



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**EL ECLIPSE DE LOS DIOSES EN LA OBRA DE MARTIN  
HEIDEGGER.**

**T E S I S**

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:  
**LICENCIADO EN FILOSOFÍA**  
P R E S E N T A :  
**JUVENAL SALINAS MALDONADO**

**DIRECTOR DE TESIS: LIC. RICARDO R. HORNEFFER MENGDEHL**



**MÉXICO, D.F.**

**2008**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradezco profundamente a mis padres,

Serafín y Alicia,

Por todo lo que han hecho por mí.

Agradezco a mis hermanos,

German y Miguel Ángel,

A mis hermanas,

Beatriz y América Berenice.

El segundo capítulo está dedicado a Gerardo Farias,  
Como habíamos quedado,  
Para que no diga.

Agradezco al Dr. Wolfgang Firsching  
Por haberme proporcionado el tema de la tesis  
Una tarde de octubre.

A lo que resta de los “Vallejo”,  
Mis secuaces,  
Por todo,  
Gracias.

Was machst du an der Welt?

Was machst du an der Welt? Sie ist schon gemacht;  
Der herr der Schöpfung hat alles bedacht.  
Dein Lost ist gefallen, verfolge die Weise,  
Der Weg ist begonnen, vollende die Reise:  
Denn Sorgen und Kummer verändern es nicht,  
Sie schleudern dich ewig aus gleichem Gewicht.

Johann Wolfgang Goethe

Al mundo, ¿a qué venimos? Después, ¿por  
[qué nos vamos?  
¿Qué quiere esta existencia que nos ha sido  
[impuesta?  
Arden las almas bajo su peso y se convierten  
en ceniza, mas yo no logro ver la hoguera.

Omar Kheyyam

## Índice.

<b>Introducción</b> .....	I-V
<b>Capítulo 1. La esencia de la Época Moderna</b> .....	1
1.1 La representación.....	2
1.2 La pregunta por la técnica y la esencia de la Época Moderna.....	9
<b>Capítulo 2. El fundamento del mundo es puesto en lo infinito, lo incondicionado y lo absoluto.</b> .....	18
2.1 El fundamento del mundo.....	19
2.2 El ser, lo que presencia en el presenciar.....	21
2.3 La metafísica como historia del ser.....	28
2.4 El pensamiento de Platón según Heidegger.....	29
2.5 El pensamiento de Aristóteles.....	33
Consideraciones sobre el pensar de Platón y Aristóteles.....	44
2.6 Lo romano, la transformación de la ἐνέργεια en <i>actualitas</i> .....	46
2.7 La transformación de la verdad en certeza.....	53
2.8 Época Moderna (Descartes, Kant y Hegel).....	57
2.8.1 Descartes.....	57
2.8.2 Kant.....	59
2.8.3 Hegel.....	70
Consideraciones finales del segundo capítulo.....	82
<b>Capítulo 3. La des-cristianización del cristianismo y la contribución de este al eclipse de los dioses</b> .....	85
3.1 La cristianidad del cristianismo.....	85
3.2 La participación del cristianismo en la pérdida de los dioses.....	89
<b>Conclusiones</b> .....	100
<b>Bibliografía</b> .....	104

## Introducción

Sin lugar a dudas la obra de Martin Heidegger se inscribe en la tradición filosófica, no sólo en la contemporánea, sino que puede ser considerada parte integrante y fundamental de la historia entera de la filosofía. El pensamiento de Martin Heidegger es original, es decir, habla de los “orígenes”; pero no sólo habla de lo original, además ofrece una perspectiva no antes hollada, tal vez no antes pensada. El pensador (porque eso es Martin Heidegger, es un pensador porque obliga a pensar y esa es propiamente la “esencia” del pensador) de la Selva Negra traza nuevos caminos dentro de la problemática de la filosofía con su pensar. El filósofo de la Selva Negra va confrontando con su pensar a los grandes filósofos, abre nuevos caminos, plantea nuevos problemas, abre nuevas perspectivas. Pero no se entienda mal. El filósofo alemán no se enfrenta con otros filósofos por el simple afán de ganar, de crear polémica. El filósofo alemán se enfrenta a otros filósofos, a los filósofos pasados, sidos, en busca de lo original, en busca de aquello que se ha ocultado o se ha confundido en la filosofía, de aquello que se ha olvidado en la filosofía. El pensador alemán, con sus caminos del pensar, nos apresta y nos convoca a abrir ojos y oídos, a realizar un esfuerzo para pensar.

La obra de Martin Heidegger es más conocida dentro de la historia de la filosofía como una obra eminentemente de carácter ontológico, y es también una Ontología. Este carácter ontológico se encuentra presente en la totalidad de sus obras. Sin embargo, lo anterior no significa que sea un discurso totalmente centrado en la problemática filosófica. Muchos son los temas que se pueden encontrar en las obras del pensador de la Selva Negra, desde filosofía de la ciencia, filosofía y poesía, filosofía y teología, hermenéutica, arte, hermenéutica de los estados de ánimo, filosofía de la historia, religión, Dios, etc.

Uno de los temas más tratados dentro del quehacer filosófico es el del ser y en la obra de Heidegger es el preeminente y, quizás, el “dominante”. Ciertamente no es el único tema tratado. Bajo la pluma del filósofo de la Selva Negra los temas son por demás interesantes, atrayentes, cautivantes. Un tema que me parece, si no olvidado, sí poco tratado en la Facultad de Filosofía y Letras, es el de Dios o dioses desde la perspectiva del pensador alemán, a pesar de que el propio Heidegger le brinda a este tema una aguda reflexión. Una reflexión que ha de ser aquilatada, apreciada por dos

buenas razones: 1) por quien la hace (Heidegger) y, 2) por quien se habla (Dios y/o los dioses). Esta reflexión de Heidegger es importante, además, porque el pensar no puede rehuir a aquello que le compete, a aquello que le señala su propia vocación. Pero también es posible que la reflexión sobre los dioses pueda abrir una reflexión sobre el hombre más profunda, más originaria. Lo anterior puede ser apreciado de manera significativa en escritos tales como: *La pregunta por la técnica*, *La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"*, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, *¿Y para qué poetas?*, *La época de la imagen del mundo*, *Carta sobre el humanismo*, etc. Una buena razón para estudiar a Heidegger y su reflexión sobre los dioses la da él mismo en *¿Y para qué poetas?*, "La era está determinada por la lejanía del dios, por la 'falta de dios'." <sup>1</sup> El pensador alemán se refiere a la época del mundo que le ha tocado vivir a Hölderlin. Cabría preguntar, ¿es la misma era para nosotros? Pero aún más.

Largo es el tiempo de penuria de la noche del mundo. Ésta tiene que llegar primero largamente a su propio medio. En la medianoche de esa noche es donde reina la mayor penuria del tiempo. Entonces, ese tiempo indigente ni siquiera experimenta su propia carencia. <sup>2</sup>

La falta de dios, la lejanía del dios ni siquiera es experimentable como falta. ¿Cómo ha sido posible que el hombre se haya olvidado de Dios, de los dioses?, ¿qué le ha sucedido al hombre para no echar de menos a sus dioses?, ¿qué ha sucedido en la tierra del atardecer que Dios, o los dioses se han alejado del hombre, el cual no echa de menos, no es capaz de experimentar la lejanía de los dioses?, ¿por qué la era de mayores avances científicos no es capaz de experimentar la falta de dioses en la tierra del atardecer?

Se podría pensar que el análisis del filósofo alemán es erróneo, que quizás está equivocado, que atrapado en el análisis existencial del "ser-ahí" no encuentra salida y, por lo tanto, echa mano de los dioses para escapar de una posible antropología, de un mero análisis del hombre. Aún más, que quizás se acercó al misticismo y se olvidó de la filosofía. Poco favor le hacen al pensador alemán los que así piensan y, por otro lado, poco favor le hacen los que nieguen algún interés de Heidegger por Dios o los dioses, por la fe.

Quizás los caminos del pensar son tan extraños que es difícil explicarse cómo dos autores, dos filósofos, aunque de la misma época y distanciados solamente por la

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, traductores Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, segunda reimpresión, 1997, p. 241

<sup>2</sup> *Ibid*, p. 243

geografía, puedan encontrarse en esos caminos del pensar. Con echar un buen vistazo al libro de María Zambrano *El hombre y lo divino* se podría sospechar que el pensar puede llevar por caminos paralelos a un punto de encuentro a diferentes pensadores. Y aunque las diferencias entre la filósofa de origen español y el filósofo de origen alemán son “palpables”, “tangibles”, no por ello se puede negar una cercanía en cuanto al tema de la divinidad, los dioses, Dios.

En *La época de la imagen del mundo* el filósofo de la Selva Negra considera que la metafísica lleva a cabo una meditación sobre la esencia de lo ente y sobre la esencia de la verdad. Con esta meditación la metafísica inaugura una era, una época, y de esta manera le proporciona su fundamento a dicha era. Este fundamento domina, está presente en todos los fenómenos que caracterizan dicha época. La meditación, por lo tanto, puede darse sobre cualquiera de los fenómenos y encontrarse con el fundamento de dicha era. Heidegger en *La época de la imagen del mundo* efectúa una meditación sobre el fenómeno de la ciencia de la era moderna. Pero existen otros fenómenos propios de la era moderna: la técnica, la desdivinización o pérdida de los dioses, etc. Sobre la pérdida de los dioses, el pensador alemán dice lo siguiente

Un quinto fenómeno de la era moderna es la desdivinización o pérdida de los dioses. Esta expresión no se refiere sólo a un mero dejar de lado a los dioses, es decir, al ateísmo más burdo. Por pérdida de dioses se entiende el doble proceso en virtud del que, por un lado, y desde el momento en que se pone el fundamento del mundo en lo infinito, lo incondicionado, lo absoluto, la imagen del mundo se cristianiza, y, por otro lado el cristianismo transforma su cristiandad en una visión del mundo (la concepción cristiana del mundo), adaptándose de esta suerte a los tiempos modernos. La pérdida de dioses es el estado de indecisión respecto a dios y los dioses. Es precisamente el cristianismo el que más parte ha tenido en este acontecimiento.<sup>3</sup>

Sin lugar a dudas surgen muchas preguntas de estas pocas líneas, pero es necesario decir que para el filósofo alemán la pérdida de los dioses sobrepasa ampliamente el juego del cristianismo y del ateísmo en la historia universal. Se puede decir de manera provisional que hay que comprender la pérdida de los dioses, no desde el ateísmo, sino al revés, sólo puede ser comprendido el ateísmo desde la pérdida de los dioses. Tampoco se ha de entender la pérdida de los dioses como un proceso de decaimiento o decadencia del cristianismo. La pérdida de los dioses es, para Heidegger, un eclipse de los dioses y, por ello, la impotencia del pensamiento para decidir cualquier cosa con relación a Dios y a su relación con los hombres.

---

<sup>3</sup> *Ibid*, p.76

Pero regresando a la cita de Heidegger, se puede decir que éste realiza un esbozo de la genealogía de la pérdida de los dioses; el filósofo alemán señala, indica con grandes trazos el cuadro, el proceso, pero falta un poco más de contenido, un poco más de contorno, de color. El objetivo de este trabajo es ése. Revisar el pensamiento heideggeriano y “ver” el *cómo* de este proceso de pérdida de los dioses, del eclipse de los dioses en el mundo, el *cómo* ha participado el cristianismo en este proceso. Este trabajo tiene su objetivo fijado preeminentemente en el *cómo*.

El primer capítulo se titula “La esencia de la edad moderna”. El propio pensador alemán nos indica el por qué de este capítulo. La pérdida de los dioses es un fenómeno propio de la Edad Moderna y el fundamento, la esencia de esta época se presenta en todos los fenómenos que la caracterizan.

El segundo capítulo se titula “El fundamento del mundo es puesto en lo infinito, lo incondicionado y lo absoluto”. Este capítulo da un paso atrás, es decir, intenta comprender la historia del ser como historia del pensar occidental, como historia de la metafísica. Ello es imprescindible si se quiere comprender a qué se refiere el pensador de la Selva Negra con “el fundamento del mundo se pone en lo infinito, lo incondicionado y lo absoluto”. ¿Qué es aquello que se considera, a la vez, lo infinito, lo incondicionado y lo absoluto?, ¿qué tiene que ver el cristianismo con todo esto?

El tercer capítulo se titula “La des-cristianización del cristianismo y cómo ha contribuido esto al eclipse de los dioses”. Lo primero que se ha de hacer es ver *qué* entiende Heidegger por cristianismo y, segundo, *cómo* el cristianismo pierde su cristianidad y se transforma en una visión del mundo, en la concepción cristiana del mundo y con ello contribuye al eclipse de los dioses.

Como podrá observarse, las preguntas esenciales a las cuales se ha de enfrentar este trabajo de investigación están relacionadas con la historia de la metafísica, con la interpretación que ha dominado y determinado la historia de occidente sobre el ser y lo ente. Este trabajo se enfoca, si se lo quiere ver de esta manera, al modo, al *cómo* ha sucedido, al *cómo* ha acontecido el eclipse de los dioses.

En cuanto a la bibliografía, es preciso decir que la mayoría de ella es obra de Martin Heidegger, puesto que se trata de develar, de mostrar el proceso por el cual se eclipsa a los dioses según el filósofo de la Selva Negra. Con lo dicho anteriormente no se descarta el uso de algunas obras de otros autores, simplemente se da preeminencia a la obra del filósofo alemán y es por ello que su obra domina marcadamente en este trabajo de investigación.

Una última precisión. El título dice “El eclipse de los dioses en la obra de Martin Heidegger”. Es oportuno decir que ciertamente para este trabajo de investigación no se consulta en su totalidad la obra del pensador alemán, las razones son varias. Ciertamente lo que se intentó fue revisar escritos de muy distintas épocas, como se podrá observar. El asunto del que trata esta investigación fue la guía para la consulta de los escritos del pensador de la Selva Negra.

# Capítulo 1

## La esencia de la Época Moderna.

Con el título de este primer capítulo se intenta transitar por los caminos del pensar de Martin Heidegger en relación con su crítica a la Época Moderna. Este capítulo centra su atención en la comprensión de la esencia de la Época Moderna. La comprensión consiste en pensar las interpretaciones que sobre el ser de lo ente, que sobre el ser de la verdad, que sobre el ser del hombre, que sobre el ser del hombre como medida del ser determinan a dicha época. Para Heidegger dichas interpretaciones, con su coherencia interna, determinan la consistencia de la esencia de la Época Moderna y fundamentan dicha era del mundo. Con dicha fundamentación, la esencia de la Época Moderna domina todos aquellos fenómenos que caracterizan a la mencionada época del mundo.

La tarea, pues, es esclarecer en la medida de lo posible la interpretación del ser de lo ente, del ser de la verdad, del ser del hombre y del ser del hombre como medida del ser de lo ente que sustenta a la Época Moderna. Heidegger considera a los siguientes fenómenos propios de la Época Moderna: a) la ciencia moderna, que es diferente, en tanto investigación, a la *ἐπιστήμη* griega y a la doctrina medieval; b) la técnica mecanizada, que para el filósofo alemán es el resultado más visible de la esencia de la técnica moderna, y dicha esencia es idéntica a la esencia de la metafísica moderna; c) la introducción del arte en el horizonte de la estética; d) la interpretación del obrar humano como cultura, y e) la desdivinización del mundo o pérdida de los dioses.

¿ Qué interpretación del ser de lo ente, del ser del hombre, del ser de la verdad y del ser del hombre como medida del ser sustenta y fundamenta los anteriores fenómenos que Heidegger caracteriza como fenómenos esenciales de la Época Moderna?

En *La época de la imagen del mundo* Heidegger se centra sobre todo en el primer fenómeno: la ciencia moderna, la ciencia como investigación. Dicho análisis sin duda es de una prodigiosa claridad; sin embargo, para este trabajo puede ser admitido que, como el propio pensador lo hace en dicha obra, la esencia de la Época Moderna domina todos los fenómenos que caracterizan dicha época y, con ello, puede emprenderse el camino de esta investigación sin profundizar en demasía en un único fenómeno de la Época Moderna, en este caso la ciencia.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Ibid*, p. 76.

## 1.1 La representación.

En la Época Moderna lo ente es puesto a disposición de la representación. ¿Qué es la representación? Para Heidegger es una determinación de lo ente que viene de la propia esencia de la Época Moderna. La representación *dispone* lo ente: la representación *dispone* de lo ente para saber *cómo* y hasta *qué* punto puede calcularlo y asegurarlo por adelantado. Sólo lo que por adelantado puede ser asegurado y calculado en la representación representadora se convierte en objeto, *es*, vale como algo que es.<sup>2</sup> ¿Qué quiere decir, pues, representación, *representatio*?

En este caso representar quiere decir traer ante sí eso que está ahí delante en tanto que algo situado frente a nosotros, referirlo a sí mismo, al que se lo representa y, en esta relación consigo mismo, obligarlo a retornar a sí como ámbito que impone las normas.<sup>3</sup>

Representar quiere decir, pues, poner ante sí (ante el hombre) y traer hacia sí (hacia el hombre) lo ente y referirlo en relación al hombre. La meta de la representación es colocar, poner todo lo ente ante el hombre, de tal manera que el hombre pueda calcular y asegurar lo ente en su conjunto por adelantado y, con ello, pueda tener certeza de lo ente. Tener certeza de lo ente significa: asegurar lo ente. ¿Cómo se asegura a lo ente? Determinando de antemano *lo que es* y *cómo es* lo ente. Lo ente es comprendido *como objeto* por el pensar de la Época Moderna y ya no es comprendido lo ente *en cuanto* ente. Con la representación representadora lo ente es dispuesto *como objeto para y por* la representación. Que lo ente sea puesto a disposición de la representación representadora, que lo ente devenga *objeto* y, más radicalmente, *ob-jeto*, todo ello habla de un proceso de mayor profundidad. Para Martín Heidegger “lo importante es que la esencia del hombre se transforma desde el momento en que el hombre se convierte en sujeto.”<sup>4</sup> Que lo ente devenga *ob-jeto* implica que el hombre ha devenido sujeto. Y al revés: que el hombre devenga sujeto implica que lo ente ha devenido *objeto*.

Sujeto, *subjectum* es una traducción de la palabra griega ὑποκείμενον. Esta palabra, según Heidegger, no está relacionada con el hombre y tampoco con el Yo, al

---

<sup>2</sup> *Ibid*, p. 86.

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 90. Kant en *La Crítica de la razón pura* (prólogo de la segunda edición), refiriéndose a los experimentos realizados por Galileo, Torricelli y Sthal dice “Entendieron que la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo, que la razón tiene que anticiparse con los principios de sus juicios de acuerdo con leyes constantes y que tiene que obligar a la naturaleza a responder sus preguntas, pero sin dejarse conducir con andaderas, por así decirlo. (...) La razón debe abordar la naturaleza llevando en una mano los principios según los cuales sólo pueden considerarse como leyes los fenómenos concordantes, y en la otra, el experimento que ella haya proyectado a la luz de los principios.” Traductor Pedro Ribas, Editorial. Alfaguara, decimoquinta edición, España, 1998, p. 18

<sup>4</sup> *Ibid*, p. 87

menos no está relacionada con el Yo en la época medieval y tampoco en la época de los antiguos griegos.<sup>5</sup> ὑποχείμενον designa a lo que yace ante nosotros y que, como fundamento, reúne todo sobre sí; es lo que rige todos los “accidentes”, todas las propiedades del ente.<sup>6</sup> Pero para el pensar moderno ὑποχείμενον significa sujeto en cuanto *subjectum*, es lo que *sub-yace*. Esto ya está indicando la transformación de la esencia del hombre, ya no sólo como sujeto, sino en cuanto *sub-jectum*. Con esto el hombre se convertirá en el primer y auténtico sujeto. El hombre se convierte en el ente sobre el cual se fundamenta todo lo ente en lo que toca a su manera, a su modo de ser y su verdad.

Así pues, se puede observar, someramente, que para el pensar moderno, por un lado, lo ente ha devenido *objeto* de la representación y, por otro lado, que el hombre se ha convertido en el primer y auténtico *sujeto*. Este condicionamiento recíproco del proceso nos puede permitir observar todavía más profundamente para comprender la constitución de la esencia de la Época Moderna.

Según Heidegger, en la metafísica de Descartes la entidad (*lo que es y cómo es*) de lo ente se determina por primera vez *como* objetividad de la representación y la verdad *como* certeza. Para el filósofo alemán, toda la metafísica moderna se encuentra dentro de la interpretación de lo ente y la verdad iniciada por Descartes.<sup>7</sup>

Se hace necesario, pues, dar un paso atrás y comprender ¿cómo es posible que en la posición metafísica fundamental de Descartes se pueda interpretar la entidad de lo ente como la objetividad de la representación y la verdad como certeza de la misma?, ¿cómo es posible que la esencia del hombre se transforme en sujeto, aún más, en *sub-jectum* en la metafísica de Descartes?

Heidegger considera que la metafísica de Descartes está soportada, sépalo o no Descartes, dentro del horizonte de la metafísica platónico-aristotélica y se mueve dentro del mismo planteamiento. La pregunta fundamental para ambos pensadores (Platón y Aristóteles) es ¿qué es aquello que está presente en el presenciar? El pensador de la Selva Negra cree que con ambos pensadores comienza la metafísica, *el pensar en dirección al ente*. Así, cuando se dice que la metafísica de Descartes está soportada dentro del horizonte de la metafísica platónico-aristotélica y se mueve dentro del mismo planteamiento, sólo quiere decir que a la pregunta por aquello que presencia

---

<sup>5</sup> *Idem*

<sup>6</sup> *Idem*

<sup>7</sup> *Ibid*, p. 96-97. Esto no quiere decir que toda la filosofía posterior a Descartes sólo sea cartesianismo. Esto lo hace ver Heidegger en *Caminos de bosque* en “La época de la imagen del mundo”, p. 97.

en el presenciar, el pensamiento fundamental de Descartes está dirigido a lo ente y por ello la pregunta es ¿qué es lo ente?<sup>8</sup> Sin embargo, algo que se debe destacar es que en la Época Moderna

(...) el hombre se dispone a conseguir, desde sí mismo y con su propia capacidad, la certeza y la seguridad de su ser hombre en medio del ente en su totalidad. Se asume el pensamiento esencialmente cristiano de la certeza de la salvación, pero la “salvación” no es ya la bienaventuranza eterna del más allá; el camino que conduce a ella no es la negación de sí mismo. Se busca lo salvífico y saludable exclusivamente en el libre autodespliegue de todas las capacidades creativas del hombre. Por eso surge la pregunta de *cómo* puede conquistarse y fundamentarse una certeza acerca del ser hombre y del mundo que es buscada por el hombre mismo para su vida aquí.<sup>9</sup>

A Heidegger le parece decisivo que en la nueva época se plantee el *cómo* de una certeza sobre el ser de lo ente y sobre el ser del hombre que le permita al propio hombre el autodespliegue de sus capacidades, es decir, lo importante para la Época Moderna es la pregunta por el método, *por el camino a seguir para la consecución de sus propósitos y sus representaciones*.<sup>10</sup>

Ahora bien, no se debe entender método, afirma Heidegger, de manera fácil, no se debe entender en el sentido “metodológico”: como modo de exploración e investigación, sino en sentido metafísico, “como camino hacia una nueva determinación esencial de la verdad que sea fundamentable exclusivamente por medio de las facultades del hombre.”<sup>11</sup> La Época Moderna sostiene su despliegue en una nueva determinación del ser de la verdad y una nueva determinación del ser de lo ente. A lo anterior se ha de agregar que ambas determinaciones conllevan una exigencia para la Época Moderna: que ellas sean fundadas *exclusivamente en y por medio* de las capacidades del hombre. Es por ello que el filósofo alemán puede decir que la tarea metafísica de Descartes es crearle o darle a la nueva época un “fundamento metafísico a la liberación del hombre a favor de una libertad como autodeterminación con certeza de sí misma.”<sup>12</sup> Pero ¿qué

---

<sup>8</sup> *Idem*. Heidegger considera que la respuesta a esta pregunta dentro de la metafísica de Descartes prepara el despliegue del proyecto matemático de la naturaleza. Ya en *El ser y el tiempo* Heidegger dice sobre la comprensión del ente de Descartes “La extensión, a saber, en longitud, latitud y profundidad, es lo que constituye el verdadero ser de la sustancia corpórea que llamamos ‘mundo’.” Las demás determinaciones del ente como *divisio, figura, motus*, sólo son modos de la *extensio*. También el movimiento será sólo un modo de la extensión. Un modo que de una manera determinará el proyecto matemático de la naturaleza. Traductor José Gaos, FCE, México, séptima reimpresión, 1997, parágrafo 19, p. 105

<sup>9</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, segundo tomo, traductor Juan Luís Vermal, Ediciones Destino, Barcelona, segunda edición 2000, p. 112.

<sup>10</sup> *Ibid*, p. 119.

<sup>11</sup> *Ibid*, p. 113.

<sup>12</sup> Martin Heidegger, *Caminos del bosque*, p. 104.

clase o especie de fundamento se requiere?, ¿qué o cuál elemento permite conformar y dar lugar al fundamento?

El fundamento ha de ser de tal especie que permita

- 1) Determinar la esencia de la verdad y la esencia (la entidad) de lo ente en su totalidad y asegurar tal determinación;
- 2) Determinar el proceder (el método) para sus propósitos y representaciones, y asegurar tal proceder (el método);
- 3) Determinar y asegurar al propio hombre, en tanto una nueva interpretación de su ser hombre; y
- 4) Asegurar que toda vinculación o elemento vinculante no provenga de otros ámbitos, sino exclusivamente del libre autodespliegue de las capacidades del hombre.<sup>13</sup>

Estas son las características del fundamento, pero ¿qué o cuál elemento permite conformar el fundamento? El *ego cogito (ergo) sum* de Descartes.<sup>14</sup>

Para Heidegger, Descartes es el iniciador o precursor de la Época Moderna en tanto que con el *cogito* el hombre se convierte en el primer y auténtico *sub-jectum* (fundamento, eso que *sub-yace*; fundamento que nace de la aspiración del hombre a un *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* –de un fundamento de la verdad, en el sentido de la certeza, que reposa en sí mismo y es inquebrantable).<sup>15</sup>

El *ego cogito (ergo) sum* cartesiano significa que toda conciencia de lo ente, de lo ente en su totalidad, es reconducida a la autoconciencia del sujeto humano, de ese primer y auténtico sujeto. La entidad (*lo que es y cómo es*) de lo ente será comprendida y determinada, a partir de Descartes, como objetividad de la representación y, además, lo ente será comprendido como aquello que es *por medio* del sujeto humano y *para él*.<sup>16</sup> *Lo ente es ahora comprendido como aquello que está arrojado, dado, lo puesto y mantenido “enfrente” del sujeto humano.* Con ello, lo ente ha devenido objetividad de la representación y ha perdido “valor” ontológico, y la verdad deviene certeza de la objetividad de la representación del sujeto humano representante. Ahora lo real es comprendido y representado *por medio* del sujeto representante y *para* este mismo sujeto. Veamos.

---

<sup>13</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, segundo tomo, p. 124.

<sup>14</sup> *Idem.* También se puede leer en *Caminos de bosque*, p. 104.

<sup>15</sup> Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 103; Ver también *Nietzsche*, segundo tomo, p. 119.

<sup>16</sup> Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 90.

*Cogitare* se traduce por pensar, pero Descartes utiliza algunas veces *percipere* (*percipio*) por *cogitare*: “tomar en posesión algo, apoderarse de una cosa, aquí en el sentido de re-mitirse a-sí [*Sich-zu-stellen*] en el modo de poner ante sí [*Vor-sich-stellen*], del re-presentar [*Vor-stellen*].”<sup>17</sup> Así pues, *cogitare*, *percipere* quieren decir: llevar lo ente ante sí (ante el hombre), referirlo a sí (referirlo en relación con el hombre). Esto que está referido a sí, está puesto como disponible para sí (está dispuesto para el hombre); significa que lo representado en la representación representadora *está fijado y asegurado* y es aquello de lo cual se puede disponer como señor de lo representado puesto que el hombre se ha convertido en representante, en el ente que es capaz de representar, en el ente cuyo modo más propio de ser es ser representante de lo ente. La representación del sujeto representante asegura y pone a resguardo lo por él representado. Lo asegurado, lo puesto a resguardo es tenido como cierto, como verdadero, de tal manera que de ello ya no se dude, de tal manera que ya con ello se *cuenta*.

Con la representación representadora del sujeto humano la entidad del ente deviene objetividad de la representación. La objetividad de la representación, ahora ya como lo asegurado en la representación, ahora ya como la entidad de lo ente asegurada, no es lo único asegurado en la representación. El otro elemento asegurado y representado más originariamente en la representación es el sujeto humano, “(...) todo re-presentar humano es un representar-‘se’.”<sup>18</sup> El yo del sujeto humano de la época moderna está ya de manera anticipada en toda representación, pues es “aquello en dirección de lo cual, volviendo a lo cual y *ante* lo cual es puesto todo lo re-presentado.”<sup>19</sup> *Todo* lo ente es puesto ante el sujeto humano, *todo* lo ente es remitido al sujeto humano, *mediante* y *para* el sujeto humano

(...) la conciencia humana es esencialmente autoconciencia (...) La conciencia de las cosas y objetos es en primer lugar, esencialmente y en su fundamento, autoconciencia, y sólo como tal es posible la conciencia de objeto. Para el representar así caracterizado, el sí mismo del hombre es esencialmente lo que subyace como fundamento. El sí mismo es subiectum.<sup>20</sup>

En lo dicho anteriormente se puede apreciar *cómo* es que se ha transformado la entidad de lo ente, la esencia de la verdad como certeza y, a la vez, *cómo* se ha transformado la

---

<sup>17</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, segundo tomo, p. 126.

<sup>18</sup> *Ibid*, p. 128

<sup>19</sup> *Idem*

<sup>20</sup> *Ibid*, p. 129

entidad del hombre, *cómo* se ha transformado su ser. La entidad de lo ente es ahora comprendida como objetividad de la representación; la verdad es comprendida como certeza de la representación objetivadora de lo ente; y la entidad del hombre (entendida *como* la subjetividad del sujeto) es comprendida *como* fundamento, como lo que *subyace* a todo lo ente. Con lo anterior, el hombre asume “una función de medida esencial respecto de lo que debe ocurrir en el representar [Vor-stellen] en cuanto a-portar [Beistellen] el ente.”<sup>21</sup> El *cogito sum* (como es analizado por Heidegger en el segundo tomo de *Nietzsche*) equivale a *sum res cogitans*; esto significa: yo soy un ente cuyo modo de ser consiste en el representar (en el poner-ante-mí) de tal forma que este representar pone juntamente en la representación al mismo que representa.<sup>22</sup>

Aunque ya se ha visto en qué sentido se debe interpretar el *ego cogito (ergo) sum* de Descartes, no se ha “visto” cómo es que esta proposición esencia la Época Moderna, aún no se “palpa” la fuerza de esta proposición. Dicho de otra manera, ¿qué fuerza posee el *ego cogito (ergo) sum* de Descartes que posibilita que la entidad de lo ente sea comprendida como objetividad de la representación y que la entidad del hombre se transforme y, a la vez, se convierta ella misma en el fundamento de todo lo real?

Como el propio Heidegger estima, la metafísica inaugura una época del mundo desde el momento en que provee a esta era del mundo de su fundamento, desde el momento en que consuma una determinación de la esencia de la verdad y de la entidad de lo ente,<sup>23</sup> pero la metafísica también determina el ser del hombre y la manera en que el hombre es medida del ser de lo ente. Así pues, solamente se puede palpar la fuerza de la proposición de Descartes desde el momento en el que se comprenda *cómo* es que esta proposición determina la esencia de la verdad, la entidad de lo ente, etc. en el nacimiento de la Época Moderna.

La proposición *ego cogito (ergo) sum* determina una nueva comprensión de la esencia de la verdad desde el momento en que “la representación [Vor-stellung] se ha convertido en instauración [Auf-stellung] y fijación [Fest-stellung] de la esencia de la verdad y del ser.”<sup>24</sup> Es decir, para el pensador de la Selva Negra es determinante para la nueva época el que la representación (Vor-stellung) determina la esencia de la verdad y del ser de lo ente, además de determinar una nueva comprensión del ser del hombre. No se debe de pensar que la nueva determinación del ser hombre es la que determina una

---

<sup>21</sup> *Ibid*, p. 130

<sup>22</sup> *Idem*

<sup>23</sup> Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 75.

<sup>24</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, segundo tomo, p. 138.

nueva comprensión de la esencia de la verdad y una nueva comprensión del ser de lo ente, sino todo lo contrario, es esta nueva determinación tanto de la esencia de la verdad como de la entidad de lo ente las que determinan el ser del hombre en la Época Moderna. La representación (*Vor-stellung*) instaure, estatuye (*setzen*), pone en pie y da pie a una nueva comprensión de la esencia de la verdad, de la entidad de lo ente, del ser del hombre y del modo como el hombre es medida del ser. Sólo ahora se puede comprender por qué el *ego cogito (ergo) sum* de Descartes es una proposición fundamental.

(...) con la proposición *cogito sum* se da una nueva determinación de la esencia de 'fundamento' y de '*principium*'. 'Fundamento' y '*principium*' es ahora el *subiectum* en el sentido del representar que se representa (...) La esencia de lo que tiene carácter de principio se determina ahora desde la esencia de la '*subjetividad*' y por medio de esta última (...) El carácter 'de principio' de la proposición *cogito sum* consiste en que determina de modo nuevo la esencia de la verdad y del ser, y lo hace de manera tal que se invoca esta determinación misma como la verdad primera, lo que aquí quiere decir, al mismo tiempo: como lo que es en sentido propio.<sup>25</sup>

Para Descartes, se puede decir de manera somera que:

- 1) el hombre es el *sub-jectum* eminente, es decir, el fundamento que sub-yace a la base de todo re-presentar de lo ente y de su verdad;
- 2) la entidad de lo ente ahora quiere decir representatividad del sujeto que representa;
- 3) la esencia de la verdad se transforma en certeza de la representación del sujeto representante;
- 4) el hombre como medida del ser quiere decir que el hombre, en tanto *sub-iectum*, se convierte en el fundamento de la esencia de la verdad y de la entidad de lo ente con la representación representadora, es decir, todo lo ente es *mediante* y *para* el sujeto y, por ello, todo lo ente queda a dis-posición del sujeto.<sup>26</sup>

Ahora bien, la investigación que se emprendió para comprender la constitución de la Época Moderna resultaría insuficiente si se detuviera en este punto. Sin embargo, es el propio Heidegger el que nos obliga a dar un paso atrás y, para ello, debemos recordar lo que él dice acerca de la esencia de la Época Moderna en *La época de la imagen del mundo: que la esencia de la metafísica moderna es idéntica a la esencia de la técnica moderna*. Es por ello que se hace imprescindible dar un nuevo paso atrás y ocuparse de

---

<sup>25</sup> *Ibid*, p. 139.

<sup>26</sup> *Ibid*, pp. 142-143.

un trabajo en el cual el pensador alemán intenta comprender en qué consiste la esencia de la técnica moderna; nos estamos refiriendo a *La pregunta por la técnica*.

## **1.2 La pregunta por la técnica y la esencia de la Época Moderna.**

Heidegger piensa que la esencia de la técnica no es nada técnico, es decir, la esencia de la técnica no se refiere en primer lugar a los pistones, engranajes, ensamblajes, etc. Al preguntarnos por la esencia de la técnica nos preparamos para experimentar lo técnico en su limitación, comprendemos por qué la esencia de la técnica no es nada técnico. Ahora bien, la esencia de la técnica no se debe comprender como la generalidad de algo, no se debe comprender como la arboreidad de este o aquel árbol. Heidegger considera que existen o hay dos representaciones sobre la técnica: a) la técnica es un medio para un fin y, b) la técnica es un hacer humano. Ambas comprensiones y determinaciones de la técnica corren paralelas, y es por ello que se pueden llamar la definición instrumental y antropológica de la técnica, respectivamente. La técnica es un *instrumentum*. Tal vez es por esta comprensión de la técnica como un *instrumentum* que el hombre se esfuerza por manipular correctamente a la técnica. “Se pretende, como se ha dicho, tener espiritualizada en las manos, a la técnica.”<sup>27</sup> El hombre pretende ser el maestro de la técnica.

