

## Más acá de la ontología fundamental: Heidegger y la cuestión del método

Jaime Llorente

Profesor de Filosofía del IES "Campo de Calatrava" (Ciudad Real).

### Resumen

El objetivo del presente estudio se cifra en poner de relieve la insuficiencia metodológica en la que incurre Heidegger desde el propio inicio de su replanteamiento de la cuestión del Ser en el marco de los párrafos iniciales de *Sein und Zeit*. Tal desvío metódico encuentra su raíz más profunda en el acto de situar la tentativa de "esclarecimiento del sentido del Ser en general" en el contexto de una búsqueda de carácter mediado, en la cual, además, el objeto al cual trata de aproximarse la investigación es concebido desde un punto de vista "objetivista". Con ello, el concepto de inmediatez (decisivo en esta cuestión) resulta soslayado, y esta es la causa de que la investigación ontológica originalmente emprendida por Heidegger desvíe su rumbo a partir de los años treinta, entrando en una fase caracterizada nuevamente por múltiples aporías de carácter "metodológico". Frente a esto, se propone invertir los términos en los que Heidegger plantea el método de tematización del Ser, en orden a lograr un renovado basamento para la ontología como disciplina filosófica. La demostración de las razones por las cuales tal inversión resulta pertinente, pasa por un examen de la forma en la que el problema del método es abordado por Heidegger, tanto en el marco de su programa inicial, como a lo largo de su itinerario teórico posterior.

**Palabras clave:** Heidegger, inmediatez, mediación, método, reflexión.

### Abstract

The aim of the present study is to show the methodological insufficiency into which Heidegger falls from the beginning of his redefinition of the question of being in the initial paragraphs of *Sein und Zeit*. This methodical deviation finds its deepest root in the fact of setting the attempt of "elucidation of the sense of being in general" in the context of a mediate kind of search, in which, furthermore, the object pointed at by the approaching of the investigation is conceived from an "objectivist" point of view. So, the concept of immediacy (decisive on this matter) is dodged and, because of this, the ontological research originally undertaken by Heidegger changes the course of its direction at the beginning of the thirties, entering in a phase defined again by the presence of multiple "methodological" apories. In opposition to this, we propose to reverse the way in which Heidegger defines the method of consideration of being, in order to get a new basis for ontology as a philosophical discipline. The exposition of the reasons why such inversion is pertinent passes by an examination of the way in which the problem of method is broached by Heidegger's thought, so much in the context of his initial program, as in the course of his posterior theoretical itinerary.

**Keywords:** Heidegger, immediacy, mediation, method, reflection.



## Más acá de la ontología fundamental: Heidegger y la cuestión del método

Jaime Llorente

Profesor de Filosofía del IES "Campo de Calatrava" (Ciudad Real).

### 1. Introducción: las razones de un camino interrumpido

Resulta innegable que el hecho de que las cuestiones ontológicas hayan sido nuevamente revestidas de pregnancia y hayan recobrado su presencia en el marco del pensamiento contemporáneo, se debe en buena medida al acto de revivificación operado sobre ellas por el giro de perspectiva abierto a partir de la publicación en 1927 de *Sein und Zeit*. El proyecto tendente al replanteamiento efectivo del problema del Ser contenido en aquella obra debe, pues, ser indicado como la auténtica raíz inicial de la cual brota la práctica totalidad de la reflexión ontológica de nuestra época; ya sea en sentido apologético o polémico. Uno de los resultados decisivos de la propuesta filosófica de Heidegger lo constituye, sin duda, esa progresiva "reeducación del oído" a la cual se refiere encomiásticamente Emmanuel Levinas, merced a la cual a partir de ahora parece como si "las cosas desempeñasen el oficio de ser" o fuese como si "llevaran un tren de ser"<sup>1</sup>. De este modo, el acto de haberle conferido un rango preeminente (*Vorrang*) al término *Sein*, la resolución orientada a favorecer la posibilidad de pronunciarlo nuevamente *katà tèn léxin epanadiploúmenon*<sup>2</sup> ("con la dicción reforzada", al antiguo modo aristotélico pero bajo una nueva luminosidad), constituiría el supremo mérito de la ontología heideggeriana, la cual trascendería así la contemplación tradicional de la ontología como mera "teoría de las categorías" en la cual la singularidad "no óntica" del Ser se diluye en la trama del entramado categorial correspondiente a los entes concretos y se confunde con ella.

Sin embargo, a pesar del innegable valor asociado a tal rehabilitación filosófica del participio de presente del verbo "ser", ésta, considerada aisladamente, no constituye en y por sí misma un logro teórico susceptible de ser presentado como contenido de una formulación ontológica *stricto sensu*. Su trascendencia no alcanza más allá de la (esencial, eso sí) apertura de un horizonte potencial de reflexión ulterior, no reviste sino el carácter de un marco reflexivo que posibilita la virtual incoación de posibles contenidos "ontológico-doctrinales" concretos, mostrándose por tanto como previa condición necesariamente presupuesta por toda hipotéticamente efectiva construcción teórica al respecto, pero carente de la consistencia conceptual que permitiría presentarla como una postura ontológica singularizada frente a otras y del contenido requerido para adelantarla como una formulación ontológica susceptible de ser contrapuesta a las propuestas metafísicas heredadas de la tradición filosófica occidental (rasgo palmariamente explícito en el corazón mismo del original proyecto heideggeriano).

<sup>1</sup> Levinas, E., *Ética e infinito*, Madrid, Visor, 1991, p. 36.

<sup>2</sup> *Met.* IV, 2, 1003 b 27-28.

A nuestro juicio, la auténtica pregnancia adquirida por una formulación filosófica (ontológica, en el presente caso), aquella que determina de modo esencial su alcance y significación, deriva de la totalidad de los contenidos “téticos” que configuran su “*corpus doctrinal*” concreto en mucha mayor medida que del posible espacio de pensamiento que es capaz de abrir y legar a otros<sup>3</sup>. Las posiciones concretas en las que cristaliza una propuesta filosófica ya incluyen -cuando tal propuesta reviste realmente relevancia- en sí mismas la simultánea apertura de tal espacio, cosa que no se verifica a la inversa. Valga esto también para la fenomenología husserliana, considerada por Heidegger esencialmente como una “concepción metodológica” (*Methodenbegriff*) más que como una “corriente” (*Richtung*) o un “punto de vista”.<sup>4</sup> En consonancia con ello, nos parece que la aportación sustancial del primer Heidegger al pensamiento ontológico pasa por la acuñación de las nociones de *Zwiefalt* (“pliegue”, conforme a la traducción propuesta por Henri Corbin) o “articulación” de la diferencia entre ente y Ser, y *Seinsverständnis* (“comprensión del Ser”) o captación preontológica del evento del Ser en general. Tales nociones - y la significación que las acompaña- constituyen el fundamento esencial sobre el cual se asientan y ramifican la totalidad de los contenidos “téticos” del pensar heideggeriano a los que nos referíamos anteriormente, tanto en el contexto de la propuesta ontológica cristalizada en *Sein und Zeit*, como en el marco de las formulaciones relativas a la “verdad del Ser” y a su *Erörterung* (localización) que jalonan el devenir de su pensamiento posterior. De hecho, al margen de la aparente simplicidad de este “aporte terminológico”, la descripción del particular nexo relacional instituido entre Ser y hombre por el acaecer del *Ereignis* o “evento apropiador”, la esencial vinculación de *Zusammengehörigkeit* (“mutua pertenencia”) entre ambos, constituye la verdadera -y aun única- “tesis de Heidegger acerca del Ser” (al margen de que tal expresión, como es sabido, resulte radicalmente extraña al espíritu y la letra del pensar heideggeriano).

No obstante, si bien la apertura de este nuevo *Anfangspunkt* o “punto de inicio” constituye la meritoria instauración de un renovado marco teórico en cuyo interior le es concedida al problema del Ser la posibilidad de resultar reubicado y tematizado en términos de cuestión situada nuevamente en el corazón mismo de la indagación filosófica, resulta igualmente cierto que el camino concreto elegido por Heidegger como vía de aproximación al esclarecimiento de esta recién reformulada *Seinsfrage* (“pregunta por el Ser”) no se halla exento de conducir, durante el transcurso de su itinerario, a múltiples extravíos, y en último término a la desembocadura en un aporético *cul-de-sac* teórico. Conforme a la tesis que será sostenida a lo largo del presente estudio, la razón decisiva en virtud de la cual el original proyecto heideggeriano de una “ontología fundamental” (concebida como dispositivo metódico investido de capacidad para propiciar la aclaración del “sentido del Ser” -*Seinsinn*- a través de la analítica existencial del *Dasein*) es abandonado a partir de los años 30, tiene mucho menos que ver con la “insuficiencia del lenguaje” aducida por Heidegger al respecto, que con la conciencia, cada vez más nítida, que el propio Heidegger cobra de haber elegido una perspectiva de investigación ya inicialmente inapropiada para elucidar el “objeto” del cual ésta habría de ocuparse. La genuina causa de la célebre *Kehre* (“vuelta”, “giro”) que escinde canónicamente el

<sup>3</sup> Frente a este dictamen, y en consonancia con su postura refractaria a toda primacía concedida a la ontología concebida como “filosofía primera”, escribe Levinas: “Este uso del verbo existir caracteriza todo aquello que en los escritos se vincula a la filosofía de la existencia. Y el descubrimiento de la posibilidad de hablar y pensar así constituye un descubrimiento filosófico infinitamente más importante que los propios análisis que esta posibilidad permite operar, y que desde ese momento varían en función del talento de los autores” (Levinas, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, Vrin, 1988, pp. 100-101).

<sup>4</sup> Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993, p. 27 (en adelante SuZ).

decurso del *Denkweg* o “camino del pensar” heideggeriano, radicaría acaso, no en el hecho de que el acervo lingüístico tradicional heredado de la metafísica constituya un gravamen tan oneroso que acabe lastrando de modo inevitable la pretendida reformulación de la cuestión del Ser en general, sino más bien en la propia naturaleza de los términos en los cuales resulta formulado tal planteamiento renovador propuesto desde los parágrafos iniciales de *Sein und Zeit*. En las notas finales añadidas a la edición del curso de 1936 *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Heidegger reconoce tácitamente este hecho al afirmar que la estructura general del discurso desarrollado en *Sein und Zeit* se desploma de forma ocasional, en virtud de su propia delicuescencia inmanente, sin que ello resulte advertido por el lector, “pues los números de las páginas siguen adelante”. Es en este sentido en el que escribe: “Que ese libro tiene sus fallas, es algo sobre lo que sé unas cuantas cosas”.<sup>5</sup>

En caso de asumir provisionalmente tal perspectiva de observación, habremos de concluir -de modo igualmente provisorio- que la interrupción de la tentativa teórica emprendida por Heidegger bajo el rótulo genérico de *Fundamentalontologie* y el subsiguiente naufragio conocido por ésta, obedece esencialmente a una inicialmente desafortunada cuestión de método. El problema consistiría, pues, en la errónea adopción de un prisma metódico que, lejos de hacer progresar la apenas reconfigurada cuestión del sentido del Ser, propicia de nuevo la inmersión de la reflexión ontológica en un difuso ámbito plagado de claroscuros no excesivamente lejano al *skoteinós tópos* o “lugar sombrío” al cual apunta Platón como residencia habitual del sofista<sup>6</sup>. El núcleo en el cual reside el germen de la desviación metodológica que redundará inmediatamente en el marasmo del proyecto formulado en *Sein und Zeit*, cabe ser localizado en el *status* indefinido y evanescente que Heidegger confiere al acto de “comprensión (*Verständnis*) del Ser” aludido con anterioridad. Tal fenómeno de captación (*ver-nehmen*), palmariamente inspirado en la interpretación heideggeriana de la sentencia de Parménides *tò gàr auto noeîn éstin te kai éinai* (en la cual el infinitivo *noeîn* es concedido en términos de *Wahrnehmung* o “per-cepción” en el sentido literal de *per-ceptio* como acto de aprehensión -*capere*- de algo)<sup>7</sup>, se presenta como un fenómeno no exhaustivamente tematizado en el seno de la fundacional meditación heideggeriana acerca del sentido del Ser.

En *Sein und Zeit*, la pretemática “comprensión de término medio” (*durchschnittliche Seinsverständnis*) es presentada a modo de simple *Faktum*: como un hecho dado sin más y cuya constatación y conocimiento difuso comúnmente compartido se dan por supuestos. El modo concreto en el cual tiene lugar tal acceso perceptivo puramente intuitivo al Ser, tanto en lo que respecta al papel jugado en él por parte de la instancia así percibida (el Ser diferente del ente determinado), como en lo referente al modo de captación propio de la instancia receptiva o percipiente de la anterior (el *Dasein*), permanece insuficientemente aclarado. En esta ausencia de efectiva clarificación es donde propiamente radica -conforme a la tesis que se explicitará a continuación- el nexo entre la insuficiencia metódica que torna internamente inconsistente el proyecto mismo de una “ontología fundamental” y la

<sup>5</sup> Heidegger, M., *Schelling y la libertad humana*, Caracas, Monte Avila, 1990, p. 235.

<sup>6</sup> Platón, *Sofista* 254 a. En este caso, Heidegger parece retirarse -invirtiendo el sentido del *dictum* platónico- *eis tèn tou óntos skoinóteta* (“hacia la oscuridad del Ser”, más bien que hacia la del “no-ser” sofístico), esto es, parece ubicar una vez más al Ser en una zona de difícil visibilidad apenas momentos después de haberlo rescatado de la penumbra del *Seinsvergessenheit* (olvido del Ser) y colocado de nuevo a la luz de la teoría.

