

Hermenéutica como metafísica en la dimensión de la ontología fundamental. Consideraciones en torno a un concepto de filosofía (Parte I)

NOTA PRELIMINAR

En las páginas que siguen se encontrará un ensayo de traducción de un texto de Heidegger titulado «Caracterización de la idea y función de una ontología fundamental»¹. Cierra la primera parte de un estudio cuyo intento es, ante todo, exponer un horizonte para la lectura de este texto, es decir, restituir, a manera de introducción, un marco de cuestiones suficiente para que sea leído *hoy como lo que era ya* en 1928: la plasmación de un modo de entender el pensamiento como *compromiso*, por el camino discursivo del concepto y la argumentación, *en el acontecer de la verdad*, y como forma extrema de *verdad de una existencia*. El trabajo consta además de un comentario que, por su extensión, y por la persistencia de dificultades de interpretación todavía no resueltas, prefiero no publicar de momento. Por otra parte, no otra cosa que el recuerdo de la actitud fundamental a que acabo de referirme, la explicitación de su movimiento interno como definición de la filosofía, es lo que creo necesario traer hoy al debate en torno a la hermenéutica. Y, en este sentido, la retención de la exégesis sistemática me parece casi un imprevisto acto de coherencia.

Las contorsiones del título propuesto, su concienzuda deformidad, y hasta el absurdo efecto que produce en una lectura en voz alta el prurito de precisión

1. Vid.: Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (curso del semestre de verano de 1928), G.A. 26, ed. K. Held, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1978, pp. 196-202.

Las obras de Heidegger son citadas en este trabajo utilizando las siglas habituales tras una primera indicación de la referencia completa. Para facilitar la lectura, hemos optado por arriesgar una traducción propia de *todos* los textos que se traen a colación (también, por obvias razones de coherencia terminológica, de aquellos de los que ya existía una versión en español).

que lo anima, constituyen una cierta exposición (como en un negativo) de la interna fuerza de autorrebasamiento de este pensar, que hubo de dejar atrás todos los títulos y arriesgarse en lo carente de nombre².

En todo caso, las «consideraciones en torno a un concepto de filosofía» que emprendemos aquí se refieren a la inteligencia de ésta como «*concreción central y total de la esencia metafísica de la existencia*»³, y a la reconducción de la analítica (que, para Heidegger, como para Kant, es el negocio esencial del trabajo filosófico) al concepto general de «*un arte de existir*»⁴ como saber de la existencia finita acerca de lo posible. Ambas determinaciones forman parte de *cierto retorno* que está inscrito, dice Heidegger, en el sentido mismo de un discurso del ser u ontología. Su necesidad llevó a Aristóteles a reunir en un mismo proyecto de ciencia buscada la ciencia del ente en cuanto ente y la teología como nombre para la ciencia de lo primero en la demasía de su poder que todo lo abarca [G.A. 26, p. 13], y conduce ahora la ontología fundamental hacia una *transformación metaontológica*, que es el asunto principal del texto a que nos venimos refiriendo, en la que el pensar se manifiesta como *ética*.

Sirvan unas palabras de Heidegger para recoger el sentido de lo dicho y anticipar la dirección de su desarrollo:

«No filosofamos para hacernos filósofos, pero tampoco para procurarnos, a nosotros y a los demás, una visión del mundo que nos salve, y que uno pueda echarse encima como el abrigo o el sombrero. La meta de la filosofía no es un sistema de las ciencias, ni la edificación sentimental de almas vacilantes. Sólo puede filosofar quien esté resuelto a otorgarle al existir, en sus posibilidades radicales y universalmente esenciales, la dignidad libre que lo hace apropiado, a él solo, para resistir la inseguridad permanente y la escisión desgarrada, sin verse imbuido por ello en el parloteo cotidiano. Hay, en efecto, una visión filosófica del mundo, pero no es el resultado de la filosofía, y no está adherida a ella como instrucción práctica para la vida, sino que yace en el filosofar mismo. Consiguientemente, tampoco puede entresacarse de lo que el filósofo quizá diga de forma expresa sobre los problemas éticos, sino que sólo se manifiesta en lo que es el trabajo filosófico como un todo.

Por ello, también el éxito de un esfuerzo filosófico tiene un carácter distinto por principio de la apropiación de las ciencias particulares. Ciertamente que el filosofar —y precisamente él— tiene que abrirse paso siempre mediante un saber rigurosamente conceptual, y que ha de permanecer en este medio, pero este saber sólo se ha comprendido conceptualmente en su auténtico contenido cuando en él está asumida, al mismo tiempo, toda la existencia en su raíz —que es la raíz buscada por la filosofía—, es decir, en la *libertad*.

2. *Unterwegs zur Sprache* (U.z.S.), Pfullingen, Neske, 1986 (6.^a ed.), p. 121. Cfr. Heidegger, «Brief über den Humanismus» (BH), in: *Wegmarken* (G.A. 9), ed. F.-W. v. Herrmann, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1976, p. 319.

3. G.A. 26, p. 202.

4. *Ibid.*, p. 201.

La pregunta por el ser, con sus transformaciones y posibilidades, es, en el fondo, la pregunta por el hombre rectamente entendida. Frente a la duración de las constelaciones del cosmos en general, la existencia humana es ciertamente lo más efímero, sólo un «instante», pero este carácter efímero es, sin embargo, la forma suprema de ser si se convierte en existir por libertad y para la libertad. ¡La altura del ser y del modo de ser no estriba en lo que dure!» (G.A. 26, p. 22-23).

PRIMERA PARTE: ENSAYO DE INTRODUCCIÓN A UN TEXTO DE HEIDEGGER DE 1928

«Y lo más esencial: aquí, justamente en medio de la desolación de la situación pública de la filosofía, es el momento de osar la transgresión que nos introduzca en la metafísica en sentido propio, es decir, el instante propicio para desarrollarla desde su fundamento.» (G.A. 26, p. 165)

1. Planteamiento general

La necesidad y oportunidad de una decisión por la metafísica era una de las cuatro cosas en que dos filósofos amigos, Max Scheler y Martin Heidegger, estaban de acuerdo en su última larga conversación de diciembre de 1927. Era, ante todo, «un estado de ánimo, refiere Heidegger, el tono alegre de una lucha rica en perspectivas». Max Scheler murió poco después. Su memoria, la memoria de un afán de pensar e interpretar según el todo, y de un sentido de totalidad del preguntar⁵, es el carácter de la apasionada «investigación lógica» a la que Heidegger dedicó el curso del semestre de verano de 1928. En ella encontramos expuesta, a partir de una destrucción de la doctrina leibniziana del juicio, «la metafísica del principio de razón» (es decir, el entramado del fundamento, la verdad y el ser en la dimensión de la pregunta ontológico-fundamental por la posibilidad de la comprensión del ser) y, en definitiva, una interpretación del sentido de la lógica en general como metafísica de la verdad⁶.

Nosotros vamos a ocuparnos del concepto de filosofía y de filosofar que se expresa en estas investigaciones. Esto es, preguntamos qué determinación de la tarea del pensar reúne después de *Ser y tiempo*⁷ bajo el título «metafísica», y en una misma meditación a partir de la necesidad del presente, el esfuerzo por una lógica filosófica y la exigencia de totalidad en el despliegue de las

5. G.A. 26, pp. 63, 165.

6. *Ibid.*, p. 132: «...nuestra tesis: la lógica se funda en la metafísica y ella misma no es otra cosa que la metafísica de la verdad.» *Vid.* al final de este trabajo, el *suplemento I*: «A propósito de la «metafísica de la verdad».

7. Heidegger, M., *Sein und Zeit* [S.u.Z.], Tübingen, M. Niemeyer, 1986 (16.^a ed.).

cuestiones. Nuestro trabajo pretende así, en primera instancia, poner de relieve *cierta formulación* de lo que por ahora denominaremos «el contenido concreto» de la filosofía: aquélla que tiene lugar en esa fase transitoria del pensamiento de Heidegger caracterizada por *el intento de autointerpretarse como metafísica*⁸. Y quiere ser, a través de ello, una contribución a la cuestión «método y metafísica», que destaque la relevancia positiva del *problema esencial* indicado formalmente por ese binomio para comprender el sentido de la transformación de la filosofía que alienta en este pensamiento⁹. Tal problema esencial lo ha expresado Heidegger en fórmulas como las siguientes: «el pensar

8. Y hemos de mostrar que esa transitoriedad, que de entrada parece expresar una consideración genética de la «evolución» de un pensador, debe repensarse como *el modo de ser* propio de una *textualidad transeúnte* en la propia configuración de este pensar como pensar del tránsito y, por tanto, como el índice más eminente del modo en que Heidegger ha dejado planteada la articulación del doble comienzo de la filosofía. Nos referimos al período de 1927 a 1931, la época de lo que Heidegger denomina en los *Beiträge zur Philosophie* las «irradiaciones de *Ser y tiempo*» — *De la esencia del fundamento* (1928), *Kant y el problema de la metafísica* (1929), *¿Qué es metafísica?* (1929), *De la esencia de la verdad* (1930)—, y que comprende, entre otros, importantes cursos sobre el concepto del mundo como concepto fundamental de la metafísica, sobre el libro IX de la *Metafísica* de Aristóteles, sobre el concepto de libertad en Kant o sobre el idealismo alemán «y la situación filosófica del problema del presente», a los que nos referiremos en la segunda parte. Hacemos llegar esta fase, en una acotación todavía provisional, hasta 1931 (pues un apunte del año 32 nos informa de que para esa fecha las líneas generales del proyecto de los *Beiträge* están ya establecidas —comunicación del prof. F. W. v. Herrmann— y, de hecho, la consideración de la esencia de la verdad en esta obra remite a la interpretación del mito de la caverna del semestre de invierno de 1931/32), pero consideramos que, con matices, podría extenderse hasta 1935 o 1936. En 1935 Heidegger todavía utiliza la palabra «metafísica» para designar aquello de lo que se trata: una «experiencia fundamental del Ser (*Sein*)» «más originaria que la de los griegos» (vid. *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «der Rhein»*, curso del semestre de invierno de 1934/35 —G. A. 39—, ed. S. Ziegler, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1989-2.^a ed. rev.-, p. 196); durante el semestre de verano de 1936, en su curso sobre Schelling, Heidegger, al mismo tiempo que rechaza el uso de los títulos clásicos, reconoce la esencialidad del movimiento estructural que hace de toda filosofía una onto-teología (*Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, ed. H. Freick, Tübingen, M. Niemeyer, 1971, p. 79; como se verá, este texto desempeña un papel muy importante en la interpretación que proponemos).

9. Esto es, ensayamos una lectura del texto heideggeriano entroncada en el tipo de interrogación que desarrolló el profesor Navarro Cordón hace unos años en un trabajo titulado: «método y metafísica en el Kant precrítico», *Anales del Seminario de Metafísica*, n.º 74 (una línea de investigación proseguida después, en explícita referencia a la lectura heideggeriana de la modernidad, con estudios sobre el sentido interno del método en Descartes o sobre la experiencia en Hegel como método crítico), y pretendemos mostrar la posibilidad de percibir de otra manera el sentido de esa relación a partir de la experiencia fundamental del pensamiento de Heidegger (por lo demás, este último es el tipo de planteamiento de su estudio sobre Heidegger —vid. n. 13—, y al que me parece que apunta un artículo reciente titulado «proyecto y filosofía (a propósito de «el proyecto filosófico» de Foucault)»).

es, dicho sencillamente, pensar del ser», donde el genitivo mienta un requerimiento en el que el pensamiento se revela como praxis y compromiso: «el pensar es l'engagement por la verdad del ser y para ella»¹⁰.