A Heidegger le parece que la determinación o comprensión de la técnica como un instrumento es correcta pero no verdadera, es decir, no devela la esencia de la técnica. Sin embargo, lo correcto de dicha comprensión y determinación de la técnica nos coloca en el camino pertinente para develar lo verdadero. ¿Qué es lo instrumental mismo? Con esta pregunta se puede ahondar a través de lo correcto para acercarse a la esencia de la técnica. Ya se había dicho que la comprensión instrumental de la técnica la determina como un medio para un fin. ¿Qué es un medio?, ¿qué es un fin? Un medio es aquello por lo cual algo se efectúa y, así, ese algo se consume. A lo que tiene un efecto diferente a la consecuencia se lo llama causa. Un fin también vale como una causa, por él se determinan los medios para que algo se efectúe, para que algo se logre. Así pues, donde domina, donde reina lo instrumental, prevalece, domina la causa, la causalidad.

---

<sup>27</sup> Martin Heidegger, *La pregunta por la técnica*, traductor Oscar Terán, Revista Espacios, año 1, # 3, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1983, p. 55.

Desde hace siglos, afirma Heidegger, la filosofía enseña que habría cuatro causas: a) causa material, b) causa formal, c) causa final y, d) causa eficiente. La doctrina de las cuatro causas, según la filosofía, se remonta a Aristóteles, pero hasta nuestros días sigue permaneciendo oscura.

“Causa, *casus*, proviene del verbo *cadere*, caer, y significa aquello que efectúa lo que en el resultado cae (*ausfällt*) de tal o cual manera.”<sup>28</sup> Causa entre los griegos se llama *aition*, lo que es responsable (*Schuld*) de otra cosa.

La plata es aquello con lo cual se confecciona la copa de plata. En cuanto la plata es tal materia, ella es corresponsable de la copa. La copa le adeuda a la plata, es decir, gracias a la plata la copa es una copa de plata. Pero el objeto de ofrenda (la copa de plata) es deudor al aspecto, gracias al cual no es un anillo, un prendedor, etc. Corresponsable también de la copa es aquello que la introduce en el dominio de la consagración y de la ofrenda. Al entrar al dominio de la consagración se consuma la copa. Con esta consumación de la copa comienza lo que será ella después de la fabricación. A lo consumado, a lo completado, en griego se lo llama *telos*. “El *telos* es responsable de lo que el objeto sacrificial es corresponsable como materia y como aspecto.”<sup>29</sup> Y finalmente hay otro factor que es responsable de la presencia del objeto de ofrenda acabado: el orfebre. “El orfebre considera reflexivamente y reúne los tres mencionados modos del acto por el cual se responde. Considerar reflexivamente se dice en griego *léguein*, *logos*. Esto reposa en el *apofáinestai*, en el traer en el aparecer.”<sup>30</sup> El orfebre es corresponsable como aquello a partir de lo cual el producir y el reposar en-sí mismo de la copa sacrificial toman y conservan su primera emergencia. Los tres modos mencionados agradecen a la reflexión del orfebre y al modo como lo hace, entrando al juego para hacer aparecer la copa sacrificial. En el objeto de ofrenda presente y a nuestra disposición imperan así cuatro modos del acto por el cual se responde. Los cuatro modos del responder llevan algo al aparecer, es decir, lo llevan a la presencia. Estos cuatro modos permiten, dejan-venir a lo todavía no presente a la presencia.

Heidegger considera que todo dejar venir o todo dejar advenir a lo todavía no presente a la presencia es un develar. En este sentido, el filósofo alemán recuerda algo escrito por Platón en *El Banquete*: “Todo dejar-venir, dado que siempre rebasa y avanza

---

<sup>28</sup> *Idem*

<sup>29</sup> *Ibid*, p. 56

<sup>30</sup> *Idem*

desde lo no-presente hacia la presencia es *póiesis*, es pro-ducción [*Her-vor-bringen*].”<sup>31</sup> *Poiesis*, pro-ducir en sentido griego y de manera amplia, no significa sólo el confeccionar artesanal, ni la configuración poético-artística. Un pro-ducir, pero en un sentido más alto, más propio, es la *Physis*. La *Physis* es el abrirse por sí mismo, desde sí mismo; la *physis* tiene el abrir del producir en sí mismo, este pro-ducir descansa en lo que Heidegger llama develar y los griegos llamaron *aletheia*. Los griegos utilizaban la palabra *aletheia* para nombrar el desocultamiento, lo que viene de lo oculto a la presencia. *Aletheia* (das Entbergen) fue traducida e interpretada por los romanos como *veritas* - lo anterior no significa que la hayan interpretado “mal”, simplemente significa que la comprendieron de otro modo-. Actualmente (el pensador alemán se refiere al tiempo en el cual escribe *La pregunta por la técnica*) se entiende como “verdad”, rectitud del representar. Sin embargo, según Heidegger, es en este develar (*Physis*) donde se funda todo producir, todo elaborar. Ahora bien, a la técnica también pertenece la elaboración y uso de instrumentos, aparatos y máquinas; pertenece lo elaborado, las necesidades y fines para lo que se emplea. Todo esto constituye el carácter instrumental de la técnica. Parece, pues, que el carácter instrumental de la técnica se funda en la *Physis*. Así pues, al preguntar por la esencia de la técnica estaremos entrando a los “terrenos” de la *Physis*.

¿Qué es la esencia de la técnica? Quizá el significado del término nos oriente un poco. Técnica proviene de la palabra *tejnikon*, que nombra lo que pertenece a la *tejne*. *Tejne* hace referencia a un entender-acerca-de-algo por parte del hombre y, en especial, acerca de aquello que le capacita para elaborar o fabricar algo. La *tejne* era, para los griegos, el nombre para el arte elevado y las bellas artes. *Tejne* en la antigüedad, hasta Platón, iba juntamente con la palabra *episteme*. Ambos términos son nombres para los que se emplea conocimiento en el más amplio sentido. “En el conocer se hace patente algo. En cuanto que hace patente, el conocer es un hacer salir de lo oculto.”<sup>32</sup> *Episteme* y *tejne* son, pues, modos de traer a la presencia algo, modos de develar. La *tejne* es, pues, una modalidad del *aletheyein*. Así pues, la técnica no era (para los griegos de la época antigua) meramente un medio, un instrumento; ella devela lo que no se produce a sí mismo y todavía no está delante de nosotros, por lo cual puede aparecer, ora de este modo, ora de este otro modo. En este sentido, la técnica es un modo del develar, pero un

---

<sup>31</sup> *Ibid*, pp. 56-57

<sup>32</sup> Martin Heidegger, *Conferencias y artículos*, traductor Eustaquio Barjau, Ediciones del Serbal, España, 2001, p.14

modo diferente a la *Physis*; la técnica no tiene lo abierto del producir en sí mismo, sino en otro, en el artesano y el artista, mientras que el producir de la *Physis* es en sí mismo.

Se podría pensar que la definición de la técnica como una modalidad del develar es apropiada para el pensar griego y que es diferente para la técnica moderna, la cual descansa en las modernas y exactas ciencias de la naturaleza.

La técnica moderna es también un modo de develar. El develar que impera en la técnica moderna es un provocar “que le plantea a la naturaleza la exigencia de liberar energía, que como tal pueda ser extraída y acumulada.”<sup>33</sup> Un interpelar provocante que le exige a la naturaleza que todo aquello que se presente se ha de presentar como “fondo fijo acumulado” (*Bestand*). *Bestand* nombra a todo lo que se presenta, a todo lo que es alcanzado en el interpelar provocante de la técnica moderna no ya como objeto, sino como “fondo fijo acumulado”; lo que se presenta, se presenta como “lo dispuesto para” -Heidegger dice en *Conferencias y artículos* que se presenta como existencias.<sup>34</sup>

Ahora bien, quien consuma esta modalidad del develar, quien consuma el interpelar provocante de la técnica moderna por el cual la naturaleza es conminada a presentarse como “fondo fijo acumulado”, es el hombre. Pero ello no significa que el hombre disponga del develamiento en cualesquiera de sus modalidades; el develar no es una hechura del hombre. Si esto fuera así, si el hombre dispusiera del desocultamiento o fuera una hechura del hombre, ello significaría que el hombre es el dueño del ser, lo cual es impensable para Heidegger. El hombre es solicitado, llamado, provocado a liberar las energías de la naturaleza porque de antemano, de manera más originaria, él ha sido provocado, ha sido solicitado en el conminar de la técnica moderna. Pero aunque el hombre ha sido conminado él mismo a consumir el develar provocante de la técnica moderna, el hombre no pertenece al “fondo fijo acumulado” -aunque se hable ya de “recursos humanos”.

Si el desocultamiento no es hechura humana, ¿dónde y cómo tiene lugar el desocultamiento, y por qué el hombre no pertenece al “fondo fijo acumulado”? El hombre es interpelado para conminar a lo real como “fondo fijo acumulado” y, por ser solicitado, interpelado de manera más originaria, el hombre es reunido, coligado en el provocar que le exige a la naturaleza que se presente como “fondo fijo acumulado”. Al llamado provocante que reúne al hombre en el conminar de la técnica moderna lo llama Heidegger *Ge-stell*.

---

<sup>33</sup> Martin Heidegger, *La pregunta por la técnica*, p. 58.

<sup>34</sup> Martin Heidegger, *Conferencias y Artículos*, p. 53

“Gestell” significa, en el lenguaje habitual alemán, estantería de libros, esqueleto, etc. Para Heidegger, *Ge-stell* ahora nombra la esencia de la técnica moderna. Pero como ya se ha visto, la técnica moderna también es un modo de develar y es por ello que la palabra *Ge-stell* debe nombrar “algo” más. “La palabra ‘stellen’ mienta en el título *Ge-stell* no solamente al provocar, sino que debe conservar simultáneamente la resonancia de otro ‘stellen’ del cual deriva, a saber, de aquel fabricar [Herstellen] y exponer [Darstellen] que (...) deja advenir hacia nosotros lo presente [Anwesende] en el no ocultamiento.”<sup>35</sup> *Ge-stell* no sólo nombra el develar provocante de la técnica moderna y que no es nada técnico (lo técnico lo entiende Heidegger como aquello que pertenece a los engranajes, pistones, armazones, etc.). *Ge-stell* también nombra la modalidad del desocultamiento, del develamiento que *interpela* al hombre para *consumar* el develar de la naturaleza como “fondo fijo acumulado” y, de este modo, el hombre es re-unido, co-ligado en el conminar de la técnica moderna. El hombre corresponde a la interpelación de la *Ge-stell*, o a la interpelación de cualquier modalidad del develamiento “cuando el hombre en el interior de la no-ocultación devela a su manera lo presente.”<sup>36</sup> Es decir, porque el hombre ya se encuentra en el interior de la no-ocultación y corresponde a lo presente, atendiendo al llamado de lo presente, develándolo a su manera, es que ya se encuentra en el camino que la propia no-ocultación le ha asignado.

La esencia de la técnica moderna pone al hombre sobre el camino de aquel develar a través del cual por doquier lo real, más o menos perceptiblemente, deviene ‘fondo fijo acumulado’. Puestos en camino: en nuestra lengua esto se llama enviar [schicken]. Llamamos destino [Geschick] a aquel enviar reuniente, que lleva solamente al hombre a un camino del develar.<sup>37</sup>

Así pues, lo *Ge-stell*, la esencia de la técnica moderna, pone en camino al hombre en el interior de la no-ocultación y el hombre corresponde al *consumar* el desocultamiento de lo presente llevándolo a la presencia. Estar ya en el interior de la no-ocultación, corresponder al llamado, al interpelar de lo presente, develarlo a su manera, a todo lo anterior lo nombra Heidegger destino (Geschick).

Ahora bien, no se debe entender destino (Geschick, literalmente: lo enviado) como fatalidad, como coacción, como lo inevitable en un proceso inmodificable, es decir, se debe dejar de lado toda posible comprensión religiosa de esta palabra. Lo *Ge-stell* es un

---

<sup>35</sup> Martin Heidegger, *La pregunta por la técnica*, p. 61

<sup>36</sup> *Ibid*, p. 60

<sup>37</sup> *Ibid*, p. 62

destino, destino del develar; destino de lo que ya de una o de otra manera llama al hombre, lo interpela para así *consumar* esa interpelación. También el develar como *póiesis* es un envío del destino, también el producir que tiene en sí mismo el abrirse es un envío del destino, también es un interpelar, es un llamado al hombre para consumir, para corresponder al desocultamiento. La modalidad del develar provocante que impera en la técnica moderna (*Ge-stell*) es destino, destino del desocultamiento. Ahora bien, lo *Ge-stell* muestra dos perspectivas: 1) lo real se muestra como “fondo fijo acumulado” y ya no como objeto, y es el hombre quien consume la conminación; 2) lo *Ge-stell* le oculta al hombre la diferencia ontológica entre el Dasein y los demás entes, le oculta al Dasein su “ser”. Lo *Ge-stell* le oculta la co-pertenencia ser-hombre, le oculta la relación originaria entre el ser y el hombre, le oculta al hombre que es él el “*allí*” del ser,<sup>38</sup> como dice Heidegger en *Carta sobre el humanismo*. Esto último nos aclara el por qué el hombre es quien consume el interpelar provocante de la técnica moderna y, a la vez, el por qué el hombre no pertenece al “fondo fijo acumulado”, *Bestand*.

Donde el develar provocante de la técnica moderna señorea, descarta toda otra modalidad del develamiento, oculta el modo más propio del develamiento, oculta el develamiento que tiene el abrirse en sí mismo. Lo *Ge-stell* oculta el develar como tal, lo *Ge-stell* hace irreconocible la *póiesis*, lo *Ge-stell* oculta el aparecer y el imperar de la verdad. La esencia de la técnica, lo *Ge-stell*, se acentúa en la Época Moderna; ella otorga una comprensión de la realidad de lo ente en general. Esta comprensión de lo ente en general es el fundamento de la ciencia moderna. Así pues, la ciencia también es una comprensión del ser de lo ente. Ambas, técnica y ciencia, son, pues, comprensiones del ser de lo ente. Pero ambas son comprensiones metafísicas, es decir, ellas olvidan el ser y se dirigen exclusivamente a lo ente. ¿Qué implicaciones tiene esto? Una reducción en la consideración de lo real, una abstracción que prescinde de los aspectos más profundos y vitales de la realidad.

Para la moderna ciencia de la Naturaleza, la Naturaleza, en su obstancia, es sólo *un* modo como lo presente que desde antiguo se llama *Physis* se pone de manifiesto y se emplaza para la elaboración científica. Aun cuando la zona de objetos de la Física forme una unidad cerrada, esta obstancia no puede nunca circundar la plenitud esencial de la Naturaleza. El representar científico no es capaz nunca de cercar la esencia de la Naturaleza, porque, de antemano, la obstancia de la Naturaleza es sólo *un* modo como la Naturaleza se pone en evidencia.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, traductor Alberto Wagner de Reyna Editorial Sur, Buenos Aires, 1960, p. 52

<sup>39</sup> Martin Heidegger, *Conferencias y artículos*, pp. 44-45

Heidegger está hablando, pues, de la unilateralidad en la comprensión del ser de lo ente por parte de la ciencia. Unilateralidad que se acentúa con el despliegue de lo *Ge-stell*, de la esencia de la técnica. Ahora bien, ¿qué es esencia de la técnica?, ¿qué se ha de entender con tal término?, ¿cómo comprende Heidegger el término esencia?

Esencia: lo que algo es, en latín *quid*. La esencia es la *quidditas*, la queidad (die Washeit) -en *Conferencias y artículos*: que-idad.<sup>40</sup> La arboreidad del árbol. Esencia como género, esencia como “universal”. Pero Heidegger estima que lo *Ge-stell* obliga a pensar la palabra esencia en otro sentido.

Ya cuando decimos “las cuestiones” de la “casa” [Hauswesen], “los asuntos de Estado” [Staatwesen], mentamos, no la generalidad de un género, sino la manera como la casa y el Estado imperan, se administran, se desarrollan y parecen (sic!). Es la manera como ellos “serean” [wesen].<sup>41</sup>

Del verbo *wesen* se deriva el sustantivo *Wesen*; *wesen* como verbo es lo mismo, para Heidegger, que *währen*: durar. Para Platón, la esencia es lo que dura; lo que dura lo encuentra Platón en lo que perdura; lo que perdura lo entiende Platón como lo que persevera, como lo que permanece en todo lo que adviene. A esto lo llama Platón “Idea”, según Heidegger. Heidegger dice que Goethe usa una vez la palabra “fortgewähren”: perotorgar.<sup>42</sup> El filósofo de la Selva Negra piensa que “Todo lo que es [Wesende], dura (...) Sólo lo concedido dura. Lo que dura en el principio a partir del amanecer de los tiempos es lo que concede.”<sup>43</sup> Heidegger considera que todo destino del develar surge a partir del conceder y sólo en tanto tal. Lo que concede deja ser y preserva al hombre, en tanto que el hombre ya se encuentra en el interior del no-ocultamiento, en el advenimiento del develamiento, lo mantiene, lo preserva en su ser, en el lugar de la dignidad que le corresponde, el cual consiste en velar sobre el desocultamiento y, con ello, y en principio “sobre el ocultamiento de todo ser que se halle sobre esta tierra.”<sup>44</sup> Como dice el pensador alemán en *Carta sobre el humanismo*: el Dasein es el “allí” del ser, el lugar de apertura del ser. La dignidad del hombre consiste en ser guardián del ser: “el hombre es esencialmente de tal modo que es el

---

<sup>40</sup> *Ibid*, p. 27

<sup>41</sup> Martin Heidegger, *La pregunta por la técnica*, p. 65

<sup>42</sup> Martin Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 28

<sup>43</sup> Martin Heidegger, *La pregunta por la técnica*, p. 66

<sup>44</sup> *Ibid*, p.66

‘*allí*’, esto es, el despejo del ser. Este ‘ser’ del allí, y sólo él, tiene el trazo fundamental de la ec-sistencia, quiero decir, el ec-stático estar en la verdad del ser.”<sup>45</sup>

En *Conferencias y artículos* Heidegger señala: “El nombre ‘la técnica’ está entendida aquí de un modo tan esencial, que en su significado coincide con el rótulo: la Metafísica consumada.”<sup>46</sup> Para Heidegger, la esencia de la técnica moderna se puede comprender cabalmente como el acabamiento o la consumación de la metafísica.<sup>47</sup>

Ahora bien, ¿qué entiende Heidegger por metafísica?, ¿qué entiende por acabamiento de la metafísica?, ¿cómo se ha de comprender que la esencia de la técnica coincida con la consumación de la metafísica? La Metafísica es, para el filósofo alemán, una época de la historia del ser mismo. La época de la historia del ser donde solamente se piensa en la verdad de lo ente *en cuanto tal*.<sup>48</sup> La metafísica olvida la verdad del ser por el apremio de lo ente, la metafísica apremiada por lo ente olvida pensar la diferencia entre ambos. A la pregunta ¿qué es aquello que presencia en el presenciar?, el pensamiento metafísico contesta en dirección de lo ente y no del ser.

En ningún lugar nos sale al encuentro un pensar que piense la verdad del ser mismo y, por tanto, la propia verdad en cuanto ser. Incluso allí donde el pensamiento preplatónico prepara el despliegue de la metafísica por medio de Platón y Aristóteles, en su calidad de inicio del pensamiento occidental, incluso allí, tampoco es pensado el ser. El ἔστιν ἐόν γὰρ εἶναι nombra ciertamente al propio ser. Pero no piensa precisamente la presencia como presencia a partir de su verdad. La historia del ser comienza, y además necesariamente, con *el olvido del ser*.<sup>49</sup>

Pero no se debe pensar que el olvido del ser del cual habla Heidegger, es un acto humano, que ha sido una falta humana. “En cuanto historia de la verdad de lo ente como tal, la metafísica habría acontecido a partir del destino del propio ser.”<sup>50</sup> La esencia de la metafísica pertenece a la historia, forma bajo la que se presenta el ser mismo. El ser se puede comprender como lo que viene-a-la-presencia y está más originariamente presente en el desocultamiento. El ser se puede comprender como aquello que descubre a lo ente encubriéndose en esa llegada descubridora. La metafísica es la historia de *cómo* se ha interpretado el ser, cómo se ha interpretado, comprendido esta

---

<sup>45</sup> Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, p. 78.

<sup>46</sup> Martin Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 58.

<sup>47</sup> *Idem*

<sup>48</sup> Martin Heidegger, *Conferencias y artículos*, pp. 52 - 56

<sup>49</sup> Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, p.237

<sup>50</sup> *Ibid*, p. 239

desencubriendo la llegada encubierta del ser en las diferentes épocas del mundo: *Physis* para los pensadores preplatónicos, idea o *eidōs* para Platón, etc.

Como ya hemos dicho, hay una co-pertenencia ser-hombre. Ella, la co-pertenencia, nos indica lo que se ha de seguir para comprender no sólo la Época Moderna, sino cualesquiera época de la historia “del” hombre. La co-pertenencia ha de ser pensada en el sentido de que el ser, en cuanto aquello que se encubre en la llegada desencubierta del ente, se da, se destina. ¿A quién se destina el ser?, ¿a quién se da? Evidentemente al hombre (en cuanto que es el “ahí” del ser) y esto quiere decir que ambos, ser y hombre, están preparados para tal donación, para tal dádiva, el uno para darse y el otro para recibir la dádiva. Este “recibir la dádiva” es la manera como el hombre comprende el ser, la manera en que consume el despejo del ser. Este estar-preparado del hombre sólo quiere señalar que el hombre es aquel ente propicio para consumir la mostración del ser. Este estar-preparado, este ser-propicio del hombre sólo quiere señalar que es desde el ser que se propicia este ser-propicio, este estar-preparado del hombre para consumir la mostración del ser.

Se puede entonces decir, a modo de conclusiones de capítulo, que la “esencia” de la Época Moderna le es otorgada a dicha época de la historia por el ser. Se puede decir que el ser esencializó, propició dicha era del mundo, y cualquier era del mundo. El que éste o aquel otro pensador escuchan al ser y lo nombren de esta o esta otra manera significa que han atendido a la interpelación del *ser de lo ente* y que de este modo consuman, llevan a cabo la mostración del ser. El ser “es” la “esencia” de la Época Moderna. La comprensión del ser determina toda época, todo comportamiento del hombre con respecto a lo ente, todo comportamiento con respecto a las cosas o a los objetos y con respecto al propio ser del hombre. Que el hombre se comprenda como sujeto, que comprenda lo ente como objeto, que la técnica sea comprendida como un instrumento, radica, de modo fundamental, en el ser mismo; en el modo en el cual el ser se da luz a sí mismo. Y cuando decimos que el ser “es” la “esencia” de la Época Moderna sólo queremos decir que el ser “es” el suelo nutritivo de dicha era.

## Capítulo 2

### El fundamento del mundo es puesto en lo infinito, lo incondicionado y lo absoluto.

Como anotamos en la introducción de esta investigación, en *La época de la imagen del mundo* Heidegger escribe

Un quinto fenómeno de la era moderna es la desdivinización o pérdida de los dioses. Esta expresión no se refiere sólo a un mero dejar de lado a los dioses, es decir, al ateísmo más burdo. Por pérdida de dioses se entiende el doble proceso en virtud del que, por un lado, y desde el momento en que se pone el fundamento del mundo en lo infinito, lo incondicionado, lo absoluto, la imagen del mundo se cristianiza,<sup>51</sup> (...)

Aquí es necesario hacer algunas precisiones que nos permitirán avanzar en esta investigación. Heidegger no dice que el fundamento del mundo sea lo infinito, lo incondicionado y lo absoluto. Si esto último fuera así, esto podría fácilmente interpretarse como Dios, mejor dicho, como lo divino, y en el primer caso, por lo que dice más adelante Heidegger, el dios cristiano. El pensador alemán dice “se pone el fundamento del mundo en”, lo cual nos indica que ahora el fundamento del mundo, lo que esto quiera decir, ha de ser de tal envergadura, de tal índole que pueda responder, *corresponder* al espacio histórico que ha sido abierto con la nueva, otra, comprensión del ser de la Época Moderna. Esta otra comprensión del ser requiere que aquello que pueda ser llamado “fundamento del mundo”, que aquello que ha de nombrarse “fundamento del mundo” corresponda al nuevo, otro, espacio abierto por la comprensión del ser de la Época Moderna. Y esta otra comprensión del ser comprende a lo infinito, lo incondicionado y lo absoluto como el lugar, el espacio abierto que ha de ser colmado, satisfecho, correspondido, que dará suelo, base para erigir a la época. Cuando Heidegger más adelante dice “la imagen del mundo se cristianiza” nos indica la dirección que se ha de seguir para entenderle. Lo infinito, lo incondicionado y lo absoluto pertenecen, son caracteres que han surgido, ciertamente, dentro de la interpretación medieval del ser, pero que marcan a la Época Moderna. Sólo aquello que pueda ser considerado como lo infinito, lo incondicionado y lo absoluto puede ser considerado como el fundamento del mundo.

---

<sup>51</sup> Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 76. El subrayado es nuestro.

Pero es necesario recordar, brevemente, lo que ya se dijo en el primer capítulo de esta investigación. El hombre se dispone a conseguir desde sí mismo y con sus propias capacidades la certeza y la seguridad de su ser en medio de lo ente. De esta manera se asume el pensamiento cristiano: la certeza de la salvación. Pero ahora la salvación se busca en el libre despliegue de todas las capacidades del hombre. Esto se consigue si se tiene el suelo firme para erigir desde sí mismo, desde el hombre, la certeza que permita la salvación.

## 2.1 El fundamento del mundo.

Pero ¿qué es esto de “fundamento del mundo”?, ¿qué significa “fundamento del mundo”?, ¿cómo se ha de comprender esto de que el mundo tenga algo así como fundamento? En *La época de la imagen del mundo* el pensador alemán apunta que mundo se ha de comprender no sólo como lo ente en su totalidad (el cosmos y la naturaleza), sino también forman parte del mundo la historia, la mutua y recíproca relación entre la naturaleza y la historia, y el mismo fundamento del mundo.<sup>52</sup> Aquí es necesario decir que, para Heidegger, el término mundo se ha de entender, se ha de comprender en sentido ontológico y no óptico. El mundo no es un ámbito entre otros ámbitos de lo ente, no es un ámbito que se diferencia de la historia, del arte, etc. Tampoco es el mundo el lugar que contiene los entes con los cuales trata el Dasein. En *De la esencia del fundamento* Heidegger menciona que ya en los albores del pensamiento occidental se consideraba que mundo (κόσμος) no era el ente que nos rodea, el ente que nos oprime, tampoco lo ente en su conjunto. “Mundo” en sentido ontológico significa “estado”, el *cómo* en el que el ente en su totalidad *es*. Este *cómo del ser* de lo ente en su totalidad, este “estado” del ente es condición de posibilidad de cualquier partición del ente en ámbitos. Este *cómo del ser* es siempre relativo al Dasein, es decir, es en relación fundamental al Dasein. El mundo es inherente al Dasein. ¿Por qué el “mundo” es inherente al Dasein? Porque por “mundo” se ha de entender *comprensión del ser*. En *Introducción a la filosofía* el filósofo de la Selva Negra dice que ser-en-el-mundo es comprensión del ser: ella es condición de posibilidad de cualquier partición de lo ente en ámbitos. La comprensión del ser es antecedente, antecede a toda posible partición de lo ente en sectores y es por ello que va delante. Y también por ello puede Heidegger decir “de lo ente en su totalidad”, porque la

---

<sup>52</sup> *Ibid*, p. 87

comprensión del ser ante-cede a cualquier tipo de trato con lo ente. Ciertamente el ser-en-el-mundo del Dasein, como dice el propio Heidegger, no se agota en la comprensión del ser, pero esta comprensión del ser es determinante en la constitución ontológica del Dasein.

En *Identidad y Diferencia* el pensador alemán indica que “el ser ha sido pensado desde la aurora del pensamiento occidental como el fundamento en el que se funda todo ente en cuanto ente.”<sup>53</sup> Así pues, la filosofía, el pensamiento occidental *en cuanto* metafísica, desde sus inicios ha considerado al ser *como* el fundamento de lo ente en su conjunto. Para la metafísica, el ser, comprendido *como* fundamento, es fundamento que funda, no este o aquel ente, sino todo ente, todos los entes son fundados por el ser. Heidegger dice que la metafísica piensa al ser *como* fundamento, es decir, el pensar occidental, *en cuanto* metafísica, no piensa la verdad del ser, no piensa el ser en dirección al ser, sino en dirección al ente, a lo ente. El ser es pensado *como* “algo”, en este caso *como* fundamento de lo ente.

¿Qué es lo ente? Según Heidegger, así reza la pregunta que determina a la metafísica; la pregunta que determina la historia del pensar occidental. En esta pregunta y en la forma de contestarla descansa “el error” de la metafísica, pero también su tesoro. ¿Qué es lo ente? ¿Lo ente? Del griego τὸ ὄν. Entes *son* el árbol, el hombre, Dios, etc. Heidegger indica que ὄν, ente, “encierra dentro de sí una esencia propia de entidad (οὐσία) que en el transcurso de su historia nunca permanece igual.”<sup>54</sup> Heidegger se refiere al ser de lo ente. οὐσία, el ser, nunca se comprende de manera igual a lo largo de la historia del pensar occidental. Así pues, ὄν puede significar ente y también οὐσία, el ser de lo ente. ὄν, ente, y *en tanto* ente (es decir, se han de dejar a un lado las representaciones y determinaciones del ente *como* cosa, objeto, etc. y se ha de pensar a lo ente *en cuanto* ente), aquello que puede ser *reunido* en dirección a “*lo que es*”. La ambigüedad propia del τὸ ὄν nombra a lo que se presenta (lo ente), como también nombra a la presencia (el ser). La pregunta que determina a la metafísica, ¿qué es lo ente?, es *originariamente* ambigua, ella puede ir en dirección, o del ser, o en dirección de lo ente. Pero la ambigüedad de la pregunta fundamental de la metafísica no proviene del hombre, proviene del propio ser. Cuando se habla del ser, siempre significa *ser de lo ente*. Cuando se habla de lo ente, siempre significa *lo ente del ser*. Hay una

---

<sup>53</sup> Martin Heidegger, *Identidad y diferencia*, traductores Helena Cortés y Arturo Leyte, Anthopos Editorial, España, 1990, p. 77

<sup>54</sup> Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 161

mutua pertenencia del ser y de lo ente. ¿Qué es lo que se muestra en lo abierto? Lo ente en su *ser* o el *ser* de lo ente. La ambigüedad de la pregunta que determina a la metafísica reside en esta mutua pertenencia.

La metafísica piensa el ser *como* fundamento; el ser tiene carácter de fundamento, es decir, el ser *es*, para el pensar occidental, comprendido *como* fundamento. En la unidad profundizadora de lo más general, como también en la unidad fundamentadora de la totalidad “ve” la metafísica al ser, es decir, la metafísica comprende al ser *como* esa unidad fundante-unificante de lo ente en su conjunto. Adicionalmente, el pensar occidental, *en cuanto* metafísica, piensa, comprende el ser como fundamento, como aquello que hace surgir algo<sup>55</sup>, es decir, la metafísica, considera Heidegger, no sólo piensa el ser en dirección a lo ente en su conjunto, sino además piensa al ser *como* fundamento que tiene efectos, que hace surgir algo, a lo ente.

La filosofía es Metafísica. Ésta piensa el ente en su totalidad –mundo, hombre, Dios- con respecto al Ser, a la comunidad del ente en el Ser. La Metafísica piensa el ente como ente, en la forma del representar que fundamenta, porque desde y con el comienzo de la Filosofía, el Ser del ente se ha mostrado como Fundamento (ἀρχή, αἴτιον, principio). El Fundamento es aquello por lo cual el ente, como tal, en su devenir, transcurrir y permanecer, es lo que es y cómo lo es, en cuanto cognoscible, tratable y laborable. Como fundamento, el Ser trae al ente a su estar presente: el fundamento se muestra como presencia. Su presencia consiste en llevar a presencia lo que, a su modo, está ya presente.<sup>56</sup>

Así pues, el ser es comprendido por la metafísica *como* fundamento, *como aquello* que hace surgir a lo ente. Con esta interpretación y determinación del ser se está comprendiendo al ser como causa óptica de lo real.

## 2.2 El ser, lo que presencia en el presenciar.

Ahora bien, es momento de pensar, con y bajo la guía del pensador de la Selva Negra, sobre el ser, pensar el ser en dirección al ser, o pensar al ser *en cuanto* ser. Lo primero que se impone es citar a Heidegger para que nos permita comprender lo que él entiende por *ser*.

Ser, aquello por lo que es señalado cualquier ente como tal, quiere decir estar presente. Pensado por referencia a aquello que está presente, dicho estar presente se muestra como un dejar que esté presente. Mas entonces procede

---

<sup>55</sup> Martin Heidegger, *Identidad y diferencia*, p. 121

<sup>56</sup> Martin Heidegger, *Tiempo y ser*, traductores Manuel Garrido, José Luís Molinuelo y Félix Duque, Editorial Tecnos, España, 2001, pp. 77-78

pensar en propiedad este dejar-estar-presente, en la medida en que por él es dejado el estar presente. Así se muestra semejante dejar en lo que tiene de propio, que es sacar de lo oculto. Dejar estar presente quiere decir: desocultar, traer a lo abierto. En el desocultar entra en juego un dar, ese dar que, en el *dejar-estar presente*, da dicho estar presente, es decir, el ser.<sup>57</sup>

Quizá si se nos permite ponerle algunos paréntesis, modificar la cita textual con algunos paréntesis, se hagan más comprensibles estas líneas del filósofo alemán. Esto puede ser visto como un abuso por parte nuestra, pero tal vez sea pertinente para el avance de esta investigación “abusar” de los textos del pensador alemán. Claro, este “abuso” será permitido hasta donde la propia obra lo permita, hasta donde el asunto del cual se tiene que hablar, el ser *en cuanto* tal, lo permita.

Ser, aquello por lo que es señalado cualquier ente como tal, quiere decir estar presente. Pensado por referencia a aquello que está presente (lo ente), dicho estar presente (del ser) se muestra como un dejar que esté presente (lo ente). Mas entonces procede pensar en propiedad este dejar-estar-presente (del ser), en la medida en que por él (por el ser) es dejado el estar presente (lo ente). Así se muestra semejante dejar (del ser) en lo que tiene de propio, que es sacar de lo oculto (al ente). Dejar estar presente (al ente) quiere decir: desocultar, traer a lo abierto (a lo ente). En el desocultar entra en juego un dar, ese dar que, en el *dejar-estar presente*, da dicho estar presente, es decir, el ser.

El ser *se da* quiere decir: al desocultar a lo ente, al dejar estar presente a lo ente, el ser se presenta de manera encubierta, el ser se encubre. El pensador alemán nunca dice que el ser se retire o se aleje. ¿Qué quiere decir que el ser se encubre? Encubrirse no quiere decir: “retirarse” a algún lado, no quiere decir alejarse. Si el ser se retirara de lo ente, entonces ¿cómo podría hablarse de que lo que en cada caso ente, por ejemplo, mar, tierra, montes, plantas, etc. ya se nos muestra, se halla patente ante nosotros, *es*? Heidegger habla, más bien, del ser *en cuanto* un dejar-estar-presente a lo ente, y *en cuanto* ese dejar-estar-presente a lo ente, el ser se encubre. Encubrirse quiere decir, más bien, que en el desocultamiento de lo ente, *en cuanto* dejar-estar-presente a lo ente, el ser “comparece” en-cubierto; por eso, tanto se puede hablar del *ser* de lo ente, como también de que el ente *es*: el ser se da de manera encubierta en el desocultamiento de lo ente. El ser “es” presencia encubierta desencubridora. Si el ser no se diera, ¿cómo podría sernos familiar lo ente? Heidegger recuerda un fragmento de la *Física* de Aristóteles

---

<sup>57</sup> *Ibid*, p. 24

El camino (por el ser del ente hacia él) es empero por su naturaleza de tal género y cauce que nos conduce de lo que nos es más familiar por ser, en efecto, más patente para nosotros, hacia aquello que, por brotar a partir de él mismo, es lo más patente en él mismo y, en ese sentido, ya previamente suscita confianza.<sup>58</sup>

Hay lo que es más patente para nosotros y, también, lo que es patente por brotar de sí mismo. Según el filósofo de la Selva Negra, Aristóteles se refiere, en primer lugar, a lo ente: aquello que nos resulta familiar “en la medida en que éste es visto desde nosotros y en vistas a nuestro percatarnos de él.”<sup>59</sup> En segundo lugar, Aristóteles se refiere al ser: “lo más patente que es de tal género que, de por sí, se abre y da razón de sí.”<sup>60</sup> Al ser, pues, no lo “avistamos” de manera inmediata. Sin embargo, el ser *parece* ya en aquello que experimentamos como lo más patente, como lo más familiar: lo ente. Lo ente, lo más patente, sólo se muestra a la luz del ser. El ser se encubre en lo más familiar, en lo más patente, en aquello que nos resulta lo más patente desde nuestro percatarnos de él.