<sup>7</sup> En referencia a la proposición parmenídea y en el contexto de una explicación relativa a la supuesta “determinación primaria del modo de acceso a lo presente-subsistente en la intuición en el sentido de la recepción intuitiva” por parte de los griegos, Heidegger declara: “percibir, acoger pura y simplemente, aprehender en la intuición, y ser, efectividad, son lo mismo. La tesis de Kant según la cual la efectividad es percepción, se encuentra literalmente anticipada por esta proposición de Parménides” (*Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe* [GA] 24, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1975, p. 155-156. En lo sucesivo GPh).

ambigua toma de postura del primer Heidegger con respecto a los conceptos y problemas de orden “gnoseológico” heredados de la moderna filosofía de la subjetividad contra los cuales parece adoptar *prima facie* una abiertamente explícita postura beligerante. No se trata de que el proyecto heideggeriano se halle en 1927 aún excesivamente lastrado por la tácita dependencia de las categorías y modos de pensar propios de la epistemología del sujeto característicamente moderna, sino de que la decidida voluntad heideggeriana de pensar al margen de la totalidad de tales categorías ocasiona el soslayo sistemático de aquellas que le permitirían sortear las aporías en las que finalmente -por causa de tal acto de preterición- acaba inevitablemente cayendo la *Fundamentalontologie*. Heidegger no es aún excesivamente “moderno” *malgré lui*, sino demasiado apresuradamente “antimoderno” de forma deliberada.<sup>8</sup> Por decirlo de un modo caro a los filósofos analíticos británicos, Heidegger no logra evitar tirar al bebé junto con el agua del baño.

Las nociones fundamentales arrojadas por Heidegger al extrarradio de la renovada cuestión del Ser cristalizada en la “ontología fundamental” junto con el resto del entramado categorial gnoseológico derivado del cartesianismo, son, a nuestro modo de ver, los decisivos conceptos de “inmediatez” y “mediación”, los cuales se corresponden puntual y respectivamente con sus equivalentes ontológicos: “indeterminación” y “determinación”. Los dos primeros hacen referencia al modo de percepción relativo al “sujeto”, mientras que los últimos dan cuenta de la naturaleza primera y esencial del “objeto” percibido. Ambos pares se corresponden necesariamente de forma paralela. Uniendo, pues, los dos extremos del replanteamiento heideggeriano de la cuestión ontológica a esta luz, la interrogación metódica fundamental admitiría ser formulada del siguiente modo: ¿el acto de percepción del Ser (*Seinsverständnis*) diferenciado de los entes concretos merced a la *Zwiefalt*, ha de ser contemplado en términos de un acto de captación inmediata, o le conviene -inversamente- la investidura de fenómeno perceptivo de carácter mediato? ¿Cómo podría convenirle este último habida cuenta de que el Ser (tal es el sentido esencial de la diferencia ontológica) no es un ente -como tal, determinado- sino un “elemento” o instancia carente de determinación: ontológicamente in-definida? Es esta una cuestión decisiva desde el punto de vista del pensamiento ontológico *tout court* y de cuya respuesta depende el sentido y alcance posible de tal pensamiento, pero que no resulta explícita y satisfactoriamente tematizada en ningún momento por Heidegger. Habremos, pues, de localizar las razones de este decisivo soslayo mediante la consideración -necesariamente sumaria- de las conexiones entre el problema del método y el fenómeno de la percepción del Ser en el contexto del pensamiento heideggeriano inmediatamente anterior a la publicación de *Sein und Zeit*.

## 2. La incardinación del problema del método en el contexto de la primera ontología heideggeriana

---

<sup>8</sup> Para una elucidación de estas cuestiones véase: Sacristán Luzón, M., *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, Crítica, 1995. Desde un punto de vista totalmente distinto, pueden consultarse asimismo los capítulos centrales de: Rodríguez, R., *Hermenéutica y subjetividad*, Madrid, Trotta, 2010.

Aún en 1927, Heidegger define expresamente el “método de la ontología” como “el caminar que permite acceder al Ser en cuanto tal y a la elaboración de sus estructuras”.<sup>9</sup> Tal definición entronca directamente con la significación literal tradicionalmente asociada al término *méthodos* en cuanto “camino hacia” o “vía conducente a un determinado fin”. En este caso, el pretendido *télos* al cual apunta el itinerario marcado por el pensamiento ontológico no es otro que la posibilidad de acceso al Ser *que tale*. Este modo de plantear la cuestión presupone, tanto la inicial “lejanía” del Ser (en cuanto “objeto” buscado) con respecto al interrogador que pregunta acerca de su “sentido en general”, como la apertura de un camino de tránsito que ha de ser necesariamente recorrido por éste con anterioridad a que tal acceso tenga hipotéticamente lugar de modo efectivo, esto es, tras haber salvado la distancia inicial mediante un acto progresivo de aproximación. Este procedimiento de acercamiento paulatino al fin buscado es justamente el *méth-odos*. Con razón indica Patricio Peñalver que “la lógica interna de este pensamiento es en rigor incompatible con una individualización temática del problema del método en un discurso que habría de ser previo y programático del camino del pensamiento. En 1927 es todo el camino lo que es metodicidad”.<sup>10</sup> Ahora bien, la posición “del Ser y sus estructuras” como un elemento situado en una ubicación lejana entre la cual y nuestra posición como interrogadores media una cierta distancia que es necesario cubrir y recorrer, implica que el Ser al cual se pretende acceder de este modo asume él mismo la investidura de un elemento mediado. Resulta palmario que algo a lo cual se accede sólo después de un determinado recorrido jalonado de etapas diversas, aparece como aquello justamente opuesto a lo que es captado de forma directa, intuitiva y dada *d’un seul coup*, es decir, con inmediatez. No se trata de que el elemento así captado sea, propiamente hablando, “conocido”, ni mucho menos que lo sea por parte de un sujeto esencialmente definido por la actividad “gnoseológica” de la conciencia, dado que la propia expresión de cuño bergsonian “dato inmediato de la conciencia” supone -como observa certeramente Levinas en *L’ontologie, est-elle fondamentale?*-<sup>11</sup> una auténtica “contradicción en los términos”.

La captación intuitiva consiste más bien en la pura percepción de un elemento simple que es acogido de forma instantánea por la intuición sin que resulte necesaria -ni posible- la intervención de la facultad reflexiva del entendimiento ni el aparato conceptual a ella asociado a la hora de “clarificar” o “comprender” ulteriormente tal puro dato originariamente dado. Habida cuenta de ello, la inicial caracterización heideggeriana del método ontológico como “desplazamiento hacia” el virtual “acceso a”, contiene ya en su interior el germen de una dislocación de perspectiva de pregnantes consecuencias, ya que el “objeto temático” situado en este caso en el horizonte de búsqueda (el Ser) aparece -conforme a la propia descripción presente en los primeros párrafos de *Sein und Zeit*- como una instancia no óptica: radicalmente diferente de todo contenido perceptivo determinado o perteneciente al ámbito categorial de la *res*, de la “cosa sustancial”, al margen de cuál sea la peculiar “naturaleza” propia de ésta. Que el acceso a un elemento carente de límites y localización determinados y que, precisamente por ello, no es susceptible de ser reflexivamente acotado y conocido, requiera simultáneamente de un previo tránsito metódico que necesariamente ha de contar con la mediación de la reflexión, no deja de resultar llamativamente

<sup>9</sup> GPh, p.

<sup>10</sup> Peñalver, P., *Del espíritu al tiempo*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 125.

<sup>11</sup> Levinas, E., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-Textos, 1993, p. 22.

sorprendente. La situación planteada por la inicial posición heideggeriana acerca del método supone ya originalmente un problema.

A este respecto, el propio Heidegger, tras indicar que “hay problemas sólo para situaciones”, asevera lo siguiente: “en todo problema se da a la vez su método. Se establece algo, mediante conceptos específicos, sobre aquello delimitado acerca de lo que se pregunta”.<sup>12</sup> Esta caracterización es obviamente válida en referencia a problemas configurados por objetos determinados y “estados de cosas” de carácter “óntico” (*Seienden* o “entes”, por seguir la terminología heideggeriana); ¿lo es igualmente cuando resulta aplicada a una instancia que no sólo rechaza radicalmente toda “delimitación”, sino que se muestra como el elemento ilimitado por excelencia? Más aún: aun cuando tal delimitación revistiese únicamente el carácter meramente “formal” de acotación teórica de un objeto de investigación deslindado de otros posibles, ¿cómo resultaría aquí factible el acceso mediante “conceptos específicos” a un elemento cuya constitutiva indeterminación y generalidad impide que sea categorizado como “objeto” en sentido propio, y por tanto imposibilita que le sea aplicado concepto alguno? Todo concepto -sea este específico o genérico- precisa de un asidero óntico al cual adherirse, dado que su función esencial consiste, como indican ya etimológicamente los propios términos *con-ceptum* y *Be-griff*, en “asir”, “captar” (*capere*) o “agarrar con firmeza” (*greifen*) el objeto así con-ceptualizado. ¿En qué “región” de su indeterminado seno presenta el Ser algo semejante a tal asidero óntico necesariamente demandado por el trabajo del concepto reflexivo, cuando ni siquiera se trata de “algo que es” sino de un evento indefinido carente de parcelación y determinación interna, esto es, radicalmente indiviso?

A primera vista, pues, no parece que un dispositivo metódico definido simultáneamente como “proceso” configurado por múltiples pasos y como “delimitación mediante conceptos”<sup>13</sup> del objeto al cual tiende tal proceso, resulte excesivamente apropiado cuando de lo que se trata es de esclarecer el sentido del Ser en general, dado que la propia esencia del “objeto” al cual este método pretende ser aplicado es a todas luces refractaria a los términos en los cuales es presentado el hipotético prisma metodológico que debería conceder acceso a él. Esta primera aporía “metódica” deriva directamente de la asunción de las consecuencias implicadas por la noción heideggeriana de *Zwiefalt* o “desdoblamiento” entre ente y Ser contenido en la “diferencia ontológica”.

En estrecha vinculación con ella, la segunda aporía que habremos de destacar aquí lo hace paralelamente a partir del concepto de *Seinsverständnis* o “comprensión del Ser”. Es en este punto donde las prevenciones heideggerianas con respecto al “paradigma gnoseológico de la conciencia” y su decidido afán de pensar al margen de las categorías propias de la “moderna filosofía de la subjetividad” se muestran con mayor nitidez, y también donde las problemáticas consecuencias de tal preterición devienen apreciablemente patentes en mayor grado. En el curso *Die Grundprobleme der Phänomenologie* de 1927, Heidegger perfila los rasgos fundamentales del método la ontología comenzando por aclarar que éste “no tiene nada en común con el método propio de ninguna de las otras ciencias, ya que todas ellas, en tanto que ciencias positivas, tratan acerca del ente”. No obstante, se indica

<sup>12</sup> Heidegger, M., *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17), Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1994, p. 78 (en lo sucesivo EPF).

<sup>13</sup> Este es, a pesar de todas las prevenciones heideggerianas al respecto, un rasgo innegablemente presente en la estructura de la ontología fundamental. Como observa nuevamente Peñalver: “Pero sobre todo la comprensión existencial es un *paso a la ontología* en el sentido más propio, a la elaboración científica de la cuestión del ser, a la búsqueda de una idea de ser, de una conceptualidad que registre y se apropie su sentido” (*Del espíritu al tiempo*, p. 112).



inmediatamente la necesidad de que, dado que “la ontología no se deja fundar de manera puramente ontológica”, esto es, desde la peculiar inmanencia del Ser mismo, el posible acceso a éste haya de remitir a un fundamento óntico: “El análisis del carácter de verdad del Ser muestra, sin embargo, que el Ser mismo se funda, por así decirlo, en un ente determinado: el *Dasein*. No hay Ser más que si hay comprensión del Ser, es decir, si el *Dasein* existe”.<sup>14</sup> Con ello se localiza el “fundamento óntico de la ontología”, el cual pasa, pues, a oficiar provisoriamente como el asidero determinado que anteriormente se echaba a faltar en la consideración del Ser “por sí mismo”.