Se trata, primero, de ver en qué medida la relación «método y metafísica» alcanza una figura extrema en la afirmación heideggeriana de la metafísica poco después de la publicación de *S.u.Z.* Para ello es preciso reparar en que, dentro del discurso heideggeriano, el término «metafísica» empieza a tener una connotación positiva en el seno de una peculiar meditación metódica (concepto éste que hemos de examinar) dirigida a apropiarse en su integridad el camino andado en la ontología fundamental, y cuyo producto más característico es una obra como *Kant y el problema de la metafísica*¹¹. Y subrayar el hecho de que esto se produce con el carácter de una decisión expresa por la metafísica que supone, ante todo, la problematización, de la mano de Aristóteles y de Kant, del movimiento que reúne en un mismo preguntar ontología y teología, crítica de la razón pura y doble metafísica (de la naturaleza y de las costumbres). Y, en fin, mostrar que esa problematización lleva implícita una transformación de concepto: que convierte el título «metafísica» en nombre para una hermenéutica filosófica que se ha ganado a sí misma como «método» de la filosofía, y es capaz de verse, en su integridad, como camino en el movimiento indomeñable de su indisponible «contenido».

Y se trata, así, de dejar planteada una vía para abordar lo que ya no es tema específico de este estudio, pero sí tarea en la cual se inscribe, a saber, una discusión acerca del sentido en que la acuñación en escritos posteriores de las nociones de «camino», «ensayo» o «andadura de pensamientos» como caracteres del pensar del otro comienzo viene exigida por la peculiaridad de lo «metódico» no ya en una cimentación de la metafísica, sino en un regreso a su fundamento, tal como se plantea tras la «torna»¹², el cual, en cuanto «superación

10. BH, in: G.A. 9, p. 316 y 314 respectivamente. Las razones para presentar en este contexto una fórmula de 1946 se verán en seguida.

11. Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik (K.P.M.)*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1973 (4.^a ed. ampliada). En el prólogo de 1929 a la primera edición, se indica que esta obra, que fue creciendo al hilo de una primera elaboración de la segunda parte de *S.u.Z.*, constituye no sólo un complemento de ésta, sino otra introducción a su primera parte: una introducción «histórica». Lo que esto significa, el sentido metódico de semejante tarea, es asunto principal de este trabajo. Por ahora recordar tan sólo que Heidegger dedicó el *Kantsbuch* a la memoria de M. Scheler: «El contenido de este escrito fue el objeto de nuestra última conversación» (*op. cit.*, p. XVI).

12. *vid.*: Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (G.A. 65) [citaremos utilizando la abreviatura *B.z.Ph.*], ed. F.-W. v. Herrmann, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1989; persígase, por ejemplo, la palabra «Versuch», en su conexión con cierto concepto de voluntad, y con cierto concepto del Ser como lo posible: pp. 4-5, 80-81, 475.

La misma noción de «localización» (*Erörterung*) (que, es nombre del Ser y, a la vez, permite redefinir la tarea del pensar en términos de topología) podría estudiarse a partir del concepto de «meditación metódica» (*methodische Besinnung*), en cuya necesidad insiste siempre la hermenéutica heideggeriana.

de la metafísica», tiene que ser solidario, empero, de una destrucción del concepto moderno de método, es decir, de la primacía del método en la filosofía de la subjetividad y de su identidad con esta última¹³.

La mencionada vía consiste en atender *al hecho de que, en su contenido concreto*, esta transformación de lo metódico fue ya cumplida justamente *mediante* la mencionada apropiación positiva del concepto de metafísica, al final de los años veinte, en el esfuerzo por «caracterizar» «la idea y función»¹⁴ de una ontología fundamental. Y ello *en tanto en cuanto* justamente bajo el título «metafísica» emprendía Heidegger entonces un regreso desde el ámbito «ontológico-fundamental», y en esa medida, «trascendental» y «de filosofía primera», a la totalidad de lo ente (una problemática que Aristóteles designó como «teológica», y Kant como «metafísica») en la que siempre ya se encuentra arrojado el proyecto (la trascendencia). Reganaba así la hermenéutica de la facticidad de sus primeros años de Friburgo en aquella «catolicidad», es decir, universalidad como totalidad situada en la apertura del instante (y, por tanto, solidaria de la más radical singularización de la existencia comprometida en la tarea del pensamiento), que sólo desde la ontología radicalizada y universalizada puede alcanzarse¹⁵.

Pero obsérvese que, en nuestra propuesta, el «método», lo «metódico», justamente en la acepción que *ya* tiene en un contexto de hermenéutica filosófica, y que queda apropiado en su máxima radicalidad y concreción gracias al concepto de metafísica, es tomado como indicación formal del problema esencial del «camino». Este es exactamente el proceder inverso al que tuvo que seguir Heidegger en la etapa fundacional de la hermenéutica de los años 20, cuando se trataba de ganar un sentido del «método» apropiado a la tarea de la filosofía como ciencia. Allí el indicador formal era justamente «camino», y se trataba de hacer ver que éste no era exterior al «asunto» (que a la filosofía no se le podía aplicar un método tomado de cualquier otro ámbito del saber, o de cierta dirección filosófica existente): que cuestiones como el punto de partida de la investigación, el cómo de la travesía y el adónde del caminar dependían esencialmente del saber previo de la «cosa misma» y formaban parte esencial del asunto que se trataba de investigar, es decir, del contenido de la interpretación.

13. En este punto, baste recordar la exégesis que, en los años 60, hace Heidegger del funcionamiento de la máxima fenomenológica «¡a la cosa misma!» en autores como Hegel o Husserl (*Zur Sache des Denkens* [S.D.], Tübingen, M. Niemeyer, 1976 —2.^a ed.—, p. 67-71). A propósito de esta temática, véase el trabajo del prof. Navarro Cordón: «Sobre el horizonte de la meditación heideggeriana acerca de la esencia de la Modernidad» *in*: *Los confines de la Modernidad. Diez años después de Heidegger*, Barcelona, J. Granica, 1988; particularmente el pgfo. 4.

14. El significado metódico de estos términos será puesto de relieve en el comentario (2.^a parte).

15. Como se señala en el pgfo. 8 de *S.u.Z.*, en la pregunta por el sentido del ser «yace al mismo tiempo la posibilidad de su propia singularización, la más nítida y aguzada, en el respectivo existir». Y la idea de esta singularización en el existir del caso tiene, a la altura de la segunda sección de *S.u.Z.*, esa máxima amplitud que es la respectiva situación (la reunión, en el instante, de lo que, en ese caso, co-acontece). Ahora bien, como se señaa-

El sentido del título de nuestro trabajo «hermenéutica como metafísica...» puede aclararse desde estas observaciones introductorias. «Metafísica» es la denominación bajo la que se plantea para Heidegger el cumplimiento del círculo hermenéutico de *Ser y tiempo* (o sea, la consumación del despliegue y apropiación del proyecto de la ontología fundamental), pero, a la vez, y justamente por ello, no significa el cierre anular de ese círculo (la detención «meta-física» del movimiento), sino su autorrebasarse como ontológico en el nacimiento de una problemática surgida a partir de él, es decir, su metamorfosis: una reinauguración del movimiento interrogativo, que va a forzar en poco tiempo la refundición del propio proyecto filosófico en el de un pensamiento de la historia del ser (título que recibe en *B.z.Ph.* la filosofía en el otro comienzo).

Lo que despunta ya aquí (en la consumación de la ontología fundamental), con esta problemática emergente del ente en su totalidad y de la singularización de la existencia en su seno, es la tarea de la reconsideración hermenéutica del problema del *sistema de la libertad* (y en esa medida el descubrimiento del carácter de «estructura de conjuntamiento» —*Gefüge*— del Ser mismo, del Ser como juntura —*Fuge*— de un acontecer de Empropiamiento —*Ereignis*—, como se va aponer de manifiesto a mediados de los años treinta ¹⁶) o, dicho de otro modo, la asunción polémica de la causa que movió la filosofía del idealismo alemán. Y la difícil cuestión de calibrar la distancia entre los dos planteamientos en juego (hermenéutica y dialéctica), aparentemente próximos si sólo se atiende a la forma (aspecto) del movimiento interrogativo que describen, exige atender cuidadosamente al elemento concreto de lo que constituye la gran contribución heideggeriana a la filosofía: la elaboración de un concepto de finitud radicalmente afirmativo, donde finitud es un indicador formal de la transformación que afecta al ser y el pensar cuando se examina el sentido positivo del factum de la primacía de la nada y el no, el contenido de la negatividad ¹⁷.

la en el pgfo. 83 de esta obra, la analítica existencial, como el estudio de cualquier otro modo de ser, ha menester aún de su reconsideración desde la idea ya clarificada del ser en general. ¿Qué puede aportar ésta desde el punto de vista de la temática ontológico-fundamental? Utilizando los términos del texto de 1928 que vamos a comentar, la posibilidad de hacerse cargo del presupuesto fáctico de la ontología (del presupuesto del movimiento del presuponer mismo), a saber, que sólo hay ser donde acontece diferencia ontológica, y que ésta *es* como un único fenómeno: que exista el hombre, su fáctica existencia que presupone la subsistencia fáctica de una totalidad de ser (la naturaleza). Dicho de otro modo, la clarificación del sentido del ser es el lugar, emergente en el discurso ontológico-fundamental, desde el que cabe afrontar una profundización en la condición yecta del proyecto que nos abra ese concepto de naturaleza que se escapaba de las redes del análisis del mundo circundante y de la genealogía del concepto de naturaleza de la ciencia natural: la totalidad de lo ente en su poderío (φύσις), en cuyo seno nos encontramos habitando como vivientes que hablan (ἦθος)

16. (*Schellings...*, pp. 78-79).

17. Finitud se convierte entonces en indicador formal de la crisis del ser mismo, de su estremecimiento y eclosión en el juego de la diferencia (que exige una conmoción de la doctrina de las «modalidades» y de la estructura de la categorialidad, a partir de la expe-

La fórmula «método y metafísica» no mienta, pues, una variante del problema metodológico del conjunto de reglas fáciles y seguras que conducen a la verdad, centrada esta vez en una disciplina filosófica particularmente quimérica y desfasada, y tampoco el sentido interno y constitutivo del método en la filosofía moderna desde Descartes hasta Hegel o Husserl, sino que, como hemos de ver, apunta *formalmente* a la delicada y estremecida *dimensión*, anterior a cualquier forma de relación sujeto-objeto, de una falta o necesidad inscrita en el todo (en virtud de su propia totalización, que es imposible sin el límite constituyente de la nada, y, por tanto, sin el decir y el pensar que los mantiene discernidos), la cual, como coyuntura suya, articula el acontecimiento configurador de lo que hoy entendemos por Occidente, es decir, la filosofía y su posible transformación (su otro comienzo). La experiencia fundamental de esta dimensión define (determina) el pensamiento de Heidegger.

Todavía en el ámbito de *Ser y tiempo*, es decir, dentro de la repetición de la pregunta por el ser según un proyecto ontológico-trascendental que desplaza la comprensión de tal pregunta de la temática de la entidad del ente a la del sentido del ser, esa dimensión llega a ser pensada como *finitud* (de la existencia y del ser mismo) y como *libertad* finita. Ahora bien, aquel desplazamiento en la pregunta fundamental tuvo lugar de consuno con una revolución metódica expresa: el programa de una «ontología» como «hermenéutica de la facticidad»¹⁸ (que entraña lo que con Gadamer podemos denominar «el giro

riencia del límite, esto es, de la emergencia de la nada en la pregunta por lo ente en su totalidad), y de la copertenencia del ser y pensar en este movimiento, que es la base del mismo (y que exige una revolución en los conceptos supremos —«trascendentales»— de ser, verdad, fundamento y unidad, justamente a partir de la correspondiente experiencia del «ser-el-ahí» como tenerse contenido en la nada —*Hineingehaltenheit in das Nichts*—). Tal «concepción» de la finitud se muestra entonces como *acogimiento* en el pensar de aquello que mueve la propia experiencia heideggeriana del pensamiento, es decir, como receptividad (escucha) para con la dimensión o paraje de los encaminamientos posibles que conciernen al pensar. Hace falta esta receptividad-actividad del pensar. Sólo la andadura fáctica del pensar hace que se haga efectivamente camino (lo deja ser), y *un* camino tal que es la dimensión misma la que se pone en obra (*enérgeia*) como ese camino. Y sólo «de camino hacia» aquello que lo encamina, permitiendo su despliegue, obra el pensamiento como tal (*praxis*) y tiene su lugar de estancia. Por eso escribirá Heidegger:

«Aquí [en el pensar, cuando se trata del pensar] no hay ni método ni tema, sino el paraje, que se llama así porque deja que salga al encuentro, es decir, libera y restituye, aquello que da que pensar para el pensar. El pensar tiene su paradero en el paraje, se detiene en transitar los caminos del paraje, y así [morando en la demora del estar de camino] se tiene. Aquí [en el pensar, cuando se trata del pensar] donde el camino tiene su lugar es en el paraje y sólo a él pertenece.» (*U.z.S.*, p. 178.)

