



## HEIDEGGER EN POLO

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

Manuscrito recibido: 15-I-2003.

Versión final: 13-III-2003.

BIBLID [1139-6600 (20049 n° 6; pp, 7-48]

RESUMEN: Martín Heidegger no es un referente histórico-filosófico más en el pensamiento de Leonardo Polo, sino el filósofo que de modo más inmediato le ha ayudado a precisar su propia altura histórica. Aunque Polo ha dialogado filosóficamente con gran parte de los filósofos conocidos, su pensamiento se ha vinculado más estrechamente, por distintas razones y de diversas maneras, a cuatro grandes pensadores: Aristóteles, Tomás de Aquino, Hegel y Heidegger. Por lo que hace a este último, no se trata sólo de que Polo haya prestado una especial consideración a sus obras, como lo hacen patente sus amplios comentarios a la Introducción de *Ser y Tiempo* (SZ) y las abundantes alusiones a su pensamiento, sino de la existencia de positivas afinidades en los temas y planteamientos de ambos filósofos, aunque acompañadas también de profundos desacuerdos, sobre todo en lo que toca a los métodos respectivos. En la exposición que sigue se atiende, primero, a las afinidades (I) tanto en los temas (I.A.), como en los planteamientos (I.B.) y, después, a los desacuerdos radicales (II), para terminar con un balance final que resuma el papel jugado por Heidegger en la filosofía de Leonardo Polo.

*Palabras clave:* Polo, Heidegger, afinidades, desacuerdos, tema, método.

ABSTRACT: Martin Heidegger is not yet another historic-philosophical point of reference in Leonardo Polo's thought, but the philosopher who has helped him determine his own historic relevance in a more clear fashion. Even though Polo has dialogued philosophically with most of the well-known philosophers, his thought is more related to four big thinkers: Aristotle, Aquinas, Hegel and Heidegger. As regards as the latter, Polo did not only lend him special consideration to his works, as it is clear from his ample commentaries to the Introduction of 'Being and Time' and the numerous allusions to his thought, but the existence of positive similarities on their issues and approaches of both philosophers, also accompanied by deep disagreements, specially on their respective methods. The aim of this paper is twofold. First, we deal with the similitudes (I), both on issues (I.A.) and approaches (I.B.); then we deal with the radical disagreements (II). We finish with a summary of the role played by Heidegger in Leonardo Polo's philosophy.

*Keywords:* Polo, Heidegger, similitudes, disagreements, issue, method

---

1. Cfr. *Acceso*, 181-192; *Hegel*, 2ª edición, 289-341.

## I. AFINIDADES BÁSICAS ENTRE POLO Y HEIDEGGER

### A. Afinidades temáticas

Tras siglos de deserción o de tergiversación en la modernidad, la renovada concentración de la atención filosófica hacia el ser trascendental, precognizada por Heidegger, ofrecía una ocasión privilegiada para volver a la metafísica con la que el profundo espíritu filosófico de Leonardo Polo no podía menos de sintonizar, cosa que hizo desde sus primeras obras: "*en uno u otro sentido, con uno u otro acento, las ontologías históricas confiesan —a veces después de anunciado su cumplimiento— el fracaso de aquel propósito que constituye su última razón: instalarse con plenitud en el descubrimiento del ser. La filosofía de M. Heidegger es un esforzado intento de insistir en tal propósito, justamente en una época que está a punto de contentarse con declararlo caducado, y de buscar establecer las bases de la vida, del conocimiento y del destino sobre esa declaración*"<sup>2</sup>.

Es mérito de Heidegger haber convocado, en contra de las tendencias de su tiempo, que perduran hasta nuestros días, a la búsqueda del fundamento. Esa llamada a la búsqueda de lo primero la hace como búsqueda del *sentido* del ser, por lo que enlaza con lo trascendental —una de las cumbres de la filosofía elaboradas por la tradición filosófica, concretamente por la medieval— desde una consideración *veritativa*<sup>3</sup>. El ser y el conocimiento recuperan en el primer Heidegger cierto estatuto trascendental, lo que da a su filosofía una profundidad de planteamientos de la que carecían la mayoría de las filosofías modernas. La relativa trascendencia del ser queda recogida en la doctrina de la *diferencia ontológica*. Entre el ente y el ser existe una diferencia como la que hay entre lo claro y lo oscuro, que sólo el existente (*Dasein*) puede comprender y salvar, si se comporta en su respecto apropiadamente. "*La confusión entre ser y ente —comenta Polo— es lo que caracteriza a la metafísica frente a la ontología que él propone. Si se distingue ser y ente, al ser no le hace falta ser ente. Heidegger lo expresa aludiendo a una pregunta que formula Leibniz: ¿por qué el ente y no más bien la nada? Esa pregunta es entendida por Heidegger de la siguiente manera: ¿por qué ente y no más bien ser sin ente?, pues el ser es distinto del ente... La pregunta ¿por qué el ser y no más bien la nada?, significa ¿por qué ente y no sólo ser?*"<sup>4</sup>. El nihilismo heideggeriano es un nihilismo del ente en aras de la tras-

2. *Acceso*, 181.

3. *Nominalismo*, 213.

4. *Antropología I*, 39-40.

endencia del ser. En tanto que distinto del ente, el ser tiene una iniciativa que se cobra en forma de manifestación o verdad dirigida al hombre, quien realiza su cultura tomando inspiración en ella.

Lo acertado de la diferencia ontológica —en la que no todo lo es— estriba, según Polo, en que ha sabido ver que el ser no puede ser—*de* algo<sup>5</sup>. El ser no pertenece al ente ni al mundo. Heidegger abre una brecha en el bloque de la metafísica introducido por Suárez, quien había hecho fraguar al ente como ente-existente, o sea, en consistencia tal que el ser le pertenece, resultando imposible separar el ser respecto del ente<sup>6</sup>. Para Heidegger, el ser no sólo es separable, sino que está veritativamente separado del ente, siendo más bien nada, una nada de ente, que el hombre ha de experimentar para alcanzar su sentido y comunicarlo a los entes. El ente es lo patente, el ser es lo ocultado por lo patente. Lo patente es impenetrable, pero es lo que uno se encuentra a la mano y por ello lo utilizable, aquello con lo que se cuenta<sup>7</sup>. La característica de los entes es que forman un plexo de remisiones, magistralmente descrito por Heidegger en su analítica existencial del hombre como «ser—en—el mundo», y que Polo entiende como «estar—en—el mundo». Los entes remiten unos a otros, son unos *para* otros, constituyendo un sistema de referencias teleológicas sin término ni totalización, en el cual vive el hombre. Ese plexo de referencias es lo que denomina «mundo», y el estar en medio de esos entes, interconectándolos, es el habitar. El conector es descrito como el interés (de *inter—esse*) por el cual el hombre entrelaza los entes y cae, enfrascándose en el mundo. De ese mundo y de esos entes enteramente prácticos trasciende Heidegger, proponiendo una ontología que desemboca en la nada, es decir, en lo que no es objeto de ningún uso<sup>8</sup>.

## B. Afinidades en los planteamientos

Cuando el hombre está sumergido entre los entes, se trivializa el problema del sentido. Tal trivialización, que acompaña de ordinario al ente, da lugar a lo que Heidegger denomina el olvido del ser, o sea, del fundamento. El predominio del ente reduce el ser a la condición de mera cúpula o nexo *entre* entes, es decir, a la condición de lo comprensible de suyo, lo cual no es más que un modo de pasar por encima del problema de fondo, del problema

---

5. Acceso 192.

6. Acceso 358-36.

7. Acceso 187-188.

8. *Curso de teoría*, II, 55-62; 75.



del ser. El ente es patente a costa de ocultar el fundamento, y por ello es objeto superficial. No es que carezca de todo sentido, pero sí del sentido fundamental<sup>9</sup>. Y esa es la acusación que dirige Heidegger a la historia del pensamiento, la del olvido del ser. También Polo habla de ocultamiento del ser, y de un ocultamiento *histórico* del ser, derivado de un decaimiento de la libertad que sólo en la historia puede superarse<sup>10</sup>.

El punto de concurrencia de ambos autores se halla en la detección de la objetividad como ocultamiento del ser. Ambos coinciden en que en todo referirse cognoscitivo al ente yace de antemano un enigma<sup>11</sup>, es decir, algo oculto que empece su intelección. Y para ambos es la objetividad del ente la que dificulta la intelección del ser. En esa medida, aunque Heidegger considera los objetos de modo impropio, pues no tiene en cuenta las operaciones cognoscitivas, existe en él una apelación a lo transobjetivo<sup>12</sup> que apunta a un cierto abandono del límite (propuesta metódica de Polo). El fundamento se halla más allá de toda objetividad.

La afinidad queda aún más clara si se tiene en cuenta que Heidegger, en correspondencia con su rechazo del ente objetivo, intenta también descentralizar la presencia. Tal como recoge la noción heideggeriana de *Rede* o discurso, la presencia tiene valor articulante y discursivo: en esto coinciden Polo y Heidegger<sup>13</sup>. Ahora bien, la conciencia o presencia objetiva es un horizonte demasiado estrecho para comprender el ser, según Heidegger<sup>14</sup>. Por eso intenta superar el primado de la presencia. En la disyuntiva ¿qué es más trascendental la conciencia o el tiempo? Heidegger se decide por el tiempo<sup>15</sup>. El tiempo es trascendental, es la condición trascendental de la manifestación del ser. A ese fin introduce modificaciones en la interpretación del tiempo. Para que la temporalidad se convierta en el horizonte de la comprensión del ser, se ha de ampliar el angosto margen de la presencia, entendiendo el tiempo de manera que el futuro tenga preponderancia sobre el presente, y el pasado no sea postergado. El futuro es la fuente de la temporalidad, él adviene

---

9. *Acceso*, 185-186.

10. *Acceso*, 377-378.

11. Polo cita la traducción textual de las palabras de Heidegger en el *Acceso*, 182: “*En todo conducirse y ser hacia el ente en cuanto ente yace de antemano un enigma*”, mostrando un cierto acuerdo de fondo con el problema y la tematización heideggerianas del conocimiento del ser, acuerdo que confirma en *Antropología I*, 58. Otras veces las cita *ad sensum*, cfr. *Nominalismo* 138.

12. *Presente y futuro*, 180; *Antropología I*, 110.

13. *Curso de teoría*, II, 263.

14. *Curso de teoría*, IV/2, 415-416.

15. *Curso de teoría*, III, 348.



hacia el presente, pero no para quedarse en él, sino para abrirse al pasado. El tiempo como horizonte de comprensión no es la presencia, ni, por tanto, es tampoco presentificación (husserliana), sino temporación, tiempo ek-stático, o sea, la mutua remitencia de futuro, presente y pasado. Sobre esta ampliación se basa la distinción heideggeriana entre metafísica (comprensión del ser desde la presencia del ente) y onto-logía (comprensión del ser desde el ék-stasis temporal)<sup>16</sup>.

Heidegger tiene el acierto innegable de renunciar al principio del éxito, o sea, a la evidencia objetiva, para cuestionarse por lo profundo, por lo que no es evidente y, siendo lo fundamental, pasa desapercibido<sup>17</sup>. No se trata de sacrificio alguno, sino de la clara percepción de la superficialidad del pensamiento objetivo. Él dedica su atención a lo olvidado por todos, a lo que todos consideran como obvio y, por consiguiente, como no relevante, pero que constituye el objeto de búsqueda del verdadero filósofo<sup>18</sup>.

El olvido del ser, según Heidegger, consiste en su confusión con el ente, y tal confusión acontece si se toma la presencia como el único horizonte. Al ampliar el horizonte cabe distinguir el ente del ser, o sea, cabe sentar la diferencia ontológica, según la cual el ser no se corresponde con el presente (ente), sino con el tiempo entero (futuro, presente, pasado) en situación de ék-stasis o mutua remitencia. Por tanto, el olvido del ser se corresponde con la pre-eminencia de la presencia<sup>19</sup>, la cual es para Heidegger una característica de toda la historia de la filosofía, que es metafísica, pero no ha alcanzado a ser una ontología, aunque en el fondo ambas —para Heidegger— forman parte de una misma historia, puesto que tienen en común el comprender el ser desde el horizonte del tiempo, bien sea presente, bien sea entero<sup>20</sup>.

Como vemos, la descalificación heideggeriana de la filosofía anterior se basa en la acusación de un defecto de enfoque: buscar el ser desde la presencia objetiva, o ente, lleva al olvido del ser, a la confusión de fundamento y ente. Por tanto, para Heidegger la cuestión del método se vuelve una cuestión crucial: "*repetir la pregunta por el ser significa: elaborar de una vez por todas en forma suficiente el planteamiento mismo de la pregunta*"<sup>21</sup>. Para Polo también es decisiva la cuestión del método de la metafísica, tanto que cabe resumir toda su aportación a la filosofía como la propuesta de un

---

16. *Curso de teoría*, II, 261-263.

17. *Acceso*, 183, 187, 188.

18. *SZ*, 18. Auflage, M. Niemeyer Verlag, Tübingen, 2001, 4.

19. *Curso de teoría*, IV/2, 415-416.

20. Cfr. *Curso de teoría*, II, 266, 277.

21. *SZ*, 4; trad. esp. J-E. Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, 28.

nuevo método para la investigación de la realidad. No es, pues, de extrañar que incluso el título de su obra fundamental, *El acceso al ser*, la que inaugura y expone por completo el plan del filosofar de Polo, tenga ciertas similitudes con expresiones que pueden leerse en la gran obra de Heidegger, aunque por lo general en ésta el acceso (*der Zugang*) se refiere más al ente y, sobre todo, al *Dasein* que al ser<sup>22</sup>. En *SZ* se nos dice que para hacer la pregunta por el ser es preciso previamente explicar el modo de dirigir la mirada hacia el ser, el modo de comprender y captar conceptualmente su sentido, así como es preciso también preparar la posibilidad de la correcta elección del ente ejemplar al que dirigir la pregunta, y elaborar la genuina *forma de acceso* a dicho ente. Asimismo, se nos dice que el dirigir la mirada hacia, el comprender y conceptuar, el elegir y *el acceder a...* son formas constitutivas del preguntar, es decir, comportamientos o modos de ser del ente que pregunta<sup>23</sup>. Según eso, cabe entender que en Heidegger el acceso al ente forma parte de la pregunta por el sentido del ser y se refiere directamente al existente que somos, puesto que será el modo de acceder (impropio y propio) al *Dasein* lo que (se espera) abrirá el camino para poder responder a la pregunta fundamental. La similitud terminológica, aunque no signifique una total coincidencia, dado que Polo se plantea directamente el problema del acceso *al ser*, no el del acceso al *Dasein*, es signo de una afinidad de planteamientos radicales: ambos se ocupan del problema del método de la metafísica.

