

EL PASADO HISTÓRICO EN DISCUSIÓN CON HEIDEGGER

ALEJANDRO ROJAS JIMÉNEZ

Documento recibido:
Versión definitiva:
BIBLID [1139-6600 (2010) n° 12; pp.]

RESUMEN: Análisis comparativo entre el pasado en la filosofía de Heidegger y el pasado en la filosofía de Polo.

Palabras clave: Heidegger, Polo, Pasado, Historia, Existencia personal.

SUMMARY: Comparative analysis between the past in the philosophy of Polo and the past in the philosophy of Heidegger.

Key words: Heidegger, Polo, Past, History, personal Existence.

1. El pasado y su ausencia, a propósito de la clasificación de los diversos sentidos del tiempo en su *Nietzsche*

En su *Nietzsche*, Leonardo Polo realiza una brillante clasificación de la diversidad de tiempos físicos y humanos. Distingue allí tres tiempos físicos (el antes, el espacio-tiempo y la sincronía) y tres tiempos humanos (el tiempo articulado, el tiempo de la esencia humana y el tiempo de la persona humana). El antes físico designa la pura temporalidad antes del orden del universo, esto es, antes del espacio; el espacio-tiempo es el tiempo posterior al Big-Bang; y la sincronía es el tiempo de la vida corpórea. Por su parte, en lo que a los tiempos humanos se refiere, el tiempo articulado es el tiempo del conocimiento; el tiempo de la esencia humana es el tiempo de la proyección de la presencia hacia el futuro; y el tiempo de la persona es el tiempo del futuro inalcanzable por ninguna proyección¹.

Llama la atención de esta clasificación el que de los tres sentidos indicados del tiempo humano no se mencione el pasado. En su lugar la clasificación recoge un segundo sentido del futuro que se corresponde con la existencia personal y no con su esencia. ¿Pero acaso no cabía esperar, puesto que se ha referido a la articulación presencial del tiempo y a la proyección del presente hacia el futuro, que se refiriera en tercer lugar a la comprensión del pasado? Si según Polo los tres tiem-

¹. Cfr. *Nietzsche*, 249-262.

pos humanos son presencia, futuro proyectado y futuro no desfuturizable ¿es que el pasado no es humano? Desde luego así debe ser entendida su ausencia, pues no cabe pensar que en una clasificación tan exhaustivamente pensada se hubiera producido un despiste semejante.

No tratándose de un despiste, su ausencia reclama su comprensión. Cuánto más, cuando sobra indicar que esta falta de comprensión no era tal en el momento en el que la clasificación fue hecha: si falta la comprensión de porqué está ausente el pasado, es porque ha pasado el acto de comprensión desde el que se realizó la clasificación. Del mismo modo que observando la huella se puede tener noticia de la pisada que pisó, observando la clasificación tenemos noticia de la acción comprensiva que dio lugar a la clasificación y que ya ha pasado. Y cabe pensar este comprender la comprensión pasada como vía para entender la ausencia del pasado en la clasificación. Una vía que en ningún caso podría consistir en una suerte de restitución de aquella comprensión pasada, sino en el esclarecimiento del modo de comprensión congruente con una clasificación de los tiempos humanos en el que el pasado está ausente.

Y aunque parece que la clasificación del *Nietzsche* poco puede ayudarnos para una empresa semejante, resulta sin embargo que en ella se da la enseñanza más básica y decisiva para ponerse en camino en busca del esclarecimiento de aquella ausencia por la que nos interrogamos. Esta enseñanza fundamental es precisamente su ausencia, que debe revelarse como el único modo en el que el pasado puede estar en una clasificación. Cabe decir incluso que el pasado es el único sentido del tiempo propiamente recogido, pues mientras que los demás sentidos del tiempo están indicados y no propiamente recogidos en cuanto tales (así el presente precisa de la intervención del lector y el futuro sólo está indicado como proyecto y como futuro no desfuturizable), el pasado en su ausencia está manifiesto como aquello que haciendo comprensible el presente, sin embargo no comparece porque ha pasado.

1. El pasado en la filosofía de Leonardo Polo: lo que ya no es y no será nunca

Aunque el texto ha persistido y lo tenemos presente, el acto comprensor del que nace ha pasado. Los textos nos remiten al pensamiento de otras personas y es esencial no olvidar que fueron hechos por otras

personas. Entender un texto no es repetir lo mismo (la importante labor del copista) porque no se puede restaurar su acto de comprensión; tampoco se trata sólo de enterarse, si por enterarse entendemos archivar la información objetiva recibida sin ejercer la operación correspondiente²; de lo que se trata es de entender la acción intelectual que habiendo ya pasado es el origen de dicho resultado. Insisto en que esta acción no es posible restituirla, pues lo que pasó pasó, y otra comprensión no será la misma³, pero aunque no sea la misma, es posible comprenderla: comprender cómo pensó esa otra persona. Podemos pensar lo mismo (el tema) que esa otra persona pensó, pero porque podemos pensar del mismo modo el mismo tema.

La comprensión del pasado no busca esclarecer una intención subjetiva dirigida a otros (Weber), ni los usos públicos variados y múltiples (la solución de Wittgenstein para afrontar el problema de la relación figurativa que lleva a un lenguaje incommunicable, privado, en la medida en que su fundamento son los datos sensibles concebidos como un suceso estrictamente privado), ni esclarecer la intención del texto independientemente del autor (hermenéutica). Por el contrario, la comprensión del pasado debe buscar la comprensión de una operación que debe ser incluida dentro de la unificación lógica de las distintas operaciones intelectuales. Propongo esta concepción como estrictamente poliana, indicando que debe entenderse junto con otros hallazgos especulativos de su teoría del conocimiento. Señalaré a continuación los cuatro logros especulativos que a mi parecer son más relevantes de cara a entender la concepción poliana del pasado:

Que la comprensión es el conocimiento de una operación que debe ser incluida dentro de la unificación lógica de las distintas operaciones intelectuales, es en primer lugar una tesis que acompaña al siguiente logro especulativo: que la acción de comprender se convierte en una tarea de epistémica en la que lo importante no es el qué pensado, sino la operación intelectual que lo piensa.

Que la comprensión es el conocimiento de una operación que debe ser incluida dentro de la unificación lógica de las distintas operaciones intelectuales, es en segundo lugar una tesis que acompaña al siguiente logro especulativo: hay una gradación entre plurales operaciones intelectuales, de modo que la historia del pensar se corresponde

². Cfr. *Curso de Teoría II* (1985), 237.

³. “Pasado significa lo que ya no es. Pero lo que ya no es no será nunca”. L. POLO, «El hombre en la historia», en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, 2008 (207), 67.

con el progreso (o retroceso) en orden a dicha gradación que podría exponerse como un ir ganando o perdiendo altura histórica.

Que la comprensión es el conocimiento de una operación que debe ser incluida dentro de la unificación lógica de las distintas operaciones intelectuales, es en tercer lugar una tesis que acompaña al siguiente logro especulativo: los actos intencionales no son sólo operaciones, sino también hábitos. De modo que a pesar del límite de la imposibilidad de la autorreferencia de la intencionalidad “todo límite se pueda notar habitualmente: los hábitos aclaran el problema a que responde la noción de conciencia autoreflexiva”⁴. Si la inteligencia está en acto según un hábito y a cada acto le corresponde un tipo de hábito propio, entonces el hábito intelectual es la *reditio* posible.

Que la comprensión es el conocimiento de una operación que debe ser incluida dentro de la unificación lógica de las distintas operaciones intelectuales, es en cuarto lugar una tesis que acompaña al siguiente logro especulativo: el *lógos* no es una operación más porque la *unidad de lo intelectual* funciona en todas las operaciones.

Seguramente quepan indicarse otros logros especulativos, pero los señaladas creo que son suficientes para entender dentro de qué teoría de la inteligencia puede defenderse la concepción del pasado histórico en Leonardo Polo, y que intentaré exponer a continuación brevemente.