¿Para quién *es* lo ente lo más patente? Para el Dasein, para aquel ente que debe testimoniar lo que él *es*. El propio filósofo alemán nos indica que el Dasein *es* el “ahí” del ser, el lugar de despejo del ser. “Lo que ocurre es, más bien, que el hombre se encuentra “arrojado” por el ser mismo a la verdad del ser, a fin de que, ex-sistiendo de ese modo, preserve la verdad del ser para que lo ente aparezca en la luz del ser como eso ente que es.”<sup>61</sup> Arrojado en la verdad del ser significa que el Dasein ya está en el despejo, en el desocultamiento del ser y está sostenido por el ser mismo. Pero este estado de “arrojado” del Dasein en el despejo del ser le viene dado por el ser. El ser le destina al Dasein ser el lugar de apertura del ser. Así pues, el Dasein ha de dar testimonio *en cuanto* lugar de despejo del ser, *en cuanto* es él el “ahí” del ser.

“¿Quién es el hombre? Aquél que es empleado por el ser [Seyn] para soportar el esenciarse de la verdad del ser [Seyn].”<sup>62</sup> ¿Cómo ha de dar testimonio el Dasein *en cuanto* lugar de despejo del ser, *en cuanto* “ahí” del ser?

En *Carta sobre el humanismo* el pensador alemán dice que el pensar lleva a cabo, consume la relación del ser con la esencia del hombre, mejor dicho, con el Dasein. El

---

<sup>58</sup> Martin Heidegger, *La proposición del fundamento*, traductor Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela, Ediciones del Serbal, España, 1991, p. 109

<sup>59</sup> *Idem*

<sup>60</sup> *Idem*

<sup>61</sup> Martin Heidegger, *Hitos*, traductores Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, España, 2001, p. 272

<sup>62</sup> Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía (acerca del evento)*, traductora Dina Picotti, Editoriales Almagesto y Biblos, Buenos Aires, 2003, p. 258

pensar, para Heidegger, es el pensar del ser: ya porque le pertenece el pensar al ser y, también, porque al pertenecer al ser, el pensar *está a la escucha del ser*, está dispuesto *para* el ser y *por* el ser. Pero ¿qué es pensar? “Pensar es más bien el comportamiento que deja que aquello que se muestra en cada caso y el cómo se muestra le proporcionen lo que tiene que decir de lo que aparece.”<sup>63</sup> Aquello que se muestra y cómo se muestra en cada caso es lo ente en su *ser*. Pero ¿el pensar se encarga de los entes, su elemento es lo ente? El pensar es un comportamiento, un comportamiento *en cuanto* un dejar. El pensar es un dejar que el *ser* de lo ente le *proporcione* lo que tiene que decir, un dejar que aquello que se manifiesta, un dejar que lo ente en su *ser* le *proporcione* lo que tiene que decir. El pensar es un comportamiento con el *ser* de lo ente. El pensar es un comportamiento con lo ente en *dirección* a su *ser*. También el hablar del Dasein es un comportamiento con lo ente en dirección a su ser

Según el filósofo alemán, el lenguaje es la casa del ser, y los poetas y los pensadores son guardianes de ella. “Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian.”<sup>64</sup> Los poetas y los pensadores consuman, llevan a cabo la manifestación del ser de lo ente. Es necesario recordar que para Heidegger el elemento del hablar, como también del pensar, es el ser. “¿Acaso el hablar no es en su peculiaridad un decir, un múltiple mostrar lo que el escuchar se deja decir o, mejor dicho, lo que se deja decir la solícita atención a lo que aparece?”<sup>65</sup> El hablar del Dasein es, ante todo, un escuchar, un permitirse escuchar, un dejarse decir por lo que aparece. ¿Qué es lo que aparece? Lo ente en su *ser*. Y sólo por ser un escuchar, el hablar del Dasein puede ser un decir, un múltiple decir. “La faena de la Palabra, por ser tal, consiste en hacer patente, de obra, al ente en cuanto tal, y guardarlo en su verdad.” (en alemán: “Der Sprache ist aufgegeben, das Seiende als solches im Werk offenbar zu machen und zu verwahren.”)<sup>66</sup>. Werk se traduce por obra, término que todavía resuena dentro de Gewirktes, lo “efectuado”. Werk es sinónimo, también, de Her-vor-gebrachtes [esto tiene que ver con Her-vor-

<sup>63</sup> Martin Heidegger, *Hitos*, p. 70

<sup>64</sup> *Ibid*, p. 259. El subrayado es nuestro. Es oportuno mencionar que Heidegger utiliza die Sprache, das Sprechen y das Sagen para los cuales los traductores utilizan: el lenguaje, el hablar y el decir, respectivamente.

<sup>65</sup> *Ibid*, p. 71

<sup>66</sup> Martin Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, traductor Juan David García Bacca, Editorial Anthropos, España, 1989, p. 24. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996, p. 37. ¿Por qué incluir la frase en alemán? La frase en alemán nos permitirá recuperar algunas palabras que son sumamente importantes para lo que sigue. Esto no implica que se le “erosione” el valor a la traducción del Doctor Juan David García Bacca. Por el contrario, su escucha nos ayuda a comprender la frase en alemán.

bringen (pro-ducción), que Heidegger en *La pregunta por la técnica* utiliza como otro término que puede nombrar a la *poiesis*, a la *physis*, al ser]. “War”, vieja palabra alemana (en español: guarda, salvaguarda), significa protección; ella todavía se encuentra en palabras como *verwahren* (salvaguardar); “wahren” (guardar). “War”, según Heidegger, ha de “ser pensado como un encubrir que ilumina y reúne. La presencia guarda a lo presente, ya sea actualmente o no actualmente presente, en el desocultamiento.”<sup>67</sup> ¿Qué significa todo lo anterior? Que a la Palabra (como escribe el Doctor García Bacca) le es dado consumir la manifestación del ser y salvaguardarlo, es decir, mostrar, hacer patente lo que ya de por sí se hace patente y mantenerlo en el desocultamiento. Bueno, pero ¿qué tienen que ver el hablar y el pensar del Dasein con el ser?

Para Heidegger, tanto el pensar como el hablar *del Dasein* [en *Epílogo a “¿qué es metafísica?”* el pensador alemán habla de *la palabra de la voz silenciosa* del ser.<sup>68</sup>] consuman, llevan a cabo la manifestación del ser. Ambos *corresponden* al ser. Tanto el pensar como el hablar del Dasein son un comportamiento, comportamiento *en cuanto* un dejar: ambos son *embargados* por el elemento al cual pertenecen: el ser. Ambos están dispuestos *para* y *por* el ser. Pero ni el pensar ni el hablar del Dasein producen ni establecen tal relación, tal correspondencia. La correspondencia *les viene*, tanto al pensar como al hablar *del Dasein*, del ser. Pero ya en cuanto el Dasein es un ente que se encuentra en el orden del ser, y es un ente que piensa y está abierto al ser, se encuentra ante el ser, permanece relacionado con el ser y, así, de este modo le corresponde. El Dasein le pertenece al ser. El Dasein se encuentra en el interior de la desocultación y, por ello, el pensar del Dasein “trabaja en la construcción de la casa del ser [el lenguaje] que, como conjunción del ser, conjuga destinalmente la esencia del hombre en su morar en la verdad del ser. Este morar es la esencia del ser-en-el-mundo.”<sup>69</sup> El pensar trabaja la casa del ser, pero no crea la casa del ser. Porque en última instancia es el propio ser quien crea su casa. Pongamos atención en la palabra *morar*. Eustaquio Barjau (el traductor de *Conferencias y Artículos*) utiliza la palabra “habitar”. En alemán, el filósofo alemán utiliza “wohnen”.

Según el filósofo de la Selva Negra, la palabra para construir en el alto alemán antiguo es *buon*, y ella significa *habitar*, en el sentido de permanecer, residir. Ahora

---

<sup>67</sup> Martin Heidegger *Caminos de bosque*, p. 314

<sup>68</sup> Martin Heidegger, *Hitos*, p. 256

<sup>69</sup> *Ibid*, p. 292

bien, el filósofo alemán considera que hay un parentesco originario entre las palabras *bauen*, *buan*, *bhu*, *beo* y *bin* (soy), en las formas de *ich bin*, *du bist* (yo soy, tú eres, respectivamente) y la forma verbal imperativa *bis*, *sei* (sé): todas ellas nombran el modo, la manera *como* el Dasein *es*. El Dasein *habita*. El hombre *es* en la medida en que *habita*. Pero *bauen* (construir), en cuanto *buan*, significa también *abrigar* y *cuidar*. “Este construir sólo cobija el crecimiento que, desde sí, hace madurar sus frutos. Construir, en el sentido de abrigar y cuidar, no es ningún producir. La construcción de buques y de templos, en cambio, produce en cierto modo ella misma su obra.”<sup>70</sup> Así pues, hay dos modos de construir: por un lado, el construir en cuanto cuidar; por otro lado, construir en cuanto erigir, producir, mejor dicho, pro-ducir. Ahora, algunas palabras de Platón que Heidegger recuerda en *La pregunta por la técnica*: “Todo dejar-venir, dado que siempre rebasa y avanza desde lo no-presente hacia la presencia es *póiesis*, es pro-ducción [*Her-vor-bringen*].”<sup>71</sup> *Poiesis*, pro-ducir en sentido griego y de manera amplia, no significa sólo el confeccionar artesanal, ni la configuración poético-artística. También un pro-ducir, pero en un sentido más alto, más propio, es la *Physis*. El primer modo del construir (*bauen* en cuanto *buan*), como cuidar, se refiere al ser, a la *Physis*. El segundo modo del construir, en cuanto erigir, pro-ducir, se refiere al confeccionar artesanal y la configuración poético-artística. Pero un rasgo que no se debe olvidar del *habitar* que le concierne al Dasein, tiene que ver también con el *cuidar* y *abrigar* que menciona Heidegger. Según Heidegger, comúnmente se piensa que cuidar significa no hacerle nada a lo cuidado, no trastocarlo, no perturbarlo. Pero el pensador alemán dice que el cuidar

(...) acontece cuando de antemano dejamos a algo en su esencia, cuando propiamente realbergamos algo en su esencia, cuando en correspondencia con la palabra, la rodeamos de una protección, la ponemos a buen recaudo, apriscado en lo libre, en lo libre que cuida toda cosa llevándola a su esencia. El rasgo esencial del habitar es este cuidar (mirar por).<sup>72</sup>

El rasgo esencial del habitar es cuidar, salvaguardar. ¿Qué se ha de salvaguardar? A lo ente en su *ser*, al *ser* de lo ente. El Dasein *habita*. El hombre *es* en la medida en que *habita*. Por ello Heidegger dice que el hombre es el pastor del ser.

La historia del pensar occidental descansa en lo que el pensador de la Selva Negra llama en *La proposición del fundamento* el *sino* del ser, el *destino* del ser. Ahora bien,

<sup>70</sup> Martin Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 109

<sup>71</sup> Martin Heidegger, *La pregunta por la técnica*, p. 56-57

<sup>72</sup> Martin Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 110

una aclaración. Cuando el filósofo de la Selva Negra habla del *sino* del ser se refiere al ser mismo pero en cuanto *sino* o *destino*. Pero ¿qué es eso de *sino* o *destino* del ser? (...) “destinar quiere decir originalmente: preparar, ordenar, llevar cada suerte de cosas allí donde pertenece; y de ahí también aviar y asignar. Proveer <destinar fondos para> una casa, una estancia, significa tenerla en buen orden, aviada y con las cosas en su sitio.”<sup>73</sup>

Hay que escuchar con atención las palabras de Heidegger. El ser lleva cada suerte de cosas allí donde pertenecen. El ser lleva al Dasein allí donde pertenece: al ser. El propio ser provee de “fondos” la estancia, el *estar* del Dasein. Provisto de “fondos” por el ser, el Dasein es llevado a donde pertenece: al ser. Destinar quiere decir, también, asignar.<sup>74</sup> El ser se asigna, se da al Dasein y el Dasein es asignado, por el ser mismo, para consumir la manifestación del ser, para mantener la esencia de la verdad del ser. El ser se “deja ver” bajo la luz que brilla para los pensadores o los poetas, quienes son los que consuman la manifestación del ser, llevándolo al lenguaje. La forma en la que se “deja ver” el ser se determina siempre desde el propio ser, a partir del modo en que el propio ser se da luz a sí mismo, se asigna, se da. La historia del ser, en la cual descansa la historia del pensar occidental, se determina, se marca de manera manifiesta por y sólo por *cómo* acontece el ser, por la manera *como* se da el ser. La historia del ser es la historia de los destinos, de las asignaciones, de las transformaciones por las que atraviesa el ser. Las asignaciones del ser son las marcas que el propio ser da a la historia del pensar occidental. ¿Y qué pasa con el lenguaje? Si la indicación *el lenguaje es la casa del ser* es verdadera, se tendrá que aceptar que ella habla históricamente, es decir, que el lenguaje se provee o es provisto por el *sino*, por el *destino* del ser y se ajusta al mismo ser, en cada caso. Por esto último Heidegger dice que se pueden constatar históricamente las transformaciones, las asignaciones, las marcas del ser mediante la indicación de que el ser se muestra como Ἐν, Λόγος, ιδέα, οὐσία, ἐνέργεια, substantia, actualitas, perceptio, etc. Estas palabras no surgen al azar, son palabras que llevan la marca de una época: ellas muestran el modo, la manera *como* se dio luz a sí mismo el ser. Ellas muestran la manera, el modo *como* los pensadores comprendieron el ser a la luz que el ser mismo brindó, otorgó a los pensadores. Ellas marcan épocas, designan épocas: son marcas del ser.

---

<sup>73</sup> Martin Heidegger, *La proposición del fundamento*, p. 106

<sup>74</sup> Una breve observación. Asignar quiere decir, también, marcar y por ello, destinar quiere decir, también, marcar.

### 2.3 La metafísica como historia del ser.

En *Nietzsche*, Heidegger habla de la metafísica como historia del ser<sup>75</sup>. No se pierda de vista que el punto central de este capítulo es mostrar cómo lo infinito, lo incondicionado y lo absoluto se convierten en el “espacio”, en aquello que ha eclipsado a los dioses. Bajo este entendido, se tratará con una cierta brevedad una parte de la historia acontecida del ser, esperando que esta “cierta brevedad” no afecte y a la vez permita exponer adecuadamente la historia acontecida del ser como metafísica. Y la parte que se ha de explicar con mayor amplitud corresponderá a la filosofía de la Época Moderna, tomando como punto de partida lo que el propio filósofo alemán dice en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*: Descartes es el inicio, Hegel es el final y Kant el punto intermedio de la filosofía moderna<sup>76</sup>. Resulta evidente que este capítulo da un paso atrás, pero dicho paso atrás es un paso necesario. Para Heidegger, la historia del pensar occidental no es un conjunto de teorías, de ideas aisladas, de simples modos de ver las cosas. Por el contrario, el pensar occidental como tal despliega su unidad, su coherencia interna, en su historia. Y esta historia del pensar occidental descansa, se sostiene en la comprensión del *ser* de lo ente. Sólo con este paso atrás es comprensible el que el fundamento del mundo sea puesto en lo infinito, lo incondicionado y lo absoluto.

Según Heidegger, en el comienzo de la historia del ser, el ser se muestra, se despeja como surgimiento (Φύσις) y desocultación (ἀλήθεια), después se despeja como presencia y consistencia, pero en el sentido del demorarse [Verweilen], (οὐσία). Y en cuanto el ser se despeja como consistencia, *en cuanto demorarse*, comienza la metafísica, comienza la historia del ser como metafísica. Para Heidegger es determinante, para la historia del ser como metafísica, la distinción entre *essentia* y *existentia*: entre lo que un ente es y el hecho de que tal ente sea o no sea: entre qué-es y que-es. La *essentia* se refiere a la *quidditas*, a aquello que es el árbol en cuanto árbol, prescindiendo de que “existan” este o aquel árbol: la *arboreidad*. La *arboreidad* es determinada como γένος: proveniencia y género. Heidegger considera que es posible mostrar la conexión entre la distinción de *essentia* y *existentia* y el pensamiento de

---

<sup>75</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, segundo tomo, pp. 325-372

<sup>76</sup> Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Juan José García Norro, Editorial Trotta, España, 2000, p. 162

Aristóteles. Según palabras de Heidegger, Aristóteles es el primero que lleva al concepto tal distinción, siendo Platón quien prepara el camino para tal distinción.<sup>77</sup>

El nombre empleado para el ser por parte de Platón *delata*, indica el comienzo de la metafísica: οὐσία. La οὐσία se traduce como *entidad* y significa lo general respecto de lo ente. El ente es considerado como lo particular y, por otro lado, el ser es considerado como lo más universal, como aquello que se dice de los entes en general.<sup>78</sup> Hasta cuando se dice de un ente que *no* es, ya se dice, ya se menciona que *no es*, es decir, ya se habla de lo ente con respecto a su ser, ya se habla de su *ser*. Heidegger considera que para Platón y Aristóteles ser quiere decir οὐσία: presencia de lo consistente en lo desoculto y es, a la vez, una interpretación transformada de la Φύσις. Heidegger cree que con la consideración del ser como lo más general, lo universal de lo ente, nada se dice del ser, sólo se lo distingue de lo ente y se habla del concepto del ser, pero no del ser mismo.

## 2.4 El pensamiento de Platón según Heidegger.

Con Platón, el ser de lo ente es pensado como lo “a priori”, lo precedente, pero en el sentido de lo anterior a *algo*. La palabra *a priori* viene del latín *prius*, la cual es la interpretación-traducción de la palabra griega πρότερον. Platón trata de lo πρότερον con respecto a la οὐσία, a la entidad de lo ente, al ser de lo ente. Según Heidegger, lo πρότερον tiene un doble sentido:

1. πρὸς ἡμᾶς –según el orden de la sucesión temporal en que nosotros captamos explícitamente lo ente y el ser.
2. τῆ φύσει –según el orden en el que el ser esencia y lo ente es.

πρότερον es lo pre-cedente con respecto a las cosas que son, es lo pre-cedente con respecto a los entes.<sup>79</sup> Para Heidegger, el ser “es” pre-cedente, en cuanto que por él se manifiesta lo ente, en cuanto que el ser lleva y mantiene a lo ente en lo abierto para nuestro percatarnos. El ser de lo ente pre-cede nuestro percatarnos de él y es gracias al ser que lo ente es mantenido en lo abierto y de esta manera es mostrado en lo abierto (lo ente en su *ser*) a nuestro percatarnos; el ser le concede la “visibilidad” a los entes. Es por esto que, piensa Heidegger, Platón puede decir del ser, en cuanto presencia de lo

---

<sup>77</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, segundo tomo, pp. 327-330

<sup>78</sup> *Ibid*, p.172

<sup>79</sup> *Ibid*, pp.176-177

consistente en lo desoculto, que es *ιδέα*, Idea: aquello que permite, aquello que produce la “visibilidad” de los entes a nuestro percatarnos. “Las ideas son *πρότερον τῆ φύσει*, lo pre-cedente en cuanto presenciar.”<sup>80</sup> Las Ideas presencian en lo desoculto. Según Heidegger, *ιδέα*, Idea, quiere decir lo mismo que *εἶδος*, Aspecto [Aussehen]. Aspecto es aquello en lo que ese ente llega a la presencia, aquello en lo que lo ente correspondiente tiene su “existencia” consistente y aquello de donde proviene tal ente, porque en ello, en el Aspecto, está constantemente, *es*. La Idea es lo universal respecto de los particulares y, por ello, es caracterizado por Platón como lo *κοινόν*, aquello que es común a varios individuos, a varios particulares. En la Idea, los particulares, los individuos tienen su presencia y su “existencia” consistente y es la propia Idea la que proporciona el ser de los entes; es por ella, por la Idea, que lo ente *es*; por ello mismo, la Idea es lo propiamente ente, lo más ente de lo ente, *ὄντως ὄν*. La Idea es lo que caracteriza lo ente en cuanto ente y, a la vez, es lo que en todo lo presente llega al aparecer en primer lugar y previamente. La Idea es, para Platón, lo que precede, aquello que pre-cede a lo ente y aquello que pre-cede nuestro percatarnos de lo ente.

En el mito de la caverna, los hombres viven encadenados y ven sobre el fondo de la misma, gracias a un fuego que arde a sus espaldas, las imágenes de las cosas que pasan entre ellos y el fuego. Los hombres encadenados toman como lo real, como lo más desoculto, las sombras mismas. Pero si se desatara a uno de los cautivos y pudiese mirar hacia la luz, se encontraría deslumbrado y no podría distinguir las cosas cuyas sombras vio; y si alguien le dijera que ahora está más próximo de lo que realmente *es* y que lo contemplado antes era poca cosa, seguramente quedaría perplejo. Incluso si fuese llevado fuera de la caverna hasta la luz del sol, no podría reconocer nada de lo que se muestra como lo ahora desoculto, como lo más desoculto. Para ello tendría que habituarse lentamente a la claridad del sol y poder mirarlo de frente; y al contemplar al sol podrá decir que él impera sobre todo lo visible y que, en cierto modo, lo causa. Se sentiría dichoso de su liberación y no querría volver al interior de la caverna. Si regresara a la caverna, tendría que adaptarse nuevamente a las tinieblas para poder ver y los otros hombres encadenados le dirían que se le han arruinado los ojos. Y si les contara todo lo que ha visto fuera de la caverna, quizá no le creerían.

---

<sup>80</sup> *Ibid*, p.177

En el mito de la caverna, que se encuentra en el libro sexto de la *República*, el tema predominante es el de la paideia y su relación esencial con la verdad, con lo más desoculto. El “símil” narra los tránsitos del alma del hombre por cuatro diferentes ámbitos de estancia, desde la misma caverna hasta la plena luz del día y, viceversa, desde la plena luz del día hasta la caverna. Lo más desoculto se muestra diferente en cada ámbito de estancia. Lo más desoculto es aquello que rige, que da norma al alma del hombre. La paideia supone el progresivo andar del alma del hombre desde su indeterminación hasta la plena realización de su esencia. Este progresivo caminar es posible sobre la base de la adecuada acomodación o adaptación, por parte del alma del hombre, para la captación de lo más desoculto. Este progresivo caminar desde la caverna hasta la luz del día puede ser considerado como una liberación: el alma del hombre va ascendiendo desde la percepción de las sombras hasta la percepción de la *Idea del Bien* (ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ). La *Idea del Bien* es aquello que sirve o es útil para algo, y que vuelve a algo útil o servible. Por ello las Ideas son aquello que muestran al ente bajo su luz, como él *es*, siendo; la *Idea del Bien* es para Platón la Idea de las Ideas, aquello que hace aptas a las demás Ideas, aquello que hace que las demás Ideas sirvan para ser Ideas, aquello que hace posible que las otras Ideas desoculten, lleven a la presencia al ente; es por la *Idea del Bien* que las Ideas desocultan, desencubren. En cada ámbito de estancia el alma del hombre recuerda de manera más viva, más precisa, de forma más perfecta la ciencia que poseía antes de estar atado, encadenado al cuerpo. Y aunque para Platón la ἀλήθεια mantiene el carácter originario de desvelación, de desocultación de lo ente, también es cierto que con el propio Platón se origina otra comprensión de la ἀλήθεια.

Con el mito de la caverna Platón intenta aclarar la relación del conocer con el ente conocible y para ello establece una analogía del conocer y el ente conocible con el ver y lo visto. Platón considera que para que se dé tal relación del ver del hombre con lo visto, con lo ente, es necesario otro elemento, un tercer elemento que, por su esencia, posibilite el ver y la visibilidad. Este tercer elemento es la luz, el sol, que es la imagen de la *Idea del Bien*. El sol brinda la luz en la que las cosas se vuelven visibles y los ojos son capaces de ver. Algo semejante sucede con nuestro conocer, en cuanto nuestro conocer es comprendido como captación del ente, de lo ente en su ser, en la Idea. Para conocer a lo ente y para que lo ente sea algo conocible, es necesario un tercer elemento para hacer del conocer capaz de conocer y abrir a lo ente al desocultamiento; ese tercer elemento es la *Idea del Bien*.

La *Idea del Bien* no sólo brinda la luz para el ver y la visibilidad, el desocultamiento, ella también brinda aquello por lo cual las cosas visibles se vuelven entes, *son*; la *Idea del Bien* “es aquello que puede presenciar en lo desoculto, en cada caso según su especie.”<sup>81</sup> La *Idea del Bien* hace aptas a las otras Ideas para llevar a los entes a lo abierto, al desocultamiento. Las Ideas traen a la “mirada”, ofrecen a la “vista” de los hombres lo no oculto, lo más desoculto, a ellas mismas y a lo ente, es decir, a lo ente, que sólo se puede mostrar a la luz de las Ideas, a lo ente, que sólo se muestra en su Aspecto, en su Idea. Para Heidegger, el símil de la caverna encierra la doctrina platónica de la verdad. La *ιδέα* se adueña de la *ἀλήθεια*. Para Platón la *Idea del Bien*, la Idea de las Ideas “ella misma es señora desde el momento en que otorga desencubrimiento (a aquel que se muestra) y al mismo tiempo aprehensión (de lo no oculto).”<sup>82</sup> Con esto, según Heidegger, la esencia de la verdad, de la *ἀλήθεια*, ya no se despliega como esencia del desocultamiento a partir de una plenitud esencial. Ahora la esencia de la verdad se traslada a la *ιδέα*. En el trato con lo ente y con lo más ente (las *Ideas*), lo más importante es la contemplación de lo más desoculto, de aquello que da norma y medida al ser del hombre, y para Platón lo más desoculto, y lo más importante, es el Aspecto, la Idea, las Ideas, pero en último término la *Idea del Bien*. Para esta contemplación de las Ideas es necesario un correcto, un adecuado “mirar”. Todo depende, pues, del correcto mirar, de la correcta adecuación del mirar del alma del hombre con las Ideas. Con esto el hombre terminará por fijar su mirada en la Idea de las Ideas, en la *Idea del Bien*. El correcto mirar permite una adecuada aprehensión de lo más desoculto, de aquello que brinda el desencubrimiento, de la Idea de las Ideas. El correcto mirar por parte de los hombres implica que las *Ideas* y la *Idea de las Ideas* se encuentran, están, son “en” algún lugar; sólo es necesario, para su captación, dirigir y adaptar la mirada al lugar donde se encuentran ellas.

Para Heidegger esto significa una transformación de la esencia de la verdad. “La verdad se torna *ὀρθότης*, corrección de la aprehensión y del enunciado.”<sup>83</sup> Según Heidegger, el carácter de desocultamiento de lo ente permanece pero, por otro lado, el mirar requiere corrección, adecuación a eso más desoculto y con esto se convierte en la marca distintiva del comportamiento humano en relación con lo ente y con lo más ente entre lo ente. La pregunta por la manifestación de lo ente se ve acotada y direccionada

---

<sup>81</sup> Martin Heidegger, *Hitos*, p. 182

<sup>82</sup> *Ibid*, p. 192

<sup>83</sup> *Idem*

al Aspecto, a la Idea, a la *Idea del Bien*. La manifestación de lo ente queda supeditada al correcto mirar, a la adecuada aprehensión del Aspecto.

## 2.5 El pensamiento de Aristóteles.

Para Aristóteles algunos entes (de lo ente en su conjunto) vienen de la φύσις; ella, la φύσις, es responsable de algunos entes como los animales, las plantas y los elementos simples (la tierra, el fuego, el agua y el aire); otros entes (de lo ente en su conjunto) son causados por otras causas, o mejor dicho, otras causas son responsables de esos otros entes. Es de observar que la φύσις es considerada como *causa originaria* (ἀίτιον-αίτια) de algunos entes. Se ha de entender causa en el sentido de lo que es *responsable* de que algo sea lo que es. La φύσις, para Aristóteles, es la responsable de que algunos entes sean lo que son. Pero no sólo esto, la φύσις también es considerada como la ἀρχή de algunos entes. “La φύσις es ἀρχή, esto es, partida para y disposición sobre la movilidad y el reposo, y precisamente de algo que se mueve y que tiene esa ἀρχή en él mismo.”<sup>84</sup> La φύσις es, pues, causa de algunos entes y la disposición sobre el venir a la presencia de eso que llega a lo abierto, que se muestra en la apertura. Lo que llega a lo abierto, lo que se muestra, lo movido por la φύσις es llevado al estado y a la situación de un “estar-presente”. Este “estar-presente” de lo movido es al modo de un “llevar-delante” y este “llevar-delante” de lo movido puede acontecer al modo de la φύσις o de la ποίησις. Según Heidegger, esta discriminación de la φύσις, del ser de lo ente, por parte de Aristóteles, según la cual hay o se dan dos tipos, al menos, de causas responsables de los entes, se da desde la perspectiva conductora del pensar de Aristóteles a partir de la movilidad y del reposo, en cuanto que movilidad y reposo son dos rasgos esenciales de la φύσις.

Ahora bien, ¿cómo se da el movimiento en el otro tipo de entes, los cuales tienen otras causas diferentes a la φύσις?, ¿cuáles son esos otros entes?, ¿cuáles son sus causas? Los entes que se oponen a los ya nombrados son entes como el abrigo, el escudo, el carro, el barco, la casa. A los primeros se les puede llamar seres naturales, los segundos se llaman los seres fabricados. ¿Los seres fabricados se mueven? Un abrigo ¿tiene movimiento? Para el pensar de Aristóteles es de especial importancia la determinación de la esencia de la φύσις desde la perspectiva de la movilidad (κίνησις). ¿Qué es la κίνησις?, ¿qué es la movilidad?, ¿qué es el reposo respecto a

---

<sup>84</sup> *Ibid*, p. 206

la movilidad? Para Aristóteles el reposo es la culminación, la consumación del movimiento, de la movilidad. La movilidad se ha de comprender como cambio. Movilidad quiere decir venir a la presencia, salir a lo abierto, mostrarse, venir al desocultamiento. La movilidad y el reposo se muestran para el pensar de Aristóteles como dos caracteres del ser, como dos rasgos esenciales del *ser* de lo ente. Aristóteles quiere mostrar que estos seres fabricados son lo que son y como son en la movilidad de la producción (según Heidegger, *ποίησις* en cuanto producir y re-presentar). Pero lo más importante para Aristóteles es mostrar que este tipo de entes se diferencian de los primeros porque su disposición a la movilidad radica en otra *ἀρχή*, tienen otra *ἀρχή* respecto a los otros entes, a los entes naturales. ¿Cuál es y en dónde radica esta otra *ἀρχή* de estos seres fabricados? En el *ἀρχιτέκτων*, en aquello que dispone de la *τέχνη* como *ἀρχή*.

Hasta este punto podemos decir, con cierta seguridad, que para el pensar de Aristóteles la *φύσις* se muestra como *ἀρχή* y como *αἴτιον-αἰτία*, es decir, como *disposición de y para la movilidad* (la *φύσις* no sólo es disposición de partida sobre la movilidad de algo móvil, la *φύσις* es, también, parte de eso mismo que es móvil, de tal modo que éste dispone sobre su movilidad en sí mismo, desde sí mismo y hacia sí mismo, es decir, la *φύσις* no abandona a lo movido por ella, no lo empuja y después lo abandona), y como “*causa originaria*” (aquello que es responsable de que algo sea como *es*). Y aunque ya se ha dicho que para Aristóteles hay dos modos, dos maneras de comprender este “llevar-delante” (*disposición de y para la movilidad*), ya sea al modo de la *φύσις*, ya sea al modo de la *ποίησις*, todavía no se ha dicho qué se ha de entender por *φύσις*. Entonces ¿qué “es” *φύσις*?, si está permitido preguntar de esta manera. Según Heidegger, a esta pregunta contesta Aristóteles con otra palabra griega: *οὐσία*.

Heidegger nos indica que el significado habitual de *οὐσία* entre los griegos, antes y después de Aristóteles, era el de casa, hacienda, también se refería a tener y ser capaz. Así pues, la *οὐσία* tenía un doble carácter para los griegos: ella se refiere a lo que es *producido* y a lo que está *disponible*, quizá sea más pertinente decir lo que es *apropiado para*. Para Heidegger, la *οὐσία* es *entidad*, ella alude a la presencia, a lo yacente, a lo que yace ahí delante de antemano. ¿Qué es lo que yace ahí delante de antemano?, ¿el ser?, ¿lo ente?, pero ¿el ser “es” producido?, ¿“es” el ser algo disponible? Para Heidegger, evidentemente no.

Esto que yace ahí delante de antemano se refiere al *ser* de lo ente, a lo ente en su *ser*. El *ser* de lo ente es lo que pre-cede toda captación de lo ente por parte nuestra. El *ser* de lo ente precede, es pre-cedente. Para Heidegger la φύσις, el ser de lo ente “es” aquello que está presente de por sí sin necesidad de ninguna otra intervención y que, posiblemente por eso, está permanentemente presente en la venida a la presencia, en el desocultamiento de lo ente. El ser se presenta de por sí, por ello mismo nos lo encontramos como lo que siempre está presente, como lo que siempre yace ahí delante en todo desocultamiento de lo ente, como lo que pre-cede a lo ente y a nuestro percatarnos de él. Lo ente, por su lado, sólo se presenta sobre el fundamento de lo que yace ahí delante de antemano, lo ente necesita del ser. Para los griegos, según Heidegger, lo importante era captar el ser de lo ente, o a lo ente en su ser. La οὐσία es interpretada por los griegos como *permanente venida a la presencia* y, quizá por ello, pasa a ocupar el sitio de la φύσις en el pensar de Aristóteles. Para Aristóteles, según Heidegger, la φύσις pasa a ser comprendida como un modo de la οὐσία, como un modo de la *permanente venida a la presencia*; la φύσις es un modo de *ser*, se refiere al *ser* del ente, “es” el ser del ente, pero de un determinado ámbito de lo ente. Para Aristóteles, hasta este punto, la φύσις se muestra como un modo de la οὐσία. Todo lo anterior nos permite ver que Aristóteles está preguntando por el *ser* de lo ente, en dirección al *ser* de lo ente. Así pues, parece que Aristóteles quiere distinguir, por un lado, el *ser* de un tipo de entes y, por otro lado, quiere determinar al *ser*, quiere establecer lo que “es” el *ser*. Aristóteles pregunta, pues, por el *ser* de lo ente y por el *ser* de lo ente en su conjunto. Ahora, ¿qué es φύσις?, ¿cuál es el carácter esencial de la φύσις que se pretende mantener en la οὐσία?, ¿qué es eso que sale a la luz de la οὐσία?, ¿qué es, en concreto para Aristóteles, οὐσία?

Como ya se dijo, la φύσις es lo que yace ahí de antemano y que *es*, no se puede demostrar: porque ella es aquello sobre lo cual descansa toda posible mostración de lo ente. La φύσις se refiere al *ser* de lo ente. Intentar demostrar que ella *es*, es una desmesura. Siempre que se habla del *ser*, se habla del *ser* de un ente. ¿A qué viene esto? Aristóteles quiere establecer adecuadamente aquello que “es” la φύσις y, con ello, lo que “es” la οὐσία. Para ello entra en discusión con otros pensadores, entre ellos con el sofista Antifonte, de la escuela de los eleatas. ¿Qué es la φύσις para Antifonte? Para Antifonte *sólo* la tierra, el agua, la luz y el fuego *son* de acuerdo con la φύσις. Todo lo que se forma (por ejemplo, la cama de la madera, y ésta *de la* tierra) a partir de los

cuatro elementos mencionados se muestra con *menos* ser, esto incluye a todos los entes producidos, a todos los entes fabricados. “Auténticamente ente es (...) lo que por primera vez es de por sí, sin constitución, lo que permanece permanentemente presente en medio de los cambios que sufre a través de diversas composiciones y constituciones.”<sup>85</sup> La cama, la estatua, el abrigo y el vestido *sólo* tienen ser en la medida en que están hechos de madera, de bronce, etc., es decir, en la medida en que están hechos de aquello que es más estable, de aquello que permanece permanentemente presente en medio de los cambios: la tierra, el agua, la luz y el fuego. Los cuatro elementos ya mencionados son lo más estable, lo que tiene más ser, lo primero que, aunque carece de constitución, es lo que soporta a todo lo constituido.