En particular, la elección del término *Dasein* en sustitución de la tradicional denominación “hombre” reviste el sentido de enfatizar el hecho de que el auténtico asidero al que nos venimos refiriendo lo constituye la peculiar referencia “ex-tática” contenida en el acto de “ser ahí fuera”, en la exterioridad de la comprensión permanente del Ser, propiciado por la constitutiva “apertura extática” (*Erschlossenheit*) que es en último término el *Da-sein*. Así pues, “para elaborar la cuestión [del sentido del Ser en general] se requiere de principio una analítica general del *Dasein*. La ontología tiene por disciplina fundamental la analítica del *Dasein* [...]. Su propia posibilidad es referida a un ente, a algo óntico: el *Dasein* [...]. La primera tarea de una elucidación del carácter científico de la ontología es, pues, poner en evidencia su *fundamentum óntico* y caracterizar esta fundación”.<sup>15</sup>

El método de la ontología se completaría, además, mediante el recurso al método fenomenológico gracias al cual es necesario “aprehender y concebir el Ser” -dado que Heidegger indica expresamente que “El Ser debe ser captado (*erfasst*) y tematizado (*zum Thema gemacht*)”- merced a una singular interpretación de la reducción fenomenológica husserliana: “Es necesario que la mirada fenomenológica, en su aprehensión, se dirija también sobre el ente, pero de tal manera que por ella, el ser de este ente destaque y llegue a una posible tematización. La aprehensión del Ser, es decir, la investigación fenomenológica, apunta desde el principio y necesariamente en cada caso al ente, pero para ser de inmediato *decididamente des-viada* (*in bestimmter Weise weg-*) de este ente y reconducida (*zurückgeführt*) a su ser. Al elemento fundamental del método fenomenológico, en el sentido de la reconducción (*Rückführung*) de la mirada inquisitiva desde el ente ingenuamente captado al Ser, lo designamos mediante la expresión *reducción fenomenológica*”.<sup>16</sup> Dado este particular “idealismo de la comprensión ontológica” merced al cual solamente puede decirse que el Ser se dé cuando se da su comprensión por parte del *Dasein*, la cuestión que inmediatamente cabe plantear es aquella relativa al tipo concreto de captación o aprehensión al que pertenece esa *Seinsverständnis* que acaba de ser puesta en evidencia como auténtico y único hilo conductor hipotéticamente conducente a la pretendida tematización del Ser: un genuino hilo de Ariadna susceptible acaso de guiar al investigador a través del laberíntico camino hacia el Ser que es fundamentalmente el método ontológico heideggeriano. Conforme a las indicaciones formuladas con anterioridad a propósito de las dos aporías inicialmente localizadas en el umbral del planteamiento metódico de acceso al Ser, la comprensión -que debe ser realmente una captación puramente intuitiva- de una instancia “no objetual”, simple, indivisa e indeterminada (como lo es el Ser) se halla, por definición, situada al margen de toda referencia a lo determinado, al concepto, a las nociones discursivas de carácter abstracto y a la delimitación en general. Todas estas instancias teóricas remiten en realidad a

<sup>14</sup> GPh, p. 26.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 26-27.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 28-29.

lo mismo y tienen un fundamento común: la actividad del pensar reflexivo y el necesario carácter mediado que revisten la totalidad de los productos resultantes de aquélla.

La pura captación intuitiva de lo simple e indeterminado acaece necesariamente de modo tal que en ella resulta excluida toda mediación, y por tanto toda necesidad de recurso a cualquier clase de “tránsito”, “proceso” o “recorrido” que permita un hipotético acceso ulterior a ello del tipo de los que sí se requieren en referencia a la comprensión y explicación de una determinada región de lo óntico constituida por objetos determinados. Este proceso “transitivo” es justamente el rasgo esencial que define a cualquier *méthodos*. Es debido a ello que el método propio de las ciencias particulares es susceptible de ser aplicado sin escollo alguno a los elementos -todos ellos definidos, determinados y “sustanciales” de un modo u otro- acerca de los cuales versa su discurso, dado que tales objetos caen en el interior de la esfera de la reflexión (precisamente en virtud de su carácter “ónticamente finito” y por tanto virtualmente aprehensible mediante conceptos) y *a fortiori* dentro del círculo de la discursividad abstracta ligada siempre a la mediación. Inversamente, la intuición de una instancia no óptica, esto es, indeterminada, dada a la percepción como elemento homogéneo dotado de pura unicidad, no puede sino ser captada de modo inmediato, dado que en el abismático seno del puro Ser considerado al margen de todo ente concreto resulta imposible localizar perfil, determinación o asidero alguno a partir del cual al concepto le sea concedida la posibilidad de llevar a cabo su constitutiva tarea de a-prehensión (*be-greifen*). Los conceptos, no solamente no logran inherir en la indeterminada vacuidad que es esencialmente la intuición del Ser, sino que cuando son aplicados sobre ella su potencial de adherencia deviene impotente deslizamiento sobre la resbaladiza oquedad de su superficie. Su potencia descriptiva se halla exclusivamente circunscrita a lo determinado y mediado. ¿Considera, pues, Heidegger seriamente la noción de inmediatez a la hora de localizar correctamente el método de hipotético acceso al Ser?

En el contexto del curso del semestre de invierno de 1925-1926 genéricamente titulado “*Lógica*”, y en el marco de una discusión de las determinaciones del conocimiento en Leibniz, Heidegger resalta que, para éste “cuando un conocimiento es *simul adaequata et intuitiva*, entonces es *perfectissima*. Es decir, el conocimiento intuitivo es el más perfecto”.<sup>17</sup> Siguiendo la exposición heideggeriana, Leibniz considera que un conocimiento es *claro* “cuando la cosa, lo mentado, lo tengo de tal modo que lo mentado puedo conocerlo a partir de ello mismo”, mientras que se dice que un conocimiento es *distinto* (o “inequívoco”) cuando “tengo de él una definición nominal: una *definitio nominalis*. Y Leibniz entiende por ello la *enumeratio notarum sufficientium*, la enumeración de las determinaciones de la cosa que la diferencian suficientemente de otra, que la determinan como tal cosa”. Ambos atributos -*claritas et distinctio*- parecen en primer término escasamente aplicables a la intuición del Ser, ya que ésta, propiamente hablando, no puede ser considerada siquiera como “conocimiento” *stricto sensu*: al menos no en el sentido en el cual Leibniz entiende tal término. Difícilmente podría suministrarse una “enumeración de las determinaciones propias de la cosa” cuando de lo que se está tratando es de algo que no es una cosa y que por tanto es indeterminado: carente de toda determinación susceptible de ser -aquí radica lo esencial- *conceptualmente comprendida* para poder resultar posteriormente incluida en una enumeración junto a otras determinaciones. Sin

<sup>17</sup> Heidegger, M., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21), Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1976, p. 118 (en lo sucesivo LFW).

embargo, Leibniz distingue también una particular clase de “conocimiento” únicamente aplicable a elementos sustraídos al dominio de la *definitio nominalis*: “hay también un conocimiento distinto, inequívoco, de aquello que es indefinible, de lo que no hay definición nominal, es decir, de conceptos que son *notiones primitivae*. De un concepto simple también hay un conocimiento inequívoco, a saber, el concepto simple es *nota se ipsius*, es el rasgo distintivo de sí mismo, se expone simplemente a sí mismo, no es reducible a otras determinaciones, se sitúa al margen de la determinación a través de lo otro, está dado por sí mismo”.<sup>18</sup> Este “conocimiento adecuado” (*adaequat*) tiene lugar “cuando todo aquello que es conocido de manera distinta acerca de una cosa, es captado de manera igualmente inequívoca en su totalidad [...], es decir, cuando el análisis de la determinación de una cosa se ha conducido a su final, de tal modo que la estructura total de una cosa es, en cierto modo, inequívoca de un solo golpe”.<sup>19</sup>

Dejando aparte el hecho de que el Ser carece -como se ha indicado- de todo vestigio de algo semejante a una “estructura interna”, la descripción leibniziana acerca del conocimiento inequívoco de las “nociones primitivas” resulta, en lo esencial, plenamente aplicable a la intuición primigenia del Ser. Al igual que éstas, el Ser se da a la percepción con e-videncia autónoma (es patente por sí mismo, al margen de toda referencia a algo distinto de sí), resulta in-definible (dada su “naturaleza in-determinada) mediante el recurso a la *definitio nominalis*, se trata de un “concepto” (en la medida en que puede serlo) que refiere a algo simple, y finalmente, su captación no requiere proceso de “tránsito epistémico” alguno que hubiese de “circular” entre cada una de sus partes constituyentes (como sucede con todo aquello que presenta una “estructura” óptica), sino que su percepción es dada de modo instantáneo: todo el Ser se muestra e impone al intuición de modo homogéneo y “de una sola vez”. Lo que se describe aquí es, manifiestamente, la inmediatez: más en concreto, una provisional “fenomenología de la percepción inmediata”, y no otra cosa. Ahora bien, ¿es plausible la existencia de un tipo de percepción que satisfaga tales requerimientos? En el opúsculo *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* (1684) del cual Heidegger extrae las distinciones cognoscitivas anteriores, Leibniz expresa abiertamente sus dudas acerca de la posibilidad de un conocimiento “adecuado” referido a elementos en sí mismos indefinibles: “no sé si los hombres pueden ofrecer un ejemplo perfecto de éste, aunque la noción de los números se le aproxima mucho. Por lo general, y especialmente en un análisis de mayor extensión, no vemos, sin embargo, la naturaleza total de la cosa de un modo simultáneo, sino que empleamos signos en lugar de las cosas cuya explicación, al meditar, solemos omitir por razones de economía, sabiendo o creyendo que la poseemos”.<sup>20</sup> En referencia a este pasaje, Heidegger comenta: “Aquí está la indicación de que este conocimiento excede ya, de modo manifiesto, la capacidad del hombre. Y dice [Leibniz] que el conocimiento humano es, en la mayoría de las ocasiones, una *cognitio caeca*, un conocimiento ciego, no una *visio*, que no ve, pero que, a pesar de todo, designa; o *symbolica*, esto es, algo no diferente de aquello que hemos caracterizado como representación vacía. Designo algo sin tener como inequívoca la propia cosa designada, y mucho menos como adecuada”.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Leibniz, G. W., *Escritos filosóficos*, Madrid, A. Machado Libros, 2003, p. 315.

<sup>21</sup> LFW, pp. 120-121.

En este punto, Heidegger parece mostrarse anuente con respecto a la imposibilidad postulada por Leibniz en referencia al carácter accesible por parte del hombre a esta modalidad de “conocimiento dado adecuadamente de un solo golpe”; anuencia realmente sorprendente habida cuenta de que se trata manifiestamente del único tipo de “conocimiento” que encaja hipotéticamente con la posible “comprensión del Ser” que el propio Heidegger sitúa como piedra de toque del método ontológico que permitiría el acceso a la elaboración de la cuestión misma del sentido del Ser en general. En el fondo, Heidegger soslaya -deliberada o negligentemente- el hecho de que tal supuesta inaccesibilidad del conocimiento puramente intuitivo de la totalidad de un dato dado a la percepción por parte de las capacidades cognoscitivas humanas, es expresamente referido por Leibniz a la captación conceptual de nociones excesivamente complejas (la idea de quiliágono, por ejemplo), es decir, dotadas de una estructura “óptica” configurada por un volumen demasiado profuso de elementos constituyentes (los mil lados del quiliágono, su común igualdad, etc.): “Sin duda cuando la noción es muy compuesta no podemos pensar en forma simultánea todas las nociones que la componen. Sin embargo, cuando esto es factible, o por lo menos, en cuanto es factible, lo llamo conocimiento *intuitivo*”.<sup>22</sup> ¿Qué sucede, en efecto, cuando la descripción leibniziana es desgajada del ámbito de la representación conceptual e incardinada en la esfera de la pura percepción intuitiva, esto es, en el contexto de la comprensión preontológica del Ser? En este caso, la duda leibniziana acerca de la factibilidad de que el hombre se halle realmente en disposición de “ofrecer un ejemplo perfecto” de conocimiento adecuado se disuelve de forma instantánea, dado que el Ser se presenta como justamente lo contrario de un elemento excesivamente complejo: aparece más bien como un elemento absolutamente simple (desprovisto de determinaciones propias) que -precisamente por ello- no solamente puede ser percibido con independencia de la necesidad de aprehender simultáneamente la totalidad de sus rasgos constituyentes (su “naturaleza total”), puesto que carece de ellos, sino que no admite en general ser captado de otra forma. Es posible contemplar desde este prisma la declaración leibniziana conforme a la cual “El conocimiento de la noción primitiva distinta sólo se da en cuanto es intuitivo, del mismo modo que el pensamiento de las cosas compuestas es en general sólo simbólico”.<sup>23</sup>

Resulta evidente que sobre el contexto de toda la anterior discusión acerca del posible conocimiento intuitivo de lo indefinible gravita tácita y permanentemente la noción de inmediatez: de percepción instantánea y no mediada de un elemento simple e indeterminado. ¿Cuál es, pues, la razón de que Heidegger eluda sistemáticamente la mera mención de este concepto capital que permitiría -a nuestro juicio- resituarse de forma mucho más certera el punto de partida asumido por su método ontológico, y -por supuesto- soslaye de forma sistemática su inclusión en la estructura propia de éste? La causa de tal preterición no radica, según nos parece, en los presupuestos fenomenológicos que latén permanentemente en el subsuelo de las formulaciones ontológicas del primer Heidegger, dado que -al margen de su, tan explícita como particular, asunción del método husserliano de *phänomenologische Reduktion* antes aludido- el propio pensador de Messkirch sitúa, en este como en otros lugares, el problema del conocer intuitivo en estrecha vecindad con la caracterización husserliana del mismo y sus supuestas raíces leibnizianas: “Si yo puedo tener un conocimiento en el que se da ahí el propio objeto, es decir, que se identifica

<sup>22</sup> Leibniz, G. W., *Escritos filosóficos*, p. 316.

<sup>23</sup> *Ibid.* De ahí la referencia heideggeriana al hecho de que “apuntar a algo a través de otra cosa supone precisamente que ese algo no se muestre por sí mismo, sino que esté expuesto (*darstellen*) simbólicamente, de forma indirecta y mediada” (GA 20, p. 112).

conforme a la cosa, y si la totalidad de sus determinaciones está elaborada, está presente y es aprehendida de esa manera, entonces el conocimiento es *intuitivo*. A su vez, la intuición, esto es, el tener la propia cosa en su presencia corporal, es el conocimiento auténtico. Advierto, además, que el propio Husserl [...] elaboró y determinó la idea de este conocimiento en referencia asimismo a estas determinaciones de Leibniz y bajo la esencial influencia de las mismas”.<sup>24</sup> Tampoco consideramos verosímil que el rechazo de la noción de inmediatez derive -directa o indirectamente- de la influencia larvada de Hegel y Nietzsche (ambos pensadores, cada uno a su modo, abiertamente beligerantes y aun hostiles a la consideración prioritaria de tal concepto) sobre el primer pensamiento heideggeriano. Las razones últimas de esta prevención radical que lastra el planteamiento inicial de acceso metódico al problema del Ser hay que localizarlas más bien, según nos parece, en la característica renuencia heideggeriana a adoptar nociones que -como las de inmediatez y mediación- a su juicio se hallan totalmente imbricadas en la presuposición de un “sujeto” cognoscente para quien existen datos y conocimientos mediatos o inmediatos (dado que estos tipos de conocimiento devienen tales sólo tras al pasar por el tamiz de una “subjetividad” ante la cual aparecen de un modo u otro); sujeto que constituye el pilar fundamental de la moderna “metafísica de la conciencia” que la *Fundamentalontologie* trata esencialmente de rebasar.