La Teoría del conocimiento de Leonardo Polo defiende que el resultado de cada operación para conocer la realidad es el hábito adquirido desde el cual cabe la posibilidad de superar las limitaciones descubiertas al entender la propia operación, y así hasta advertir la realidad como fundamento como algo independiente respecto del entendimiento (hábito de los primeros principios). Y acompañando al conocimiento de la realidad como fundamento se alcanza en última instancia la autocomprensión de la razón que entiende su operación que conoce el fundamento, produciéndose de este modo una vuelta hacia sí (un ir hacia dentro en lugar de hacia fuera) en el que se reconoce la persona pensándose y, en consecuencia, como otro acto de ser —personal— además del fundamento. A este acto de ser distinto del ser real se llega metateóricamente⁵ (hábito de sabiduría) después de haber pensado a éste como fundamento que existe independientemente de su

⁴. *Curso de Teoría II* (1985), 230.

⁵. Cfr. J. A. GARCÍA, «Metateoría de lo primero», en *Contrastes*, 1997 (2).

comprensión, y por ello, independientemente de su fundar: además del ser extramental está quien, ejerciendo el pensamiento, lo conoce.

En concordancia con este hábito de sabiduría desde el que se reconoce la persona que piensa⁶ como otro acto de ser además del fundamento, la comprensión del pasado no tiene como objetivo pensar el tema pensado, sino la operación desde la que tal tema llega a ser pensable: el pensar de alguien. Desde el hábito de sabiduría no cabe otro modo de afrontar el pasado que proponer su comprensión como conocimiento de una operación ejercida por alguien que debe ser incluida dentro de la unificación lógica de las distintas operaciones intelectuales.

Nótese que la unificación no es una operación más, sino que todas las operaciones unifican a su modo, e incluso cabría decir que entender una operación es en realidad entender qué y cómo unifican. Así, por ejemplo, entender la operación intelectual que es el juicio es entender que une conceptos, como a su vez el razonamiento une juicios. El conocimiento de la unidad de todas las operaciones intelectuales, en un cuadro como el que Polo ha expuesto en la página 233 de su *Curso de Teoría del conocimiento II*, es en un sentido muy propio Lógica, y por eso Polo coloca el *lógos* al final; no porque sea una operación, sino porque además de unificar abstractos o unificar juicios, podemos hacer lógica: unificar las distintas operaciones intelectuales. Lo cual, insisto, no debe ser visto como una operación distinta⁸, sino como la disposición humana de su razón, de su experiencia y de su pensamiento; pues las personas no se comportan de un modo contrario a sus ideas, ni tienen razonamientos que contradicen sus experien-

⁶. La teoría del conocimiento y metafísica de Polo desembocan en una Antropología Trascendental.

⁷. “Existen cuatro tipos de operaciones intelectuales (a las que corresponden cuatro tipos de hábitos). Las operaciones distintas son: 1) la conciencia, 2) la abstracción (no la abstracción en cuanto se atribuye al intelecto agente, sino el conocimiento de los abstractos). Existen otras dos operaciones que denomino líneas operativas: 3) generalización por negación y 4) razón. La unificación de las operaciones distintas es, a su vez, una operación, a la que llamo logos. Lo peculiar del logos es su carácter gradual”. *Curso de Teoría II* (1985), 233.

⁸. Sólo es una operación distinta en el caso de las matemáticas.

⁹. “La persona humana dispone de su razón, de su experiencia y de su pensamiento. Pero no de cualquier manera, sino de una manera lógica”. J. A. GARCÍA, *Teoría del conocimiento humano*, EUNSA, Pamplona, 1998, 133.

cias (unificadas como abstractos), sino que establecen a su modo una unidad lógica entre la razón, el pensamiento y la experiencia.

Comprender el pasado histórico (y con él la historia del pensar) no tiene que ver tanto con conocer fuentes de primera mano, ni siquiera al autor en persona, de modo que la historia del pensar no es tarea de los historiadores; tampoco es tarea de la psicología si entendemos que ella pretende conocer las intenciones subjetivas del autor; ni tampoco es tarea de la hermenéutica porque ella no confía en la posibilidad de pensar lo que pensaron otros¹⁰ (para la hermenéutica es el texto el que habla); la historia de la filosofía es asunto de teoría del conocimiento. Que esto es así para Leonardo Polo queda manifiesto *praesens et aperta et precisa* en el *Curso de Teoría del Conocimiento II*, donde ha propósito de la filosofía griega se dedica no a decir en qué consiste comprender el pasado, sino manifiestamente a comprenderlo.

Ahora bien, para acabar de apuntar lo peculiar de la comprensión del pasado debemos indicar aún un último aspecto fundamental: si la consecuencia más interesante de la teoría de la autognosis de Leonardo Polo es que la comprensión se refiere a la comprensión misma en orden a entender la altura desde la que es posible su ejercicio, y esto significa que la acción de comprender la comprensión no remite a lo comprendido, sino al método, entonces lo que se comprende es la suficiencia o limitación del método empleado para pensar algo: examina la congruencia entre método y tema, abriendo la posibilidad de la búsqueda de una mayor congruencia.

La comprensión del pasado se juega en el ámbito de la congruencia en la medida en que se trata de la acción de comprender alguien algún asunto. Dicha comprensión está avocada a un ejercicio de superación que parece apuntar a la superación de una limitación, pero que en sentido riguroso no es abandono de dicha limitación. Quiero decir, el examen de la congruencia entre método y tema permite estudiar los distintos temas “discutiendo acerca de la suficiencia del método”¹¹, pero hacerlo puede crear confusión, pues el abandono del límite exige la ruptura de la congruencia; mientras no sea así, la congruencia

¹⁰. “El ejercicio de la razón puede ser estrictamente reiterado: el mismo acto mental con el que Tales (o Parménides) pensó la *physis* puede ejercerse hoy. Por tanto, frente a la hermenéutica sostengo que la contemporaneidad con el pasado está garantizada por la presencia”. L. POLO, «El hombre en la historia», 109.

¹¹. L. POLO, «Prólogo», en I. FALGUERAS, *La res cogitans en Espinosa*, EUNSA, Pamplona, 1076, 14.

sólo permite el hallazgo de la pluralidad metódica y sus temas solidarios.

Este examen de la congruencia consiste en vigilar, por ejemplo, que no se introduzcan “intuiciones intelectuales” (que carecerían del respaldo metódico exigido), que no se subvierta la jerarquía de métodos o forzar el alcance del método¹². En este sentido la comprensión del pasado es, como examen de la congruencia, la ocupación filosófica del historiador de la filosofía. Como dicha ocupación debería acabar en cada caso con el descubrimiento del agotamiento del método, que siendo apto para unos temas resulta incongruente para otros, cabría hablar aquí de un límite, pero como examinaremos a continuación para su abandono no es suficiente el examen de la congruencia.

3. De la pluralidad de presencias a la ruptura de la congruencia: Pasado y futuro en Heidegger y Polo:

a) *El contexto: la síntesis noético-noemática*

Una de las obras cumbres de la fenomenología es la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, donde se produce el esfuerzo por someter el *nóema* a la *noesis*, el tema al pensar. Llegando a afirmar la identidad entre lo real y lo racional como meta de la tarea especulativa. Si bien, como supo advertir Husserl, instaurando un nuevo sentido de la fenomenología, esta identificación ni siquiera es añorable.

La fenomenología de Husserl no va en contra de la tesis idealista de que todo lo real es racional, de la síntesis noético-noemática, sino en contra de la identidad absoluta entre *nóesis* y *noema* que defendió Hegel, frente al que sostendrá que el pensar no busca objetivarse, sino continuar y proseguir en su actividad partiendo de lo dado inmediatamente a la conciencia. Sigue afirmando la actividad de la *nóesis*, pero esta vez salvándola de un final anunciado como identidad.

