

TEMPORALIDAD FINITA Y DIFERENCIA ONTOLÓGICA

JOSÉ M^a BECH

RESUMEN:

Este trabajo se propone esclarecer la tensión entre el momento finitista y el momento ontológico en la doctrina del primer Heidegger. Constata que la finitud expresa la referencia recíproca del ser y el ente en la diferencia ontológica, ayudando a unificar los modos alternativos (el en-cubrimiento y el des-en-cubrimiento) de la verdad. Así revoca una bifurcación que la propia finitud propiciaba. La unidad de la verdad y la no-verdad, en suma, parece descansar sobre la eventualidad de una «nada» liberada de la onticidad. Por otra parte, la finitud y el ontologismo solicitan una metodología basada en la «circularidad». La fundamentación del ente por el ser no se encuentra en condiciones de excluir la «fundamentación paradójica del ser» que el ente protagoniza. Esto explicaría que Heidegger organice circularmente su planteamiento ontológico. Su finitismo, además, anuncia *in nuce* su proyecto ontológico. No aborda el «fenómeno primordial» de la «comprensión del ser» afinando y radicalizando la metodología fenomenológica, y opta por una perspectiva determinada por la finitud (que la fenomenología siempre soslayó) y por el ser (que Husserl consideraba una simple «presencia inespecífica»). Pero tanto la doctrina de Husserl como la del primer Heidegger glosan un idéntico modelo formal: la «doctrina acerca de lo primordial» o *Lehre vom Ursprung*.

SUMMARY:

This paper studies Martin Heidegger's first style of thinking and sets out to elucidate the tension between its finitist and ontologic constituents. The role of finitude is there of uppermost importance, since it expresses the intertwining of beings and Being in the ontological difference and helps to unify the alternative modes of truth, given that disclosure is finite and disclosing a region entails *not* disclosing another. The unity of truth and untruth, therefore, seems grounded in the possibility of a nothingness freed from onticity. On the other hand, both finitude and ontologism appears to request an essentially circular methodology. In fact Heidegger contrives a circular formalism for his ontology because the grounding of Being upon beings cannot shut out the «paradoxical grounding of Being» that beings bring about. Heidegger's finitism, by the way, announces *in nuce* his ontological scheme. In fact it refrains from deeping and refining the phenomenological methodology in order to approach the «primary phenomenon» of «understanding Being». On the contrary: it takes up a procedure in which both finitude (steadfastly disregarded by phenomenology) and Being (deemed by Husserl an «inspecific presence») prevail. An evidence which should not lead us to forget, nonetheless, that both Husserl's and «first Heidegger»'s doctrines exploit the same formal prototype: the «doctrine about the underived» or *Lehre vom Ursprung*.

1. La *Zeitlichkeit* como condición para comprender el ser

Si los temas del ontologismo y del finitismo son preponderantes en el contencioso que Heidegger mantiene con la tradición de pensamiento que representa la fenomenología, no es menos cierto que el impulso revocador de este filósofo convierte en protagonistas los temas de la temporalidad y de la verdad. El cometido de la temporalidad en la ontología fundamental, sobre todo, es de primordial importancia porque contribuye a esclarecer la tensión entre el momento finitista y el momento ontológico en la doctrina del primer Heidegger. A este respecto conviene recordar que Heidegger rechazó por insatisfactorias las explicaciones habituales del fenómeno de la finitud, y que este inconformismo heideggeriano, además de impulsar la orientación ontológica de su doctrina, explica también que el tema del tiempo sea hegemónico en *Ser y Tiempo*. En efecto: es patente que sin el acicate propiamente ontológico, el pensamiento de Heidegger habría quedado confinado a aquellos aspectos de la existencia humana que expresan una insuperable condición finita. También es cierto que habría podido llevar a cabo esta tarea sin tematizar manifiestamente el inexorable fluir del tiempo, aun cuando la evanescencia del vivir humano acentúe dramáticamente sus rasgos propiamente finitos. Puede ser afirmado sin ambages, en todo caso, que invocar la temporalidad fue una decisión crucial para el proyecto ontológico de Heidegger. No en vano este filósofo declaró su pretensión de utilizar «[...] el tiempo como temporalidad a fin de comprender explícitamente el tema propio de la ciencia ontológica, [o sea,] con el propósito de comprender el ser explícitamente en tanto que ser. A este respecto conviene designar con el término 'temporalidad' (*Temporalität*) la temporalidad (*Zeitlichkeit*) entendida como la condición de posibilidad para la comprensión del ser.»¹

Hay que reconocer con Heidegger el incuestionable nivel ontológico que corresponde a la «temporalidad» concebida en el sentido transcendental que este autor propugna. Se trata de una variedad de «tiempo» que ha sido

1. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, vol. 24 de la *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M. 1975, p. 388. Prosigue Heidegger esta línea de pensamiento afirmando que «[...] la temporalidad (*Zeitlichkeit*) es la condición definitiva de posibilidad para comprender el ser. Es a partir del tiempo que el ser es comprendido y explicitado. Cuando la *Zeitlichkeit* se convierte en la referida condición posibilitadora, la denominamos *Temporalität*.» (*Ibid.*: p. 389). Este término se halla en armonía con la predilección heideggeriana por «[...] utilizar expresiones latinas para designar las determinaciones temporales empleadas al interpretar el ser a partir del tiempo.» (*Ibid.*: p. 433). Al haber preferido «*Präsenz*» a «*Gegenwart*» para designar el esquema horizontal de la referida ex-stasis, Heidegger aporta una expresiva prueba de esta predilección. Naturalmente nos hemos visto obligados a retener el vocablo alemán «*Zeitlichkeit*», y solamente hemos castellanizado «*Temporalität*» en el discreto «temporalidad».

desposeída de las características fenoménicas que suelen ser atribuidas a la 'temporalidad' cuando se la comprende según el sentido habitual de *Zeitlichkeit*. Así la «temporalidad» propicia una modalidad de tiempo concertada con las operaciones de carácter fenomenológico y hermenéutico que favorece la peculiar metodología adoptada por el primer Heidegger. Puede afirmar este autor, por consiguiente: «La pregunta acerca del sentido del ser obtiene una respuesta concreta en la problemática de la temporalidad.»² La aspiración central de Heidegger consiste, efectivamente, en elaborar una ontología articulada sobre un concepto de «temporalidad» que goza de una rotunda plenitud ontológica y cuya preponderancia teórica contrasta con el rango subalterno asignado a la 'temporalidad' entendida en el sentido habitual de *Zeitlichkeit*, una acepción banal del tiempo que tiene como único cometido fundamentador la constitución existencial-ontológica del Dasein. No cabe duda de que esta función constitutiva de la *Zeitlichkeit*, aun cuando sea indiscutiblemente relevante desde un punto de vista antropológico, en modo alguno es comparable a la supremacía que atribuye a la «temporalidad» (*Temporalität*) el proyecto ontológico de Heidegger. En realidad esta discriminación entre las dos «temporalidades» que identifica Heidegger está más que justificada. Sobre todo si se tiene en cuenta que el carácter ontológico del Dasein en modo alguno podrá ser reconocido si solamente se atiende a la *Zeitlichkeit* ex-stática, exclusivamente detentadora de cualidades fenoménicas. Conviene no olvidar, desde luego, que el Dasein sólo es ontológicamente relevante como consecuencia de la actividad proyectiva, de índole asimismo ex-stática, que le significa irrevocablemente como ente existente. Pero sucede que esta actividad sólo puede ser adecuadamente comprendida determinando el «modo temporal originario» que hace posible todo proyecto o *Entwurf* del Dasein. El propio carácter primigenio de la *Temporalität* justifica, además, la insistencia de Heidegger en asignar al «modo primordial del tiempo» el fundamento de la devaluada *Zeitlichkeit* ex-stática.

Entendida en el depurado sentido que Heidegger propugna, la «temporalidad» es sin duda un concepto ontológicamente iluminador. Pero también ocurre que su utilización en el seno de la doctrina fundamental-ontológica no deja de suscitar reservas. Al menos desde un punto de vista estrictamente fenomenológico, es difícil admitir el carácter legítimo del concepto heideggeriano de «temporalidad». En cierto modo parece gratuita la violencia que se ejerce sobre la *Zeitlichkeit* (así vamos a denominar a partir de ahora la temporalidad óptica, ex-stática y «vulgar», al no disponer del desdoblamiento latino-germánico que Heidegger supo hacer tan fértil) a fin de obtener una

2. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979 (15ª edición), p. 19.

temporalidad quintaesenciada. Precisamente la clase de temporalidad que conviene al proyecto heideggeriano: felizmente provista de un obvio alcance fundamentador pero con una irrevocable vocación finitista. Mortificando la *Zeitlichkeit*, en suma, se accede a una temporalidad invariablemente adecuada a los modos de comprensión del Dasein y al propio tiempo capaz de legitimar las efectuaciones proyectivas del ente existente. Este obligado sacrificio de la temporalidad banal es el problema de fondo que suscita la *Temporalität* heideggeriana. Por lo pronto salta a la vista que este supremo horizonte temporal sólo puede ser conseguido a costa de una inquietante contrapartida. Para acceder a él es preciso ejercer una violencia teórica que en modo alguno parece aceptable y que consiste en ontologizar circularmente y *a priori* el fenómeno del tiempo. Y no vale objetar que la *Zeitlichkeit* tiende a desplegarse en una multiplicidad de horizontes temporales, ya que por sí misma esta disgregada perspectiva aparece desprovista de significación ontológica. A menos, claro está, que estos múltiples horizontes temporales resulten unificados con el criterio que adopta Heidegger. En tal caso se forzará la comprensión de estas plasmaciones del tiempo desde la perspectiva integradora que facilita el ser. Se tiene la impresión de que sólo convirtiendo el tiempo en ser, en efecto, serán adecuadamente planteados los problemas que suscita la espontánea inanidad ontológica de la *Zeitlichkeit*.