## II. LOS DESACUERDOS RADICALES

Las precedentes consideraciones han mostrado un innegable aire de familia (metafísico), cierto estilo y ambición que Polo comparte con Heidegger, y que se concreta, además de en la radicalidad de los temas (trascendentales), en el planteamiento del problema del método de la metafísica. Sin embargo, precisamente el eje de la discordia entre ambos pensadores se concentra en sus respectivos métodos (A), y desde ellos se extiende a las tematizaciones correspondientes (B).

---

22. *SZ*, 6, 7, 9-10, 15, 16, 35, 36, 37.

23. *SZ*, 7, trad. esp. J-E. Rivera, 30.

## A. El desacuerdo en los métodos

Tomando como referente el pensamiento hegeliano, que también había apuntado al ser (como comienzo) y al tiempo (especulativo) como camino para alcanzar el conocimiento del autofundamento final<sup>24</sup>, Heidegger estima que el planteamiento de Hegel no es suficientemente radical. La disputa se centra en torno al comienzo del saber y al método para acceder a su plenitud. Hegel separa el comienzo respecto del método, porque separa el comienzo respecto del principio o poder (final) que dirige todo el proceso: la plenitud del saber no se encuentra en su comienzo. La plenitud del saber es la autoevidencia de la Idea, es decir, la autorreflexión pura. El comienzo absoluto del saber ha de ser, entonces, la irreflexión pura. Entre el comienzo absoluto y la plenitud del saber se sitúa el método reflexivo o negativo que partiendo de la irreflexión se eleva hasta la autorreflexión. Para que el proceso pueda elevarse por reflexión o negación desde la ausencia de reflexión hasta la reflexión absoluta o autorreflexión, es preciso entender que la reflexión o negación es positiva determinación, mientras que la ausencia de reflexión es indeterminación. El comienzo será, por tanto, pura indeterminación o generalidad vacía del pensar. Ahora bien, la generalidad vacía del pensar es el pensar objetivado (o pensado como objeto), o sea, el pensar destacado, separado de todo contenido, el pensar que no piensa nada: la pura claridad sin distinción o determinación. Visto desde la reflexión como fin, el comienzo es aquello que *no hace falta pensar* para pensar, la nada de contenido, pero que está en todo pensar o sin lo cual no se piensa: su elemento. El pensar así pensado es un pensar puramente objetivo, es decir, sin sujeto, un pensar que no piensa, sino que sólo es pensado. El ser del pensar es, pues, para Hegel el pensar pensado como mera objetividad o *claridad sin* determinación o *distinción*, y por tanto una nada de reflexión y de pensar pensante<sup>25</sup>. Ese ser es lo primero, el comienzo del saber que carece de contenido y que está separado o exento del método, el cual viene después. Ambas cosas van unidas, pues el vacío, o pobreza absoluta de contenido, del comienzo es lo que lo exime de ser pensado, es decir, de formar parte del método o proceso reflexivo. En suma, Hegel ha creído que el concepto de ser es el más claro, la pura claridad en la que nada hay que discernir, que no requiere definición ni distinción y que acompaña a todo otro pensamiento determinado sin añadirle ni quitarle nada.

Para Heidegger eso significa que Hegel no toma en cuenta toda la dificultad que conlleva pensar el ser, no toma en cuenta lo enigmático del ser.

---

24. Cfr. *Nominalismo*, 103.

25. Cfr. *Curso de teoría*, III, 189 ss.



Hegel es trivial, porque se ha eximido de pensar el ser, al haber pretendido que el ser es aquello con que se cuenta y que no necesita ser pensado, porque en él nada hay oculto o por pensar. El ser es, por el contrario, enigmático. Heidegger se da cuenta de que la mayor dificultad que se encuentra para la comprensión de la verdad se halla en el propio planteamiento de la dificultad. El planteamiento hegeliano no es lo suficientemente difícil como para alcanzar a comprender la verdad o enigmaticidad del ser. La nada hegeliana es poco nihilista, no afecta a la claridad del pensar, sino sólo a la distinción, y de esa manera no alcanza la profundidad del ser, que es precisamente lo más oscuro.

*"El incremento de dificultad que Heidegger introduce relativamente a Hegel, bien enfocado, se cifra en no eximir de carácter metódico al comienzo. En Hegel el proceso viene después del comienzo; si el comienzo no es un proceso, el proceso no es punto de partida (evidentemente, es grande la importancia que tiene en Hegel el método, pero no toda la posible). Lo que Heidegger pretende —por lo menos, el primer Heidegger— es establecer como punto de partida el método"*<sup>26</sup>. Hay que establecer el método en el mismísimo comienzo, o de lo contrario el método no afectará al ser, y el pensamiento se disparará al margen del ser o fundamento, perdido entre los entes.

El modo heidegueriano de radicalizar la cuestión del método es radicalizar la pregunta. Heidegger supone que la pregunta es el método apropiado de acceder a lo que se oculta u olvida, de modo que cuando lo oculto es el ser o fundamento, entonces la pregunta ha de ser la pregunta fundamental, la que pregunta por el sentido del ser. Sobre ese supuesto, Heidegger para mientes en la estructura del preguntar y señala en él cuatro elementos: aquello *por* lo que se pregunta, aquello *de* que se pregunta, aquello *a* lo que se pregunta, y *el que* pregunta, es decir, el propio preguntar como conducta de un ente. Al dar contenido a estos elementos en el caso de la pregunta fundamental o pregunta *por* el sentido *del* ser, se aclara que la pregunta va dirigida al ente mismo que hace la pregunta, complicando entre sí los elementos tercero y cuarto. De este modo cabe mantener la diferencia ontológica (ser-ente) en el mismo preguntar, por cuanto que la pregunta fundamental no hace pie en el ente objetivo, sino en el ente que pregunta, y, a la vez, se perfila como una pregunta especial, a saber, que se apoya no en lo sabido, sino en el preguntar, y que por eso, en vez de *presentar* un ente, ha de *dejar ver a su través* al ser en cuanto que fundamento del preguntar. Paralelamente, el hombre ha de ser entendido como aquel ente al que en com-

---

26. *Curso de teoría*, III, 201.

prender el ser le va su ser. La antropología va a ser el camino para buscar el sentido del ser, el hombre es método, pero esa esencialización de la pregunta fundamental respecto del hombre deja a la antropología carente de todo sentido, en tanto no se descubra el sentido del ser.

Como se acaba de ver, para adelantar el método hasta el comienzo, Heidegger intenta formular la pregunta por el comienzo o fundamento. Por tratarse de la primera pregunta, de la pregunta fundamental y que pregunta por lo primero, el preguntar ha de estar proyectado hacia atrás, ha de retrotraerse justamente a lo primero, al ser, que es, por ello mismo, lo menos conocido. Sin embargo, la pregunta supone que sabemos algo del ser, pero descalifica eso que sabemos para dejar lugar en nuestro saber a lo primero y desconocido del saber. Tenemos un conocimiento por completo insuficiente del ser, a saber, como mero término medio autocomprendible, gracias al cual entrelazamos entes, pero justo por eso nos alejamos de comprenderlo verdaderamente. Para que la pregunta pueda alcanzar a lo primero es necesario formularla originalmente, por primera vez. Eso encierra para Heidegger la máxima dificultad, tanto que todo *SZ* se dedica a la preparación de la pregunta fundamental.

En vez de admitir, sin más, la pregunta como método, Polo hace un estudio a fondo de la pregunta como modo de pensamiento. Su estudio revela que la pregunta es "*la provisionalidad del saber en cuanto que se formula suponiendo, es decir, refiriéndose constitutivamente a la solución como anterioridad*"<sup>27</sup>. En efecto, la pregunta es ambivalente: implica saber y no saber. Si se sabe todo, no se pregunta, pero tampoco cuando no se sabe nada. La pregunta es una debilitación de lo pensado o sabido como pensado o sabido<sup>28</sup>, y se estructura en un doble plano. En la medida en que se apoya en lo sabido, la pregunta *supone*; en la medida en que lo debilita, surge del no saber, es decir, la pregunta implica *perplejidad*. La suposición es saber *ya*, saber constituido en anterioridad. Por eso, cuando se supone, el saber queda detenido, paralizado respecto de su prosecución. La perplejidad es la huella de la carencia de prosecución en el saber supositivo. La pregunta intenta mediar entre el saber supuesto y la perplejidad, intenta proseguir el saber supuesto, adelantando el criterio de la respuesta, o sea, suponiendo de antemano cuál será la solución. Sin esta anticipada referencia a la solución la pregunta no sería un modo de saber, o sea, no se formularía, pero precisamente como la pregunta formulada está a la espera de la solución no es una forma plena de saber, sino una forma provisional de proseguir. Por su

---

27. *Acceso*, 31 en nota.

28. *Acceso*, 191: a la pregunta, esto es, a la debilitación de la posibilidad lógico-reflexiva.

parte, la solución, en cuanto que adelantada o supuesta, no es más que un apaciguamiento transitorio del preguntar, porque nada más ser alcanzada paraliza la prosecución del saber, el cual se aquieta sólo en la medida en que mira hacia atrás en la dirección del criterio adelantado, pero en cuanto deja de mirar atrás vuelve a notar de nuevo la falta de prosecución, debilitándose como sabido.

Lo que se ha llamado debilitación de lo sabido es una cierta negación. La pregunta es una forma de la reflexión o negación. Preguntar significa: prohibir que lo que se sabe sea una respuesta. Lo que no se sabe al preguntar no es sólo la respuesta, sino aquello que hasta la pregunta se suponía saber. Acertar a preguntar es acertar a prohibir. Por eso las preguntas no son reiterables: la respuesta no puede someterse a la pregunta de la que es respuesta. Si se reitera, la pregunta es insoluble, pero en cualquier caso su reiteración es superficial. En la medida en que la pregunta prohíbe que lo sabido sea la respuesta, su formulación es la búsqueda de una generalidad más amplia que incluya lo sabido y lo no sabido<sup>29</sup>, pero que, si se acierta a encontrar, detiene nuevamente la prosecución del saber, suscitando perplejidad y un nuevo preguntar.

La descripción de la pregunta como forma provisional del saber no la descalifica por completo como método, pero sí la descalifica como método metafísico. La pregunta puede proporcionar una relativa intensificación del saber en un doble terreno: en el terreno teórico, la pregunta puede proporcionar o bien un aumento en la determinación (segunda) de lo sabido, una suerte de comprobación reflexiva que aumenta la certeza de lo ya sabido, o bien un aumento en la generalización indeterminada del saber, que relativiza lo ya sabido; en el terreno práctico, el preguntar enlaza, por ejemplo, con la aplicación en la ciencia positiva<sup>30</sup>, y con la producción, abriendo problemas y soluciones pragmáticas que permiten construir el plexo o mundo humano.

En cambio, si la pregunta se instrumenta como método con la pretensión de alcanzar un conocimiento riguroso en el orden del saber *último*, hay que decir que la pregunta no es conducente. La pregunta como método se presenta con la apariencia de una exigencia de mostrar: toda pregunta exige respuesta. Para ello adelanta un criterio de petición y promete darse por satisfecha si se le proporciona algo sabido. Pero en realidad la pregunta no sabe lo que pide: *la pretensión de que lo que está por conocer ha de coincidir con lo ya sabido no pasa de ser una pura confusión*. El que pregunta con exigencia de rigor pretende reducir la novedad o incremento del saber a

---

29. Prólogo a *La res cogitans en Espinosa* de I. Falgueras, Eunsa, Pamplona, 1976, 30-31.

30. *Acceso*, 153 nota 19.



lo que ya sabe o conoce, pero eso es justamente cerrarse a la novedad. Por esa vía sólo cabe o aprovechar —como he dicho— lo ya sabido (bien demostrándolo, bien aplicándolo, bien produciéndolo, etc.) o relativizarlo, pero no cabe descubrir nada nuevo, y menos aún lo original, lo prístino, lo trascendente. Además, la implícita promesa de darse por satisfecho en la solución es engañosa, porque el preguntar no deja de volver aun después de respondida la pregunta. En el fondo el preguntar no queda satisfecho nunca, lo cual nos cerciora de que el valor teórico del criterio de petición no era más que aparente, y en consonancia con eso nos descubre, sobre todo, que lo que está detrás del preguntar es más una *actitud de índole volitiva* que un verdadero saber intelectual. En cuanto que nace del no saber, el verdadero y profundo origen del preguntar es la perplejidad.

El preguntar termina, el saber no. La pregunta termina en la solución, y su terminar es justo lo que la hace provisional como forma de saber. Pero la ultimidad del saber es inacabable, y por tanto no puede ser alcanzada mediante la pregunta, la cual se extingue en la solución, y vuelve a renacer desde la actitud. La pregunta intenta remediar el carácter terminal de lo sabido en presencia, pero sólo puede remediarlo provisionalmente, porque también lo preguntado termina —si se hace bien la pregunta— en la quietud de la solución. La pregunta es la modalidad provisional del saber, porque deja de lado el incremento en novedad del saber. El incremento en novedad del saber es su perennidad, es su prosecución inacabable, es el ejercicio de la inmortalidad activa del espíritu. En cambio, la terminalidad del saber es lo provisional, lo transitorio, lo finito del saber. Lo ya sabido es lo supuesto, la pereza del saber. Se puede proyectar en forma de pregunta y entonces se despereza superficialmente, pero nunca alcanza a trascenderse.

En consecuencia, cuando se intenta formular la pregunta fundamental se cae en la perplejidad, o sea, en la reiteración sin sentido del preguntar<sup>31</sup>. La pregunta general, la pregunta de todas las preguntas, no es viable<sup>32</sup>: sería una pregunta que pretendiera no ser provisional, sino definitiva. A la vez, el fundamento no puede tener el valor de solución a una pregunta. Ante todo, porque la pregunta no puede adelantarse al fundamento, salvo que el fundamento no fuera —como es— lo primero, o sea, aquello a lo cual nada se puede adelantar. Pero, además, porque la solución es relativa a la pregunta: lo que adelanta la pregunta es un criterio preestablecido *ya* de antemano y de modo terminal inalterable, de manera que si —por hipótesis imposible— lo adelan-

---

31. *Acceso*, 27-34.