Lo que Husserl afirma frente a Hegel, es que la relación de mismidad no se resuelve en una relación de identidad. Que lo peculiar de la fenomenología de corte husserliano no sea alcanzar la identidad absoluta entre pensar y pensado, no significa que su tarea sea la de limitarse a aclarar y dilucidar aquello de que discursivamente se trata

¹². Íbidem, 18.

sin pretender llegar a ninguna parte¹³. Cabe por ejemplo buscar las esencias de los datos de hecho (los modos típicos en que aparecen los fenómenos). En particular, la defensa de la *noesis* Husserl la llevará a cabo afirmando la vivencia del sujeto como base apodícticamente cierta sobre la cual debe fundamentarse toda filosofía radical. De ningún modo este vivenciar puede ser entendido como un hallazgo temático independiente del método fenomenológico, pues cuando Husserl afirma una praxis objetivadora (*ego* trascendental) detrás de todo objeto, no está hallando un tema independiente del pensar, sino que lo alcanza por reducción a partir de un análisis descriptivo de la conciencia en su intencionalidad. Por eso la tesis de Husserl es *ego cogito cogitatum*, porque afirmar el polo subjetivo del fenómeno (cogitatum) —mis cogitaciones variables (*ego*)— es afirmar la síntesis noético-noemática: la unidad de una objetividad intencional que consiste, a fin de cuentas, en una *Vergegenwärtigung* (presentificación) en la que ningún tema es considerado como independiente de la actividad de pensarlo.

Precisamente la clave que debe señalarse es que este ejercicio no examina la congruencia: caracteriza a todo objeto en tanto que pensado, sea cual sea la operación de pensar. Con lo cual no es capaz de ver, por un lado, las limitaciones del método en busca de una mayor congruencia, pero por otro lado, tampoco advierte la limitación que subyace a la misma relación de mismidad¹⁴, a saber, que si de lo que se trata, frente al idealismo absoluto, es de continuar y proseguir, entonces aquella presentificación es un límite para la *nóesis*. Por supuesto, dicha presentificación permite salvar el problema de encontrarnos con un alto en el camino (que es lo que ocurría en el sistema hegeliano), pero aún así es un límite, como detecta Polo, porque no permite al pensar abrirse camino más allá de la presencia. O dicho de otra manera: la pretensión fenomenológica es limitada.

¹³. “Se llama fenomenología no originariamente a aquellas distinciones que al hilo de nuestra dilucidación han servido para introducir, mejor o peor, el sentido de la fenomenología, sino a la entera concreción de ese quehacer que aquí se ha desplegado, ese quehacer que el lector ha debido revivir en concreto, ese quehacer que, según caso y distinción, aclara, dilucida y fija aquello de que discursivamente se trata”. J. RUIZ, *Sobre el sentido de la fenomenología*, Síntesis, Madrid, 2008.

¹⁴. “La presencia se dice mismidad, o no diferente, porque permite caracterizar a todo objeto en tanto que pensado, cualquiera que sea la operación de pensar (...) Llamo constancia de la presencia mental a esa no diferencia. Ocultándose, la presencia excluye la autoaclaramiento” *Curso de Teoría II* (1985), 194.

Resulta pues que la fenomenología de Husserl no atiende a dos limitaciones de su propuesta metódica, de modo que cabe proseguir dicha fenomenología intentando abandonar aquellas limitaciones. En ambos casos se trata de abandonar la presentificación, pero de dos sentidos diversos que deben ser diferenciados. En un sentido se trata de abandonar la presencia en busca de una pluralidad de modos de darse la relación de mismidad desde el examen de la congruencia, y en otro sentido se trata de abandonar la presencia rompiendo con la congruencia y advirtiendo temas que están más allá del pensar y sus objetos. Mientras que en un caso se trata de la búsqueda de otros métodos más congruentes con qué temas, en el segundo caso se trata de abandonar la presencia en busca de temas que están fuera del alcance de cualquier método haciendo estallar la congruencia.

b) *Martin Heidegger y la pluralidad de presencias*

Heidegger ejemplifica nítidamente el intento de abandonar la limitación de la presencia (desde el convencimiento de que no todo pensar es una praxis objetivadora) en busca de otros modos posibles de hacerse presente el mundo. Es, en este sentido, un ejemplo claro del primer modo en el que decíamos que cabía detectar una limitación dentro de la pretensión fenomenológica propiamente husserliana para la que, no atendiendo a esta dimensión plural de la mismidad, todo pensamiento predicativo posterior a la experiencia pre-predicativa es generalización¹⁵.

Frente a esta aseveración, que seguramente Heidegger compartió durante mucho tiempo, el filósofo de Messkirch observa en el semestre de invierno de 1942/43 que la presencia tiene una historia¹⁶, que hay una transformación histórica de la relación de mismidad. Más tarde, durante el semestre de invierno de 1955/56¹⁷ en la Universidad

¹⁵. “Erst das Erfahren in der Form der Allgemeinheit ermöglicht diejenige Loslösung vom Jetzt und Hier der Erfahrungssituation, die in dem Begriff der Objektivität des Denkens beschlossen liegt. So haben wir es hier tatsächlich mit der höchsten Stufe logischer Aktivität zu tun”. E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1972, §80, 384.

¹⁶. Cfr. M. HEIDEGGER, *Parmenides*, GA 54, Klostermann, Frankfurt a.M., 1992.

¹⁷. M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, GA 10, Klostermann, Frankfurt a.M., 1997.

de Friburgo, intentará buscar el fundamento de dicha pluralidad, adquiriendo su propuesta filosófica una solidez de la que carecía en 1936 cuando se conoce el uso de la noción de *Ereignis*, noción capital sobre la que gira su formulación epocal de la historia de la correspondencia¹⁸.

Ciertamente desde *Ser y tiempo* la filosofía heideggeriana gira en torno al descubrimiento fenomenológico de esta correspondencia, que por aquel entonces caía bajo la diada ser-comprensión¹⁹, pero a partir del hallazgo de que dicha dualidad puede acontecer bajo una pluralidad de modos, la dualidad *Seinsgeschick-Denkensgeschichte* sustituye a aquella enfatizándose el acontecimiento histórico de la relación de pertenencia²⁰ cuyos dos grandes hitos analizados por Heidegger son: *lógos* y su estado anímico fundamental de asombro en Grecia para descubrir el ser como *physis*, y *ratio* y duda en la modernidad para determinar lo que tiene derecho a ser válido como ente desde el cálculo que le da su medida²¹.

En *La proposición del fundamento* despliega un interesante elenco de la pluralidad de operaciones rastreadas advertidas por él mismo. Allí distingue entre: *archai*, *aitiai*, *ratio*, *cause*, principios, causas y fundamentos racionales, pero no llega a ser muy escrupuloso, porque está más atento a enfatizar el origen destinal de estas figuras²² que en su precisa clasificación. Un poco más adelante, aquellas figuras son

¹⁸. “Das Ereignis vereignet Mensch und Sein in ihr wesenhaftes Zusammen”. M. HEIDEGGER, *Der Satz der Identität*, GA 11, Klostermann, Frankfurt a.M., 2006, 47.

¹⁹. “Und wenn wir nach Sinn von Sein fragen, dann wird die Untersuchung nicht tiefsinnig und ergrübelt nichts, was hinter den Sein steht, sonder fragt nach ihm selbst, sofern es in die Verständlichkeit des Daseins hereinsteht”. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1977, §32.

²⁰. “Darum erblickt es, der Gegenwart entgegenblickend, über die Situation des Menschen hinweg die Konstellation von Sein und Mensch aus dem, was beide einander eignet, aus dem Er-eynis”. M. HEIDEGGER, *Der Satz der Identität*, 48-49.

²¹. Cfr. M. HEIDEGGER, *Was ist das – die Philosophie?*, Klostermann, Frankfurt a.M., 2006.

²². “Vielmehr läßt das Sein, indem es sein Wesen verbirgt, anderes zum Vorschein kommen, nämlich den Grund in der Gestalt der ἀρχαί, αἰτίαι, der rationes, der causae, der Prinzipien, Urachen un der Vernunftgründe. Im Entzug hinterläßt das Sein diese Gestalten des Grundes, die jedoch nach ihrer Herkunft un bekannt blieben”. M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, 165.

puestas en relación con un elenco de modos de pensar el ser distintos: *physis*, *kósmos*, *aion*...²³.

Sostener que la nueva orientación que Heidegger imprime a la fenomenología surge del descubrimiento de la congruencia resulta llamativo si se atiende a las críticas que el filosofar heideggeriano viene recibiendo por su lenguaje simbólico y poético que a los ojos positivistas resulta hervor de incongruencias. Pero precisamente se trata de enfrentarse a la consideración de que sólo un modo de decir es propio. Y el ensayo de nuevos modos de decir filosóficos²⁴ tiene que ver con la búsqueda de un nuevo modo de pensar la pregunta por el sentido del ser cuando ya no es congruente pensarlo dando prioridad al acto (*energeia*)²⁵. La pregunta por el sentido del ser Heidegger la emprende desde el hallazgo de la mismidad como mutua pertenencia²⁶ que es, en terminología heideggeriana, la diferencia con lo ente en cuanto diferencia²⁷.