Además, los conocidos y explícitos escrúpulos “anticartesianos” mostrados por Heidegger se conjugan con la presencia en su pensamiento temprano de una actitud (evitaremos aquí hablar abiertamente de “prejuicio”) de raigambre eminentemente agustiniana conforme a la cual la interrogación filosófica asume necesariamente la forma de una búsqueda: es concebida como el punto de inicio de un itinerario mediado cuyo decurso, marcado por una serie de jalones o hitos sucesivamente dispuestos, habrá de conducir virtualmente al acceso al “objeto” apuntado por tal recorrido (o, al menos, al acercamiento a sus proximidades).<sup>25</sup> Este es justamente el planteamiento derivado de la inicial caracterización del método ontológico en términos de “caminar que permite acceder al Ser en cuanto tal” aludida al comienzo. Tenemos, pues, una problemática mixtura sincrética entre rechazo (“antimoderno”) de toda categoría siquiera levemente sospechosa de hallarse impregnada o “contaminada” por el errado paradigma moderno representado por la filosofía de la subjetividad, y adopción de un modelo metodológico mediato que asume plenamente el planteamiento (tan agustiniano como moderno) de acceso a aquello que pretende ser tematizado o conocido, en términos de apelación a un *méth-odos* de carácter progresivo (procedimiento metódico característico de la filosofía del sujeto imperante en el contexto de la modernidad inaugurada por el cartesianismo).<sup>26</sup> Esta hibridación constituye, según nuestra tesis, el auténtico germen donde se hallan contenidas *in nuce* la totalidad de las aporías que habrán de desembocar en la posterior inconsistencia inmanente del inicial

<sup>24</sup> LFW, p. 120.

<sup>25</sup> Massimo Cacciari ha reparado con agudeza en la actitud de fondo que da lugar al modo heideggeriano de plantear la investigación ontológica: “Pocos se han dado cuenta de que todo el planteamiento de *Sein und Zeit* obedece, desde las primeras páginas, a un planteamiento básicamente agustiniano: el Ser-aquí que sale «en busca de». Pero el hecho mismo de salir «en busca de» supone ya la existencia de lo buscado; el Ser-aquí que parte a la búsqueda del Ser y que, por ello mismo, presupone el Ser. Ahora bien, este planteamiento absolutamente agustiniano del problema falla porque falta precisamente la base agustiniana, es decir, el que llama a la búsqueda, el buscado que llama a la búsqueda tiene, en San Agustín, una dimensión teológica muy precisa, mientras que en Heidegger es nadie” (Cacciari, M., “¿Puede el hombre asumir la tragedia de ser hombre?”, *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, nº 5, Pamplona, Pamiela, 1990, p. 38).

<sup>26</sup> La referencia heideggeriana a Descartes -sumamente relevante en este contexto- es explícita cuando declara: “La propia intuición, dice [Descartes], es más cierta que la deducción porque es más simple, porque no tiene la cosa solamente de manera indirecta por vía de los pasos particulares de la demostración, sino que está en la cosa misma. La *evidentia praesens* es característica de la intuición. En la intuición misma se ve la propia cosa, y a la vez se ve y se sabe de forma conjunta el ver la propia cosa: la particular certeza de sí misma que tiene la intuición y que Husserl formula en su principio de todos los principios” (LFW, pp. 120-121).

planteamiento heideggeriano de la cuestión del Ser y, por extensión, en el propio naufragio del proyecto de una “ontología fundamental” que constituye su expresión teórica concreta. De este modo, la intuición que apunta a las dos razones recién mencionadas como dúplice causa de la significativa ausencia de la noción de inmediatez en el marco del programa metódico heideggeriano, resulta apuntalada cuando se examinan cuidadosamente las alusiones al respecto que el propio Heidegger vierte en el contexto de los cursos impartidos con inmediata anterioridad a la publicación de *Sein und Zeit*. Es preceptivo, pues, referirnos seguidamente -de forma necesariamente sumaria- a algunas de las más significativas.

En el curso del semestre de verano de 1925, una auténtica prefiguración de lo que habría de ser dos años más tarde su obra capital, Heidegger declara en referencia a la esencia del trabajo fenomenológico: “el modo característico de captar los fenómenos -un interpretar que los capta originariamente- no implica en absoluto una captación inmediata en el sentido de que pudiera decirse que la fenomenología es un simple ver (*ein schlichtes Sehen*) que no precisa de ninguna disposición metódica (*methodischen Veranstaltung*). Lo correcto es lo contrario [...]. Porque primero debe ser alcanzado el fenómeno, es por lo que las consideraciones de partida y el proceso de poner al descubierto exigen una relevante dosis (*grosses Mass*) de disposición metódica [...]. En la exigencia de una última y directa donación de los fenómenos no hay nada de la comodidad del contemplar inmediato (*Bequemlichkeit unmittelbaren Schauens*) [...]. Hay que recorrer el camino que, conforme al grado de descubrimiento del Apriori y según el modo y volumen del enterramiento (*Verschüttung*) provocado por la tradición es diferente”.<sup>27</sup> Aquí, las alusiones heideggerianas a la necesidad de un recorrido a través del camino (*der Weg zu gehen*) que conduce a la posible captación originaria de algo dado (en oposición a la posibilidad inmediata de percepción de ese algo), muestran ya la sospechosa hostilidad de Heidegger con respecto al puro intuir inmediato como modo de captación de un fenómeno, a la par que la identificación por él establecida entre tal proceder y la voluntad por parte de esa presunta *ignava intuitio* o “intuición perezosa” de verse dispensada de “la paciencia y el trabajo” de recorrer el itinerario metódico supuestamente conducente a lo originario. Tal hostilidad resulta confirmada cuando seguidamente, en el contexto de una discusión con Rickert a propósito del artículo de éste titulado precisamente “*El método de la Filosofía y lo inmediato*”, Heidegger recusa contundentemente la pretensión rickertiana de redefinir ciertos conceptos fenomenológicos con el fin de hacerlos devenir utilizables en una posible filosofía de la inmediatez: “Aquí se ve ya cuál es el característico modo de proceder: tiene que haber una filosofía de lo inmediato, de modo que lo que hay que hacer es adaptarlo todo al respecto [...]. Primeramente y de forma general, a esto hay que responder que la fenomenología no pretende ser ni una filosofía de la intuición ni una filosofía de lo inmediato; no pretende en absoluto ser una filosofía en este sentido, sino que lo que quiere son las cosas”.<sup>28</sup>

Lo que realmente subyace en esta apología del indispensable desvío metódico supuestamente requerido por “las cosas mismas” no es sino la voluntad de preservación de la actitud del investigador ontológico-fenomenológico como *homo viator* agustiniano, lo cual equivale a situar la primacía de lo mediado y configurado por la progresión

<sup>27</sup> Heidegger, M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20), Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1979, p. 120 (en lo sucesivo PGZ). Es debido a esta necesidad de desvío metódico mediador, por lo que Heidegger caracteriza aquí a la fenomenología mediante la curiosa pero significativa metáfora de un “libro de imágenes”: un “álbum fotográfico” o “libro de estampas” seriadas (*Bilderbuchphänomenologie*).

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 121.

transitiva de un término a otro en prosecución del objetivo buscado, sobre el “puro ver” intuitivamente inmediato a todas luces demandado por la percepción de una instancia indeterminada y simple como es el Ser. Esta recusación de la primacía del *schlichtes Sehen* (el simple “ver”), y de las paralelas interpretaciones de la fenomenología como posible “filosofía de lo inmediato” en las que según Heidegger “se pierde el instinto para la retención de la cosa (*Sachhaltigkeit*) del filosofar”, devuelve y hace retroceder tácitamente el pensar del Ser a su fundamento óntico, esto es, a las “cosas”: a los *Seienden* (entes) determinados que “quiere la fenomenología” y sobre los que también versaba, en última instancia, la teorización leibniziana acerca de la *cognitio adaequata*. Así, Heidegger, en el curso de 1923 antes mencionado, se refiere al significado fundamental del término *phainómenon* considerando que “no quiere decir primeramente nada más que un *destacado modo de presencia del ente*”.<sup>29</sup> Presencia que tiene lugar, tanto en el ámbito de la luz que posibilita la epifanía de los entes determinados, como en el homogéneo seno de la absoluta oscuridad en cuyo interior desaparecen los perfiles que delimitan entre sí a los objetos finitos, es decir, “de-finidos” con precisión (*prae-scissio*): mediante una “cesura” (*scissio*) que marca la linde ontológica que separa a cada objeto determinado del resto. Si, según Heidegger, la “visión” de lo óntico y mundano permanece incluso en la oscuridad, ello se debe a la previa identificación prioritaria de todo fenómeno con el fundamento óntico del Ser (es decir, con algún tipo de ente), en mucha mayor medida que con el Ser mismo: “El concepto de *phainómenon* no está limitado a la presencia de las cosas durante el día, sino que va más allá y designa todo aquello que se muestra por sí mismo, tanto si lo hace en la claridad como en la oscuridad [...]. Pero la oscuridad también permite ver algo. Hay cosas visibles que sólo son visibles en la oscuridad [...]. La oscuridad es un dejar ver totalmente específico [...]. En la medida en que la oscuridad es un ser ausente, tiene que ser designado como *stérēsis*, como ausencia de algo que propiamente debería ser subsistente. El ser de la oscuridad consiste en ser claridad *posible*.”<sup>30</sup>

Ese “algo subsistente” que Heidegger caracteriza como “privación” operada por la oscuridad, es manifiestamente un ente o el conjunto total de los entes determinados, esto es, el horizonte de lo mundano. Ya en *Ser y tiempo* Heidegger se encargará de indicar expresamente el hecho de que “En una forma especial, en la oscuridad no hay «nada» que ver, pero el mundo continúa estando todavía e incluso más insistentemente «ahí» (*aufdringlicher «da»*)”.<sup>31</sup> No deja de resultar sorprendente esta nostalgia fenomenológica de lo óntico mostrada por la descripción heideggeriana de la percepción “nocturna”, dado que ésta -como saben muy bien Levinas y Merleau-Ponty- constituye una oportunidad de primer orden para permitir la intuición de la pura facticidad propia de lo indeterminado que subyace a toda cosa concreta, es decir, en terminología heideggeriana, la captación del Ser desligado de su referencia a todo ente.

Frente a ello, Heidegger pasa de largo ante tal *chance* ontológica (ya que verosíblemente su aceptación le conduciría enseguida hacia el encuentro con la proscrita y temida inmediatez perceptiva), aprovechándola -inversamente- para enfatizar y destacar la inevitable referencia a lo óntico (al mundo), incluso en el contexto en el cual acontece su mayor volumen perceptivo de negación posible. También la oscuridad en la que se desvela la

<sup>29</sup> EPF, p. 9.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 10. De forma significativa, Heidegger se refiere también aquí -a propósito del *phainómenon* y su relación con la noción neokantiana de *Erscheinung*- al artículo de Rickert sobre el conocimiento inmediato, de modo nuevamente crítico: “no tengo más remedio que protestar contra ello”, declara.

<sup>31</sup> SuZ, p. 189.

ausente presencia del Ser indeterminado en su nuda simplicidad es, a ojos de Heidegger, solamente un modo privativo de la destacada presencia subsistente del mundo. El hecho de que en lo oscuro tal mundo se perciba como estando incluso “más impertinentemente ahí” que bajo la luminosidad de la percepción diurna, se debe acaso a que lo que es ahí percibido realmente no es un “algo subsistente mundano” provisoriamente ausente o dado en estado “negativo” de privación, sino el indeterminado telón de fondo de lo real: eso a lo que Jean Wahl se refiere presumiblemente cuando habla de la “herida que palpita en el fondo del universo”: “Todas nuestras penas, todos nuestros placeres son el chisporroteo de nuestras alas en esa llama, el eco de esa mordedura en nosotros”.<sup>32</sup> La “impertinencia” o “insistencia” con la cual, según la descripción heideggeriana, el mundo perceptivamente ausente se impone, no obstante, a la percepción nocturna, no es sino la captación difusa y neutra de una resistencia. Una “im-posición” proveniente, no ya de la *Gegen-ständlichkeit* u “objetividad” propia de los entes mundanos “contra-puestos” al sujeto (conforme al modelo epistemológico moderno al que aún parece remitir indirectamente la “fenomenología heideggeriana”), sino derivada de la pura exposición o apertura perceptiva al Ser: presupuesto necesario de todo ente, pero que aquí se muestra -al modo indicado anteriormente por Leibniz- “por sí mismo”, al margen de los entes cuya epifanía torna posible.