18. *Vid.*, desde luego, el curso, tan a menudo citado: *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)* (semestre de verano de 1923), *GA* 63, ed. K. Bröker-Oltmanns, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1988. Pero el programa se encuentra ya formulado explícitamente en el mítico texto de 1922 «*Anzeige der hermeneutische Situation*», que Heidegger redactara como introducción a un estudio fenomenológico de Aristóteles (cuyo desarrollo está testimoniado en diversos cursos de la etapa 1919-1927, conocida como «prehistoria de *Ser y tiempo*»)

ontológico de la hermenéutica»), requerida justamente para poder acceder al campo originario del que se extrae todo sentido del ser. En un momento ulterior, cuando el proyecto ha sido llevado a efecto, el intento de hacerse cargo expresamente de aquella experiencia fundamental que mueve la transformación de la filosofía, en la que ambos (desplazamiento de la pregunta ontológica y revolución hermenéutica) se inscriben, opta por autodenominarse «metafísica». La fórmula de nuestro título: «hermenéutica como metafísica en la dimensión de la ontología fundamental» alude a este momento, e indica un estudio de su necesidad y de las necesidades «nuevas» que están despertando en él.

Lo que aquí proponemos como material de trabajo para el desarrollo de estos planteamientos es, esencialmente, una traducción y comentario del texto de Heidegger que los anima: «Caracterización de la idea y función de una ontología fundamental». Un texto cuya importancia va siendo paulatinamente reconocida en el ámbito de la hermenéutica filosófica y de los estudios sobre Heidegger que intentan atender a la dimensión ética de su pensamiento y al sentido general del camino de éste¹⁹. Incluido como apéndice en un curso de 1928, es famoso como el primer documento de la torna. En él aparece efectivamente la palabra *Kehre* como un momento de necesaria inflexión en el despliegue de la ontología fundamental por el que ésta debe replegarse a la «óntica

y que envió a P. Natorp para hacerle partícipe de las líneas fundamentales de su planteamiento. La lectura de una copia de esta introducción fue decisiva en la determinación del camino de pensamiento de Gadamer, según ha referido varias veces él mismo. El texto, inaccesible durante mucho tiempo, se publicó por primera vez con motivo del centenario del nacimiento de Heidegger: «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)» [*Ph.Int.z.A.*], ed. H.-U. Lessing, *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 9, 1989, pp. 237-269. Y tanto para el curso de nuestra argumentación, como para el sentido general de nuestro trabajo, resulta de especial interés recordar un pasaje que se encuentra en las págs. 246-247 de esta edición:

«La problemática de la filosofía concierne al ser de la vida fáctica. Filosofía es, en este respecto, ontología de principio (*prinzipielle Ontologie*), de tal manera que las determinadas y particulares ontologías de las regiones del mundo reciben el fundamento y el sentido de su problema desde la ontología de la facticidad. La problemática de la filosofía concierne al ser de la vida fáctica en el respectivo cómo de su estar siempre abordado en el lenguaje e interpretado (*im jeweiligen Wie des Angesprochen-und Ausgelegtseins*). Esto significa que la filosofía, como ontología de la facticidad, es al mismo tiempo, hermenéutica categorial del abordar lingüísticamente e interpretar, es decir, lógica.

Ontología y lógica han de retormarse en la unidad originaria de la problemática de la facticidad y entenderse como desarrollos de la investigación de principio, la cual cabe designar como *hermenéutica fenomenológica* de la facticidad».

Tendremos ocasión de volver sobre estas líneas en la segunda parte.

19. *Vid.* muy principalmente dos espléndidos trabajos del prof. Manfred Riedel: «Naturhermeneutik und Ethik im Denken Heideggers» y «Wie ist eine Ethik der Natur möglich? Heidegger und die Notwendigkeit des «anderen Anfangs» der Philosophie» in: *Hören auf die Sprache. Die Akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1990, pp. 230-258 y 259-299.

metafísica» de la que brota²⁰. Se trata (lo hemos apuntado ya) de la transformación meta-ontológica de la ontología fundamental, en la que se cumple el concepto de metafísica (aque aquella no agotaba) con la asunción de la temática de fondo de la teología filosófica: la cuestión del ente en su totalidad. Nosotros queremos examinar los supuestos y las implicaciones de este planteamiento. Mostrar, sobre todo, que significa una profundización del concepto de «*Geworfenheit*» (expresión que mienta la condición de arrojado del proyecto) que impone una «cuarta» dimensión al movimiento extático de la maduración (temporalidad) del horizonte. Y que permite restablecer la continuidad y consecuencia (aun en sus rupturas) del camino de la interrogación heideggeriana²¹.

2. Primera aproximación a la doble cuestión, «método y metafísica» y «hermenéutica como metafísica», en su acogida en la idea de ontología fundamental.

2.1. *Carácter metódico de la filosofía como ontología fundamental: el concepto previo de filosofía en S.u.Z.*

En el que se conoce como parágrafo metódico de *S.u.Z.* (1927)²², Heidegger había suministrado una definición de filosofía consistente en una indicación del desarrollo de la pregunta por el sentido del ser en cuanto que pregunta fundamental de la filosofía en general; es decir, dejaba asentado en la preconcepción (*Vorgriff*) de su propia tarea filosófica un concepto previo de Filosofía en el que se expresaba el contenido propio de la investigación ontológico-fundamental:

«Filosofía es ontología universal y fenomenológica, con punto de partida en la hermenéutica del existir, la cual hermenéutica, como analítica de la existencia, ha suje-

20. Es la «*Kehre*» planeada ya desde *S.u.Z.*, como subrayaremos en nuestra exposición.

21. Obviamente habremos de valernos para ello de otros textos: textos del primer Heidegger de Friburgo, el que acuña la noción de una ontología como hermenéutica de la facticidad, que queremos examinar con vistas a una aclaración de su aparente contrapunto en el Heidegger marburgués del horizonte-trascendental y la metafísica del *Dasein* (es decir, del Heidegger en parte semi-proscrito por el propio Heidegger ulterior, por ambiguo y peligroso para la comprensión de la inconmensurabilidad del pensamiento del *Ereignis*, y tan imprescindible sin embargo para entender la transformación inmanente en que éste se llega a formular) y textos de los años treinta y posteriores, que nos permiten apuntar mínimamente el alcance en Heidegger de estos desarrollos.

22. *Sein und Zeit* (*S.u.Z.*), Tübingen, M. Niemeyer, 1986 (16.^a ed.), nos referimos a la tercera parte del pgfo. 7, aunque en él sólo se suministra el concepto previo del método de la investigación, y no agota ni mucho menos la reflexión metódica expresa en esta obra. Piénsese por ejemplo en el importante pgfo. 63, con su preparación en el 61 y aun en el 45, pero también, y sobre todo, en el gran número de aclaraciones sobre los pasos del camino que articulan toda la obra, y que, como Heidegger mismo no deja de subrayar, pertenecen esencialmente a su «asunto».

tado el cabo del hilo conductor de todo preguntar filosófico allí donde *brot* (*entspringt*) y [que es también el lugar] adonde *se vuelve en un contragolpe* (*zurückschlägt*). (*S.u.Z.*, p. 38).

Que este concepto de filosofía no agota la definición de filosofía, que es un indicador formal de lo que constituye el centro de la filosofía, a saber, de la ontología fundamental, pero que justamente en esa medida contiene también la indicación del autorrebasamiento y transformación de este «centro», es cosa que iremos viendo a lo largo de esta exposición. Por ahora nos interesa subrayar que una definición de la filosofía por la ontología fundamental (esto es, por la vía de una centralización, universalización y radicalización de la problemática filosófica²³) significa una captación del movimiento peculiar de este saber o deseo de saber²⁴, y es, en este sentido, una definición «metódica»: es decir, no tanto la fijación de un conjunto de notas cuanto la caracterización de un movimiento interrogativo. Y no tanto la determinación de un objeto más

23. La ontología fundamental, como investigación del sentido del ser, contiene el problema *central* de la filosofía (la filosofía primera o, como Heidegger traduce, la filosofía en sentido propio, es «ciencia del ser» o no es nada —vid. *G.A.* 26, p. 12, y cfr., sobre todo, con *G.A.*, p. 24, pgfo. 3) y es por ello la que *stricto sensu* merece el título de *universal*, puesto que sólo en el seno de semejante investigación puede desarrollarse, con carácter previo a cualquier consideración de la constitución de un ámbito de lo ente, el conjunto de problemas implicados en el concepto de «ser» mismo (un estudio que conforma, pues, el supuesto de cualquier investigación de ontología regional, la cual será, en cada caso, una modulación y despliegue a partir de él). Lo característico de ella es, empero, algo que viene apuntado en la definición citada por la referencia al punto de partida (y de llegada) del preguntar filosófico: que semejante empresa exige la *radicalización* de la investigación ontológica, es decir, debe hacerse cargo de sus propios supuestos ónticos, tematizar el «hecho» de que el ser (su «tema») sólo se da en un peculiar lugar que ya es, en el decir (ontológico o no, pronunciado o acallado) de quien, en cada caso, *puede* decir «soy», y encarar, consecuentemente, la ineludibilidad de lo metódico (entendido como el ponerse en camino, desde lo que por lo pronto y mayormente es, hacia su posibilidad) en este estado de cosas. Pero, como intentaremos hacer ver, esto equivale a afirmar que no cabe un hacerse cuestión del ser que no implique una decisión sobre nosotros mismos, y que el problema «metódico» apunta en última instancia a este compromiso del pensar en el ser.

24. «Saber» es una determinación de la esencia del pensar (y de la esencia del hombre) muy cara al Heidegger de los años treinta. En la época de *Sein und Zeit*, se mantiene la apuesta polémica por una determinación «científica» de la filosofía. La filosofía es ontología, ciencia del ser, o no es nada. Y en este contexto se plantea también la cuestión del «carácter metódico» y del «método» de la investigación filosófica. Dicho de otro modo, el uso de la noción de método es solidario de una cierta interpretación de la filosofía como ciencia, y cuando ésta se desestime, se renunciará a aquélla aunque en ninguno de los dos casos esto signifique en Heidegger una dejación de la tarea a que ambos títulos aludían, o una rebaja en la exigencia de rigor.

Pero demorémonos brevemente en el sentido de la determinación de la filosofía como ciencia: [véase SUPLEMENTO 2: *filosofía como ciencia*].

o menos disponible cuanto el acontecer discursivo de un ámbito, que asoma y desaparece al hilo del desbrozarse un camino en él, descrito por ese movimiento. Heidegger mismo, que en el pgfo final (p. 436) de *S.u.Z.* reproduce el enunciado del pgfo. 7, subraya que se sostiene como criterio [*Richtmass*] para cualquier investigación filosófica²⁵. Lo cual, dice, no significa que se trate de un dogma, sino que, antes bien, es la formulación del problema *todavía «embozado»*: «¿cabe fundamentar *ontológicamente* la ontología, o también para esto ha menester de un fundamento *óntico*, y *qué* ente tiene que hacerse cargo de la función de cimentación [*Fundierung*]?» (*ibid.*)

En realidad toda definición filosófica (y todo concepto o tejido conceptual en filosofía) tiene un carácter metódico, en la medida en que su contenido definitorio (el «definiens») debe entenderse siempre como determinación del punto de partida para un trabajo discursivo de maduración y actuación (interpretación) de lo que se trata de definir, y no tiene otro sentido que el de ser una indicación formal, una instrucción que señala en una dirección de cumplimiento, que esboza un camino y remite a él²⁶.