Así pues, los entes fabricados no satisfacen del todo el carácter de entidad, de φύσις, pero esto no quiere decir que no tengan ser. Por ahora lo que hay que retener es que hay algo que satisface, que es conforme a la φύσις, y algo que no satisface, que no es conforme a la φύσις. Hay, pues, una distinción de dos modos de *ser* para Antifonte.

(...) lo auténticamente ente se presenta de por sí y por eso mismo nos lo encontramos como lo que siempre yace ya ahí delante, (...). Lo no ente, por el contrario, ora se presenta, ora se ausenta, porque *sólo* se presenta sobre el fundamento de lo que yace delante, es decir, se encuentra *junto* a él o se queda fuera. Lo ente (en el sentido de lo “elemental”) es lo “siempre ahí”, lo no ente es lo “siempre fuera”, entendiendo el “ahí” y el “fuera” desde el fundamento de la venida a la presencia y no en relación con la mera “duración”.<sup>86</sup>

También para el pensar de Aristóteles la φύσις se muestra, es comprendida, puede ser nombrada de dos maneras o dos modos. La φύσις se muestra como ὕλη y como μορφή, mejor dicho, la μορφή y la ὕλη son dos modos de ser, son dos modos de φύσις, son dos modos de οὐσία, de la *permanente venida a la presencia*. Y como ya se vio, la φύσις es considerada como *causa originaria* y también como *disposición de y para la movilidad*. Así pues, lo que procede de la ὕλη o de la μορφή son entes, mientras que la ὕλη y la μορφή son *modos de ser*. ¿Qué es ὕλη?, ¿qué es μορφή? Los romanos las tradujeron como materia y forma, respectivamente. El pensamiento occidental, según Heidegger, se mueve en esta distinción, está determinado por esta distinción. En un primer momento Heidegger “acepta” la traducción de ὕλη por materia, ella es el material para todo tipo de construcción y “producción”. La

---

<sup>85</sup> *Ibid*, p. 221

<sup>86</sup> *Ibid*, p. 223

determinación esencial del material, de la materia, viene de la producción, es dada por la producción de lo que se va a producir. La *μορφή* ¿es producción?

La *μορφή*, para Aristóteles, ha de ser comprendida en su relación esencial con el *εἶδος* y con el *λόγος*. Así pues, la determinación esencial de la *μορφή* ha de ser establecida a partir de su relación con el aspecto (*εἶδος*) y con el logos (*λόγος*). El *εἶδος* lo comprendían los griegos, hasta Platón, como

(...) el aspecto de una cosa y de un ente en general, pero aspecto en cuanto perspectiva, visión, vista, *ἰδέα*, que ofrece y sólo puede ofrecer porque lo ente ha sido expuesto bajo ese aspecto y estando allí se presenta de suyo, es decir, *es*. *ἰδέα* es lo divisado, no en el sentido de que llegue a ser mediante la vista, sino en el que *ἰδέα* es lo que le ofrece a la vista algo visible, lo que se ofrece, lo que *se deja ver*.<sup>87</sup>

¿De qué está hablando Heidegger? El *εἶδος*, el aspecto de una cosa, el aspecto de un ente es lo vivo de un ser vivo, lo corpóreo de un cuerpo, lo arbóreo de un árbol, etc. ¿Por qué no decir la *arboreidad* del árbol, etc.? Porque con Platón, dice Heidegger, cambia la comprensión del aspecto, de la *ἰδέα*. Porque la *arboreidad* es aquello que *hace ser* a un árbol lo que el árbol es; ella determina al árbol, independientemente de si este árbol existe o no. La *arboreidad* es la *esencia*, es la *quidditas* de los árboles. Lo arbóreo *no es algo que hace ser* al árbol lo que el árbol es. Lo arbóreo de un árbol, lo corpóreo de un cuerpo es aquello que surge simultáneamente, viene a lo abierto con el propio ente, en este caso un árbol, en aquel otro caso un cuerpo, etc. ¿Qué es *lo que se ofrece* de los entes según Aristóteles? Ya se ha dicho que, para Aristóteles, se dan al menos dos tipos de entes: los naturales y los fabricados, es decir, de los entes que *vienen* a la presencia, algunos vienen, son al modo de los entes naturales, otros vienen, son al modo de los entes fabricados. El *ser* de lo ente, pues, se muestra respecto a este aspecto, o respecto a este otro aspecto. Y esto también quiere decir que ambos tipos de entes están determinados por su *movilidad*. Ambos tipos de entes son *algo pro-ducido*. Lo que se muestra, pues, de los entes, según Aristóteles, es que *son pro-ducidos* y en la *movilidad*, ya sea al modo de la *ποίησις*, ya sea al modo de la *φύσις*.

Pero recordemos que para el pensar de Aristóteles es de suma importancia la relación entre la *μορφή*, el *εἶδος* y el *λόγος*. ¿Qué es la *μορφή* para Aristóteles? La *μορφή* es *εἶδος*. Lo que significa este último término ya lo hemos visto. Pero ¿cómo se ha de entender lo anterior?, ¿el *εἶδος* tiene el mismo significado para

---

<sup>87</sup> *Ibid*, pp. 227-228

Aristóteles que el que presumiblemente se daba al inicio de la filosofía, según Heidegger? Para Aristóteles, según Heidegger, la *μορφή* es

(...) por un lado, establecerse en el aspecto como modo de la venida a la presencia, *οὐσία*; *μορφή* no como una propiedad presente en la materia, es decir, que es en ella, sino como un modo de *ser*; por otro lado, “establecerse en el aspecto” como movilidad, *κίνησις*, un momento que falta por completo en el concepto de “forma”.<sup>88</sup>

La relación entre *μορφή*, como *εἶδος*, y *λόγος* en el pensar de Aristóteles puede mostrarse mejor con un ejemplo que el propio Heidegger da. ¿Cuándo se dice de un cuadro que es una obra de arte?, ¿cuándo se dice de una pintura de van Gogh que es una obra de arte? Heidegger dice que “sólo y únicamente cuando el ente considerado emerge pujante con el aspecto de una obra de arte, cuando el ente es, en la medida en que se establece en ese aspecto.”<sup>89</sup> Cuando se ve un ave de rapiña que sobrevuela el bosque en círculos se dice: “esto es naturaleza”. Así pues, de unos entes se dice “esto es naturaleza”, es decir, pertenece, es propio de la naturaleza; de otros entes se dice “esto es arte”, es decir, pertenece, es propio del arte. El *ser* de lo ente nos interpela, nos llama. La llamada de lo ente, del *ser* de lo ente interpela a éste y aquél como esto o como aquello, es decir, el *ser* de lo ente se muestra como esto o como aquello y sólo encontramos lo que es conforme al arte o a la naturaleza cuando nos topamos con un *establecerse en el aspecto*, cuando hay, cuando se da la *μορφή*.

Por otro lado, ¿qué significa *λόγος*?, ¿cuál es la relación, en el pensar de Aristóteles, entre *λόγος* y *μορφή*, como *εἶδος*? Ya de algún modo se ha dicho. *λόγος*, según Heidegger, *lesen* en alemán, leer, recolectar, “significa reunir varias cosas dispersas en una sola y al mismo tiempo *a*-portar y *dis*-poner (*παρά*) esa unidad. ¿En dónde? En lo no oculto de la venida a la presencia.”<sup>90</sup> Pero también *λόγος* quiere decir mostrar aquello que ya se muestra de antemano. ¿Qué es lo que se muestra de antemano? El *ser* de lo ente. Él es anterior a nuestro percatarnos. Él es lo que nos interpela, lo que nos llama. Y lo anterior acontece porque el hombre y el *ser* de lo ente tienen una relación, mejor dicho, una mutua correspondencia y pertenencia. Como ya se dijo, el *ser* se muestra de modo encubierto en la venida a la presencia de lo ente. Es en el *ser* de lo ente que se funda todo comportamiento del hombre. Pero, y esto ¿qué tiene que ver con la *μορφή*? Lo que Heidegger quiere mostrar es que en el

---

<sup>88</sup> *Ibid*, p. 228

<sup>89</sup> *Ibid*, p. 229

<sup>90</sup> *Ibid*, p. 230

pensamiento de Aristóteles, el *establecerse y mantenerse en el aspecto* (la μορφή) tiene una relación fundamental con la *venida a la presencia* del ser de lo ente, que el *establecerse y mantenerse en el aspecto* está determinado por la *venida a la presencia* del ser de lo ente.

Ahora bien, para Aristóteles la μορφή es más φύσις que la ὕλη. Entonces se ha de preguntar ¿por qué, para Aristóteles, la μορφή es más φύσις que la ὕλη?, ¿por qué el carácter de la μορφή corresponde más adecuadamente al carácter de la φύσις que la ὕλη, si ambas son *modos de ser*? La μορφή ha de tener de alguna manera dentro de sí misma el carácter de ἐντελέχεια. El ente que procede de la μορφή lleva en sí el carácter de ἐντελέχεια, “la ἐντελέχεια es mas οὐσία que la δύναμις, porque lleva a término la esencia de la permanente venida a la presencia en sí de manera más esencial.”<sup>91</sup> ¿Qué es ἐντελέχεια?, ¿qué es δύναμις?, ¿cuál es la diferencia entre ambos términos?, ¿por qué una lleva a término la esencia de la permanente venida a la presencia de manera más esencial que la otra?, ¿por qué se ha introducido esta discusión entre la ἐντελέχεια y la δύναμις?

Para Heidegger es importante determinar en lo fundamental la caracterización de la φύσις por parte de Aristóteles. Por su parte, Aristóteles determina a la ὕλη como δύναμις y a la μορφή como ἐντελέχεια. Lo anterior nos indica que Aristóteles quiere determinar de manera cabal la esencia de la φύσις, quiere determinar aquello que *es* la φύσις. ¿Cuál es la esencia de la φύσις? Llevar a lo abierto, desocultar, mostrar a lo ente en lo abierto; la φύσις es surgimiento. Ciertamente lo escrito nos ofrece algo de la esencia de la φύσις, pero no se debe de aceptar que ella diga de manera cabal lo que “es” la φύσις. Por el momento este punto lo dejaremos inconcluso. Pero entonces, ¿qué es ἐντελέχεια?, ¿qué es δύναμις?

Heidegger dice que Aristóteles caracteriza a la ὕλη como τό δυνάμει, la adecuación para algo, *tener el carácter adecuado para algo*; la ὕλη es *lo que está disponible y tiene carácter adecuado para*. Pero el *carácter de adecuado para*, la ὕλη, se determina de acuerdo a la producción de lo que se va a producir, es decir, la ὕλη es aquello que se determina desde la perspectiva de la producción de lo que se va a producir; la ὕλη, *el carácter adecuado para* surge de acuerdo con lo que se va a producir. Pro-ducir, según Heidegger, se dice en alemán her-stellen, “disponer aquí, en

---

<sup>91</sup> *Ibid*, p. 237

la venida a la presencia, en cuanto eso que tiene tal o cual aspecto y está acabado.”<sup>92</sup>  
Pero, repetimos la pregunta *ζμορφή* quiere decir pro-ducción, pro-ducir?

Heidegger considera que a la *έντελέχεια* Aristóteles la entiende como el tenerse a sí mismo al final, el esenciar en la presencia. La *μορφή* tiene el carácter de *έντελέχεια*, o de *ένέργεια*. Pero volvamos al punto de la movilidad, pues su comprensión nos permitirá entender las palabras *έντελέχεια* y *ένέργεια*. ¿Qué es movilidad? Ella es la esencia desde la cual se determina el movimiento y el reposo. El reposo es “donde la movilidad se recoge en el detenerse o estar quieto y ese estar en sí no excluye, sino que incluye, la movilidad, es más, no sólo la incluye sino que es la primera que consigue abrirla, esto es, desocluirla.”<sup>93</sup> El reposo preserva el acabamiento de lo que se mueve. Sólo en el reposo se consuma el desocultamiento. Tanto el *τέλος* de la *έντελέχεια* como el *ἔργον* de la *ένέργεια*<sup>94</sup> están determinados por el aspecto, es decir, para Aristóteles se consuma la venida a la presencia en cuanto aquello que viene a la presencia se encuentra, está en su aspecto. Algo, entonces, se dice ente, *es* ente en cuanto al modo de la *έντελέχεια*, la cual no se encuentra fuera del ente, es propia del ente en cada caso. Así pues, se puede observar que la movilidad es concebida como *έντελέχεια*. Y ¿qué con ello? Ahora se ve cómo la *μορφή* satisface más la esencia de la *οὐσία*, de la permanente venida a la presencia y, por ende, de la *φύσις*. La *έντελέχεια* (el tenerse-al-final) es la esencia de la movilidad. Este tenerse-al-final quiere decir que lo ente que es conforme al modo de la *έντελέχεια*, al modo de la *μορφή*, ha encontrado su estado de reposo en el aspecto, se ha establecido en el aspecto, *es*. Con todo esto se desvela la primacía de la *μορφή* sobre la *ῦλη* y la esencia de la propia *μορφή*.

Ahora bien, desde otra perspectiva la *μορφή* sigue desvelando su esencia. Aristóteles también caracteriza a la *μορφή* como *γένεσις*, surgimiento. También la *γένεσις* es un tipo de movimiento y por ello mismo está determinada por la movilidad. Cuando se dice que la *μορφή* es *γένεσις* se la está determinando como surgimiento, un venir-a-estar-fuera y un poner-ahí-fuera. Según Heidegger hay, se dan dos modos del pro-ducir: 1) En cuanto *φύσις* y, 2) en cuanto *ποίησις*. El primer

---

<sup>92</sup> *Ibid*, p. 232

<sup>93</sup> *Ibid*, p. 234

<sup>94</sup> Este último término -*ἔργον*- en alemán *Werk* (un sinónimo en alemán es *Her-vor-gebrachtes*, lo dispuesto ahí delante ante) Obra. Ambos términos griegos (*τέλος* y *ἔργον*) nombran el modo y la manera en que algo finalmente *es*, está en su aspecto.

modo, en cuanto φύσις, se puede considerar como crecer, retornar-a-sí desde-sí mismo. El segundo modo, en cuanto ποίησις, se puede considerar como pro-ducir y re-presentar. Ambos son modos de *pro-ducir*, de *poner-ahí-fuera*. Para el pensar de Aristóteles el ser es *ser-pro-ducido*, ya sea al modo de la ποίησις o al modo de la φύσις. Her-vor-bringen es producción, producir. Hervorgebracht es producido, y es una palabra que en *La pregunta por la técnica* es la misma palabra para la φύσις o la ἀλήθεια, el ser. La pre-comprensión de la φύσις como pro-ducción por parte de Aristóteles determina su pensamiento.

El surgimiento al modo de la ποίησις necesita, exige la participación de otra cosa para poder llevar a lo abierto un ente. Un ente fabricado (por ejemplo, una mesa) puede ser pro-ducido, puesto ahí-fuera, llevado a lo abierto, pero el aspecto (de mesa) del que ha sido tomado el ente fabricado (en este caso, la mesa) sólo se muestra, no se dispone él mismo en un aspecto, sólo queda como un παράδειγμα. Este tipo de surgimiento exige la participación de otro aspecto que muestre un elemento disponible (madera) en una y para una τέχνη en cuanto adecuado para la construcción, para la producción de dicho ente (la mesa). Pero este tipo de mostrarse es ya un modo de venida a la presencia, de surgimiento.

El otro surgimiento puede disponer-se inmediatamente sin mostrarse propiamente sólo como παράδειγμα en una y para una τέχνη. El aspecto puede disponer-se a sí mismo y con esto se da el establecimiento del aspecto. El propio aspecto se muestra como aquello que lleva a lo abierto, a lo desoculto, que pone ahí-fuera un elemento, un ente, pero el mismo aspecto se muestra como aquello que no requiere de una τέχνη, que no requiere la participación de otra cosa para llevar a ese ente a lo abierto, μορφή como φύσις, “el aspecto es eso mismo que viene a la presencia, el aspecto que se pone a sí mismo, que primero y siempre encarga para sí lo disponible y lo pone como aquello ‘adecuado para’ en el carácter de adecuado.”<sup>95</sup> Este surgimiento, este pro-ducir es venido a la presencia del propio aspecto sin ninguna de esas aportaciones y ayudas exteriores que caracterizan precisamente al otro modo de surgimiento. ¿Qué significa todo lo anterior? Con todo lo anterior se está diciendo no sólo que la μορφή como γένεσις es más φύσις que la ὕλη, sino incluso que es la única y, además, de modo absoluto.

---

<sup>95</sup> *Ibid*, p. 240

Heidegger piensa que Aristóteles también caracteriza, comprende y determina a la φύσις, y con ello a la μορφή, como ὁδός y con ello se busca una mayor precisión en la determinación de la μορφή. La φύσις y con ello la μορφή es ¿un camino? El camino es aquello que “sale de”, “lleva a” y “transita por”. Para Heidegger camino significa, primordialmente, estar en camino. “Un camino *conduce* a través de un ámbito, se abre a sí mismo y abre dicho ámbito.”<sup>96</sup> Lo que no se ha de perder de vista es que para Aristóteles la μορφή es un tipo de movimiento y, con la determinación de la μορφή como γένεσις y como ὁδός, se ratifica esta aseveración. La φύσις como ὁδός es estar en camino hacia la propia φύσις, hacia lo desoculto, hacia lo abierto; es lo abierto que transita en lo abierto hacia lo abierto. ¿Un eterno dar vueltas? No. Recordemos que la μορφή es el establecer-se en el aspecto de un algo, de un ente del caso.

Lo que surge *nunca* vuelve a establecerse en aquello de lo que surge, y no lo hace precisamente porque la esencia del surgimiento es establecerse en el aspecto. En la medida en que el establecerse permite que venga a la presencia el aspecto que se pone a sí mismo, pero el aspecto se presenta de cuando en cuando en un “este” singular que tiene tal o cual aspecto, aquello *en donde* el surgimiento pone el aspecto tiene que ser precisamente otro respectivo ente distinto de aquel “de donde” viene.<sup>97</sup>

Con lo anterior, es decir, con la determinación de la μορφή como γένεσις y como ὁδός, se fortalece lo que ya se ha dicho. Para Aristóteles, lo único que satisface a la esencia de la φύσις como κίνησις es una movilidad del tipo de la μορφή. ¿Y qué pasa, después de todo, con la ὕλη?, ¿dónde ha quedado la ὕλη?, ¿no es posible una mostración de la esencia de la φύσις desde la perspectiva de la ὕλη?, y lo que es al modo de la ὕλη ¿no es?

Para Aristóteles, según Heidegger, sólo un *modo* de ser satisface el carácter de la φύσις. Sin embargo, el filósofo alemán nos dice que Aristóteles ha asumido, en el tránsito a su propia interpretación, la doctrina del sofista Antifonte. ¿Cómo conciliar que para Aristóteles la movilidad al modo de la μορφή es la única que satisface la esencia de la φύσις y, a la vez, decir que Aristóteles asume la doctrina de Antifonte, la cual aceptaba dos modos de *ser*?

La esencia de la φύσις, y con ello la de la μορφή, es el fundamento y la responsable para que sean posibles dos tipos de interpretación de ella misma, y a este

---

<sup>96</sup> *Idem*

<sup>97</sup> *Ibid*, p. 242

fundamento remite Aristóteles. “Pero el establecerse en el aspecto, y esto también quiere decir la φύσις, recibe *dos* apelaciones; en efecto, también la ‘privación’ es algo así como un aspecto.”<sup>98</sup> ¿Qué es στέρησις, privación? Heidegger traduce esta palabra griega con la palabra alemana Beraubung, que puede significar privación, robo, ausencia, sustracción, etc. “La στέρησις como ausentarse no es simplemente estado de ausencia, sino un *presentarse*, en concreto ese tal en el que precisamente se presenta el *ausentarse* (y no lo que está ausente).”<sup>99</sup>

Heidegger da un magnífico ejemplo de esto último. Hoy en día, cuando se dice “no está la bicicleta”, esto no significa que está fuera, sino que la bicicleta falta. Heidegger dice que cuando algo falta, ciertamente lo que falta no está, pero ese no *estar* mismo, el faltar, intranquiliza, preocupa y el faltar sólo puede conseguir intranquilizar cuando él mismo está “aquí”, cuando él *es*. De este modo puede llegar a ser comprendida la privación. Quizá sea más conveniente decir sustracción. Pero ¿qué relación guardan entre sí la στέρησις y la μορφή? La μορφή es *establecerse en el aspecto y movilidad*, mudanza, cambio de algo en otra cosa, ella siempre hace venir algo a la presencia. Pero en este hacer venir-a-la-presencia se presenta, se da un ausentarse. La μορφή tiene carácter de privación, de sustracción, de στέρησις. Cuando se pone ácido el vino y se convierte en vinagre, no es que se convierta en nada, puesto que se ha convertido en algo, en vinagre. Sin embargo, decimos que se ha convertido en nada, es decir, que no se ha convertido en lo que esperábamos que se convirtiera, queda-fuera, de algún modo se priva el venir-a-la-presencia del vino. Sólo gracias a la φύσις, es decir, sólo gracias a la μορφή algo viene-a-la-presencia y se establece en el aspecto, pero de este modo también algo es apartado, algo queda fuera. Cuando se abre la flor, se caen los pétalos del capullo; el fruto viene a aparecer mientras la flor desaparece. Esto no significa que la μορφή quede fuera, no quiere decir que la μορφή se aparte a sí misma, no significa que ella quede al margen de este venir-a-la-presencia de eso que llega a lo desoculto, a la presencia, que se muestra, que *es*. ¿Cómo podría hablarse de *algo* si la μορφή se apartara de ello por completo, si lo abandonara, si no lo acompañara a lo desoculto, a lo abierto? La μορφή es estar-en-camino, es el producirse a partir de sí misma y hacia sí misma.

La φύσις es ese apartarse a sí misma que la produce a ella misma, y, por eso, forma parte de ella un singular modo de autoprocursarse eso que sólo

---

<sup>98</sup> *Ibid*, p. 243

<sup>99</sup> *Ibid*, p. 244

*gracias a ella* pasa a ser un elemento disponible, como el agua, la luz, el aire, a un elemento sólo adecuado para ella, esto es, se convierte por ejemplo en alimento y así en linfa y hueso.<sup>100</sup>

Lo que es dispuesto “ahí-fuera”, lo que *es*, aquello que es al modo de la μορφή, el establecer-se en el aspecto de aquello que tiene la *disponibilidad de y para la movilidad en sí mismo* es abrirse, mostrarse en el aspecto, mostrarse cómo *es*, en camino a su propia esencia, en camino a su propio ser; es mostrarse y mostrar aquello que le es propio. Es gracias a la μορφή que ora esto se muestra con el carácter de “adecuado para” y ora se muestra con el carácter de “disponible”. Pero ¿qué significa todo lo anterior?, ¿qué tiene que ver todo esto con las dos formas, con los modos de apelar a la μορφή? Según Heidegger, por la esencia de la μορφή, por esa doble forma de apelar a ella es que se puede tomar algo que tiene el carácter de “adecuado” en cuanto elemento que tiene el carácter de “disponible” y por ello mismo se puede considerar lo disponible como una materia y a la propia μορφή como un cambio de materia o metabolismo. Y la materia puede ser considerada como aquello que permanentemente yace ahí de antemano, como aquello que puede ser considerado como lo más estable, considerarlo lo más ente, darle el nombre de φύσις.

### **Consideraciones sobre el pensar de Platón y Aristóteles.**

La pregunta fundamental para Platón y para Aristóteles es ¿qué es aquello que presencia en el presenciar?, aún más, ¿qué es aquello que más *originariamente* presencia en el presenciar? Ahora bien, el pensamiento de ambos filósofos está determinado por el aspecto. Ciertamente el aspecto es comprendido de diverso modo, pero también es cierto que en él (en el aspecto) lo ente llega a ser lo que es. Platón, por un lado, comprende al aspecto, al εἶδος, como aquello que hace ser a lo ente lo que el ente *es*, como aquello que es *responsable* de lo que un ente es, aun antes de ser. Aristóteles, por otro lado, considera que lo ente sólo adquiere consistencia, estabilidad, en el aspecto. Aristóteles no niega el ser de lo ente, su venir a la presencia, su llegar a lo desoculto, pero sólo en-el-establecer-se en el aspecto *es*. Para Aristóteles es importante determinar “que el aspecto y el establecerse en el aspecto no deben ser entendidos a la manera platónica *como algo que existe por separado*, sino como el ser, en el que está siempre todo ente singular.”<sup>101</sup> Para Platón lo importante no es aquello con lo que nos topamos

---

<sup>100</sup> *Ibid*, p. 246

<sup>101</sup> *Ibid*, p. 232-233

inmediatamente. Lo más importante, lo más ente entre todo lo ente, la *Idea del Bien*, de algún modo no se encuentra presente. Ciertamente que las cosas, los entes participan de las *Ideas*, pero el hombre ha de apartar su “mirada”, su “vista” de ellas, de las cosas con las cuales se encuentra cotidianamente. Para Platón la actitud del hombre para con las *Ideas* es fundamental. La adecuación por parte del hombre para captar las *Ideas* es sumamente importante: dirigir la “vista” a donde ellas se encuentran ha de caracterizar el comportamiento del hombre.

Aristóteles, por su lado, considera que se da una conexión esencial entre el  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  y el  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ . Según Heidegger, esta relación determinará el pensar occidental. Y ésta es la razón por la cual Aristóteles da mayor preeminencia a la *existentia* que a la *essentia*: por la relación esencial que mantiene el ente que viene a lo abierto, a lo desoculto, con el  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ . Porque para Aristóteles,  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  quiere decir mostrar lo que ya de por sí se muestra, estar en lo abierto. Ciertamente,  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  también quiere decir *ser* del ente. Pero aunque esto es verdad, hay algo que el propio Aristóteles no puede dejar de lado: la dependencia del aspecto. Tanto lo que viene a lo abierto, a lo desoculto, como el  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  permanecen a la sombra del  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$  (del aspecto). Mientras que Platón da una preeminencia a la *essentia*, Aristóteles la da a la *existentia*, pero ambos permanecen dependientes del  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ , del aspecto: permanecen dependientes de aquello gracias a lo cual todo ente es lo que *es*, aquello que determina el ser de lo ente, que es el ser del ente: sólo en su aspecto lo ente *es*. En el aspecto ( $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ ) lo ente *es*: del  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$  (en cuanto proveniencia y género) viene, pro- viene el ser de lo ente. Además, como ya se ha dicho, la doctrina del sofista Antifonte se encuentra presente en la propia interpretación de Aristóteles sobre la  $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ . Lo que es al modo de la  $\mu\omicron\rho\phi\acute{\eta}$  es más ente que lo que no es al modo de la  $\mu\omicron\rho\phi\acute{\eta}$ , tiene más ser. Lo que es al modo de la  $\upsilon\lambda\eta$  no es que no tenga ser, lo que pasa es que no es cabalmente ente. Y no se debe olvidar que Aristóteles también considera a la  $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ , al *ser* de lo ente, como  $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$  y como  $\acute{\alpha}\iota\tau\iota\omicron\nu\text{-}\acute{\alpha}\iota\tau\iota\alpha$ . Claro, bajo la tutela de Heidegger hemos comprendido de otra manera estos dos términos fundamentales en el pensamiento de Aristóteles. Pero ambos términos, mejor dicho, la comprensión-determinación que de ellos se tenga posteriormente en el pensamiento occidental será sumamente importante; ellos serán determinantes para la historia del pensar occidental después de Aristóteles.

## 2.6 Lo romano, la transformación de la ἐνέργεια en *actualitas*.

Según Heidegger, resulta paradójico para la historia del pensar occidental que la metafísica, desde su despliegue inicial, abandone ese mismo momento inicial y lleve, a la vez, un acervo del pensamiento platónico-aristotélico, que es considerado por el mismo pensamiento metafísico como un acervo fundamental, como un acervo fundamentalmente inicial. Tanto Platón como Aristóteles, el propio Heidegger lo reconoce, son el eco, si se quiere final, del despliegue inicial del ser. Dicho de otra manera, aún en ellos se muestra lo que primariamente se mostró a los pensadores griegos tales como Heráclito, Parménides, Anaximandro, etc.: que el carácter de desencubrir encubriéndose es el más propio del ser, que el ser se muestra como ἀλήθεια. Y es con Platón y con Aristóteles, considera Heidegger, que el ser en cuanto ἀλήθεια llega a ser eclipsado, ocultado. Sin embargo, el pensamiento metafísico conserva y pondera un acervo del pensamiento platónico-aristotélico como fundamentalmente inicial. Esta referencia tiene su punto de apoyo en la opinión de que los conceptos fundamentales del pensamiento metafísico siguen siendo en todas partes los mismos, que simplemente se da una trans-mutación de ellos y que el acervo se mantiene. La Idea platónica se convierte en *idea* y ella a su vez en representación. La ἐνέργεια se convierte en *actualitas*, y ésta en realidad efectiva y existencial. También se puede nombrar la αἰτία griega, que los romanos tomaron como causa y después como causalidad; el ἀρχή, que deviene principio, λόγος, etc. Las versiones lingüísticas del acervo inicial, considerado esencial por la metafísica, cambian, pero el acervo mismo se mantiene, permanece.

Ahora bien, no se puede negar que se despliegan en la historia de la filosofía posiciones contrapuestas, enfrentadas, pero esto mismo confirma la unidad de las *determinaciones sustentadoras del ser*, ellas permanecen inalteradas, es decir, la comprensión-determinación del ser, piensa Heidegger, permanece inalterada. La historia del pensar metafísico, la historia del pensar occidental como metafísica permanece arraigada en una determinada comprensión del ser. En esta historia del pensar occidental, los dos modos distintos del ser, el *qué-es* y el *que-es*, la *essentia* y la *existentia* respectivamente, asumen una medida, una preeminencia diferente respecto del modo en el que el ser se mantiene en la determinación de la entidad. Heidegger considera que cuando se da una preeminencia mayor al *qué-es*, favorece que predomine

la mirada dirigida a aquello *que* el ente es, con ello se posibilita una preeminencia de lo ente. Por otro lado, el *que-es*, en el cual no parece decirse nada de lo ente mismo (de su qué), satisface la modesta función de constatar que lo ente es. Según Heidegger, el *que-es*, cuando se hace valer como ser, posibilita la obviedad de la esencia del ser, es decir, no se pregunta por la esencia del ser. Ambas cosas, la preeminencia de lo ente y la obviedad de la esencia del ser, caracterizan a la metafísica.

Ahora bien, ya que el *que-es* queda como aquello a lo cual no se pregunta por su esencia, pero no en cambio respecto de lo ente (si este ente *es* o no *es*), también *la esencia unitaria del ser*, el ser como unidad de *qué-es* y del *que-es*, queda determinada desde aquello a lo cual no se pregunta por su esencia. Heidegger considera que la historia del pensar occidental como metafísica se revela preferentemente en la historia de la ἐνέργεια, que es comprendida como *actualitas* y *existentia*, realidad efectiva y existencia, respectivamente. ¿Qué quiere decir esto? Que en la historia del pensar occidental como metafísica se obvia la pregunta por la esencia del ser, por el ser *en cuanto tal*. ¿Por qué sucede esto?, ¿por qué la historia del pensar occidental como metafísica se revela preferentemente en la historia de la ἐνέργεια?, ¿cuál es la “fuerza” de la comprensión-determinación del ser para los griegos que queda incuestionada?, ¿la comprensión del ser es una y la misma para las diferentes épocas?, ¿la experiencia del ser del ente es una y la misma para diferentes pueblos?, ¿acaso el pensar occidental como metafísica no se cuestiona si la comprensión del ser es una para los griegos y otra para los latinos?

¿Qué es *actualitas* (realidad efectiva y existencia, términos equiparables según Heidegger)?, ¿cómo comprenden los romanos la *actualitas*? Heidegger piensa que esta trans-mutación de la ἐνέργεια en *actualitas* indica, señala un paso que se ha dado del lenguaje conceptual griego al lenguaje conceptual romano. Heidegger considera que cuando la ἐνέργεια se comprende, se entiende y se transmuta como *actualitas*, la comprensión del ser ha cambiado, la manera en que el propio ser se apropia de su esencia es otra. “En verdad, lleva precisamente a la palabra del ser un modo diferente de ponerse en la totalidad del ente por parte de una humanidad diferente, modo que acaece aquí desde la clausura del ser.”<sup>102</sup> Una aclaración pertinente para poder continuar con este trabajo.

¿Qué entiende Heidegger por lo romano? Heidegger considera que

---

<sup>102</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, segundo tomo, p. 337

(...) es necesario considerar de inmediato lo romano en toda la riqueza de su despliegue histórico, de modo tal que abarque el elemento político imperial de Roma, lo cristiano de la iglesia romana y lo románico. Lo románico, con una peculiar fusión de lo imperial y lo curial, se convierte en el origen de esa estructura fundamental de la realidad experimentada de modo moderno que se llama *cultura* y que, por razones diferentes, le es aún desconocida tanto al mundo griego como al romano, pero también a la Edad Media germánica.<sup>103</sup>

¿Es la *actualitas* una “mera” traducción de la ἐνέργεια?, ¿cómo comprenden los romanos la esencia, la ἐνέργεια, del ἔργον?

En el comienzo de la metafísica, el ente es, en cuanto ἔργον, lo que presencia en su producción. Ahora el ἔργον se convierte en el *opus* del *operari*, en el *factum* del *facere*, en el *actus* del *agere*. El ἔργον ya no es más lo dejado en libertad en lo abierto del presenciar, sino lo efectuado en el efectuar, lo realizado en el hacer. La esencia de la “obra” no es más la “obridad” en el sentido del eminente presenciar en lo libre, sino la “realidad efectiva” de algo efectivo que domina en el efectuar y queda acoplado al proceder de este último.<sup>104</sup>

Del ἔργον ya se ha hablado en este mismo trabajo. ἔργον (Heidegger lo traduce como *Werk*, obra) quiere decir lo-traído-ahí- delante-ante la llegada encubierta del ser. Pero el ἔργον los romanos lo comprenden de otra manera. Para Heidegger, la comprensión del ser ha cambiado y con ella la del ἔργον. El ἔργον ya no es más lo dejado en libertad en lo abierto del presenciar. La esencia del ἔργον se ha transformado, ya no es la “obridad”, es decir, la ἐνέργεια.

Ahora bien, por lo escrito más arriba parece que hay una preeminencia del efectuar, ¿todo queda referido al efectuar?, ¿qué es efectuar?, el efectuar ¿de quién?, o ¿de qué? En el primer capítulo de este trabajo, cuando se comenzó a hablar de la técnica, de la esencia de la técnica, se dijo que la comprensión instrumental de la técnica la determina como un medio para un fin, ¿qué es un medio?, ¿qué es un fin? Un medio, se dijo, es aquello por lo cual algo se efectúa y así, ese algo se consume. También se dijo que lo que tiene un efecto diferente como consecuencia se lo llama causa. Un fin también vale como causa, por él se determinan los medios para que algo se efectúe, para que algo se logre. Causa viene de *casus*, que a su vez proviene del verbo latino *cadere*, caer, y

---

<sup>103</sup> *Ibid*, pp. 337-338. Sin duda esta comprensión tan amplia de “lo romano” es discutible. Pero no es éste el lugar ni el momento para ver la validez, la legitimidad de esta comprensión tan amplia por parte de Heidegger de “lo romano”.

<sup>104</sup> *Ibid*, p. 337

significa aquello que efectúa lo que en el resultado cae de tal o cual manera. ¿Es correcto pensar, en este momento, en esta dirección?

Heidegger considera que en la comprensión del ser como *actualitas* impera aún la esencia inicial del ser, en la medida en que el *qué-es*, la *essentia*, está determinado como Idea. ¿Qué es la Idea?, ¿cuál es su rasgo fundamental? El rasgo fundamental de la Idea es el ἀγαθοῦ: él hace aptos a los entes para mostrarse, para presenciarse como tales. El ser como Idea muestra el rasgo esencial del posibilitar la presencia. ¿Qué significa que el ser posibilite la presencia?, ¿la presencia de qué o de quién? De lo ente. El ser, comprendido como Idea en el pensar de Platón, posibilita la venida a la presencia de lo ente. La determinación del ser como Idea, por parte de Platón, con el carácter de ἀγαθοῦ posibilita el despliegue en la esencia del ser de la αἰτία. αἰτία es otra palabra que, al igual que *actualitas*, ya habla, ya muestra esa otra comprensión del ser, la comprensión que del ser tenían los romanos. La αἰτία fue traducida por los romanos como causa, de casus; Heidegger la traduce-interpreta como *Ur-sache* (cosa originaria). “En todo llegar-a-estar de un ente reina el descender de su qué-es. Éste es la cosidad de cada cosa, es decir su causa originaria. De acuerdo con ello, el ser es en sí originariamente causante.”<sup>105</sup> Ya en el comienzo de la metafísica, pues, se consolida el papel determinante de la αἰτία, y no solamente con Platón. Basta recordar que Aristóteles en su *Física* equipara la αἰτία con el ἀρχή: la αἰτία adquiere el carácter del ser en cuanto ἀρχή, *partida para y disposición sobre la movilidad, y precisamente de algo que se mueve y que tiene esa ἀρχή en él mismo*. Esto último es de suma importancia y no ha de perderse de vista para la comprensión más plena de la *actualitas*.