32. Cfr. Prólogo a *La res cogitans*, 31.

tado pudiera ser el fundamento, el fundamento aparecería como acabado ya, no como trascendentalmente vigente.

La pregunta fundamental heidegueriana no escapa a este examen, aunque presenta sus peculiaridades. Heidegger concede a la pregunta por el sentido del ser un poder intrínseco que pretende no suponer al ente: la pregunta se dirige al ente, pero se separa e independiza de él en la medida en que no se dirige al algo *del* ente, sino al sentido *del* ser. La pregunta de Heidegger no hace pie en el ente para inducir o deducir el sentido del ser, sino que es el propio ejercicio de la pregunta el que contiene su orientación. El ente es tenido en cuenta sólo como aquello de lo que se separa la pregunta, pero ella se autodirige al ser<sup>33</sup>. Todo, incluso la claridad o el elemento, ha de ser descalificado (nihilismo) para que podamos iniciar el avance hacia el fundamento. Naturalmente, entonces el preguntar no es sino la puesta en escena de la perplejidad misma. Heidegger supone el no saber<sup>34</sup>, pero el no saber no adelanta criterio alguno para la solución, con lo cual en realidad no se formula pregunta alguna. Sin embargo, en la aparente pregunta por el sentido del ser es el no saber el que, partiendo de cero, se pone en marcha como ímpetu *subjetivo* del *Dasein* hacia el ser. La perplejidad por el sentido del ser es el estado de ánimo correspondiente a la angustia existencial. La pregunta surge, pues, del vacío existencial humano y espera obtener respuesta a partir de la estructura de ese vacío. La estructura de ese vacío es el ék–stasis temporal, o sea, la falta de sentido del tiempo humano. Heidegger adelanta el criterio de la temporalidad vacía para intentar formular la pregunta por el *sentido* del ser, proyectando en el ser aquello que echa en falta en el hombre.

Por tanto, en la pregunta fundamental heidegueriana es preciso distinguir entre su (i) pretensión y su (ii) resultado. Como (i) pretensión, "SZ es un intento de decir cómo se conoce el ser antes de llegar. Tal apriorismo es lo que impide un proseguir que en el ser sea la persistencia del ser. Frente al ser no sirven los conjuros"<sup>35</sup>. Como se dijo antes, cualquier intento de pre-determinar lo no sabido desde lo sabido es pretender que lo que no se sabe ha de ser de la misma índole que lo ya sabido, toda una *presunción* carente de base alguna, que da lugar a una ficción de avance retroferente. Pero, especialmente, intentar conocer lo primero adelantándose a lo primero es impedir que lo primero se muestre como tal. Los conjuros son constelaciones de antecedentes que pretenden forzar a las ultimidades a comparecer o a hacer lo que uno quiera en virtud de la fuerza misma del antes respecto del des-

---

33. *Acceso*, 184-186.

34. *Acceso*, 36-38.

35. *Acceso*, 190-191.

pués, pero respecto de lo primero no cabe que nada anterior lo fuerce. Lo primero no puede ser conocido en antecedencia o «antes de llegar», porque en ese caso no sería lo primero. Más aún, a lo primero no cabe «llegar» desde ningún *otro* saber o no saber, sólo cabe alcanzarlo en su prioridad.

Por lo que hace (ii) al resultado, y como no podía ser de otra forma, en SZ la pregunta fundamental nunca llegó a ser formulada, nunca pasó de ser (pretendidamente) preparada. La pregunta por el sentido del ser es un mero conato de pregunta, un mero afán de la voluntad que no sabe lo que pregunta. No pudo obtener respuesta, porque ni tan siquiera llegó a formularse de modo responsable, y no llegó a formularse no por falta de talento de Heidegger, sino porque la pregunta fundamental no es factible con sentido. La prueba de ello son las preguntas con que se cierra SZ y que quedaron sin solución: "*¿Cómo, en general, un comprender-abriendo el ser es posible? ¿Cuál es la originaria constitución de ser que funda esa posibilidad?*" En vez de vehicular la perplejidad hacia el ser, la pregunta fundamental se anega en la perplejidad: "*Así pues, SZ termina sin una verdadera superación de la perplejidad*"<sup>36</sup>.

En resumen, la pregunta no es el método para la búsqueda de lo trascendental. La perplejidad es el segundo plano del preguntar: la pregunta está vacía de sentido intelectual último, por lo que el intento de formulación de la pregunta fundamental se retrotrae a la interrogación como estado de ánimo<sup>37</sup>. Cuando uno se empeña en hacer la última pregunta lo único que consigue es conferir presencia y vigencia intelectual a la actitud (volitiva). Ahora bien, la vigencia de la actitud es la consagración de la perplejidad: no llegar a instalarse en la ultimidad. Al elegir como método la pregunta fundamental, Heidegger supone el no saber, o sea, *da por sabido el no saber*, lo que, aparte de ser incongruente, arbitra un sentido (ontológico) a la perplejidad: equi-para libertad y fundamento. Pero, como la perplejidad es exclusivamente subjetiva, arbitrar un sentido ontológico a la perplejidad es subjetivismo. Frente a eso Polo propone desvanecer por completo el preguntar como vía de acceso a la realidad última, tarea en la que cifra el realismo<sup>38</sup>, es decir, el despojarse de todo subjetivismo en el conocimiento.

El preguntar primero se desvanece, y con él la perplejidad, cuando se detecta que preguntar *supone*. Suponer es dar por sabido, pero sobre el ser no cabe dar por sabido nada, ni siquiera cabe dar por sabido que *no se sabe*, que es el error de Heidegger. "*Si el ser no es de algo, incluso la suposición debe*

---

36. *Acceso*, 191.

37. *Acceso*, 36.

38. *Acceso*, 37.



*abandonarse*<sup>39</sup>. El ser no es *del* pensar ni de la libertad. Supuesto como ser del pensar, el ser queda oculto en su trascendencia a la mirada del entendimiento. Suponer el ser es justamente no entenderlo como trascendente. La enigmaticidad del ser no se debe a un mero olvido u omisión, sino a un defecto de comisión: se debe a su suposición. Ahora bien, si la suposición es lo que nos separa del conocimiento del ser, lo pertinente es abandonar la suposición. La suposición de que se habla aquí no es la que se lleva a cabo con los términos del lenguaje, como pensaba Ockham, sino la que se lleva a cabo con el pensamiento<sup>40</sup>. La suposición es la conciencia o presencia del objeto, una operación de la inteligencia que destaca el objeto y se oculta como operación tras lo destacado. Suponer es *haber* objeto. Lo que hay es el objeto, el haber no lo hay (no se ve): el haber es el ocultamiento que se oculta al mostrar el objeto, y en la medida en que se oculta hace confundir el haber con el ser (ocultamiento). Heidegger piensa que *hay* el ser<sup>41</sup>, aunque el ser sea lo oculto. Lo oculto —dice Heidegger— es también una forma de fenómeno (es decir, del haber)<sup>42</sup>. Heidegger ha pensado el ser como un fenómeno oculto que él intenta explicitar desocultándolo mediante la pregunta fundamental. Como lo *hay*, cabe explicitar el ser, piensa Heidegger. Pero el ser no lo *hay*. Cuando se intenta explicitar el fundamento precipita como implícito. Lo enigmático del ser es que no lo *hay*, *pero se lo supone*. Por tanto, es la exigencia de haber—lo que lo oculta y vuelve enigmático. Tal exigencia es más sutil y taimada que cualquier olvido u omisión, es una comisión u operación inadvertida, que no se deja notar, que pasa desapercibida también a Heidegger, quien no se deshace de ella. La perplejidad es el resultado subjetivo de ese destacar que oculta y se oculta tras lo destacado. El haber es lo que limita el saber, lo que impide su prosecución. La dificultad no consiste, pues, en comenzar desde cero, sino en darse cuenta de que el haber oculta el ser, y de que el propio haber se oculta.

---

39. *Acceso*, 192.

40. *Curso de teoría*, II, 137 ss.

41. *Curso de teoría*, II, 140.

42. *Curso de teoría*, II, 131: “*Ese ocultamiento, decía, es sumamente modesto; la soberbia intelectual no es un vicio del pensar como tal. Por eso el ocultamiento no se nota. Suelo decir que es un ocultamiento que se oculta. Esto significa, ante todo, que la presencia no hace alarde de ocultarse: no se nota que se oculta; antes bien, el ocultamiento pasa oculto él mismo. Lo oculto puede ser objetivo. Como dice Heidegger, tanto lo abierto como lo oculto son fenómenos; también se da el fenómeno de lo oculto. La noción de ocultamiento puede tener carácter objetivo; en sentido objetivo, oculto no se contraponen absolutamente a abierto: el que algo no se dé también puede ser objetivado; lo que se conoce como no abierto, en cuanto que se conoce, está objetivado, está abierto. Pero el ocultamiento de la presencia es absolutamente tácito; es simplemente su incomparación en términos de objeto; incomparación sin la cual, por otra parte, el objeto no se podría destacar como tal*”.

## B. Los desacuerdos en las tematizaciones

La pregunta no puede ser lo primero en el saber. La peculiaridad de la pregunta de Heidegger consiste en su pretensión de que la perplejidad antecede a *toda* suposición. Pero eso no es posible. En cuanto que adelanta un criterio, toda pregunta hace anteceder la suposición, y como la perplejidad heideggeriana se vehicula como pregunta, se concluye que tal perplejidad no puede anteceder a toda suposición. Es cierto que sí antecede a la suposición del ente, pero no a la suposición de que libertad y fundamento son equiparables<sup>43</sup>. Aunque el ser no sea *del* ente, en Heidegger el ser es *del* supuesto (libertad como *Abgrund*). Pero para investigar el ser trascendental de nada sirve descalificar el ente, si se sigue admitiendo alguna suposición. Como hace ver Polo, la suposición es, precisamente, el ocultamiento del ser y, además, el ocultamiento que se oculta, o sea, lo que enmaraña la conciencia objetiva o pensamiento. Por esa razón, en tanto se supone, (1) no se desoculta el ser ni (2) se supera el enmarañamiento del pensar.

### 1. El intento heideggeriano de tematización del ser, y su fracaso

Ya he mostrado cómo Heidegger supone la perplejidad como estado de ánimo, es decir, como peculiar situación del hombre. El análisis existencial de esa situación arroja al final una peculiar manera de entender el ser del hombre como temporalidad, a saber, la temporalidad ek-stática. Heidegger intenta adelantar la temporalidad originaria del *Dasein* como criterio para la fenomenización del ser<sup>44</sup>. Para ello niega el comienzo hegeliano haciendo recaer la negación sobre la determinación directa, sobre el abstracto articulante, y retro trayéndose por debajo de ese abstracto al tiempo de la sensibilidad<sup>45</sup>. La negación hegeliana es así precedida por la nada o negación primera, que no es determinación ni indeterminación (segundas), sino el horizonte de la comprensión del ser, de la experiencia del ser, de lo que está más allá de toda determinación o indeterminación presentes. Por debajo de toda determinación presente está, para él, el tiempo ek-stático. Según eso, el tiempo ek-stático habría de ser el horizonte del ser, el apoyo de la pregunta

---

43. *Acceso*, 191.

44. Las últimas preguntas de *SZ* lo expresan así: “¿Cómo se debe interpretar este modo de temporación de la temporeidad? ¿Hay algún camino desde el tiempo originario hacia el sentido del ser? ¿Se revela el tiempo mismo como el horizonte del ser?” (Trad. J-E. Rivera, 450-451).

45. *Curso de teoría*, III, 312-313.

fundamental. El horizonte es la línea en que cielo y tierra se reúnen, lo que metafóricamente indica que existe una línea en la que el ser y el tiempo coinciden, de tal manera que ese horizonte lo sería a la vez del *Dasein* y del ser. El ser sería *de nada* (presente), no de un ente, sino del *horizonte temporal* de todo ente. Si fuera así, cabría desvelar el ser y enunciarlo, no de modo apodíctico (demostrativo), como si fuera un ente, pero sí de modo *apofántico* (mostrativo), como el *sentido* del horizonte trascendental de un ente cuya temporalidad es ek-stática.

El criterio que Heidegger adelanta para determinar el sentido del ser se concreta —como he dicho— en el tiempo ek-stático. Se trata de una ampliación del tiempo ordinario o presencial en la que futuro, presente y pasado están unidos en mutua remisión, o sea, sin preeminencia del presente. Según él, el tiempo entero es más alto que el tiempo presente, y su extensión máxima se alcanza cuando abarca los tres momentos. Heidegger no considera el pasado y el futuro desde la presencia<sup>46</sup>, sino a ésta inmersa en aquéllos. En esa su máxima amplitud, el tiempo habría de coincidir con la trascendentalidad del ser. Pero, según esto, el presente formaría parte del tiempo. Heidegger no ha caído en la cuenta de que el presente no forma parte del tiempo, sino que es una operación mental, justo la operación del presentar o abstraer, la cual aúna el antes y el después —que son las intencionalidades de la memoria y de la cogitativa— sin dejarlos perder y sin confundirse con ellos. *Crear que el presente forma parte del tiempo es la gran confusión de SZ*<sup>47</sup>. Por eso sobreentiende él que toda la historia del pensamiento no ha hecho otra cosa que buscar el ser desde el presente como horizonte temporal, y que su propuesta, que incluye el presente como un momento del tiempo entero, es la más amplia y última, en conexión directa con las primeras y más antiguas investigaciones de los primitivos filósofos.

Al no darse cuenta de que el presente no forma parte del tiempo, Heidegger lo ha seguido introduciendo y con él ha seguido suponiendo, pues la presencia como operación es el límite mental, o sea, el ocultamiento que se oculta o no se advierte en la suposición. El tiempo ek-stático, como conexión *mutua* de pasado, presente y futuro, es una *formalización* del pasado y del futuro, los cuales están contenidos ya en el conocimiento sensible, pero no como formas. Su formalización es función de la presencia, de modo que ese tiempo formalizado no puede ser más alto que la propia presencia, sino que ha de ser más bajo que ella, por cuanto que no la capta en su función articulante. Heidegger atribuye a la imaginación el papel conectivo de las

---

46. *Curso de teoría*, II, 262.