1.1. *El carácter ontológico de la temporalidad finita*

La temporalidad «vulgar», o sea la *Zeitlichkeit* en la terminología de Heidegger que hemos convenido en dejar intraducida, es habitualmente entendida como un presente medial que se prolonga en dos sentidos opuestos, o sea en un «antes» y en un «después». Por esta causa se encuentra en condiciones, como ya ha sido indicado, de ser reconocida por el ente existente como una realidad concertada con su propio ser. Desde un punto de vista ontológico, en efecto, el Dasein no puede dejar de constatar que el tiempo «vulgar» le es irremisiblemente extraño. Sin embargo, entre los cometidos asignados al ente existente hay uno que en cierto modo revoca la mencionada irreducibilidad ontológica de la *Zeitlichkeit*. Este factor propiamente subversivo no es otro que la incorregible propensión del Dasein a encubrirse a sí mismo su propia condición de ente existente. El Dasein tiende a autoocultarse sus «posibilidades de ser», en efecto, o alternatively (una actitud que equivale a la anterior desde un punto de vista ontológico) se abstiene factualmente de realizarlas y así permanece indeciso ante las posibilidades que se abren ante él. Al obrar de este modo, el Dasein se está ocultando a sí mismo la diferencia entre ser y ente entendida como la forma originaria de todo posible suceder. El propio Dasein, por tanto, opta por no advertir en esta

diferencia eminente la prefiguración efectiva de todo aquello que puede llegar a ocurrirle. Es obvio, por otra parte, que si el Dasein decide refugiarse en su propio carácter derelicto, extinguiendo en sí mismo los recursos «proyektivos» o *entwerfend* que le aseguran su auto-constitución ontológica (a pesar de la amenaza de frustración que patentemente profieren), necesariamente cesa entonces de comprenderse a sí mismo como ente existente. En algunas ocasiones el Dasein se refugia en la derelicción o *Geworfenheit*. Para contrarrestar con éxito la espontánea atención que le merecen sus propias posibilidades (no en vano depende de ellas el propio ser del Dasein), decide eliminarlas de su ámbito de efectucción y en consecuencia se impide a sí mismo todo eventual despliegue realizador. No cabe duda de que al proceder de esta manera el Dasein está ontificando compulsivamente las posibilidades de ser que, sin tregua e inevitablemente, se ponen de manifiesto ante los entes existentes. Son los casos en los que el Dasein, dicho con otras palabras, intenta subvertir su incuestionable carácter ontológico.

Lo cierto es que cuando el Dasein actúa con la atención autolimitadora que acabamos de referir, en realidad está nivelando la diferencia ontológica. Como que el Dasein se está encubriendo a sí mismo la realidad del ser (la cual en el caso del ente existente es precisamente «su propio ser»), se metamorfosea entonces en un mero «ente subsistente», o sea en un ente cuyo rango ontológico es análogo al de los entes intramundanos. Pero no hay que olvidar que tanto esta mutación del Dasein, equivalente a una actuación ontificadora cuyos efectos son universales, como su olvido de sí mismo en tanto que ente existente (así como la irreparable ocultación del ser causada por tal amnesia), sólo pueden ser llevados a cabo por el ente existente si opta por desplegar la «temporalidad vulgar». Si implanta su cometido ex-stático en un horizonte (el de la «temporalidad vulgar») que desvirtúa al ser sin escapatoria posible en la medida que le sobreimpone una falsa realidad óptica, el Dasein pierde sin remedio toda opción a des-encubrir el ser. Por eso el «tiempo vulgar» actúa como un pertinaz agente ontificador cuyos efectos ha de neutralizar incansablemente el Dasein para estar en condiciones de atender a sus propias «posibilidades» ontológicas. Es decir: el Dasein ha de paliar asiduamente las secuelas que produce el «tiempo vulgar» si de verdad aspira a «proyectar» su ser. Y dando la razón a Heidegger, es preciso admitir que el tiempo de la posibilidad y del proyecto no es en modo alguno el «tiempo vulgar». Más bien ocurre lo contrario: el tiempo en cuyo seno el Dasein existe no es otro que el tiempo del ser. En la temporalidad (entendida en el sentido que Heidegger asigna al término *Temporalität*) el Dasein procede a hacerse accesibles sus propias «posibilidades». Al fin y al cabo, «existir» significa ante todo proyectar el propio ser en el seno del ya referido «tiempo propio». Atender a la temporalidad

«propia» quiere decir, en definitiva, admitir que la distinción entre el ser y el ente es la irrupción elemental que subyace a todo suceder «auténtico». Estas constataciones invitan a pensar que temporalidad y diferencia ontológica se posibilitan recíprocamente.

De todo esto se desprende que el paulatino «olvido del ser», convertido por Heidegger en el eje director de su reflexión, no ha sobrevenido únicamente a causa del proceso secular que ha tendido a «nivelar» la diferencia ontológica. De hecho también resulta soslayada esta eminente diferencia (esto quiere decir que queda reducida a una equivalencia de signo exclusivamente óntico) en los casos en que el Dasein sucumbe ante sus propias posibilidades de realización. Un colapso ontológico que, dicho en pocas palabras, sucede cuando decide no decidirse por ellas. Al abstenerse de determinar su propio proyecto, en realidad el Dasein está decidiendo no decidirse por su ser. En la medida que desatiende las oportunidades de decisión que se le brinda, el Dasein se está decidiendo de hecho por el «tiempo inauténtico y vulgar». O dicho de otro modo: rechaza toda posibilidad de existir en un «tiempo propio». Al renunciar el Dasein a realizar sus posibilidades, en otras palabras, opta por comprender su efectuación (en tal caso inauténtica) a la rutinaria luz de la *Zeitlichkeit*. Entonces atiende resignadamente al modo temporal concertado con el acaecer de los entes subsistentes. Habiendo renunciado a sus posibilidades de ser, el Dasein tiene que concebirse a sí mismo como un mero ente subsistente y debe hacer suya una disposición exclusivamente mundana. En consecuencia no tiene más alternativa que someterse al horizonte intramundano organizado por la *Zeitlichkeit*. Para el Dasein inauténtico y ontificado, por consiguiente, el tiempo queda reducido al sucesivo despliegue de unas situaciones que nunca alcanzan a superar el perfil irremisiblemente mundano con el que aflora todo ente subsistente. El Dasein interpreta este desencadenamiento de situaciones mundanas como un «tiempo» de carácter vulgar. Por eso el ente «existente» (la razón de ser de estas comillas estriba en que, en el presente contexto, el Dasein «actúa» exclusivamente a partir de un suceder acentuadamente cotidiano, y por tanto siempre inauténtico y ontificado) adquiere la capacidad de racionalizar la «actividad» que revoca sus propias posibilidades de ser. De ahora en adelante estará en condiciones de justificarse ante sí mismo esta atroz compulsión auto-limitadora.

Como es notorio, Heidegger insiste en atribuir a la *Zeitlichkeit* una primordial función auto-explicitadora. A su vez, ésta contribuye a potenciar el rendimiento gnoseológico que obtiene el Dasein al persistir «activamente» en la inautenticidad que conlleva la referida condición temporal. Hay que tener presente que el «tiempo inauténtico» propio del Dasein que fácticamente «rechaza su ser», y que a causa de esta auto-renuncia deja de ser

propiamente un ente ex-sistente, se encuentra concertado con el tiempo de los entes subsistentes. Como consecuencia, el Dasein ontológicamente abandonista se halla en condiciones de comprender la temporalidad mundano-vulgar tomando como única referencia su propio tiempo ontificado. Puestos en esta perspectiva, la prestación auto-explicitadora de la *Zeitlichkeit* que señala Heidegger parece por lo pronto incontrovertible. La temporalidad vulgar hace posible que el Dasein advierta el horizonte de «posibilidades de ser» que este modo temporal le brinda, aun cuando (no en vano ha renunciado a su condición propiamente existencial) le sea imposible aprehenderlas como tales «posibilidades de ser» y tenga que resignarse a inventariarlas como entidades subsistentes. El agente que con tanto encono hacia sí mismo desiste de tomar en consideración el ser, habida cuenta que sistemáticamente opta por soslayar sus posibilidades efectivas de realizar su propio ser, desde luego no puede ser identificado como el auténtico Dasein. Sólo el ente «existente» que ha abdicado de su capacidad de ser y se ha autoconfinado en una opción subsistente, irreparablemente comprometida con un tiempo ontificador, se encuentra de verdad en condiciones de eludir el ser con la perentoriedad que hemos consignado. Es el Dasein que toma como referencia primordial las «propuestas ónticas» que emanan de la *Zeitlichkeit* y que acoge más o menos selectivamente las oportunidades de subsistencia o *Vorhandenheit* que inevitablemente solicitan su atención. Sólo él, en efecto, ha decidido olvidar que «su ser es aquello que está en juego para él», y patentemente se ha resignado a «transcurrir» o a «acaecer» en un «tiempo» en el que propiamente «no sucede nada». Obviamente se trata de un pseudo-Dasein que, con una desconcertante radicalidad, ha decidido tergiversarse ontológicamente a sí mismo. De la virtual plenitud de ser que le propone su temporalidad propia, este «Dasein» insiste en aprehender exclusivamente un residuo ontificado, inauténtico y presencialista. Y ello por más que continúe llamando «tiempo», a pesar de todo, este vestigio irremediamente «vulgar» de la temporalidad auténtica. La interpretación de la *Zeitlichkeit* adoptada por el ente «existente» que ejecuta este (auto)desmoronamiento ontológico, de acuerdo con las consideraciones que preceden, equivale propiamente a cuestionar la diferencia ontológica con una manifiesta intención reductiva y niveladora. Es una tentativa por revocar la «evidencia» ontológica primordial que precavidamente oculta al Dasein la diferencia capital que separa el ser del ente.³