La esencia del ἔργον ha cambiado, ahora la esencia es la “realidad efectiva” de algo efectivo que domina en el efectuar y queda acoplado al proceder de este último. ¿Qué es lo verdaderamente efectivo?, ¿cómo se determina la “realidad efectiva” de algo efectivo? Heidegger cree que la esencia del efectuar no se cumple con el efectuar algo, aunque no lo excluye del todo. Heidegger considera que todo efectuar se desvela como un llevar-se-a-efecto. “El efectuar está en sí mismo referido a sí, y sólo en esta referencia determina lo que es eficiente en él. (...) Todo efectuar es un producir efectos que se lleva a efecto a sí.”<sup>106</sup> Lo que se entienda por el ser o no ser de lo ente queda determinado desde el *qué-es*, desde la *essentia*, desde la Idea, desde la *Ur-sache*, desde

---

<sup>105</sup> *Ibid*, p. 338

<sup>106</sup> *Ibid*, p. 355

la *actualitas*, desde aquello que tiene el carácter de causa, desde aquello que es capaz de efectuar. Algo existe, es, si es en razón de un obrar, de un efectuar. Y cuando se habla en la metafísica del ser o del no ser de lo ente se ha de entender que aquí se da una decisión respecto a lo ente, alzarse contra la nada. Y este alzarse contra la nada no es una nada. Este alzarse contra la nada se entiende como un efectuar, como un presenciar, como un llegar a estar presente, “detrás” del cual se encuentra una causa, la *actualitas* como causa. Esta causa domina el efectuar y queda acoplada a este efectuar. Claro, efectuar no es primordialmente efectuar algo. Sin embargo, Heidegger reconoce que en la *actualitas* impera aún la esencia inicial del ser: posibilitar la presencia de lo ente en cuanto tal. ¿Qué es lo que presencia en el presenciar?, ¿qué es lo presente en el presenciar? En la metafísica, ya lo dijo Heidegger, se posibilita la obviada de la esencia del ser. Lo presente en el presenciar es lo ente. Lo ente es lo presente. Lo presente es lo que dura. Lo presente es lo que mora. Cuanto más dure lo presente, cuanto más morosamente se detenga, más real resulta, es decir, más realidad efectiva tiene lo presente. Lo ente, lo ente en general, es lo real efectivo, aquello que se demora, aquello que se presenta y mora en el presenciar. Ahora bien, dentro de lo ente en su totalidad, en su conjunto, hay entes que moran, que se detienen más que otros, es decir, entes que son más reales, entes que resultan más reales que otros entes.

El carácter de *causalitas* de la *actualitas* se muestra mejor con ese ente que, “teológicamente” pensado, es llamado “Dios”. Este ente es el ente que no puede nunca no ser. Él no conoce el estado de posibilidad, porque el estado de posibilidad en él se mostraría como una carencia. El propio dios se mostraría imperfecto. En el aún-no reside una carencia de ser. Lo que nos indica que el ser es comprendido, está caracterizado por la consistencia. “El ente supremo es realización [*Verwirklichung*] pura, siempre cumplida, *actus purus*. El efectuar [*wirken*] es aquí el volver-se consistente, esenciando desde sí, de lo que consiste por sí. Este ente (*ens*) no sólo es lo que es (*sua essentia*), sino que, en aquello que es, es siempre también su consistencia (*est suum esse non participans alio*).”<sup>107</sup> Pensado metafísicamente, este ente puede ser llamado *summum ens*. Es el ente supremo, lo supremo de su ser consiste en que es el *summum bonum*. *Bonum* es la interpretación-traducción del carácter fundamental de la Idea de las Ideas de Platón, el ἀγαθόν. El *bonum* es causa, aún más, es *causa causurum*. Lo verdaderamente real (*actus purus*) es Dios. Él es la causalidad efectiva

---

<sup>107</sup> *Ibid*, p. 340

que lleva a efecto desde sí el volverse consistente de la consistencia que está por sí. Ahora bien, el carácter de causalidad de este ente, de lo verdaderamente real, no se agota, no se acaba en efectuar la existencia consistente terrenal de todo lo no divino, es decir, su carácter de causalidad no se agota por crear a lo ente en su conjunto. Dios, como causalidad primera y suprema, es *actus purus*, y por ello mismo es *summum bonum*. Como *summum bonum* es fin último. El ente supremo fija a la causa primera toda realidad de lo real. Esto es, él (el ente supremo, el *actus purus*, el *summum bonum*) es aquello que predetermina todo lo consistente, todo lo real, elevándolo de este modo a su verdadera consistencia. El *summum bonum* es la muestra de la causalidad propia de lo efectivo puro, de conformidad con su llevar a efecto la consistencia de todo lo que posee consistencia, de todo lo que es consistente.

También desde el carácter de *causalitas* de la *actualitas*, de la realidad efectiva, se explica de mejor modo el concepto de *existentia*, equiparable al de realidad efectiva y que incluso se usa con mayor frecuencia que el de realidad efectiva dentro del lenguaje conceptual metafísico. La proveniencia de *existentia* se remite, según Heidegger, a Aristóteles, a dos pasajes de su *Metafísica* (libro E, 4, 1027 b 17 y libro L, 8, 1065 a 21, ss.).

Se habla aquí de una ἔξω οὐσά τις φύσις τοῦ ὄντος y de un ἔξω ὄν καὶ χωριστόν. El ἔξω, fuera, se refiere al fuera τῆς διανοίας, es decir, fuera del percibir humano que discutiendo se percata del ente e instaura de este modo lo discutido, con lo que lo así instaurado sólo tiene consistencia y presencia para el pecar y en ámbito de su ejercicio. Lo que está fuera (ἔξω), eso consiste y está como algo en sí constante en su lugar propio (χωριστόν). Lo que así “está-fuera”, *ex-sistens*, lo *ex-sistente*, no es otra cosa que lo que presencia desde sí en su producción, lo ὄν ἐνέργεια.<sup>108</sup>

Aristóteles, a lo verdadero, al ser de lo ente, lo llama lo desoculto. El enunciado es verdadero en cuanto que percibe y constata algo que es tal por medio de la adecuación del percibir. Pero ¿qué pasa con la *ex-sistentia*? Heidegger piensa que este término recibe su determinación desde la *actualitas* como *casualitas*, es decir, la determinación del término *ex-sistentia*, lo que él quiera decir o nombrar, depende de la comprensión de la *actualitas* y de la preeminencia en su esencia de la *causalitas*, del carácter de causante de la misma. La *actualitas* o la *existentia* (recordar que para Heidegger ambos

---

<sup>108</sup> *Ibid*, p. 341

términos son equiparables) remiten a un actuar de algo; lo real efectivo, de acuerdo a su sentido, de alguna manera está referido a algo.

Heidegger considera que Francisco Suárez con sus *Disputatione metaphysicae* influye notablemente en la metafísica moderna y esto puede ser observado sobre todo con el concepto de ex –sistentia.

El ser de la existencia no es más que el ser en virtud del cual un ente se halla (...) formal e inmediatamente fuera de sus causas, dejando de ser nada y empezando a ser algo. Pues por eso mismo es el ser en virtud del cual una cosa es puesta formal e inmediatamente en la actualidad de su esencia. Luego [éste] es el verdadero ser de la existencia.<sup>109</sup>

Heidegger interpreta este fragmento en el sentido de que la existencia es aquel ser por medio del cual se instaura en cada caso de modo propio e inmediato una entidad fuera de las causas, y así cesa el no-ser y comienza a ser un algo del caso. La ex –sistentia se refiere en cada caso a una entidad. Es de resaltar el sentido multívoco del concepto existentia. Heidegger señala con ex -sistentia a la entidad, y la existencia es aquel ser que coloca, pone “fuera” de las causas a la ex –sistentia, a la entidad del caso. Ahora bien, según Heidegger el qué-es, la existencia “pasa a través de una realización causante, y lo hace de modo tal que lo allí llevado a efecto es despedido luego de la causación como algo efectuado y establecido sobre sí mismo como algo real efectivo.”<sup>110</sup> Lo real efectivo es, pues, el ente. La existencia posee el carácter de *actualitas* en el sentido de un ser eficiente que traslada algo “fuera” de la causación y la realización al ser efectuado.

(...) el colocar e instaurar, el poner en pie la *ex –sistentia*, es lo que es en la medida en que *sale* de la causación, pero siempre sólo en la medida en que sale *de ella*. La *existentia* es el *actus, quo res sistitur, ponitur extra statum possibilitatis*. Este *actus* es *actualitas*. Sólo ella puede y debe, *partiendo* de la causa [*Ursache*], *poner fuera* la cosa [*Sache*] como causada [*verursachte*], es decir, efectuada.<sup>111</sup>

Según Heidegger, la totalidad de lo ente es lo efectuado eficiente de un efectuar primero y con ello la totalidad de lo ente recibe una estructura propia que se determina como correspondencia de lo efectuado del caso con el efectuante en cuanto ente supremo. Es decir, la realidad efectiva de las plantas, de los animales, del hombre mismo corresponde al efectuar del efectuante primero, el ente supremo; la realidad efectiva de

---

<sup>109</sup> Francisco Suárez, *Investigaciones metafísicas*, traductores Joaquín Adúriz, Enrique T. Batra y Luís Carranza, Ed. Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1954, p. 215

<sup>110</sup> Martín Heidegger, *Nietzsche*, segundo tomo, p. 342

<sup>111</sup> *Idem*

los entes es, en cierto modo, igual y desigual a la realidad efectiva del efectuante primero.

El ser se traslada a la esencia de la realidad efectiva, y ésta determina la existencia de lo existente. Ser esencia como efectuar en el sentido unitario-múltiple según el cual lo eficiente, pero también lo efectuado y también lo efectuado-eficiente y lo eficaz es el ente. El ente así determinado de manera múltiple desde el efectuar es real *efectivo* [wirk-lich].<sup>112</sup>

La *actualitas* determina la existencia de lo existente. Lo existente es lo efectuado por un efectuar. El ser, comprendido como *actualitas*, esencia como efectuar. Lo eficiente, lo efectuado, lo efectuado-eficiente, lo eficaz es lo ente. Lo ente así determinado de manera múltiple desde el efectuar es real efectivo [wirk-lich].

## 2.7 La transformación de la verdad en certeza.

La comprensión del ser como *actualitas* (realidad efectiva y existencia) posibilita las diferentes posiciones fundamentales de la humanidad occidental en medio de lo ente, es decir, la comprensión del ser como *actualitas* propicia una comprensión del ser del hombre en medio de lo ente en su conjunto, propicia, también, una comprensión de la esencia de la verdad. Sin embargo, esto no significa que con lo anterior se asiente inmediata y simultáneamente una determinación de lo que quiere decir efectuar y realidad efectiva. Lo anterior quiere decir que con la nueva comprensión del ser como *actualitas* se despliega el horizonte donde el efectuar y la realidad efectiva adquirirán su determinación esencial. Ahora bien, con Platón y Aristóteles, en palabras del propio Heidegger, comienza la historia del pensar occidental como metafísica, es decir, el pensar del ser cede, el pensar en dirección al ser cede y comienza el pensar de lo ente, en dirección a lo ente. Por lo anterior, efectuar y realidad efectiva, lo que se quiera nombrar con ambos términos, será determinado por este pensar, por el pensar en dirección a lo ente. En otras palabras, la determinación del efectuar y de la realidad efectiva dependerá de la realidad efectiva (de lo ente) que se muestre con más realidad efectiva, de la realidad efectiva (de lo ente) que muestre su efectuar-se de modo más patente. O Dios, o el hombre, o el mundo (la naturaleza).

Heidegger cree que la “presencia” del dios bíblico en la historia del pensar occidental como metafísica nos da una señal de la dirección a seguir. ¿Cuál es el carácter fundamental de este dios? Heidegger considera que el de ser-creador. Pero para el pensar metafísico el dios bíblico es considerado como causa primera, como lo eficiente

---

<sup>112</sup> *Ibid*, p. 343

primero. El dios bíblico en el pensar metafísico es considerado como aquel ente que efectúa el mundo. El mundo se muestra para el pensar metafísico como lo efectuado por lo eficiente primero. Dentro de esto efectuado, el mundo, se encuentra el hombre. También el hombre es algo efectuado. Pero el hombre es, dentro del mundo, dentro de lo real, algo efectuante. La triada Dios, mundo (naturaleza), hombre, de cierto modo circunscribe el área de posibilidades de acuerdo con las cuales cada uno de estos ámbitos de lo real asumen la caracterización de la esencia de la realidad efectiva, es decir, la caracterización de la realidad efectiva se encuentra proyectada desde estos tres entes, ellos son el punto de partida para cualquier ulterior determinación de la realidad efectiva. En cierto modo se puede decir que se ha establecido un esquema de interpretación de la realidad, se puede decir que se ha establecido el esquema de la experiencia cristiana de lo ente en su totalidad: Dios, mundo (naturaleza), hombre.

A diferencia de lo anterior, Heidegger piensa que la determinación de la realidad efectiva no viene de lo ente, cualesquiera que éste sea. La determinación de la realidad efectiva proviene del ser. Un indicio de esta proveniencia esencial nos viene otorgado en la trans-mutación de la esencia de la verdad. ¿Cómo es comprendida la verdad desde la *actualitas*?, ¿cuál es el carácter esencial, determinante de la verdad? La verdad en el pensamiento metafísico, considera Heidegger, se convierte en característica del *intellectus (humanus, divinus)* y por ello deviene en *certeza*. ¿Qué es, pues, certeza? “El nombre expresa que la verdad concierne al tener conciencia en cuanto es un saber [*Wissen*], un re-presentar, que se funda en la conciencia, de manera tal que sólo vale como saber aquél que al mismo tiempo se sabe y lo sabe como tal, y en tal saber se encuentra él mismo asegurado.”<sup>113</sup> La trans-mutación de la esencia de la verdad nos señala una peculiar preeminencia del hombre en medio de lo real, del modo como se comprende-comporta el hombre en medio de lo real. Pero también sucede algo semejante con aquello que, pensado teológicamente, es llamado dios, el cual asume un papel participante dentro de lo real de acuerdo con su realidad efectiva, o que corresponde a su realidad efectiva. En tanto que en el pensamiento metafísico tanto dios como el hombre son considerados como seres que poseen *intellectus*, ambas realidades son seres cognoscentes, ambas realidades se vuelven portadoras de la verdad, ambas realidades se constituyen en la realidad del saber y de la certeza, es decir, con ambas realidades se consuma, se lleva a cabo lo efectivo del saber y de la certeza.

---

<sup>113</sup> *Ibid*, p. 345

¿Cuál es la esencia de la certeza? Que la certeza tenga certeza de sí, es decir, que la certeza reivindique para sí el aseguramiento de sí misma. Según Heidegger, por su propia esencia la certeza es aquello que determina, primeramente, la realidad de lo real. Y la realidad de lo real sólo se muestra, por lo anteriormente mencionado, como su respectivo portador, es decir, dios o el hombre, en tanto que la certeza reivindica para sí el aseguramiento de sí misma. Pero sucede que con esto se desencadena una lucha entre los posibles portadores de su esencia. En un primer momento, el Dios creador y la institución (la Iglesia) que ofrece y administra los dones de la gracia, son los únicos poseedores de la verdad única y eterna. Dios, como *actus purus*, es la realidad pura, es la causalidad de todo lo real, es el fin último, es la fuente y el lugar de la salvación que, como bienaventuranza, garantiza subsistencia eterna.<sup>114</sup>

El hombre que, según el cristianismo, ha sido creado a imagen y semejanza del Dios creador, ha de llevar a efecto su realidad efectiva aferrando el bien supremo, el fin último por el cual ha sido predeterminado, en la fe. Mediante la fe el hombre tiene la certeza de la realidad de lo real efectivo, es decir, en la fe se le “muestra” al hombre la realidad efectiva de este ente llamado por los teólogos dios, se le muestra el carácter de causalidad eficiente, de causa primera. Mediante la fe, el hombre también tiene la certeza del efectivo volverse consistente de sí mismo en la bienaventuranza eterna. La causalidad de lo real supremo asigna al hombre de este modo una determinada especie de realidad, cuyo rasgo fundamental es la fe.

En la fe reina la certeza, y más precisamente esa especie de estar en la certeza que se mantiene asegurado incluso en la incerteza de sí mismo, es decir, de lo creído por él. Lo creído es aquello real cuya realidad, en cuanto *actus purus*, vincula y guía en su propósito y su representar a todo operar humano. El hombre sólo puede estar en ese vínculo de la fe si, al mismo tiempo, desde sí y en cuanto él mismo, se inclina hacia lo vinculante, en tal inclinación se libra a lo creído y, de ese modo, es libre. La libertad del hombre que reina en la fe y en su certeza (...) sólo puede desplegarse como estructura esencial del hombre creado si todo comportamiento humano -en cada caso según su tipo-, en referencia a todo lo real -en cada caso según su especie- lleva en sí ese rasgo esencial que, en cuanto certeza, remite y pone en seguro lo real del caso para el hombre que opera.<sup>115</sup>

---

<sup>114</sup> En la metafísica medieval se parte de la certeza absoluta de un Dios creador que lo ha creado todo racionalmente. El cristianismo transformo el sentido del ser de lo ente en ser-creado, de ahí es fácil deducir un universo ordenado. La idea matemática del universo, que se encuentra presente en la metafísica moderna, tiene su fundamento aquí. Ver. Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, traductora Angela Ackermann Pilári, Editorial Gedisa, España, 1993, pp. 174-175.

<sup>115</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, segundo tomo, pp. 347-348

Ahora bien, ciertamente en la fe el hombre tiene la certeza del efectivo volverse consistente de sí mismo en la bienaventuranza eterna, pero ella es una certeza condicionada, es decir, de esta salvación el hombre no puede ni tener, ni puede conseguir una certeza incondicionada, porque son Dios y la Iglesia quienes ofrecen y administran los dones de la gracia. Sin embargo, el hombre no sólo se relaciona con Dios y con el mundo creado por él de manera creyente, es decir, no sólo se relaciona con el mundo mediante la fe. También se relaciona con lo real *en virtud del lumen naturale*. El hombre se puede relacionar de dos modos con dios y con el mundo creado por él: al modo creyente y al modo no-creyente. Así pues, de cierto modo, mediante la fe, el hombre está fijado a conseguir, a lograr la certeza de la salvación. Pero de otro modo, mediante la incredulidad, mediante la no-fe, el hombre se encuentra fijado ya sea a buscar la certeza de esa salvación (de la creyente), o se encuentra empujado a renunciar a la salvación al modo creyente y a su certeza, y a buscar la certeza de la salvación pero en otro sentido y con otras vías. Heidegger considera que esto muestra la transformación de la verdad en certeza: hay una necesidad, de origen oculto, de que el hombre, de una o de otra manera, se asegure su salvación, ya sea en un sentido creyente (cristiano), ya sea en un sentido no creyente (no cristiano).

Ahora bien, la seguridad de sí mismo y de su efectuar determina la realidad efectiva del hombre, es decir, el aseguramiento de su esencia y de su propio efectuar-se en medio de lo real determina la realidad efectiva, la esencia del hombre, determina aquello que es el hombre. Aquí se encuentra la posibilidad de que el hombre determine desde sí (desde el aseguramiento de su esencia) la esencia de la certeza y con ello lleve (desde su propio efectuar-se) a la humanidad al dominio en el interior de lo real efectivo, en el interior de lo ente. “El hombre cultiva y construye desde sí lo real efectivo, en la medida en que éste es lo que tiene efecto sobre él y lo efectuado por él. Lo real efectivo se convierte en lo efectuable dentro de aquel efectuar humano que, basándose conscientemente sobre sí mismo, todo lo trata y cultiva.”<sup>116</sup> ¿Cómo sucede esto?

Como ya se ha dicho, el hombre no sólo se relaciona con lo real de modo creyente (cristiano), también se relaciona con lo real *en virtud del lumen naturale*. Es pertinente recordar lo que ya se ha dicho un poco antes. El cristianismo transforma el sentido del ser de lo ente, con el cristianismo pasa a ser comprendido como ser-creado. Según

---

<sup>116</sup> *Ibid*, p. 346

Heidegger, este cambio del sentido del ser de lo ente prepara la separación entre fe y pensar. Dado que lo ente es creado por Dios, racionalmente pensado de antemano, tan pronto como se disuelve la relación entre el creador (Dios) y lo creado (lo ente), la razón humana se puede adjudicar el predominio. Ciertamente la transmutación de la verdad en certeza conlleva una exigencia oculta. La verdad, en el sentido de la certeza, es la que determina qué ente (Dios, el mundo y el hombre) asegura y muestra del modo más propio su efectuar en el sentido del efectuar-*se*. Ahora bien, en la luz natural de la razón tiene que volverse determinante una certeza para el hombre que le sea propia, adecuada. Todo comportamiento, todo obrar humano natural ha de basarse necesariamente en una determinada certeza llevada a efecto por el hombre mismo y para él mismo, en cuanto que lo sobrenatural se funda en un cierto modo en el comportamiento natural, de acuerdo con la proposición: *gratia supponit naturam*. Heidegger considera que esta exigencia del autoaseguramiento de la consistencia natural del hombre llevada a cabo por él mismo no surge, no se da por un simple alzamiento en contra de la doctrina de la fe. Ella, la exigencia del autoaseguramiento, es una consecuencia de que la verdad se convierta en certeza, de que la verdad sea comprendida como certeza de la salvación. Esta transformación se funda en la transformación de la comprensión del ser como *actualitas*.

## **2.8 Época moderna (Descartes, Kant y Hegel).**

### **2.8.1 Descartes.**

La filosofía moderna también es metafísica como la filosofía medieval, pero posee sus propias características. Esta metafísica insiste (el objeto de este trabajo consiste precisamente en mostrar esta insistencia) en conceptos tales como sujeto, certeza. En la Edad Antigua y en la Edad Media se preguntaba por el ente en su totalidad, pero no está claro que en esta totalidad se incluya de modo expreso la pregunta por el hombre que plantea la pregunta. En la Época Moderna, según Heidegger, el hombre se incluye de modo expreso en la pregunta. Adicionalmente, no se debe olvidar que la Época Moderna sostiene su despliegue en una nueva determinación del ser de la verdad y una nueva determinación del ser del ente. La metafísica moderna busca un fundamento de la verdad en el sentido de certeza, que reposa en sí mismo y es inquebrantable. Este fundamento debe surgir exclusivamente en y por medio de las capacidades del hombre.

Dado que en el primer capítulo de este trabajo ya se dio una exposición del pensamiento de Descartes, lo que sigue es una exposición muy sucinta de lo que ya se dijo.

El pensar de Descartes se ubica dentro del horizonte de la metafísica platónico-aristotélica, es decir, el pensar de Descartes se dirige al ente y no al ser. ¿Qué es aquello que presencia en el presenciar? Respuesta. Lo ente.

El *ego cogito, (ergo) sum* cartesiano significa no solamente que el yo se defina como una cosa pensante, sino que, fundamentalmente, todo aquello que pueda ser considerado ente está remitido y referido al ego, al yo, es decir, la entidad (el *lo que es* y el *cómo es*) de lo ente será comprendido en el pensamiento de Descartes a partir de la relación con el yo. Lo ente es comprendido como aquello que es *por medio* y *para* el yo. Lo ente es comprendido como aquello que está arrojado, dado, como lo puesto y mantenido “enfrente” del yo en el sentido de la subjetividad.

*Cogitare* se traduce por *pensar*. Heidegger asegura que Descartes utiliza *percipere* (*percipio*) por *cogitare*. Tomando en cuenta lo anterior, el *ego cogito, (ergo) sum* cartesiano significa que algo es tomado para sí, en el sentido de que ese algo está remitido a sí, y de este modo lo pone ante sí. Así pues, lo fundamental de la frase de Descartes ya se puede ver. El *ego*, el yo y lo ente son asegurados, quedan fijados en esta relación representadora del yo representador. Sin embargo, lo que queda aún más asegurado es el yo. El yo es lo que está presente en toda representación de lo ente, es lo que de antemano sub-yace ahí delante. El yo es el sujeto, es decir, el yo es *subiectum*, lo que de antemano sub-yace ahí delante. Lo ente pasa a ser comprendido, de este modo, como objeto, *obiectum*, lo puesto “enfrente”.

Según Heidegger, la proposición *ego cogito, (ergo) sum* determina una nueva comprensión de la esencia de la verdad, del ser de lo ente y del ser del hombre desde el momento en el que la representación se ha convertido en *instauración* y *fijación* de la esencia de la verdad del ser. Esto incluye una nueva determinación del ser de aquello que se entienda como *fundamento* y de aquello que se entienda como *principio*. La búsqueda de un fundamento para el despliegue de la nueva época se da con estos supuestos que se encuentran en la frase de Descartes, es decir, el ser del fundamento de esta nueva época será determinado desde la perspectiva que abre la frase de Descartes, pero no se debe perder de vista que el pensar de Descartes está atrapado por el pensar metafísico, es decir, aquello que presencia en el presenciar es lo ente, en el pensar de Descartes el yo al modo del *subiectum*.

**Conclusiones.** *Todo* lo ente es referido al ser de este ente representante. *Todo* lo ente está referido de modo esencial, necesario, para el pensar de Descartes, al yo de este ente. Y este ente, esta cosa pensante *se encuentra más originariamente presente en cualquier representación*. El yo está siendo pensado al modo del sujeto, al modo de lo que *yace de antemano*, al modo de la yoidad como *subjetividad*, pero es una *subjetividad* que se da cuenta, que tiene conciencia de su yacer de antemano y a lo cual es dirigido, reconducido lo ente, *todo lo ente*. Es decir, la yoidad como *subjetividad*, este pensarse como aquello que más originariamente está presente en el presenciar está determinado por el mostrarse del sujeto como aquello que *sub-yace* a cualquier mostración, a cualquier presenciar de lo ente en su conjunto. De este modo se puede decir que la yoidad, que *la subjetividad* es aquello a lo cual *todo lo ente en su conjunto está referido, es reconducido*, en cuanto es lo que de antemano-yace-ahí, es lo que no puede faltar para la determinación del ser de *todo lo ente*. Es decir, el yo al modo de la *subjetividad*, para Descartes, es el fundamento de todo lo ente. El yo no produce a los entes, no los crea. El yo determina el ser de lo ente, establece lo *que es* y *cómo es* todo lo ente. Por ello el yo al modo de la *subjetividad* es fundamento. ¿Y el carácter de *infinito*? La representación de este ente representante *dispone* de lo ente para saber *cómo* y hasta *qué* punto puede calcularlo y asegurarlo por adelantado. La representación de este ente representante se ha convertido en *instauración* y *fijación* de la verdad del ser de lo ente. *Sólo lo que por adelantado puede ser asegurado y calculado* en la representación representadora se convierte en objeto, *es*.

### **2.8.2 Kant.**

Heidegger afirma que Kant se mantiene en lo fundamental en la determinación de Descartes respecto al yo, es decir, en el modo de comprender el yo. Descartes dice que el ego, que el yo es una *res*, una cosa pensante (*ego cogito, ergo sum*), pero una cosa que se encuentra más originariamente en cada re-presentación de este sujeto representante. Para Descartes *cogitare* significa fundamentalmente *cogito me cogitare*. Toda re-presentación de este yo representante muestra que el yo siempre se encuentra en la re-presentación. El yo es considerado por Descartes como lo que *sub-yace* a cada representación, como lo que se encuentra de antemano en toda re-presentación, es decir, el yo para Descartes es pensado en el sentido del sujeto, de lo que *sub-yace*. El yo es para Descartes aquello respecto de lo cual lo ente es lo que es.

Ahora bien, Kant dice: “El yo es aquello cuyas determinaciones son las representaciones.”<sup>117</sup> Determinación es para Kant la traducción del término *determinatio* o *realitas*. El yo es una cosa cuyas realidades son las representaciones. Para Kant *determinatio* o *realitas* quiere decir, en un primer momento, constitución quiditativa, lo que la cosa *es*, no importando si esta cosa es o no es; la esencia de las cosas, pues. La esencia de la cosa, *lo que* la cosa *es* (aún antes de que la cosa exista, sea efectivamente) se muestra, se da en el concepto. Pero también Kant considera que *determinatio* es lo que se añade al *qué* de una cosa, de una *res*. Las *determinaciones* o *realitates*, según Heidegger, son en la ontología tradicional las *notae* o los *predicata*, los predicados de las cosas. Así pues, el yo es una cosa cuya esencia, cuya constitución quiditativa son las representaciones. Para Descartes y Kant el yo es una cosa. El yo es un algo, una cosa que tiene predicados, notas. Para Kant todo predicado es algo determinado, algo material, en última instancia, algo. Kant dice que lo que se añade al *qué* de una cosa es una *determinatio*, es un predicado real (en el sentido ya antes esclarecido) de la cosa, de la *res*.

El concepto formal de la proposición enunciativa es, para Kant, la unión de algo con algo. Y en toda proposición enunciativa se dice algo de algo. En la proposición enunciativa, vista formalmente, se prescinde de *qué* se une con *qué*. En la gramática y en la lógica general, lo que tiene predicados se llama sujeto. Según Heidegger, “la lógica formal tematiza sólo la forma de la predicación en general, relación, unión, separación.”<sup>118</sup> Así pues, una forma de unir un sujeto con un predicado (independientemente de la constitución quiditativa de ambos) es con una cópula. El verbo ser ejerce, realiza esa acción. El verbo ser es la cópula que permite unir sujeto con predicados. Ahora bien, es imposible hablar de predicados, de notas sin pensar de antemano en un sujeto al cual le son adjudicadas las notas, los predicados, es decir, el sujeto es aquello de lo cual se dice algo y es aquello que necesariamente se encuentra en una proposición enunciativa. Las notas, los predicados son aquello *que* se dice de un sujeto. Las notas, los predicados sólo son lo que son en la medida en que hay o se da de antemano un sujeto. Pero recordemos. Las notas, los predicados son *algo*. Esta nota, este predicado, cualesquiera que sea su contenido quiditativo, es *algo*. Pero este ser-algo de los predicados, de las notas, depende del sujeto. Este sujeto es lo que de antemano yace ahí delante. Este sujeto es lo que está antes de cualquier posible

---

<sup>117</sup> Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 163

<sup>118</sup> *Ibid*, p. 60

predicado o nota. Los predicados, las notas dependen (de una forma esencial) del ser de este sujeto. Por ello, el ser-algo de los predicados depende del modo *como* se comprenda el ser de este sujeto. Y en tanto que son predicados, en tanto que son algo, son *para* algo, son *para* un sujeto. Y de ello se puede seguir que son *por* un sujeto. Por esto puede decir Heidegger que este sujeto, esta cosa, este algo es lo que es por tener estas determinaciones, estos predicados, estas notas, es decir, hay una correspondencia entre el que el yo sea comprendido como sujeto y entre el que lo que se muestra sea comprendido como predicados de un sujeto.

Por otro lado, Kant se mantiene en esta determinación del yo, pero Kant va aún más lejos y concibe la determinación del yo de un modo ontológicamente más fundamental. Kant concibe al yo como la “unidad sintética original de la apercepción.”<sup>119</sup> ¿Qué significa esto? Ya se ha dicho que Kant sigue a Descartes en cuanto que el yo es un yo pienso, es decir, el *ego cogito es cogito me cogitare*. ¿En qué estriba la estructura más general del yo?, ¿qué constituye la yoidad? Respuesta: la autoconciencia. Para Descartes y para Kant lo que constituye la yoidad es la autoconciencia. Para Descartes y para Kant, todo pensamiento es “yo pienso”. Pero Kant considera que el “yo pienso” debe poder acompañar a todas mis representaciones. El “yo pienso” va en la dirección del sujeto, del subjectum. El “yo pienso” se dirige a determinar al yo como aquello que de antemano está fijado y asegurado en la relación con los entes, con lo ente en su conjunto. El yo se conoce, se sabe a sí mismo como aquello que es el fundamento de sus comportamientos y determinaciones, como el fundamento de su propia unidad en la multiplicidad de estos comportamientos. Todos los comportamientos están fundados en el yo, en el yo como aquello que está presente de antemano, en el yo como aquello que subyace a cualquier re-presentación del yo representante.

El yo es el *fundamento* originario de la *unidad* de la multiplicidad de sus determinaciones en el sentido de que, en tanto que un yo, yo las tengo todas juntas en relación conmigo mismo, las mantengo juntas, las uno, síntesis. El fundamento originario de la unidad *es* lo que es, es este fundamento como unificante, como sintético. La unión de la multiplicidad de las representaciones y de aquello que es representado en ellas tiene que ser pensado junto a ellas. La unión es de tal suerte que, al pensar, yo también *me* pienso *a mí mismo*, o sea, no aprehendo simplemente lo pensado y lo representado, no sólo lo percibo, sino que en todo pensamiento me pienso a mí mismo con ello. No percibo el yo, sino que lo apercibo. La *unidad original de la apercepción* es la *característica ontológica del sujeto* señalado.<sup>120</sup>

---

<sup>119</sup> *Ibid*, p. 165

<sup>120</sup> *Idem*

El yo al modo del “yo pienso” es la condición necesaria, fundamental para el conocimiento. Pero este “yo pienso” lo es al modo del fundamento originario de la multiplicidad, en tanto que es él el que logra la *unificación, es la síntesis*, en tanto que es la unidad fundamental. Así pues, parece que la acción fundamental del entendimiento para Kant es el “yo uno”. A este “yo pienso” al modo del “yo uno” también le llama Kant yo de la *apercepción*, yo trascendental, yo lógico, es decir, el yo es sujeto del *logos*, del pensar, el yo es el yo, en tanto que “yo uno” que subyace a todo pensar. Kant lo distingue de otro yo, el yo de la *aprehensión*. ¿Acaso hay dos “yo” en el mismo ente?, ¿se contraponen estos dos “yo”? Primero. *Aprehensión* quiere decir, según Heidegger, para Kant, “percepción, experiencia de lo subsistente, experiencia de los procesos psíquicos subsistentes mediante el denominado sentido interno.”<sup>121</sup> El otro yo (el “yo uno”) no es un hecho de experiencia, sino que en todo “experimentar” empírico, en la medida en que es un “yo experimento”, soy consciente de él en tanto que fundamento ontológico de la posibilidad de todo experimentar, es decir, el “yo uno” es el supuesto en el cual descansa el yo empírico. Para Kant hay, pues, el sujeto de la *apercepción* y el sujeto de la *percepción*, mejor dicho de la *aprehensión*. ¿Qué significa todo lo anterior? Heidegger piensa que el ser de este yo es problemático. Pero, ¿a dónde vamos con todo esto?, ¿esto nos ayuda a comprender cómo Kant se mantiene en la determinación de Descartes respecto al yo? Ciertamente.

Para Heidegger, la caracterización auténtica y central del yo por parte de Kant se encuentra en el concepto de *personalitas moralis*. La *personalitas psychologica* es el fundamento de la animalidad, la *personalitas transcendentalis* caracteriza a la racionalidad humana en general. Ahora bien, según Heidegger, la determinación del hombre por parte de Kant contiene tres elementos: 1) La *animalidad*, 2) la *humanidad* y 3) la *personalidad*. El primer elemento de la determinación, la *animalidad*, caracteriza al hombre como ser vivo. El segundo elemento, la *humanidad*, caracteriza al hombre como ser vivo y ser racional al mismo tiempo. El tercer elemento, la *personalidad*, lo caracteriza como un ser racional y, al mismo tiempo, dotado de responsabilidad. Heidegger sostiene que existe una diferencia entre el concepto de *personalidad* y el de *personalitas* usado por Kant. *Personalidad* quiere decir para Kant: 1) Concepto amplio,

---

<sup>121</sup> *Ibid*, p. 167

formal de yoidad en general y 2) el concepto que incluye a los otros dos significados, o lo que ellos signifiquen.