47. *Curso de teoría*, II, 266-267.



mutuas remisiones, para lo cual la entiende como imaginación trascendental, inspirándose en Kant<sup>48</sup>. Pero la trascendentalidad de la imaginación no es, en verdad, más que una *mezcla confusa* de la presencia con la sensibilidad intermedia<sup>49</sup>. La imaginación desconoce las intenciones de la memoria y de la cogitativa<sup>50</sup>, por lo que no puede conectarlas. Lo que trasciende las intenciones de la sensibilidad y las aúna es la presencia. La presencia tiene que ver con el tiempo en la medida en que lo articula, pero no es temporal, sino superior al tiempo<sup>51</sup>: es una operación intelectual.

En su intento de retrotraerse a una temporalidad no dominada por el presente, para poder formular la pregunta fundamental, Heidegger recurre a usos arcaizantes del lenguaje. En efecto, tal temporalidad no podría ser expresada mediante el lenguaje proposicional, claramente dominado por la presencia, sino mediante un lenguaje más primitivo que ajustara el sustantivo y el verbo: la nada nadea, el lenguaje habla, el tiempo temporea. Ese lenguaje es meramente abstractivo. Tales constructos son puramente semánticos, es decir, carecen de sintaxis, porque carecen de medio de conexión expreso. En la medida en que no están conectadas por ningún nexo intermedio, por ningún «es», tales expresiones no son tautológicas: la tautología implica sintaxis. Cuando se ajustan un verbo y un sustantivo de manera que resulten inseparables es cuando se comienza a entender que *el fundamento de las cosas está en las cosas*. Ahora bien, justamente ése es el lenguaje de los presocráticos, el tipo de pensamiento contenido en la noción de *physis*<sup>52</sup>: un intento de devolver el abstracto a la realidad sin mediación conectiva, o sea, sin explicitar la presencia<sup>53</sup>. Heidegger entiende que el tiempo mismo funda el tiempo: el tiempo es temporalizándose. La temporalidad entera

---

48. *Curso de teoría*, III, 348-351; IV/2, 416-417; *Hegel 2ª ed.*, 84.

49. La presencia comunicada a la imaginación es la circunferencia formal o conciencia pura. Cfr. *Curso de teoría* II, 264-265.

50. *Ibid.*

51. *Curso de teoría*, II, 263, 266; III, 312.

52. *Curso de teoría*, II, 289-290; III, 17-18; *Nominalismo*, 132-135; 141.

53. En su esfuerzo por expresar el fundamento, los primeros filósofos reúnen sustantivos y verbos semánticamente, haciendo uso del lenguaje. Tal tipo de lenguaje no sirve para la vida práctica del hombre, como hacen ver los sofistas griegos, pero se piensa que agota la teoría, o sea, el conocimiento de la verdad (*Curso de teoría*, III, 17-18). Desde luego, incluso ese uso arcaico del lenguaje requiere saber hablar, es decir, requiere el hábito del lenguaje, que es consecutivo a la operación abstractiva. Sin embargo, hacer uso del lenguaje no es ninguna operación cognoscitiva: está regido por la operación de la abstracción e incluso por el hábito correspondiente a la abstracción, el lenguaje, pero hablar no es un acto ulterior de la inteligencia, sino una producción, o introducción del abstracto en el tiempo (*Curso de teoría*, III, 27).

estriba en el estar temporando verbal<sup>54</sup>. Sin embargo, lo que el verbo expresa es el conocimiento habitual (y por ello no explícito) de la presencia como articulación del tiempo, y gracias a eso queda vinculado al sustantivo, el cual es la expresión del abstracto (lo articulado). Por esa razón incluso este modo elemental de pensar implica la presencia mental, la articulación no temporal del tiempo.

Como digo, el recurso de Heidegger a ese modo de lenguaje es expresión de su intento de ir más atrás de la presencia e instalarse en la abstracción como articulación temporal sin nexo o término medio. El lenguaje ordinario establece conexiones que son extrínsecas, el martillo es para clavar el clavo, el clavo es para sostener el cuadro, el cuadro es para adornar la pared, la pared es para separarme del vecino, etc... Heidegger sostiene que estas conexiones nos separan del fundamento y que, para alcanzar el fundamento, hemos de retrotraer el lenguaje a las conexiones estrictamente semánticas que no requieren ni admiten lo extrínseco. Su pretensión es la de separar el verbo de esos sustantivos semánticamente *extrínsecos* (entes) y reconocer el sentido semántico-verbal que le es intrínseco, que forma unidad inseparable con él. La temporalidad ek-stática sería, según eso, la remisión puramente verbal entre los tres momentos (nominales) del tiempo. Sin duda las expresiones puramente semánticas, como la nada nada o el tiempo temporea, resultan enigmáticas. Heidegger cree que tal enigmaticidad desaparecerá si se desvela el sentido semántico del verbo ser, pues el ser sería el verbo de todos los verbos. Por tanto, ante todo hay que despejar el enigma del ser. Heidegger supone que si es el verbo de todos los verbos, el ser comparte la índole de los verbos. Que la temporalidad ek-stática sea el horizonte de la comprensión del ser quiere decir que el ser ha de encontrarse en línea con la unidad semántica verbalizadora. Pero entonces, la pregunta de SZ por el *sentido* del ser podría ser interpretada en estos términos: ¿Cuál es la indicación semántica del verbo ser? ¿Qué significa la verbalidad antes de toda fijación substantiva?<sup>55</sup>.

Heidegger no admite ninguna identificación (nominal) de lo primero. Ya Anaximandro se dio cuenta de que el fundamento no es tematizable con la abstracción<sup>56</sup>. Heidegger coincide con él, y no acepta ningún *a priori* último fundamental. Acerca del ser sólo cabe preguntar. "*El saber que pregunta es el modo de descosificar, de no contentarse con ninguna evidencia, porque la respuesta última contradice la temporación. Pero la temporación es toda-*

---

54. *Nominalismo*, 133.

55. *Nominalismo*, 137.

56. *Ibid.*; *Curso de teoría*, II, 317.

vía un marco, una condición"<sup>57</sup>. Al descalificar la primacía de la presencia, el preguntar se le desborda, pierde su provisionalidad, y se vuelve insaturable. Heidegger cree saber cómo proceder, pero no sabe adónde lleva ese proceder, y este no saber es constitutivo de su preguntar último<sup>58</sup>.

El primer Heidegger supone que el ser se corresponde con la libertad entendida no como libertad de elección (medievales) ni como contemplación de la verdad (idealismo), sino como *Abgrund*, como abismo o falta de fundamento, y cree que en la falta de fundamento ha de quedar indicado lo que falta, o sea, el sentido del fundamento, por lo menos en condiciones tales que de esa indicación resulte fenomenizada la semántica verbal del ser. Hay un previo llegar o estar en el ser, que no es del tipo de la posesión objetiva, pero sí inherente al hombre, y que se expresa como la índole de lo abierto al ser. La apertura no es del ser ni del hombre en sentido opcional, sino la mutua pertenencia de ser y hombre, tal que ni el sentido del ser puede ser atribuido independientemente al ser ni se puede aislar de él al hombre<sup>59</sup>. Y esa mutua pertenencia es la libertad. La obra más importante de Heidegger habría sido *Von Wesen des Grundes*, si su proyecto hubiera sido viable<sup>60</sup>. En ella el carácter trascendente del ser y del hombre es interpretado como abismo, como fundamento sin fundamento o libertad<sup>61</sup>. Así se confunde la libertad con el fundamento y el fundamento con la libertad<sup>62</sup>. Pero tal confusión no es fértil. Por eso incluso la libertad habría de ser considerada por él, más tarde, como una respuesta no última<sup>63</sup>. De ahí la inversión posterior del planteamiento de SZ. El ser se oculta él mismo, independientemente de lo que haga el hombre. "Con esto se rompe el horizonte de la comprensión del ser, es decir, la propuesta de Ser y tiempo. El tiempo del ser es un tiempo incontrolable, que está más allá del marco que se buscó con el horizonte de la comprensión. La historia no es del Dasein, sino de la manifestación del ser. El olvido del ser sólo consecutivamente es un problema de la historia humana, pues el ser

---

57. *Nominalismo*, 139

58. *Nominalismo*, 138.

59. *Acceso*, 189-190.

60. *Curso de teoría*, IV /2, 418 .

61. *Acceso*, 162-163: "Pero para poder comprenderse a sí mismo como abismo —*Abgrund*— el hombre debe...trascenderse a sí mismo. Este carácter abisal del hombre no es nada que se revele a cualquier dialéctica o análisis psicológico. La eclosión del abismo en la trascendencia fundadora es, más bien, el movimiento primario que efectúa, con nosotros, la libertad...De este modo, la inesencialidad del fundamento sólo es superada por la existencia fáctica: pero ésta nunca la deja al margen —*beiseitig*— (*Von Wesen des Grundes*; Frankfurt a. M. 1949; págs. 49 y sig. El subrayado es mío".

62. *Nominalismo*, 136-137; *Curso de teoría*, IV/2, 418; *Antropología I*, 91.

63. *Nominalismo*, 139.



mismo cuando quiere se manifiesta y cuando quiere se oculta. El último Heidegger es una incursión en el nominalismo, que acude asimismo al lenguaje<sup>64</sup>. El propio Heidegger reconoce así el fracaso de su proyecto inicial.

## 2. El enmarañamiento de la conciencia en Heidegger

Al asociar al hombre de manera intrínseca con la pregunta por el sentido del ser, tomando su comportamiento pragmático como guía para la enunciación de esa pregunta, no sólo se frustra el hallazgo del ser, sino que no se desenmaraña la conciencia.

El enmarañamiento de la conciencia es característico del racionalismo y del idealismo modernos, y puede ser descrito del siguiente modo: *"El preguntar termina; el saber, no... La distinción entre preguntar y saber implica que el horizonte se cierra cuando se insiste en instalarse en el preguntar. Entonces se produce la ofuscación ante la ultimidad del saber —proyectada delante como un muro— en la forma de confusión entre el más allá y un objeto que se hurta a la comparecencia —es también la confusión del ser con el ente y de la evidencia y lo evidente—."*<sup>65</sup>.

Según este texto, el enmarañamiento es la ofuscación que se produce ante la ultimidad del saber cuando se confunde el más allá con un objeto no presente. Ofuscación equivale a perplejidad, y la perplejidad se vierte *cognoscitivamente* como confusión entre proseguir el saber y proyectarlo como un sabido que no sabemos, es decir, en entender el futuro del saber como un presente que no puede comparecer. Heidegger parece poder librarse de este enmarañamiento, pues no entiende el ser como un ente, ni tiene como meta lo evidente, sino que, según él, el conocimiento va de lo claro a lo oscuro<sup>66</sup>. Sin embargo, el primer Heidegger se instala en el preguntar y en el preguntar último, es decir, se instala en la perplejidad como punto de partida y, aunque va de lo claro a lo oscuro, intenta desvelar lo oscuro. Precisamente en tanto que se instala en la perplejidad, no se libra del enmarañamiento de la conciencia. Esto se advierte claramente en los propios planteamientos de su filosofar.

Ya en el mismo tono de *SZ* se advierte un patetismo radical. Heidegger hace una interpretación patética del ser cuando lo hace corresponderse con la

---

64. *Nominalismo*, 146.

65. *Acceso*, 33.

66. *Nominalismo*, 137-138; *Curso de teoría*, III 354, nota 5.

angustia. La angustia no es el miedo o angustia psicológica, sino la consideración afectiva de la nada, es angustia de nada, siendo la nada la anulación de nuestro saber práctico<sup>67</sup>. La angustia es el sentimiento de los sentimientos, aquello en nosotros que se corresponde con la insuficiencia de cualquier práctica<sup>68</sup>. Como se dijo anteriormente, el ser es aquello con lo que nada podemos hacer. La angustia es la pre-vivencia del ser como aquello que está más allá de nuestro hacer. Si Kant retrocedió horrorizado ante la perplejidad experimentada cuando no podía pensar nada con las ideas cosmológicas, Heidegger se arma de valor y toma el no poder hacer nada como indicio del ser trascendental.

Paralelamente, la interpretación de lo trascendental de Heidegger no es aséptica, sino también afectiva: para el hombre es trascendental averiguar el sentido del ser. Es la noción de *existencia*: al *Dasein* le va su ser en el develar el ser. Se trata de una copertenencia entre el hombre y el ser, pero teñida de dramatismo. Los humanos estamos jugándonos nuestro ser en preguntar o no preguntar por el sentido del ser. *"En Heidegger, la tensión interna del "Dasein" se entiende como referencia primaria de algo a sí mismo bajo la forma de falta. La idea de relación consigo mismo que, para Hegel, es positiva y plenariamente realizada en la síntesis suprema, de tal modo que antes no es realizada en modo alguno —por eso el devenir es dialéctico—, adopta en Heidegger el sentido de proyección truncada desde el principio. Podría decirse que el existente heideggeriano aparece dos veces: ante todo, como supuesto; después, en su desarrollo, afectado por la limitación de sus posibilidades que entraña su previa suposición. El supuesto heideggeriano no es un supuesto tranquilo, sino comprometido en el despliegue ulterior, y fracasa por la imposibilidad de superar lo previo. En la idea de lo previo se asienta una relación con el Origen, tal que la originación consume su sentido en función de dicha idea"*<sup>69</sup>. Al hombre le va su ser en el develamiento del sentido del ser, porque carece de sentido en su existencia. Por tratarse de una falta o carencia suya, el hombre está radicalmente comprometido en el hallazgo del sentido del ser. El compromiso originario con el ser se corresponde con una falta del hombre, de manera que de antemano tenemos razones para temer, si no se emplean en él recursos suficientes. La importancia y dificultad de la tarea exige emplear todos los recursos, máxime cuando la humanidad ha dado la espalda a tamaño problema:

---

67. *Introducción*, 27.

68. *Ibid.*

69. *El ser*, 2ª ed., 199-200.

*"Para reanudar la tarea [de la ontología], Heidegger estima que es menester imprimírle una nueva orientación y energía. Van a emplearse todos los recursos, y se va a recordar a la humanidad que el grave problema de la trascendencia, a que había vuelto la espalda, está hoy más que nunca vigente. El compromiso no puede ser mayor. Se estima que no hay más remedio que asaltar a la perplejidad en su misma guarida. Se quemán así los últimos cartuchos. Si se fracasa otra vez, el hombre entero quedará asociado, con su mismo ser, a la inseguridad y pobreza de ese fracaso. No ha habido nunca una actitud intelectual tan patética como ésta"*<sup>70</sup>.