3. La *fisura diferencial* que sobreviene en el seno del ser propicia la temporalidad auténtica, a la vez que la temporalidad en sentido propio suministra un fundamento para la diferencia entre el ser y el ente. «Las ex-stasis temporales son co-primordiales (*gleichursprünglich*) y contemporáneas (*gleichzeitig*). La unidad que las hace posible es el fundamento de la transcen-

1.2. La recíproca posibilitación de temporalidad y diferencia ontológica

El *Dasein* que se encuentra menoscabado en su «capacidad de ser», pues no en vano se ha degradado a sí mismo a la condición de ente mundano, vive inmerso en una modalidad específica de tiempo que no es fácil comprender ontológicamente. La temporalidad cotidiana del ente «existente», en todo caso, aparece como la condición que hace posible que se manifiesten los entes mundanos. En efecto: toda auto-mostración óptica se halla irremisiblemente asociada al tiempo «presencialista» que confiere a los entes mundanos su efectiva disposición «subsistente» o *vorhanden*, en terminología de Heidegger. No se trata, como ya ha sido señalado, de que el tiempo intramundano del *Dasein* ontológicamente depreciado proceda a explicitar el tiempo de los entes subsistentes. Más bien ocurre que la propia situación de «subsistencia» o *Vorhandenheit* se encuentra íntimamente concertada con el modo temporal del presente, al que nadie discute un sintomático carácter preponderante en el seno de la «temporalidad vulgar». La presencia que adoptan los entes al manifestarse es precisamente el factor que hace posible la degradación del *Dasein* hasta quedar comprometido con la forma impropia de una temporalidad que originariamente era auténtica. Sólo decaído en la *Zeitlichkeit*, en efecto, se aviene el *Dasein* a asignar una primacía total a la ex-stasis que propicia el presente. Hemos referido ya que al «tiempo mundano» no puede serle atribuida realidad óptica alguna por tratarse precisamente de la condición que hace posible los propios entes. Hay que tener en cuenta que esta opción temporal ofrece al *Dasein* un perfil permanentemente ontificado y desposeído de su condición existencialmente abierta. De hecho adopta preferentemente las características de la «subsistencia», aun cuando a veces sobrevena en ella la «operabilidad» o *Zuhandenheit*. Cuando esto sucede, el *Dasein* des-existencializado procura desentenderse tan pronto como puede de tales indicios de «operabilidad». La irrupción de la *Zuhandenheit*, en todo caso, ocurre únicamente en los casos en que (aun en el degradado horizonte ontológico del pseudo-*Dasein*) un determinado lapso temporal se muestra apropiado para un cometido específico.

En líneas generales el *Dasein* explicita la *Zeitlichkeit* a partir del propio horizonte óptico que ella misma hace posible. Por eso la *Zeitlichkeit* es

dencia, y por esta razón la unidad y la diversidad de la transcendencia tienen que hallarse concertadas con aquello que en el tiempo es esencial. La temporalidad es el fundamento último de la diferencia ontológica.» (Cfr. Alberto Rosales, *Transzendenz und Differenz*: La Haya 1970, p. 268). Esta imposibilidad de establecer una jerarquía que organice internamente la *imbricación de temporalidad y diferencia*, explica la inclinación a considerar unificadamente ambas nociones. A su vez, esta evidencia hace plausible la tesis de su «recíproca posibilitación».

advertida constantemente por el Dasein como una simple realidad óptica. Pero con esta interpretación el ente originariamente existente se substraer a sí mismo toda posibilidad de reconocer la plenitud ontológica del ser. Este Dasein, en suma, insiste en atender al ser como lo haría en caso de tratarse de un ente. Para llevar a cabo esta tergiversación se vale de un proyecto que asegura la subsistencia o *Vorhandenheit* ininterrumpida de todas las opciones que de un modo u otro se le hacen patentes. O sea que la *Zeitlichkeit* puede ser considerada como un resultado preeminente de este exacerbado compromiso con la subsistencia. El Dasein inauténtico, en efecto, se enfrenta con su recidivista «tiempo propio» hasta desvirtuarlo en forma de ente intramundano. Es cierto que en algunas ocasiones, como ya ha sido referido, se le hace patente la posibilidad de actuar sobre las cosas que Heidegger designa como *Zuhandenheit*. Sin embargo, el Dasein insiste en desatender tales «posibilidades de intervención» y se enfrenta a los entes «intervenibles» o *zuhanden* habiendo tomado previamente la precaución de atenuar su predisposición a ser manipulados. Por medio de esta intrusión alteradora, la inquietante «intervenibilidad» de algunos entes resulta transformada en una inocua *Vorhandenheit*. Ante ella el Dasein constata con alivio que no le es necesario tomar decisión alguna. En los casos en que sobreviene la tentación de la *Zuhandenheit*, en efecto, el «proyecto des-proyectivizado» que advierte la presencia de entes «intervenibles» o *zuhanden* en su horizonte de actuación, decide suprimir de inmediato todo cometido propiamente operante: «El Dasein cotidiano sólo atiende a 'cosas'. [...] El surgimiento del tiempo a partir de la temporalidad (*Zeitlichkeit*) inauténtica, así como sus eventuales derivaciones, es un fenómeno que proviene de la relación del ente existente con su propio ser, o mejor todavía: [corresponde a la relación del Dasein] con la imbricación (*des Zueinanders*) de ser y ente que da lugar a la diferencia ontológica. [...] En la medida que en ella reside la posibilidad (*Ermöglichung*) de todo eventual ser, la temporalidad (*Zeitlichkeit*) se convierte en la esencia del propio ser. Entre ser y ente, no obstante, impera (*waltet*) la diferencia ontológica. Por esta causa no puede decirse que la temporalidad sea, ya que sucede más bien que la temporalidad se temporaliza. Temporalizarse es hacerse-accesible-a-sí-mismo. Se trata, en suma, de la verdad originaria en su versión más eminente.»⁴ Podemos observar como el desarrollo de la presente problemática, de signo ontológico y finitista a la vez, conduce al tema de la verdad como haciéndose eco del vínculo que el finitismo ontológico mantiene con la temporalidad. Es notorio, por otra parte, que los conceptos de verdad y de no-verdad se solicitan recíprocamente en la obra del

4. *Ibid.*: págs. 240-241 y p. 197.

primer Heidegger. Para este filósofo, efectivamente, toda referencia a la verdad conlleva elucidar la correspondiente estrategia de en-cubrimiento. La interpretación ontológica de la finitud, en todo caso, no se puede desentender de la paradójica verdad-qua-des-encubrimiento heideggeriana.

La peculiar capacidad desvirtuadora del Dasein ha sido ya advertida en los párrafos que preceden, donde el Dasein convertía en tiempo mundano la temporalidad auténtica que exige su actividad proyectiva, e insistía en tomar por meras «subsistencias ónticas» unas opciones que de hecho eran posibilidades reales de ser. Esta característica propensión del Dasein va a ser de nuevo puesta de manifiesto en relación con el tema de la verdad, pues aparece como el factor disuasorio que obstaculiza al propio Dasein su eventual acceso al ser, en cuanto que menoscaba drásticamente la capacidad de «hacer accesible» o *Erschlossenheit* que detenta todo ente existente. «A causa de que el ser es finito, en todas las ocasiones en que se expresa o manifiesta se encuentra precisado a encubrirse al menos parcialmente.»⁵ Pero conviene recordar, de acuerdo con Heidegger, que lejos de consistir en un mero accidente, la referida tendencia a la degradación es de hecho esencial en el Dasein. Por esta razón puede ser afirmado sin ambages que el ente existente se halla constitutivamente instalado en la no-verdad. Podría incluso decirse que la finitud que inexorablemente impregna el Dasein es también la razón fundamental de que el ente «existente», siempre instigador de su propio desmoronamiento ontológico, propenda a encubrirse ante sí mismo toda eventual manifestación del ser. De hecho la comprensión del ser sólo puede tener lugar en plena concertación con la lucidez finitista. De no sobrevenir el menoscabo que ocasiona la finitud, en efecto, sería difícil determinar con nitidez el sentido que puede tener el ser para un ente más o menos decidido a hacer valer sus efectivas «posibilidades de ser».