Ello estriba, en última instancia, en el carácter necesariamente metódico de la propia filosofía como onto-logía. Pues, siendo discurso que, en cuanto del ser, se refiere a la totalidad de lo que es (y, por tanto, también a sí misma como discurso), pero que, justamente por ello, no describe objeto extradiscursivo alguno, y pretende más bien determinar justamente el propio movimiento de la determinación, o si se prefiere, hacer ver no lo que aparece, sino las condiciones del aparecer mismo, la ontología in-curre en una circularidad desconcertante ya desde su propio planteamiento. El ser (y, con el ser, la verdad y el fundamento) no tiene otro ámbito para mostrarse (u ocultarse) que la pala-

25. Y la razón de este subrayado no deja de ser interesante para nuestro objetivo, pues se trata de recordar que una vez elaborada la *Seinsfrage* (es decir, desplegada temporariamente la cuestión de ser) es cuando puede desarrollarse *temáticamente* la Analítica de la existencia. Y esta tematización post- o metaontológica *no* es otra investigación ontológica distinta, y de orden fundado (regional; del *Dasein* no hay ontología regional), sino —de ahí el recuerdo del enunciado del pgfo. 7 sobre la filosofía— el cumplimiento, en contragolpe hacia el punto de partida, del movimiento interrogativo de la investigación ontológico fundamental.

26. El carácter fundamental de los conceptos filosóficos es esta condición de indicadores o índices formales (*formale Anzeige*). Y la idea de una «hermenéutica de índices formales» constituye una de las piezas más importantes de las investigaciones sobre la lógica y el método de la filosofía —al menos para un cierto estadio de la explicación fenomenológica—, que Heidegger desarrolló en los primeros años de su trabajo académico (cfr. textos de los primeros años 20 como *G.A.* 9, p. 10, *G.A.* 61, pp. 31-35, *G.A.* 63, p. 80, con el uso de este concepto en *S.u.Z.* —p.e. pp. 43 y 313-314— y la importante reflexión metódica de 1929-30 en *G.A.* 29/30, pgfo 70) y que, como señala Pöggeler, con diversas transformaciones —piénsese en nociones como *Wegmarken*, *Wink*, *Spur*...—, se ha mantenido a lo largo de todo su camino (vid. Pöggeler, O., «Heideggers logische Untersuchungen», in: AA.VV., *Martin Heidegger: Innen-und Aussenansichten*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989).

bra y el discurso humano. Su presencia es la consistencia del ente que en cada caso dice «soy», y éste, a su vez, el modo de ser (la facticidad) del ser mismo. Pero, con todo esto, estamos contestando ya a la pregunta anterior que el saber ontológico no podrá fundamentarse de una manera puramente ontológica. Que en su posibilitación remite a algo óntico. Ahora bien, que ser, fundamento y verdad tienen por cimiento cierto ente es algo que, dice Heidegger, transparence una y otra vez en la historia de la filosofía, y que se expresa, por ejemplo, en el hecho de que ya Aristóteles dijera que la ciencia primera, la ciencia del ser, es teología²⁷.

Esta consideración no suprime la posibilidad de la ontología, sino que hace del trabajo concreto de caminar, del cuidado de los pasos dis-cursivos, del modo de producción y cumplimiento del discurso (y todo esto mienta la palabra método), el elemento que decide la suerte de la investigación, o sea, si en ella se dice «algo» o no (si lo que está en cuestión alcanza en la palabra del pensador la presencia que le es propia —incluyendo que ésta pueda no consistir sino en la búsqueda de abrigo, en la retracción en lo no-dicho de lo dicho; la palabra ha de saber guardar la ausencia). Y ello empieza con el problema de la elección de la onticidad a la que debe interrogarse por su ser, lo que Heidegger denomina *Ansatzproblem*, puesto que bien pudiera ocurrir que con quien tiene por modo de ser la posibilidad y, en sentido señalado, la posibilidad de la pregunta por el ser, y que en este sentido se impone como testigo principal, se cumpliera, y precisamente por ese su modo de ser, aquello de que lo mejor conocido de suyo resulta justamente lo más difícil, y que (como dice Heidegger²⁸), lo ónticamente más cercano (él mismo), sea para él lo ontológicamente más lejano.

Pero con esto hemos dado un paso más: el carácter metódico de la ontología (como una cuestión interna y relevante para la comprensión global de la tarea y el sentido de ese discurso del ser, que no es discurso «sobre» sino lugar de un acontecer) no es todavía la cuestión del método de la ontología, pero resulta determinante a la hora de plantearla, y está a la base del interés «sustantivo» de la meditación acerca del método (de la «metodo-logía»).

«Habida cuenta de lo peculiar de la hermenéutica filosófica, la meditación del método es insoslayable, y precisamente porque ésta no es una teoría sobre el mismo, algo añadido y propio de un momento ulterior que también se podría dejar de lado, sino una pieza esencial del cumplimiento de la interpretación misma, algo que la despliega y configura. La meditación metódica es *camino en la motilidad*.»²⁹

27. *G.A.*, 24, p. 26.

28. Vid. *SZ* §§ 5 y 63 (pp. 15-16 y p. 311) y compárese con la discusión del concepto de existencia en un texto tan metodológico como «Anmerkungen zu Karl Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen*» (*Anm. z. K. Jas.*) in: *GA* 9; especialmente pp. 28-36 y 8-11.

29. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (curso del semestre de invierno de 1921/22), *GA* 61, ed. W. Bröcker y K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1985, p. 157.

El mejor ejemplo de ello lo encontramos en el tipo de argumentación que apoya la afirmación heideggeriana de que la fenomenología es el método de la filosofía (o, si se prefiere, la filosofía misma como modo de saber), afirmación que se ve completada por esta otra: «el sentido metódico de la descripción fenomenológica es *interpretación*».

Fenomenología es, para Heidegger un *concepto de método*. Formalmente mienta, pues, el *cómo* de una investigación, no el *qué* de sus objetos. El «cómo de la investigación» quiere decir el modo en que debe exhibirse y tratarse en ella aquello de lo que versa, a saber, debe conseguirse que haga frente como fenómeno, es decir, que se muestre en ello mismo, y que su determinación se lleve a cabo siempre mediante una exhibición y comprobación directas. Este «conseguir» es responsabilidad del *lógos*, que, formalmente, como *lógos* apofántico, es un hacer ver lo que se muestra, desde ello mismo y tal como se muestra desde ello mismo. Ahora bien, si se desformaliza el concepto de fenomenología atendiendo a la tendencia interna inscrita en su definición formal, esto es, si se pregunta dónde resulta esencialmente necesario un método así, qué es aquello que, por su propia índole, ha menester de una fenomenología, la copertenencia de fenomenología y ontología resulta manifiesta. Porque el ser, el «tema» de la ontología, por lo pronto y mayormente, *no* se muestra, más bien permanece oculto en favor de la manifestación de lo *que es*, como su sentido y su fundamento. Es lo más necesitado del trabajo metódico, es decir, fenomenológico, de que sea ganada para él la posibilidad de un hacer frente en el modo de un fenómeno. La fenomenología adquiere así el sentido de «método de acceso» al ser, de tal manera que «*la ontología sólo resulta posible como fenomenología*» y, por otra parte, la fenomenología alcanza su pleno sentido en ello.

«El *método de la ontología*, en cuanto método, no es sino la secuencia de pasos (Schrittfolge) en el acceso al ser en cuanto tal y la elaboración de sus estructuras. A este método de la ontología lo denominamos *fenomenología*. Dicho más exactamente, la investigación fenomenológica es el esfuerzo expreso por el método de la ontología.» (G.A., 24 p. 466-7)

Como es sabido, en la exposición de *S.u.Z.* todo este desarrollo, que podría sintetizarse en la afirmación de que «la comprensión de la fenomenología estriba únicamente en asumirla como posibilidad» (y, asumida en su posibilidad, la fenomenología es el modo de cumplirse la ontología), culmina, a través de la cala en la ontología fundamental, y en la necesidad de una analítica del ente que en cada caso soy yo mismo, en la nueva determinación del sentido del *lógos* fenomenológico como *interpretación*. *Es decir, no mera descripción*, sino reconducción de la mirada de lo inmediatamente presente a las condiciones de su presencia (*reducción*) y, para ello, crítica histórica de la tradición, y, en general, genealogía de los velamientos que en la forma de opinión pública o interpretación vigente tienen ya decidido de antemano el campo de lo visible o lo pensable (*destrucción*), y apropiación de la situación hermenéutica mediante el proyecto de una posibilidad extrema de la existencia, es decir, puesta

en juego de quien filosofa, como horizonte del trabajo interpretativo de las estructuras ontológicas que se van mostrando (*construcción*). Asumir una posibilidad es asumirla en su ser y desarrollarla, es decir, desplegar su riqueza en posibilidades.

La determinación de la fenomenología como hermenéutica es el modo concreto en que Heidegger delectó en la categoría de fenómeno una instrucción metódica, una determinación precisa del compromiso del pensar en el carácter polémico de la verdad, justamente la de que los caminos (los modos de acceso) no están dados de antemano ni pueden establecerse de una vez para todas y para todos los objetos posibles, la necesidad de una *constante preparación del camino, de su cuidado y recreación*³⁰.

«Es preciso ganar el sentido de la explicación fenomenológica como realización hermenéutica (*als Interpretationsvollzug*), y llevar a su auténtica «acuidad» los *explicata* mismos, según su carácter esencial, como conceptos hermenéuticos» (*Ann.z.K.Jasp.* in: *G.A.* 9, p. 32).

2.2. *Ontología fundamental como tratado del método y como metafísica de la metafísica: K.P.M.*

Hemos afirmado que *K.P.M.* es el producto más característico de la peculiar meditación del método de la ontología fundamental que Heidegger desenvuelve después de la publicación de *S.u.Z.* La preocupación esencial en ella es la «idea» misma de ontología fundamental: se trata de explicitarla (lo que para Heidegger es idéntico a mostrar la *necesidad* del camino de la analítica del existir para el despliegue de la pregunta por el sentido del ser, y, a través de ello, el sentido en que la pregunta por el hombre está implicada en la *Seinsfrage*) y verificarla (esto es, hacer valer su fuerza veritativa, su capacidad en —cuanto idea— para guiar la interpretación de las obras filosóficas del pasado, de manera que se constituya verdadera tradición: esto es, liberación para el presente de la herencia de posibilidades albergada en lo sido). Se trata, ante todo, de mostrarla como *repetición* (y, por tanto, relanzamiento en otra configuración) de una misma problemática que yace no en el hombre, sino en su esencia indisponible, y que por ello ninguna filosofía fáctica puede agotar (aunque cada filosofía fáctica —en su incalculabilidad— sea absolutamente universal y necesaria, justo como la forma en que, en cada caso, existen las preguntas —esto es, se salvaguarda la esencia del hombre—).