La profundización en esta diferencia ontológica, conduce a Heidegger a un cada vez más interesante ahondamiento en la diferencia en cuanto diferencia, que distancian progresivamente a Heidegger del primado de la presencia que funciona en la filosofía de Husserl. Hasta que acaba por florecer lo que cabría denominar como el hallazgo especulativo que reorientará su quehacer filosófico y cuya génesis no se expondrá aquí: que la presencia, como lugar de lo presente, no es una

²³. “Wir dürfen nach dem Gesagten in den Namen λόγος, φύσις, κόσμος und αἰών jenes Ungesagte hören, das wir das Seinsgeschick nennen”. *Íbidem*, 168.

²⁴. H.-G. GADAMER, «Heideggers Sprachverständnis in philosophiegeschichtlicher Perspektive», en Peter Kemper (comp.), *Martin Heidegger – Faszination und Erschrecken. Die politische Dimension einer Philosophie*, Campus Verlag, Frankfurt/New York, 1990, 95-113.

²⁵. “Para evitar el “presencialismo” aristotélico, que da prioridad al acto (ἐνέργεια), de la mano de la οὐσία, Heidegger va a reflexionar largamente sobre la potencia (δύναμις), entendida en el sentido presocrático de poder, poderío, capacidad”. C. SEGURA, *Heidegger y la metafísica*, Análisis críticos, Creative commons, Madrid, 2007, 37.

²⁶. “Wir legen die Selbigkeit als Zusammengehörigkeit aus”. M. HEIDEGGER, *Der Satz der Identität*, 36.

²⁷. “Für uns ist die Sache des Denkens, vorläufig bennant, die Differenz als Differenz”. M. HEIDEGGER, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M., 2006, 56.

e inmóvil, sino plural y cambiante²⁸, porque son muchos los modos en los que el ser puede ser dicho. En sentido estricto, Heidegger no abandona la presencia, sino que sólo llega a advertir su carácter temporal, el tiempo de la presencia: la sucesión de presencias²⁹.

Ahora bien, detectar la presencia no es abandonarla. El hallazgo de la congruencia metódico-temática apunta hacia la afirmación de una pluralidad de modos de tener delante objetos, o quizás mejor dicho, a una pluralidad de modos de tener delante un mundo con sentido. Pero es insuficiente para abrirse más allá de la presencia, como manifiesta el modo en el que Heidegger intenta pensar la presencia misma: Heidegger recurre a la noción de infinito para pensar la unidad a pesar de la multiplicidad recuperando el modo como Anaximandro piensa la unidad del Ser a pesar de la pluralidad de contrarios³⁰, y ello porque siendo infinito el ser, toda presencia determinada está condenada a ser sustituida. Pero entonces, Heidegger acaba por recurrir a una idea general para superar la limitación de la fenomenología husserliana, lo que manifiesta un insuficiente ejercicio de superación, pues en el terreno de la generalización se mueve precisamente Husserl.

O dicho de otra manera, Heidegger está pensando la pluralidad de presencias desde una misma operación generalizante para pensar los distintos modos de acontecer la correspondencia, y siendo así, Heidegger sólo en apariencia está pensando una pluralidad, pues mucho más ajustado parece decir que lo que ha pensado es una y la misma historia de dicha correspondencia que se despliega destinalmente. Salirse de la historia del ser, que es la historia del destino de la correspondencia, sólo puede hacerse abandonando la congruencia. No por supuesto para pensar lo imaginario o lo ilógico, sino para pensar de un modo rigurosamente racional aquello que no puede ser hecho un contenido presente, ni siquiera simbólico.

²⁸. El *Parmenides* de Heidegger, obra de 1942/43, escrito contra la estaticidad parmenídea, debe ser ensalzada como la génesis del inicio de la formulación definitiva de la filosofía heideggeriana.

²⁹. “»Die Geschichte«, wesentlich begriffen, und d.h. *aus dem Wesensgrund des Seins selbst gedacht*, ist der Wandel des Wesens der Wahrheit. Sie ist »nur« dieses”. M. HEIDEGGER, *Parmenides*, 80.

³⁰. “Wenn jedoch das Werden *ist*, dann müssen wir Sein so wesentlich denken, daß es nicht nur im leeren begrifflichen Meinen das Werden umgreift, sonder daß Sein das Werden (*γένεσις-φθρά*) seinsmäßig im Wesen erst trägt und prägt”. M. HEIDEGGER, *Der Spruch des Anaximander*, GA 5, Klostermann, Frankfurt a.M., 2003, 343.

Pero debe decirse que poco más puede hacer Heidegger por no haber enfocado la cuestión desde la prioridad del acto intelectual. Quiero insistir en esta tesis: desde el hallazgo de la congruencia no es posible decir otra cosa. Si lo principal es la congruencia entonces no es posible abandonar la presencia, y el pensar queda subordinado a la relación de copertenencia acontecida: debe buscarse el origen (*Herkunft*) de esa relación fuera del pensar, ya sea en el *Seinsgeschick*, como hace Heidegger, o en Dios, como también ha sugerido algún poliano ilustre a partir del hallazgo de la congruencia³¹, aunque bien parece sin embargo que “el abandono del límite mental es un método filosófico, que no depende de la fe”³², en el sentido de que no la exige³³. Al menos así parece cuando se piensa desde la congruencia como límite.

Resulta así que, si la filosofía heideggeriana, especialmente en su versión más madura y meditada, es decir, en lo que cabría denominar como filosofía de la Cuadratura, es un intento de abandonar la limitación que la presencia supone para el pensar husserliano, pensando y entendiendo la presencia misma como correspondencia entre tema y método hasta formular como destino en el que descansa de la historia del pensar, entonces en este intento de abandono de la primacía de la presencia todas las operaciones que Heidegger aduce con sus temas congruentes, no son, en ningún caso, operaciones capaces de pensar lo que queda fuera de dicha congruencia, precisamente por caer fuera del marco o claro (*Lichtung*) de la mismidad. Heidegger es así, un filósofo con un afán de congruencia que le impide ir más allá de la mera afirmación de la pluralidad de presencias haciéndolas caer bajo el poderoso destino de la historia de su acontecimiento. Frente a Heidegger, el esfuerzo intelectual de Polo consistirá en intentar mostrar que la actividad no cesa si se abandona dicho límite, que es posible pensar más allá de la congruencia ejecutando un estricto ejercicio racional.

³¹. “El abandono del límite permite redondear el periplo cognoscitivo, pero no a fuerza de ingenio propio, sino por don de la fe revelada, la cual no suprime nada, sino que pone en comunicación donal lo inferior con lo superior y lo superior con lo inferior”. I. FALGUERAS, «La congruencia y el abandono del límite», en *Studia poliana*, 2006 (8), 259.

³². J. A. GARCÍA, «La metalógica de la libertad y el abandono del límite mental», en *Studia Poliana*, 2008 (10), 21.

³³. “He expuesto mi opinión como divergente de la de Polo por lo reacio que estoy a conceder una eventual dependencia del abandono del límite mental respecto de la fe cristiana. Pero, si bien se mira, no hay tal divergencia. Porque lo que afirma Polo es evidentemente cierto: la *fa* *permite* la metalógica de la libertad. Yo sólo aclaro que tal metalógica es posible sin ella”. *Ibidem*, 21.

En mi opinión, la influencia de Schelling ha sido decisiva para que Heidegger no pueda afirmar tal cosa. Quiero decir, continuado la doctrina de las potencias de Schelling³⁴ e intentando afirmar la actividad que la noción de Absoluto hegeliana había hecho desvanecer, Heidegger piensa que el límite salva de la perfección absoluta, mantiene a lo absoluto como un afán imposible de realizar y la filosofía de la Cuadratura es precisamente el intento de fundar en la finitud de la presencia su esencial carácter histórico, de modo que se sitúa en la misma línea abierta por Schelling que había pensado el absoluto como un eterno devenir del “autodesarrollo de una subjetividad que se limita a sí misma y contiene en sí una bipolaridad originaria y una vida sumisa al movimiento”³⁵.