Sucede, en suma, que por un lado la comprensión del ser se beneficia de la eminente manifestidad que aporta la propia instancia comprendida. Pero por otro lado el Dasein ha de tener en cuenta que por haber accedido a esta comprensión con ayuda de su característico modo privativo, ha de aceptar las consecuencias que impone esta restricción. Tales efectos, como ya se habrá advertido, vienen compendiados en la tendencia de la propia comprensión a encubrirse precisamente aquello que propende a comprender. En la medida que la finitud expresa la referencia recíproca del ser y el ente en la diferencia ontológica, aporta asimismo un impulso tendente a unificar los dos modos alternativos (el en-cubrimiento y el des-en-cubrimiento) de la verdad, y revoca de este modo una bifurcación que, paradójicamente, era

5. *Ibid.*: p. 308.

propiciada por la propia finitud. Por todas estas razones es indispensable que el Dasein (aun en las ocasiones en que decide movilizar su siempre problemática disposición posibilista) preserve el esencial contacto con la finitud. En particular le conviene al Dasein no olvidar su espontánea propensión a decaer ontológicamente y a inhibir todas sus posibilidades de proyecto. Ha de mantener, en una palabra, su contacto esencial con la nada, pues no en vano la finitud (al igual que su consecuencia más inmediata, o sea la degradación) es la condición efectiva que hace posible la comprensión del ser. Podemos advertir una vez más, por consiguiente, que lejos de ser el obstáculo que impide toda posibilización, la nada es más bien el fundamento que la hace posible. Y en especial conviene tener presente que de la nada proviene la razón de ser de todo cometido manifestativo: «En definitiva el ser solamente es comprensible (y en esta restricción puede ser advertido el profundo carácter finito de la transcendencia) en las ocasiones en que el Dasein, en el fondo de su ser, se atiene (*sich hineinhält*) a la nada.»⁶

A la problemática general que acabamos de exponer se halla asociada sin duda una referencia suprema: la experiencia de la nada que sobreviene en el seno de la existencia humana. A este respecto la cuestión de fondo es patentemente un rasgo privativo del Dasein. El ente existente, en efecto, no se halla en posesión del fundamento de su ser. El Dasein no puede disponer sobre el fundamento que le resulta indispensable para «poder ser». Esta carencia llega al extremo de que cualquier tentativa por acceder a su propio fundamento (siempre en tanto que ente existente) acaba por precipitar al Dasein en su propia y constitutiva nada. Glosando este insuperable destino auto-restrictivo señala Heidegger que el compromiso fundamentador de la filosofía tradicional ha estado sintomáticamente abocado a un fracaso de características análogas. En el caso del Dasein, sin embargo, es oportuno observar que la frustración producida por la inequívoca condición inaccesible de su propio fundamento existencial se resuelve de un modo harto peculiar desde el punto de vista de Heidegger. Resulta en un «sentimiento de culpa» o más propiamente: en la opción que este autor denomina «el ser-culpable» (*das Schuldigsein*). «La subjetividad realiza en la culpa, en la mayor medida posible, su tendencia a convertirse en su propio fundamento. Pero a causa de que este fundamento se va desvirtuando progresivamente, la subjetividad encuentra también en la culpa su revocación más completa.»⁷ Aten-

6. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1973, 4^a ed.: p. 214.

7. Fridolin Wiplinger, *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, Freiburg i. B. 1961: p. 256. La ontología fundamental habría estado animada, según las consideraciones que preceden, de una análoga voluntad fundamentadora. Habiendo sucumbido ante la futilidad de este empeño (evo-

diendo a este orden de cosas señala Heidegger lo siguiente. Es cierto que de buenas a primeras el fundamento más fidedigno para la verdad parece estar localizado en la comprensión de la existencia. Pero en un determinado momento de esta aproximación hermenéutica sobreviene una revelación que extingue este optimismo inicial. De pronto se advierte que la existencia está impregnada de finitud y se encuentra irremediablemente abocada a la nada. En un principio se tiene la impresión de que la verdad presuntamente hecha accesible por toda existencia auténtica ha de llegar a justificar la diferencia ontológica. Pero no hay que olvidar que tanto el acceso a esta verdad como su eventual preservación indefinida han de tener lugar en una perspectiva óntica. Este confinamiento favorece un nuevo y deprimente encubrimiento de la elusiva «supra-realidad» que, al desplegar una fugaz operación de des-encubrimiento, el ente existente había conseguido momentáneamente atisbar.

De acuerdo con las consideraciones que preceden, la unidad de la verdad y la no-verdad (un postulado que el proyecto fundamental-ontológico siempre ha mantenido de manera más o menos tácita) parece descansar sobre la eventualidad de una «nada» asépticamente liberada de todo rasgo de onticidad. Esta pureza ontofóbica impuesta a la nada, sin embargo, conduce en último término al propio ente que presuntamente había podido ser erradicado. Se trata sin duda de una paradoja desconcertante. Proviene de una circunstancia que hay que esclarecer si se pretende entender en su especificidad el rango fundamental asignado a la diferencia ontológica. La nada, ante todo, es «nada de ente». La nada, en definitiva, remite primordialmente al ente porque (como proto-heideggerianamente había afirmado Hegel) «[...] el ser puro y la nada pura es lo mismo (*ist dasselbe*). Lejos de ser el ser o de ser la nada, la verdad es el haber pasado (no meramente el pasar) el ser a la nada, habida cuenta que la nada ha pasado al ser.»⁸ Conviene, por consiguiente, levantar acta de que la nada y la finitud, la comprensión del ser y la diferencia ontológica, la verdad y la imposibilidad del fundamento, forman un entramado especulativo cuyo agente articulador supremo no es otro que la libertad. «La comprensión del ser, posibilitadora de las opciones ontológicas del Dasein, constituye el aspecto esencial de la finitud. [...] Por su condi-

cadora de la gratuidad que advierte el Dasein en la culpa) quedó abierta la perspectiva que había de conducir a la *Kehre*. Una vez culminada esta reversión meditativa, Heidegger habría llegado a admitir (Cfr. Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1976, 2ª ed.: págs. 2-5 y 30-33) que el «hay» (*es gibt*), en el sentido de la *aletheia*, predomina sobre el ser y sobre la temporalidad.

8. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik*, vol. I, Hamburgo 1975 (reimpr. de la ed. de 1932): p. 67.

ción finita, esta comprensión sólo es posible como diferencia ontológica. 'Debidamente entendida como libertad fundamentadora, la esencia de la finitud del Dasein irrumpe en la transcendencia.' Sólo sobreviene el fundamento en la medida que la libertad aporta una justificación existencial al ente que, en sí mismo, se encuentra abocado a la nada.»⁹

2. El horizonte finito de la comprensión del ser

La orientación ontológica, en la obra del primer Heidegger, neutraliza patentemente las sobreimposiciones de orden metodológico. Es cierto que el ontologismo, en su doble acepción de ruptura teórica capital y de programa filosófico en vías de realización, hace necesaria la adopción de un método específico. Pero al propio tiempo no se puede afirmar de opción metódica alguna que vaya a aportar unos resultados de validez ontológica incuestionable. «Desde luego conviene encontrar un camino que lleve a esglarecer la fundamental cuestión ontológica, pero a continuación es imprescindible transitarlo. Sólo después de haberlo recorrido será posible decidir si se trata del único camino, y únicamente entonces se podrá determinar si es el camino adecuado.»¹⁰ Por lo pronto hay que tener en cuenta que el primer Heidegger elige el camino (el *methodos*) a la luz de sus propias convicciones doctrinales. Su proyecto especulativo, en efecto, incide en una medida extrema sobre sus propios planteamientos metodológicos. Si tomamos como referencia la mayor parte de los pensadores tradicionales, parece obvio que esta auto-influencia tiene en Heidegger un alcance muy acusado. Hasta el punto de considerar que la trayectoria meditativa de cada filósofo se halla determinada de hecho por su situación como «ente existente» en sentido propio, y de que en esta orientación interviene de una manera eminente la pre-comprensión del ser que conlleva la referida condición existencial. Conviene recordar, a este respecto, que Heidegger concibe el Dasein como un «ente privilegiado» que se atiende manifestativamente a los entes y a la relación proyectiva y posibilista que mantiene con ellos. Como ya ha sido señalado, esta caracterización equivale a afirmar que el Dasein «se atiende a su propio ser». Como

9. Rosales, *Transzendenz und Differenz*, op. cit., p. 306. (La cita incluida en esta cita corresponde a: Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt a. M. 1973 [6^a ed.]: p. 54) Especifica este autor a continuación que «[...] este fundamento es al mismo tiempo un no-fundamento (*Abgrund*) [literalmente: un 'abismo'] [...] en la medida que la libertad sitúa al Dasein frente a unas posibilidades de ser en las que no es posible advertir fundamento alguno hasta que el Dasein decide optar efectivamente por ellas.» (*Loc. cit.*)

10. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 437.

que tal «atenerse-a» constituye su existencia, el Dasein es denominado también «ente existente». Aunque en último término las decisiones del Dasein «realizan» la realidad (por eso la ontología fundamental ha llegado a ser tildada de «realismo voluntarista»),¹¹ de hecho el Dasein existe en referencia a un horizonte que escapa de raíz a su propio cometido efectuator. El ente finito existente ha de poder atenerse manifestativamente a unos entes (en una palabra: ha de poder *ex-sistir*) sobre cuyo sobrevenimiento, sin embargo, el Dasein no dispone de control alguno. Es preciso que la iniciativa en el desempeño manifestativo, por decirlo así, «parta de» los propios entes que solicitan la atención del Dasein.