La guarida de la perplejidad es la *existencia* humana, es decir, la intrínseca relación del pensamiento humano con el ser, que tenemos olvidada. Heidegger pone en juego todos los recursos por cuanto que convierte al hombre en un mero inquisidor del ser, y a la pregunta por el sentido del ser en la vigencia radical del sentido del ser sobre el hombre. Los humanos quedamos despojados de sentido en nuestra existencia en tanto no alcancemos el sentido del ser. La intensidad del drama es alta: no sabemos cuál es el sentido del ser y, por tanto, no sabemos cuál es el sentido de nuestra existencia; tenemos que empeñar todas nuestras energías en desvelar el sentido del ser o, de lo contrario, seguiremos naufragando sin sentido en la nada de los entes.

Este tono patético no es congruente con el ejercicio de la teoría pura, la cual está connaturalmente exenta de dramatismo. Es cierto que los esfuerzos modernos no han podido restaurar para el hombre la profundidad del conocimiento del fundamento, y que han reducido lo humano a la mera conciencia. Pero se trata de un problema teórico. Sin desdeñar la importancia de la denuncia heideggeriana del olvido del ser trascendental, conviene, con todo, no mezclar planos: una cosa es la teoría, otra la práctica. La importancia teórica de un asunto no es su urgencia, en la teoría no se dan urgencias. Las urgencias son temporales, contingentes, las teorías son universales, necesarias. «Pensar es pararse a pensar»<sup>71</sup>, dice Polo, o sea detener la conducta o actividad práctica. La diferencia con Heidegger estriba en que pensar no es una situación afectiva. *SZ* hace referencia constante a la conducta humana, porque para Heidegger el interés, el habitar o entrelazar entes, es lo básico. En la conducta se encuentra inmerso el conocimiento, sin duda, pero Heidegger piensa que ése es el estatuto originario del conocimiento, de manera que la teoría sería, para él, un derivado abstracto de la conducta. Con esto se corresponde la diferencia entre el «ser a la mano» (*Zuhandensein*) y

---

70. *Acceso*, 181.

71. *Curso de teoría*, II, 75.



el «ser ante los ojos» (*Vorhandensein*) heideggerianos, de los cuales sería el primero el más originario<sup>72</sup>. Por eso el «sentido» es para Heidegger un fenómeno de índole pragmática, incluso el sentido del ser. Él pretende ver *a través del* conducirse humano con los entes, o sea, siguiendo el hilo conductor del interés. Sin embargo, como dice Polo: "*Este planteamiento pasa por alto que el conocimiento en tanto que vinculado al hacer o incluido en las referencias intencionales de uso, por propio del hombre que sea, no es el conocimiento en su estatuto propio: el conocimiento aparece ahí, pero es claro que el conocimiento es anterior a su comunicación en la acción*"<sup>73</sup>. El pensamiento objetivo o en presencia, es previo y superior al pensamiento práctico. Si no se objetiva, no se entrelaza. "*Más aún: la inteligencia no es el porqué del interés. No parecemos en el mundo porque somos inteligentes, pero lo contrario no es cierto: ser en el mundo no explica la inteligencia; la inteligencia no es el inter-esse ni su razón de ser... es absolutamente imposible que el factor de que depende el mantenimiento de un sistema imperfecto sea clausurado por la función de mantenerlo o pertenecer a él; ello sería tanto como una inversión de la dependencia que invalidaría a dicho factor para su función misma.*"<sup>74</sup>. En consecuencia, Heidegger no es un teórico, sino un filósofo pragmático, pero que aspira a desvelar desde la práctica el sentido del ser. El punto más débil del filosofar de Heidegger es su incompreensión, confesada, del entendimiento agente<sup>75</sup>. En vez de ir de lo claro a la luz que lo ilumina, va de lo claro a lo oscuro. Su filosofía pretende trascender el orden del interés para elevarse al del ser, pero por esa vía el ser aparece como la nada del ente pragmático, o sea, como aquello con lo que nada se puede hacer, y en lo que nada hay que entender, sino de lo que, todo lo más, debería hacerse experiencia, tarea que poco a poco se le va manifestando como imposible<sup>76</sup>.

Sólo desde ese dramatismo puede entenderse la decisiva importancia otorgada por su filosofía a la muerte. La angustia como experiencia de la nada de nuestro hacer es pre-vivencia de la muerte y, por ello, y al mismo tiempo, pre-vivencia del sentido del ser.

Ante todo, su interpretación de la muerte es una interpretación patética: el hombre es un ser *para* la muerte (*zum Tode*). No es lo mismo decir «el

---

72. *Curso de teoría*, II, 77.

73. *Curso de teoría*, II, 62.

74. *Hegel*, 2ª ed., 141-142.

75. *Curso de teoría*, II, 277.

76. Al final se le reduce a asistir pasivamente al relampagueo del ser sobre el claro, que como un rayo nos hace vislumbrar el mundo.

hombre es mortal» que decir «el hombre es para la muerte». Ser mortal no implica que a la esencia del hombre le pertenezca morir; si lo esencial es la vida, la muerte puede ser entendida como algo *per accidens*, pero si el hombre es un ser para la muerte, entonces la muerte es esencial a la vida humana. La muerte está dotada, en este último caso, de un sentido teleológico para el hombre. El hombre no es para la vida, sino para la muerte. Ni los más trágicos de los filósofos paganos han entendido la muerte de modo tan intrínseco al hombre. La frase suena casi como cuando se dice que el martillo es para el clavo, sólo que la muerte es la suspensión de toda actividad práctica: cuando sobreviene, nada se puede hacer. La muerte indica que el orden de lo pragmático es finito, intrínsecamente finito. Como lo pragmático es, para Heidegger, lo básico en el hombre, la muerte (o finitud del interés) es intrínseca al hombre. La muerte no es un mal a evitar —es imposible evitarla—, sino una posibilidad que acompaña al hombre desde que es engendrado, y hacia cuyo encuentro ha de salir resuelto el hombre como si de un fin pragmático se tratara, o sea, haciéndola suya.

Salir al encuentro de la muerte haciéndola suya es comportarse prácticamente en su respecto. Enfocada pragmáticamente, se vincula con la existencia: la muerte es el fin final sólo para mí, para mi existencia. El hombre resuelto y auténtico es el que acepta su muerte ordenando toda su vida desde ella. Gracias a la muerte, como quiebra del mundo pragmático, puedo descubrir que en mi relación con el ser me va el ser, pues siendo finito el mundo pragmático, o lo trasciendo encontrando el sentido del ser, o mi vida quedará sin sentido. Ese trascender ha de ir no en dirección hacia el futuro, que está obturado por la muerte, sino en dirección hacia el pasado. He de averiguar el sentido del ser que ya pre—es en mí. Aceptar la muerte como posibilidad es abrirse al ser y poner el propio ser en la relación con el ser como fundamento antecedente. El patetismo onto-lógico no puede ser más intenso.

*“Si el sujeto abre, también cierra. Pero este cierre es su muerte. Según la responsabilidad el sujeto se separa del plexo fenoménico. El enclave de la separación es la angustia, no la inmortalidad. En la angustia la respuesta al preguntar se destaca como nada. La nada no es el absoluto, sino la compañía del ente —no al revés—, la nada vige tanto, si, o cuando, hay o no hay ente. Cabe sólo—nada, pero no sólo—ente. Ente y nada más significa: prohibición de que el ente impida la nada. La negación presupone la nada”<sup>77</sup>.*

Ahora bien, este adelantarse responsable a la muerte sólo puede ser hecho en la forma de una pre-vivencia de la muerte, puesto que la muerte sólo es una posibilidad en la medida en que se la anticipa, no cuando sobreviene.

77. Prólogo a *La res cogitans*, 33.

Pero entonces todo el proyecto heideggeriano se cifra en la confusión de la muerte con la amenaza de su inminencia. Ahora bien, una cosa es la muerte, otra la inminencia de la muerte. Heidegger pretende tensar el vivir humano desde la inminencia de la muerte, pre-vivir la muerte. Polo lo señala: *La inminencia de la muerte no debe confundirse con la muerte; la vivencia de la muerte no es la muerte*<sup>78</sup>. Mientras es inminente todavía no ha llegado, si se la vivencia es que se está vivo. ¿Es coherente este pre-vivir la muerte?

Tanto la inminencia como la vivencia de la muerte implican una *actualización* constante de su posibilidad, por tanto ambas atañen no a la muerte misma ni a lo que se muere (cuerpo), sino al pensamiento que las anticipa. Sin duda, la muerte es el fin de las posibilidades factivas del hombre, pero sólo es una posibilidad en tanto que es objetivada, es decir, actualizada, pensada. Para el cuerpo, la muerte no tiene sentido alguno teleológico: ni al cuerpo le falta la muerte ni el cuerpo tiende hacia ella. La muerte sólo existe, *como posibilidad*, para el pensar objetivante. Y para ese pensar es el cese del límite, el cese de la objetivación. Frente a Heidegger, Polo afirma que el hombre no es un ser para la muerte, sino que la muerte es un cese *para* el límite, no un cese *para* el cuerpo<sup>79</sup>, sino un cese para el pensar como conciencia objetiva. La muerte no es algo que pierda el cuerpo humano, el cual sólo es cuerpo vivo o, de lo contrario, no es cuerpo; en cambio es algo que cesa para el espíritu, a saber, la presencia o límite mental. Por tanto, la pre-vivencia pragmática de la muerte es una tarea falaz e incoherente, puesto que la actualización constante de su posibilidad no es más que el ejercicio (no la extinción) del límite mental, es decir, de aquello que la muerte suprime, pero que quien pretende pre-vivirla no suprime. La muerte puede ser entendida, pero no pensada, y menos aún pre-vivida, sin engaño.

Para Heidegger, la interpretación de la muerte como posibilidad inminente, a diferencia de cualquier otra posibilidad, hace de ella la posibilidad de las otras posibilidades: la muerte es aquella posibilidad de la imposibilidad que, en tanto no sobreviene, abre cualquier otra posibilidad. En este sentido la filosofía de Heidegger es, y se presenta como una filosofía de la posibilidad. Vivir desde la inminencia de la muerte permite interpretar que el futuro (la muerte) es lo que nos abre el presente y el pasado. Obviamente,

---

78. *Curso de teoría*, III, 419.

79. *“La muerte es el faltar de un hecho que al pensar no falta; pero por eso ahora se nota un límite. De esta manera la expresión “sin hecho no hay” indica el límite mental. Al cuerpo no le falta la muerte, no es un hecho incompleto por completar. Ir a la muerte es deshacerse, no ir a alguna meta. La muerte para el pensar es el cese del conferir, es decir, el cese del límite. La muerte sólo es un respecto para el hay. Frente a Heidegger, diríamos que el hombre no es un ser para la muerte, sino que la muerte es para el límite mental un cese, o que no guarda respecto al cuerpo, sino al límite”* (*Curso de teoría*, III, 413-414).



esta interpretación de la muerte como posibilidad que, en cuanto mera posibilidad, abre cualquier otra posibilidad no coincide con el omniposible leibniciano ni hegeliano. Abrir cualquier otra posibilidad no es lo mismo que abrir todas las posibilidades. En Leibniz y en Hegel la posibilidad de todas las posibilidades es infinita, por lo que el omniposible coincide con el omnipensable. Por otra parte, la noción de posibilidad remite de suyo al tiempo. En estos últimos filósofos la posibilidad de todas las posibilidades es necesaria, no libre, y eso significa que no hay ningún tiempo en que el omniposible no sea. El omniposible coincide con el tiempo entero: todo es pensado, pero en el tiempo entero, no en fragmentos de tiempo. En Heidegger no. Por un lado, la muerte es la finitud de las posibilidades y abre posibilidades factivas, que son intrínsecamente finitas. Se puede pensar más que las posibilidades del hacer: el ser está más allá de las posibilidades del hacer, y así debe ser pensado. Por otra parte, la muerte es el futuro que adviene, pero no es ni siquiera todo el tiempo, sino una parte suya. La unión de pensabilidad y tiempo la pone el ser humano en cuanto que interroga por el sentido del ser, separándose de las posibilidades factivas. En consonancia con ello, el pensamiento de Heidegger no es sistemático, sino epocal<sup>80</sup>.

La noción de posibilidad heideggeriana es muy peculiar: es el comprender como desocultación. El comprender no es una operación del intelecto, sino el comportamiento existencial propio del hombre, un poder-ser que abre proyectivamente. Pero la posibilidad como comportamiento no es neutra, sino que está intrínsecamente vinculada con el pasado, a saber, con el estado de yecto o arrojado, de manera que la posibilidad es posibilidad arrojada al pasado. El comprender es proyectivo desde el estado de arrojado en que nos encontramos ya, de manera que toda comprensión es afectiva, pre-determinada por el "encontrarse" (*Befindlichkeit*). Este comprender es, pues, el ser del ser-ahí como horizonte temporal, finito y provisional, y fundamento de la hermenéutica<sup>81</sup>.

El ek-stasis temporal es hermenéutico: pasado, presente y futuro están unidos pero conservan sus diferencias, es decir, no están enteramente los unos en los otros. El comprender es, por tanto, intrínsecamente temporal, pero con una temporalidad *no infinita*, sino finita o condicionada por la facticidad del estar arrojado, y *no acabada*, puesto que abre proyectivamente. Sin embargo, en la medida en que el abrir proyectivo de la posibilidad se hace desde una situación previa, más atrás de la cual es imposible retroceder, la comprensión tiene horizonte, está predeterminada, aunque el horizonte se

---

80. *Curso de teoría*, III, 418-419.

81. *Hegel*, 2ª ed., 338-340.

desplace. Lo propio de la hermenéutica es la interpretación. La hermenéutica encuentra su campo normalmente en la ciencia histórica. "*Comprender el pasado, del que nos separa su rigidez y nuestra reducción al presente, exige una movilización mutua*"<sup>82</sup>. Se trata de un intento de diálogo con un texto, que —como tal— es ya pasado. Se produce una especie de intercambio, una relación recíproca en la cual el lector se va enriqueciendo con el texto y, a la vez, le va sacando de su mudez, es decir, de su rigidez y lejanía. Según su propia noción, la interpretación no es sistemática, sino un ajuste imperfecto que salva las diferencias mediante aproximaciones sucesivas, una comprensión que admite no comprenderlo todo. La tarea hermenéutica consiste en una fusión de horizontes: "*una especie de diálogo en que no solamente es activo el punto de vista del lector, al que se sujeta el texto, sino que hay una reciprocidad de influjos*"<sup>83</sup>. Es la idea de círculo hermenéutico, que no es un círculo perfecto (y por eso no parece vicioso): se establecen conexiones, pero ni adecuación ni sistema.

