigación que designamos como fenomenología aparece por primera vez con el expreso título de *Investigaciones lógicas*. Estas investigaciones se llevan a cabo dentro del marco de una disciplina tradicional llamada Lógica»; «Por una parte lo que se emprende en las *Investigaciones lógicas* es enteramente tradicional, por otra, en ellas se oculta algo originario y muy notable ... En aquella época en la filosofía habían tomado fuerza las tendencias que otorgaban a la Lógica y a la Teoría del conocimiento un fundamento científico insertándolas en la Psicología. Por esto, la primera obra fenomenológica se lleva a cabo en parte en asociación con estas tendencias, en parte en la crítica de ellas, y presenta una determinada orientación tradicional». M. Heidegger, *Introducción a la investigación fenomenológica*, ed. Síntesis, páginas 65-66 y 68 respectivamente.

<sup>77</sup> GA 33, p. 39.

<sup>78</sup> Así, por ejemplo, se intenta plantear la cuestión de la verdad sin tomar como principal hilo conductor el “juicio”. Sobre este tema se consultarán con provecho el “estudio cuarto” del libro *Arqueología y ateología*, de A. G. Vigo, op. cit, y la segunda parte de *Del sujeto y la verdad*, de Ramón Rodríguez, ed. Síntesis.

<sup>79</sup> Pensadas a fondo Sensibilidad y Lingüisticidad no son “facultades del sujeto humano” sino dos irreductibles formas de acceso a los fenómenos, dos superficies de su inscripción. Es cierto que la “hermenéutica filosófica” se ha adherido precipitadamente al “giro lingüístico”. Esto le ha impedido –hasta el momento, pero el asunto es enmendable- reconocer la intrínseca especificidad de la comprensión sensible (perceptiva y emotiva) del sentido y su verdad. En este punto tiene mucho que aprender, por ejemplo, de la tradición fenomenológica. El artículo de M<sup>a</sup> del Carmen López “La percepción como fenómeno hermenéutico” –en M<sup>a</sup> Luz Pintos (ed.), *Fenomenología y ciencias humanas*, ed. Univ. de Santiago de Compostela, 1998- ofrece interesantes pistas en esta dirección.

lingüístico”- ha responder negativamente (pues no es evidente que las “palabras del lenguaje” sean “conceptos” en la acepción que de éstos encontramos en la lógica y la teoría del conocimiento). Cuando se sostiene que la síntesis del fenómeno en la comprensión es “conceptual” (o “esencial”) se está entendiendo que a algo enteramente indeterminado se le aplica algo absolutamente determinado (la unidad de un concepto, la identidad de una esencia); o en otra versión: la conceptualidad de la síntesis implica que unos “hechos” (particulares, contingentes, múltiples, variables) son subsumidos por una “esencia” (siendo la esencia el referente de un concepto universal, único, necesario, invariable). Estamos aquí, nos parece, ante dos erróneas –pese a su enorme arraigo tradicional– descripciones de la experiencia, ante dos incomprendiones de la comprensión<sup>80</sup>. ¿Qué reto –enorme, por cierto– despierta aquí? ¿Cómo, aunque sea inicialmente, formularlo? Por ejemplo así: es menester entender y asumir que en la comprensión del sentido ocurre una y otra vez la presencia de algo sin que le preceda una esencia o un concepto<sup>81</sup>. Tal vez –habrá que demostrarlo– un paso en esta dirección se consiga cuando se entienda que la síntesis del sentido es una síntesis “esquemática”<sup>82</sup>. Heidegger rozó el asunto cuando llevó a cabo una muy peculiar lectura de Kant en la que precisamente se ponía de relieve esta cuestión<sup>83</sup>. Marc Richir ha orientado su investigación en esta dirección<sup>84</sup>. Si esta vía es o no fructífera, de todos modos, está por ver.

¿Qué concluir de las consideraciones formuladas a partir de las tres pistas anteriores? En primer lugar –y principalmente– que tiene que responderse afirmativamente a la pregunta que motiva el conjunto de este ensayo. Si la filosofía saca a la luz las condiciones de posibilidad de la comprensión del ente y lo que se muestra lo hace siempre “categorizado” (revestido o investido “categorialmente”) entonces una “teoría de las categorías” forma parte de esa explicitación. En definitiva –y es la idea principal que pretendemos lanzar aquí–: una hermenéutica filosófica que no renuncie a su profunda vocación ontológica está obligada a proponer una “teoría de las categorías” –sea en los términos que hemos apuntado o en otros que se demuestren más rigurosos y acertados. Las notables dificultades de esta tarea constituyen un poderoso acicate y un magnífico aliciente para intentarlo.