En la medida que el Dasein «se atiene a su propio ser» está procediendo a desplegar el indispensable ámbito de mostración que ha de hacer posible que los demás entes se manifiesten. Este ámbito de acceso a la presencia es designado por Heidegger como «manifestidad» (*Offenbarkeit*), y se encuentra concertado con la «comprensión del ser» que sobreviene con la actividad proyectiva del Dasein. Esta «comprensión», como ya ha sido señalado, proviene necesariamente del carácter finito de la existencia, ya que sólo en la medida que estamos destinados a la muerte nos hallamos en condiciones de comprender el ser. Por ello cabe afirmar que la comprensión del ser es una operación en sí misma finita. Al propio tiempo no puede haber «existencia» (el referido «atenerse-a» múltiplemente desplegado por el Dasein) si no sobreviene simultáneamente la comprensión del ser. Esta condición, no obstante, en modo alguno significa que la referida comprensión libere a la existencia de su carencia fundamental, es decir: de aquello por efecto de lo cual es existencia. No hay que olvidar que el «déficit congénito» de la existencia consiste en su insuperable finitud. Se trata de que el ente existente sólo de una manera insuperablemente superficial puede disponer efectivamente sobre los entes. Carece de poder real alguno sobre ellos en el sentido de que no es capaz de influir sobre su onticidad proto-existente. O sea que no está en condiciones de intervenir en el hecho elemental de que los entes *son*. Por eso la comprensión del ser pone de relieve ante el Dasein su carencia más característica y al mismo tiempo le señala su radical ineficiencia, puesto que conlleva la indicación inequívoca de que el propio Dasein es finito. En la comprensión del ser, en suma, aflora con fuerza la finitud del Dasein.

El ontologismo de Heidegger, además, ayuda a plantear del modo más radical posible la figura del pensamiento transcendental centrada en la «pre-

11. Julius Kraft, *Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie*, Hamburgo 1977 (3ª ed.): p. 86.

cedencia» o *Vorgängigkeit* que incansablemente exalta Husserl. Ningún género de antecedencia, en efecto, puede ser considerada anterior a la comprensión del ser que el Dasein lleva a cabo. Hay que señalar, en contrapartida, que Heidegger no establece la primordialidad de la «comprensión del ser» profundizando en el *a priori* material que identificó Husserl. Como tampoco adopta ninguna de las precauciones operativas que prescribe la fenomenología con el fin de eliminar toda presuposición y acceder a la «cosa misma». Revocando su presunta filiación husserliana, Heidegger proclama la primacía de la *Seinsverständnis* desde una innovadora consideración de la finitud humana. A ella no es ajena, obviamente, la combinación de cuestionamientos y aquiescencias con las que contempla la tradición de la ontología. Heidegger no aborda el «fenómeno primordial» (incluso podría decirse: el «superfenómeno») de la «comprensión del ser» desde la posición filosófica que resulta de afinar y radicalizar la metodología fenomenológica. Al contrario: opta por una perspectiva de signo exactamente opuesto, determinada por la finitud (una categoría que la tradición fenomenológica siempre soslayó) y por el ser (considerado por Husserl como una simple «presencia inespecífica»).

2.1. *La paradójica fundamentación del ser por el ente*

La «manifestación del ente en tanto que ente», de acuerdo con las consideraciones que preceden, propiamente tiene lugar por efecto de la comprensión del ser. Sólo este peculiar desciframiento se encuentra en condiciones de advertir la restricción de signo óntico que conlleva tal manifestación. Lejos de venir originadas en el propio ente las condiciones de su aprehensión, ocurre más bien que solamente por la comprensión del ser puede un ente llegar a ser realmente ente. Por tanto es plausible pensar que en la comprensión del ser se encuentra el fundamento del ente. El Dasein, sin embargo, no accede al ente comprendiéndolo de buenas a primeras en tanto que co-partícipe de la diferencia ontológica. No se encuentra espontáneamente en condiciones de captar el ente en el seno de su relación con el ser. El Dasein, en suma, no inicia su eminente cometido comprendedor comparando el ente con el ser y procediendo a continuación a disociarlos, consiguiendo así a la postre contemplar el ente exclusivamente como ente. Más bien ocurre que desde el primer momento de su efectuación hermenéutica el Dasein accede al ente ya en tanto que ente. Lo aprehende como si el ente no tuviera nada que ver con el ser, igual que lo haría en caso de que cada una de estas dos instancias fuera propiamente el heterocosmos de la otra. Puede ser advertido, no obstante, que por efecto de este aura de alteridad que inicialmente emana del ente sobreviene una desconcertante paradoja ontológica.

Por un lado el ente depende de la comprensión del ser en la medida que en esta explicitación (como ya hemos visto) reside el fundamento de todo posible ente. Pero por otro lado el ente sólo puede manifestarse como ente (a causa de que el ente se presenta de entrada en su condición de alteridad con respecto al ser) si es aprehendido por medios inequívocamente independientes del propio ser. O sea que para atribuir un carácter indefectiblemente óntico al presunto ente, es preciso acceder a él con unos recursos totalmente emancipados de la crucial *Seinsverständnis*.

Hay que tener en cuenta, no obstante, que el Dasein se encuentra en condiciones de neutralizar este desventajoso estado de cosas inicial. Una vez efectuada la captación inaugural del ente en su condición de «otro» del ser, el Dasein procede a comprender el ente acogándose a las oportunidades de talante «existencial» que los propios entes le facilitan. El Dasein aspira a comprender el ente en la medida que decide incluirlo en su propio despliegue proyectivo. En esta efectuación el ente no solamente pone de relieve su vínculo con el ser, sino que también el ser mismo, en consecuencia, consigue con rotundidad «manifestarse en tanto que ser».¹² Cabe advertir en el sentido específicamente «óntico» de los entes, por lo tanto, dos matices diferenciados. El primero (la opción elemental para la manifestación del ente) es su propensión a afirmar su rotunda alteridad con respecto al ser. El segundo proviene de la inclusión de los entes en el ámbito de decisiones del Dasein y consiste meramente en la inclinación a diferenciarse de un ser al que el ente se encuentra unido por una intrincada relación recíproca de fundamentación. Este vínculo posibilitador bidireccional es lábil en grado extremo. La fundamentación del ente por el propio ser, como ya ha sido señalado, jamás se encontrará en condiciones de excluir la «fundamentación paradójica del ser» que el ente en cierto modo protagoniza. La imposibilidad de dejar de lado esta contrapartida parece explicar que Heidegger decidiera organizar formalmente su planteamiento ontológico sobreimponiéndole una intrigante circularidad. El sutil entramado de reflejos fundamentadores que hemos referido en los párrafos precedentes, en efecto, justifica el carácter circular adoptado por el transcendentalismo fundamental-ontológico.

12. La alteridad del ente con respecto al ser, en cierto sentido, antecede la eclosión de la diferencia misma. De hecho la diferencia no surge previamente al ser, pues la diferencia no sólo requiere la rotunda manifestación de sí misma para sobrevenir, sino que además no parece realizarse plenamente hasta que en el existir del Dasein aflora la confrontación entre el ser y el ente. Por otro lado es preciso admitir que la manifestación de la referida alteridad no es por sí misma la causa de que el ente exista en tanto que el «otro» del ser. Más bien ocurre, como ya hemos advertido, que la alteridad del ente se substrahe a la disponibilidad del Dasein al tiempo que se impone a su comprensión del ser, y por ello la iniciativa para la correspondiente captación ha de partir en definitiva del propio ente.

2.2. *La diferencia como lo finitamente primigenio*

No es casual, por otra parte, que en la manifestación más elemental del ente aflore ya su alteridad con respecto al ser. La condición diferenciada del ente, o sea el primer atisbo de la diferencia ontológica, ha de sobrevenir de inmediato para que el ente se pueda manifestar «como tal ente» a una comprensión del ser cuyo carácter finito es incontrovertible. La comprensión del ser, al fin y al cabo, comparte su condición finita. Si el ser es finito, y si es también finita la comprensión del ser, toda tentativa por comprender el ente deberá empezar por diferenciarlo del ser, aun cuando este discernimiento tenga como transfondo el compartido carácter finito de ambos. No se trata simplemente de diferenciar un ente finito de un ser igualmente finito. Más bien sucede que esta diferencia se encuentra tan íntimamente comprometida con el propio horizonte de la finitud, que incluso viene posibilitada por un modo de comprensión que es asimismo finito. No hay que olvidar que el término «finitud» designa en último extremo la imposibilidad de aprehender el propio fundamento. Cabe pensar, por consiguiente, que el desempeño justificador recíproco que protagonizan el ser y el ente (en modo alguno perturbado por la diferencia radical que existe entre ambos) ocupa el lugar estructural que, en una perspectiva infinitista, corresponde a la «plena posesión del propio fundamento» que es la más eminente característica del ser. Ello no obstante, hay que tener presente que ni el ser es propiamente infinito ni tampoco es infinita la comprensión del ser. Por eso el recurso legitimador que un planteamiento infinitista identificaría como una auto-fundamentación, en el ámbito de la finitud se manifiesta como diferencia. Se halla fuera de discusión que en un horizonte finito la única fundamentación posible, en efecto, ha de consistir en una fundamentación diferida. Por estas razones cabe concluir que la instancia finitamente primordial es sin duda la propia diferencia. Como que en el seno de la finitud una auto-fundamentación no puede dejar de escindirse, el compromiso de diferir la instancia fundadora da lugar a que el ser sobrevenga necesariamente en el seno de una diferencia. Hay que convenir, por lo tanto, en que la finitud se desglosa en la diferencia ontológica.