En concreto, la comprensión hermenéutica heideggeriana se ejerció, primero, sobre la pragmática humana y pretendió elevarse desde ella a una hermenéutica del sentido del ser. Ahora bien, como señala Polo, "*La noción central de comprensión es un mixto, un compuesto de elementos no reducibles entre sí (razonamientos, experiencias, intuición afectiva, etc.)*"<sup>84</sup>. Como todo mixto, la comprensión no puede ser la actividad primera del espíritu, sino una actividad derivada, concretamente práctica. La diferencia entre pasado presente y futuro es estructuralmente relevante para la razón práctica, para lo contingente, pero no para lo necesario y universal. La hermenéutica es razón práctica<sup>85</sup>. El rendimiento de la filosofía heideggeriana queda vinculado a la productividad hermenéutica. En este sentido ha de distinguirse, según Heidegger entre el nihilismo de la metafísica y el nihilismo metafísico. El nihilismo de la metafísica es la subordinación de la posibilidad a la presencia, o sea, el olvido del ser. En cambio, el nihilismo metafísico es la producción, el rendimiento ontológico de la nada, que es el más alto. Nietzsche desenmascara el nihilismo de la metafísica, pero incurre en la metafísica del nihilismo, en cambio Heidegger espera superar la metafísica con la mostración hermenéutica del sentido del ser<sup>86</sup>.

---

82. *Nominalismo*, 148.

83. *Nominalismo*, 71.

84. *Nominalismo*, 148.

85. *Ibid.*

86. *Nominalismo*, 141 ss.

Sin embargo, el círculo hermenéutico puede dar lugar, todo lo más, a una comunicación de *puntos de vista*, enriquecedora para la práctica, pero nula para la verdad pura. La verdad no es cuestión de puntos de vista, no tiene valor *para* (relativo), sino que vale por sí misma<sup>87</sup>. Heidegger ha entendido bien la estructura hermenéutica de la pragmática humana, pero eso no justifica que la forma originaria del entender haya de ser la hermenéutica. Además, el círculo hermenéutico aquí no se da entre el texto y el autor, sino entre el ser del hombre y el sentido del ser: para poder preguntar por el sentido del ser, o sea, por lo que no sabemos, es preciso que el ser nos haya impreso la marca de aquello que nos falta, y que en la marca de su falta podamos encontrar el sentido del ser. Este círculo no es vicioso, pero entraña otra confusión, a saber, que lo que está por averiguar haya de tener la misma índole de lo que ya sabemos: el sentido del ser ha de corresponder a la estructura de la temporalidad, ha de caer bajo el horizonte de la temporalidad ek-stática. Esta confusión en vez de hacer avanzar el saber enmaraña la conciencia, pues vincula el ser con un criterio subjetivo previo: la perplejidad.

El patetismo de Heidegger se corresponde, pues, con la confusión de teoría y práctica, pero no en cualquier plano, sino en el plano trascendental, extremo con el que concuerda su marginación de la ciencia<sup>88</sup>. Lo mismo que debilita la presencia, pero no la abandona, Heidegger pospone la teoría y persigue un conocimiento práctico: la experiencia del ser. Aunque la experiencia parece ser excluyente del idealismo, no lo es del subjetivismo, y además no es un modo de conocimiento traslúcido, *sino una mixtión o confusión de afectos, recuerdos y razonamientos cuya unidad se pretende que no sea la presencia mental sino la temporalidad finita*. Heidegger no es un realista, sino un subjetivista pragmático comprometido en una tarea trascendental, para la cual lo pragmático no tiene recursos suficientes. Por eso el último recurso heideggeriano, la libertad como fundamento sin fundamento, hubo de ser declarada una respuesta no última, en la medida en que el abismo (*Abgrund*), en cuanto falta de sentido, busca su determinación. Y poco a poco se fue revelando a los ojos de Heidegger que, en el fondo, la pregunta por el sentido del ser tenía como desencadenante la voluntad: su filosofía primera era un voluntarismo humano. Progresivamente cayó en la cuenta de que la perplejidad desborda el preguntar<sup>89</sup>, es decir, que es la actitud y no el conocimiento

---

87. *Curso de teoría*, II, 65.

88. *Introducción*, 172. "Heidegger interpreta la práctica en términos no racionalmente científicos" (*Ibid.*, 99).

89. "En rigor, la pregunta por el sentido del ser es idealista, pero su fondo se revela progresivamente como voluntad. Es la noción de Ereignis. En esta orientación, incluso la libertad como fundamento sin fundamento ha de declararse una respuesta no última, puesto que el Abgrund busca su determinación. En cambio, la orientación voluntarista comporta



lo que manda en la pregunta fundamental. Si la pregunta era al principio el método para encontrar el sentido del ser, ahora se advierte que no puede orientar hacia el ser, porque es imposible abandonar la perplejidad introducida por ella. No podemos controlar la manifestación del ser, sino que la pregunta es sólo manifestación de nuestra voluntad, la cual está totalmente desorientada en la pregunta por no poder ésta superar la perplejidad como actitud. Ya no se tratará de cazar al ser en el fondo de la temporalidad humana, sino más bien de *abandonarse* (*Gelassenheit*)<sup>90</sup>, de abandonar toda voluntad y todo método, dejando que sea el ser el que nos indique temporalmente el sentido que nos dicta, pues a él corresponde la iniciativa de su sentido. Todo lo que cabe hacer es estar vigilantes para captar en el instante el relampagueo del ser que muestra el sentido temporalmente impreso al mundo de los entes. El último Heidegger está perdido en el ser, pues incluso el olvido del ser no es ya asunto nuestro, sino acontecimiento del ser. *Ahora el peligro es el ser*, es él el que se puede olvidar de nosotros. El patetismo no ha sido superado, tan sólo se ha resignado a no poder hacer nada por superarlo: el ser y el hombre han perdido su trascendencia.

Lo patético de la filosofía de Heidegger es un enmarañamiento de la conciencia (o presencia) con el tiempo de la sensibilidad, en la forma de una perplejidad radical que intenta hacer una experiencia epocal del sentido del ser sobre la base de una interpretación intrínsecamente temporal de la libertad del hombre.

Heidegger no ha caído en la cuenta de que es la perplejidad, o falta de prosecución del saber intrínseca a la suposición, lo que enmaraña la conciencia. Él ha atribuido, no sin acierto, al predominio del ente (presencia) el olvido de lo profundo, de lo serio. La modernidad había buscado la evidencia del ente para derrotar a la perplejidad. Por eso él ha intentado instalarse en la perplejidad para superar la frivolidad de la evidencia objetiva y abrirse camino hacia lo profundo, hacia el fundamento. Al igualar la perplejidad, o nihilismo subjetivo del ente, con el estatuto de lo oculto ha creído encontrar en ella un camino para la elucidación del fundamento, que así se le presenta como el ignorado sentido del ser, respecto del cual la perplejidad es la auténtica situación del saber, y por eso la única raíz del posible cono-

---

*desorientación. Progresivamente se cae en la cuenta de que la perplejidad desborda el preguntar” (Nominalismo, 139).*

90. “*En la segunda fase de su filosofía, Heidegger sostiene que el ser tiene su tiempo propio, cuyos avatares impiden constituir el horizonte temporal como una productividad peculiar. Toda productividad, incluso el lenguaje, se debe al ser. Ahora el hombre está sometido: el ser se le va de las manos. La voluntad de poder de Nietzsche todavía es metafísica, el ek-stasis temporal también lo es. Al final, Heidegger propone la Gelassenheit” (Nominalismo, 147).*

cimiento del ser. A ese fin ha debido buscar una interpretación positiva de la perplejidad, y ha creído encontrarla en la vivencia de la angustia, en la pre-vivencia de la muerte, es decir, en la afectividad y en la experiencia de la libertad humana como finitud. Con eso no sólo ha supuesto la perplejidad y el ser, sino que los ha supuesto con confusión entre teoría y práctica. Es verdad que se ha liberado de la superficialidad de la evidencia del ente, pero no sólo no se ha sustraído de la perplejidad, sino que ha cedido la primacía del conocimiento teórico en favor del práctico, dejando *definitivamente perdido* al hombre en el ser, puesto que sólo el conocimiento teórico es capaz de desvanecer la perplejidad.

Polo, por el contrario, es un teórico que sabe darse cuenta de que la teoría es superior al conocimiento práctico y debe ser su guía. En vez de arrojarse ante la perplejidad, la ha sometido a examen y la ha reducido a suposición. El efecto de la muerte sobre la teoría es la pérdida de la conciencia objetiva, una desaparición del límite mental como *factum* del espíritu. Pero el límite mental puede ser detectado intelectualmente, de manera que no es preciso acudir a la previsión de la muerte para intentar (infructuosamente) desembarazarse de su lastre, sino que cabe convertirlo en camino o método para tematizar de nuevo tanto el ser como el saber humano. En la filosofía de Polo, como tal filosofía, no existe dramatismo alguno, lo cual no deriva de que se haya desentendido respecto de los problemas de la vida humana, sino de que les ha hecho frente con la penetración de la iluminación teórica.

El patetismo de Heidegger reúne la conciencia de un peligro existencial con la de una dificultad extrema, por lo que se reviste de cierta grandilocuencia, no dudando, por ejemplo, en calificar su tarea como *gigantomaquia*<sup>91</sup>. Polo no comparte tal patetismo ni grandilocuencia. Desde la serenidad de la intelección hace frente al enigma del ocultamiento del ser: el ocultamiento del ser es obra de la limitación mental o *conciencia objetiva*. Pero si se saca a la luz el modo como opera la limitación mental, podemos abandonarla. En este caso, tampoco ha de destruirse nada de lo anterior. Nadie antes que él ha detectado el límite mental en condiciones de abandonarlo, pero eso no significa que nadie haya encontrado lo fundamental antes que él, sino más bien que todo cuanto se ha encontrado hasta él, y tal como ha sido encontrado, puede ser proseguido de una nueva manera, cuando se detecta y abandona el límite mental. “*Lo radical se ha pensado siempre, desde el primer momento; también fue pensado por el hombre mítico. Renunciemos, pues, a la manía de la originalidad, pues sólo cabe seguir. La filosofía es filosofía perenne o no es filosofía. Lo que ya se ha pensado se puede incrementar desocultando y advirtiendo el límite. La cuestión radica en*

---

91. SZ, 2.

averiguar con qué dimensión del pensar debe entroncar ante todo la nueva metódica”<sup>92</sup>. Lo nuevo es el método, no los temas.

Por eso Polo no tiene que hermeneutizar la historia de la ontología. En *SZ* se aplica la hermenéutica a la historia de la ontología. Se considera que toda ella está lastrada por el olvido del ser, y por eso se trata de *destruir* toda la sedimentación acumulada tradicionalmente sobre la cuestión fundamental. Al haber adelantado la perplejidad al comienzo (el ser), Heidegger no puede aprovechar nada de la metafísica anterior. Por ejemplo, no puede valorar el control relativo que la doctrina de la analogía ejerce sobre la perplejidad en el concepto<sup>93</sup>, puesto que para Heidegger no se trata de controlar la perplejidad, sino de sumirse en ella. Aunque en sus inicios parece tomar apoyo en Aristóteles y Tomás de Aquino, *SZ* los critica radicalmente en la medida en que estima que están enredados en el realismo del ente, en el olvido del ser<sup>94</sup>. Polo, en cambio, puede valorar las aportaciones de ambos, pues para él la tarea es la de despejar la perplejidad, detectando su engaño y abriendo camino a la prosecución del saber. El abandono del límite es un método que no excluye lo encontrado por otros filósofos, porque el límite no es un obstáculo para el conocimiento<sup>95</sup>, sino sólo una rémora que retrasa indefinidamente alcanzar lo primero o lo trascendental.

En consonancia con todo lo anterior, para Polo, incluso el enmarañamiento de la conciencia, en vez de un peligro, es una oportunidad: “*La hipertrofia del pensamiento es el descontrol del mismo, puesto al servicio de una pretensión que enmascara el ser. Descontrolado, el pensamiento hace sentir con toda intensidad su carácter de límite. Aprovechando la oportunidad que en ello se encierra, estas páginas han sido dedicadas a poner de relieve el límite mental, abriendo así una vía para la advertencia del ser. Con ello se intenta rendir un servicio a la perennidad de la filosofía que es continuada, es decir, recobrada y liberada de una larga prisión. Pues la especulación moderna no está en la línea de la perennidad de la filosofía, y, en cambio, justamente la impide, desposeyéndola de su tensión propia, arrebatándole la insistencia en los temas, el crecimiento histórico*”<sup>96</sup>. El filosofar

---

92. *Curso de teoría*, IV/2, 397.

93. *Acceso*, 182-183.

94. La diferencia ontológica no es la distinción real, como algunos han creído. Heidegger intenta con ella eliminar el idealismo. Él es un crítico del idealismo, pero a la vez y por ello mismo, todavía un idealista: el ser de Heidegger es la nada del ente, pero esa nada es la posibilidad o pensabilidad del ser. Criticar no es suficiente para superar. Cfr. *Nominalismo*, 19; *Curso de teoría*, II, 277.

95. *Curso de teoría*, IV/2, 416.

96. *Acceso*, 378.



de Polo es optimista, pero no por su talante o voluntad, sino por su limpio y sereno entender los temas. No se presenta como un visionario, que no lo es, ni como un genio, sino como un continuador de la tarea de filosofar, como un servidor de la perennidad del filosofar, que no es tarea de uno solo, ni tampoco es mera repetición de lo que han dicho otros, sino que estriba en el acrecentamiento *histórico* del saber<sup>97</sup>.