En este sentido, y como se señala desde su primera página, la tarea del *Kantsbuch*, esto es, del esfuerzo por una interpretación de la *Crítica de la Razón Pura como una cimentación de la metafísica*, es hacer ver el problema de la metafísica como el problema de una ontología fundamental. Es, por decirlo así, un libro «sobre» *S.u.Z.* El espacio en que la ontología fundamental se pre-

30. cfr. *G.A.* 63, pp. 74-76, *G.A.* 24, pp. 26-32, *S.u.Z.* pgfo. 7c)

senta, en concreto, como repetición que, por serlo de la cuestión del ser, lo es de la instrucción esencial para su despliegue —la pertenencia a ella de la pregunta por la finitud del hombre— contenida en el proyecto de la *Crítica de la Razón pura*;³¹ y en que, por tanto, (debemos entender que) se autointerpreta *S.u.Z.* como «tratado del método» y como «metafísica de la metafísica».

a) como «tratado del método»:

Bastaría un vistazo al estudio de Gethman para comprobar hasta qué punto semejante lectura de *S.u.Z.* es posible³². Pero aquí la cuestión no es exactamente demostrar que en Heidegger hay una teoría ontológico-trascendental de la constitución, sino más bien empezar a considerar relevante una pregunta de este tipo: ¿cómo necesita entenderse la ontología fundamental para cumplirse, esto es, para ganar expresamente su propia historicidad? Un tipo de pregunta que conlleva preguntas como éstas: ¿cómo debe transformarse el concepto de «un tratado del método» en el cumplimiento de la pregunta por el sentido del ser?, ¿hacia qué concreción metaontológica apunta el método de la ontología fundamental? Las implicaciones de ambos tipos de cuestión son distintas, como se pondrá de manifiesto en el comentario del texto de 1928; avancemos ahora tan sólo una indicación del sentido de esta diversidad:

«Mas la *Crítica de la Razón pura* no da un «sistema» de la filosofía trascendental, sino que es «un tratado del método». Pero esto no significa aquí una doctrina de la técnica del procedimiento, sino el labrado de una determinación completa de «todo el perfil» y de «toda la estructura interna de articulaciones» de la ontología. En esta cimentación de la metafísica como proyecto de la posibilidad interna de la ontología se consigna «todo el plan previo para un sistema de la metafísica». (*K.P.M.*, p. 16).

¿Podrían aplicarse estas palabras a *S.u.Z.*? En *S.u.Z.* se trata ante todo de un *proyecto* de la posibilidad interna de la ontología: de una *exposición* fenomenológica del sentido del ser como tiempo, y de desplegar a partir de ahí los problemas centrales de toda ontología. Así, la respuesta a la *Seinsfrage* podría erigirse en hilo conductor de toda ontología futura, así como en horizonte para comprender la necesidad de la ontología de la presencia (*ousía*), que es la que se impone desde la Antigüedad. En la respuesta a la *Seinsfrage* estaba en juego, por tanto, el destino de la ontología en general (esto es, de la investigación ontológico-regional). Es, pues, claro que *esta identidad de función* (que reside en lo que Heidegger llama la primacía *ontológica* de la cuestión del ser) autoriza la consideración de *S.u.Z.* como compartiendo idéntico problema al de la

31. «La cimentación ontológico-fundamental de la metafísica en *Ser y tiempo* tiene que entenderse como repetición (*Wiederholung*)» (*K.P.M.*, p. 232; y *cfr.* pp. 211-213).

32. Gethmann, Carl Friedrich: *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn, H. Grundmann, 1974.

Crítica y, por tanto, como «tratado del método». Máxime teniendo en cuenta que Heidegger desde el primer momento la ha considerado explícitamente como un camino para la aclaración de la *Seinsfrage*.

Ahora bien, este lenguaje y esta acuñación de la tarea ¿no la arrincona en el modelo moderno más radical de una filosofía de la subjetividad? Método y proyecto, ¿no es éste precisamente el binomio matriz de la filosofía moderna? ¿Qué significa aquí proyecto?

El comentario de Heidegger a la fórmula de Kant tiene su fundamento en la conexión, que el propio Heidegger había puesto de relieve en los años veinte, entre la problemática del método y la de la pre-concepción (*Vorgriff*) del «objeto» que se trata de interpretar y, en esa medida, con toda la estructura previa de comprensión (que incluye asimismo visión y tenencia previas en una experiencia fundamental del mismo), a la que denomina «situación hermenéutica». Pero lo que se va haciendo cada vez más claro es que esto es tanto como afirmar la simultaneidad de dos tipos de «presupuesto»: el darse (configurarse) de un cierto horizonte de visibilidad y enunciabilidad, por una parte, y el que, por decirlo así, está dado el darse de ese horizonte (esto es, la indicación, en el movimiento de maduración temporal, de una *procedencia*, cuya anterioridad es más vieja que la del «apriori», y oscuramente la misma que la de cuanto «es» por haber entrado en un horizonte, pero que en algún sentido tenía que ser *ya de antes*, aunque esto sólo pueda decirse cuando ya está establecido el horizonte de sentido). Ambos son siempre ya un único fenómeno en la existencia: en el trato más elemental con las cosas, con los otros y con uno mismo. Si a lo primero lo llamamos proyecto de mundo, lo segundo es la *condición yecta* de todo proyecto, que, en su cooriginariedad con él, se va descubriendo, sin embargo, más profunda que la temporalización misma³³ y que la historia (aunque esto sólo resulta visible desde la historia misma, y justamente en aquel modo extremo de acontecer que es el proyecto ontológico-fundamental, a saber: cuando la *Seinsfrage* ha sido desplegada suficientemente), y que acabará impulsando el desdoblamiento del concepto de mundo en un conflicto de mundo y tierra.

Así pues, lo que pueda significar «tratado del método» pasa ahora por el descubrimiento hermenéutico de la condición yecta de todo proyecto, que es la que delimita su espacio de juego y hace posible su carácter vinculante. Pero esta condición no disuelve en historicismo la posición heideggeriana, como parece temer Apel. Es cierto que está en juego en ella la radicalización de una noción de posibilidad (y una consiguiente transformación de las modalidades del ser) que significa una destrucción de la noción de «constitución» en favor de la emer-

33. Por decirlo así, más profunda que el éxtasis del «ser sido», al que está referida, pero en el que no se agota, como lo prueba la dificultad que supone en *S.u.Z.* el concepto de naturaleza, o las concomitantes insuficiencias en esta obra, en el tratamiento del tono afectivo (*Stimmung*), del espacio, o del lenguaje: en rigor, y coherentemente, según intentamos hacer ver, los grandes ejes de la temática ulterior.

gencia de la dimensión esencialmente histórica (de articulación de motilidades) de un acontecer de la verdad misma como ocultación y desocultación, al que la propia investigación filosófica pertenece. Pero no es menos cierto que ello implica una apertura al sentido de la tierra, y a la pregunta por la habitación del hombre en ella, en la que el problema del límite y de la medida, la necesidad del cuidado de las cosas y el fundamento en la palabra de la comunidad de los hombres, se plantean con una intensidad inaudita.

La noción heideggeriana del proyecto implica, pues, una doble distancia a través del concepto de *Geworfenheit*: distancia con respecto a cualquier trascendentalismo, pero también frente a cualquier tipo de historicismo o positivismo. Las consecuencias que de ello se derivan por lo que hace a la noción de un discurso o tratado del método veremos que tienen todo que ver con la dimensión inmanentemente ética del pensar como pensar del ser, y aparecen anunciadas en 1928 en una peculiar reconducción del concepto de analítica.

b) como «metafísica de la metafísica»

Heidegger reconoce en esta famosa expresión de la carta a M. Herz la clarividencia de Kant sobre el sentido de su propio trabajo en la *K.r.V.*, y sobre lo que era su aporía fundamental: la necesidad interna, para la cimentación de la metafísica, de cumplirse como una señalada metafísica; y afirma asimismo el carácter vinculante (para todo intento postkantiano de hacerse cargo del problema de la metafísica) de esta determinación kantiana de la tarea³⁴. Como es sabido, la idea de una metafísica del existir, en tanto que asunción de la pregunta por la esencia del hombre como exigencia necesaria para la cimentación de la metafísica, y desarrollada en los límites de esta función, es decir, como ontología fundamental, es la configuración que da Heidegger a la kantiana «metafísica de la metafísica»³⁵. O, por mejor decir, es la formulación en que Heidegger expresa la pertenencia del despliegue de la *Seinsfrage* en *S.u.Z.* a una tradición (y en esa medida la explicitación de la historicidad de esta obra).

Ahora bien, ¿qué significa «metafísica del existir»?

«La expresión es ambigua en un sentido positivo. La metafísica del existir no es sólo la metafísica que versa sobre el existir, sino la metafísica que acontece necesariamente *como existir*. [...] La metafísica del existir tiene que desplegarse y configu-

34. *cfr. K.P.M.*, pp. 223-224. «Esta palabra hace caer cualquier intento de buscar aunque sólo fueran elementos de una «teoría del conocimiento» en la *Crítica de la Razón pura*, pero también obliga como deber a toda repetición de una cimentación de la metafísica a poner en claro esta «metafísica de la metafísica» hasta el punto de que resulte posible llevarla a un suelo concreto, que otorgue una vía posible al acontecer de la cimentación».

35. Que no agota, pues, la metafísica del existir, que es sólo su primer grado, aquél en que tal metafísica resulta suficiente para suministrar, en la finitud del existir, el fundamento de la posibilidad de la metafísica, pero que lleva latente su propia transformación metaontológica.

rarse de nuevo en cada momento, bajo la transformación de su idea, en la elaboración de la posibilidad de la metafísica. Permanece enlazada en su destino [*Schicksal*] al acontecer oculto de la metafísica en el existir mismo, por virtud del cual acontecer el hombre cuenta u olvida día y hora, años y siglos de sus intentos». (K.P.M., p. 224).

En *¿Qué es metafísica?* encontramos esta formulación referida sin más a la metafísica:

«La metafísica pertenece a la «naturaleza del hombre». No es una asignatura de una filosofía escolar ni un campo de ocurrencias arbitrarias. La metafísica es el acontecer fundamental en el existir. Es el existir mismo.» (G.A. 9, pp. 121-2.)

Metafísica como acontecer fundamental quiere decir, pues, *metafísica como concepto de un movimiento esencial*, que es la existencia misma en su facticidad (y para Heidegger tiene un contenido muy preciso en la conferencia de 1929: la trascendencia sobre lo ente —como rebasamiento de lo real efectivo— como esencia del existir, y su sostenerse en la nada, contenido en ella). Es, en efecto, el concepto de *una historia originaria*, historia cumplida siempre ya para el discurso que quiere hacerse cargo de ella (que, en este sentido, llega siempre demasiado tarde), y, a la vez, recomenzada de otro modo (en obra, en cumplimiento) en ese discurso y como tal discurso³⁶: existente en él.

Si teniendo en cuenta este funcionamiento del término «metafísica» revisásemos ahora los elementos fundamentales del programa de la hermenéutica de la facticidad, expresamente crítico con la metafísica de su tiempo, encontraríamos: 1) que en la economía textual de estas lecciones «hermenéutica de la facticidad» nombra el mismo fenómeno o acontecimiento estructural al que, inmediatamente después de la publicación de *S.u.Z.*, se decide pensar bajo el título de «metafísica del existir», y que no siendo equiparables directamente aquel concepto de facticidad y este concepto de existencia, sí lo son, y con gran exactitud tanto por lo que hace a la doble lectura del genitivo como por lo que hace al carácter de indicadores de un movimiento originario (que no es otro que el de la temporalidad originaria), hermenéutica y metafísica³⁷, has-

36. Precisamente de esta posibilidad de asumir expresamente el relanzarse de la metafísica, de habitar la metafísica como encaminamiento, vive la filosofía: «Es completamente imposible que nos transportemos a la metafísica porque —en la medida en que existimos— ya estamos siempre en ella. (...) Filosofía —lo que denominamos así— es la metafísica como un poner-en-movimiento (*das In-Gang-bringen der Metaphysik*), pues en la metafísica así entendida la filosofía viene a sí misma y a sus tareas expresas. La filosofía sólo se pone en movimiento (*kommt nur in Gang*) mediante un peculiar salto de la propia existencia, por el que ésta se adentra en las posibilidades fundamentales del existir en su totalidad.» (G.A. 9, p. 122). Pues bien, este salto de la propia existencia hacia sus posibilidades es el supuesto, fáctico y metafísico a la vez, de la filosofía u ontología.