La disposición finitista de Heidegger, por consiguiente, parece anunciar *in nuce* la totalidad de su proyecto ontológico. Difícilmente hubiera podido Heidegger re-instaurar la diferencia, después de la «nivelación antiplatónica» llevada a cabo por Nietzsche, de no haber adoptado un compromiso finitista radical. En un sentido análogo, si la diferencia ontológica no se hubiera presentado como la diferencia más radical posible, Heidegger no habría conseguido concertarla con un proyecto transcendental de vocación circular. El transcendentalismo de la ontología fundamental, en efecto, tiene

muy en cuenta que la diferencia entre el ser y el ente exagera todas las «im-posiciones» o «posicionamientos» (las *Setzungen*, expresado en terminología fenomenológica) que ejercen un cometido fundamentador. Y también advierte que tales recursos fundamentadores exigen de hecho la substracción (es decir: el *Entzug*, en lenguaje de Heidegger) del único fundamento inequívocamente efectivo. Sea como sea, en una perspectiva mucho más amplia estas consideraciones parecen insinuar que Heidegger en modo alguno puede ser considerado un heredero del metodismo husserliano. Más bien sugieren que su propio impulso finitista le llevó a recrear el trascendentalismo que defendía Husserl en la forma de una circularidad hermenéutica que en apariencia reproduce un determinado formalismo fenomenológico. Hay que convenir, no obstante, en que las dos metodologías (la fenomenológica y la fundamental-ontológica) muestran ocasionales puntos de coincidencia. Esta impresión resulta confirmada por las declaraciones de fidelidad al movimiento fenomenológico (obviamente condicionadas por las peculiaridades del quehacer académico) que Heidegger formuló sobre todo hasta 1930. Es cierto que también admitió esta vinculación doctrinal, aunque en forma ya mucho más velada, en fechas muy posteriores. No puede haber duda, sin embargo, de que esta aparente concertación fue debida en último término a la peculiar aproximación meditativa que Heidegger había adoptado y que en el fondo era inhomologable con las preocupaciones fenomenológicas. Cabe pensar, en definitiva, que las innovaciones metodológicas introducidas por este filósofo vinieron impuestas por su vehemente advocación del finitismo.

Con el reconocimiento del compromiso finitista, y de acuerdo con las constataciones que preceden, la diferencia ontológica se transforma en una fértil alternativa al depreciado «ser infinito». Se la considera capaz de propiciar la misma auto-fundamentación, no entorpecida por menoscabo óntico alguno, que ha sido tradicionalmente asignada a la versión infinitista del ser. Puede afirmarse que Heidegger tuvo que acoger sin reservas la tarea filosófica que le impuso su propio compromiso finitista: pensar la realidad de acuerdo con el esquema ontológico que propicia la revocación de todo posible fundamento. Es notorio que el drástico finitismo de Ser y Tiempo diluye en cierto sentido la voluntad de fundamentación ontológica que anima al primer Heidegger. En todo caso parece fuera de discusión que el talante fundamentalista de dicha obra es menos convincente que la pasión finitista que la impregna de principio a fin. La ontología fundamental, en suma, parece decidida a subordinar su aspiración a revitalizar la «doctrina acerca de lo primordial» (o sea la clásica *Lehre vom Ursprung*) a las exigencias que impone el haber reconocido la finitud. Esta aceptación explica, sobre todo, que el pensamiento de Heidegger tendiera a primar el carácter anti-funda-

mentado o «abismal» (*Ab-gründlich*) del ser. Esta disposición era todavía incipiente en la ontología fundamental pero, como es notorio, se agudizó una vez sobrevinida la *Kehre*.

2.3. El círculo hermenéutico y la hegemonía del ser

En *Ser y Tiempo* creyó Heidegger haber encontrado una plausible solución al problema que plantea la incapacidad auto-fundamentadora del ser finito. Preserva en él un virtual talante fundamentador, pero en contrapartida lo concibe como un *nihil originarium* y en consecuencia se resigna a excluir de él toda traza de auto-fundamentación directa. La solución que Heidegger propone se basa en una metodología que toma el concepto de «circularidad» como eje vertebrador. El «salto» heideggeriano al interior del círculo hermenéutico, además, tiene como efecto inmediato mantener al ser en su tradicional posición de «realidad suprema».¹³ El Heidegger de *Ser y Tiempo* se decide por una opción formal que se nutre de la circularidad hermenéutica, a su vez suscitada por el talante «comprendedor del ser» que caracteriza al *Dasein*, y legitimada por la «estructura de fundamentación diferida» que impone la diferencia ontológica. Una opción que expresa la aspiración fundamental de la tradición moderna, o sea la ambición especulativa que en nuestro siglo ha compendiado el movimiento fenomenológico. Las razones que impulsaron al trascendentalismo de la ontología fundamental a desplegarse circularmente, desde luego, aparecen aceptablemente delimitadas. Esta orientación circular, no obstante, en ningún caso debe ser interpretada a la luz de una presunción que algunos fenomenólogos contemporáneos no han dudado en convertir en axioma: profundizar en el método de la fenomenología, necesariamente conllevaría comprometerse con la circularidad hermenéutica. Más bien ocurre que tal metodología «circular» viene justificada en último término por la proclividad finitista de nuestro

13. Esta preservación conduce inexorablemente a una subrepticia ontificación del ser, el cual aparece entonces como «el más eminente de todos los entes». Si bien este imprevisto resultado no fue advertido por Heidegger hasta 1930, no cabe duda que fue decisivo para el sobrevenimiento de la *Kehre* en la medida que dió lugar a que toda eventual pretensión de acceder a un fundamento o *Grund* se transformara en la resignada constatación de la «abismalidad» o *Abgründigkeit* del ser. Cabe recordar a este respecto que la incuestionable fuerza expresiva del término *Abgründigkeit* se deriva de la combinación de los vocablos *Grund* (fundamento) y *Abgrund* (abismo). La subversión operada por la *Kehre* estuvo sobre todo asociada a la admisión de que, en último término, el propio «círculo hermenéutico» es un vestigio de la denostada metafísica, así como a la constatación de que en esta circularidad puede ser advertida una reminiscencia de los procedimientos analógicos que han sido tradicionalmente utilizados para evocar el ser.

autor, aun cuando la orientación ontológica del proyecto heideggeriano interviniera en su sobrevenimiento.¹⁴ Ambos componentes doctrinales, o sea la finitud y el ontologismo, solicitan una metodología basada en la hegemonía de la «circularidad». Esta imposición, por otra parte, viene a legitimar la índole espontáneamente «circular» del transcendentalismo de Heidegger.

No tiene sentido alguno, en consecuencia, interpretar el enaltecimiento heideggeriano del «círculo hermenéutico» como una consecuencia de la presunta filiación fenomenológica de la ontología fundamental. Y sin embargo conviene recordar que algunos historiadores, ejerciendo sobre los textos una violencia inadmisibles, han creído entrever en la obra de Husserl una opción metodológica de índole palpablemente «circular». En todo caso no cabe duda de que la decisiva presencia del «círculo hermenéutico» en la doctrina del primer Heidegger aporta un testimonio definitivo sobre el peculiar vínculo que mantienen el ser y el Dasein. La fertilidad posibilitadora de esta eminente relación está fuera de toda duda. Pero en la remisión recíproca del ser y del Dasein parece haber también un claro indicio que empuja a postergar indefinidamente el referido carácter posibilitador. Prevalece, en una palabra, una invencible propensión a diferirlo. En el seno del círculo hermenéutico, por decirlo en otros términos, la referida «consignación mutua» del ser y el Dasein da lugar a que el ente «gire en torno» al ser y viceversa, o sea que ambos favorecen *das Umeinanderkreisen* (como formula Heidegger) de ambas instancias. Una vez advertida la preponderancia metodológica de la circularidad hermenéutica en la ontología fundamental, aparece la sospecha de que Heidegger quizá desaprovechó una oportunidad de preservar con mayor rigor la orientación circular que imponían sus convicciones finitistas. En realidad hubiera bastado con incluir la circularidad en una metodología de signo anti-transcendental. Cuando se defiende una finitud originaria, no obstante, se está abocado a proscribir toda metodología (las de índole transcendental no son una excepción) que se inspire en la tradición que Heidegger denomina «metafísica». Aunque sea de paso, conviene señalar que este impulso revocador, causado por el *status* hegemónico atribuido a la finitud, un lustro después de la publicación de *Ser y Tiempo* había de dar lugar al sobrevenimiento de la célebre *Kehre* en el pensamiento de Heidegger.