Heidegger considera que el concepto de *personalitas moralis* debe expresar una determinada modificación de la conciencia de sí mismo y debe de presentar una clase peculiar de autoconciencia. La conciencia moral de sí mismo, la autoconciencia moral, caracteriza apropiadamente a la persona en aquello que ella es. La autoconciencia moral no coincide con ninguno de los modos de autoconciencia discutidos (autoconciencia empírica y trascendental) hasta este momento. “La autoconciencia moral, en tanto en cuanto concierne a la *personalitas* en el sentido estricto y propio, es la auténtica espiritualidad del hombre y no estará mediada por la experiencia sensorial.”<sup>122</sup>

Según Kant, es propio de la sensibilidad, tomada en el más amplio sentido, no sólo la facultad de tener sensaciones, también lo que él mismo denomina sentimiento de placer o displacer, el deleite en lo agradable y viceversa. El placer, en el sentido más amplio, es placer por algo y placer en algo, y en el placer en algo el hombre se experimenta a sí mismo como disfrutando, está plácido. Entonces es propio de un sentimiento, de todo sentimiento, ser sentimiento por algo y, además, hace sensible al sintiente mismo y a su estado, a su ser, en el más amplio sentido. Heidegger considera que, para Kant, pues, el sentimiento expresa un modo peculiar de manifestarse el yo. Al tener sentimiento por algo, se encuentra, se manifiesta, a la vez, un sentirse a sí mismo del sintiente; de este modo se hace patente, se patentiza para sí uno mismo. Así, el sentimiento no sólo es sentimiento por algo, también es, pues, un sentirse por tener sentimiento por algo.

Ahora bien, no todo sentimiento es sensible, es decir, *no todo sentimiento está determinado por el placer, por la sensibilidad*. Aunque la autoconciencia moral no puede ser empíricamente sensible, esto no la excluye de ser un sentimiento, tal y como Kant lo define. Dicho de otro modo, aunque la autoconciencia moral no puede poner de manifiesto un estado momentáneo del sujeto empírico, aunque no pueda ser empíricamente sensible, no la excluye de ser un sentimiento. Este sentimiento moral es, para Kant, el respeto. En el respeto debe hacerse patente la conciencia moral de sí mismo, la *personalitas moralis*, que es para Kant la auténtica personalidad del hombre. El respeto, pues, ha de mostrar la índole de todo sentimiento: el sentimiento es sentimiento por algo y el sentimiento hace sensible al sintiente mismo y a su estado, a su ser.

---

<sup>122</sup> *Ibid*, p. 170

Heidegger cita al propio Kant “Lo esencial de toda determinación de la voluntad por la ley moral es que, en tanto voluntad libre, esté determinada únicamente por la ley y, por consiguiente, no sólo sin la cooperación de impulsos sensibles, sino aun con el repudio de todos ellos y con el quebranto de todas las inclinaciones en cuanto pudieran ser contrarias a esa ley.”<sup>123</sup> La voluntad está determinada por la ley moral. Pero la ley moral produce un quebranto en las inclinaciones o sentimientos sensibles. Pero este mismo quebranto de las inclinaciones, de los sentimientos sensibles, este mismo repudio de ellos es un sentimiento. Este repudio de los sentimientos sensibles muestra un sentimiento, muestra otro sentimiento que lleva a cabo el rechazo, el repudio de las inclinaciones, de los sentimientos sensibles.

Pero como esa ley, sin embargo, es en sí algo positivo, a saber la forma de una causalidad intelectual [esto es, no sensible], es decir, de la libertad, resulta que, al *debilitar* la presunción oponiéndose a la resistencia subjetiva, a saber, a las inclinaciones en nosotros, es al mismo tiempo un objeto de *respeto* y al *derrotarla* completamente, es decir, humillándola, es un objeto del sumo *respeto* y por lo tanto, también el fundamento de un sentimiento positivo, que no es empírico, y que es conocido *a priori*. Así, pues, el respeto hacia la ley moral es un sentimiento que está producido por un fundamento intelectual, y ese sentimiento es el único que nosotros podemos conocer enteramente *a priori* y cuya necesidad podemos penetrar [*einsehen*].<sup>124</sup>

Este sentimiento de respeto por la ley moral puede ser llamado sentimiento moral. Este sentimiento de respeto es producido por la razón, en él no interviene la sensibilidad. El sentimiento de respeto es el respeto por la ley moral como fundamento de determinación de la acción moral. Como respeto-por la ley moral, el respeto está determinado en virtud de algo positivo, la ley moral, que en sí misma no es empírica, es decir, no está determinada por la sensibilidad, sino por la razón misma. La ley moral no sirve para juzgar las acciones; el sentimiento moral, el respeto, no se muestra después de realizar una acción, tras el hecho moral, como el modo y la manera en la que yo adopto una actitud hacia la acción ya realizada. Para Kant, el sentimiento de respeto a la ley moral constituye la única posibilidad de la acción. Es el modo en que, ante todo, me es accesible la ley en tanto que ley.

Esto significa, al mismo tiempo, que este sentimiento de respeto por la ley no sirve, como Kant lo pone de manifiesto, para fundamentar la ley; la ley no es lo que es *a causa* de que yo tenga respeto ante ella, sino justamente lo contrario: el tener un sentimiento de respeto por la ley y, por ello, este

---

<sup>123</sup> *Ibid*, p. 172

<sup>124</sup> *Ibid*, p. 173

específico modo de revelación de la ley, es el único modo en que, cual ley moral, se me puede presentar como tal.<sup>125</sup>

Según Heidegger, en el sentimiento de respeto por la ley moral, el yo que siente, que tiene este sentimiento de respeto, se manifiesta a sí mismo de una manera específica, y esto último no ocurre de modo accidental, tampoco ocurre a modo de consecuencia, sino que este sentimiento de respeto por la ley moral no es sólo una manera específica de revelación, de mostración de la ley moral como fundamento de determinación de la acción, es, también, un modo específico de revelación de mi propio yo como agente. Para Kant la razón, en tanto libre, se da esta ley a sí misma. Este sentimiento moral, este sentimiento de respeto por la ley moral es el sentimiento del yo que *actúa ante sí mismo*. En el sentimiento de respeto por la ley moral me someto a mí mismo a la ley, en tanto que yo libre. En este sometimiento, en este autosometimiento a la ley me manifiesto a mí mismo, soy yo en tanto que yo mismo. *Me someto como razón pura, como yo libre, como un ser que se determina a sí mismo*.

El sentimiento de respeto por la ley moral es el acceso óptico a uno mismo, en el sentido más propio, que existe fácticamente. Sin embargo, ¿cuál es el concepto ontológico de persona moral, *personalitas moralis*, que se revela de este modo en el sentimiento de respeto por la ley moral? Heidegger afirma que Kant ofrece la respuesta en su *Metafísica de las costumbres*. El pensador de la Selva Negra considera que metafísica quiere decir ontología. Metafísica de las costumbres, entonces, significa ontología de la existencia humana.

En el sentimiento moral, en el respeto por la ley moral, se manifiesta la dignidad del hombre. La dignidad del hombre es exaltada en la medida en que el hombre le sirve. En esta dignidad, en unión con el servicio, el hombre es, a la vez, dueño y siervo de sí mismo. Al actuar moralmente, es decir, en el respeto a la ley moral, el hombre se hace a sí mismo. Heidegger cita al propio Kant.

Ahora mantengo que el hombre y, en general, todo ser racional, existe como un fin en sí mismo, no meramente como un medio que ha de ser usado arbitrariamente por esta o aquella voluntad; sino que en todas sus acciones, tanto si se dirigen a él mismo como a otros seres racionales, debe siempre ser considerado a la vez como un fin.<sup>126</sup>

Ni siquiera ante Dios el hombre ha de ser considerado como un medio. El hombre es un ente que existe objetivamente -efectivamente- como un fin. “La persona moral existe

---

<sup>125</sup> *Ibid*, p. 174

<sup>126</sup> *Ibid*, p.177

como su propio fin; ella misma *es* un fin.”<sup>127</sup> Con todo lo dicho anteriormente, Heidegger considera que se ha alcanzado la distinción ontológica entre el *ente que es un yo* y el *ente que no es un yo*, entre el *sujeto* y el *objeto*, entre la *res cogitans* y la *res extensa*. Los seres cuya existencia depende de la naturaleza y son carentes de razón, tienen sólo un valor relativo como medios y son llamados *cosas*. Los entes racionales son llamados personas, porque su naturaleza (en este caso, sinónimo de *physis* y equivale este a *essentia*) los distingue ya como fines en sí mismos, como algo que no puede ser usado meramente como un medio. “El concepto ontológico de persona es, en pocas palabras, este: las personas son ‘fines objetivos, esto es, cosas [*Dinge*] (*res* en el más amplio sentido) cuya existencia es un fin en sí mismo.”<sup>128</sup>

Así, con la interpretación de la *personalitas moralitas* se pone en claro qué es el hombre, se define su *essentia*, su *quidditas*, el concepto de *humanidad*. ¿Cómo interpreta Kant el concepto “humanidad”? Ciertamente se ha de dejar a un lado el sentido contemporáneo de tal concepto. Humanidad es la constitución ontológica del hombre. Kant realiza una distinción entre persona y cosa (*Sache*). Y es curioso, porque a pesar de dicha distinción, la persona y la cosa son consideradas por Kant como *res*, como *Dinge* que tienen existencia, que existen. Ahora bien, Heidegger considera que Kant mantiene una distinción ontológica entre persona y cosa como *dos modos fundamentales de entes*. A éstos les corresponden dos metafísicas diferentes, es decir, dos clases de ontologías. Heidegger cita al propio Kant. “De esta manera surge la idea de una doble metafísica, una metafísica de la naturaleza y una metafísica de las costumbres.”<sup>129</sup> La metafísica de las costumbres, la ontología de la existencia humana “debe investigar la idea y los principios de una posible voluntad pura y no las acciones y condiciones de la voluntad humana en general, que, en gran parte, se obtienen de la psicología.”<sup>130</sup>

La pregunta de Heidegger es clara: ¿definió Kant adecuadamente el ser del hombre mediante su interpretación de la *personalitas transcendentalis*, de la *personalitas psychologica* y de la *personalitas moralitas*? Ciertamente, Kant nos dice que la persona es una cosa (*Ding*), una *res*, algo que existe como su propio fin. Este ente se distingue de otros entes porque le pertenece el carácter de fin. Pero Heidegger piensa que esta aclaración por parte de Kant es incompleta, insuficiente. El ser del Dasein sigue siendo

---

<sup>127</sup> *Idem*

<sup>128</sup> *Ibid*, p. 178

<sup>129</sup> *Ibid*, p. 179

<sup>130</sup> *Idem*

“algo” oscuro. El reproche de Heidegger a Kant va dirigido a que nunca aclara si este mismo término, existencia, tiene el mismo significado para las cosas y para el hombre. Lo que Kant muestra es que la *essentia* del hombre como fin es diferente, está determinada de otro modo que la *essentia* de las cosas y de las cosas naturales. Sin embargo, Heidegger cree que aunque explícitamente Kant no habla del modo de ser del Dasein, hay una interpretación del ser de este ente por parte de Kant, hay una interpretación del ser del hombre por parte de Kant de modo implícito, oculto.

Un ente que existe como su propio fin se tiene a sí mismo en el modo del respeto. Respeto significa responsabilidad hacia uno mismo y esto, a su vez, significa ser libre. Ser libre no es una propiedad del hombre, sino que es sinónimo de obrar moral. Pero obrar es hacer. Por tanto, el modo específico de ser de la persona moral se encontraría en el hacer libre. Kant dice en alguna ocasión: “Intelectual es aquello cuyo concepto es hacer”. Esta breve observación quiere decir que un ente espiritual es aquel que es en la manera del hacer. El yo es un “yo hago” y como tal es intelectual. (...) El yo como “yo hago” es intelectual, es puramente espiritual. Por tanto, también llama a menudo al yo una inteligencia. Inteligencia significa, de nuevo, no un ente que tiene inteligencia, entendimiento y razón, sino lo que existe como inteligencia. Las personas son fines existentes; son inteligencias. El reino de los fines, el ser en convivencia de las personas como libres, es el reino inteligible de la libertad.<sup>131</sup>

Pero, ¿esta última cita nos aclara el ser de este ente?, ¿si la interpretación de la *personalitas moralis* no nos permite alcanzar el ser de este ente, qué nos lo permitirá?, ¿la interpretación del yo como “yo pienso” nos puede brindar un esclarecimiento del yo, del ser de este ente, del ser del Dasein? Según Heidegger, Kant no determinó el modo de ser del yo en su interpretación del “yo pienso”, del yo trascendental. Heidegger afirma que Kant trató de mostrar de manera explícita *que* el Dasein, esto es, el modo de ser del yo no puede ser aclarado y *por qué* es ello así en la *Crítica de la razón pura*, concretamente en la “Dialéctica trascendental”, libro 2, capítulo 1, Paralogismos de la razón pura.

Para Heidegger, la doctrina de los paralogismos de la razón pura es una crítica de la *psychologia rationalis* que Kant sustituye por la metafísica de las costumbres. La *psychologia rationalis*, con la ayuda de conceptos puramente ontológicos que aplica al yo, en tanto que “yo pienso”, trata de lograr algún conocimiento sobre este yo como ente, como alma. Kant muestra, en los “Paralogismos de la razón pura”, que estos argumentos de la psicología metafísica extraídos a partir de conceptos ontológicos y de

---

<sup>131</sup> *Ibid*, p. 181. El subrayado es nuestro.

su aplicación al “yo pienso” son falaces. Kant denomina a los conceptos ontológicos fundamentales categorías.<sup>132</sup> Kant divide a las categorías en cuatro clases: las categorías de la cantidad, las de la cualidad, las de la relación y las de la modalidad. Kant pone estos conceptos ontológicos fundamentales, usados por la psicología racional, para el conocimiento del alma como tal.

Considerada bajo la categoría de la relación, el alma es sustancia. Considerada bajo la categoría de la cualidad, el alma es simple; según la cantidad es una, idéntica, una y la misma en diferentes momentos; y de acuerdo con la modalidad, es existente en relación con los posibles objetos en el espacio.

Así pues, primero, como sustancia, como algo subsistente, el alma se da al sentido interno, esto es, es algo opuesto a lo que se da al sentido externo, que se determina como materia y cuerpo. Por lo tanto, el alma es inmaterial. Segundo, como sustancia simple, el alma es algo indisoluble, es decir, en tanto que es simple, no puede ser dividida en partes. Es imperecedera, incorruptible. Tercero, como una y siempre la misma en diversos estados cambiantes, en diferentes momentos, el alma es persona, es decir, es lo que subyace de modo absoluto, lo permanente (personalidad del alma). Kant resume las tres primeras determinaciones -inmaterialidad, incorruptibilidad y personalidad- como determinaciones de la espiritualidad, en el concepto de espíritu en el sentido que tiene en la psicología metafísica. Pero este concepto de espíritu es totalmente diferente al concepto kantiano de espíritu en cuanto inteligencia, en cuanto que *es algo que actúa moralmente como fin en sí mismo*.

Desde la cuarta categoría, la de la modalidad, la persona inmaterial, incorruptible se determina como existiendo en acción recíproca con un cuerpo, es decir, esta cosa espiritual anima un cuerpo. A este fundamento de vida en la materia se le denomina alma. Pero este fundamento de lo animado, ya se ha dicho, es simple, incorruptible y subsistente por sí, por tanto, el alma es inmortal. Pero ¿y esto qué tiene que ver con la determinación del yo como yo pienso? Lo que se intenta mostrar es que una determinación del ser del hombre por parte de Kant queda oscura, según Heidegger. Y, por otro lado, se intenta mostrar que es difícil una determinación del yo como yo pienso con la aplicación de las categorías. ¿Por qué sucede esto último?

---

<sup>132</sup> El juicio es la unión de algo con algo. El juicio es la unión de un sujeto y un predicado. Ahora bien, la unión se realiza siempre respecto de una posible unidad. En toda unificación se presenta la idea de una unidad. Las distintas formas posibles de unidad que están presentes en el juzgar, en el unir, son las categorías. *Ibid*, p. 62.

El yo es “yo pienso”, aquello que, en todo pensar, es co-pensado como fundamento necesario del “yo uno” unificante. Las categorías son las formas posibles de unión que el pensamiento en tanto que unitivo puede efectuar. Como fundamento de posibilidad del “yo pienso”, el yo es, al mismo tiempo, el fundamento y la condición de posibilidad de las formas de unión, o sea, de las categorías. Puesto que estas categorías están condicionadas por el yo, no pueden ser aplicadas a su vez de nuevo al yo para aprehenderlo. Lo absolutamente condicionante, el yo, en tanto que unidad sintética original de la apercepción, no puede ser determinada con la ayuda de lo que es condicionado por él.<sup>133</sup>

Lo que se encuentra en el fondo de toda esta interpretación del ser por parte de Heidegger es hacer notar que la interpretación de Kant del yo permanece atrapada, aunque así no lo desee el propio Kant, en la tradición. El yo como “yo pienso” de Kant se ha de interpretar en dirección a la *actualitas*, a la *realidad efectiva*. Por eso es de singular importancia hacer notar que en algún momento Heidegger utiliza el verbo *actuar*, por eso es que nos habla con sumo cuidado del *hacer* de este ente. Tanto *actuar* como *hacer* están direccionados a mostrar la realidad de esta realidad efectiva. ¿Cómo mostrarlo? Basta recordar que la mejor manera de mostrar la realidad efectiva de lo efectivo no es con la producción de efectos, sino con la efectuación de sí mismo, se muestra al *efectuar-se a sí mismo*. En el caso de la determinación del yo por parte de Kant, está en la efectuación de sí mismo, *en el efectuar-se a sí mismo, al determinar-se a sí mismo*. Se puede decir, pues, que el yo como “yo pienso” de Kant es aquello absolutamente condicionante, aquello que permite la determinación, aquello que determina, define a lo ente en su conjunto, sin ser él mismo algo que pueda ser determinado, definido, condicionado por algo que es condicionado por él mismo. Es cierto, todavía hay una relación del yo como “yo pienso” con los objetos. Sin embargo, no es esta relación, en sentido estricto, algo condicionante, no es algo que determine la esencia del hombre.

**Conclusiones.** En lo anteriormente expuesto, siguiendo a Heidegger, se ha intentado mostrar cómo Kant no determina de manera cabal el ser del hombre y cómo permanece dentro del horizonte de comprensión abierto por Descartes respecto al yo en cuanto *subjetividad*.

Heidegger considera que para el pensamiento de Kant hay dos modos fundamentales de entes: persona y cosas. Pero aunque se da esta distinción, Kant considera a la persona y la cosa como *res*. A estos entes corresponden dos metafísicas (ontologías) diferentes:

---

<sup>133</sup> *Ibid*, p.184

una metafísica de la naturaleza y una metafísica de las costumbres; una metafísica para determinar el ser de las cosas y una metafísica para determinar el ser de la persona, respectivamente. Heidegger afirma que Kant intentó mostrar de manera explícita que el hombre, que el modo de ser del yo, no puede ser determinado a cabalidad.

Las categorías, los conceptos fundamentales establecidos por la razón para determinar el ser de las cosas, no pueden ser usadas para esclarecer el ser de la persona. Para Kant, el yo en cuanto *subjetividad* es la unidad sintética original de la apercepción, es el fundamento de las representaciones y de aquello que es representado en ellas. El yo es la condición de posibilidad de las formas de unión de los juicios, de las categorías. Ellas están condicionadas por el yo en cuanto *subjetividad*. ¿Qué es esto de condicionado? Participio pasivo de condicionar, el cual a su vez viene de condición. Condición viene del latín *conditio*, derivado de *conditium*, supino de *condere*, fundar, construir. ¿Para qué todo esto? Las categorías han sido fundadas, construidas por el yo en cuanto *subjetividad*. El yo para Kant es lo in-condicionado, aquello que no ha sido fundado por alguna otra cosa. Kant acepta que el ser de este ente ha de ser aclarado, es menester de aclaración, pero las categorías no pueden ser usadas para este fin, no son apropiadas. Ellas han sido construidas por el yo. El yo al modo de la *subjetividad* se muestra como el fundamento in-fundado y, a la vez, como aquello absolutamente condicionante. El hombre no crea al ente. El hombre determina el ser (lo *que es* y *cómo es*) de lo ente con el establecimiento de las categorías. En este sentido es fundamento. Y es fundamento *in-condicionado* en cuanto que no se pueden aplicar los conceptos fundamentales (las categorías) para esclarecer su ser. El ser de este ente ha de ser buscado en otra dirección. El ser del hombre, según Heidegger, se encuentra en el *obrar*, el *actuar*, el *hacer* en el sentido de efectuar y, más propiamente, efectuar-*se*; el ser de este ente está en la efectuación de sí mismo, *en el efectuar-se a sí mismo, al determinar-se a sí mismo*.

### **2.8.3. Hegel.**

Hegel consideraba que con los griegos comenzaba la filosofía occidental y a su propia filosofía la consideraba la consumación de ese inicio, según palabras de Heidegger, quien se muestra de acuerdo con el propio Hegel. Tanto Heidegger como Hegel consideran que la historia de la filosofía no es una mera sucesión de opiniones y doctrinas. Sin embargo, la forma en que se comprende finalmente la historia de la filosofía es diferente en uno y otro pensador.

Para Hegel, la historia de la filosofía es el proceso unitario y, por ende, necesario del progreso del espíritu hacia sí mismo; para Hegel, la historia de la filosofía es el encuentro del pensamiento consigo mismo.

Hegel es el primero que puede y tiene que pensar así. La relación de Hegel con la historia de la filosofía es de carácter especulativo, y sólo como tal, histórica. El carácter del movimiento de la historia es el de un acontecer en el sentido del proceso dialéctico. Hegel escribe (Enc. § 14): “Este mismo desarrollo del pensar que es presentado en la historia de la filosofía, se presenta en la propia filosofía, pero liberado de aquella exterioridad histórica, puro en el elemento del pensar”.

Nos quedamos perplejos y paralizados. Según las propias palabras de Hegel, la filosofía misma, y la historia de la filosofía, deben de encontrarse en una relación de exterioridad. Pero la exterioridad pensada por Hegel, no es en modo alguno externa en el burdo sentido de lo meramente superficial e indiferente. En nuestro caso, exterioridad significa el dominio exterior en cuyo seno se cobijan toda historia y todo transcurso real frente al movimiento de la idea absoluta. La mencionada exterioridad de la historia respecto a la idea aparece como consecuencia de la autoenajenación de la idea. La propia exterioridad es una determinación dialéctica.<sup>134</sup>

Dicho de otra manera, la exterioridad de la que habla Hegel es de otra índole. La exterioridad es parte del proceso unitario y necesario de re-conocimiento del espíritu absoluto como tal. En *Caminos de bosque* Heidegger nos indica cuál es el *asunto* de la filosofía para Hegel: el *asunto* de la filosofía es el conocimiento efectivamente real de lo que es de verdad, el espíritu.<sup>135</sup> Y la esencia del espíritu reside en la autoconciencia. Heidegger recuerda que Hegel, en su *Lección sobre la Historia de la Filosofía Moderna*, dice que con Descartes comienza la filosofía del nuevo mundo. Para Hegel, con Descartes se llega a tierra firme: el pensamiento es el principio; el principio es *el pensar que parte de sí mismo*. Así pues, el *ego cogito, ergo sum* (yo pienso, yo soy) cartesiano es para Hegel el terreno sobre el cual la filosofía moderna ha puesto pie firme, ha encontrado “tierra”.

Ya hemos visto que en la filosofía de Descartes el ego, el yo, se convierte en el *subiectum* determinante, en aquello que desde el principio y de antemano yace ahí delante. Según Heidegger, en el horizonte de la comprensión del ser de la metafísica moderna solamente se piensa de modo adecuado dicho sujeto, en el sentido kantiano, de modo trascendental y completo (es decir, metafísica u ontológicamente), o, lo que es lo mismo, en el sentido del idealismo especulativo alemán, *cuando se despliega toda la*

---

<sup>134</sup> Martin Heidegger, *Identidad y diferencia*, p. 103

<sup>135</sup> Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 121

*estructura y movimiento de la subjetividad del sujeto y ésta es elevada al absoluto saber de sí mismo.*

En la medida en que el sujeto se *sabe* como dicho saber que condiciona toda objetividad, como tal saber, *es* el absoluto mismo. El verdadero ser es el pensar que se piensa a sí mismo de modo absoluto. Para Hegel, ser y pensar son lo mismo, en el sentido de que todo se vuelve a recuperar y retomar en el pensar y se determina según eso que Hegel llama sin más “pensamiento”.<sup>136</sup>

Ciertamente que con Descartes el *ego cogito* es aquello que representa algo y este algo representado por el *ego* es referido a ese *ego*, el cual lo reúne, lo recoge junto a sí. Con Kant el *ego* es pensado en la misma dirección que Descartes, pero de una manera más fundamental, se podría decir que al modo trascendental, es decir, explícitamente de modo ontológico. El *ego*, al modo del *subiectum*, es aquello sobre lo que se reúne lo múltiple, lo que subyace de antemano ahí delante, el fundamento que hace posible la multiplicidad.

Ahora bien, Heidegger sostiene que recoger, reunir, se dice en griego λέγειν. Para Heidegger, recoger, reunir algo múltiple para el yo o en el yo (y por lo hasta ahora visto, algo que caracteriza al *ego* en cuanto *subiectum*, tanto en Descartes como en Kant, es que se lo comprende como aquello que reúne, recoge) se dice en voz media λέγεσθαι. Y a todo esto, ¿a dónde vamos con todos estos términos griegos? “El yo que piensa reúne a lo representado en la medida en que pasa a través de él, atravesándolo y recorriéndolo en su representabilidad.”<sup>137</sup>

“A través de algo” se dice en griego διά. El término Διαλέγεσθαι, dialéctica, significa, en el terreno pisado como tierra firme por Descartes, según Hegel, que en el citado recorrido (en el proceso) y en cuanto tal proceso, el sujeto hace surgir su subjetividad: la produce. ¿Qué nos quiere insinuar Heidegger? Lo que quiere decir Heidegger es que Hegel se da perfecta cuenta del lugar que ocupa su pensar en la historia del pensamiento occidental moderno y dentro de toda la historia de la filosofía occidental.

Heidegger sostiene que, para Hegel, la dialéctica es el proceso de la producción de la subjetividad del sujeto absoluto y, en cuanto tal, es su “actuación necesaria”, es propio de su esencia, es propio de su índole.

El sujeto se presenta en la relación representadora que mantiene con el objeto. Pero en tanto que tal relación, es ya la relación representadora

---

<sup>136</sup> Martin Heidegger, *Hitos*, p. 347

<sup>137</sup> *Ibid*, pp. 347-348

consigo mismo. El representar presenta al objeto representándose al sujeto y en dicha representación el propio sujeto se presenta como tal. La presentación es el rasgo fundamental del saber en el sentido de la autoconciencia del sujeto. La presentación es un modo esencial de la presencia. (παρουσία). Como tal, esto es, como presencia, es el ser de lo ente bajo el modo del sujeto. La autocerteza, en tanto que saberse condicionado en sí, esto es, incondicionado, es la entidad (οὐσία) del sujeto. El ser sujeto del sujeto, es decir, la relación sujeto-objeto, es la subjetividad del sujeto. La subjetividad consiste en el saberse incondicionado. En el modo del saberse se dispone la esencia del sujeto de tal manera que, para ser sujeto, el sujeto sólo se ocupa del saber por medio de esta disposición. La subjetividad del sujeto es como autocerteza absoluta “la ciencia”. Lo ente (τὸ ὄν) es en cuanto ente (ἡ ὄν), en la medida en que se encuentra en el modo del saberse incondicionado del saber (...) El saberse incondicionado es en cuanto subjetividad del sujeto, la absolutez de lo absoluto. La filosofía es el conocimiento de lo absoluto.<sup>138</sup>

Desglosemos este párrafo de *Caminos del bosque*.

1) “El sujeto se presenta en la relación representadora que mantiene con el objeto. Pero en tanto que tal relación, es ya la relación representadora consigo mismo. El representar presenta al objeto representándose al sujeto y en dicha representación el propio sujeto se presenta como tal.” Esto es Descartes, mejor dicho, así es interpretado Descartes. Con Descartes el *ego* al modo del *subiectum* se convierte en aquello que de antemano yace ahí delante, aquello que está presente en toda representación, aquello que no puede no estar.

2) “La presentación es el rasgo fundamental del saber en el sentido de la autoconciencia del sujeto. La presentación es un modo esencial de la presencia. (παρουσία). Como tal, esto es, como presencia, es el ser de lo ente bajo el modo del sujeto. La autocerteza, en tanto que saberse condicionado en sí, esto es, incondicionado, es la entidad (οὐσία) del sujeto. El ser sujeto del sujeto, es decir, la relación sujeto-objeto, es la subjetividad del sujeto. La subjetividad consiste en el saberse incondicionado.” De este modo es interpretado el pensar de Kant. Con Kant lo que sucede es que el *ego* al modo del sujeto, al modo del *subiectum*, se sabe incondicionado; el *ego* es aquello que es condición para la presencia de lo ente como tal. Saber-*se* incondicionado significa que las categorías no pueden aplicarse para conocer a este ente; las categorías no pueden utilizarse para conocer a este ente, porque las categorías son puestas por este mismo ente. Las categorías son inapropiadas para conocer a este ente.

---

<sup>138</sup> Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 125

3) “En el modo del saberse se dispone la esencia del sujeto de tal manera que, para ser sujeto, el sujeto sólo se ocupa del saber por medio de esta disposición. La subjetividad del sujeto es como autocerteza absoluta ‘la ciencia’. Lo ente ( $\tau\delta\ \delta\nu$ ) es en cuanto ente ( $\eta\ \delta\nu$ ), en la medida en que se encuentra en el modo del saberse incondicionado del saber (...) El saberse incondicionado es en cuanto subjetividad del sujeto, la absolutez de lo absoluto. La filosofía es el conocimiento de lo absoluto.” De este modo es interpretado el pensar de Hegel. El sujeto ya no se aferra a los objetos para pensarse en cuanto sujeto, mientras que el aferramiento a los objetos (o con los objetos) se mantenía en el pensar de Descartes y en el pensar de Kant. El sujeto se libera de esta relación sujeto-objeto. Ser-conciencia significa, en primer lugar, tener conciencia de sí. Sólo de esta manera se puede tener conciencia, sólo de esta manera se puede saber del objeto, pero pensando radicalmente lo anterior, la conciencia es ser conciencia de sí. En el pensar de Hegel, el absoluto se presenta como tal; el absoluto se presenta en su absolutez, es decir, se presenta radicalmente, se presenta como tal, se presenta, se manifiesta como absoluto.

Como ya hemos visto, la nueva filosofía inaugurada por Descartes busca su fundamento en la tierra de la autocerteza. El principio, según Hegel, es el pensamiento; el principio es el pensar que parte de sí mismo. Ahora bien, sólo se consigue la posesión absoluta cuando el *fundamentum absolutum* es pensado como el absoluto mismo. “Lo absoluto es para Hegel el espíritu: aquello que en la certeza del saberse incondicionado está presente en sí mismo.”<sup>139</sup>

De acuerdo con la estructura de la subjetividad, el proceso de producción tiene o está compuesto de tres momentos, de tres grados.

En primer lugar, como conciencia. El sujeto se refiere inmediatamente a sus objetos. Según Heidegger, a eso representado inmediatamente y sin embargo indeterminado Hegel lo llama “el ser”, lo universal, lo abstracto. Esto, representado de modo inmediato e indeterminado, está eximido de la relación sujeto-objeto. Sólo hay conciencia de un objeto en la medida en que la conciencia es más radicalmente ser-consciente de sí, la certeza de lo que esto sea pasa por la mediación de la certeza de sí. Todo saber de la objetividad es ante todo un saber-de-sí. Pero en este primer grado, en este primer momento, esto aún no se da, todavía no se tiene.

---

<sup>139</sup> *Ibid*, p. 122

En segundo lugar, es por medio de la relación, de la reflexión, como el objeto *en cuanto* objeto es representado para el sujeto, y éste a su vez para sí mismo. Esta relación contiene la constitución esencial de la conciencia. No porque se refiera a las cosas, a los objetos. Es porque esto le permite referirse a sí misma. Hegel denomina a la relación: “reflexión”. Pero ¿qué entiende Hegel cuando llama a la relación “reflexión”?, ¿cómo se ha de comprender, pues, el término reflexión? Hegel no entiende este concepto, psicológicamente, como proceder, sino, metafísica, ontológicamente: como la relación estructural de la flexión esencial y del reflejo de todo lo consciente como tal y con ello de la conciencia en el sí mismo. Hegel entiende la "reflexión" no como retro-dirección de la mirada, sino como retro-flexión del brillar y aparecer, es decir, de la luz misma. La conciencia es autoconciencia. La conciencia es concebida a partir de sí misma, pero el sí mismo sale de sí al objeto y saliendo de esta manera, que es propio de sí, es su “actuación necesaria”, se muestra, aparece.

Ahora bien, Heidegger considera que mientras se siga distinguiendo solamente entre sujeto y objeto, ser y reflexión y se permanezca anclado, varado en esta distinción

(...) el movimiento del objeto al sujeto no podrá sacar a la luz a toda la subjetividad *para* ella misma. El objeto, el ser, está sin duda mediado con el sujeto por la reflexión, pero la propia mediación no está todavía representada *como* el movimiento más interno del sujeto *para* este mismo. Sólo cuando la tesis del objeto y la antítesis del sujeto son vislumbradas en su necesaria síntesis se puede decir que el movimiento de la subjetividad de la relación sujeto-objeto se halla completamente en su curso. Este curso es curso hacia fuera o salida de la tesis, curso hacia delante o progreso hacia la antítesis, trans-curso o tránsito a la síntesis y desde ésta, en cuanto totalidad, curso hacia atrás o regreso de la posición dispuesta hacia sí misma.<sup>140</sup>

Éste es el tercer momento. Cuando se saca a la luz toda la subjetividad para ella misma. Cuando la conciencia se muestra como autoconciencia. La mediación se muestra como el movimiento más interno, más propio del sujeto para él mismo. De este modo, el curso del sujeto hacia sí mismo recoge, reúne a toda la subjetividad del sujeto en su unidad desplegada. El curso no es algo creado junto al absoluto. No es algo que quede frente al absoluto. El curso y el absoluto no son “cosas” distintas (si está permitido hablar de este modo). El curso es el absoluto mismo presentándose, manifestándose. Así se vuelve concreta la unidad desplegada de la subjetividad del sujeto. Hegel lo dice a su manera en la Introducción de la *Fenomenología del espíritu* y Heidegger lo interpreta, también, a su manera (*Caminos de bosque*, pp.121-133). El absoluto está como

---

<sup>140</sup> Martin Heidegger, *Hitos*, p. 348

absoluto “en y para sí ya en nosotros”, sí, hasta “quiere estar en nosotros”. De igual modo, el conocer no es un medium entre nosotros y el absoluto, de manera que equivaliera a una refracción del rayo del conocimiento a través del medio. Más bien el conocer es “el rayo mismo, a través del cual la verdad nos toca”. El conocimiento del absoluto no es un “medio”, sino el curso del absoluto mismo que aparece, a través de sus grados de aparición, hacia sí mismo.

Por todo lo anterior, agrega Heidegger, la dialéctica para Hegel es especulativa. ¿Qué quiere decir esto? Para Heidegger, speculari significa vislumbrar, ver, captar, asir, concebir. La especulación, en palabras de Hegel, consiste “en captar a lo opuesto en su unidad”. Pero en la especulación no sólo se trata de captar la unidad, en la fase de la síntesis se trata, también, de captar lo “opuesto” como tal y la mutua manifestación de los opuestos (unos frente a otros y los unos en los otros) en que consiste el dominio de la antítesis. Es decir, los tres momentos, tesis, antítesis y síntesis son importantes, fundamentales, esenciales. ¿Por qué? Porque es la actuación necesaria, es el proceso de la producción de la subjetividad del sujeto absoluto. No puede ser de otra manera, no es posible de otra manera. La especulación obtiene su determinación esencial de la reflexión en el sentido ya antes mencionado. Así pues, el término “dialéctica especulativa” significa para Hegel, fundamentalmente, según Heidegger, “simplemente el reflejo y la unificación de lo opuesto, en cuanto proceso de la producción del espíritu mismo.”<sup>141</sup> Heidegger observa que Hegel llama también a la dialéctica especulativa: “el método”.