37. cfr. Kiesel, Theodore: «Das Entstehen des begriffsfeldes Faktizität im Frühwerk Heideggers», *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Bd. 4, 1986-87, pp. 91-120, vid. especialmente las conclusiones finales, pp. 116-119.

ta el punto de que nos parece legítimo afirmar que metafísica es una precisión esencial al sentido de la hermenéutica, una manera de arrancar este título de cualquier consideración historicista, y un modo de subrayar, sin embargo, el alcance *esencial* de la historicidad³⁸; 2) que, para entender el sentido (y por tanto la necesidad) del «cambio» de nombres (o sea, para entender que no tratándose de un mero cambio de nombres, existe una coherencia y continuidad esencial sustentada en el modo de entender el trabajo filosófico-conceptual como compromiso polémico en la verdad), es preciso reparar en que la interpretación es esencialmente autointerpretación, su movimiento un transformismo o metamorfoseo de sí, y en que es en el seno de la interpretación donde tiene lugar el movimiento de toda determinación esencial (la definición). Con la adopción emblemática del término «metafísica» para el propio programa investigador se está suministrando implícitamente una indicación formal de la esencia de la hermenéutica, se está captando lo hermenéutico mismo, de manera que su «como qué», su determinación conceptual, es ahora justamente, un concepto transformado de metafísica (¡transformado gracias al propio trabajo ontológico-hermenéutico concreto!). Comprender por qué esto *puede* ser así exige atender al «sobre la base de qué», al campo de juego de semejante (auto)interpretación, y esto significa en nuestro contexto: atender a la elaboración heideggeriana del concepto de la dimensión o campo originario (facticidad-existencia-trascendencia-finitud) de la ontología, es decir, a la marcha de la *re*interpretación constante de la hermenéutica de la facticidad, a la continuidad del reexamen de la situación hermenéutica (de la preestructura comprensiva de la propia ontología fundamental), y esto, justamente, es tanto como decir: a lo metódico mismo.

2.3. *Emergencia del término «metafísica» en una decisión por ella. La necesidad de la apropiación de la situación hermenéutica en 1928.*

¿Cómo entender esta irrupción del término «metafísica» para denominar el propio quehacer?

a) Como fruto de una meditación metódica y como decisión:

Las críticas de Heidegger a la metafísica habían sido frecuentes y acerbas en los primeros años de Friburgo y lo son aún en *S.u.Z.* Se dirigen en principio a la llamada «metafísica inductiva» y van de consuno con la crítica de la concepción de la filosofía como suministro de cosmovisiones. Pero tienen su centro de gravedad en el resurgimiento de la metafísica en su época, es decir, en la identificación de metafísica con «realismo» en teoría del conocimiento, lo que para Heidegger significa la consumación de la ausencia del pensamiento: el triunfo, pues, de la vacuidad y de los pseudoproblemas en el mundo de los

38. En este punto la interpretación que aquí proponemos se distancia de la de M. Riedel en el mencionado trabajo «Naturhermeneutik und Ethik im Denken Heideggers».

profesionales de la filosofía³⁹. La mayor desolación. La experiencia del olvido del ser tiene lugar en una situación académica de vuelta a la metafísica y es un modo de crítica ante el falseamiento que esta «resurrección» implica. ¿Por qué ahora esta ocupación positiva con la metafísica y qué entender por metafísica en este contexto?

Obedece a la propia concepción que del trabajo filosófico tiene Heidegger.

Ante todo es preciso señalar que la emergencia del término «metafísica» en el discurso heideggeriano tiene fecha. Y relevante. Acaece, en efecto, poco después de la publicación de *Ser y tiempo*, o sea, de las dos primeras secciones de la primera parte de este proyecto, y lo que es más importante, cuando ya la totalidad del mismo había sido realizada⁴⁰. Tiene lugar en el seno de un esfuerzo (previsto en el proyecto como su consumación) por una autointerpretación de la ontología fundamental que haga visible su condición de repetición como *apropiación positiva* de la tradición filosófica (es decir, que haga explícita la condición histórica, en el sentido de inauguradora de historia, de la obra de 1927), y justamente en diálogo con Kant.

Heidegger, para quien la doctrina del esquematismo trascendental ya en 1925-26 había constituido un descubrimiento decisivo para pensar (y articular) la cuestión del tiempo del ser⁴¹, mantiene la apelación a Kant a la hora de precisar el modo de su decisión por la metafísica: se distancia *con Kant* y a la manera de Kant del concepto tradicional, y presenta su propia obra como compartiendo un problema idéntico al de la *Crítica de la Razón pura*, a saber, la necesidad de una cimentación de la metafísica en una analítica de la finitud (un planteamiento que, por lo referente a la interpretación de Kant, supuso una verdadera revolución, cuyo alcance todavía hoy permanece a menudo incomprendido), y la necesidad de una formulación consecuente de la metafísica posible.

b) Aquí nos importa sobre todo constatar la doble vertiente (metódica y temática) en que se desdobra este paso:

Primero, que es justamente la autorreflexión de la ontología fundamental durante el período que podemos llamar «de las irradiaciones de *Ser y tiempo*»⁴², la que promueve una *renovación del concepto de metafísica* tal que, a

39. G. A. 26, pp. 189 ss. Cfr. también G. A. 24, pp. 237-8: «del realismo ni siquiera se puede decir que sea insostenible, porque no entra en absoluto en la dimensión de la problemática filosófica, es decir, en el plano de la decidibilidad de lo sostenible y lo insostenible».

40. Es importante poner esto de relieve: la sección no publicada de la primera parte de *S.u.Z.* sí fue escrita, y más de una vez. Hoy podemos saber de su contenido gracias al vol. 24 de la *Gesamtausgabe*, que recoge el curso del semestre de verano de 1927.

41. Y le obligó a modificar sobre la marcha el programa de su investigación de «lógica filosófica». Vid. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (G. A. 21), ed. W. Biemel, Frankfurt a.m., V. Klostermann, 1976. Cfr. el plan del curso (p. 26) con su contenido efectivo (pp. V-VII).

42. Vid. n. 8.

partir de ese momento y durante un breve período de su trayectoria (decisivo, por cierto, en la reconfiguración de la misma), Heidegger reclama este título para su propio trabajo filosófico. Y segundo, que es esta reflexión sobre la metafísica desde el punto de vista de la autointerpretación de la ontología fundamental la que impulsa una *toma en consideración del concepto de finitud* (a raíz del concepto kantiano de Razón como Razón finita⁴³, que determina toda la cimentación de la metafísica), que permite, a su vez, una importante precisión del concepto ontológico-fundamental de existir (*Dasein*), en el esfuerzo por evitar su antropologización (como sujeto empírico, objeto posible de alguna de las ciencias humanas) o su logización (como conciencia trascendental), para poder comprenderlo efectivamente como «ser-el-ahí» (*Da-sein*): Heidegger habla ahora de «la finitud del existir en el hombre», recalcando, por decirlo así, la esencial delimitación de su ser, entre el nacimiento y la muerte, y en general la situación de la posibilidad posibilitante, entre la imposibilidad de la no-posibilidad y la posibilidad de la imposibilidad. Finitud (en un acepción por la que se identifica con la libertad) es un concepto de totalidad abierta, rota en el «en cada caso», siempre en tránsito, y en esa medida siempre reconfigurándose. Mienta la *dimensión común* de trascendencia y facticidad, y permite así aludir a la cooriginariedad de *Geworfenheit* y *Entwurf* como formando un todo, cuya conformación está más acá del alcance de una autoconstitución trascendental y apunta a la finitud del ser mismo, que se abre justamente en la pregunta fundamental de la metafísica: «¿por qué es en general el ente y no más bien la nada?».

La irrupción de la metafísica (de la problemática del todo y la nada, y del lugar de la existencia singularizada en la pregunta que sostiene el límite de ambos) tiene su necesidad en una meditación del camino andado por la ontología fundamental. Es un paso consecuente en él y a la vez el impulso decisivo para pensar la finitud del ser mismo, que llevará a reformular el proyecto trascendental del sentido en términos de pregunta histórica —hacedora de historia— por el acontecer de la verdad del ser. En esa medida conlleva una profundización del planteamiento hermenéutico (que a su vez, había significado desde los comienzos del camino que conduce a *Ser y tiempo* una radicalización de la fenomenología) en la dirección del concepto de una necesaria colaboración del pensar en el cumplimiento de la presencia (*enérgeia* como *Ereignis*⁴⁴), es decir, como asunción de la *pertenencia* del pensar al acontecer (historia) del ser mismo y de su verdad en el modo de lo que en ella hace falta⁴⁵.

43. Prefigurado en la metafísica leibniziana de la sustancia finita (monadología); *vid.* el análisis de Heidegger en G.A. 26, §§ 4 y 5.

44. *cfr.* Pöggeler, *op. cit.*, pp. 96-97.

45. Es cierto que el pensamiento de *Ereignis* se forja en una autocrítica de los desarrollos «metafísicos» basados en el concepto de trascendencia y en el de horizonte trascendental característicos de esta fase, y que Heidegger va a hablar de una superación de la metafísica, en la que como último capítulo queda incluida también su propia noción de trascendencia,

c) El punto de inflexión hacia la metafísica: la necesidad de hacerse cargo de la pregunta teológica y el espacio de la metaontología.

Ahora bien, el punto de inflexión que posibilita esta relación positiva con Kant en lo que toca a la decisión por la metafísica⁴⁶ se debe al establecimiento previo, con ayuda de Aristóteles, de la legitimidad del título metafísica para el «contenido» de la interrogación filosófica, lo cual pasa por una reivindicación del libro XII de la *Metafísica* y de la esencial pertenencia de su problemática «teológica» a la pregunta fundamental de la filosofía en el siguiente modo:

«Que en la pregunta ontológica fundamental de la filosofía de algún modo esté en juego al mismo tiempo del todo de lo ente y con ello también la existencia humana de tal manera que en ello en cada caso se decide la existencia del que filosofa, esto se expresa en Aristóteles diciendo que la «filosofía primera» es, al mismo tiempo θεολογική.» (G.A. 26, pp. 21-22.)

Esta iluminación de la temática «teológica» de Aristóteles, que va a permitir una asunción del término «metafísica» en la dimensión de la ontología fundamental, tiene lugar expresamente durante el último semestre de la docencia en Marburgo (1928), y queda formulada sistemáticamente en el «apéndice» inscrito en el curso de la argumentación, de título: «Caracterización de la idea y función de una ontología fundamental»⁴⁷, al que nos hemos referido en la presentación. Heidegger reflexiona allí sobre el movimiento interno de la cuestión del ser en el despliegue y apropiación de su proyecto filosófico. La fijación del concepto de ontología fundamental que se lleva a cabo ahora, y que debe captarse como cumplimiento efectivo del entender de sí misma en que la propia ontología fundamental consuma la completa claridad respecto de sí, la «trans-

pero no es menos cierto que el antaño «método» de la ontología (la fenomenología hermenéutica) subsiste como un camino del ser mismo en la dirección que acabamos de apuntar, y que cuando la ontología y la metafísica (es decir, todo planteamiento trascendental y apriorístico en términos de horizonte y condición de posibilidad) queden reducidas a formas de idealismo o platonismo que habrá que superar en favor de un planteamiento dialógico, acroamático (que acabará sabiéndose topológico), cual es el del «*Brauch*», esto no significa sino la agudización y metamorfosis inmanente de la temática de la finitud como finitud del ser mismo (que tiene que conllevar una transformación del concepto de libertad), en la que se sigue formulando una protoestructura del juego de la identidad y la diferencia, que se constituye en «principio» an-árquico de la otra historia.

46. La relación positiva con Kant arranca de más atrás [Esquematismo].

47. La intención de este «inciso» era mantener abiertos tanto la perspectiva de «la amplitud del horizonte problemático» como el «estrecho sendero» de un discurso que, arrancando de una consideración en Leibniz de «los principios metafísicos de la lógica», pretendía plantear un regreso a la esencia del fundamento como dimensión para el proyecto de una lógica filosófica, lo cual exigía a su vez, que la ontología fundamental no resultase aprehendida «ni demasiado estrechamente, ni demasiado unilateralmente». Piénsese que la versión heideggeriana del problema de una lógica filosófica es justamente la hermenéutica.

parencia» (*Durchsichtigkeit*) exigida por el carácter expreso de su preguntar, constituye una decisiva explicitación del citado concepto de filosofía del *pgfo.* 7 de *S.u.Z.*, y empuja a *otra definición de filosofía* —en la que culmina el susodicho «apéndice»— cuyo sentido e identidad con aquella sólo pueden entenderse si se repara en la peculiaridad del *hilo conductor* desarrollado por Heidegger para poner de relieve las características de esta determinación del concepto de ontología fundamental de la que se trata:

«Para lo siguiente, y en el contexto de este curso, bastará con una caracterización muy general. Se trata de que la ontología fundamental no resulte aprehendida ni demasiado estrechamente ni demasiado unilateralmente. Las preguntas que nos sirven de guía para ello son: ¿Por qué la ontología fundamental es en su punto de partida una analítica existencial? ¿Qué significa aquí «existencia»? Y ¿en qué medida la analítica existencial, en cuanto Historia metafísica y «humanitas», sólo llega a conocer su sentido, a experimentarlo, desde el concepto completo de metafísica?»