14. Estos dos aspectos de la ruptura de Heidegger con la tradición fenomenológica se muestran discordantes hasta el punto de que en su incompatibilidad parece haber residido el auténtico origen de la *Kehre*. Si bien el ontologismo viene auspicado por la tradición que Heidegger denominará más tarde «onto-teo-lógica», también es plausible interpretar el finitismo como una reacción a este precedente histórico. Con el advenimiento de la *Kehre* se vió precisado Heidegger a proponer una terminología que, aun preservando la disposición ontológica, en modo alguno desvirtuara los logros del finitismo.

Sucede, en suma, que una filosofía anti-teórica de alcance tan radical como la que propone Heidegger, en modo alguno puede ser tributaria de una teoría que, como la doctrina fenomenológica, tiene como propósito principal elaborar la teoría de su propio método. En la ontología fundamental cristaliza la tradición filosófica «alternativa» que secularmente se halla comprometida con el pensamiento de la finitud. Por eso no ha de causar extrañeza que la doctrina del primer Heidegger, al menos si nos atenemos a sus tesis más radicales, cuestione de raíz los modos de pensar que forman la herencia «metafísica». Conviene no olvidar que Heidegger percibió en la facticidad de la existencia el eje vertebrador de su pensamiento. La «metafísica», en cambio, considera que la facticidad es un fenotipo literalmente in-significante. No advierte que la existencia humana resiste con éxito todos los esfuerzos encaminados a objetivarla y a teorizarla. Pero sobre todo la «metafísica» desiste de considerar el fundamental talante «histórico» de la existencia. Soslayando el posibilismo que aflora en todo existir humano y que proviene de su crucial «despliegue en dirección al futuro», la «metafísica» aspira notoriamente a transcender la realidad fáctica. Pretende justificar este cometido mediante el concepto de «necesidad», atribuyéndole un carácter intemporal más que problemático. En un primer momento la metafísica desvirtuó la irrevocable condición posibilista de la existencia con la presunción de un alma substancial y eterna. En una época posterior, sin embargo, le sobreimpuso una subjetividad favorecida por una presencia transcendente, en la cual «[...] dentro del ahora-teórico se formula y se responde la cuestión sobre la naturaleza del yo indubitable».¹⁵ Los defensores de la subjetividad transcendental, por otra parte, han insistido en contraponerla al fluir temporal subrayando su presunta concertación con la eternidad, «[...] el tiempo-dentro-del-tiempo que es el ejercicio del pensamiento».¹⁶

O sea que, por un lado, la metafísica convierte la finitud en una autopresencia infinitamente subsistente que ha superado de manera irrevocable las instigaciones a contemplar la nada. Y Heidegger, por otro lado, «[...] indaga el movimiento mediante el cual la presencia se constituye como tal presencia, el propio presentarse de la presencia, en lo que tiene de infinitivo verbal. Heidegger busca ese infinitivo verbal ausente en la concepción todavía substantivista de Husserl».¹⁷ La oportuna colaboración de la presencia con el presente, una vez más, esclarece la aparente imprecisión de estos puntos de

15. Jordi Sales Coderch, «El genio maligno, figura del ejercicio del pensamiento», *Universitas Tarraconensis* 1 (1983): p. 8.

16. *Loc. cit.*

17. Eugenio Triás Sagnier, «Introducción» a la obra: Martin Heidegger, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, (trad. de J. M^a Valverde), Barcelona 1983: p. 6.

vista. Pone de relieve que la concepción heideggeriana de la temporalidad legitima la identidad «ontológica» que reclama la obra del primer Heidegger. A este respecto conviene señalar una posible aproximación inédita a la problemática que venimos indagando y que se basa en reconsiderar la temporalidad. Sin duda la meditación sobre el tiempo conduce a exaltar el cometido propiamente ontológico en la obra del primer Heidegger. Pero además una lectura atenta de la doctrina heideggeriana sobre el tiempo permite conjeturar el plausible origen de algunos rasgos decisivos, sobre todo de índole formal y metodológica, en la ontología fundamental.¹⁸

18. Aun cuando suele ser afirmado con evidente aplomo que la fractura entre la fenomenología y la ontología fundamental surgió por efecto de la «profundización» heideggeriana en la metodología de Husserl, conviene señalar que a primera vista no parece adecuado atribuir al proyecto fenomenológico, de orientación esencialmente gnoseológica, la capacidad de auspiciar, ni siquiera formalmente, una doctrina que (como es el caso de la ontología fundamental) además de adoptar un anti-epistemologismo a ultranza procede a articularlo por medio de los temas de la *finitud* y del *ser*. Hay que convenir, sin embargo, en que es difícil abordar con una total *asepsia anti-epistemológica* unos temas como el ser o la finitud. Es cierto que Heidegger porfió por relativizar los recursos gnoseológicos del ser humano invocando una presunta primordialidad del finitismo y de la ontología. Pero esta depreciación del conocimiento constituye sin duda una de las fisuras más profundas que es posible advertir en el entramado meditativo construido por Heidegger alrededor de *Sein und Zeit*. Por esta razón, las reservas ante el cuestionamiento anti-epistemológico heideggeriano suelen ocupar un lugar destacado en las actitudes críticas contemporáneas que se interesan por la ontología fundamental. Entre los comentaristas de la obra del «primer» Heidegger, en efecto, predomina una opinión claramente revocadora: el compromiso con la primacía de la finitud no tiene derecho alguno a impugnar la dignidad del conocimiento en aras de un *practicismo* supuestamente agenciador del ser. Las manifestaciones que apuntan en esta dirección son sin duda abundantes: «El conocimiento no solamente es el camino radicalmente originario (*allerursprünglichste*) que ha de tomar el Dasein (no en vano se trata de un ente finito) para acceder a los demás entes. También es la instancia que precede a la acción, o sea el modo originario de apropiarse los entes.» (Cfr. Gerold Prauß, *Erkennen und Handeln in Heideggers «Sein und Zeit»*, Freiburg i. B. 1977: p. 80). Se nos advierte, en suma, que *la importancia atribuida al vínculo ontológico (en contra del parecer de Heidegger) no consigue menoscabar la centralidad efectiva del vínculo epistémico*. «Cada vez que se afirma que un determinado vínculo con la realidad antecede la relación cognitiva se está fomentando el escepticismo [...]. [Si los defensores de estos vínculos supuestamente pre-cognitivos] pretenden evitar unas conclusiones escépticas que acabarán por impugnar sus propios postulados, no tienen más alternativa que justificar tales 'relaciones pre-cognitivas' como una variedad de conocimiento. Pero entonces incurrirán en contradicción, no solamente porque presuponen que la relación cognitiva es independiente de esta justificación, sino además porque dan a entender que la precede.» (Cfr. James R. Mensch, *The Question of Being in Husserl's Logical Investigations*, La Haya 1981: p. 33). En esta propensión a *supeditar el ámbito de lo ontológico-latente al nivel de lo epistemológico-manifiesto* concurre asimismo el fenomenólogo checo Jan Patočka. «El problema de la manifestación es más profundo, más fundamental, más original que el problema del ser. Solamente puedo acceder al problema del ser si me decido a partir del problema de la manifestación. No obstante, si opto por tomar el problema del ser abstracto como punto de partida, la manifestación se convierte asimismo en abstracta hasta el

2.4. La temporalidad expresa la peculiaridad ontológica del Dasein

«Importa esclarecer la eventualidad de que el apriorismo y el trascendentalismo que concurren en el discurso fenomenológico hayan tenido el mismo origen que la actitud indagadora considerada esencial por la fenomenología. Desde el punto de vista de Heidegger este origen solamente puede consistir en una concepción específica del tiempo.»¹⁹ Situados en esta perspectiva, hay que convenir asimismo en que el cuestionamiento radical de la doctrina tradicional sobre el tiempo ocasionó a su vez una doble revisión teórica. Por un lado dio lugar a que Heidegger profundizara en el apriorismo fenomenológico hasta alcanzar el nivel fundamental que aflora en la «comprensión del ser». Por otro lado impulsó la alteración del planteamiento trascendental que había adoptado la fenomenología idealista y propició el talante hermenéutico y circular que caracteriza la versión heideggeriana del trascendentalismo. Las consecuencias más radicales del cuestionamiento heideggeriano de la doctrina tradicional sobre el tiempo, sin embargo, pueden ser advertidas en el talante innovador que tienen los planteamientos puramente ontológicos de este filósofo.²⁰ Heidegger es tajante al mantener que la temporalidad expresa la esencia ontológica del Dasein con tal acuidad que toda desvirtuación de las prestaciones ontológicas del ente existente (la habitual ontificación del Dasein producida por la captación «inauténtica» de su fundamental vínculo con el ser) ha de ser imputada a la incapacidad del pensamiento humano para aprehender la desconcertante naturaleza del tiempo. La posición de Heidegger ante las repercusiones ontológicas del fenóme-

punto de transformarse en un signo puramente formal. [...] Desde esta perspectiva, y con independencia del procedimiento seguido, se me hace imposible dar vida al problema del ser.» (Cfr. Jan Patočka, *Platon et l'Europe*, trad. de E. Abrams, Lagrasse 1983: p. 177). No parece factible expresar con mayor acuidad las legítimas reservas que todo fenomenólogo puede oponer al ontologismo de Heidegger. Y también es difícil describir más claramente el abismo doctrinal que media entre la primera doctrina de este filósofo y el legado de Husserl.