“El método”, para Hegel, es el más íntimo movimiento de la subjetividad, el proceso de producción por el que se anuda el entramado de la totalidad de la realidad objetiva del absoluto. “El método” es “el alma del ser”. Lo que esto quiera decir, aunque parezca una fantasía, una broma, Heidegger lo trata con sumo cuidado, y no lo considera una desventura, algo temerario.

Heidegger señala que Hegel considera que en la filosofía como tal está contenido todo lo que ha producido el trabajo de siglos; la filosofía para Hegel es el resultado de todo lo precedente. Desde la perspectiva del idealismo especulativo y para el idealismo especulativo, la filosofía está consumada, ha alcanzado su punto supremo, a partir del cual queda clausurada. Como observa Heidegger, que algo, en este caso la filosofía, alcance su consumación no significa que ya no se dé la filosofía, no significa que ya no

---

<sup>141</sup> *Ibid*, p. 349

se “haga” filosofía, no significa que haya llegado a su fin. “La consumación sólo *es* en cuanto curso entero de la historia de la filosofía, un curso en el que el inicio es tan esencial como su consumación: Hegel y los griegos.”<sup>142</sup> Es decir, es el proceso unitario y por ende necesario del progreso del espíritu hacia sí mismo.

Desde la perspectiva de Hegel, desde su posición metafísica fundamental, su sistema metafísico es el grado más alto, el grado de la síntesis. Es decir, es el grado donde surge, se da, se manifiesta, se vislumbra la unidad de la tesis (el objeto) y la antítesis (el sujeto). Anterior a Hegel, se encuentra el grado de la antítesis, que comienza con Descartes. Es con la filosofía de Descartes que se dispone al sujeto *en cuanto* sujeto. También con Descartes, en su filosofía, los objetos empiezan a ser representables *en cuanto* objetos. Es en la filosofía de Descartes que la relación sujeto-objeto sale a la luz como contra-posición, como antítesis.<sup>143</sup> Por el contrario, toda la filosofía anterior a Descartes se agota en un mero representar lo que es objetivo (hasta el alma y el espíritu son representados *como* objetos, pero no *en cuanto* objetos).

Según Heidegger, para Hegel en la filosofía griega ya está operando el sujeto pensante, pero todavía no es concebido, pensado *en cuanto* sujeto, todavía no es concebido “como aquello en lo que toda objetividad encuentra su fundamento.”<sup>144</sup> En la filosofía anterior a Descartes la antítesis del sujeto y objeto no es, todavía, la tierra firme. El grado que precede a la antítesis es el de la tesis (en este caso, la filosofía griega). “Con ella *comienza* la ‘auténtica’ filosofía.” El despliegue de este comienzo de la “auténtica” filosofía se da con la filosofía de los griegos.

Heidegger dice que, para Hegel, aquello con lo que comienza la “auténtica” filosofía, aquello que interesa a los griegos, es lo puramente objetivo. Es la primera manifestación, es el primer “surgir hacia fuera” del espíritu, aquello en lo que coinciden todos los objetos, el universal en general. “Como todavía no está referido al sujeto como tal, como todavía no es concebido como algo facilitado y mediado por él, es decir, no es algo crecido con él y concreto, por eso lo universal en general sigue siendo lo abstracto.”<sup>145</sup> Pero ¿cómo comprende Hegel la filosofía de Platón?, ¿cómo comprende la filosofía, el pensar de Aristóteles?, ¿cómo es “visto” por Hegel el pensamiento

---

<sup>142</sup> *Ibid*, p. 350

<sup>143</sup> Se ha de recordar que el propio Hegel caracteriza a la filosofía de Descartes como la filosofía del nuevo mundo —ello no quiere decir que toda la filosofía moderna sea cartesianismo, “sólo” significa que la filosofía moderna permanece en el horizonte de comprensión “abierto” por Descartes— con ella se llega a tierra firme; en este período de la filosofía, desde la perspectiva de Hegel, el principio es el pensamiento, el pensar que parte de sí mismo. *Ibid*, pp. 345-347.

<sup>144</sup> *Ibid*, p. 350.

<sup>145</sup> *Idem*

fundamental de Heráclito?, ¿y el pensamiento de Parménides?, ¿qué es aquello que le permite decir a Hegel que con los griegos comienza el despliegue del espíritu?, ¿por qué Heidegger dice al principio de “Hegel y los griegos” lo siguiente: “Con el nombre ‘los griegos’ pensamos en el comienzo de la filosofía; con el nombre ‘Hegel’, en su consumación. El propio Hegel entiende su filosofía de acuerdo con esta determinación”<sup>146</sup> ?

Heidegger enumera cuatro palabras que considera fundamentales de la filosofía griega. Cuatro palabras que el propio Hegel retoma, que considera están presentes en su propio pensamiento y que determinan a su pensar, y por ello considera que determinan el pensar occidental, la historia de la filosofía y con ello a la filosofía misma, la marcha del espíritu. Las cuatro palabras griegas<sup>147</sup> en el pensamiento de Hegel (de las cuales Heidegger realiza una “indicación” de lo que las palabras dicen en griego y de lo que las palabras mientan en el pensamiento de Hegel) son: 1. Ἔν es la palabra de Parménides, Hegel la traduce por All, el todo; 2. Λόγος es la palabra de Heráclito, Hegel la traduce por Vernunft, la razón; 3. Ἰδέα es la palabra de Platón, Hegel la traduce por Begriff, el concepto; 4. Ἐνέργεια es la palabra de Aristóteles, Hegel la traduce por Wirklichkeit, la realidad efectiva.

Heidegger considera que para entender la comprensión que tiene Hegel de las cuatro mencionadas palabras es necesario: 1) Deslindar qué es para Hegel lo decisivo a la hora de interpretar a los citados filósofos frente a lo que sólo considera accidental y, 2) El modo en que Hegel determina su interpretación de las cuatro palabras fundamentales en el horizonte de la palabra conductora “ser”.

Ἔν es para Parménides, según Heidegger, el ser: lo uno, lo que todo lo une y, por ende, lo universal. Parménides analiza las señales mediante las que se muestra el ser en el fragmento VIII de su poema. El pensamiento fundamental de Parménides, para Hegel, se encuentra en la frase que dice: “ser y pensar son lo mismo”. ¿Cómo interpreta Hegel esta frase de Parménides? “Hegel interpreta esta frase en el sentido de que el ser, en cuanto ‘pensamiento que es’, es una producción del pensar.”<sup>148</sup> Lo que esto significa es digno de una investigación propia. Heidegger nos da un “norte”. Hegel veía en esta frase de Parménides (“ser y pensar son lo mismo”) una anticipación de Descartes (y esto es sumamente importante en lo que sigue), que para Hegel es el primer filósofo

---

<sup>146</sup> *Ibid*, p. 345

<sup>147</sup> *Ibid*, p. 351

<sup>148</sup> *Ibid*, p. 353

(Descartes) con el cual comienza la *determinación del ser a partir del sujeto* dispuesto de manera sabida, es decir, el primer filósofo que piensa de manera explícita al sujeto, que piensa al *ego* al modo de la subjetividad. La frase de Parménides es interpretada por Hegel en dirección hacia el *ego* en cuanto subjetividad, es decir, el ser está siendo determinado por Hegel desde la perspectiva del *ego* en cuanto subjetividad.

Λόγος es para Heráclito, afirma Heidegger, el recogimiento o reunión que permite aparecer y yacer ahí delante de antemano a todo lo que es en su totalidad en cuanto ente. El Λόγος es el ser del ente. Pero, según Heidegger, el pensamiento de Hegel respecto a Heráclito no se orienta en dirección hacia el ser del ente, hacia el Λόγος. Para Heidegger esto es extraño, sumamente extraño. ¿Hacia dónde se orienta el pensamiento de Hegel respecto a Heráclito si no se orienta en dirección al ser?, ¿entonces se orienta en dirección al ente?

Heidegger recuerda algunas palabras de Hegel, “no hay frase de Heráclito que yo no haya tomado en mi *Lógica*.” Heidegger piensa que, para Hegel, el Λόγος es la razón en el sentido de la subjetividad absoluta, mientras que la “lógica” misma

(...) es la dialéctica especulativa, mediante cuyo movimiento lo inmediatamente universal y abstracto, el ser, se refleja en la reflexión como lo objetivo en oposición al sujeto y dicha reflexión es determinada como la mediación en el sentido del devenir, en el que lo opuesto se funde en una sola cosa, se torna concreto y de este modo alcanza la unidad. Captar esta unidad es la esencia de la especulación, que se despliega como dialéctica.<sup>149</sup>

Es decir, la “lógica” es el proceso de la producción del espíritu mismo. Según Hegel, Heráclito es el primer filósofo que reconoce a la dialéctica como principio.

La Ἰδέα es la palabra fundamental de Platón. ¿Cómo comprende Hegel la Ἰδέα platónica? Con Heidegger ya habíamos visto que la Ἰδέα es aquello que hace capaz a lo ente para mostrarse. Lo más ente entre lo ente es la *Idea del Bien*. Ciertamente que las *Ideas* son lo más ente entre lo ente, pero la *Idea del Bien* es lo más desoculto y aquello que hace capaces, que capacita a las otras *Ideas* para poder desencubrir, para hacer “visible” a lo ente en su conjunto. ¿Cómo comprende Hegel el concepto platónico de Ἰδέα? Hegel no ve en las ideas platónicas sólo modelos, él las comprende como lo universal determinado en sí, como el ente en sí y para sí. Esta expresión incluye un hacerse. ¿Qué quiere decir este “hacerse”? Las ideas no están de modo inmediato en la conciencia, como las intuiciones; las ideas están en el conocer y sólo de modo mediato

---

<sup>149</sup> *Idem*

en la conciencia. Las ideas han de ser producidas por el espíritu mediante el conocer. Este producirlas es, propiamente, un concebirlas y esto es propio de la actividad del saber absoluto, de la ciencia. Por todo lo anterior es que Hegel considera que con Platón “empieza la ciencia filosófica en cuanto ciencia.”<sup>150</sup>

La Ἐνέργεια es la palabra fundamental de Aristóteles, según Heidegger. Hegel la traduce por “realidad efectiva”. La Ἐνέργεια, dice Hegel, es de un modo aún más determinado ἐντελέχεια, que incluye el concepto de fin y realización del propio fin. La Ἐνέργεια es pura actividad. Heidegger cree que también este término fundamental de la filosofía griega es comprendido, a partir de la perspectiva de la dialéctica especulativa, como pura actividad del sujeto absoluto. La Ἐνέργεια es, pues, un paso que precede al automovimiento absoluto del espíritu.

Sin duda, una de las cosas que quiere mostrar Heidegger es que estos términos griegos son interpretados por Hegel desde la comprensión del ser que él tiene; la filosofía griega es un paso hacia la consumación que se dará en el idealismo especulativo y es interpretada desde esta consumación; Hegel interpreta la historia de la filosofía, y con ello a la filosofía, desde la esencia del ser, entendido éste como subjetividad absoluta.

El ser, y con ello todo lo representado en las cuatro palabras fundamentales, *no se encuentra todavía* determinado *ni* mediado por y en el movimiento dialéctico de la subjetividad absoluta. La filosofía de los griegos es el grado de este “todavía no”. Todavía no es la consumación, pero de todos modos sigue siendo concebida única y exclusivamente desde esa consumación que ha sido definida como el sistema del idealismo especulativo.<sup>151</sup>

Otra de las cosas que quiere mostrar Heidegger con esta exposición de la comprensión de estos términos fundamentales de la filosofía griega hecha por parte de Hegel, es evidenciar como Hegel permanece varado en el horizonte de la metafísica occidental. Hegel cree que el proceso de la filosofía tiene un fin. ¿Cuál es ese fin según Hegel? *El fin es la verdad pura* o, como ya habíamos visto, *el asunto de la filosofía es el conocimiento efectivamente real de lo que es, de verdad, el espíritu. La verdad sólo se alcanza en el grado de la consumación del proceso*, es decir, *con Hegel*. Pero lo anterior también quiere decir que la verdad no está al principio, sino al fin. Heidegger se pregunta si no está ya presente en Parménides la ἀλήθεια, la verdad. Y si esto es así, si la verdad ya está presente en Parménides, ¿entonces qué pasa con la verdad en el

---

<sup>150</sup> *Idem*

<sup>151</sup> *Ibid*, p. 354

pensar de Hegel? Tal vez, sopesa Heidegger, Hegel entiende por verdad algo distinto de la desocultación. Así es. Para Hegel la verdad, que es el asunto de la filosofía, es “la absoluta certeza del sujeto absoluto que se sabe a sí mismo. Pero, según su interpretación, para los griegos el sujeto todavía no aparece abiertamente *en cuanto sujeto*. Así pues, la ἀλήθεια no puede ser lo determinante para la verdad en el sentido de la certeza.”<sup>152</sup> Es decir, en el pensar de Hegel el sujeto se presenta *en cuanto sujeto*, se manifiesta como tal y tal manifestación es la manifestación del absoluto, es el modo en que se sabe *en cuanto sujeto*, es la absoluta certeza del sujeto absoluto que se sabe a sí mismo.

**Conclusiones.** Hegel se encuentra dentro del horizonte de comprensión abierto por Descartes respecto al yo en cuanto *subjetividad*. El *ego cogito* cartesiano es para Hegel el terreno sobre el cual la filosofía moderna ha puesto pie, ha encontrado tierra firme. El yo se había mostrado, en el pensamiento de Descartes, como lo que sub-yace ahí delante de antemano. Es con Descartes que el yo es aquel ente que determina el ser (lo *que es* y *cómo es*) de lo ente en su conjunto, es decir, el yo en cuanto *subjetividad* es fundamento in-finito. Kant da un paso más. Kant acepta la determinación de Descartes del yo en cuanto *subjetividad*, pero, además, es el yo que determina el ser de lo ente mediante las categorías (los conceptos ontológicos fundamentales que le sirven a Kant para determinar el ser de las cosas naturales, el ser de lo ente en su conjunto), las cuales son establecidas, construidas por el propio yo. Sin embargo, para Kant el ser de este ente, del yo, no puede ser aclarado mediante las categorías. Así pues, para Kant el yo en cuanto *subjetividad* es fundamento in-condicionado, aquello que no ha sido fundado por otra cosa. El ser del yo en cuanto *subjetividad* “descansa” en su actuar, en su obrar libre.

Heidegger cree que sólo se piensa de modo adecuado dicho sujeto en el sentido kantiano, o en el sentido del idealismo trascendental alemán, *cuando se despliega toda la estructura y movimiento de la subjetividad del sujeto y ésta es elevada al absoluto saber de sí*. El yo en cuanto *subjetividad*, en el pensamiento de Hegel, se sabe en cuanto fundamento in-finito e in-condicionado: aquello que determina por adelantado lo *que es* y *cómo es* de lo ente en su conjunto, y de este modo lo asegura; sabe, adicionalmente, que su ser no es determinado por los conceptos ontológicos fundamentales que él mismo instituye para conocer el mundo y, por ello mismo, se sabe in-condicionado. Saber-se fundamento in-finito e in-condicionado lo muestra, *en cuanto*

---

<sup>152</sup> *Ibid*, pp. 354 -355

absoluto, desligado de los objetos. El modo de ser de este ente no se encuentra vinculado con su saber de los objetos.

## **Consideraciones finales del segundo capítulo.**

Lo que se ha intentado mostrar en este segundo capítulo es lo afirmado por Heidegger. “La determinación del ser como *actualitas* se extiende, por lo tanto, medida en épocas, por toda la historia occidental, desde Roma hasta la modernidad más reciente.”<sup>153</sup> La esencia de la *actualitas* es el *actus*, el cual, a su vez, está determinado por lo efectuado en el efectuar y que queda acoplado a este último. Adicionalmente, el efectuar no se determina exclusivamente por el efectuar algo, sino que el efectuar se desvela fundamentalmente como un llevar-*se* a efecto. En este sentido, el carácter preeminente de la *actualitas* es el de *causalitas*. Este carácter preeminente de *causalitas* que posee la *actualitas* se muestra mejor en la Época Medieval con el ente supremo, época en la cual le es atribuido al dios cristiano por los teólogos. El cristianismo comprende y determina al ser del ente en cuanto ser-creado y con ello el dios cristiano es comprendido como ser creador. Esta transformación de la comprensión del ser como *actualitas* conlleva también una transformación de la comprensión del ser de la verdad y de la comprensión del ser del hombre. Ahora bien, es oportuno recordar el fragmento que guía este segundo capítulo y que se encuentra al inicio del mismo.

Un quinto fenómeno de la era moderna es la desdivinización o pérdida de los dioses. Esta expresión no se refiere sólo a un mero dejar de lado a los dioses, es decir, al ateísmo más burdo. Por pérdida de dioses se entiende el doble proceso en virtud del que, por un lado, y desde el momento en que se pone el fundamento del mundo en lo infinito, lo incondicionado, lo absoluto, la imagen del mundo se cristianiza, (...)

¿En qué forma se puede decir que la imagen del mundo se cristianiza, según lo menciona Heidegger? Heidegger considera que esto sucede cuando la interpretación cristiana (llevada a cabo por los teólogos) del ser de lo ente lo determina como ser-creado. La creencia bíblica cree, mejor dicho, los teólogos creen encontrar sustento teórico para su fe en la comprensión-determinación de la ἐνέργεια como *actualitas*, es decir, en la enseñanza que se remonta a Aristóteles, en la interpretación que de lo ente da Aristóteles y de este modo determinan al ser de lo ente como ser-creado, como unidad materia-forma. La triada Dios, mundo (naturaleza), hombre de cierto modo

---

<sup>153</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, segundo tomo, p. 338

circunscribe el área de posibilidades de acuerdo con las cuales uno de estos ámbitos de lo real asumen la caracterización de la esencia de la realidad.

En un primer momento, el dios cristiano y la Iglesia son los poseedores de la verdad única y eterna. Después, esa transformación de la comprensión del ser conlleva una exigencia: que el hombre asegure su salvación a través del despliegue de sus capacidades, independientemente de la creencia cristiana. Y esto sucede desde el momento en que la esencia de la verdad se transforma en certeza. La verdad como certeza exige que el hombre se asegure a sí mismo. El hombre se encuentra empujado a renunciar a la salvación al modo creyente y a su certeza (que es una certeza condicionada, en cuanto que son el dios cristiano y la Iglesia -y sólo ellos- quienes ofrecen y otorgan los dones de la gracia). Ahora, pues, le es exigido al hombre buscar la certeza de la salvación, pero en otro sentido y por otras vías. La Época Moderna se encuentra marcada por esta exigencia oculta.

Como ya se mencionó, Descartes es el inicio, Hegel es el final y Kant el punto intermedio de la filosofía moderna. De manera muy somera se puede decir que en este capítulo se intentó mostrar cómo, con Descartes, el yo, la subjetividad del sujeto, se convierte en lo infinito, en aquello a lo cual es remitido todo ente y sólo de esta manera puede valer como ente. La subjetividad del sujeto es colocada en el centro de lo ente en su totalidad y de este modo se hace “valer” como lo que sub-yace de antemano ahí delante. Con lo anterior, el yo, al modo de la subjetividad del sujeto, es lo infinito.

Kant no sólo acepta la determinación del yo de Descartes. Kant piensa el yo, la subjetividad del sujeto, de modo más radical desde el momento en el que él lo considera aquello que condiciona todo lo real sin ser él mismo condicionado por las categorías. Es decir, con Kant la subjetividad del sujeto se convierte en lo incondicionado. Ahora ya no sólo se encuentra en el centro de lo ente, no sólo es lo que sub-yace de antemano ahí delante, sino que además es aquello que impone, con las categorías, lo que es auténticamente ente, sin ser ella misma objeto de análisis con dichas categorías. La subjetividad del sujeto es lo incondicionado.

Hegel piensa la subjetividad del sujeto como aquello que ya no necesita de los objetos para saber-*se* en cuanto tal subjetividad. No es que el conocimiento gire sólo en torno de tal subjetividad, se trata fundamentalmente de saber-*se* como lo que sub-yace de antemano ahí delante, de saber-*se* incondicionado y de saber-*se* como tal fundamento de lo ente. Es el saber absoluto, mejor dicho, es el saber-*se* absoluto. ¿Cómo sucede

esto? Es oportuno recordar que la esencia de la *actualitas* se encuentra en el efectuar y que dicho efectuar es más fundamentalmente efectuar-*se* a sí mismo.

Lo que vemos en Descartes, Kant y Hegel es la realización del sujeto, es el efectuar-*se* a sí mismo de la subjetividad del sujeto, independientemente de la creencia religiosa; es el aseguramiento de su “salvación” desde el autodespliegue de sus capacidades. Si en la Edad Media el ente que asumía la caracterización de la realidad efectiva era el ente supremo, el dios cristiano para los teólogos, para los filósofos de la Edad Moderna es el yo al modo de la subjetividad. La esencia de la *actualitas* se muestra en la Edad Moderna con el despliegue pleno de la estructura de la subjetividad del sujeto.

Al comienzo de este capítulo se mencionaba que la nueva comprensión-determinación del ser del ente abría un nuevo espacio que había de ser colmado por aquello que se comprendiera como “fundamento del mundo” y por aquello que se comprendiera como lo infinito, lo incondicionado y lo absoluto. En este momento se puede decir, pues, que lo infinito, lo incondicionado y lo absoluto no es el hombre, es el yo al modo de la subjetividad, y esto nada tiene que ver con el hombre.

El hombre nunca puede ponerse en el lugar de Dios, porque la esencia del hombre no alcanza nunca el ámbito de la esencia de Dios (...) El lugar que, pensado metafísicamente, es propio de Dios es el lugar de la eficiencia causal y la conservación de lo ente en tanto que algo creado. Pues bien, ese lugar de Dios puede quedarse vacío. En su lugar puede aparecer otro lugar, esto es, un lugar que metafísicamente le corresponda, que no sea idéntico ni al ámbito de la esencia de Dios ni al del hombre, pero con el que el hombre vuelva a alcanzar una relación destacada. (...) Este otro ser de lo ente se ha convertido mientras tanto –y es lo que caracteriza el inicio de la metafísica– en la subjetividad.<sup>154</sup>

---

<sup>154</sup> Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 230

## Capítulo 3

### La des-cristianización del cristianismo y cómo contribuye esto al eclipse de los dioses.

Aunque el título de este capítulo puede parecer demasiado amplio, es necesario recordar que este trabajo de investigación está fundado y sostenido en el pensar de Martin Heidegger. Y por ello es oportuno recordar el fragmento que da pie a esta investigación.

Un quinto fenómeno de la era moderna es la desdivinización o pérdida de los dioses. Esta expresión no se refiere sólo a un mero dejar de lado a los dioses, es decir, al ateísmo más burdo. Por pérdida de dioses se entiende el doble proceso en virtud del que, por un lado, y desde el momento en que se pone el fundamento del mundo en lo infinito, lo incondicionado, lo absoluto, la imagen del mundo se cristianiza, y, por otro lado, el cristianismo transforma su cristianidad en una visión del mundo (la concepción cristiana del mundo), adaptándose de esta suerte a los tiempos modernos. La pérdida de dioses es el estado de indecisión respecto a dios y los dioses. Es precisamente el cristianismo el que más parte ha tenido en este acontecimiento. Pero, lejos de excluir la religiosidad, la pérdida de dioses es la responsable de que la relación con los dioses se transforme en una vivencia religiosa. Cuando esto ocurre es que los dioses han huido. El vacío resultante se colma por medio del análisis histórico y psicológico del mito.<sup>155</sup>

El subrayado de la cita indica el punto de interés de este capítulo y la dirección del mismo: *qué* es la cristianidad del cristianismo, *cómo* el cristianismo transforma su cristianidad y *cómo* con ello ha contribuido a la huida de los dioses, al eclipse de los dioses.

#### 3.1 La cristianidad del cristianismo.

Para comprender qué quiere decir Heidegger con cristianidad, con cristianismo, esta investigación se remite a un trabajo del propio pensador de la Selva Negra, *Fenomenología y Teología*, que se encuentra en *Hitos*. Para la presente investigación no se considera fundamental determinar el carácter de científicidad de la teología, ni la relación que ésta pudiera tener o tenga con la filosofía, tema o punto fundamental y

---

<sup>155</sup> Martin Heidegger. *Caminos de bosque*, p. 76

central del escrito de Heidegger. El tema importante para esta investigación es comprender la cristianidad del cristianismo.<sup>156</sup>

En un primer momento, el filósofo alemán caracteriza a la teología como una ciencia positiva, es decir, como una ciencia que se ocupa de un ente que se presenta, que está ahí delante y que ha sido develado antes del develamiento científico. A estas ciencias que tienen un ente delante se les llaman ciencias positivas, el ente que está ahí delante es el *positum*. Se podría pensar que el ente que está ahí delante, el *positum* de la teología, es el cristianismo. Pero todo depende de cómo se interprete el cristianismo, todo depende de qué se entienda con la palabra cristianismo.

(...) para la teología cristiana lo que está ahí delante es el cristianismo en cuanto suceso histórico atestiguado por la historia de la religión y del espíritu y todavía visible actualmente, en su calidad de manifestación universal de la historia del mundo, a través de sus instituciones, cultos, asociaciones y grupos.<sup>157</sup>

Con estas líneas se podría comprender el cristianismo como un acontecimiento meramente histórico, acontecimiento relacionado a la historia. Heidegger quiere remarcar la interpretación corriente que se realiza del cristianismo como manifestación cultural universal o una manifestación espiritual universal del ser humano, con lo cual el cristianismo queda “reducido” a un mero fenómeno del ser humano; el cristianismo puede ser interpretado como un fenómeno perteneciente a la esfera del ser humano. Pero para el pensador de la Selva Negra el cristianismo es algo más que un acontecimiento atestiguado por la Historia, y la teología forma parte del propio cristianismo, de la propia historia del cristianismo.

(...) la teología es un conocimiento de eso que permite más que ninguna otra cosa que exista el cristianismo en cuanto acontecimiento histórico mundial. La teología es un saber conceptual de aquello que permite que el cristianismo sea antes que nada un acontecimiento originariamente histórico, un saber de eso que nosotros llamamos sin más cristianismo.<sup>158</sup>

---

<sup>156</sup> En la versión alemana de *Fenomenología y Teología* Heidegger distingue entre *Christentum* (Cristianismo) y *Christlichkeit* (cristianidad). Para ahondar un poco más en este punto se puede recordar lo que escribe Heidegger en *La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”* en *Caminos de bosque*, p. 199 “(...) hay que saber que Nietzsche no entiende por cristianismo la vida cristiana que tuvo lugar una vez durante un breve espacio de tiempo antes de la redacción de los Evangelios y de la propaganda misionera de Pablo. El cristianismo es, para Nietzsche, la manifestación histórica, profana y política de la Iglesia y su ansia de poder dentro de la configuración de la humanidad occidental y su cultura moderna. El cristianismo en este sentido y la fe cristiana del Nuevo Testamento, no son lo mismo.”

<sup>157</sup> Martin Heidegger, *Hitos*, p. 54

<sup>158</sup> *Ibid*, pp. 54-55. El subrayado es nuestro.

Para comprender con mayor facilidad esta diferencia que Heidegger estima pertinente destacar entre la interpretación del cristianismo como acontecimiento y el cristianismo como manifestación cultural, es necesario recordar que, para el pensador de la Selva Negra, el obrar humano en la modernidad se interpreta y se realiza como cultura, como la realización de los más altos valores del ser humano. El cristianismo, como una manifestación cultural o espiritual, es una manifestación del hombre, pertenece a la esfera de las creaciones del espíritu humano. La tarea, pues, a desarrollar, es comprender *eso* y *aquello* que permite que el cristianismo sea un *acontecimiento originariamente histórico*. La tarea es comprender el acontecimiento que determina al cristianismo, que determina su *cristianidad*.

Un elemento constitutivo esencial del cristianismo es la fe. La fe, en este caso, es cristiana, se le llama cristiana a la fe. ¿Qué es fe?

(...) la fe es un modo de existencia del Dasein humano que, según su propio testimonio –que forma parte esencialmente de este modo de existencia- *no* madura por sí mismo *a partir* del Dasein *ni mediante él* sino a partir de lo que se manifiesta en dicho modo de existencia y con él, a partir de lo creído.<sup>159</sup>

¿Qué se manifiesta en este modo de existencia?, ¿qué es lo que hace madurar a este modo de existencia que no es el Dasein, ni a partir de él, ni mediante él? El ente fundamental que se manifiesta, que se revela a la fe cristiana y que la hace madurar es Cristo, el dios crucificado. Esta revelación, el dios crucificado, esta relación fe-cruz determinada por Cristo es una relación cristiana, y lo cristiano se dice, según Heidegger, de aquello que está referido a la cruz y a la nueva determinación establecida por Cristo, el dios crucificado, y la fe. La Crucifixión, la Pasión y todo lo que forma parte de ella es un acontecimiento, el cual sólo por y desde la fe se atestigua en las *Escrituras*. De la revelación del Cristo como dios crucificado sólo puede “saberse” en la fe. La muerte de Cristo en la cruz -entendida por y en la fe como sacrificio- es comprendida como un mensaje dirigido al hombre singular “siempre fácticamente existente, ya sea contemporáneo o no, o al conjunto de estos hombres singulares como comunidad.”<sup>160</sup> Ahora bien, este mensaje no es una transmisión de nuevos conocimientos de acontecimientos ya pasados o por venir. Este mensaje permite “formar parte” o “convertirse” en miembro del propio acontecimiento, del cual la fe misma es parte. Este “formar parte” de lo que por la fe se revela, es parte del mismo acontecimiento. Para

---

<sup>159</sup> *Ibid*, p. 55

<sup>160</sup> *Idem*

Heidegger, con la revelación de Cristo como dios crucificado, la crucifixión entendida como sacrificio y el sacrificio entendido como mensaje, el Dasein es dispuesto ante dios, y dicho Dasein -afectado por la revelación- se revela a sí mismo, se comprende a sí mismo como siervo y, así dispuesto ante dios, es *re-generado*.

Para Heidegger, el auténtico sentido existencial de la fe es el de re-generación.<sup>161</sup> Lo anterior quiere decir, según el filósofo alemán, que el Dasein no se vuelve portador de éstas o aquéllas nuevas facultades o capacidades, que al Dasein no le son donadas, regaladas éstas o aquéllas otras facultades o capacidades. El Dasein -afectado por la revelación del dios en la cruz- es “abierto” a un nuevo modo de existir y, con ello, se convierte en parte de la historia que comienza y está determinada por el acontecimiento de la revelación. El Dasein que es abierto por la revelación del dios en la cruz ha de superar la existencia precristiana, pero superar no significa eliminar tal existencia, sino elevarla hasta la nueva creación y preservarla en ella, hasta la nueva historia determinada por la revelación. Esta historia –por su propia “historicidad”- solamente se abre desde y por la fe y, vale decirlo, se desvela solamente a la fe. Es por ello que se puede decir que la propia fe es parte del acontecimiento de la revelación del dios en la cruz. “La fe es un existir –que comprende creyendo- en la historia que se revela o acontece con el crucificado.”<sup>162</sup> La fe es una relación existente con el crucificado, con Cristo en la cruz.

Así pues, se puede decir que el ser-cristiano es un modo de ser del Dasein, un modo de existir en el mundo, modo de existir determinado por su cristianidad, es decir, determinado por la revelación del dios crucificado, por el *acontecimiento de la revelación* del dios crucificado: la resurrección y el reconocimiento del hijo de dios (Cristo) como Señor son las condiciones necesarias de la salvación.<sup>163</sup> La cristianidad del cristianismo es la Revelación del dios en la cruz y todo lo que con ello sigue: la resurrección, la certeza de la salvación, etc. Dicha Revelación se comprende como mensaje. Este mensaje es “regalado” al creyente, pero este “regalo” es parte de la propia fe, de la propia esencia del cristianismo, es la propia cristianidad.

---

<sup>161</sup> *Idem*

<sup>162</sup> *Ibid*, p. 56. En *Jesucristo y mitología* R. Bultmann dice (...) “la fe cristiana sostiene que Dios obra en mí y me habla aquí y ahora. El cristiano lo cree así, porque se sabe interpelado por la gracia de Dios, que le sale al encuentro en la palabra de Dios, en Jesucristo.” Traductores Ramón Alaix y Eduardo Sierra, Ed. Ariel, Barcelona, 1970, p. 89

<sup>163</sup> Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, Germany, p. 116

¿Y qué tiene que ver la cristianidad del cristianismo con la pérdida o huida de los dioses, con el eclipse de los dioses? Lo que sigue pretende mostrar la manera en la que participó el cristianismo en la pérdida de la cristianidad.

### **3.2 La participación del cristianismo en la pérdida de los dioses.**

En *La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”*, Heidegger nos indica que dicha frase significa que la palabra Dios representa el mundo suprasensible de los ideales, que contiene y determina la meta de esta vida desde arriba y en cierto modo desde afuera.

Pero si ahora la verdadera fe en Dios, determinada por la Iglesia, se va moviendo hacia delante, si sobre todo, la doctrina de la fe, la teología, en su papel como explicación normativa de lo ente en su totalidad, se ve limitada y apartada, no por eso se rompe la estructura fundamental por la que una meta situada en lo suprasensible domina la vida terrestre y sensible.<sup>164</sup>

¿Qué quiere decir esto? Primero. La verdadera fe en dios está determinada por la Iglesia. Y esto quiere decir que la comprensión del ser del dios cristiano está determinada por la Iglesia. Y esta comprensión del ser del dios cristiano quizá se ha transformado.

Segundo. Cuando Heidegger dice que “la verdadera fe se va moviendo hacia delante” (claro, la verdadera fe determinada por la Iglesia, es decir, esta otra comprensión del ser del dios cristiano) nos quiere señalar que la comprensión del dios cristiano *determina* toda otra comprensión del ser del ente; esta otra comprensión del dios cristiano es el supuesto que determina toda otra comprensión del ser del ente.

También es oportuno observar que Heidegger dice algo que no se puede pasar por alto (...) “si sobre todo, la doctrina de la fe, la teología, en su papel como explicación normativa de lo ente en su totalidad, se ve limitada y apartada (...)”. La teología se convierte en la doctrina de la fe, en aquella disciplina que determina todo lo relativo a la fe. Además de lo anterior, la teología se convierte en una ciencia más, ciertamente con un objeto muy singular, por eso es que el pensador alemán dice “se ve limitada y apartada”. ¿Qué significa esto? La fe cristiana se ha transformado, pero con esta transformación se da otra: la del ser del ente. Esta transformación en la comprensión del dios cristiano se da con el propio cristianismo.

El golpe más duro contra Dios no es que Dios sea considerado incognoscible, ni que la existencia de Dios aparezca indemostrable, sino que

---

<sup>164</sup> Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 199

el Dios considerado efectivamente real haya sido elevado a la calidad de valor supremo. En efecto, este golpe no procede precisamente de los que están ahí y no creen en Dios, sino de los creyentes y sus teólogos, que hablan de lo más ente entre todos los entes sin que jamás se les ocurra pensar en el propio ser, con el fin de darse cuenta de que ese pensar y ese hablar, vistos desde la fe, son la blasfemia por excelencia en cuanto se mezclan con la teología de la fe.<sup>165</sup>

El dios cristiano ha sido elevado a la calidad de valor supremo. Lo anterior le parece a Heidegger un golpe contra Dios. Este golpe viene de los creyentes y de los teólogos. El golpe contra Dios surge porque creyentes y teólogos hablan de *lo más ente entre lo ente sin pensar jamás en el ser*. A esto, hablar del ente sin pensar en el ser, el pensador alemán lo llama metafísica. Así pues, si esta investigación quiere avanzar, ha de dar un paso atrás.

El filósofo de la Selva Negra determina a la metafísica “como la pregunta por lo ente en cuanto tal y en su conjunto. La totalidad del conjunto es la unidad de lo ente, que unifica en su calidad de fundamento que hace surgir algo. Para el que sepa leer, esto quiere decir que la metafísica es onto-teo-logía.”<sup>166</sup> La metafísica es onto-teo-logía. ¿Qué quiere decir esto?, ¿por qué la metafísica presenta esta forma?, y ¿qué tiene que ver esto con el tema central de este tercer capítulo?