### III. BALANCE FINAL

Heidegger ha detectado con acierto que la presencia del ente impide el conocimiento del ser en su original fundamentalidad. Él señala un límite, pero no lo abandona<sup>98</sup>. Al haber supuesto el ser, al admitir que lo *hay*, aunque no sea un ente, es decir, aunque no sea *lo* que hay, Heidegger ha pretendido poder capturar su sentido mediante la pregunta de las preguntas, como si pudiera, desde la misma estructura del preguntar (la temporalidad ekstática), asomarse al haber-ser. Pero, así, el preguntar le ha resultado más alto que el responder<sup>99</sup>, por lo que el sentido del ser no ha comparecido como respuesta a su pregunta, sino que el preguntar se ha convertido en lo definitivo, y el hombre en un ente interrogador sin respuestas, y que al final ya ni tan siquiera pregunta, sino que, como un vate u oráculo, está a la permanente escucha de los ocultamientos-manifestaciones que el ser por iniciativa exclusivamente suya alumbró en el mundo. Al no abandonar la suposición, la presencia mental (el haber), aun entrelazada con el futuro y el pasado sensibles, se le ha trocado en un *obstáculo* para el conocimiento del ser, en vez de ser una mera limitación, de modo que el ser ha quedado como el *único* que tiene la iniciativa respecto del saber humano.

Su propuesta fue la de buscar lo profundo, abandonando tanto lo pragmático como la evidencia teórica, es decir, abandonando la absolutización de la presencia o, lo que es igual, la pretensión de llegar al absoluto en términos objetivos. Esta propuesta —entiende Polo— no carece de sentido, antes bien, está enteramente justificada<sup>100</sup>. Polo se inscribe, pues, en la línea de los plan-

---

97. La tarea no es repetir lo ya averiguado, sino insistir en los temas para proseguir en su comprensión. La perennidad no consiste en aceptar con valor de perpetuidad alguna formulación dada, cifrando el filosofar en entenderla, como si ella fuera el tema, eso sería justamente romper la continuidad de lo perenne, sino en proseguir la investigación de los temas, abriéndolos a una más plena intelección. Cfr. *Acceso*, 379.

98. *Curso de teoría*, IV/2, 416.

99. *Nominalismo*, 138.

100. *Ibid.*

teamientos de Heidegger, pero señalando que entonces "la cuestión estriba en llevar a cabo la indicación de Heidegger sin caer en la incoherencia, es decir, en superar el idealismo sin apelar a formalidades. Hay que abandonar la presencia"<sup>101</sup>. No basta con relativizar la presencia, o abandonar sólo su carácter absoluto, sino que es preciso abandonarla por completo, si se quiere llegar a lo trascendente. El tiempo ek-stático es un tiempo en el que futuro y pasado son formalizados por la presencia que rige sobre la imaginación. Heidegger semi-intuye lo que ha de hacerse, pero no lo hace de modo radical, sirviendo así de marca para señalar la altura histórico-filosófica en la que se sitúa la tarea de nuestro tiempo para Polo. En este sentido cabe precisar la ayuda que Heidegger ha prestado a Polo como la mostración del problema que atenaza a la filosofía en nuestra altura histórica. Heidegger es para Polo el referente histórico que sirve de orientación en el punto de partida a su investigación metodológica.

"La presente investigación ha sido elaborada en un momento, tal vez final, de una época durante la cual el hombre ha andado habitualmente perdido en el ser"<sup>102</sup>. Nuestra situación es la de «estar perdidos en el ser». «Estar perdido en» suele significar estar extraviado, desorientado, haber perdido el camino, y en ese sentido la expresión tiene también alguna resonancia heideggeriana<sup>103</sup>. Uno se puede perder en el campo, en la ciudad, en el campo de batalla..., pero ¿qué quiere decir «perderse en el ser»? Para Polo esa pérdida alude a la libertad, a un decaimiento de la libertad que no sólo pierde de vista el ser real, sino que se confunde a sí misma con el ser o fundamento: en vez de alcanzarse en su destino<sup>104</sup>, quiere alcanzarse en el tiempo. En contraposición a los extravíos relativos, «perderse en el ser» es la desorientación total: no saber quiénes somos, de dónde venimos ni a dónde vamos. La tarea que nos incumbe exclusivamente a nosotros es la de superar esa situación de pérdida en el ser<sup>105</sup>: si no lo hacemos, quedará sin hacer para nosotros, que no habremos estado a la altura de las exigencias. "Filosofar hoy no es ocuparse directamente de sublimidades, sino servir a la necesidad de abandonar el enmarañamiento consciente"<sup>106</sup>. La tarea que incumbe a nuestros tiempos es salir del enmarañamiento de la conciencia para poder

---

101. *Curso de teoría*, IV/2, 417.

102. *Acceso*, 378.

103. Cfr. *Hegel 2ª ed.*, 337-338.

104. *Hegel*, 146.

105. *Acceso* 379: "a nosotros exclusivamente compete superar la situación de pérdida en el ser".

106. *Acceso* 380.

proseguir el saber, para salir del estancamiento del filosofar. Pero salir y proseguir son asuntos metódicos.

Heidegger ha sabido señalar el problema: el fundamento permanece oculto y el hombre está sumido en la desorientación. Él entiende que lo problemático no es que hoy falte pensamiento, sino más bien lo contrario. Pero la solución no es —como él piensa— volver a un pensamiento más primitivo, sino concentrar la atención, darse cuenta del problema. También Polo entiende que la culpa de nuestra desorientación es la hipertrofia del pensamiento. Enmarañarse en la conciencia es pretender encontrar la orientación, es decir, el fundamento, en la conciencia, bien como objeto o bien como autoconciencia, lo que entraña una confusión en la que se queda uno enredado. Heidegger ha sabido ver que eso impide el hallazgo del ser, pues trivializa su fundamentalidad, pero, en vez de abandonar por entero la presencia o conciencia, ha querido atrapar el fundamento en la red del tiempo, mediante una ampliación del horizonte temporal que, incluyendo la presencia, lo hiciera capaz del fundamento. Para eso Heidegger propone una generalización del tiempo, no hecha sobre la presencia, sino que mezcla el abstracto con el tiempo de la sensibilidad interna<sup>107</sup> como una generalización más vasta que la presencial —pues incluiría la presencia como parte del tiempo— y que él confunde con la trascendentalidad. Así pretende eliminar la primacía de la presencia, pero otorgándosela a la conciencia experiencial, sin darse cuenta de que la conciencia experiencial es también presencia y de un rango inferior<sup>108</sup>. Además, la abstracción, por mucho que se la pretenda ampliar, nunca alcanza valor trascendental: la determinación directa, o abstracto, no es el fundamento, antes bien pugna con él, como con una prioridad de otra índole, con la que entra en competencia. La abstracción es el comienzo del conocimiento en el orden del conocer, el fundamento es el comienzo en el orden del ser. Ambos comienzos no sólo no coinciden, sino que pugnan entre sí. Gracias a esa pugna, la última fase de la razón explícita el último explícito, a saber, el fundamento como exclusividad<sup>109</sup>, como aquello que sólo es fundamento. Por más que tal exclusividad se pueda compensar

---

107. *Curso de teoría*, III 354.

108. Cfr. *Curso de teoría*, II, 261 ss. “La distinción entre la conciencia y la presencia como articulación del tiempo se corresponde con dos tipos de abstractos. Heidegger trata de superar la pre-eminencia de la presencia y formula para ello la noción de tiempo como *ék-stasis*. La distinción de los dos tipos de abstractos da razón de la propuesta de Heidegger en lo que toca a la teoría del conocimiento. La pre-eminencia de la presencia que suprime el tiempo y el espacio (de la imaginación) sobre la presencia que articula el tiempo no es aceptable. La noción de presencia articulante es preferible al *ék-stasis temporal*” (265).

109. *Curso de teoría*, IV/2, 387.



en su uso lógico como la base que se guarda (principio indemostrable que sirve de base a toda demostración), Heidegger no hace uso de tal posibilidad<sup>110</sup>, sino que interpreta la guarda como velamiento exclusivo e inagotable que él pretende desvelar desde el abstracto primero. Pero la pugna hace imposible esa pretendida relación apofántica entre el tiempo y el ser heideggerianos<sup>111</sup>. Heidegger ha querido explicitar el fundamento por la vía de la abstracción, pero eso no es posible. Él ha sabido descubrir el carácter no totalizante de las intencionalidades fenomenológicas, ridiculizando así la dialéctica; ha sabido, pues, no poner la reflexión como supremo modo de conocimiento, pero no ha renunciado a la reflexión<sup>112</sup>. La pregunta fundamental es un modo de reflexión que deprime el *logos* justamente cuando estaba en condiciones de poder conseguir la unificación de la reflexión con la razón: “*En efecto, si al fundamento no le corresponde generalidad, la diferencia ha de ser interna al fundamento mismo. La pregunta pertinente es la pregunta acerca del dentro*”<sup>113</sup>. Pero al hacer la pregunta fundamental en vez de considerar el «dentro», generalidad y fundamento son confundidos por Heidegger, y dan lugar a una falsa idea de lo trascendental, que cree poder determinar mediante una explicitación abstractiva del fundamento (el horizonte temporal).

Ahora bien, al mezclar la explicitación del fundamento con la abstracción temporal ampliada a la sensibilidad, Heidegger enmaraña aún más la conciencia, pues la sume en lo ignoto: creemos saber que nos falta el (supuesto) sentido del ser, pero no sabemos cuál es ese sentido ni podemos llegar a saberlo nunca, es decir, en rigor no sabemos lo que nos falta, sólo suponemos que nos falta. Heidegger no consigue ampliar el horizonte de comprensión del ser, porque el horizonte de la comprensión del ser es el tiempo ek-stático o *perplejo*, es decir, porque *no sabe* precisar qué le falta *positivamente* al tiempo entero. Por eso, al final, la pretendida comprensión se convierte en una constante y pasiva adivinanza del sentido que el ser impone en los entes.

---

110. “*Heidegger no pretende una vía descensionis, lograr el punto de partida de una deducción —como hacia el racionalismo—, sino que, desde el pre-haber (Vorhaben) que vislumbra el principio, hay que volver a preguntar. Así se supera la metafísica con la ontología. Heidegger no acepta un a priori último fundamental, porque eso es la consagración de la presencia. El filósofo debe volver a preguntar; ir de lo claro a lo oscuro no permite deducir. Un punto de partida fijo en presencia es incoherente con la temporación del tiempo*” (Nominalismo, 137).

111. *Curso de teoría*, III, 354-355.

112. Prólogo a *La res cogitans*, 32.

113. *Ibid.*, 35 en nota.

Polo, en cambio, desenmaraña la conciencia con una simplificación de la atención intelectual. En vez de apelar a la abstracción en el intento de explicitar el ser, nota que explicitar el ser lo supone como implícito, y que suponer el ser es no asistir a su originalidad, sino sustituirlo por un anticipo mental (el haber o la presencia). Al detectar el engaño cabe descubrir la raíz de la perplejidad, y abrirse a la advertencia ilimitada del ser<sup>114</sup>. La perplejidad no es más que la improposeguibilidad de un saber que supone o se anticipa en lo sabido, y, en la medida en que ella es asumida por Heidegger, se proyecta en forma de horizonte o marco para la comprensión limitada del ser. Darse cuenta de en qué consiste y cómo surge la perplejidad hace innecesario e incoherente no sólo intentar evitarla, o compensarla con la evidencia, sino también asumirla como propia. Al tiempo no le falta nada, le «sobra» el presente, y a nuestra sobra le falta darse cuenta de su sobrar.

El rechazo del supuesto heideggeriano de que la intelección del ser tenga horizonte, no implica, para Polo, que la tarea de ampliar la comprensión del ser sea desdeñable. Conseguir una ampliación de la noción de fundamento sería importante, no sólo una tarea sugestiva para la investigación, sino, lo que es más, por tratarse del fundamento, una tarea plébrica<sup>115</sup>. Heidegger señala un límite u horizonte en la comprensión del ser, pero —como se ha dicho antes— no lo abandona, sino que pretende imponer el límite al fundamento, de ahí que su ampliación fracase. Polo entiende que dicha ampliación es posible sólo si en vez de *formular* el fundamento en forma de principios lógicos (identidad, no contradicción, causalidad), como han hecho los modernos, los idealistas alemanes e incluso los clásicos, se advierten los principios como vigentes entre sí en su principialidad, esto es: se los advierte como primeros principios *reales y distintos*. En la historia del pensamiento los primeros principios han sido confundidos entre sí como resultado de haberlos objetivado. La objetivación de los primeros principios no es más que su presencialización. Pero presencializar los primeros principios es, por un lado, proyectar la presencia mental fuera de la mente, en la medida en que los principios son principios, y por otro impedir el verdadero conocimiento real de los principios (que no admiten la presencia). Esta confusión es el engaño por antonomasia. “*No es inconveniente suplir el carácter causal de una forma con la presencia (no se conoce el carácter causal de la forma, pero sí la forma). Pero cuando se trata del conocimiento de lo primero, la presencia suple lo que, al ser suplido, no es conocido en cuanto que primero. No se puede eximir lo primordial sin privarle de su propia índole*”<sup>116</sup>.

114. *Curso de teoría*, IV/2, 415-420.

115. *Curso de teoría*, IV/2, 395.

116. *Curso de teoría*, IV/2, 419.

Suplir lo primero es ignorarlo precisamente como primero. El engaño por antonomasia se produce cuando su suponen las ultimidades, pues entonces no se las conoce como últimas, en rigor no se conoce nada de ellas. El fracaso del primer Heidegger es la confirmación de ese engaño.

Sólo si detectamos que la presencia es mental, no temporal ni trascendental, estamos en condiciones de desobjetivar los primeros principios, es decir, de dejar que se muestren en su principialidad respectiva real, y entonces no se confunden, sino que se amplía la comprensión del ser a su intelección, es decir, cabe llevar a cabo la propuesta heideggeriana. *“Si los primeros principios vigen entre sí en tanto que primeros, puede afrontarse lo que Heidegger vislumbra al proponer ampliar el horizonte de la comprensión del ser respecto de la presencia como el único lugar de comparecencia. La macla de los primeros principios es su objetivación. La distinción entre los primeros principios puede hacer coherente el proyecto de ampliar el horizonte”*<sup>117</sup>. Ampliar el horizonte será eliminar todo horizonte, abrirse a la máxima amplitud de los principios reales.

Polo ha encontrado, pues, el modo de ampliar el conocimiento del ser a que aspiraba Heidegger, pero no enmudeciendo o dejándose dictar oráculos, sino abandonando metódicamente la presencia en la forma de una captación de los primeros principios en su propia vigencia real, en su estar vigentes entre sí, o sea, en su trascendentalidad no relativa a mí, sino propia<sup>118</sup>.