<sup>80</sup> Uno de los objetivos de una teoría filosófica de la comprensión –en la que se expliciten sus condiciones de posibilidad, etc.– es que ésta no se malentienda –precisamente porque una de las características de la comprensión ordinaria es “malentenderse”, desfigurarse.

<sup>81</sup> La tesis metafísica de que tras (o sobre, o bajo) el “mundo fenoménico” hay un y sólo un reino ideal de esencias fijas e inmutables es estrictamente incompatible con toda ontología, también con una que pretenda desarrollarse por cauces “hermenéuticos”.

<sup>82</sup> A nuestro juicio la “síntesis del sentido” es: a) pasiva; b) esquemática. Esto es, al menos, lo que sería menester explicar y probar.

<sup>83</sup> Negativamente –pues falta aún una indagación positiva– la síntesis *esquemática* del fenómeno (operativa en la comprensión de algo como algo, o de algo con sus rasgos propios) significa poner fuera de juego el dualismo jerárquico de lo sensible y lo inteligible y de lo particular y lo universal, por ejemplo. Una pista sobre este asunto –formulada, eso sí, en un marco idealista según el cual originariamente el sujeto es el “Sujeto del Concepto”- la encontramos en el siguiente texto de Jacinto Rivera de Rosales (*Kant: la ‘crítica del juicio teleológico’ y la corporalidad del sujeto*, ed. UNED, 1998, p. 42): «¿No podríamos ensayar una subjetividad, una conciencia, que no llegara al concepto, que se quedara en la síntesis imaginativa, una conciencia prerreflexiva? En ella la regla de síntesis no precedería al acto, sino que ambos serían a la vez. Por tanto, esa regla no estaría abstraída, no se encontraría tematizada en su carácter lógico, como concepto, sino que seguiría siendo un esquema imaginativo. Algo parecido lo encontramos en la acción del artista»; según esta vía de indagación el “acto de la síntesis del fenómeno” por ser de índole “esquemático” no estaría presidido ni por un concepto ni por una esencia, la “presencia de algo siendo algo” tendría lugar sin la necesaria concurrencia de una “esencia conceptual”, además la “regla” de la síntesis (el esquema) aún no siendo enteramente “separable” o “abstraible” permitiría que la comprensión alcanzara constantemente la laxa generalidad de lo típico (en una acepción de “tipicidad” cercana a la que Husserl expone en su libro *Experiencia y juicio*).

<sup>84</sup> Por ejemplo en el volumen segundo de sus *Recherches Phénoménologiques*, ed. Ousia, 1983.

## Bibliografía

- A. Escudero, *El tiempo del sujeto*, ed. Arena, 2010
- M. Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. Trotta, 2003
- Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, ed. Alianza, 2006
- Problemas fundamentales de la fenomenología*, ed. Trotta, 2000
- F. W. von Hermann, *La segunda mitad de Ser y tiempo*, ed. Trotta, 1997
- A. Leyte, *Heidegger*, ed. Alianza, 2005
- F. Martínez Marzoa, *Heidegger y su tiempo*, ed. Akal, 1999
- P. Peñalver, *Del espíritu al tiempo*, ed. Anthropos, 1989
- O. Pöggeler, *El camino del pensar de M. Heidegger*, ed. Alianza, 1986
- R. Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, ed. Síntesis, 2006
- La transformación hermenéutica de la fenomenología*, ed. Tecnos, 1997
- Del sujeto y la verdad*, ed. Síntesis, 2004
- J. Ruiz, *Sobre el sentido de la fenomenología*, ed. Síntesis, 2008
- C. Segura, *Hermenéutica de la vida humana*, ed. Trotta, 2002
- R. Thurnher, “Las Ideas de Husserl y *Ser y tiempo* de Heidegger”, *Anuario Filosófico*, nº 37/2, 2004.
- A. G. Vigo, *Arqueología y aleteiología*, ed. Biblos, 2008