Heidegger no puede querer sino que el límite permanezca, porque piensa, como en su momento pensó Schelling, que sólo en virtud de esa insuperabilidad puede mantenerse la actividad. Como dice Diosdado: “la vida para mantenerse y la naturaleza para ser tal necesitan de límite, ya que la productividad precisa del producto para manifestarse, y la vida, para no agotarse, sino levantarse siempre de nuevo en su oposición (...) el poder del espíritu se muestra, según él, en la resistencia y en la capacidad de superación del límite, con lo cual el límite termina siendo necesario”³⁶. Lo mismo pasa con Heidegger: del mismo modo que Schelling, acaba por descartar el intento de superación del límite³⁷, Heidegger acepta que sólo la constancia de la correspondencia puede evitar el fin de la actividad.

Pero ¿no puede el pensamiento, después de advertir la congruencia, abandonarla sin que decrezca o acabe su actividad? Heidegger no puede pensar tal cosa porque la gran clave de su filosofía no es tanto la falta de congruencia, como sugiere Ignacio oponiéndolo a Polo³⁸,

³⁴. Cfr. I. FALGUERAS, «Del saber absoluto a la perplejidad. La evolución de la doctrina de las potencias en Schelling», en *Revista de Filosofía*, 1983 (VI), 21-34.

³⁵. C. DIOSDADO, *Más allá de la teoría*, Kronos, Sevilla, 1997, 185.

³⁶. C. DIOSDADO, *Más allá de la teoría*, 201-202.

³⁷. “Filosofía negativa significa, pues, razón que se retrotrae de nuevo a sus límites, que se circunscribe a comprender y representar la esencia de los fenómenos, pero que retrocede ante la cuestión del fundamento”. I. FALGUERAS, «*Del saber absoluto a la perplejidad*», *Revista de filosofía*, 1983 (VI), 34.

³⁸. “El diálogo con Heidegger le ha servido, en lo que tiene de positivo y negativo, como acicate para llevar a cabo en filosofía la tarea pendiente durante siglos, el desarrollo de una antropología trascendental que permi-

sino más bien el no haber siquiera iniciado su ruptura que llevaría, como se dijo anteriormente, a una superación del límite en un sentido bien distinto al de afirmar la pluralidad de correspondencias método-tema posibles que acaban por hacer de la filosofía una genuina *filosofía de la historia*, esto es, comprensión del pasado, mientras que el abandono de la congruencia conduciría hacia el hallazgo de la concausalidad de los primeros principios predicamentales, la persona humana —que en su carencia de réplica no puede pensarse como alguien— o la axiomática de la metafísica³⁹, lugares que son advertidos y buscados en lugar de encontrados⁴⁰, y que muestran la infinita operatividad intelectual que no se detiene en su uso racional ni siquiera cuando se abandona la congruencia.

c) *Leonardo Polo y el abandono de la presencia*

c.1) *el paso decisivo: la prioridad del intellectus agens sobre la potencia de la inteligencia*

Según la filosofía heideggeriana el entendimiento es en primer lugar pasivo: se trata de la historia de la comparecencia de la posibilidad (la historia de la potencia de la inteligencia). Y la clave de esta omisión la encontramos nuevamente en Kant, a quien nos remite el pensar heideggeriano constantemente: Kant, en la línea de todo el pensamiento moderno, había afirmado que el entendimiento es receptivo, *intuitus derivativus*; lo que significa que “la intuición finita del ente no puede darse su objeto a sí misma. Debe permitir que le sea dado. La intuición como tal no es receptiva, sólo la finita lo es. El carácter finito de la intuición reside, por tanto, en la receptividad”⁴¹.

Es cierto que también dice Kant, que aunque todo nuestro conocimiento empiece con la experiencia, no por eso procede todo él de la experiencia. Nuestro conocimiento empírico es para Kant una composición de lo que recibimos mediante las impresiones y de lo que nues-

ta entender la libertad en congruencia con la inmortalidad, emancipando su estudio respecto del fundamento”. I. FALGUERAS, «Heidegger en Polo», en *Studia Poliana*, 2003(6), 48.

³⁹. Para una exposición más completa, cfr J. A. GARCIA, «La metalógica de la libertad y el abandono del límite mental», 7-25, especialmente la página 14.

⁴⁰. “Es un método en busca de temas” *Antropología II*, 224.

⁴¹. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, Klostermann, Frankfurt a.M., 1991, § 5.

tra propia facultad de conocer produce (simplemente motivada por las impresiones) a partir de sí misma (juicios sintéticos *a priori*). Sólo así puede tener el conocimiento aquello que la sola experiencia no puede otorgar: universalidad y necesidad. Pero, en cualquier caso el ente debe ser dado al conocimiento como objeto: la experiencia es la que da a nuestros conocimientos *a priori* realidad objetiva. Aquí se encuentra la distinción entre la analítica trascendental y la ilusión trascendental. A lo que hay que añadir, que para que un objeto pueda darse es preciso que se efectúe un previo orientarse: el esquematismo trascendental.

Aquella formación de esquemas no es creadora, ni siquiera se refiere temáticamente al ente, sino al horizonte dentro del cual el ser del ente llega a caparse previamente con la mirada: permite el encuentro del ente dentro del horizonte. Pero Kant no duda en traspasar los límites de la razón pura especulativa en nombre de la libertad racional (¡el imperativo de la racionalidad del querer es categórico!). Heidegger acusa a Kant de no profundizar en el hecho de que la unidad la pone el uso imaginativo del tiempo; se adentra y profundiza en el intento de mostrar que todas nuestras representaciones están sometidas al tiempo y en qué modo. Pero Heidegger al profundizar en el carácter fundamental del tiempo como horizonte de comprensión del ser no se da cuenta de que si Kant retrocede ante lo que, a los ojos de Heidegger debía haber afirmado, no fue por cobardía, sino movido por esta cuestión ¿puede efectivamente la razón pensar lo que no se le ofrece?: “por inclinación de su naturaleza, la razón es impulsada a ir más allá del uso empírico, a arriesgarse más allá de los últimos confines de todo conocimiento en un uso puro y mediante meras ideas, y no halla sosiego hasta que, después de haber completado su ciclo, se encuentra en un todo sistemático absoluto”⁴².

No es que Heidegger sea un empirista, pues la experiencia tiene que ser entendida en un sentido más amplio: como reconocimiento inmediato del objeto conocido. La formulación de Heidegger es por otra parte particular, ya que Heidegger habla de comprensión de la respectividad en lugar de conciencia, y de útil comprendido en lugar de objeto conocido, pero en ambos casos, a pesar de las distintas for-

⁴². „Die Vernunft wird durch einen Hang ihrer Natur getrieben, über den Erfahrungsgebrauch hinaus zu gehen, sich in einem reinen Gebrauche und vermittelt bloßer Ideen zu den äußersten Grenzen aller Erkenntniß hinaus zu wagen und nur allererst in der Vollendung ihres Kreises, in einem für sich bestehenden systematischen Ganzen, Ruhe zu finden”; KRV B825.

mulaciones, de lo que se está hablando es de la experiencia inmediata de lo dado; o mejor, de la prioridad de la potencia de la inteligencia sobre la actividad del entendimiento. Hacia donde va encaminada la formulación heideggeriana no es a evitar este punto de partida del conocimiento, sino a eliminar aquel otro aspecto eminentemente moderno: la actividad constructiva de la subjetividad. Heidegger cree que de este modo ha escapado de la ontología moderna, pero el subjetivismo no es la única nota distintiva de dicha ontología y Heidegger sigue prisionero de la prioridad del entendimiento posible, e incluso habría que decir que es quizás Heidegger quien, en su lucha contra la moderna subjetividad activa, con más fuerza ha sepultado la prioridad de la actividad del entendimiento (*intellectus agens*).