Heidegger considera que sería demasiado apresurado sostener que la metafísica es teología porque es ontología. “La metafísica es teología, esto es, un discurso sobre Dios, porque el Dios entra en la filosofía.”<sup>167</sup> Para poder explicar el carácter onto-teo-lógico de la metafísica se hace necesario dar otro paso atrás, aguzar la “vista” y esto sólo puede hacerse si se realizan las preguntas adecuadas. Entonces habría que preguntar, “¿cómo entra el Dios en la filosofía, no sólo en la moderna, sino en la filosofía como tal?”<sup>168</sup> Heidegger piensa que para contestar la pregunta anterior es pertinente explicar en qué consiste aquello a lo cual entra Dios: la filosofía.

Pero suponiendo que la filosofía, entendida como pensar, sea la entrada libre y emprendida espontáneamente dentro del terreno de lo ente en cuanto tal, entonces el Dios sólo puede llegar a la filosofía en la medida en que ésta exige y determina según su esencia que Dios entre en ella, así como el modo en que debe hacerlo.<sup>169</sup>

---

<sup>165</sup> *Ibid*, p. 234

<sup>166</sup> Martin Heidegger, *Identidad y diferencia*, p. 121

<sup>167</sup> *Ibid*, p. 123

<sup>168</sup> *Idem*

<sup>169</sup> *Idem*

Si no se ha entendido mal al pensador alemán, lo anterior significa que la filosofía reclama el concurso de Dios, y este reclamo es parte de la naturaleza de la propia filosofía. Así pues, la naturaleza de la filosofía es onto-teo-lógica. Esta aseveración nos lleva a estudiar la historia entera de la filosofía.

La metafísica piensa lo ente en cuanto tal, es decir, en lo general. La metafísica piensa lo ente en cuanto tal, es decir, en su conjunto. La metafísica piensa el ser de lo ente, tanto en la unidad profundizadora de lo más general, es decir, de lo que tiene igual valor siempre, como en la unidad fundamentadora de la totalidad, es decir, de lo más elevado sobre todas las cosas. De este modo, el ser de lo ente es pensado ya de antemano en tanto que fundamento que funda. Este es el motivo por el que toda metafísica es, en el fondo, y a partir de su fundamento, ese fundar que da cuenta del fundamento, que le da razones, y que, finalmente, le pide explicaciones.<sup>170</sup>

Esta idea de fundamento que Heidegger menciona, y que es parte central de la metafísica, estaría indicada en el sufijo -logía de las palabras como psicología, ontología, biología, cosmología, etc. Pero se ha de tener cuidado. El filósofo alemán previene acerca del sentido de dicho sufijo. “A decir verdad, las denominaciones ontología y teología suelen tomarse normalmente a primera vista exactamente igual que otras conocidas, tales como psicología, biología, cosmología, arqueología.”<sup>171</sup> A “primera vista”, la psicología es la ciencia del alma, la biología es la ciencia de lo vivo, etc.

El sufijo “logía”, es, en cada caso, un conjunto de relaciones de fundamentación en las que los objetos de las ciencias se representan, o lo que es lo mismo, se comprenden desde la perspectiva de su fundamento. Pero la ontología y la teología sólo son “logías” en la medida en que profundizan en lo ente como tal y lo fundamentan en el todo. Dan cuenta del ser en tanto que fundamento de lo ente, le dan razones al λόγος, y son, en un sentido esencial, conformes al λόγος, esto es, son la lógica del λόγος. En consecuencia, habrá que llamarlas más exactamente, onto-lógica y teo-lógica. Pensada de modo más conforme a su asunto y de manera clara, la metafísica es onto-teo-lógica.<sup>172</sup>

La metafísica es onto-lógica y teo-lógica porque es un pensar que profundiza en lo ente como tal y lo fundamenta *dentro del todo* a partir del ser en cuanto *fundamento* en el sentido del dejar (sub)-yacer unificador. Es decir, el ser es pensado, por la metafísica, como fundamento y lo ente como lo fundado.

(...) el asunto del pensar es lo ente en cuanto tal, es decir, el ser. Éste se manifiesta en el modo esencial del fundamento. Según esto, el asunto del

---

<sup>170</sup> *Ibid*, p. 127

<sup>171</sup> *Ibid*, p. 129

<sup>172</sup> *Idem*

pensar, el ser en cuanto fundamento, sólo es pensado a fondo cuando el fundamento es representado como el primer fundamento “πρώτη ἀρχή”. El asunto originario del pensar se presenta como la cosa originaria, como la causa prima, que corresponde al retorno fundamentador a la última ratio, a la última cuenta que hay que rendir. El ser de lo ente sólo se presenta a fondo, en el sentido del fundamento, como causa sui. Con ello, ha quedado nombrado el concepto metafísico de Dios.<sup>173</sup>

La metafísica piensa al ser como fundamento; el ser se muestra como el fundamento infundado, como la cosa originaria, como la cosa infundada, como la cosa que se funda a sí misma. Heidegger considera que éste es el concepto metafísico de Dios. Con lo anterior se ha dicho por qué la metafísica es teo-lógica. Sin embargo, todavía no se ha dicho por qué es ontológica. El filósofo de la Selva Negra dice que la metafísica es teo-lógica porque es onto-lógica y viceversa. Y aunque lo dicho anteriormente sea importante, aún permanece impensada de qué unidad procede el que se den juntas la ontología y la teología, y en qué consiste la diferencia. Permanece impensada, pues, la esencia de la metafísica.

Todavía permanece impensada qué unidad es la que reúne en un mismo lugar la ontológica y la teológica, impensada la procedencia de esta unidad, impensada la diferencia de eso diferente que ella une. Pues evidentemente, no se trata de la reunión de dos disciplinas de la metafísica que existan por separado, sino de la unidad de *aquello* que es preguntado y pensado en la ontológica y la teológica, esto es, de lo ente como tal en lo general y lo primero, *a una con* lo ente como tal en lo supremo y lo último.<sup>174</sup>

Así pues, está impensada de qué unidad procede el que se den juntas la ontológica y la teológica y en qué consiste la diferencia.

“El asunto del pensar le ha sido transmitido al pensamiento occidental bajo el nombre ‘ser’.”<sup>175</sup> Para Heidegger, ser significa, siempre, ser *de lo ente*. *Lo ente* significa, siempre, lo ente *del ser*. Es decir, se habla de un doble genitivo y el genitivo nos indica una pertenencia, en este caso, se habla de una doble pertenencia: el ser le pertenece a lo ente, lo ente le pertenece al ser. Pero ¿esto ayuda a clarificar el asunto del pensar? “Lo único que está claro es que cuando se habla del ser de lo ente y de lo ente del ser, se trata siempre de una diferencia.”<sup>176</sup> Sólo se piensa adecuadamente al ser, cuando se le piensa en la diferencia con lo ente. El ser y lo ente son descubiertos a partir

---

<sup>173</sup> *Ibid*, p. 131

<sup>174</sup> *Ibid*, p. 133

<sup>175</sup> *Idem*

<sup>176</sup> *Ibid*, p. 135

de la diferencia y en ella. Para pensar apropiadamente al ser se hace necesario pensarlo *en cuanto ser*, se trata de pensar al ser en cuanto diferencia.

El ser se manifiesta como sobrevenida desencubridora. Lo ente como tal, aparece a la manera de esa llegada que se encubre dentro del desencubrimiento.

El ser, en el sentido de la sobrevenida que desencubre, y lo ente como tal, en el sentido de la llegada que se encubre, se muestran como diferentes gracias a lo mismo, gracias a la inter-cisión.<sup>177</sup>

La inter-cisión (*inter-entre, cisión-separación*) es la resolución a la vez desencubridora-encubridora entre el ser y lo ente, es como lo que los distingue, los separa, los divide, decide entre ellos dando a cada cual lo que le es propio. El origen del carácter onto-teológico de la metafísica se encuentra en la diferencia como resolución, es decir, la diferencia se encuentra siempre en la metafísica, pero se encuentra oculta y olvidada. Para comprender la metafísica es necesario meditar a partir de aquella marca recibida por el ser mediante la cual éste se manifestó en cuanto fundamento.

El ser se muestra dentro de la sobrevenida desencubridora como el dejar (sub)-yacer de lo que llega, como el fundar a la manera siempre diferente de la aportación y la presentación. Lo ente como tal, la llegada que se encubre dentro del desencubrimiento, es lo fundado, que en cuanto fundado, y por lo tanto producido, funda a su manera, o lo que es lo mismo, produce un efecto, esto es, causa. La resolución de lo que funda y de lo fundado como tal, no sólo los mantiene separados, se encuentran tan retenidos dentro de la resolución, que ya no es sólo que el ser en tanto que fundamento funde lo ente, sino que lo ente, por su parte, funda a su manera al ser, esto es, lo causa. Ahora bien, lo ente sólo puede lograr tal cosa en la medida en que “es” la plenitud del ser, esto es, en tanto que ente supremo.<sup>178</sup>

El ser se muestra como fundamento, como el dejar (sub)-yacer de lo que llega, se muestra como aquello que lleva algo a lo abierto. Lo ente es comprendido como lo fundado por un fundamento, es lo producido. Pero dentro de la resolución, el propio ser se comprende como aquello que es fundado por el ente supremo, es decir, el ser de lo ente es fundado por lo ente en la medida en que “es” la plenitud del ser, en tanto que ente supremo. Con lo dicho anteriormente se muestra algo sumamente importante para esta investigación. El ser se muestra como fundamento, como el dejar (sub)-yacer. Este fundamento se muestra como lo unificador, como el “Év. “Este “Év tiene sin embargo dos aspectos: por una parte, es el unificador, en el sentido de lo que es en todo lugar lo primero y de este modo, lo más general, y al mismo tiempo, es el uno unificador, en el

---

<sup>177</sup> *Ibid*, p. 139

<sup>178</sup> *Ibid*, p. 147

sentido de lo supremo (Zeus).”<sup>179</sup> El ser tiene el carácter *de lo más general*. Y ¿qué es lo más general del ente? Lo más general de lo ente es ser ente. Esto viene, se da en la resolución. En ella permanecen separados y relacionados el ser y lo ente, también permanece la separación y correlación mutua del fundar y el fundamentar, el ser funda a lo ente, y lo ente fundamenta al ser en cuanto ente máximo. “El propio fundar aparece en el claro de la resolución como algo que *es*, y que por lo tanto reclama en cuanto ente la correspondiente fundamentación por un ente, es decir, la causación, a saber, por medio de la causa suprema.”<sup>180</sup> ¿Cómo entra el Dios en la filosofía?

El Dios entra en la filosofía mediante la resolución, que pensamos, en principio, como el lugar previo a la esencia de la diferencia entre el ser y lo ente. La diferencia constituye el proyecto en la construcción de la esencia de la metafísica. La resolución hace patente y da lugar al ser en cuanto fundamento que aporta y presenta, fundamento que, a su vez, necesita una apropiada fundamentación a partir de lo fundamentado por el mismo, es decir, necesita la causación por la cosa más originaria. Esta es la causa en tanto que Causa sui. Así reza el nombre que conviene al Dios en la filosofía.<sup>181</sup>

La metafísica comprende a su modo la sobrevenida y la llegada, es decir, al ser y a lo ente. El ser es comprendido como fundamento en el sentido del dejar aparecer a lo que llega (lo ente). Lo ente es entendido como lo fundado, pero que a su manera también puede fundar al propio ser. ¿Cómo puede fundar lo ente al propio ser? El ser de lo ente necesita de la causación por la cosa más originaria, por la cosa in-fundada, la causa sui. Tal es el concepto de Dios en la filosofía. El ser de lo ente es lo fundamentado por el Ente supremo. Por esto la metafísica es onto-teo-lógica. ¿Esto explica cómo participa el cristianismo en la pérdida de los dioses, en el eclipse de los dioses? Nos proporciona luz.

Teólogos y creyentes hablan de lo más ente entre lo ente sin ponerse a pensar en el ser. A esto lo llama Heidegger metafísica. A lo anterior se puede agregar que, a la pregunta acerca de qué es lo ente, el cristianismo parece que ha respondido definitivamente.

La revelación bíblica, que según ella misma lo indica se apoya en la inspiración divina, enseña que el ente ha sido creado por el Dios creador personal y es conservado y dirigido por él. Gracias a la verdad revelada, proclamada como absolutamente vinculante por la doctrina de la Iglesia,

---

<sup>179</sup> *Ibid*, p. 149

<sup>180</sup> *Idem*

<sup>181</sup> *Ibid*, p. 153

aquella pregunta -qué es el ente- se ha vuelto superflua. El ser del ente consiste en su ser creado por Dios (*omne ens est creatum*).<sup>182</sup>

Si el conocimiento humano pretende experimentar la verdad sobre lo ente sólo le queda, como única vía confiable, recoger y conservar fervientemente la doctrina de la revelación y su tradición por parte de los doctores de la iglesia. La auténtica verdad es transmitida sólo por la doctrina de los doctores. Esta interpretación-determinación del ser del ente es decisiva para la teología cristiana de la Edad Media y épocas posteriores. Heidegger considera que esta interpretación del ser de lo ente da un impulso muy particular a la tendencia de considerar el entramado materia-forma (ὑλη-μορφή) como la constitución de cada uno de los entes. Pero ¿qué pasa si la constitución del ser de lo ente ha sido previamente pensado como el entramado materia-forma, y es ella la que determina la comprensión del ser del ente como ser-creado por un dios creador, como pasa con la filosofía tomista, según Heidegger? “(...) entonces interpretamos la fe a partir de una filosofía cuya verdad reposa en un desocultamiento de lo ente completamente diferente a ese mundo en el que cree la fe.”<sup>183</sup> ¿Qué significa esto? La interpretación del ser del ente como materia-forma (ὑλη-μορφή), que se remonta a Aristóteles, cobra la suficiente fuerza como para hacer que la fe, que la fe cristiana sea interpretada a partir de esta comprensión del ser del ente. Es decir, la idea de la creación basada en la fe puede perder su fuerza, su originalidad de cara al saber de lo ente en su totalidad. La idea de la creación basada en la fe está siendo determinada desde la indagación del ser (*lo que es y cómo es*) del ente en cuanto metafísica. “Esto ocurre en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna. La metafísica de la Edad Moderna reposa en parte sobre el entramado materia-forma acuñado en la Edad Media, que ya sólo recuerda a través de los nombres la sepultada esencia del εἶδος-ὑλη.”<sup>184</sup> ¿A qué nos lleva todo lo anterior?

Lo que se intenta decir es que el cristianismo se ha transformado. Si el ser de lo ente se comprende como ser-creado y tal comprensión descansa en la determinación del ente como entramado materia-forma, esto quiere decir que ahora la fe está haciendo uso de una explicación, de un saber sobre lo ente (*lo que es y cómo es*) diferente a ese mundo en el cual ella cree. Y esta interpretación del ser de lo ente también llega a la interpretación de Dios. Dios es el ente supremo gracias al cual cualquier ente llega a lo

---

<sup>182</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, segundo tomo, p. 111

<sup>183</sup> Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 23

<sup>184</sup> *Idem*

abierto. Dios se convierte en ese ente que es Causa sui. Dios es el fundamento para explicar lo ente. Pero aún más grave que lo anterior es que el dios cristiano ha sido convertido en medio de explicación; se está comprendiendo al dios cristiano

como esa “instancia”, a la que se invoca, cuando precisamente se necesita aún lo “último” e inexplicable, para salvar toda explicación y la completa actividad explicativa (...). El dios judeo-cristiano es (...) la divinización del ser causa como tal, del fundamento del representar explicativo en general.<sup>185</sup>

Ya se había dicho que la cristianidad del cristianismo es la Revelación del dios en la cruz. A la Revelación pertenecen la salvación, la resurrección o re-generación, la propia fe es parte de ella. Pero el cristianismo olvida, pierde su cristianidad y la comprensión-determinación del dios se transforma. El dios cristiano se comprende como aquel ente que es tal ente supremo porque es capaz de causar, de aportar y presentar, es decir, de llevar algo a lo abierto. Esta comprensión-determinación del ser del dios cristiano se encuentra influida por la interpretación metafísica de lo ente, en la cual lo ente es lo fundado y el ser es el fundamento (más concretamente, por la interpretación de la constitución de cada uno de los entes como un compuesto de materia-forma) que se encuentra presupuesto en la comprensión del ser del ente como ser-creado. El dios cristiano se comprende como aquel ente que funda a lo ente en su totalidad, sin necesitar él mismo de fundamento; con esto último se comprende como lo in-fundado, como la cosa originaria, la causa sui. La comprensión-determinación del dios cristiano queda ligada a este ser-capaz, a este efectuar (que, como ya vimos en el segundo capítulo, es más propiamente efectuar-*se*). Heidegger va aún más lejos.

El pensador alemán considera que el dios cristiano termina siendo, para el cristianismo, una mera “instancia” de la cual se echa mano para explicar, para dar cuenta, para salvar toda explicación. Es decir, el dios cristiano termina siendo un recurso del cual se puede echar mano. Pero este golpe (ser considerado como el ente que fundamenta todo ente y ser considerado un recurso) contra el dios cristiano viene de creyentes y teólogos que hablan de lo *más ente entre lo ente* sin pararse a pensar en *el ser*. “A este Dios, el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la Causa sui el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante este Dios.”<sup>186</sup> Para Heidegger, el dios del cristianismo en el sentido de la Causa sui no es un “auténtico” dios. Y con esto último muchas preguntas

---

<sup>185</sup> Martin Heidegger, *Meditación*, traductora Dina V. Picotti, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2006, p.

208

<sup>186</sup> Martin Heidegger, *Identidad y diferencia*, p. 153

surgen en este momento. ¿De dónde les viene, si es que le viene, su ser-dios, su deidad al dios, a los dioses?

Cuando en esta investigación se afirma haber “encontrado”, fijado la comprensión de dios por parte del cristianismo, esto quiere decir que se ha determinado *lo que es y cómo es* dios, es decir, se ha determinado el *ser* de dios. Ahora bien, si con el cristianismo se transforma la comprensión del ser de dios, entonces se está suponiendo que había otra comprensión de dios. La pregunta, pues, es ¿cuál era esa otra comprensión de dios, del ser de dios, antes de que el cristianismo lo determinara como la cosa originaria?

Entes *son* un árbol, un perro, una nube, una pieza musical, dios. “El ‘ser’ no es ni un dios ni un fundamento del mundo. El ser está esencialmente más lejos que todo ente y al mismo tiempo, está más próximo al hombre que todo ente, ya sea éste una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel o dios.”<sup>187</sup> El Dasein también es un ente. Pero este ente es diferente a una piedra, a un árbol, a un ser vivo. “Lo que ocurre es, más bien, que el hombre se encuentra ‘arrojado’ por el ser mismo a la verdad del ser, a fin de que, ex-sistiendo de ese modo, preserve la verdad del ser para que lo ente aparezca en la luz del ser como eso ente que es.”<sup>188</sup> ¿Cómo comprender esto de la verdad del ser?, ¿qué es la verdad del ser?, ¿qué tiene que ver esto con la determinación del ser de dios antes de la llegada del cristianismo?

“En *Ser y tiempo* (...) se dice precavidamente y con toda la intención: (...) ‘se da’ el ser. El ‘da’ nombra sin embargo la esencia del ser que da, y de este modo otorga su verdad. El darse en lo abierto, con lo abierto mismo, es el propio ser.”<sup>189</sup> El ser se da. ¿A quién se da el ser? Al Dasein. A este ente que se encuentra arrojado por el propio ser a la verdad del ser. El ser se asigna, se da al Dasein y el Dasein es asignado, por el ser mismo, para consumir la manifestación del ser, para consumir la donación del ser, para mantener la esencia de la verdad del ser. Para que de este modo lo ente aparezca en la luz del ser como lo ente que es. “Si acaso y cómo aparece, si acaso y de qué modo el dios y los dioses, la historia y la naturaleza entran o no en el claro del ser, se presentan y se ausentan, eso es algo que no lo decide el hombre. El advenimiento de lo ente reside en el destino del ser. (...) lo que tiene que hacer el hombre en cuanto ex –sistente es guardar la verdad del ser.”<sup>190</sup> La entrada o la ausencia de dios o de los dioses (o de

---

<sup>187</sup> Martin Heidegger, *Hitos*, p. 272

<sup>188</sup> *Idem*

<sup>189</sup> *Ibid*, p. 275. Concretamente, “Ser -no entes- sólo lo ‘hay’ hasta donde la verdad es.”, Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, traductor José Gaos, FCE, México, 1997, p. 251

<sup>190</sup> *Ibid*, p. 272

cualquier ente) en el claro del ser se decide en el mismo ser; el modo como el dios o los dioses se ausentan o se presentan en el claro del ser se encuentra en el destino del ser. “Ni los dioses crean al hombre ni el hombre inventa a los dioses. La verdad del ser [*Seyn*] decide ‘sobre’ ambos, en tanto no gobierna sobre ellos sino acaece entre ellos a sí y tan sólo por lo tanto a ellos mismos para la con-frontación.”<sup>191</sup> El ser, al acaecer entre ellos y de este modo a ellos mismos de-cide sobre hombres y dioses, da a cada cual lo que le es propio. La “deidad”, el ser-dios del dios viene, pues, del ser.

Según el modo en el que el ser [*Seyn*] encuentra la verdad, según la manera en que la verdad es fundada como claro para el acaecimiento que se sustrae de aquella confrontación, según la figura del hombre que exige esa fundación, según la pertenencia del hombre al ser [*Seyn*] y con ello también según la pérdida en el ente re-presentativa y calculadora y la interpretación de su entidad, se realiza el conocer y el nombrar de los dioses.<sup>192</sup>

Es decir, en el conocer y nombrar de los dioses “intervienen”: 1) la interpretación que se da del ser de lo ente, 2) el modo como el hombre determina su ser en medio de lo ente, 3) el modo como el hombre comprende y determina al ser, es decir, la manera como el hombre consuma la manifestación del ser y, 4) la interpretación-determinación de la verdad.

¿Cuál es la determinación del ser de dios, de los dioses, anterior a la determinación consumada por el cristianismo? Si no hemos entendido mal a Heidegger, la deidad de los dioses es algo que no puede ser determinado de una vez y para siempre. Hablar de una determinación que sea válida para todos los dioses, sería hablar metafísicamente, es decir, ir en dirección del ente y no del ser, sería “desentenderse” de la interpelación del *ser del ente*, en este caso, de dios, de los dioses. Lo que se entienda con deidad de dios, con el ser de dios, reside en el ser. El ser de dios, de los dioses, se determina en el ser, por el propio ser. La deidad de los dioses griegos, del dios bíblico, del dios venidero es determinada, establecida por el ser, por la manera como se esencia la verdad del ser. El modo como se esencia la verdad del ser pertenece al *destino*, al *sino* del ser.

¿Cómo contribuyó el cristianismo en la huida de los dioses, en el eclipse de los dioses? El cristianismo contribuye cuando determina a dios como la Causa sui o como lo ente entre lo ente; el cristianismo contribuye más radicalmente desde el momento en el que determina, fija el ser de dios, de los dioses. El cristianismo contribuye en la huida de los dioses desde el momento en el que “petrifica” –si es lícito hablar de este

---

<sup>191</sup> Martin Heidegger, *Meditación*, p. 205

<sup>192</sup> *Idem*, p. 205

modo- el ser de dios, de los dioses. Pero no se debe de perder de vista que esta interpretación del ser de dios, de la deidad de los dioses, descansa en la determinación del ser como fundamento. La interpretación del ser como fundamento ya obvia la pregunta por el ser, es decir, ya es una interpretación metafísica, una interpretación que oculta la *diferencia ontológica*.

## Conclusiones

Esta investigación tenía como meta mostrar el modo, la manera como habían huido los dioses. Se pretendía comprender, bajo la guía de Heidegger, el cómo de esta huída, de este Eclipse de los Dioses. Se consideraba, al inicio de esta investigación, necesario, por un lado, comprender plenamente la esencia de la Época Moderna puesto que la huída de los dioses era un fenómeno propio de tal era; por otro lado, se hacía necesario mostrar el doble proceso del cual hablaba Heidegger, por el cual se llegaba a tal Eclipse de los Dioses: 1) cómo el fundamento del mundo en la Época Moderna se pone en lo infinito, en lo incondicionado y lo absoluto, y 2) el modo, la manera como participa de este Eclipse el cristianismo. Para ello se consideró que era necesario mostrar la transformación del cristianismo a partir de la transmutación de su cristianidad, es decir, de su esencia. Después de la indagación es posible hablar.

El Eclipse de los dioses tiene su “origen” en el *olvido de la diferencia entre el ser y lo ente*, en el *olvido de la diferencia ontológica*. Tal olvido no se encuentra en un mero descuido del hombre, no es algo que haya cometido el hombre por imprudencia. El *olvido de la diferencia* acontece desde el propio ser, desde el propio ser como sino. Sin embargo, esta asignación, esta marca no es algo que acontezca sin el hombre. El hombre es un ente en el orden del ser. El hombre es el “ahí” del ser, es decir, es el lugar de despejo del ser y se encuentra provisto por el propio ser para que de este modo pueda esenciarse la verdad del mismo. La asignación del ser como fundamento con la cual comienza el pensar metafísico, el pensar en dirección del ente, no comienza por decisión del hombre, pero tampoco comienza sin el hombre. La forma en la que se da el ser se determina siempre ella misma a partir del modo en que éste se da luz a sí mismo. Con el pensar en dirección al ente, olvidando la diferencia ontológica, se prepara la incursión en la filosofía del Ente supremo. Este Ente supremo se muestra como capaz de aportación, de presentación, es aquello que es capaz de llevar algo a lo abierto, es decir, de darle ser al ente. El Ente supremo es comprendido como la cosa originaria, como la cosa in-fundada, la causa sui. Para Heidegger, esto es el concepto metafísico de dios en la filosofía

El ser se asignará, posteriormente, como *actualitas*. Esta comprensión-determinación del ser determinará al pensar occidental. El filósofo de la Selva Negra considera que esta comprensión-determinación del ser corre desde lo que él denomina lo romano (el período imperial de Roma, toda la Edad Media) hasta la Época Moderna.

El ser interpretado como *actualitas* posee fundamentalmente el carácter de *causalitas*. Heidegger considera que esta interpretación del ser determinará la comprensión del ser del dios cristiano. La esencia del *actus* es la *actualitas*. La *actualitas* queda acoplada a un hacer, a un actuar, a un efectuar. El efectuar es fundamentalmente, aunque no exclusivamente, un efectuar-*se*. El ser del dios cristiano queda ligado, en la Época Medieval, de modo determinante a un efectuar en el sentido del efectuar-*se*. La determinación del ser del ente como ser-creado por parte del cristianismo es la marca que nos permite observar el modo como se ha transformado la esencia del cristianismo, como se ha transmutado su cristianidad. El cristianismo contribuye a este eclipse de los dioses desde el momento en el que establece, fija el ser (*lo que es y cómo es*) de dios, de los dioses, sostenido en la interpretación del ser como *actualitas*. Con esto se puede decir que el cristianismo determina el ser de dios desde la interpretación del ser de lo ente de la filosofía, desde la interpretación del ser del ente como un compuesto materia-forma. Para el filósofo alemán, la comprensión del dios cristiano presupone una interpretación metafísica, interpretación que recorre la Edad Media y permanece en la Edad Moderna.

La interpretación del ser como *actualitas* conlleva la transformación de la verdad en certeza y esa misma transformación de la verdad en certeza oculta una exigencia. Exigencia que marcará la marcha de la filosofía en la Época Moderna. Con la interpretación del ser como *actualitas*, lo que se entienda como lo realmente efectivo queda circunscrito a tres posibles ámbitos: Dios, el mundo y el hombre. En un primer momento, Dios y la Iglesia se consideran poseedores de la verdad. Para lograr la salvación de la bienaventuranza, el hombre debe abrazar la doctrina establecida por la Institución que se dice poseedora de la verdad, la Iglesia. Pero el hombre también puede conseguir la salvación en otro sentido y por otras vías.

El hombre puede salvarse mediante el uso de la razón. La transformación de la verdad en certeza, habíamos dicho, conlleva una exigencia. La exigencia impele al hombre a perseguir y asegurar la salvación mediante el libre autodespliegue de sus capacidades. La metafísica moderna, que comienza con Descartes, está marcada por la búsqueda del fundamento que permita el aseguramiento de la salvación. La metafísica moderna considerará al yo, en cuanto *subjetividad*, como ese fundamento.

Descartes determina al yo en cuanto *subjetividad* como infinito, es decir, la *subjetividad* es lo que está de antemano en toda re-presentación, aquello ante lo cual todo ente es referido y de este modo *es*. Kant determina al yo en cuanto *subjetividad*

como lo incondicionado, es decir, como aquello que no puede ser analizado con las categorías. Las categorías son los conceptos fundamentales que nos permiten conocer la realidad, ordenarla. Pero ellas no pueden ser aplicadas a ese mismo que las establece para conocer la realidad. Hegel determina al yo en cuanto *subjetividad* como absoluto, es decir, como aquello que se sabe a sí mismo y como aquello que se sabe desligado de los objetos, y por ello mismo el conocimiento gira primordialmente sobre sí.

Lo más propio de un eclipse es la ocultación de un astro por otro mediante la interposición. Utilizando un poco más esta representación, podemos decir que los dioses son eclipsados en la Época Moderna por el yo en cuanto *subjetividad*. Dicho Eclipse es la consecución necesaria de la interpretación-determinación del ser como *actualitas*, puesto que dicha interpretación circunscribe a tres posibles ámbitos de la realidad (Dios, el mundo -la naturaleza-, y el hombre) lo que puede ser considerado como lo efectivamente real, en tanto que esta interpretación-determinación del ser vincula de manera fundamental el *actus* con el hacer, con el efectuar en el sentido del efectuar-*se*. ¿Cómo se ha de comprender este efectuar-*se* de la *subjetividad*?

La Época Moderna está determinada por la búsqueda y aspiración del hombre a un *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* (de un fundamento de la verdad, en el sentido de la certeza, que reposa en sí mismo y es inquebrantable). Este fundamento ha de ser de tal especie que permita determinar el proceder (el método) para sus propósitos y representaciones, y asegurar dicho proceder. Este fundamento debe asegurar que todo elemento vinculante no provenga de otros ámbitos, sino exclusivamente del libre autodespliegue de las capacidades del hombre. La *subjetividad* se muestra para la Época Moderna como ese fundamento. La *subjetividad* no es el ente que crea, que produce los entes. Ella se muestra aún más radical. Ella es la que determina aquello que ha de ser considerado objeto. Sólo lo que por adelantado puede ser asegurado y calculado en la representación representadora se convierte en objeto, *es*, vale como algo que es. Lo primero que se asegura en la representación no es el ente, el objeto, es la propia subjetividad. Todo lo ente es referido a ella. Todo lo ente es *por* y *para* ella. En este sentido, el yo en cuanto subjetividad es lo in-finito. Es lo in-condicionado en el sentido de que no es algo que pueda ser determinado con las categorías, conceptos fundamentales que se aplican a la naturaleza para su determinación. No se puede construir un concepto del ser del hombre a partir de dichas categorías, ellas sólo pueden aplicarse a la naturaleza. Y es absoluto porque se considera desligado de todo ente. Lo más propio de la subjetividad es saber-*se* infinita, incondicionada y su ser no depende de

la relación o vinculación que tenga o pueda tener con los objetos, es decir, saber-se absoluta. Esto no quiere decir que el conocimiento de la subjetividad gire sólo y exclusivamente en torno a sí misma. Quiere decir que la subjetividad se asegura a sí misma, se establece como aquello que nunca puede faltar.

Heidegger nos orienta aún más sobre el Eclipse. El pensador alemán nos dice, al comentar la frase de Nietzsche “*Muertos están todos los dioses, ahora queremos que viva el transhombre.*”

Pensando de manera muy primaria se podría opinar que la frase dice que el dominio sobre lo ente pasa de Dios a los hombres o, de manera aún más burda, que Nietzsche coloca al hombre en el lugar de Dios. Los que así opinen, desde luego piensan poco divinamente la esencia de Dios. El hombre nunca puede ponerse en el lugar de Dios, porque la esencia del hombre no alcanza nunca el ámbito de la esencia de Dios. (...) El lugar, que pensado metafísicamente, es propio de Dios, es el lugar de la eficiencia causal y la conservación de lo ente en tanto que algo creado. Pues bien, ese lugar de Dios puede quedarse vacío. En su lugar puede aparecer otro lugar, esto es, un lugar que metafísicamente le corresponda, que no sea idéntico ni al ámbito de la esencia de Dios ni al del hombre, pero con el que el hombre vuelva a alcanzar una relación destacada.<sup>193</sup>

Aquel astro que lleva a cabo el Eclipse de los dioses es la subjetividad. Ese fundamento con el cual el hombre vuelve a alcanzar una relación destacada, puesto que ha “surgido” del libre autodespliegue de sus capacidades. No contiene ningún elemento vinculante que no surja de las propias capacidades del hombre. Ahora bien, cuando se dice que la subjetividad “lleva a cabo” el Eclipse, sólo se está tratando de decir que ella es el astro que oculta a los dioses. Pero este ocultamiento procede de manera aún más fundamental de otro ocultamiento: el olvido de la diferencia ontológica.

---

<sup>193</sup> Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 230

## Bibliografía primaria

Heidegger, Martin.

*La pregunta por la técnica*, traductor Oscar Terán, Revista Espacios, año 1, # 3, Universidad Autónoma de Puebla, 1983, México.

*Sobre el Humanismo*, traductor Alberto Wagner de Reyna, Editorial Sur, Buenos aires, 1960, Argentina.

*Caminos de bosque*, traductores Arturo Leyte y Helena Cortes, Alianza Editorial, Madrid, segunda reimpresión, 1997.

*Identidad y diferencia*, traductores Helena Cortes y Arturo Leyte, Editorial Anthropos, reimpresión 1990, España.

*Nietzsche*, traductor Juan Luís Vermal, Ediciones Destino, España, 2000.

*Conferencias y Artículos*, traductor Eustaquio Barjau, Ediciones del Serbal, Barcelona, España, segunda edición 2001.

*Vorträge und Aufsätze*, teil 1, Verlag Gunther Neske, Germany, dritte Auflage 1967.

*La proposición del fundamento*, traductor Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela, Ediciones del Serbal, España, 1991

*¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*, traductor Xavier Zubiri, Ediciones Librerías Fausto, Argentina, 1996.

*Hitos*, traductores Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, primera reimpresión 2001, España.

*Los problemas fundamentales de la fenomenología*, traductor Juan José García Norro, España, Editorial Trotta, 2000

*Introducción a la metafísica*, traductor Angela Ackermann Pilári, Editorial Gedisa, España, primera edición 1993.

*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, Germany, 2. Auflage 1996.

*Hölderlin y la esencia de la poesía*, traductor Juan David García Bacca, Editorial Anthropos, 1989, España.

*Aportes a la filosofía (acerca del evento)*, traductor Dina Picotti C., Editorial Almagesto y Biblos, Buenos Aires, 2003.

*Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, Germany, 3. Auflage 2004,

*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, traductor Jesús Adrián Escudero, Editorial Trotta, 2002, España.

*Ontologie(Hermeneutik der Faktizität)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, Germany, 2. Auflage, 1995.

*Introducción a la filosofía*, traductor Manuel Jiménez Redondo, Ediciones Cátedra, tercera edición, 2001, España

*El ser y el tiempo*, traductor José Gaós, Fondo de Cultura Económica, México, séptima reimpresión, 1997

*Einführung in die phänomenologische Forschung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, Germany, 1994

*Meditación*, traductora Dina V. Picotti C., Editorial Biblos, Buenos Aires, 2006

*Phänomenologie des religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, Germany, 1995

*Tiempo y ser*, traductores: Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque, editorial Tecnos, España, año 2001.

#### **Bibliografía secundaria.**

Berciano, Modesto, *Técnica moderna y formas de pensamiento*, Ediciones Universidad de Salamanca, España, 1982.

Bultmann, R., *Jesucristo y mitología*, traductores Ramón Alaix y Eduardo Sierra, Ed. Ariel, Barcelona, 1970

Colomer, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, tomo 3, Editorial Herder, España, 1990.

Espejo, Miguel, *El enigma de la técnica*, Universidad Autónoma de Puebla, Colección filosófica Nueva serie 5, México, 1987.

Kant, I., *La crítica de la razón pura*, traductor Pedro Ribas, editorial Alfaguara, decimoquinta edición, España, 1998.

Meyer, Hermann J., *La tecnificación del mundo. Origen, esencia y peligros*, traductor Rafael de la Vega, Editorial Gredos, Madrid, 1966

Suárez, Francisco, *Investigaciones metafísicas*, introducción y selección Ismael Quiles, traductores Joaquín Adúriz, Enrique T. Batra y Luís Carranza, Editorial Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1954.