Es decir, un hilo conductor que consiste en mostrar la conexión entre el concepto de existencia mentado en la analítica que constituye el punto de partida de la ontología fundamental y lo que Heidegger denomina aquí «el concepto completo de metafísica», de manera que justamente desde este último es la propia analítica existencial la que alcanza a entenderse «como Historia metafísica y como *humanitas*». Pues bien, la mencionada peculiaridad estriba en que lo que se está planteando aquí: la autocomprensión de la analítica existencial, por la que ésta experimenta su sentido (es decir, se gana a sí misma, «como Historia metafísica y como *Humanitas*⁴⁸), como pauta para la autocomprensión de la ontología fundamental en general, *entraña una toma en consideración de la pregunta «¿qué es metafísica?»*, y significa un autodescentramiento, o mejor, una autolocalización del pensar ontológico fundamental en el seno del concepto completo de metafísica, es decir, en el *movimiento* mentado por este concepto (en el que la pregunta por el sentido del ser se autorrebasaba, transita hacia la pregunta por el ente en su totalidad —es decir, se encamina al problema de una óptica metafísica, que Heidegger designará como meta-ontología—). Pero de este modo (o sea, gracias a la entrada en juego del concepto de metafísica), el método de la filosofía, la fenomenología, que ya se sabía hermenéutica justamente en tanto que método, va a poder mostrar su determinación más radical en cuanto hermenéutica, la de ser «arte de existir», y la propia filosofía (la ontología) alcanza entonces su concepto metaontológico-existencial (fáctico y ético): «concreción central y total de la esencia metafísica de la existencia». Veamos todo esto más despacio.

48. Como veremos más adelante, la analítica se va a encuadrar, en última instancia, en un arte de existir como el modo de saberse la existencia finita y, por ende, en la medida en que el saber de sí está inscrito en la noción misma de existencia (que al ente de este modo de ser en su ser le va este mismo), la analítica pertenece a la esencia del ente que en cada caso soy yo mismo. Si para abreviar esta última expresión decimos: el hombre, entonces la analítica existencial, como hacerse cargo del propio ser, es en cada caso el cumplimiento expreso de la «humanitas».

MARTIN HEIDEGGER
CARACTERIZACIÓN DE LA IDEA Y FUNCIÓN DE UNA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL

«Entendemos por ontología fundamental la cimentación de la ontología en general. Pertenecen a ella: 1. la fundamentación que exhibe la posibilidad interna de la cuestión del ser, posibilidad que es el problema fundamental de la metafísica (la hermenéutica del existir [*Dasein*] como temporalidad); 2. la explicitación analítica de los problemas fundamentales encerrados en la cuestión del ser (la exposición temporaria del problema del ser); 3. el desarrollo de la autocomprensión de esta problemática, su tarea y su límite (la transmutación [*der Umschlag*]).

Para lo siguiente, y en el contexto de este curso, bastará con una caracterización muy general. Se trata de que la ontología fundamental no resulte aprehendida ni demasiado estrechamente ni demasiado unilateralmente. Las preguntas que nos sirven de guía para ello son: ¿Por qué la ontología fundamental es en su punto de partida una analítica existencial? ¿Qué significa aquí «existencia»? Y ¿en qué medida la analítica existencial, en cuanto Historia metafísica y «humanitas», sólo llega a conocer su sentido, a experimentarlo, desde el concepto completo de metafísica?

Con esta ontología fundamental, y mediante ella, no hacemos más que asumir [*ergreifen*], y por cierto que en un determinado respecto, la vida interna y oculta del movimiento fundamental de la filosofía de Occidente. Hemos visto reiteradamente cómo los rasgos fundamentales de esta problemática se manifiestan desde el comienzo [*Anfang*]. Y se trata de iluminarlos cuanto sea posible, de manera que resulten inteligibles, en vez de dejar que yazgan en la indiferencia; y ello no precisamente porque estos problemas hayan sido tocados ya antes y siempre, no por su vetustez, que les confiere una cierta dignidad, sino, al revés, porque la ontología fundamental formula problemas que en su conjunto pertenecen a la existencia del hombre, a la esencia metafísica del existir, tal como es visible para nosotros; y sólo por eso y justo por ello salieron a la luz estos problemas en el comienzo de la filosofía occidental en forma determinada y concreta.

La ontología fundamental siempre es sólo una repetición de esto antiguo y primero. Pero esto antiguo y primero mismo sólo se nos entrega [*überliefert sich uns*] en la repetición [*Wiederholung*] si le damos la posibilidad de transformarse. Pues esto es lo que, por su esencia, exigen tales problemas. Todo ello tiene su fundamento, como hay que desarrollar, en la historicidad del entender de ser [*Seinsverständnis*]. Y es característico que justamente la Tradición [*Tradition*], es decir, la transmisión alienadora y alienada [*die veräusserlichte Weitergabe*], le rehúe al problema de la transformación en la repetición. La Tradición transmite proposiciones definitivas y opiniones firmes, maneras fijas del preguntar y discutir. A la Tradición-[-Transmisión] externa de las opiniones y de posiciones que flotan en el vacío se la llama ahora «historia de los problemas». Y como esta Tradición y su tratamiento en la historia

de la filosofía niega a los problemas la vida, y esto significa: la transformación, e intenta ahogarlos, hay que luchar contra ella.

No es que la Antigüedad deba superarse, sino que —sí en este respecto no está fuera de lugar hablar de «crítica» (lo que no es una exigencia primaria, pero sí inscrita como de consuno en cada situación)— debemos combatir a sus malos abogados. Mas esto sólo acontece al hacer nuestro el esfuerzo por procurar una ocasión de transformación a estos problemas fundamentales, es decir, a la *metaphysica naturalis* que yace en el existir. Esto es lo que entiendo por destrucción de la Tradición. No se trata de liquidar estos dos mil años y de ponerse uno mismo en su puesto.

Pero, por muy resueltamente que tengamos que volver a aclimatarnos a la pujanza simple de los problemas centrales formulados en su universalidad y en su radicalidad, sería fatalmente erróneo que se quisiera absolutizar estos problemas y aniquilarlos así en su función esencial. Nosotros los hombres tendemos —no sólo hoy, y no por casualidad— o bien a desconocer lo central de la filosofía en favor de lo interesante o de lo que resulta evidente en el momento, o bien, por el contrario, una vez que lo central está captado, a absolutizarlo en seguida, y de un modo igualmente ciego, a fijar un determinado estadio posible de la problemática del origen y a convertirlo en una tarea eterna, en lugar de madurar y preparar la posibilidad de nuevos orígenes. Para lo último es menester siempre no la previsión de tales orígenes, sino, por la finitud del existir, justamente el solo trabajo en las posibilidades fácticas. Y como el filosofar es esencialmente cosa de la finitud, también cada concreción de la filosofía fáctica será víctima de esto fáctico.

Es cierto que la peculiar respiración asmática del preguntar y del pensar no puede dejarse a un lado, pero es menester nuestro esfuerzo para no ser sus víctimas por descuido. Por una parte, rara vez somos capaces de recorrer totalmente el carácter interno de una problemática y de conservarlo en su viveza y capacidad de transformarse, o si todavía somos capaces de ello, entonces vuelve a faltarnos la fuerza para tomar aliento de nuevo para otras posibilidades igualmente esenciales. O cuando esto es posible, entonces la correspondiente elaboración es más difícil, porque el desprendimiento de lo anterior es en el fondo una imposibilidad interna. Así, la respectiva irrupción de los horizontes se demora; lo esencial está abandonado siempre al porvenir como la herencia en sentido propio. En cambio lo esencial no es lo refutable y lo que el espíritu del tiempo discute. (Mal andarían las cosas si Kant sólo hubiera sido el que sus contemporáneos captaron, tanto los que le refutaron mal como los que lo hicieron bien.)

La finitud de la filosofía no consiste en que choque con límites y no pueda seguir, sino en que alberga en la simplicidad de su problemática central una riqueza que cada vez vuelve a exigir un nuevo despertarse.

Por lo que concierne a la ontología fundamental, hay que reparar en que precisamente la radicalidad y universalidad de esta problemática central, y sólo ella, conduce a la inteligencia de que, siendo estos problemas ciertamente centrales, justo por ello, en su esencialidad, no son nunca los únicos. Dicho de

otro modo: La ontología fundamental no agota el concepto de metafísica.

Como sólo hay ser siendo [*indem*] ya también lo ente, y precisamente ello, en el ahí, en la ontología fundamental está latente la tendencia a una transformación originaria y metafísica, que sólo resulta posible cuando el ser está comprendido en la integridad de su problemática. La necesidad interna de que la ontología se vuelva, en un contragolpe [*zurückschlägt*], hacia el punto del que había partido puede aclararse en el fenómeno originario de la existencia humana: que el ente «hombre» entiende de ser; en el entender de ser yace a la vez el cumplimiento de la diferencia de ser y ente; hay [se da] ser sólo si el existir entiende de ser. Con otras palabras: La posibilidad de que se dé ser en el entender presupone la subsistencia fáctica [*faktische Vorhandensein*] de la naturaleza. Precisamente en el horizonte del problema del ser radicalmente planteado se muestra que todo esto sólo es visible y puede entenderse como ser cuando ya está ahí una totalidad posible de ente.

De aquí resulta la necesidad de una problemática peculiar que ahora tiene por tema lo ente en su totalidad. Este nuevo planteamiento yace en la esencia de la ontología misma y resulta de su transmutación, de su *μεταβολή*. Designo esta problemática con la palabra *metaontología*. Y aquí, en el ámbito del preguntar metaontológico-existencial, está también el ámbito de la metafísica de la existencia (sólo aquí cabe plantear la pregunta de la ética).

También las ciencias positivas tienen lo ente por tema, pero la metaontología no es una óptica sumaria, en el sentido de una ciencia general que recopile empíricamente los resultados de las ciencias particulares en una sedicente imagen del mundo, para derivar de ahí una cosmovisión y una visión de la vida. Algo semejante está vivo en cierto modo en el existir precientífico, aunque tiene una estructura distinta; la posibilidad y estructura de la visión natural del mundo es ella misma un problema aparte. Que siempre vuelva a intentarse una suma y que esto quiera hacerse pasar por «metafísica inductiva» está indicando que se trata de un problema que se abre paso necesariamente una y otra vez en la historia.

Metaontología sólo es posible sobre la base y en la perspectiva de la problemática ontológica radical y a una con ella; es precisamente la radicalización de la ontología fundamental la que produce la mencionada transmutación de la ontología desde ella misma. Lo que aquí en apariencia separamos mediante «disciplinas» y proveemos con títulos es una sola cosa: ¡del mismo modo que justamente la diferencia ontológica es un solo fenómeno o, mejor dicho, el fenómeno originario de la existencia humana! Pensar el ser como ser del ente y concebir radicalmente el problema del ser significa, al mismo tiempo, tematizar a la luz de la ontología lo ente en su totalidad.

Sería superficial y extrínseco, y una forma de pedantería, creer que, después de que se ha encontrado la ontología fundamental como disciplina, se le está yuxtaponiendo como complemento otra más con un título nuevo. No sólo eso, la ontología fundamental tampoco es una disciplina que, habiendo quedado fijada, y una vez que la criatura ya tiene nombre, debe ocupar de una vez por todas una plaza vacía hasta ahora en un presunto sistema de filosofía, una

disciplina que ahora no tuviera más que completarse y apuntalarse, para (tal es la representación que se hacen el lego o el positivismo) darle a la filosofía un final feliz en unas decenas de años. Además esa «plaza» está ocupada en toda filosofía, y transformada, por cierto, cada vez.