La prioridad de la actividad del entendimiento no tiene nada que ver con fundar el objeto conocido, sino con liberar la actividad del pensar de lo dado inmediatamente. Si la prioridad de la actividad del entendimiento (acto de entender) desaparece con la aparición de la subjetividad moderna, aún más sepultada queda con el rechazo heideggeriano de ésta que lleva a cabo mediante una reafirmación radical de la potencia de la inteligencia. Y el propio Kant sirve para ejemplificar esto que decimos, ya que desde la filosofía kantiana aún es posible al menos dar entrada a la Razón como rigurosa actividad intelectual que se libera de lo dado. No es que la Razón se corresponda con el *intellectus agens* (puesto que alcanzar el *intellectus agens* exige ir más allá de *noemas*), pero puede abrir a su alcance al liberarse de lo dado inmediatamente. Parece ser además que “a Heidegger le preguntaron al final de su vida, cuando hablaba tanto de la *Lichtung*, de la claridad que nos permite ver, qué opinaba acerca del intelecto agente aristotélico; y parece que respondió: si yo entendiera el intelecto agente, me haría aristotélico”⁴³.

c.2) Operaciones, y además hábitos

Leonardo Polo defiende, frente a la filosofía moderna, la primacía del pensar sobre la potencia de la inteligencia. Si para Heidegger lo primero es el acontecimiento de la relación de pertenencia⁴⁴, para Polo los temas pensados están subordinados a la actividad pensante, esto es,

⁴³. J. A. GARCÍA, «Primer y segundo Heidegger ante la técnica», en *Philosophica*, 1994 (17), 251.

⁴⁴. “Das Ereignis vereignet Mensch und Sein in ihr wesenhaftes Zusammen”. M. HEIDEGGER, *Der Satz der Identität*, 47.

al cómo (método) se orienta el pensar modulando lo pensado⁴⁵, por eso entender el entender, la operación ejercida, es el modo propio de conocer nuestro pasado histórico, porque detrás de cada tema se encuentra un modo particular de pensar que puede ser esclarecido si damos entrada a la noción clásica de hábito para defender un posible progreso en las operaciones intelectuales a partir del reconocimiento de la propia operación en virtud de la cual se produciría un mejor conocimiento de la realidad como contra-distinto de ella, pero en el que lo radicalmente importante es la autocomprensión que se lleva a cabo. En esta vuelta sobre sí, la operación delega su trono al hábito, pues sin él no sería posible esta defensa del incremento de la facultad⁴⁶, la cual a su vez es imposible entender sin referencia al intelecto agente.

Ahora bien, si el pensar se encuentra con su propia operación, entonces deja de ser una mera operación “natural” para ser libre⁴⁷ (posesión personal) incluso para buscar —pensar— de otros modos (su poder crece y se amplía más allá de la presencia inmediata). Esto es lo que permite sostener la noción de hábito intelectual. Y significa que el conocimiento del pasado histórico tiene un papel más bien mediador en el planteamiento filosófico de Leonardo Polo, consistente en permitirnos adquirir la altura necesaria desde la cual abandonar la congruencia metódico-temática para pensar, después de haber conseguido advertir la realidad extramental (el tema sin método), lo que considero que es nuclear en Polo: pensar el método sin tema —método como tema—; el *intellectus* en tanto que actividad independiente del fundamento. Lo que sería, en un sentido propiamente estricto, la pura actividad pensante en tanto que tal actividad.

⁴⁵. “Es el modo de pensar quien modula lo pensado”. I. FALGUERAS, *La res cogitans en Espinosa*, 302.

⁴⁶. “Inteligencia en acto no es ninguna expresión vana, no tiene ninguna imprecisión; inteligencia en acto no significa inteligencia que ha operado, o que opera, o en tanto que opera: inteligencia en acto significa inteligencia con hábitos; eso es lo que quiere decir en última instancia y definitivamente. Y ello es un aumento de la capacidad intelectual, por lo que en la medida en que se da ese aumento se puede decir que la inteligencia es operativamente infinita, y si no, no se puede decir, o no se sabe por qué lo es. La inteligencia es infinitamente operativa porque se incrementa como facultad: incrementarse como facultad no es aumentar su potencialidad, sino actualizarla: estar en acto, inteligencia en acto”. L. POLO, «El orden predicamental», 43.

⁴⁷. “*Solius rationalis est per se agere, creaturae enim irrationales magis aguntur naturali impetu quam agant per seipsas*”. *Suma contra gentiles* 4, 55.

La teoría, vuelta sobre el existente (y no sobre el ente), se convierte en un viaje “hacia dentro” (antropología) en el que no sólo ha cambiado el asunto de estudio (del tema al método), sino que además ha cambiado el estatuto del saber: la teoría se descubre inferior a su objeto de estudio y se vuelve servicial. Cosa que no ocurría mientras que lo que se buscaba conocer era la realidad extramental, pues en este caso el método es superior al tema (lo importante no es lo pensado, sino el hábito adquirido al pensar).

Esta servicialidad se había entendido en la Edad Media según la fórmula *Philosophia ancilla theologiae*. Pero no creo que la antropología trascendental poliana tenga por intención volver a colocar la teología por encima de la filosofía, sino que en lugar de esto, considero que entender la superioridad del objeto de estudio sobre el pensar se desarrolla sobre esta consigna: hay que salvar al pensar de su subordinación a la historia, la teoría tiene que dejar de ser historia de la filosofía (o filosofía de la historia), tiene que dejar de ser sierva del pasado histórico para volver a servir a la persona, lo que en la filosofía poliana se traduce del siguiente modo: se debe subordinar la teoría a la *libertas transcendentalis*.

El estudio del método como tema no tiene que ver con el pasado histórico, sino con el pensar que se mantiene como actividad insatisfecha con su tema, que se advierte además⁴⁸ de él. Al enfocar el hallazgo de la congruencia desde el punto de vista de la prioridad del método puede analizar dicha historia de la correspondencia desde el punto de vista de la suficiencia del mismo, de su mayor o menor congruencia. Y así, mientras que para Heidegger la filosofía es esencialmente historia de la filosofía (filosofía del pasado histórico) para Leonardo Polo el punto álgido de aquel examen de la congruencia se encuentra en la adquisición de la altura suficiente a partir de la cual defender una filosofía que emprenda la tarea de dedicarse a asuntos que quedan al otro lado del límite de la congruencia. Heidegger por su parte, habiendo hallado la congruencia hace girar su filosofía posterior en torno al

⁴⁸. “La caracterización del ser personal como ser además es la más inmediata desde el principio de la metodología filosófica propuesta por Polo. Nombrar al ser personal como ser además es claramente expresivo del coexistir de la persona, de su ser segundo, de esa forma de existir añadiéndose con que lo hemos presentado. Además, dice Polo, no es un mero adverbio, sino que significa la pura adverbialidad: el añadirse, el coexistir”. J. A. GARCÍA, *Y además. Escritos sobre la antropología trascendental de Leonardo Polo*, Grupo Delta Ediciones Digitales, San Sebastián, 2008, 123.

estudio de dicha correspondencia a lo largo de la historia del pensar, haciendo a dicha historia del pensar descansar en el acontecimiento de dicha correspondencia.

Aunque Heidegger no aborde un ordenamiento jerárquico de las distintas operaciones dentro de su unificación lógica, esto no hace menos cierto que la filosofía heideggeriana gire en torno al hallazgo de la congruencia metódica temática, y que por esto mismo, toda su filosofía se pliegue al pasado histórico en busca de dichas correspondencias que Heidegger desarrolló desde el siguiente punto de vista: no hay temas de la filosofía⁴⁹, sino asuntos de filósofos demandados por su propio tiempo.

c.3) *Del pasado humano y futuro histórico en Heidegger al pasado histórico y futuro humano en Polo*

Heidegger distingue entre proyecto y futuro presente por venir⁵⁰. Él sabe que el futuro de la existencia (proyecto) como liberación del presente es un abrirse camino más allá de éste hacia nuevas posibilidades que cabe denominar como auténticamente propias. Estas posibilidades no se identifican con lo que llegará a acontecer, sino que existen como futuras posibilidades ahora. No nombran una futura presencia, sino que dichas posibilidades son proyectos en el instante retenido⁵¹, modo propio del presente en el que se logra el adueñamiento de la existencia propia.