A este respecto, el pensamiento declaradamente “antiontológico” de Levinas, a través sobre todo de sus descripciones del “hay” (*il y a*) neutro y anónimo cuyas situaciones privilegiadas de eclosión son precisamente la oscuridad nocturna y el insomnio “blanchotiano”, parece entroncar paradójicamente con la sensibilidad para la intuición de lo indeterminado del Ser en mucha mayor medida que el pensar ontológico del primer Heidegger: “Conocer viene a ser aprehender el ser a partir de nada o llevarlo a la nada, quitarle su alteridad. Este resultado se obtiene desde el primer rayo de luz. Iluminar es quitar al ser su resistencia, porque la luz abre un horizonte y vacía el espacio: entrega el ser a partir de la nada. La mediación (característica de la filosofía occidental) sólo tiene sentido si se limita a reducir distancias”.<sup>33</sup> Este pasaje es significativo porque en él Levinas (a diferencia de Heidegger) sí menciona y reconoce abiertamente la mediación operada por la luminosidad que hace aparecer las cosas, es decir, aquello cuya captación es necesariamente mediata, en indirecta oposición a la oscuridad que únicamente permite captar la indeterminada y “ausente” presencia del Ser dado con inmediatez o -como indicábamos con anterioridad- “de un solo golpe”. Así pues, el hecho de que toda oscuridad agote su esencia perceptiva en ser “claridad posible”, esto es, se halle en todo momento remitida a la latente apertura de un horizonte mundano y óptico (mediado, por tanto), remite negativamente, a su vez, al rechazo “hermenéutico” heideggeriano de toda situación perceptiva en la cual el ente se halle total y radicalmente ausente, dado que en ella Heidegger presiente la inminente epifanía de lo inmediato. En consonancia con la esencia de la tradición metafísica occidental, y a pesar de sus formales invocaciones del Ser distinto de todo ente, el Ser heideggeriano sigue siendo, antes que nada, Ser...del ente. La “hermenéutica de la facticidad” heideggeriana es fundamentalmente una filosofía de la luminosidad, de la luz que hace aparecer y torna patente lo determinado y mediado, y por ello, en sentido inverso, admite ser interpretada como una fenomenología del pánico a la oscuridad como lugar privilegiado de mostración de lo inmediato. En la captación de esto último, no sólo no se da “comodidad” alguna, sino que ello requiere más

<sup>32</sup> Wahl, J., *Poésie, pensée, perception*, Paris, Calmann Lévy, 1948, p. 248.

<sup>33</sup> Levinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1987, pp. 67-68.



bien la disposición a soportar y enfrentar de modo directo la suma “incomodidad” propia del hallarse expuesto a la pura percepción de lo simple e indeterminado en la cual no es posible hallar la auténtica “comodidad” aportada por la presencia de algún asidero óntico.

El énfasis con el cual Heidegger subraya la inevitabilidad del procedimiento metódico progresivo de acceso al Ser, el carácter indispensable del proceder “paso a paso” (esto es, de manera mediada) cubriendo paulatinamente las etapas propias de un camino (*odós*) o itinerario mediador conducente hacia (*méth*) el objetivo así tematizado, atestigua el hecho de que el desvío que tal *métodos* describe en torno al Ser no es sino un rodeo orientado a sortear el *problēma* (el “escollo” u “obstáculo”, en sentido literalmente etimológico) representado por la inmediatez. Así, en el curso perteneciente al semestre de invierno de 1921-22, dedicado a la interpretación de Aristóteles, Heidegger declara expresamente lo siguiente: “La especificidad de la interpretación filosófica hace que no sea posible prescindir de la reflexión metodológica, puesto que ésta no es una teoría que tenga por objeto la interpretación misma -esto es, algo añadido que podría también dejarse aparte- sino que es, inversamente, una parte esencial de su propia actuación (*Vollzug*), algo que conforma la propia interpretación. Es un camino en la movilidad (*Weg in der Bewegtheit*)”.<sup>34</sup> La esencia, pues, de todo método (en cuanto camino o *Weg* “hacia”; en cuanto *méthodos*) radica en el movimiento, en la *Be-wegtheit*, a la vez que en el uso de la reflexión, de la facultad reflexiva del entendimiento. Ambos rasgos significan en última instancia lo mismo, puesto que la reflexión (justamente el concepto opuesto a “inmediatez”), en la medida en que supone la captación de un objeto “en un segundo momento” posterior al representado por la inicial percepción puramente “fáctica” del mismo, precisa inevitablemente de un cierto “desplazamiento perceptivo” merced al cual es posible la flexión o torsión de la conciencia (su “vuelta atrás”, podría decirse) que posibilita la aprehensión detenida y concreta de las características y atributos particulares propios del elemento en cuestión. ¿Es -una vez más- factible la aplicación de este “método reflexivo” a una posible “fenomenología de la comprensión del Ser”?

El intento de responder positivamente a esta interrogación se muestra como sumamente problemático si tenemos en cuenta la totalidad de las indicaciones desgranadas con anterioridad, ya que en el singular caso de la intuición perceptiva del Ser, simplemente no se da tal desdoblamiento. No sucede que el Ser sea “inicialmente” captado de forma puramente fáctica e intuitiva, para pasar, en un momento o fase cognitiva “ulterior” a ser reflexionado de forma que sus notas distintivas constituyentes se tornen evidentes o conocidas en mayor grado; más que nada porque -como se observó en referencia a la caracterización leibniziana de lo indefinible- carece propiamente de tales notas susceptibles de ser aprehendidas y enumeradas. El Ser se muestra, pues, como un elemento simple refractario al trabajo de la reflexión, y ello -por analogía inversa- significa que su modo de captación no puede ser otro que el dado en la pura inmediatez intuitiva. La expresión “comprensión del Ser” no puede, pues, significar algo distinto de esto, ya que resulta evidente -y ello puede ser experimentado de forma aproximada en el caso de la visión en la oscuridad total- que cuando la pura intuición es expuesta a la percepción del Ser indeterminado, la capacidad reflexiva detiene su actividad, permaneciendo (en lo referente a ella) en estado de absoluto estatismo. Este fenómeno de “congelación de la reflexividad” tiene lugar precisamente por causa de la

<sup>34</sup> Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61), Frankfurt, V. Klostermann, 1985, p. 157. En lo sucesivo PIA.

ausencia de determinaciones ónticas dadas a la percepción entre las cuales pudiese discurrir el característico circuito transitivo de la mediación, el cual procede siempre necesariamente progresando “paso a paso” de una determinación a otra, y paralelamente, de un concepto reflexivo a otro. La transitividad propia de tal “dis-currir” es precisamente el fundamento y el presupuesto necesariamente demandado por toda dis-cursividad, mientras que la ausencia o imposibilidad de este circuito configurado por mediaciones deviene signo inequívoco de la presencia de un elemento simple captado de forma puramente inmediata (es decir, como indicaba Leibniz en referencia a las nociones de objetos excesivamente complejos, propiamente indefinible).

La presentación heideggeriana de la estructura propia del método ontológico oblitera totalmente el cauce que permitiría comenzar a establecer los fundamentos propios de un pensamiento ontológico plenamente consecuente con la peculiar “naturaleza” de su “objeto temático” (el Ser) y adaptado por tanto a ella, tanto en lo referente a la posición de su método de acceso adecuado, como a la correcta localización del “lugar” o la “modalidad epistemológica” en el que tal “objeto” se da, esto es, en la simple inmediatez. En este acto de obturación teórica es donde cabe hallar las raíces auténticas de la brusca interrupción del camino aporético que ya era, desde su mismo inicio, el proyecto de la *Fundamentalontologie*.

### 3. La *Kehre* del método: sobre las huellas de un camino de bosque.

Resulta significativo comprobar cómo, quince años después de la aparición de *Sein und Zeit*, en el curso del semestre de invierno de 1942-43, la perspectiva heideggeriana con respecto a la inmediatez en referencia a la elucidación del pensar del Ser ha variado desde los años veinte. Ahora el “método” de acceso a la verdad del Ser se expresa en un nuevo lenguaje, libre ya de la interdicción arrojada por el primer Heidegger ante el umbral conducente a lo inmediato: “Todo hombre en la historia conoce el Ser inmediatamente (*unmittelbar*), aunque sin conocerlo aún como tal. Pero, tan innegable como es la inmediatez del conocimiento del Ser, es igualmente extraño cómo se consigue pensar el Ser. No como si este pensar pudiera ser difícil y precisase de preparaciones específicas (*besondere Veranstaltungen*) para su realización. Si podemos hablar aquí de dificultad, ella está en el hecho de que pensar el Ser es lo más simple (*das Einfachste*), pero lo simple es para nosotros lo más difícil”.<sup>35</sup> A pesar de la aparente variación de punto de vista, si se observa atentamente, es posible apreciar que Heidegger repite aquí el esquema metodológico de fondo ya apuntado en sus meditaciones de los años veinte. De hecho, sigue tácitamente separando la “comprensión” -ahora inmediata- del Ser de un posible “pensamiento” acerca del Ser, lo cual equivale a mantener en pie de modo larvado la mediación (tal vez conceptual) que permitiría hipotéticamente llegar a “conocerlo como tal”.

Ahora, como antes, de lo que se trata es de no permanecer en la inmediatez (aunque esta vez se la reconozca expresamente), de ir más allá de ella, de preservar la apertura del *Denkweg* o “camino pensante” agustiniano mediante el cual nosotros nos hallamos perpetuamente en tránsito hacia el conocimiento del Ser. La diferencia con respecto a sus posiciones iniciales radica aquí en el modo en que Heidegger parece tornar subsidiaria

<sup>35</sup> Heidegger, M., *Parmenides* (GA 54), Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1992, p. 222. En adelante P.

la anteriormente perentoria necesidad de “preparaciones específicas” previas a la efectiva ejecución del pensamiento del Ser (estas eran precisamente las que constituían la estructura metódica de la ontología fundamental a través de su fundamento óntico en la analítica del *Dasein*), pero el planteamiento que se expresa en la pretensión de pensar lo simple e inmediato -en lugar de acogerlo primeramente en su pura inmediatez y derivar a partir de ahí las consecuencias ontológicas y epistemológicas que se siguen de ello- permanece intacto. Los ecos provenientes de la inicial posición heideggeriana con respecto al Ser mismo y a su modo de donación “para nosotros” dejan aún sentir su influencia decisiva y característica aun cuando la necesidad de reconocimiento de la centralidad en este contexto de la cuestión de lo inmediato ha logrado -sólo formalmente, nos tememos- abrirse lentamente paso a través del devenir del *Denkweg* heideggeriano. Con toda probabilidad, esta es la razón por la cual Karl Jaspers, en sus *Notas sobre Heidegger*, escribe sorprendentemente que éste “No obtiene el ser a través de un pensamiento metódico, no se hacen las preguntas mediante las que paso a paso se llega al pensamiento, [el ser] siempre está ahí de repente, lingüísticamente: como destino del pensamiento que él capta, como abandono, como acontecer, como historia del ser, etc.”.<sup>36</sup>

Lo que Jaspers reprocha aquí al pensamiento heideggeriano del Ser es precisamente la falta de un método progresivo mediato (esto es, que avance “paso a paso” hacia su *télos*); en lugar de ello, lo que realmente detecta es una inicial instantaneidad en la donación del Ser mismo: el “estar ya ahí de repente” característico de algo dado con inmediatez. Esta llamativa observación -habida cuenta del cariz adoptado por las consideraciones metódicas de Heidegger hasta ahora consideradas- testimonia claramente el modo en que la falta de elaboración teórica inicial del concepto de inmediatez aplicado a la ontología como “pensar del Ser”, continúa posteriormente desembocando en una mixtura “parafísica” entre las indicaciones relativas al “estar ya ahí” dado desde siempre el Ser y la simultánea pretensión de hallar un camino conducente a “pensarlo” y “tematizarlo” de forma efectiva. La perplejidad mostrada por Jaspers ante la supuesta “falta de método” en la ontología del “segundo Heidegger” proviene, sin duda, de la presencia en ella de esta difusa hibridación.

Así pues, Heidegger acepta formalmente la inclusión de la palabra “inmediatez” en el contexto de la segunda fase de su pensamiento ontológico, pero continúa (como al comienzo) sin tematizar de forma expresa y teóricamente solvente tal concepto, así como sin reconocer su papel y decisiva ubicación a la hora de localizar correctamente el punto de vista “metódico” que ha de adoptar la ontología cuando pretende constituirse en disciplina filosófica susceptible de aportar contenidos concretos y resultados “doctrinales” apreciables. Heidegger se limita, en estos contextos, a mencionar simplemente el término “inmediato”, sin extraer ni analizar en ningún momento las consecuencias metodológicas y las derivaciones ontológicas que implica su aplicación a la caracterización de la forma en la que el Ser se da (para nosotros). Además, el modo en el que Heidegger describe el tránsito desde la captación mediata del ente a la “percepción” abismática del Ser, guarda aún un parentesco y una similitud esenciales con la forma en la que en 1927 interpretaba en clave “metodológica” -como vimos- la reducción fenomenológica husserliana: “Pensar el Ser no requiere de una aproximación solemne y la pretensión de una erudición intrincada [...]. Sólo precisa del mero despertar (*einfachen Erwachens*) en la cercanía de un ente

<sup>36</sup> Jaspers, K., *Notas sobre Heidegger*, Madrid, Mondadori, 1990, pp. 128-29.