No se debe confundir la pedantería de un conjunto de esquemas con el rigor del preguntar, y es preciso tener presente que en la analítica sólo nos apoderamos de aquello que como unidad y totalidad, como síntesis, está ya subyacente en todo punto de partida analítico; una síntesis que en principio no hemos llevado a cumplimiento de una forma expresa, sino que, por decirlo así, está cumplida siempre en nosotros y con nosotros en la medida en que existimos.

No sólo nos es menester la analítica en general, sino que siempre tenemos que alumbrar la ilusión, por llamarle de algún modo, de que la tarea del caso es la absolutamente única y necesaria. Sólo quien entiende este arte de existir [*Existierkunst*]: en la acción tratar lo que en cada caso abrazamos como lo absolutamente único y al hacerlo tener presente, sin embargo, con toda claridad, la finitud de este obrar, sólo ese entiende la existencia finita y puede esperar llevar a cabo algo en ella. Este arte de existir no es la autorreflexión introspectiva, que consiste en dar una batida desinteresada para descubrir dónde anidan los motivos y complejos desde los cuales uno puede proporcionarse a sí mismo una tranquilización y una dispensa de actuar, es más bien la lucidez de la praxis misma, la caza de las posibilidades auténticas.

Resultó que el problema fundamental de la metafísica demanda, en su radicalización y universalización, una hermenéutica del existir sobre la base de la temporalidad, desde la cual debe esclarecerse la misma posibilidad interna del entender de ser y con ella la de la ontología; pero no meramente para que esta posibilidad interna llegue a saberse, antes bien, no se la entiende sino al llevarla a cabo, es decir, en la elaboración de la problemática fundamental misma (representada en los cuatro problemas principales). Este todo de cimentación y elaboración de la ontología es la ontología fundamental; la ontología fundamental es 1. analítica del existir y 2. analítica de la temporalidad del ser. Mas esta analítica temporaria es, a la vez, la *torna* [*Kehre*] en la que la ontología misma retrocede expresamente hacia la óptica metafísica en la que siempre está de manera no expresa. Mediante la motilidad [*Bewegtheit*] propia de la radicalización y de la universalización se trata de llevar la ontología a la transmutación latente en ella. Ahí se cumple el tornar [*Kehren*], y se produce la transmutación en metaontología.

Ontología fundamental y metaontología forman, en su unidad, el concepto de metafísica. Pero con esto se está expresando tan sólo la transformación del único problema fundamental de la filosofía misma, que ya anteriormente y en la introducción se mencionó con el concepto doble de filosofía como πρώτη φιλοσοφία y θεολογία. Y tal problema [en ésta su estructura mentada en el doble concepto de filosofía] no es más que la correspondiente concreción de la diferencia ontológica, es decir, la concreción del cumplimiento del entender

de ser. Con otras palabras: filosofía es la concreción central y total de la esencia metafísica de la existencia.

Ha sido menester esta indicación, mantenida necesariamente en un nivel general, sobre la idea y función de la ontología fundamental, tanto para ver la amplitud del horizonte problemático como para no perder de vista, al propio tiempo, el estrecho sendero en el que tenemos que movernos necesariamente en el tratamiento concreto del siguiente problema». [G.A. 26, pp. 196-202].

SUPLEMENTO 1 (remite a la nota 6): A propósito de la «metafísica de la verdad»

Pero es preciso advertir ya que esta expresión, «metafísica de la verdad», no mienta un intento (de inspiración «realista» y «premoderna») de fundamentar el conocimiento en una instancia suprasensible, sino más bien (cfr. *ibid.* pgfo. 14, pp. 280-284, que reúne los resultados de la investigación: en ella se encuentran el planteamiento y los desarrollos que sirven de base al escrito «Vom Wesen des Grundes» —v. W.G.—) la *condición abismática de la verdad trascendental* por su arraigo en el «*factum*» de un acontecer o historia originaria: la temporalidad, esto es, la simultaneidad de pasado, presente y futuro entendidos como líneas de tensión (éxtasis) que, en cada caso, se conjugan en un peculiar movimiento, a saber, la maduración del horizonte en que cabe encuentro con lo ente. Mas esto equivale a identificar la esencia de la verdad con la configuración de mundo como protomovimiento esencial de la libertad finita. Con ello se está mentando, pues, la constitución fundamental de un ente (de una cierta facticidad) que es en ese peculiar modo de ser que Heidegger denomina existencia: el ente que en cada caso soy yo mismo. Existir es encontrarse siempre ya, entre el nacimiento y la muerte, en medio de lo ente y no consistiendo sino en el modo posible de su múltiple presencia. Ahora bien, este arraigo de la verdad en la finitud, en lo posible como facticidad, nos habla ya de la opacidad insuperable que habita toda verdad. Justo en esa medida, la metafísica de la verdad contiene, a la vez, el sentido de la filosofía como «verdad de la metafísica»: orden discursivo de la libertad, madurado en ella y por ella, según las posibilidades que *en cada caso* resultan experimentables como necesarias, y de las que en esa medida cabe hacer destino. Filosofía, pues, como verdad-en-obra, porque, en cada caso, obra de la libertad (y precisamente por ello, en la posibilidad, que acecha constantemente, de los errores más profundos. Cfr. «Was ist Metaphysik?» —W.i.M.—, p. 121-122; y véase también «Vom Wesen der Wahrheit» —v. W.W.—, pp. 189-90 y 198-9; la referencia a estos tres trabajos sigue siempre la paginación del vol. 9 —Wegmarken— de la *Gesamtausgabe* —GA 9—. La afirmación, sobre la que volveremos en este trabajo, de que la filosofía es obra de la libertad está tomada del curso del semestre de verano de 1927, *Die Grundprobleme de Phänomenologie* —Ga 24—, ed. F.-W. v. Herrmann, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1975, p. 26). En definitiva, que la lógica no sea otra cosa que la metafísica de la verdad equiva-

le a negar que la metafísica sea lógica, que la verdad pueda exponerse absolutamente como movimiento de las determinaciones (dialéctica), o que lo óntico se disuelva en lo ontológico (GA 24, p. 466). Significa volver a plantear el sentido de la necesidad de que la filosofía se autofundamente a partir de la más íntima indignancia del pensar: «Ahora bien, aquí vemos a la filosofía situada, de hecho, en un punto muy precario, que debe hacerse firme, sin atender a que, en el cielo o en la tierra, penda de algo o se apoye en algún sitio. Aquí debe probar ella su pureza como automantenedora de sus leyes, no como heraldo de aquellas que a ella le insufla un sentido implantado o quien sabe qué naturaleza tutelar.» (Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Werke. Akademieausgabe IV, 4; citado por Heidegger en *v. W.W.*, p. 199.)

SUPLEMENTO 2 (remite a la nota 24): Filosofía como ciencia

Que la filosofía es ciencia (y, en cierto contexto, Heidegger llega a hacer propia la expresión «ciencia absoluta del ser» —*vid. G.A. 24*, p. 15—) significa afirmar su condición teórico-conceptual («filosofía es hermenéutica teórico-conceptual del ser, de su estructura y de sus posibilidades») y rechazar, a la vez, *tanto* la idea de una filosofía edificante, encargada de suministrar, a partir de las ciencias positivas, una visión del mundo, una «metafísica inductiva», *como* la identificación acrítica de su cientificidad con la de las ciencias positivas, cuyo objeto es el ente.

En este sentido, ya desde 1919, en el famoso curso del «*Kriegsnotsemester*» (*Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, recogido en: *Zur Bestimmung der Philosophie* —que contiene además el curso del semestre de verano de ese mismo año—, *G.A. 56/57*, ed. B. Heimbüchel, Frankfurt a. M., V. Klosterman, 1987), aunque todavía con una terminología tomada de las «filosofías de la vida», se intenta establecer un concepto de filosofía como ciencia originaria (*Urwissenschaft*). Se trata del saber no objetivante de *lo originario* entendido *como la indeterminidad determinable: lo posible*. Filosofía sería, pues, la captación conceptual del sentido del «algo» como lo vivible en general, como lo susceptible de ser apropiado por la vida («*Erlebbares überhaupt*», un fenómeno fundamental del que sólo cabe experiencia en el tránsito de un mundo a otro, en la rareza de situaciones vitales de extrema intensidad —*Op. cit.*, p. 115—. Heidegger utiliza para designarlo la expresión *Ur-etwas*, y Kisiel, en su importante estudio sobre el surgimiento del concepto de facticidad —*vid. n. 37*—, sugiere la continuidad entre este concepto y el posterior de *Ur-sache des Denkens*). Ciencia, pues, pre-teórica, en el sentido de un precederse de la teoría a sí misma: por su capacidad de desdoblarse en una teorización de lo posible que no detiene el movimiento, que no desvitaliza lo vivo ni somete la historia a una estabilización, que más bien se constituye en «índice de la suprema potencialidad de la vida» (*ibid.*), porque se hace cargo de ese momento esencial suyo del «todavía no», que encierra la posibilidad de encaminamientos o direccionalidades, y que va de consuno, pues, con el ca-

rácter de *acontecer de empropiamiento* (*Er-eignis*) que define las vivencias (*Er-lebnisse*), a saber: que sólo se viven desde lo propio, que se vive en general en un hacer propio lo vivido y el vivir mismo (*cf. op. cit.*, p. 75), y que sólo en este sentido acontece algo. Obsérvese, pues, que justamente en la acuñación del concepto de filosofía como ciencia originaria (que implica una profunda alteración del concepto cotidiano de ciencia, y requiere una consideración fundamental del problema del método) emerge ya el núcleo del «asunto» que mueve todo la meditación heideggeriana después de *S.u.Z.*: el sentido del ser como acontecer del empropiamiento.

Ahora bien, lo que para Heidegger significa «teoría» en 1927 conecta con el mencionado sentido de lo pre-teórico en 1919, y es el punto clave para entender la insistencia en que la filosofía es ciencia (el carácter conceptual es inherente a la condición discursiva del pensar, y Heidegger, pese a su crítica a cierto concepto de concepto —y a muchos tópicos al respecto—, nunca cede un solo milímetro en él). Pues, en esta época de puesta en cuestión de los criterios que separan «lo teórico» de «lo práctico», el concepto de ciencia aparece como teniendo todo que ver con el concepto de «resolución» (mienta un proyectarse en un poder ser en la «verdad») y, por tanto, sitúa el origen de la ciencia en la existencia en el modo propio (*cf. S.u.Z.*, p. 363, y, sobre todo, el desarrollo del concepto existenciario de ciencia en la conferencia de 1927 «*Phänomenologie und Theologie*», en *G. A.* 9, pp. 48 ss.; y considérese que las pocas notas que hemos suministrado a propósito de la idea de ciencia originaria en 1919 contienen implícitamente la referencia al modo propio del existir, pues en ella no se trata sino de hacerse cargo del acontecer de empropiamiento en que consiste el vivir mismo), lo cual es tanto como decir: está entendiendo por ciencia la determinación más pregnante para un pensamiento concebido, en un modo que se retrotrae a los griegos, como *praxis* (*discursiva*) *suprema*. Es verdad que el diagnóstico sobre la ciencia y lo científico va a modificarse en seguida (*cf.*, por ejemplo, el pgfo. 1 del curso del semestre de invierno de 1929/30 *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, *G.A.* 29/30, ed. F.-W. v. Herrmann, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1983), pero ello no para abandonar tal «concepción del pensamiento», sino justamente porque, manteniéndose ésta, como decíamos antes, en toda su exigencia de rigor (y aun radicalizándose en el sentido de una ética originaria), la nueva meditación sobre la esencia de la ciencia, muestra que ésta, y particularmente lo que hoy se entiende por ciencia, «no da la talla», es más bien la ausencia de pensamiento (*cf. el comienzo de la Carta sobre el humanismo*).

M.^a José CALLEJO HERNANZ
(U.C.M.)