Pero la siguiente experiencia fundamental va a dar un giro al filosofar heideggeriano: la experiencia del desconsuelo de, a pesar de saber que los proyectos no son futuros presentes por venir, haberse percatado de que incluso la existencia que con más ahínco ha pretendido existir auténtica se revela con el paso del tiempo que ha sido ingenua. Tal fue el veredicto de la comisión de Friburgo tras la guerra,

⁴⁹. “La filosofía de Heidegger se esfuerza desde el principio por indicar que no hay temas posibles de la filosofía, ni siquiera, por ejemplo, el de la existencia o el tiempo. Que por el contrario, la filosofía sí puede pensar la existencia o el tiempo cuando previamente ha renunciado a pensarlos como temas y ha desmontado para ello todos los procedimientos que de suyo parecen tender a esa reducción. Pero esa sería sólo una tarea parcial si en general no se descubriera por qué todo se ha vuelto tema”. A. LEYTE, *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2005, 27.

⁵⁰. Sólo la muerte es futuro en este segundo sentido.

⁵¹. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, §71.

y posteriormente, tras la sorpresiva declaración de Jasper, dicha existencia no sólo se revelará ingenua, sino como supo sentenciar la comisión: una existencia distinta a su propia concepción de sí con el consiguiente colapso⁵² que eso le supuso al filósofo alemán. Como de modo tan literario ha sabido expresar Grimaldi “somos nosotros sin embargo, los sabios, los eruditos, los autosuficientes, los aplicados, los que caemos entonces en la decepción. Representándonos, sobre el modelo del pasado, un porvenir a su imagen, determinado, constituido, definible, interpretable, intangible, casi conocido, nos sentimos embaucados al no tener parte más que en situaciones movedizas, equívocas, precarias, en perspectivas inciertas, en significaciones fluidas, en roles mal definidos y que no podemos sino improvisar. Estando no obstante imaginariamente tan bien preparados, el porvenir que deviene presente nos toma a contrapié. Sea lo que sea aquello en que hayamos podido convertirnos, no es lo que habíamos imaginado”⁵³.

Sin este desconsuelo que le hizo perder el aliento y caer desmayado, no se habría entendido el segundo Heidegger. Pero no porque su filosofía posterior buscara exculpar su actitud, como algunos han afirmado, sino porque debe afirmarse como un auténtico hallazgo el siguiente descubrimiento: “el presente humilla la imagen de lo que uno esperaba”⁵⁴ de sí.

Y esto es así, a no ser, y aquí radica a mi modo de ver una de las grandes bazas de la filosofía poliana, por la que otros por otro lado han visto cierta cercanía de su filosofía con la del personalismo, que la persona siempre esté más allá de toda posibilidad, en un inpresentable futuro cuya advertencia rompe con toda posible congruencia metódico-temática, y que, a diferencia del personalismo, sólo encuentra apoyo ontológico dentro de una teoría de la inteligencia en la que tiene cabida el abandono del límite que supone aquella correspondencia, que, tal y como ha sido expuesto a lo largo de este trabajo, es la estrella polar de toda la deriva filosófica de Heidegger.

⁵². Cfr. L. TAMAYO, «El colapso de Heidegger de 1945-1946. Reflexiones acerca del autor y su obra», en *l'école lacanienne de psychanalyse*, 2001 (3), 161-184.

⁵³. N. GRIMALDI, *Breve tratado del desencanto*, trad. José Montelongo, Publidisa, Mexico, 2007, 68.

⁵⁴. *Íbidem*, 81.

Situar la persona más allá de toda posibilidad en lugar de como pura posibilidad, exige en un ejercicio metalógico⁵⁵ en el que la razón progresa más allá de la presencia hacia el pensamiento imposible de una existencia sin pasado histórico que sólo advierte como pensamiento irremediamente futuro (que no puede hacerse presente) después de haberse conocido como alguien del que siempre se puede decir algo además de lo dicho; no encontrándose la razón para esta carencia de réplica en el pasado, sino en el futuro que la existencia personal alcanza a entender que ella es: “la conocida sentencia agustiniana *si dijeres basta, estás perdido* no es sólo un consejo psicológico o una máxima moral, sino perfectamente descriptiva del ser personal, que es un ser además: un redoblarse, insistir, añadirse, aportarse, innovar, sobreabundar”⁵⁶.

Debe observarse que en este planteamiento se ha producido un decisivo cambio: mientras que para Heidegger el pasado es humano (existenciario) y el futuro no desfuturizable histórico (historia del ser), para Polo el pasado es histórico y el futuro no desfuturizable humano. Tal y como yo lo veo, en esta aparentemente pequeña diferenciación se resumen todas las diferencias esenciales que mantiene Leonardo Polo respecto de Martin Heidegger.

Polo va a recoger el nuevo sentido del futuro analizado por Heidegger y de corte netamente idealista, pero mientras que en Heidegger no era un tiempo humano (lo humano era el proyectar), sino el tiempo de la historia de la transformación histórica de la verdad (el tiempo del Ser ante el que sólo cabe la serenidad como actitud teórica frente a la voluntad de poder, y acorde, pues, con el proceso de desobjetivación que sufre su filosofía), Leonardo Polo sin embargo lo sitúa en la persona, y no fuera de ella, como un futuro que no está en nuestro poder, pero que no padecemos trágicamente: el tiempo de nuestras esperanzas, que apuntan más allá de la historia hacia otra existencia posible, concretamente una existencia sin pasado en la que la persona se reconozca más allá de toda posibilidad. La existencia sin pasado que el pensamiento advierte pero no llega a encontrar es el pensamiento de una existencia que en lugar de proyectarse hacia nuevas posibilidades, se proyecta hacia la pura imposibilidad. Esta imposibilidad es la per-

⁵⁵. “Pero señalar algo más allá de lo lógico no significa incurrir en voluntarismo, o conceder primacía a la voluntad. Polo —lo ha confesado muchas veces— es intelectualista”. J. A. GARCÍA, «La metalógica de la libertad y el abandono del límite mental», 18.

⁵⁶. J. A. GARCÍA, *Y además*, 136.

sona en el siguiente sentido: la persona siempre está más allá de lo alcanzando y en orden a alcanzarse en un futuro que nunca deja de serlo (futuridad)⁵⁷.

Así es el futuro el tiempo de la existencia personal tal y como había quedado recogida en la clasificación del *Nietzsche* que empezamos recogiendo en este trabajo: el futuro no desfuturizable debe ser humano, debe designar la libertad⁵⁸. También para Heidegger designa la libertad, pero como Heidegger, y siguiendo la lectura averroísta, este tiempo no desfuturizable que abre lo que puede ser comprendido no es personal, la libertad queda relegada a la apertura de posibilidades⁵⁹.

⁵⁷. L. POLO, «*El hombre en la historia*», 65.

⁵⁸. “Suelo decir que la libertad es la no desfuturización del futuro”. L. POLO, «La libertad trascendental», en *Cuadernos de anuario filosófico*, 2005 (178), 137.

⁵⁹. Si en *Ser y Tiempo* ya entendía que era “necesario preguntar de dónde pueden ser extraídas, en general, las posibilidades en las que el *Dasein* se proyecta fácticamente” (GA 2 §74), el segundo Heidegger sentencia: notar la existencia de otros modos posibles de acontecer la presencia que deben ser advertidos como ausentes, es haber captado la posibilidad de la sustitución de la presencia, el tránsito al que, como dijo al comentar la sentencia de Anaximandro, pertenece la esencia del ser (GA 51, §25) que define en el mismo lugar como proveniencia y desaparición (GA 51, §25). Dicho tránsito debe ser entendido como un entramado de ausencias y presencias: toda presencia acontecida esta soportada sobre la ausencia a partir de la cual pueden erigirse otras presencias que sean asumidas para un nuevo desocultamiento, algo que sólo puede ocurrir si se produce la desocultación de lo desoculto, esto es, si se trae lo desoculto al albergue para que sea asumido en el desocultamiento, pero en este ser conducidos hacia lo desoculto se produce al mismo tiempo la ocultación de otros modos de presenciar que quedan ausentes, repitiéndose el ciclo histórico que impone la propia esencia de la presencia tal y como revela su cuádruple dimensión. En resumen la Cuadratura expresa lo siguiente: “En resumen la Cuadratura expresa lo siguiente: que toda presencia acontecida esta soportada sobre la ausencia de otras presencias, y al ser afectados por la señal que nos lleva hacia su inausencia, la verdad se convierte en la tarea del filósofo a la que responde proyectando su presente. Y como quiera que todo proyectar esta cegado, que al responder ocultamos otros modos de presenciar que se mantienen ocultos soportando otras presencias posibles, se establece el ciclo infinito de la transformación histórica de la verdad como tarea que al ser respondida da lugar a la historia de la filosofía”. A. ROJAS, «La libertad en la filosofía de la Cuadratura», en *Thémata* 41 (2009), 546.