Como consecuencia del descarte de la temporalidad como horizonte de la comprensión del ser, para Polo, la metafísica y la ontología no son conocimientos históricos del ser, pero los respectivos hallazgos acerca del ser sí son históricos, pues están vinculados a distintos alientos de la libertad humana. No es que el ser sea temporal ni pueda ser atisbado desde el tiempo, como pretende Heidegger: el ser no es histórico y su conocimiento tampoco, pero el modo de tematizarlo sí lo es. Existe una historia de la ontología por el lado del hombre que la realiza, esto es, de las operaciones mentales con que se piensa el fundamento.

Por su parte, Polo no rehuye hacer tal historia, y propone varios hitos en ella<sup>119</sup>. Más allá del pensar mitológico, que contiene una prematura tematización del fundamento como comienzo ya transcurrido y temporalmente fundante, en el curso de la historia de la filosofía se ha tematizado el fundamento como consistencia verbo-nombre, en correspondencia con el hábito

---

117. *Ibid.*, 418.

118. *Ibid.*, 419.

119. *Curso de teoría*, IV/2, 391 ss.



abstractivo (presocráticos), como conexión predicativa ejercida por el nexo «es», en correspondencia con la razón (Aristóteles y medievales), y como conexión generalizante mediante el signo «igual» (pensamiento moderno). Heidegger notó el imperialismo del signo «igual», que se impone mediante la técnica, y lo criticó duramente: cuando está bajo su dominio el hombre carece de fundamento. Para remediar tan grave situación Heidegger, confundiendo el valor predicativo del «es» con su mero valor copulativo lingüístico, propuso prescindir de todo nexo (tanto el del «es» como el del «igual») y retornar al verbalismo de los presocráticos: una ontología del ser como verbo intransitivo, no predicativo o copulativo. En cuanto que intransitivamente verbal, el sentido del ser ha de ser temporal, es decir, el sentido o consistencia del tiempo: lo permanente del tiempo. Sólo que entonces, aunque desde la índole intrínseca del tiempo intuye que el imperio de los conectivos ha de pasar, la estructura ek-stática del tiempo no le permite el menor vislumbre del futuro por venir. Su horizonte de comprensión sólo le permitió obtener sentido del pasado ontológico (hermenéutica). La pregunta por el sentido del ser no fue formulada en *SZ* “*porque apunta más allá de la comprensión del ser y se formula negándola. Negar la comprensión del ser comporta inevitablemente la interpretación del ser como generalidad. La generalidad del ser es incompatible con la interpretación del tiempo como horizonte, pues afecta, sobre todo, a la aproximación del futuro: ya no se sabe nada acerca del futuro; el ser es capaz de fundar una X, es decir, aquello que, no por fundado, ha de aparecer como ente*”<sup>120</sup> Para averiguar el futuro, Heidegger acude a los poetas en la esperanza de que le revelen el sentido epocal del ser, la revelación de lo poseedor del sentido en el tiempo. Tal recurso a los poetas es muestra de lo desesperado de la situación de Heidegger para otear el futuro del sentido del ser desde el horizonte temporal.

Más allá de Heidegger, en nuestros días la historia de la metafísica ha dado un paso decisivo. “*Sostener que en la historia de la metafísica cabe detectar un límite hasta ahora oculto, es decir, que el límite no sólo es el péras de la fase parmenídea de la historia de la onto-logía, sino que está en cualquiera de ellas (tanto en la ontogénica, como en la fundamental y en la igualatoria), ¿no es abrir, o anunciar, un desocultamiento referible al fundamento y, por lo tanto, una nueva fase de la onto-logía?*”<sup>121</sup>.

Desde dicha detección Polo estima que las preguntas por el futuro, en el sentido de: *¿a dónde vamos ontológicamente? ¿Qué viene después del signo igual? ¿Debe esperarse una sustitución completa?*<sup>122</sup>, son respondibles sin

120. Prólogo a *La res cogitans*, 34-35.

121. *Curso de teoría*, IV/2, 397-398.

122. *Curso de teoría*, IV/2, 395.

necesidad alguna de adivinación poética. En efecto: “*Si a lo largo de todo el trayecto onto-lógico está rigiendo un límite (está rigiendo algún fundamento, pero también un límite) y ese límite no es sólo la terminalidad envolvente, sino un límite tácito en todas las formulaciones, entonces el futuro onto-lógico estriba en salir de ese límite; el futuro onto-lógico es el abandono del límite. Con ello se quebrantarán viejos imperios y la libertad coexistirá con el fundar*”<sup>123</sup>. El futuro de la ontología no consiste ni en volver a su pasado ni en eliminarlo, sino en iluminar el pensamiento desde el entendimiento agente y descubrir que el presente no es temporal, sino mental, y que tampoco es un objeto, sino una operación, a saber, el ocultamiento que se oculta, y cuya iluminación permite tematizar de modo realista tanto el fundamento como la libertad.

Precisamente lo que sale peor parado del planteamiento de Heidegger es, como lo muestra la última fase de su pensamiento, el hombre. El fallo más grave de Heidegger no estriba en haber fracasado en su búsqueda del ser trascendental, sino en haber frustrado la libertad humana. Su concepción de la libertad como *Abgrund*, abismo o carencia de fundamento, es simétrica (en negativo) con el fundamento, y por tanto relativa a él, tematizándola como una positiva falta de fundamento. El asiento real de la noción de *Abgrund* se halla más bien en la materia física<sup>124</sup>, más estrictamente tiene que ver con el agotamiento de la causa material y se vislumbra en relación con el ser vivo<sup>125</sup>, pero de ninguna manera caracteriza a la libertad. A la libertad no le falta el fundamento, sino que ella es «*además*», y por ello puede coexistir con el fundar. M.J. Franquet<sup>126</sup> sugiere que Polo ha sido estimulado en buena parte por las sugerencias y por los defectos de la propuesta de Heidegger, para encontrar el carácter de «*además*» del ser del hombre. Ciertamente que en Heidegger aparece la noción del ser del hombre como *Mit-sein*, pero sin desarrollar, y no por falta de tiempo ni de talento en él, sino por un desenfoque radical. El *Mit-sein* es sólo un estar con los otros, con aquellos de quienes uno mismo *no se distingue*, es un *Mitdasein* que tiene el modo de ser del *Dasein*, la existencia o substancia del hombre<sup>127</sup>. La coexistencia heideggeriana es, pues, respectiva a los otros existentes y está fundada en la relación intrínseca y patética del hombre con el ser fundamental, es co-mundanía abierta por la referencia intrínseca del *Dasein* al *Sein*, en el supuesto de que el sentido del ser es *único*. Por eso el coexistir hei-

---

123. *Curso de teoría*, IV/2, 397.

124. *Curso de teoría*, IV/1, 393.

125. *Curso de teoría*, IV/1, 399.

126. “Trayectoria intelectual de Leonardo Polo”, *Anuario Filosófico* 29 (1996) 307.

127. *SZ*, 117 ss.

deggeriano contiene la nota del «también», de la *equivalencia* entre los existentes, como resultado de haber puesto por encima de todo la relación trascendental con el ser único.

En cambio, para Polo la coexistencia significa distinción: el ser del hombre es segundo, o sea, no puede ser único, antes bien es dual, a diferencia del ser principal o fundamento (que no es segundo). El ser principal existe y nada más, pero el ser del hombre co-existe. El ser del universo no coexiste ni con el hombre ni con nada. Co-existir es una ampliación de la existencia tal que es compatible con el ser principal y le añade justo el «co-», o sea, una ampliación que redundante en lo ampliado. El co-existir no es un mero yuxtaponerse al ser principal, no es mera adición homogénea, sino un existir más alto que el del ser primero, por cuanto que es el *otro* ser que acoge al primero. En vez de un ente que tiene una relación intrínseca con el ser (existencia), el ser del hombre es co-existir, un ser más alto que el ser principal<sup>128</sup>. Co-existir es ser «además», “*abrirse íntimamente a ser sobrando constantemente siempre*”<sup>129</sup>.

Sin duda, el primer Heidegger atisbó algo de la dignidad del hombre. En su oposición al idealismo ha señalado “*que es absolutamente imposible conseguir la identidad del sujeto con el objeto, de modo que habría incluso que decir que si el yo no se conoce existiendo, de manera que el conocer lo haga existir, no se conoce bien o de manera adecuada. No cabe un conocimiento intencional del yo porque al yo le es tan característico el existir que si se le quita el existir deja de ser yo. Dicho de otra manera: el yo no es una esencia, sino que es existencia, por lo tanto un conocimiento esencial del yo no es nada*”<sup>130</sup>. La noción de existencia como autotrascendimiento respecto de la propia esencia es un vislumbre de la trascendencia del ser del hombre. El hombre no puede ser un objeto más de la ontología, sino que ha de tener una privilegiada relación con el ser. Pero en Heidegger la co-existencia no es trascendental, no hay coexistencia *con* el ser, sino con los otros en referencia al ser: lo trascendental es la existencia o relación intrínseca y angustiada del hombre con el ser. Ahora bien, la relación del ser del hombre con el ser no es, como señala Polo, la de una falta o carencia, ni se establece en forma de experiencia afectiva, antes al contrario, el hombre coexiste con el ser, y dicha coexistencia no se abre desde una perplejidad angustiada en busca de sosiego, sino como una actividad donal. Precisamente por tratarse de llenar una falta del hombre, el balance de *SZ* es un egocentrismo radical,

128. *Presente y futuro*, 157 ss.

129. *La distinción real*, inédito citado por M.J. Franquet en *Trayectoria intelectual de Leonardo Polo*, 308.

130. *Ibid.*, 307.



incapaz de alcanzar la identidad de libertad y amor, y que se satisface con una ausencia final de toda preocupación<sup>131</sup>. Pero aún así, las carencias de Heidegger parecen haber servido a Polo de indicación (negativa) para señalar el carácter de «*además*» existencial de la libertad. Para Heidegger la persona y la libertad están intrínsecamente ligadas al fundamento<sup>132</sup>, mientras que, por el contrario, poder advertir o conocer el ser —cosa que permite el abandono del límite— implica no estar fundado ni fundar, sino coexistir con él e ir más allá de él, que no coexiste ni advierte. La antropología ha de ser separada, en consecuencia, de la metafísica.

Finalmente, por haber tomado como apoyo la antropología pragmática para elaborar la ontología, Heidegger se encuentra atado a la finitud y su filosofía no puede abrirse a la teología. Desde el primado de la práctica es muy difícil llegar a una ontología integral: no podemos establecer un plexo que lo abarque todo, pues el mundo del interés humano es limitado. Dios no es un elemento del plexo de los entes ni tampoco el plexo mismo. Dios cierra el sistema de fines por eminencia, por lo que entra en conflicto excluyente con la versión heideggeriana del interés, la cual excluye la revelación<sup>133</sup>. Heidegger proyectaba una destrucción hermenéutica de la constitución *onto-teológica* de la metafísica, cuya autoría atribuye a los medievales y, según él, llega hasta Kant a través de Descartes. Su propósito era reducir la noción de creación a la de producción griega, que él vincula con el ser, y mostrar cómo su trasfondo es el tiempo. Pero la noción cristiana de creación, y la consiguiente distinción entre criatura y Creador, está más allá de toda temporalidad, es una profundización en la realidad que sobrepasa toda producción —la cual implicaba para los griegos eficiencia y movimiento—, pues tiene que ver con la eterna libertad divina<sup>134</sup>. Pero, aparte de cifrarse en un falseamiento de la noción cristiana, ni tan siquiera consiguió Heidegger esa destrucción en los términos en que él se proponía, puesto que al utilizar la interrogación como método para averiguar el sentido del ser, éste quedó vaciado de cualquier esquema productivo-temporal, resultando más bien sometido el tiempo al arbitrio del ser<sup>135</sup>.

131. *La persona humana*, 225-226.

132. *Sobre la existencia*, 97.

133. *Curso de teoría*, II, 68-69.

134. *Hegel*, 2ª ed., 321.

135. “*Por su parte, el intento heideggeriano de destruir lo que llama “constitución onto-teológica de la metafísica” no prospera porque encauza la onto-logía con el expediente de la interrogación*” (*Curso de teoría*, IV/2, 390).

En conclusión, Heidegger suscita una aporética que no acierta a resolver, pues en él “siempre se va de lo claro a lo oscuro, y nunca al revés”<sup>136</sup>. Pero su aporética tiene un innegable sentido filosófico que sirve a Polo de punto de referencia inicial para la determinación de la altura histórica, es decir, para la determinación de la tarea histórico-filosófica que Polo hace suya. La altura de los tiempos exige relanzar la teoría, desenmarañando la conciencia: iluminar de una vez el problema del conocimiento. Polo no se ha ocupado ni inicial ni predominantemente de sublimidades, sino de resolver un tremendo problema, el de la perplejidad latente en el pensamiento humano, problema que, tras la superficialidad de su olvido en las evidencias, ha alcanzado su expresión más honda en el patetismo heideggeriano. Polo hace frente al problema yendo, no de lo claro a lo oscuro, sino de lo claro a la luz. Heidegger confiesa no haber comprendido el intelecto agente, es decir, precisamente aquella luz que, entre otras cosas, permite detectar el ocultamiento que se oculta y resolver el enigma de la perplejidad. La iluminación, alcanzada por Polo, de la presencia objetiva ha despejado el camino y le ha guiado para relanzar el filosofar de modo renovado. Desde luego, el filosofar de Polo ha ido más allá de su punto de partida y también se ha ocupado de sublimidades (demostración de la existencia de Dios, inmortalidad del alma, sentido de la vida, grandeza del mundo, trascendentales, etc.), pero sólo derivadamente, como desarrollo de su atenido y circunspecto punto de arranque: la iluminación del constante atasco del saber por culpa de la presencia mental. Si Aristóteles le ha proporcionado, entre otros, referentes reales para desarrollar el conocimiento de la esencia del mundo y, en alguna medida, del hombre, y Tomás de Aquino le ha servido de orientación sobre todo para advertir la trascendencia del ser (distinción real), Hegel y Heidegger le han obligado a plantearse el gran problema del método. Pero, de modo especial, el diálogo con Heidegger le ha servido, en lo que tiene de positivo y negativo, como acicate para llevar a cabo en filosofía la tarea pendiente durante siglos, el desarrollo de una antropología trascendental que permita entender la libertad en congruencia con la inmortalidad, emancipando su estudio respecto del fundamento.

Ignacio Falgueras Salinas  
Universidad de Málaga  
e.mail: jifalgueras@terra.es

---

136. *Introducción*, 64.