casual e inaparente, un despertar que ve súbitamente (*plötzlich*) que tal ente «es» [...]. El «es» del ente, el Ser, se muestra en cada caso a sí mismo solamente «de repente» [...]. A esta esencial no mediada (*unvermittelten*) e inmediata irrupción (*Ein-fall*) del Ser en el ente, el cual, a su vez, sólo así aparece como ente, corresponde por parte del hombre una actitud que no vuelve ya repentinamente como ente, sino que piensa el Ser. Pensar el Ser precisa en cada caso de un salto (*Sprung*) mediante el cual saltamos a lo abismal desde el acostumbrado fundamento del ente, en el cual siempre descansa siempre el ente primeramente para nosotros”.<sup>37</sup> La “aproximación solemne” (*feierlichen Auffahrt*) mencionada aquí por Heidegger se corresponde puntualmente con la transitividad mediada del método que en el curso de 1921-22 era caracterizado como camino, como “vía [de aproximación] en movimiento”, mientras que el “súbito despertar” merced al cual tiene ahora lugar la repentina irrupción no mediada del Ser en el contexto de la captación de un ente, se sitúa en paralelo al acto de desviación o “reconducción de la mirada” en el cual Heidegger veía en 1927 la esencia de la aplicación del método husserliano de reducción fenomenológica a la ontología. De hecho, en el curso del semestre de verano de 1923, Heidegger cifra la tarea de la hermenéutica ontológica en favorecer el hecho de que el *Dasein* se comunique a sí mismo “el existir propio de su carácter de ser”, aclarando así “esa alienación con respecto a sí mismo de la cual se halla afectado”. La superación de esa alienación es presentada ya allí por Heidegger como un “despertar”: “Ese comprender que despierta (*erwächst*) en la interpretación es algo que no tiene absolutamente nada que ver con aquello que habitualmente se llama entender (*Verstehen*), en tanto que relación cognoscitiva con vidas ajenas; no es ningún relacionarse con... (intencionalidad), sino un *cómo* (*ein Wie*) del *Dasein* mismo; podemos fijarlo terminológicamente como el *estar despierto* (*das Wachsein*) del *Dasein* para sí mismo”.<sup>38</sup>

Ahora bien, las huellas no totalmente borradas aún del inicial planteamiento metódico de la cuestión del Ser se dejan sentir todavía aquí en la medida en que ese extraño “tránsito no realmente transitivo” que es el paso de la consideración del ente a la instantánea epifanía del Ser es descrita solamente como una “actitud” (*ein Verhalten*), es decir, como algo que tiene que ver esencialmente con una disposición relativa a lo que el Ser “sea” para nosotros, cuando de lo que se trataba (tanto antes como ahora) era de la posibilidad de “pensar el Ser” en y por sí mismo. También este muy aristotélico “para nosotros” (*pròs hemàs*) es invocado por Heidegger a la hora de caracterizar el “desvío óptico” desde la familiaridad del fundamento óptico al *Ab-grund* (abismo) del Ser en términos de “salto”. Tras la elección de un término tan investido de la carga connotativa relativa a la instantaneidad de aquello que sucede en un *Augen-blick*, en un “abrir y cerrar de ojos”, subyace de modo tácito la inmediatez de la percepción del Ser recusada por Heidegger en nombre del pretendidamente necesario “trayecto” metódico de “acceso al Ser y sus estructuras”. Pero tal apelación al “salto” resulta aún insuficiente en la medida en que -una vez más- no se presenta acompañada de una expresa consideración del fenómeno de lo inmediato y de un análisis de sus relaciones esenciales con la captación “cognoscitiva”, tanto del ente como del Ser. Falta, pues, también aquí una descripción clara del modo en que la adopción de tal punto de vista afecta a la estructura metódica misma de la ontología y aun a la propia concepción de la ontología en cuanto tal (en cuanto disciplina filosófica definida merced a la fijación de un “objeto” temático y de los fines y medios que ella implementa para su elucidación). La exhortación

<sup>37</sup> P, pp. 222-23.

<sup>38</sup> Heidegger, M., *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63), Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1988, p. 15.

heideggeriana a efectuar “el salto al abismo del Ser” constituye más bien una palmaria incursión en ese peculiar acto de *árgos lógos* o “razón perezosa” que el propio Heidegger reprochaba al pensar de lo inmediato: la verdadera “comodidad” atribuida en 1925 a la pretensión de “contemplar inmediatamente la última y directa donación de los fenómenos”. El “salto” (*Sprung*) aparece aquí como una “máscara” o forma distorsionadamente encubierta de captación de lo originario, del origen (*Ur-sprung*) situado como presupuesto anterior a la percepción de todo ente concreto, pero en ningún momento resulta satisfactoriamente explicitada la medida en que ello afecta a la consideración del pensar del Ser bajo las recurrentes metáforas del “camino”, el “tránsito” y la “búsqueda”; imágenes, todas ellas, tan intactas y presentes en el ámbito del “pensamiento poetizante” del “segundo Heidegger” como en el marco de la “pregunta por el Ser” elaborada por el primero.

¿La idea de mediación progresiva contenida en la interpretación heideggeriana del método fenomenológico (que es lo que se halla realmente detrás de las invocaciones al “camino” y al “trayecto” que ha de recorrer quien se interroga acerca del Ser) es aplicable de forma consecuente y lógicamente verosímil a ese “repentino despertar” que ve ahora súbitamente el Ser del ente? La respuesta negativa a esta interrogación nos devuelve momentáneamente a lo dicho por Heidegger en el contexto de las aclaraciones vertidas por éste en referencia a las nociones de “situación” y “presupuesto” en el ya mencionado curso de 1921-22 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*: “Ya en la primera sesión de lecciones se indicó el hecho de que aquello que la interpretación tiende a alcanzar es una concreta *situación de decisión*, la cual no puede ser alcanzada con un salto (*sprungweise*), sino sólo con la constante movilidad (*stetigen Bewegtheit*) propia de un acceso riguroso. Para nuestro objetivo actual, todo este camino (*Weg*) debe ahora ser presentado de modo formal, reuniendo conjuntamente sus diversos grados de tal manera que la situación concreta no puede, propiamente hablando, venir ella misma a la expresión”.<sup>39</sup> Se contraponen aquí, pues, de forma correcta, la instantaneidad propia del salto y la transitividad perpetua característica del caminar metódico, tomando decididamente partido a favor de esta última, mientras que en 1942-43 parece suceder lo contrario: “Este pensar propio tiene lugar por el «salto», ya que no conoce puentes y carriles conductores de la explicación (*Geländer und Leitern des Erklärens*), los cuales se derivan solamente del ente porque permanece sobre el suelo de los «hechos». Este suelo está plagado de grietas (*brüchig*). Nunca posee solidez”.<sup>40</sup>

La imagen de los “carriles de conducción” y los puentes resulta sumamente pertinente cuando de lo que se trata es de “saltar” sobre toda posible “explicación”, ya que ésta -por definición- opera siempre y necesariamente en el círculo de lo óntico y mediado, aclarando (*er-klären*) mediante la reflexión las notas distintivas concretas propias de un objeto previamente captado de forma fugazmente instantánea. Ello requiere, por supuesto, el acto de “desplazamiento cognitivo” que exige el paso de una determinación a otra y la “transitividad de la conciencia reflexiva” que permite enlazar las respectivas descripciones de tales rasgos determinados en orden a configurar conceptualmente el *corpus* de la explicación y hacerlo cristalizar en forma discursiva. Tales actos de tránsito y movimiento (de “caminar”) precisan, efectivamente, de puentes y cauces a través de los cuales les sea posible desplazarse, y tales circuitos perceptivo-conceptuales únicamente resultan viables en el interior de la esfera de los

<sup>39</sup> PIA, p. 157.

<sup>40</sup> P, p. 223.

entes, en el terreno determinado de lo óntico. En el unívoco y simple seno del puro Ser carente de determinación no es viable la posibilidad de explicación alguna, dado que no existe siquiera la apertura de asideros concretos (“finitos”) entre los cuales cupiese tender lazos o vínculos (“puentes”, podría decirse) transitivos entre determinaciones. En referencia al Ser, pues, no cabe el ejercicio del pensar reflexivo que opera mediante conceptos, no es posible hilvanar discursividad sucesiva alguna, pues ésta se fundamenta en la transitividad previa del pensar sobre los objetos de-finidos a los que se refiere; algo imposible en el “abismático” interior del Ser. Tampoco resulta factible ningún procedimiento relacionado con la explicación, la cual, en cuanto tal, demanda inevitablemente la utilización de un “protocolo” sucesivo, esto es, mediato. En cuanto inmediato y únicamente accesible mediante el “salto” al abismo “desértico” e “inurbanizado” de la falta de puentes y estructuras de conducción del discurso, el Ser es *álogon*: un elemento difusamente dado al “despertar en la proximidad de un ente” y situado más allá de todo “hecho”, inexpresable en cuanto tal (ni de ningún otro modo) y absolutamente deslocalizado en lo que respecta a su hipotética ubicación como “objeto temático” de cualquier clase de ontología. ¿Qué puede significar propiamente, en este contexto, la aún reiterada exhortación heideggeriana a “pensar el Ser”? ¿Por qué, al luz de un planteamiento de acceso al Ser que arruina y torna manifiestamente inoperantes todas las estructuras propias de la racionalidad (como se acaba de indicar someramente), continúa empleándose en este contexto el verbo “pensar”?

El hecho de que “la razón magnificada durante siglos” sea a la vez “la más obstinada enemiga del pensar”<sup>41</sup>, no justifica por sí mismo el que cuando nos aplicamos a pensar el Ser no pensemos propiamente nada. El pensar implica siempre pensar “algo”, por mucho que ese algo sea la negación misma de todo “algo” (*et-was*) óntico y particular. Tampoco resulta demasiado plausible considerar que se han abandonado ahora las incitaciones que en 1927 invitaban a “captar” y “tematizar” el Ser mismo, sobre todo si se toman seriamente en cuenta las expresas declaraciones vertidas al respecto por Heidegger sólo apenas un año antes (semestre de verano de 1941) de formular las consideraciones relativas al “salto” y la inmediatez presentes en el curso sobre Parménides: “Cuando se dijo que el Ser era lo más comprensible, lo más dicho, lo más olvidado, ¿no supuso esto aceptar que aquello que corresponde particularmente al Ser se encuentra ya acaso en una posterior referencia a nuestro comprender, nuestro decir y nuestro olvidar? ¿Acaso lo nuestro no es aquello que pertenece a la constitución del hombre, al sujeto humano y que por tanto colorea de «subjetivo» todo lo que se relaciona con ello? Y no obstante, lo que debemos pensar es el Ser mismo, el Ser «en sí» y por ello el Ser «objetivo»”.<sup>42</sup> Si lo que significaban la inicial apelación de Heidegger a la *Veranstaltung* metódica -con sus “consideraciones de partida” y su “proceso de posición al descubierto” del objeto tematizado- y su reiterada exhortación a la necesidad de “recorrer el camino” conducente a éste (en oposición a la pura accesibilidad inmediata del *Schauen*, del simple “ver”) era el larvado temor a que el hecho de situar al inicio de la cuestión del Ser la noción de intuición inmediata convirtiese ya desde el comienzo a la ontología en una “disciplina” desprovista de contenido o basada en una suerte de “éxtasis místico”<sup>43</sup>, la situación de su pensamiento posterior no parece precisamente remediar tal prevención. Bien al contrario, la descripción heideggeriana del “súbito despertar” en el salto instantáneo desde el subsidiario fundamento óntico (tan

<sup>41</sup> Heidegger, M., *Holzwege* (GA 5), Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1984, p. 247.

<sup>42</sup> Heidegger, M., *Grundbegriffe* (GA 51), Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1981, p. 78.

<sup>43</sup> Extremo negado aquí explícitamente por Heidegger: “Pensar el Ser no requiere de la demostración de estados excepcionales, al modo de éxtasis místicos y arrobamientos (*Schwelgereien*) en delirio” (P, p. 222).

indispensable en el método ontológico heideggeriano de los años 20 y ahora “lleno de grietas”) al esencial “irrumper del Ser mismo”, no permite, en cuanto tal, desarrollo ulterior alguno ni presenta en ningún momento razones mínimamente justificatorias relativas a su origen y posibilidad.

El pensar de Heidegger parece permanecer aún aquí en un estado propedéutico perpetuamente diferido o prolongado. La causa de esta constante procrastinación de la elaboración efectiva de un discurso ontológico que permita un “acceso riguroso” a sus “objetos” de consideración (el *streng*e Zugang que aún demandaba el Heidegger de 1921-22) radica, a nuestro modo de ver, en el hecho de que los decisivos conceptos de inmediatez y mediación sean introducidos -bien sea a título de meras alusiones no elucidadas- al final del proceso de tentativa de aproximación al Ser (o *in medias res*) y no al comienzo: como ejes de incardinación de la estructura general de todo discurso ontológico, lo cual hubiera acaso dispensado de la necesidad de tal proceso mismo e impedido, de paso, el inmediato naufragio del proyecto de la “ontología fundamental” acaecido a la vuelta de los años 20. El resultado de esta permanente y ambigua dislocación de perspectiva “metódica” lo ejemplifica el hecho de que la “ontología” del “segundo Heidegger” -habida cuenta de su estancada situación permanentemente liminar y carente de márgenes de avance y expansión- mute y se metamorfosee hasta adoptar la forma de una caracterización relativa a la relación de “copertenencia” (*Zusammengehören*) inmediata que acontece entre hombre y Ser merced al darse del *Ereignis* o “evento apropiador” (relación que Hegel hubiese descrito, por cierto, como claramente mediada, habida cuenta de la existencia de dos elementos en recíproca vinculación implicados en ella), y no relativa al Ser mismo, como aún se desprende de la admonición a “pensar el Ser de forma objetiva”<sup>44</sup>. La original disposición del punto de partida metódico asumido por Heidegger no invitaba ya a presagiar otro resultado.

Habremos, pues, de examinar, en lo que sigue, cuales son las auténticas raíces originarias de esta contradictoria hibridación entre la nunca abandonada pretensión de acceder “metódicamente” de modo pensante a aquello que el Ser sea “en sí mismo” (esto es, mediante el recorrido de un determinado “camino” mediador) y la indicación conforme a la cual tal acceso se da únicamente “para nosotros” en forma de instantáneo “despertar” que, en cuanto tal, prescinde de todo “tránsito” y de toda disposición de orden metódico.