Leonardo Polo gira la discusión hacia un nuevo ángulo desde el cual el futuro no desfuturizable no es el de la historia del ser. De hecho la historia del ser se opone a la historia entendida como intensificación de la facultad de la inteligencia que Polo, en su teoría del conocimiento desde la que había llegado a mostrar la existencia del hombre como ser además, y este además, como libertad trascendental de la existencia, propone “rectificar” a Heidegger y entender el pasado como histórico y el futuro como humano. Lo que busca es: salvar al pensar de su subordinación a la historia, que es el resultado de considerar el pasado como tiempo humano y el futuro como tiempo histórico.

El tiempo de la persona es el futuro, y en última instancia toda comprensión del pasado no tiene como resultado la restitución del pasado, sino la posesión del futuro: “la libertad humana posee históricamente el futuro en correlación estricta con el éxito de su comprensión del pasado”⁶⁰. Desde este punto de vista, el pasado no es humano, no es un tiempo de la existencia personal. De hecho, tiene que ver precisamente con su ausencia.

Cuando el tres de mayo del 2008, Juan A. García habló en la V Jornada del IEFLP acerca de la muerte, hizo hincapié, y a muchos de los presentes les pareció sólo curioso, en que además de la perspectiva individual cabe enfocar la cuestión desde el punto de vista de que “la muerte comporta la ruptura del género humano, que se torna en sucesividad de generaciones”⁶¹. Pues bien, el pasado en la filosofía poliana sólo resulta asequible para quien se instala en esta perspectiva, quiero decir, cuando se piensa el pasado como la consecuencia de que la historia es la no simultaneidad de la existencia de las personas introducida por la muerte; asumiendo que el pasado no es un tiempo de la persona, sino de la persona situada en la historia en tanto que “el estado de la esencia del hombre no es inevitablemente histórico”⁶². Si no existiera la muerte tampoco existiría el pasado histórico, pues se daría una unidad análoga a la unidad de la existencia personal, en la que aunque hay un pasado en el que éramos niños, sin embargo lo distinguimos de aquella historia en la que existieron otros que ya no existen

⁶⁰. L. POLO, «El hombre en la historia», 68.

⁶¹. M. J. BENÍTEZ, *Resumen de la intervención del profesor García González: cuerpo y muerte en la filosofía de Leonardo Polo*, en *Miscelánea Poliana* 21 (2008) 9-10, 10.

⁶². *Antropología II*, 263.

Pero la muerte existe, y el pasado se convierte en una necesidad fáctica, aunque no lógica. Cabría pensar por ejemplo en una existencia sin el peso del pasado, una antehistoria, que tampoco habría aparecido en la clasificación, porque tampoco ella es un tiempo humano: la antehistoria es el sentido del tiempo en el que no hay pasado, sino el momento anterior de una existencia paradisiaca en la que no faltaba el sentido, y por ende Leonardo Polo define la antehistoria, y no dice mucho más al respecto, como “la ausencia de la necesidad de dar razón del pasado”⁶³.

Cabría hablar además de una posthistoria, esto es: “de la superación del binomio estructural de la cultura en su peculiar estabilidad”⁶⁴, o dicho de otra manera, de la restitución del pasado. Lo que no puede ser entendido como una fase ulterior de la historia, pues nos es histórica, sino propiamente el final de la historia, y por ende el final de la sucesividad de generaciones: otra existencia posible que configura la existencia de los hombres no como algo que ocurrirá tarde o temprano, sino como promesa: la promesa de la posthistoria⁶⁵ como fin de la historia, una vez que el entendimiento alcanza que la persona no puede encontrarse en la historia porque está más allá de cualquier posibilidad. Digamos que al conocimiento de la persona que somos le ocurre como a las cuestiones supratemporales que exceden el alcance de nuestro juicio; preguntas tales como: ¿están ocurriendo los acontecimientos de la mejor manera posible para nosotros? Una cuestión que nuestro juicio no alcanza a contestar por ser histórico y no poder situarse en la única perspectiva desde la que se puede responder a una pregunta semejante, esto es, situarse fuera de la historia y ver las cosas *sub specie aeternitatis*.

Ahora bien, el centro fundamental de toda esta discusión es la consideración poliana de que la libertad del pensar depende fundamentalmente de que el futuro no desfuturizable no sea la historia del ser. Este es el centro real de la discusión, y conviene no perderse por caminos más o menos sugerentes. La cuestión central es previa a las

⁶³. Hegel (1985), 379.

⁶⁴. *Ibidem*, 378.

⁶⁵. “La historia se muestra incapaz de la culminación que le corresponde según su propia índole, porque se caracteriza por la sucesión de generaciones de personas. No se pueden reunir todos los hombres en el tiempo, sino sólo si coexisten más allá de él (por eso fracasa la dialéctica, la idea de una racionalidad absoluta de la historia no garantiza la coexistencia de todos los seres humanos)”. L. POLO, «El hombre en la historia», 118-119.

pesquisas filosófico-teológicas acerca de la existencia en la antehistoria o la posthistoria. Se trata de la siguiente cuestión: la historia del ser se opone a la historia entendida como intensificación de la facultad de la inteligencia que Polo propone desde su teoría de la inteligencia desde la que había llegado a mostrar la existencia del hombre como ser además, y este además, como libertad trascendental de la existencia.

Para Leonardo Polo el pasado es sólo situación de una existencia libre que se advierte a sí misma como un pensamiento inalcanzable que se mantiene futuro como algo además de cualquier contenido presente. Dicho futuro es el tiempo propio de la persona que advierte venciendo al pasado a través de las operaciones y hábitos intelectuales⁶⁶, y desde el que se explica ontológicamente la libertad trascendental de la existencia personal después de que la muerte haya introducido el peso⁶⁷ del pasado y el necesario esfuerzo de su comprensión. Es en este esfuerzo, tal y como se ha intentado mostrar en este trabajo en diálogo con la filosofía heideggeriana, como la persona es llevada hacia su advertencia de sí, no ya como pura posibilidad, sino como imposibilidad histórica pura. O lo que es lo mismo, como posibilidad insistentemente futura cuyo pensamiento positivo es el de distinción de sí mismo⁶⁸, de modo que no expresa una inidentidad como ha entendido Heidegger en la línea de Schelling (el sí mismo no está presente), sino la advertencia de que la existencia personal es además del objeto⁶⁹.

⁶⁶. “Soli rationalis naturae est per se agere, creature enim irrationales magis aguntur naturali impetu quam agant per seipsas” *Suma contra gentiles* 4, 55.

⁶⁷. “El curso del tiempo no recae ni progresiva ni simultáneamente sobre todo el género humano (capítulo 5), sino sobre distintas generaciones, por lo demás conectadas por vínculos en ocasiones débiles; esto es la historia. Por eso la historia pesa: porque recae sobre menos de los que debiera; ya que muchos se han ido ya de ella, y consiguientemente otros llegarán para suceder a los que hoy la viven”. J. A. GARCÍA, *Presentación*, en L. POLO, «El hombre en la historia», 10.

⁶⁸. “El yo humano no tiene sí mismo, mejor, no es como sí mismo”. L. POLO, «Un punto de partida para el planteamiento del tema de la existencia humana», en *Studia Poliana*, 2006 (8), 47.

⁶⁹. “En suma, lo decisivo es la advertencia de que el hombre no es, en rigor, autoconsciente, no por una falta de objeto adecuado o de poder suficiente, sino porque la existencia humana es *además* del objeto. Paralelamente, el concepto de autoconciencia como pensamiento de pensamiento queda descalificado justo porque la conciencia existe”. *Ibidem*, 50.

Alejandro Rojas Jiménez
Universidad de Málaga
Ludwig Maximilian Universität
e.mail: Alejandro@filosofiaenmalaga.net