19. Reiner Schürmann, *Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir*, París 1982: p. 77.

20. Esta revisión se halla abocada a un cuestionamiento que ha de atender por un igual a la voluntad de profundizar en el *status* ontológico de la temporalidad y a la necesidad de preservar la aproximación «fenomenológica» al hecho temporal. Por un lado, este doble compromiso explica la frecuente utilización por Heidegger de una terminología a la vez óptica, intuitiva, metafórica y objetivadora para explicar el «ser del tiempo». Como es notorio, este filósofo suele recurrir a expresiones como «salir de sí mismo», «estar fuera de sí», «abertura» o «abierto». Por otro lado, justifica que una vez sobrevenida la *Kehre* desistiera Heidegger de comprender ópticamente, operando desde una perspectiva fundamentalista, el referido «ser del tiempo», y optara por defender a partir de entonces el presunto carácter «abismal» (*abgründig*) del fluir temporal.

no temporal, en todo caso, fue siempre incuestionablemente nítida: «En la medida que el tiempo favorece la disposición metafísica del Dasein, se sustrae a toda posible captación cuando el Dasein es aprehendido teóricamente.»²¹ La tendencia a teorizar la realidad, efectivamente, no sólo es cuestionada por Heidegger al considerarla la consecuencia culminante del impulso objetivador y presencialista que propicia la sobrevaloración tradicional del método. También la impugna al percibir en ella una latente amenaza de desvirtuación para el pensamiento ontológico. En todo caso Heidegger advierte en el compromiso con la teoría una aproximación a la realidad que es incompatible con la auténtica «metodología» que propone la ontología fundamental.

El habitual enaltecimiento filosófico de la teoría, en suma, es denunciado por Heidegger como una perniciosa consecuencia de ciertas actitudes espontáneas del Dasein. La animadversión de este filósofo hacia las complacencias tradicionales con la teoría fue siempre extrema. En particular ayuda a explicar la resistencia de la ontología fundamental a toda sistematicidad de filiación presencialista y «subsistente» o *vorhanden*. No cabe duda, sin embargo, de que este exacerbado antisistemismo está íntimamente asociado a la carencia de recursos fundadores. El mismo déficit que suele ser imputado, como ya ha sido referido, a las doctrinas de orientación finitista, al ontologismo de la metafísica tradicional, y a las teorías clásicas sobre la temporalidad. Las actitudes anti-sistemáticas y anti-fundamentalistas de Heidegger, a su vez, culminan en el enaltecimiento de la «abismalidad» o *Abgründigkeit*. Su presencia en el despliegue fundamental-ontológico no es sólo una consecuencia del circularismo de inspiración hermenéutica que Heidegger propugna. Como tampoco es un simple efecto de la circunspección diferidora que adopta la diferencia ontológica cuando lleva a cabo su cometido fundador.²²

En lo que se refiere a la estructura circular del planteamiento ontológico que propone Heidegger, sólo cabe recordar que este ensamblaje de remisiones recíprocas describe, como ya ha sido referido, la propensión a «atenerse a su propio ser» que concurre en el «ser mismo» del Dasein. Esta modalidad «circular» de ontología ofrece por lo pronto la ventaja de favorecer un modelo de pensamiento inequívocamente no aporético. Su legitimación definitiva, de todos modos, sólo la puede aportar una tematización satisfactoria del

21. Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, ed. por K. Held (vol. 26 de la *Gesamtausgabe*), Frankfurt a. M. 1978: p. 256.

22. A la vista de los resultados precedentes, en todo caso, no puede haber duda de que los conceptos de «circularidad hermenéutica», «temporalidad originaria» y «diferencia ontológica» se encuentran estrechamente entrelazados en el planteamiento heideggeriano.

sentido del ser, pues la referida circularidad es en definitiva una rudimentaria aproximación formal a este objetivo ontológico-hermenéutico. No hay que olvidar que Heidegger insiste en la obvia adecuación de la circularidad hermenéutica con el pensamiento ontológico. No le desanima que esta opción circular acabe por conducir al déficit fundamentador que denomina «abismalidad», un rasgo carencial sin duda concertado con la propia *Abgründigkeit* que enlaza el ser con el ente en la diferencia ontológica. Conviene asimismo tener en cuenta que el despliegue indefinido de estas remisiones recíprocas se manifiesta paradójicamente en la ya referida «finitud intrínseca» que, en opinión de Heidegger, concurre en la temporalidad originaria. La finitud, al fin y al cabo, conlleva de manera eminente la incapacidad radical de disponer del propio fundamento. «La temporalidad que puede ser advertida (*erblickte*) en la transcendencia, y que al propio tiempo es su fundamento, tiene un carácter esencialmente transcendental y horizontal, o sea que en los factores que la determinan se encuentra prefigurada la diferencia ontológica.»²³ También es oportuno atribuir a la temporalidad, ya en último término, el cometido de compendiar la inclinación des-fundamentadora o «abismadora» (un neologismo que evoca el «abismo» o *Abgrund* heideggeriano) que impregna la ontología fundamental. Tal perspectiva recapituladora, en todo caso, asigna a la temporalidad un rango preponderante. «La temporalidad es el fenómeno central y también el más problemático de todos los que considera Ser y Tiempo, porque los conceptos centrales de la doctrina lo adoptan como punto de referencia (*Bezugspunkt*).»²⁴

En líneas generales es posible entrever en la ontología fundamental, a pesar de todo, una elusiva «voluntad de fundamentación». A todas luces era independiente del legado fundamentalista de Husserl, y su vinculación con las peculiares opciones indagadoras del primer proyecto heideggeriano la llevó al fracaso histórico tácitamente admitido por la *Kehre*. El desconcertante cripto-fundamentalismo heideggeriano, en todo caso, enlaza paradójicamente la ontología fundamental con la denostada tradición metafísica. Es el mismo vínculo que posteriormente había de ser denunciado por Heidegger cuando en los tiempos que siguieron a la *Kehre* se disoció de la doctrina defendida en Ser y Tiempo y la consignó a la tradición onto-teo-lógica. Por eso no deja de parecer enigmática la insistencia de algunos historiadores contemporáneos en interpretar las contundentes revocaciones heideggerianas como una presunta radicalización de los imperativos formales y metodológicos de la fenomenología. El factor que ha desorientado a los estudiosos

23. Rosales, *Transzendenz und Differenz*, op. cit., p. 198.

24. Kwan, op. cit.: p. 71.

que defienden una filiación fenomenológica en la obra de Heidegger es la indiscutible afinidad operativa que este filósofo, a pesar de todo, mantiene con el método fenomenológico. Pero las causas de esta concomitancia son immanentes a los propios planteamientos de Heidegger y no deben ser confundidas con los abundantes testimonios de fidelidad doctrinal aducidos por este autor. En realidad las declaraciones pro-fenomenológicas de Heidegger han hecho creer a algunos críticos contemporáneos que los aspectos coyunturales fueron decisivos en la constitución de la ontología fundamental. Otros historiadores se han dejado ofuscar por la paradoja de que tanto la doctrina de Husserl como la del primer Heidegger, en último término, son versiones de un mismo modelo formal: la «doctrina acerca de lo primordial» o *Lehre vom Ursprung*. No se dan cuenta de que la «primordialidad» conseguida en cada caso es la entidad más exacerbadamente contraria al «origen» concurrente que sea posible imaginar. La conciencia intencional y la diferencia ontológica son obviamente los antagonistas capitales en este enfrentamiento crucial. «En Ser y Tiempo puede leerse que 'alejamiento del origen' en el ámbito de la ontología significa asimismo 'degeneración'. Acerca del método fenomenológico que esta obra defiende, se afirma que todo 'concepto o proposición originariamente delimitados' están expuestos a un peligro de 'degradación', o sea que corren el riesgo de 'perder pie' (*Bodenständigkeit*).»²⁵

25. Klaus Heinrich, *Vernunft und Mythos*, Frankfurt a. M. 1983: p. 22. La interpretación del proyecto metodológico común a la fenomenología de Husserl y de Heidegger como una «doctrina acerca de lo primordial (*Ursprung*)» permite formular concisamente (véase del autor, a este respecto: *Conciencia intencional y diferencia ontológica*, Barcelona 1987, *passim*) la característica principal del vínculo que mantienen sus respectivas producciones filosóficas, o sea la subordinación de los evidentes elementos de continuidad a las conjeturables componentes de ruptura. «Las diferencias en el proyecto fenomenológico respectivo [de Husserl y de Heidegger] no deben apartar nuestra atención del aspecto que, a pesar de todo, aflora como la diferencia esencial: los temas específicos que ambas aproximaciones se esfuerzan por captar son heterogéneos. El origen sobreviene como subjetividad cuando el tema es la representación. El origen se manifiesta como Dasein cuando el tema es el ser de los entes. La transición de las esencias objetivas al ser de los entes es un retroceso que indica que el transcendentalismo de la existencia es anterior al transcendentalismo de la subjetividad.» Cfr. Schürmann, *Le principe d'anarchie*, *op. cit.*: p. 83.