#### 4. Las raíces mediatas de la ontología fundamental y la inversión original del método

El punto de origen en el cual cabe localizar aquello que podría designarse como el *prôton psêudos*

<sup>44</sup> En este sentido, y en referencia a la célebre *Kehre* heideggeriana, escribe F.-W. von Herrmann: “No es que en este tránsito las *cuestiones* y *temas* de la Ontología Fundamental y de la Metaontología vengán a ser abandonadas a favor de algo diferente y nuevo. No se dice adiós ni a las *concepciones* de la analítica del ahí-ser ni a las *cuestiones fundamentales* inherentes a «Tiempo y Ser». Lo que se altera, no son tanto las *cuestiones* y las *concepciones* en cuanto tales, sino la *perspectiva transcendental-horizontal* hasta entonces aceptada, en la que se ha desarrollado la analítica del ahí-ser y se han elaborado las *cuestiones fundamentales* [...]. Sólo con base en la visión de este carácter-de-inflexión que tienen la referencia del ser y del ahí-ser y la relación del ahí-ser a la verdad del ser, es posible hablar de una *mutación immanente* del pensar de Heidegger. Esta *mutación* es la *transición* de la *perspectiva transcendental-horizontal* a la *perspectiva del acaecimiento propicio*” (Von Herrmann, F.-W., *La «segunda mitad» de Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, 1997, pp. 69-71).

metódico de Heidegger se ubica en la difusa y no suficientemente aclarada forma en la que resultan imbricados (en el marco de la original *Fundamentalontologie*) el pensar reflexivo y la inmediatez ligada la pura intuición o “comprensión” del Ser. Esta es, por cierto, una indicación que convendría ser tomada en mayor consideración por parte de ciertas tendencias de la hermenéutica contemporánea, en orden fundamentalmente a evitar aseveraciones como la siguiente: “Así, la ontología es la tierra prometida para una filosofía que comienza por el lenguaje y por la reflexión; pero, como Moisés, el sujeto que habla y reflexiona sólo puede percibirla antes de morir”.<sup>45</sup> Aun dejando al margen el hecho de que la imagen de la “tierra prometida” pertenece manifiestamente al esquema de una búsqueda mediada, lo cierto es que toda ontología que se funde sobre la noción de Ser y cuyo inicio aparezca constitutivamente vinculado a la reflexión y a la discursividad lingüística que inevitablemente la acompaña, puede contar ya con la certeza de no llegar jamás a contemplar tal territorio, ni antes ni después de la muerte. La captación de una instancia simple e indeterminada, esto es, “no óntica”, implica la inmediatez perceptiva propia de la pura exposición a un elemento que no exige “desplazamiento” o “transitividad” alguna en el seno de la conciencia cuando ésta se halla intuyéndolo de algún modo. Por el contrario, allí donde tiene lugar la irrupción del pensamiento reflexivo y abstracto (aquel que, como se indicó, demanda con necesidad el tránsito entre determinaciones en el que también se funda todo discurso) cesa súbitamente la inmediatez. Tal cosa no sucede merced a algún supuesto lastre derivado de las “imperfecciones de nuestro entendimiento” (por emplear la expresión de Schopenhauer), sino manifiestamente *tó prágma autó*: a instancias de la naturaleza de la “cosa misma” que es objeto de tal consideración.

Ya en 1919, el joven Heidegger señala el hecho de que “El sentido de cada método científico auténtico surge originalmente de la naturaleza del objeto de la ciencia en cuestión”.<sup>46</sup> En 1927, sin embargo, la estructura del método ontológico heideggeriano se configura bajo la forma de una investigación analítica de carácter mediato (la analítica existencial del *Dasein*) en la cual el “fundamento óntico” de esa ontología buscada que “no se deja fundar ontológicamente” (es decir, a partir del Ser mismo) asume el papel de hito principal en el camino hipotéticamente conducente a la elaboración de la cuestión del Ser. Ahora bien, tal recorrido se halla jalonado por la descripción -necesariamente reflexiva y mediada- de las estructuras propias del modo de ser de ese “ente privilegiado” al cual le es dada la *Seinsverständnis* o “comprensión del Ser”. Tal caracterización cae directamente en el círculo “transitivo” de aquel conocimiento de lo óntico que -como señalaba Leibniz- ha de proceder inventariando por enumeración “las determinaciones de la cosa que la determinan como tal cosa”, diferenciándola así de las demás. Esto es justamente lo que sucede en el caso de la peculiar “taxonomía” heideggeriana de las “existenciaros” propios del *Dasein* que lo singularizan como tal, diferenciándolo de todo aquello que únicamente admite ser descrito mediante el recurso a “categorías”. De este modo, la investidura de “fundamental” que Heidegger confiere aquí a la

<sup>45</sup> Ricoeur, P., *El conflicto de las interpretaciones*, Buenos Aires, FCE, 2006, p. 27.

<sup>46</sup> Heidegger, M., *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57), Frankfurt, Klostermann, 1987, p. 16. En el contexto de este mismo curso Heidegger aclara significativamente el sentido último del método: “Tiene sentido deducir lo derivado de lo originario; lo contrario es contradictorio. Sin embargo, es justamente a partir de lo derivado como puedo remontarme a lo originario [...]. La posibilidad de remontarse metodológicamente hasta la ciencia originaria a partir de las particulares es tan necesaria y evidente como absurda es la tentativa de intentar derivar la ciencia originaria partiendo de una ciencia particular cualquiera (*Ibid.*, p. 24). Es por ello que, en referencia a estas lecciones escribe J. Adrián Escudero: “Si la cuestión filosófica central consiste en plantearse cómo acceder genuina, directa o inmediatamente al fenómeno originario de la vida, hay que desarrollar un método capaz de captar el sentido de la vida y de sus vivencias. De ahí la importancia que cobra la cuestión metodológica, pues el modo como abordamos el análisis de la vida determina la idea misma de filosofía” (Adrián Escudero, J., “El programa filosófico del joven Heidegger”, *Eidos*, n° 7, Barranquilla, 2008, p. 16).



ontología, viene a significar formalmente algo equivalente a “método orientado hacia la consecución de un logro o fin al cual se tiende mediante el desvío reflexivo que supone la consideración analítica de un elemento mediador merced a cuya provisional cercanía al *télos* buscado, le sea dado al investigador llevar a cabo una hipotética aproximación a su objetivo”. Es precisamente ese carácter de fundamento provisorio de acceso al “sentido del Ser en general” atribuido al *Dasein*, el rasgo que convierte a la “ontología fundamental” en un proceso reflexivo de orden mediado. El problema surge cuando se confronta el sentido último de este constructo metódico con la singular “naturaleza” de la “cosa misma” a la cual es aplicado: un elemento no óptico, indeterminado, simple, y que por todo ello únicamente debería poder ser captado merced al “simple despertar” que supone la “inmediata y no mediada irrupción del Ser”. Mucho nos tememos que la analítica del *Dasein* (esto es, la *Fundamentalontologie* en general) pertenece claramente a la esfera de las “solemnes preparaciones específicas” de carácter metódico de las cuales se halla dispensado ya, desde el comienzo, el genuino “pensar del Ser”.

La nunca satisfactoriamente resuelta contradicción en este pensar parece radicar, pues, en la decidida voluntad heideggeriana de incardinar el despliegue de la *Seinsfrage* (la perpetuamente reformulada “pregunta por el Ser”) en el marco de un “ponerse en camino hacia” (*unterwegs zu, Weg zu*), con independencia de que los virtuales “resultados” arrojados por la elaboración de tal pregunta cristalicen en forma de “proposiciones téticas” acerca del Ser mismo o persigan únicamente -como indica el propio Heidegger- la “aclaración” (*Aufhellung*), “puesta en libertad del fundamento” (*Grund-Freilegung*) o “elaboración” (*Ausarbeitung der Seinsfrage überhaupt*) de la pregunta misma: la tentativa dirigida a “arrojar una mirada previa (*vorgängigen Hinblicknahme*) sobre el sentido del Ser mismo.<sup>47</sup> Así pues, si se considera el término *méthodos* en su estricto significado etimológico originario, el germen del desvío “metódico” del cual derivan las aporías anteriormente indicadas se localiza en la propia adopción general de la *Fundamentalontologie* como principio “metodológico” de acceso a la clarificación y radicalización (*Radikalisierung*) de la comprensión preontológica del Ser. No se trata, por tanto, solamente de la desafortunada adopción de un método erróneo o inadecuado a la naturaleza de su objeto de investigación, sino de que esta adopción deriva directamente de la previa asunción de un método “progresivo” *tout court*.

En este caso, el “objeto” en cuestión, dado su carácter indeterminado y simple, resulta por esencia inaprehensible mediante las facultades ligadas a la reflexión, y por ello aparece ya desde el comienzo situado en el ámbito de la pura inmediatez perceptiva. Justamente, por tanto, en el extremo opuesto de todo aquello a lo cual es posible acceder -en tanto que “objetivo final”- a través de un dispositivo metódico que procede avanzando “paso a paso”: haciendo uso de los “puentes” y cauces “explicativos” mediadores explícitamente rechazados por el Heidegger de 1942-43 en favor del instantáneo tránsito aportado por el “salto a través del cual saltamos a lo abismal (*abspringen in das Boden-Lose*). La ontología fundamental, en cuanto investigación o “búsqueda” reflexiva y

<sup>47</sup> “Porque en la respuesta a esta pregunta no se trata de una argumentación deductiva (*ableitende Begründung*), sino de una mostrativa puesta en libertad del fundamento (*aufweisende Grund-Freilegung*)” (SuZ, p. 8). Esta apología del pensamiento como simple mostración indicativa, aparece tanto con anterioridad a *Sein und Zeit* (bajo la forma de *Formale Anzeige* en las lecciones sobre *Phänomenologie des religiösen Lebens*, por ejemplo) como en el contexto del Heidegger posterior a la *Kehre*. Baste, a este último respecto, un ilustrativo ejemplo: “Pues a algo que se manifiesta (*kundgibt*) solamente de modo que aparece por el acto mismo por el cual se oculta, respondemos (*entsprechen*) también sólo si señalamos (*hinweisen*) hacia ello y si nos imponemos a nosotros mismos la regla de dejar a aquello que se muestra aparecer en la no-ocultación que le es propia. Este simple mostrar (*einfache Weisen*) es un rasgo fundamental del pensamiento, el camino hacia (*Weg zu*) lo que, desde y para siempre, da que pensar al hombre” (Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 2000, p. 134).

mediada por la analítica del “fundamento óptico” dotado de preeminencia (*Vorrang*) sobre todos los demás a la hora de interrogar acerca del sentido del Ser (el *Dasein*), es precisamente un instrumento metódico de este tipo: “La universalidad del concepto de Ser no se opone a la «especialidad» de la investigación, es decir, al hecho del acercamiento a él (*das Vordringen zu ihm*) por el camino de la específica interpretación de un ente determinado: el *Dasein*”.<sup>48</sup> La presencia de tal “método” progresivo de aproximación filosófica al Ser, no puede sino operar un inverso efecto de paulatino alejamiento con respecto a éste, en la medida en que lo que se pretende es clarificar - como señala el Heidegger de 1943- “la inmediatez del conocimiento del Ser”<sup>49</sup>.

El método, en su -sumamente apropiada en este contexto- acepción de “pro-cedimiento” (*pro-cessus*), es decir, concebido como avance o “cesión hacia delante” configurada por la su-cesión de múltiples eslabones reflexivos que conforman una cadena seriada de mediaciones, aparece como un instrumento radicalmente incapaz de alcanzar en modo alguno la inmediatez propia del Ser. Además, “partir hacia” la búsqueda del Ser conlleva ya el hecho de situarlo larvadamente entre los objetos hacia los cuales tiende una investigación mediada en general, esto es, incluye como presupuesto y resultado la “determinación y “reificación” del “objeto” buscado; objeto, en este caso, refractario por esencia a toda tentativa de reducción a la categoría de la *Gegenständlichkeit* u “objetualidad”. Buscarlo implica, pues, hacerlo devenir el tipo de *ob-iectum* “situado ahí delante”, condicionado y finito al cual puede aspirar a tender una indagación de carácter reflexivo-conceptual, cuando por definición el término “Ser” mienta un elemento entre cuyos rasgos esenciales se cuenta primordialmente el no responder al modelo condicionado de “ser una cosa determinada y finita”. En ello consistía precisamente el sentido último de la “diferencia ontológica establecida por el concepto de *Zwiefalt*. Toda ontología cuya meditación grave en torno a la noción de “Ser” debería tener en cuenta que cuando seguimos un camino de aproximación a lo inmediato no es ya lo inmediato lo que estamos buscando; cuando partimos a la búsqueda de un elemento indeterminado nos hallamos (por mor de ese mismo acto de “partir hacia”) en camino hacia una determinación mediada, pervirtiendo, pues, la propia esencia de aquello que pretendemos hallar. En suma, cuando se habla del Ser -en clave discursivo-conceptual- no es del Ser de lo que propiamente se habla. Tematizar reflexivamente la inmediatez significa suspenderla y neutralizarla en virtud de este mismo acto de pretendida aproximación cognoscitiva. Una inmediatez “consciente”, reflexionada o conceptualizada no constituye ya, por definición, inmediatez alguna. Una expresión tal como “conciencia de lo inmediato” (equivalente en cierto sentido a la fórmula “pensamiento del Ser”) resulta en sí misma una palmaria *contradictio in terminis*.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> SuZ, p. 39.

<sup>49</sup> Un significativo ejemplo que ilustra la posibilidad de concentrar este “error metódico” en el espacio de un solo párrafo, lo constituye el siguiente pasaje: “pues sólo su elucidación [la del problema de la diferencia del Ser en general y el ente] debe darnos la posibilidad de ver temáticamente, de manera unívoca y asegurada metodológicamente, algo como el Ser en su diferencia con el ente, y de hacerlo objeto de una búsqueda. La posibilidad de la ontología, es decir, de la filosofía como ciencia, va de la mano con la posibilidad de cumplir de forma suficientemente clara esta diferenciación” (GPh, p.322). Aquí, la diferencia ontológica es situada en necesaria conjunción con la posibilidad misma del discurso ontológico en general y -lo que resulta realmente decisivo- con el prisma teórico-metodológico que sitúa al Ser escindido del ente en la esfera de aquellos elementos que admiten mostrarse como “objeto de una búsqueda”. A la luz de esta inequívoca declaración de principios, no resulta sorprendente que en el marco de un curso impartido con seis años de anterioridad pero de idéntico título, Heidegger declare con rotundidad que “toda filosofía auténtica es, en las propias fuerzas que la impulsan, una lucha por el método” (*Grundprobleme der Phänomenologie*, GA. 58, Frankfurt, V. Klostermann, 1992, p.135).

<sup>50</sup> Una intuición que, por lo demás, Heidegger roza en ciertas ocasiones, sin llegar a reconocerla en conexión con su propio proyecto ontológico. Ejemplo denotativo de ello lo constituye el contexto del curso *Hegels Phänomenologie des Geistes* (1930-31) en el que cita la aseveración hegeliana: “el absoluto mismo es la meta buscada. Ya está presente, pues de no ser así, ¿cómo podría ser buscado? La razón lo produce sólo en

El acto de “radicalización” (*Radikalisierung*) operado sobre la “comprensión del Ser” común constituye precisamente el tramo inicial del camino que Heidegger emprende como método de acercamiento a la aclaración o *Aufhellung* del Ser; tránsito fundacional que propicia y determina ya desde el comienzo el aspecto mediado constitutivamente inherente a su planteamiento metódico de la cuestión del Ser. Este es el sentido en el que Heidegger escribe: “Es necesario buscar un camino hacia la aclaración de la pregunta ontológica fundamental y recorrerlo (*zu gehen*). Si es el único o en general el correcto, sólo puede ser decidido tras el trayecto (*nach dem Gang*) [...]. Solamente hacia ese objetivo (*Hierzu*) se encuentra en camino (*ist unterwegs*) la presente investigación.<sup>51</sup> Este decisivo rasgo induce a pensar en la posibilidad de que el contenido efectivo de una propuesta ontológica no se halle realmente constituido por la progresiva descripción de los diversos hitos que jalonan el camino “met-ódico” supuestamente conducente al acceso al Ser (concebido éste en calidad de *terminus ad quem* al cual apunta “intencionalmente” la totalidad del *pro-cessus*), de tal modo que el Ser apareciese clarificado en mayor medida tras la mediación del conjunto de los existenciarios que conforman la ontología fundamental. Se trataría, más bien, de ubicar el punto de comienzo originario de la ontología, su genuino *Ur-sprung*, no en el acto de “partir hacia” la clarificación del concepto de Ser, contemplado éste en términos de instancia a cuya proximidad se tiende tras el recorrido de un proceso mediado como es la analítica del *Dasein*<sup>52</sup>, sino en la inicial posición del Ser como dato radicalmente originario que da lugar, de modo subsiguiente, a un proceso.

Este hipotético “proceso inverso” o “método invertido” habría de partir de esa pura inmediatez del percibir el Ser “en la cercanía de un ente cualquiera” a la que se refiere Heidegger, para posteriormente, renunciando ya a la contradictoria pretensión de pensar reflexivamente tal elemento dado de forma inmediata, tomarlo en el modo en que se da (esto es, como pura ausencia y negatividad originarias) y pasar a configurar reflexivamente el contenido de la ontología mediante una descripción de los sucesivos hitos categoriales que median entre nuestra originaria captación inmediata del Ser y la percepción del conjunto mediado de existentes concretos que llamamos ordinariamente “mundo”. La asunción de tal punto de vista “metódico” obligaría a reincardinar la dirección de la “pregunta por el Ser atendiendo, más que a la perspectiva que indaga acerca de su “sentido” o del concepto de Ser en general, a aquella que injerta la cuestión ontológica en el potencialmente más fructífero suelo de una “fenomenología de la percepción del Ser”.<sup>53</sup> Ello equivale, a su vez, a desarraigar la *Seinsfrage* de su primitiva

---

tanto libera a la conciencia de las limitaciones”. En este sentido, apuntando al trayecto recorrido por la Fenomenología de Hegel, declara Heidegger: “El fin sólo es el inicio devenido otro y por ello llegado a sí mismo” (GA 32, p.52.). En análogo sentido apunta el siguiente pasaje de *Die Frage nach dem Ding*: “Sólo sobre el abierto trasfondo de la quiddidad (*Washaftem*) puede lo sensible devenir sentido (*ein Empfundenes*). Tal recepción de un algo que nos sale al encuentro es “instantánea” (*augenblicklich*), no descansa sobre la sucesión de una captación sintetizante (*Abfolge eines zusammensetzenden Auffassens*). La percepción de lo real es un simple “tener -ahí” (*Da-haben*), un dejar ser a lo puesto (*Gesetztseinlassen*), es *positio* de un *positum*” (GA 41, pp. 220-21).

<sup>51</sup> SuZ, p. 437.

<sup>52</sup> “Pero la mostración de la constitución del ser (*Seinsverfassung*) del *Dasein* continúa siendo solamente un camino (*Weg*). La meta (*Ziel*) es la elaboración de la pregunta por el Ser en general” (SuZ, p. 436). Este pasaje pone de relieve con palmaria nitidez cómo la analítica del *Dasein* es concebida por Heidegger en términos de proceso mediato, de “vía de acceso a”. La contraposición entre las nociones de *Weg* y *Ziel* muestra paladinamente el espacio que aquí se abre entre el objetivo al que se tiende y el punto de inicio desde el cual se parte hacia él. Este espacio intermedio lo constituye el desvío hacia el análisis del modo de ser del ente dotado de preeminencia ontológica merced al privilegio de su acceso exclusivo a la *Seisverständnis*, El camino que media entre ambos polos es justamente el “*corpus*” de la ontología fundamental, su “contenido doctrinal” propio.

<sup>53</sup> Ello no resulta plausible en el marco del primer pensamiento de Heidegger (ni probablemente tampoco en el posterior) donde el horizonte del “sentido” en referencia a la formulación de la cuestión del Ser resulta irrebalsable, dado que, como indica Pöggeler: “El sentido, en cuanto *una* de las maneras de realidad efectiva, no puede deducirse ya de algo superior, genérico; la pregunta por el sentido del sentido no puede ir más allá de una descripción y de una perifrasis más precisas [...]. *El ens*, en cuanto objetualidad, es algo «último» y «supremo», más allá del cual no cabe ya

ubicación aún excesivamente ligada a la esfera de la reflexividad discursivo-conceptual (es decir, a la mediación), para reimplantarla en el círculo de un “empirismo ontológico” acaso no lejano al postulado por la “filosofía positiva” de Schelling y por el *philosophischen Empirismus* que constituye su umbral. Tal giro de perspectiva implica, asimismo, la reintroducción ya “no ingenua” o “crítica” de ciertas nociones vinculadas por Heidegger a la “filosofía de la subjetividad” moderna y husserliana (singularmente la noción de inmediatez), pero que hallan ahora su pleno sentido al contribuir eficazmente a disolver aquellas mismas aporías que se hallan, tanto en la raíz del resquebrajamiento del inicial proyecto heideggeriano encarnado en la *Fundamentalontologie*, como permanentemente subyacentes a las contradicciones anteriormente detectadas en su pensamiento posterior a la *Kehre*.

Una vez más, el escollo que impide tal tematización “metodológica” previa subyace probablemente en la renuencia (típicamente heideggeriana) a la adopción de instrumentos teóricos investidos -siquiera en grado mínimo- del aura característica propia de los “problemas epistemológicos” asociados al paradigma de la conciencia subjetiva escindida de sus “objetos externos”<sup>54</sup>. La hipotética posibilidad de tematizar de modo explícito la relación entre la donación del Ser (en cuanto instancia indeterminada e inmediata) y el aparato “gnoseológico” de orden tanto intuitivo como reflexivo-conceptual del cual se halla innegablemente provisto el ente privilegiado que recibe tal donación, parece coincidir -a ojos de la fácilmente estimulable “sensibilidad antignoseológica” de Heidegger- con el riesgo de una inmediata recaída en las aporéticas formulaciones propias del cartesianismo y sus derivados. Paradójicamente, esta falta de perspectiva -no exenta de radicales prejuicios- conduce, como se ha mostrado a lo largo del presente estudio, a aporías no menos paralizantes e insolubles, no ya desde el prisma de la moderna “teoría del conocimiento”, sino ligadas a la propia estructura de la “ontología fundamental” que se presenta, en no exigua medida, como un formidable intento de superación de aquélla.

Este “camino inverso” o “vía de vuelta” que sitúa al discurso ontológico en una esfera teórica situada no más allá, sino más bien “más acá” de la ontología fundamental, es acaso el único modo en el que resulta plausible la pretensión heideggeriana de “acceder al Ser y sus estructuras”. Sólo que, en cierto modo, habida cuenta de que el Ser en cuanto tal carece propiamente de estructura alguna (es absolutamente simple) y de que el acceso efectivo a él por vías mediadas resulta quimérico e inapropiado (es dado de forma inmediata), sus ausentes estructuras no pueden ser sino las de nuestro modo de intuir y conocer. Las estructuras propias de nuestro modo de intuir el Ser en la pura captación inmediata y de nuestro modo de conocer y pensar la totalidad de los entes finitos, determinados y mediados por la reflexión cuya aparición aquél posibilita y de los cuales es presupuesto necesario. Pensar la conexión y articulación entre ambas esferas radicalmente escindidas en clave metodológica pero recíprocamente imbricadas y mutuamente referentes en contexto perceptivo y “empírico” constituye, tal vez, la auténtica y pendiente tarea de la ontología contemporánea.

---

seguir preguntando” (Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1986, pp. 21-23.

<sup>54</sup> A este respecto, afirma el joven Heidegger en 1920: “También el problema del «yo» es determinado desde la primacía de la cuestión del método. El «yo» no es en absoluto el objeto de un posible cuestionar, no es un problema sino el fundamento de un problema, el presupuesto de todo cuestionar [...]. Por esa razón, el problema concreto del «yo» deviene parte de la cuestión general del método de determinación de la unidad de la conciencia. Por tanto, el problema del «yo» -como «yo» concreto- presupone ya metodológicamente cuestiones generales relativas a la unidad de la conciencia, a sus niveles y direcciones. No se encuentra ahí como un círculo cerrado de problemas con una específicamente requerida metodología” (Heidegger, M., *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, GA 59, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1993, p. 99.

## Bibliografía.

- Adrián Escudero, J. (2008), “El programa filosófico del joven Heidegger”, *Eidos* nº 7, Barranquilla (Colombia), pp. 10-27
- Cacciari, M. (1990), ¿Puede el hombre asumir la tragedia de ser hombre?, *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, nº 5, Pamplona, Pamiela, pp. 37-42
- Leibniz, G.W. (2003), *Escritos filosóficos*, Madrid, A. Machado Libros
- Levinas, E. (1991), *Ética e infinito*, Madrid, Visor
- Levinas, E. (1987), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme
- Levinas, E. (1988), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, Vrin
- Levinas, E. (1993), *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-Textos
- Heidegger, M. (1993), *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag
- Heidegger, M. (1994), *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17), Frankfurt, V. Klostermann
- Heidegger, M. (1976), *Logik: Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21), Frankfurt, V. Klostermann
- Heidegger, M. (1979), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20), Frankfurt, V. Klostermann
- Heidegger, M. (1984), *Die Frage nach dem Ding* (GA 41), Frankfurt, V. Klostermann
- Heidegger, M. (1988) *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63), Frankfurt, V. Klostermann
- Heidegger, M. (1984), *Holzwege* (GA 5), Frankfurt, V. Klostermann
- Heidegger, M. (1980), *Hegels Phänomenologie des Geistes* (GA 32), Frankfurt, V. Klostermann
- Heidegger, M. (1975), *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), Frankfurt, V. Klostermann
- Heidegger, M. (1992), *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58), Frankfurt, V. Klostermann
- Heidegger, M. (1981), *Grundbegriffe* (GA 51), Frankfurt, V. Klostermann
- Heidegger, M. (1985), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (GA 61), Frankfurt, V. Klostermann
- Heidegger, M. (1993), *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (GA 59), Frankfurt, V. Klostermann
- Heidegger, M. (1992) *Parmenides* (GA 54), Frankfurt, V. Klostermann
- Heidegger, M. (2000), *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), Frankfurt, V. Klostermann
- Heidegger, M. (1987), *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57), Frankfurt, V. Klostermann
- Heidegger, M. (1990), *Schelling y la libertad humana*, Caracas, Monte Avila
- Jaspers, K. (1990), *Notas sobre Heidegger*, Madrid, Mondadori
- Peñalver, P. (1989), *Del espíritu al tiempo. Lecturas de “El Ser y el Tiempo” de Heidegger*, Barcelona, Anthropos
- Pöggeler, O. (1986), *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza
- Ricoeur, P. (2006), *El conflicto de las interpretaciones*, Buenos Aires, FCE
- Rodríguez, R. (2010), *Hermenéutica y subjetividad*, Madrid, Trotta
- Sacristán, M. (1995), *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, Crítica
- Wahl, J. (1948), *Poésie, pensée, perception*, Paris, Calmann Lévy

